

# HOMBRE

- I. Filosofía
- II. Sagrada Escritura

## I. *Filosofía*

El hombre se interroga sobre su propio ser, su vida, su origen y su historia en un conjunto de disciplinas científicas que constituyen el sector más amplio del sistema total de nuestras ciencias. Todas estas ciencias arrojan luz sobre el problema de la esencia del hombre, y de ellas se deducen realidades y perspectivas que han de ser tenidas en cuenta para determinar filosóficamente el sentido de la existencia humana. Mas, por otra parte, la *filosofía* busca una respuesta que descubra nuevas profundidades y que defina en última instancia el significado de los diversos aspectos parciales; respuesta que no cabe esperar de una síntesis y de una visión global de las disciplinas concretas. Estas tienen por objeto, sobre la base de determinados criterios, verificar ciertos hechos y establecer determinadas formas de explicación y comprensión como normas del pensamiento, y ello tanto más cuanto más metódica y sistemáticamente proceden. Tales disciplinas establecen sus constataciones conforme a determinados puntos de vista y en consonancia con ciertos sistemas de categorías. En definitiva, no pueden ser decisivas para la marcha de una reflexión que, en la cuestión concerniente a la esencia del hombre, intenta captar el criterio definitivo para fijar la importancia de los diversos objetos de constatación. Por lo que toca a esta reflexión, cada forma de concepción y de comprensión constituye un dato antropológico que encierra importancia para la imagen filosófica del hombre, y que debe ser comprendido a partir de ésta.

Los métodos científicos de investigación tienen sus *límites*. Estos aparecen claramente en las ciencias de la naturaleza y en las disciplinas que, por su método, se orientan a estas ciencias. Intentar definir al hombre solamente en función de los resultados de la investigación fisiológica reduciría por fuerza su vida espiritual y la realidad de su conciencia al nivel de un epifenómeno: la doctrina de la evolución biológica será siempre incapaz de hacer justicia, con sus interpretaciones y explicaciones ajustadas a una pragmática vital, al significado de la vida personal (→ persona). La raíz de estas limitaciones se encuentra en la postura objetivante y cosificante de tales ciencias; por tanto, será de esperar que el paso a la experiencia subjetiva y al saber interior e inmediato sobre la realidad humana conduzca más hacia el objetivo perseguido:

la comprensión de la esencia. Pero el punto de vista de la pura interioridad renuncia, a su vez, a todos los jalones que permitirían distinguir claramente en la subjetividad individual lo que es esencial de lo que es accidental en el hombre, o aquello que en las vivencias es determinado desde el exterior de aquello que brota de la espontaneidad individual del sujeto en cuanto que ésta revela la esencia.

1. *Conocimiento objetivo y experiencia interior en la comprensión de la esencia del hombre.* La necesidad de mantener abiertos estos dos accesos a la esencia del hombre y de juzgar la trascendencia de uno en función del otro viene ilustrada por toda la *historia de la antropología filosófica*.

La filosofía griega considera principalmente al hombre en una perspectiva cosmológica, en conexión con el fenómeno general del dinamismo viviente, espontáneo, ordenado y portador de sentido. Ve al alma como principio de este movimiento propio no especificado y, por consiguiente, como parte de una energía vital divina que impregna todo el cosmos. En la doctrina del logos de Heráclito encontramos un intento profundamente significativo de enraizar la racionalidad del pensamiento en una realidad explorada y comprendida como  $\rightarrow$  naturaleza ( $\rightarrow$  mundo).

El viraje de la filosofía griega hacia el humanismo deshace el hechizo del objetivismo cosmológico y eleva los problemas de la ética y de la determinación del alma individual al rango de cuestión central de la temática filosófica. Platón rechaza las teorías naturalistas del alma por ser inconciliables con la vida espiritual a la que el filósofo se cree destinado. En la reflexión sobre la posesión interior de la verdad y en la vivencia del deseo de contemplar las ideas y asimilarse a ellas se revela la trascendencia del alma por encima de todo lo sensible y su parentesco esencial con las ideas eternas e incorpóreas ( $\rightarrow$  participación). En el marco de la filosofía platónica apenas si es conciliable la oposición entre esta concepción del alma, establecida en función de su aspecto de interioridad, y la concepción del alma como principio de la vida y del movimiento. El hombre en la totalidad de su naturaleza psico-física, tal como es objeto de la teoría política y que en el *Timeo* es integrado míticamente en el conjunto cósmico, es el hombre instintivo, inconsciente de su alma; en él no puede verificarse la imagen del hombre que ofrece la filosofía.

El neoplatonismo (Plotino) intenta unificar esta dualidad de concepciones basándose en su metafísica del doble movimiento de la *ἀπόρροια* y la *ἐπιστροφή*: el alma es un principio vital en cuanto que representa un grado en el dinamismo que desciende y que desemboca en la materia. El alma es sujeto de un conocimiento noético en cuanto que el dinamismo ascendente la conduce de nuevo al νοῦς y al Uno. La síntesis se consigue al precio de una dicotomía radical de la idea de alma, admitida como una hipóstasis distinta, pero que tiene al νοῦς divino como fundamento de su interioridad y de su perfecto ser-en-sí-mismo ( $\rightarrow$  platonismo y neoplatonismo).

Descartes realiza el paso que marcará el rumbo de la filosofía moderna al entender la conciencia de sí misma como la comprensión adecuada de la

realidad del alma: de este modo, según él, se puede abandonar la perspectiva de la objetividad como visión necesariamente complementaria de lo anímico. El alma pensada simplemente como sujeto consciente de actos conscientes se encuentra en una heterogeneidad tan radical en relación con lo corporal que será imposible pensar en una unidad sustancial de alma y cuerpo; y en la realización última del proyecto fundamental deberá aparecer como discutible la misma posibilidad de una subordinación de la realidad de la conciencia bajo la única noción de  $\rightarrow$  sustancia o de ser con pleno derecho. En el idealismo subjetivo y en el materialismo se ha desarrollado, a partir de dos perspectivas antropológicas opuestas, la disyunción de dos concepciones de ser que se excluyen entre sí.

El carácter radical de este desacuerdo, que afecta también al concepto del ser, prueba que la determinación justa de la relación y de la unidad de estos dos aspectos deberá buscarse, en definitiva, sobre el terreno de la ontología y de la reflexión acerca de la estructura de nuestra comprensión del  $\rightarrow$  ser. El derecho y la necesidad de referir a la conciencia la intención de la objetividad, así como la subjetividad, tienen su fundamento en la trascendencia del ser, en conformidad con la cual se plantea la cuestión ineluctable de saber qué modo de ser representa la conciencia y qué principios fundan su  $\rightarrow$  unidad y la coherencia de sus actos. La interioridad subjetiva no se sitúa fuera del círculo de cuestiones de la óptica objetivante, por más que ésta se sustraiga a las formas de determinación y a las características del ser inconsciente. Así como la objetividad que busca el ser existente y la esencia implica la experiencia interior, esta experiencia está presente en toda comprensión objetiva del ser, en la medida en que en ella se incluye, de un modo inmediato y fundamental para todo conocimiento ontológico, el ser como acto y como perfección. Cuando el problema relativo a la esencia y a la estructura del alma es enunciado así, en una perspectiva de objetividad, podría parecer que no se encuentra abierta a los datos interiores y a la existencia personal. A ello cabe responder que no puede haber una respuesta suficiente sin explicar la experiencia exterior y la existencia como desarrollo y posibilidades de la esencia; por el contrario, constituye una exigencia fundamental de la realización personal de sí mismo el hecho de que la existencia (*Dasein*) se realice en la «comunidad» ( $\rightarrow$  comunidad) con el ser de todas las realidades manifestadas por el conocimiento objetivo. En definitiva, la subjetividad y la objetividad se corresponden mutuamente como aspectos de la misma revelación del ser. La comprensión de la esencia se presentará inmediatamente como determinación fundamental del sentido de la vida experimentada interiormente; la experiencia interior profundizada filosóficamente constituye por necesidad una comprensión del sentido del ser, siendo así el presupuesto y el telón de fondo de todas las determinaciones de la esencia. Sin embargo, una concepción que interpretase la existencia como un asunto de la autocomprensión subjetiva y redujese el análisis de la esencia a considerar el ente que se le presenta de un modo objetivo, nos remitiría a perspectivas no ontológicas y a los métodos de la psicología y de las ciencias positivas.

2. *La estructura óptica de la esencia del hombre.* Un análisis de la esencia encontrará su punto de partida en la distinción entre el cuerpo y el centro del yo; en ello se basa la distinción entre lo físico y lo orgánico y también, al menos para nuestra conciencia actual, entre el alma y el cuerpo (→ corporalidad). Una consideración más detenida de los datos de la experiencia interna y de las formas que toman las relaciones y las actitudes frente al mundo exterior tropieza aún con diferencias más profundas. Según éstas, una conciencia sorda de la propia vitalidad orgánica, por ejemplo, se diferencia del yo que se expresa en la afirmación del instinto, es decir, en la esfera del sentimiento y de la → conciencia moral y en el ámbito de lo personal.

Estas diferencias adquieren contornos más precisos en un examen minucioso de las formas que reviste el conocimiento, los estados afectivos y las reacciones del comportamiento. Este análisis muestra una imagen de conjunto constituida por múltiples círculos triádicos en los que se ordenan jerárquicamente las funciones. A partir de estos grupos de funciones se perfilan las *teorías de los niveles estructurales*: no se trata solamente del alma y del cuerpo, sino de diversos niveles superpuestos que componen la estructura esencial del hombre. No reina pleno acuerdo en la distinción y en la caracterización de cada uno de dichos niveles; no obstante, en la enumeración de los niveles vegetativo, sensitivo, individual (centrado en el yo) y personal-espiritual puede reconocerse el esquema estructural en el que, aun habida cuenta de los diversos puntos de vista y acentuaciones, vuelven a encontrarse todas las teorías de niveles. Se ha intentado dar un fundamento a estas teorías, demostrando que es correlativa en parte la organización del sistema nervioso y de sus centros; se ha insistido también en la sucesión de las fases del desarrollo psíquico, pero sin conseguir nuevas pruebas convincentes. En la discusión de estas teorías, las exigencias y los principios generales relativos a las estructuras de la esencia son los que suministran principalmente las perspectivas decisivas; en efecto, lo que no era en su origen más que una ordenación de funciones en diversos círculos ha desembocado en una teoría de estructuras. Se trata de saber si este nuevo tipo de estructura puede compaginarse con la unidad esencial del hombre y de si es posible explicar la relación de los niveles subordinados para con la persona, de modo que permita concebir una realización de la existencia en la que, en cierta medida, se definan y tomen forma las funciones de todos los niveles.

La idea de la *superposición* sugiere la imagen de un nivel sustentado y un nivel sustentador, o bien la de un perfeccionamiento formal de una realidad de grado inferior a través de un principio organizador de orden superior. La primera imagen, presupuesta y reconocida en la expresión muy corriente de superestructura personal, no satisface a ambas instancias. Una relación de superposición permite ciertamente entender la dependencia y las condiciones que el nivel sustentador imprime al nivel sustentado de una manera tal que no suprime ni limita excesivamente su propia legitimidad; pero esa relación no ofrece ningún punto de apoyo para explicar por qué el nivel superior rige al inferior; es más, excluye tal explicación. Por otra parte,

la idea de un *perfeccionamiento formal* es apropiada para esclarecer las relaciones entre el alma vegetativa y el cuerpo, pero no es posible aplicarla a las relaciones existentes entre los principios de la vida espiritual y de la vida sensible orgánica. Mediante la idea de perfeccionamiento formal se pretende expresar el hecho de que los fenómenos de un grado superior aparezcan bajo el aspecto de un proceso de grado inferior, pero con una orientación y una ordenación particulares, a la manera de un proceso orgánico que se presenta como un conjunto de fenómenos materiales ordenados en la perspectiva de una finalidad vital. Pero la vida del espíritu, aunque condicionada por procesos sensibles y orgánicos, no puede ser concebida como una forma y una organización particular de este proceso. No puede consistir en un perfeccionamiento formal de fenómenos sensibles, porque es también esencialmente autodeterminación y autoformación y porque la organización de lo *sensible*, de sus relaciones y sus proporciones jamás podría producir la reflexividad del espíritu. Lo sensible, en efecto, no conoce relación alguna a sí mismo. Cuando imprime un orden a lo sensible, el espíritu se constituye en fin y en sentido de dicho orden, consciente de dar razón de él según normas ideales que no se limitan a objetivar las leyes propias de una «forma» específica y determinada, sino que coinciden absolutamente con las exigencias del ser dueño de sí mismo.

Se hace, por tanto, necesaria otra concepción de las relaciones entre lo espiritual y las estructuras subordinadas, concepción que posibilite la comprensión tanto de su condicionamiento por parte de ellas como de su capacidad para dirigir las y dominarlas, así como de su autonomía y → libertad. Esta concepción aparece en la idea de la *instrumentalidad* de los elementos inferiores de la esencia en relación con el principio de lo espiritual —en el sentido particular de instrumento unido intrínsecamente, o de órgano—. La configuración de estas ideas en una imagen estructural desemboca en un resultado muy distinto de la teoría de los niveles y opone a ésta otra concepción fundamental del ser. La idea de la estratificación lleva aneja la atribución a los componentes inferiores, de la primacía del ser sólido y estable; los niveles superpuestos son superiores en cuanto que en ellos se abren dimensiones de forma y de eficiencia irreductiblemente nuevas y más ricas en determinaciones. Pero, por descansar sobre estratos inferiores informados por ellos, tales niveles son de una densidad ontológica más débil, poseen una menor estabilidad en el ser, un influjo más limitado y una menor potencia de acción. La idea de instrumentalidad de los componentes inferiores —comprendidas en ellos las partículas de materia a partir de las cuales se constituye el cuerpo— implica, por el contrario, que su subordinación causal y funcional avance paralelamente con una subordinación en el ser. Como instrumento esencialmente unido, la materia debe estar subordinada e incorporada a la potencia superior de acción y de ser, propia de lo espiritual. La mayor capacidad de estabilidad propia de la materia no justifica el que se la considere como fundamento en el que el ser encuentra su raíz óptica. Por el contrario, en la contextura de la naturaleza humana es la materia la que, atrancada de su estado de reposo, ha perdido sus leyes particulares e irreductibles, así

como su autonomía sustancial, para encontrar su base en el ser espiritual, que es el principio de la estructura.

Sólo a la luz de estas conclusiones puede aplicarse al alma espiritual la definición aristotélica de *alma como forma de un cuerpo orgánico*. El alma no puede ser forma en el sentido de un componente esencial totalmente correlativo a la materia; es forma en cuanto que eleva el nivel propio de la materia a su propio nivel, y lo eleva de tal manera, que la parte material del hombre se convierte en un medio apropiado para la comunicación con el mundo exterior. En la utilización de la materia para esta función, el alma le imprime una nueva forma, la organiza y hace de ella, en los diferentes planos de las funciones, un sujeto de fenómenos con una ordenación específica: la materia aparece en ellos como corporeidad perfeccionada por una forma vital y psíquica.

Los problemas discutidos aquí han empezado a preocupar a la filosofía desde el momento en que se comprendió la necesidad de asociar a la concepción de un *solo principio psíquico* el poder y las fuerzas que se manifiestan en el hombre y las «almas-fuerzas» que les corresponden. Platón habla de λογιστικόν, θυμός y ἐπιθυμητικόν como partes del alma concebida, según su naturaleza más íntima, como ser espiritual incorpóreo y como νοῦς hipotático que, sin unirse a la materia, actúa como mediador entre ella y las ideas. El diálogo tardío *Timeo* (35 AB, 37 A, 41 AB), al tratar del alma del mundo, intenta explicar el hecho de que una hipóstasis independiente de la materia se incline hacia ella, la vivifique y la organice, a partir de la idea de que el alma misma es una mezcla de identidad y alteridad, de finitud e infinitud.

A la concepción realista del εἶδος en Aristóteles corresponde una idea del alma según la cual ésta constituye la forma esencial y la entelequia de un cuerpo orgánico; el alma no mueve al cuerpo ni lo informa desde el exterior, sino que, como principio formal e inmanente, dota al ser viviente de facultades biológicas y psíquicas. Es rechazada la idea de que el alma tenga partes. Las almas vegetativa, sensitiva e intelectual corresponden a diversos grados de vida; y se presupone que el alma de un grado superior comunica también a su cuerpo las energías del grado inferior. La concepción aristotélica del alma encuentra una barrera cuando trata de explicar las actuaciones de la potencia intelectual frente a determinados contenidos de conocimiento. Esta barrera exige necesariamente la introducción de un ποιῶν νοῦς, el cual representa «otro género de alma» que, por su esencia, es acto, impassible y separado del cuerpo.

*La antropología cristiana* insiste, de acuerdo con la Sagrada Escritura y la teología, en la unidad esencial de alma y cuerpo; pero, con los alejandrinos, comenzó a apoyarse en la doctrina platónica del alma para definir su actitud frente a los problemas filosóficos. Las tensiones que de ellos resultaron destacan claramente, sobre todo, en la antropología de san Agustín. El hombre todo entero es ciertamente una sustancia; pero, por otra parte, el alma (*animus, spiritus*) existe ya para sí misma y anima el cuerpo, el cual tiene su consistencia al margen de ella, en cuanto que ella se refiere a él

activamente en una *intentio vitalis* y deja aparecer en sí misma una *ratio inferior* cuya función es velar por las necesidades prácticas del cuerpo. Los esfuerzos de Agustín por hacer inteligible la unidad de alma y cuerpo no permiten comprender esta unidad en su esencia.

Tomás de Aquino elabora su doctrina del alma (cf. sobre todo *S. Th.* I, q. 75-77; *De spiritualibus creaturis*; *De anima*) sobre la base de la psicología de Aristóteles y en discusión con el → agustinismo y el averroísmo (→ aristotelismo). El alma, como origen de un conocimiento capaz de abstraer partiendo de las condiciones de la materia, es una forma espiritual y simple. Es una sustancia espiritual, pero que al mismo tiempo es forma de un ser orgánico vivo, en la medida en que ella hace participar a la materia de su ser. Como alma espiritual racional que, por naturaleza, está además dotada del *intellectus agens*, despliega una actividad independiente del cuerpo, mientras que, como forma del cuerpo, comunica a éste todas las potencias orgánicas y también las estructuras y las cualidades puramente somáticas que ella, como sustancia formalmente espiritual, posee virtual y eminentemente en su perfección esencial (→ entendimiento).

3. *Carácter espiritual y conciencia.* Es preciso poner en una relación más estrecha las consideraciones acerca de la estructura esencial con la simple percepción y la comprensión inmediata de sí mismo. De este modo, los problemas antes mencionados se plantean una vez más en la perspectiva de la interioridad.

Aprehendemos la espiritualidad de la conciencia en la aprehensión del ser y de la totalidad de lo que es; aprehensión que precede y funda nuestro conocimiento; la percibimos también en la capacidad de una reflexión trascendental sobre nosotros mismos, que nos permite captar lo que es absolutamente válido en nuestro pensar y querer y la regla absoluta que da sentido a nuestro conocimiento y a nuestras actitudes; finalmente, también en la autodeterminación y en la libertad de nuestras decisiones personales. Sin duda, en todo ello se esconden características de nuestra vida anímica por medio de las cuales ésta se distingue cualitativamente de una conciencia puramente sensible, sujeta enteramente a la teleología de la vida orgánica. Pero ¿cómo puede ser atribuido este carácter espiritual a una conciencia sensible? No existe un pensamiento independiente de los datos sensibles o vivenciales de la conciencia, como tampoco hay un querer sin participación de estímulos vitales y sin que las representaciones del fin sean accesibles a los sentidos.

¿Cómo podremos distinguir lo espiritual y lo sensible en las múltiples vivencias y experiencias, a menudo profundamente importantes, cuya esencia consiste en movimientos del sentimiento y del afecto y que no parecen encerrar en sí mismos nada de esos autotestimonios del espíritu, de la mirada hacia el horizonte del ser y de la reflexividad trascendental? ¿No exige todo ello ampliar la oposición entre el espíritu y la sensibilidad y admitir una dimensión del *afecto* (*Gemüt*) o de la conciencia profunda que condiciona y sustenta al espíritu sin estar subordinado a él? La filosofía de la vida, la psico-

logía profunda y la psicología analítica hablan de realidades psíquicas originarias y supraindividuales. Pero aun en los ensayos de antropología que se separan de dichas orientaciones se atribuye a un fondo supraindividual, al nivel tímico, al afecto (*Gemüt*) o al fondo endotímico un carácter autónomo y primitivo que no es compatible con una estructura centrada en el espíritu. Aún más: la vida y la zona de la endotimia serían las últimas fuentes de la temática de la existencia; por el contrario, al pensamiento le correspondería la misión de fijar conceptualmente el sentido de los temas suministrados por los sentimientos y ordenarlos lógicamente en la medida de lo posible; y el querer, a su vez, habría de controlar los impulsos primitivos. La depreciación de lo espiritual realizada por la teoría de los niveles, con su idea de un plano espiritual superpuesto, es llevada aquí hasta sus últimas consecuencias: por lo que se refiere a la interioridad, estas concepciones presentan la situación del espíritu de una manera más desfavorable todavía.

El esclarecimiento de estos problemas, habida cuenta de la estructura que hemos estudiado, se hace más difícil a causa de una imagen de la actividad espiritual que domina inconscientemente nuestro pensamiento y que se orienta demasiado superficialmente hacia la idea de un ser espiritual. Se cree que la vida espiritual debe ser comprendida como pura interioridad, como un reflexivo ser-junto-a-sí y como conciencia de sí; pero se olvida al mismo tiempo que el ser-junto-a-sí espiritual presupone un ser-para-todo, y el movimiento reflexivo por el que uno se conoce, se posee y se quiere a sí mismo sólo es posible dentro de un conocimiento y una mirada hacia el ser en su totalidad. No podría darse un conocimiento de sí mismo de carácter y valor ontológicos sin un conocimiento de la situación propia en el orden universal del ser. La posesión espiritual de nosotros mismos no sería posible sin la perspectiva de la posibilidad de otros seres espirituales que se posean a sí mismos y de otras formas de referencia a uno mismo. En cuanto existencia, la vida del espíritu es, en cierto sentido, un reflejo del acto subsistente de ser por el que el ser se pone a sí mismo y pone todas las virtualidades del ente, las reconoce y adopta una actitud ante ellas.

A partir de estas exigencias esenciales de interioridad espiritual y de reflexividad deberá deducirse también, en definitiva, la significación del hecho de que el hombre se halle *dotado de sensibilidad y de alma*. Dado el grado de dominio del ser que tiene el espíritu humano, los sentidos y su receptividad son el medio necesario para llegar a una comprensión universal del ser; y la vida psíquica con sus impulsos, sus reacciones motrices y sus fuerzas afectivas es el órgano mediador y diversamente funcional de su comunicación con los demás hombres, de su capacidad de dominar y de conformar al ser y de su relación con el reino de la vida orgánica. Cuando se define el ser espiritual del hombre como interiorización, como retorno a sí mismo de una vida sensitiva y psíquica dirigida hacia el mundo circundante, no se ha entendido aún el ser espiritual del hombre en su sentido propio. Es más correcto definirlo como una sensibilidad abierta al  $\rightarrow$  mundo que se pone al servicio del ser espiritual, para que éste pueda realizar la apertura universal que es constitutiva de su esencia. Lo que caracteriza a este ser espiritual no es



el ser-junto-a-sí sólo en cierta medida y de modo incompleto, sino que su ser-para-todo espiritual descansa sobre la experiencia comunicada por la sensibilidad: el mundo, como compendio de lo que es experimentable por los sentidos, es para él el horizonte de la manifestación inmediata del ser en su realidad y verdad. Tampoco consiste el ser espiritual del hombre en que su acto volitivo se dirija a algo distinto de sí mismo y encuentre su plenitud solamente en la → participación en la bondad y en el valor de otro ente finito, sino que es tal porque esta participación no puede ser realizada más que sobre la base de una implicación en el mundo de sus fuerzas vitales y de su psiquismo.

Lo dicho hasta aquí ofrece una base para esclarecer las cuestiones planteadas anteriormente. Si la toma de conciencia de sí mismo por parte del espíritu supone el conocimiento del otro, y lo exterior se nos hace accesible por los sentidos, de ello se sigue que las percepciones sensibles, las representaciones y los recuerdos constituyen los presupuestos de la conciencia de sí mismo. Con respecto a este condicionamiento de nuestra toma de conciencia, el problema tantas veces planteado de la posibilidad y el modo de unidad de nuestra conciencia espiritual y sensible parece fuera de propósito: sólo la unión de lo espiritual y lo sensible hace posible la actuación de la conciencia, que luego se podrá atribuir a lo uno o a lo otro. Nosotros aprehendemos la espiritualidad de nuestro conocimiento sólo por una especie de reflexión analítica en cuanto que, por una parte, nos damos cuenta de que, rebasando los límites de nuestro horizonte mundano, alcanzamos el ser sobre el que descansa la posibilidad de la objetivación ontológica del dato y de su determinación según los conceptos de su esencia y de los principios metafísicos; por otra parte, más allá de su subjetividad empírica, la conciencia retorna a las exigencias esenciales y trascendentales de todo pensamiento y de todo conocimiento subjetivos sobre los que descansa la certeza del valor absoluto de las verdades racionales. De igual modo, la espiritualidad de nuestro querer no es susceptible de ser aprehendida directamente en ciertos datos de la conciencia, sino que se nos hace evidente sólo en el conocimiento de que, en sus opciones, la voluntad toma decisiones acerca de su propio ser personal, sometiéndose así a exigencias y normas cuya validez absoluta aparece de nuevo cuando nos es conocido el sentido de la autorrealización personal.

Continuando nuestra exposición en dirección hacia la *filosofía de la vida* con sus diversas variantes y ramificaciones, penetramos en un terreno de problemas relativamente poco claros y explorados. En el contexto actual, la idea esencial de esta filosofía se basa en la afirmación de que la plenitud interior del hombre comporta modos y dimensiones que caen dentro del ámbito de las energías originales. Estas sirven de soporte al mundo de lo viviente y de todo lo animado unido por una misma sensibilidad psíquica, ya sea porque todo es afirmado, en el sentido de la auténtica filosofía de la vida, como origen de la realidad calificada como espiritual, o bien porque en ello se percibe un → orden independiente del espíritu y opuesto a él. Al menos en la segunda forma, atenuada, parecen poder apoyarse concep-

ciones de este estilo sobre unos hechos en virtud de los cuales se amplían la vivencia inmediata, los análisis de la psicología profunda y la interpretación de los mitos y de los símbolos. Parece existir en nosotros un polo opuesto a la existencia personal, cuya interioridad esencial, potencia y plenitud sólo se manifiestan en un modo de existencia muy distante de la existencia responsable que se determina a sí misma. Aun en el caso de que se deseche todo aquello que es quizá una interpretación vitalista, parece al menos indiscutible que en nosotros actúan impulsos e instintos vitales y psíquicos derivados de la teleología de la vida y susceptibles de ser dirigidos y controlados por el espíritu, pero que son heterogéneos respecto a su propio querer.

Estas concepciones y estos hechos, al parecer de todos conocidos, nos conducen insensiblemente más adelante. Los mismos impulsos elementales y la vivencia de su satisfacción pueden convertirse para el hombre sensual o para el «estadio estético» en uno de los contenidos fundamentales de un modo de vida personal, aunque absurdo y equivocado, señalando así para el querer de la persona una importancia potencial que desmiente su plena independencia del espíritu. Sería incomprensible que la vida o lo «anímico» apareciesen con los atributos de una hondura y una profundidad esencial e intrínseca y que pudiesen ejercer una fuerza atractiva, siendo así que la conciencia espiritual, que todo lo penetra y que sondea las profundidades, no podría volverse hacia ellas ni podría reivindicarlas como mediadoras, aunque inadecuadas e impermeables a la claridad del espíritu. Al juzgar los ensayos de filosofía antropológica que definen el sentido y las más altas realizaciones de la vida humana por medio de conceptos, arrancados, al parecer, de las teorías vitalistas y de la psicología vivencial, hay que tener presente que la vida y el alma en este caso son elevadas a una plenitud y a una inconmensurabilidad tales que dejan atrás a sus propias realidades verificables. Estas antropologías se acercan entonces al → mito, con todo lo que éste comporta de representaciones sin garantía positiva y de referencias a presentimientos y aspiraciones de la vida del espíritu, oscuros y mal conocidos.

La *aplicación más concreta* de estas conclusiones generales, deducidas por una apelación a la irreductible espiritualidad de la conciencia humana en todas sus formas, puede comenzar por los impulsos simples de la existencia (*Dasein*) viviente. Su sentido inmediato descansa naturalmente en su eficacia, ordenada al mantenimiento del organismo y de la especie biológica. Pero, desde el momento en que han sido asumidos por la conciencia humana y se convierten en datos de la existencia (*Dasein*), adquieren significaciones múltiples. Pueden ser tanto intermediarios de una participación activa en los valores más altos como fundamentos de una expresión o una objetivación simbólica de nuestros sentimientos íntimos. Las experiencias afectivas vinculadas a ellos por una finalidad primariamente vital constituyen, en cierto modo, la materia prima de las vivencias estéticas en las que se transfigura la existencia y su mundo; a través de ellas se convierten en intermediarios de una participación en la bondad ontológica del ente. Estos conceptos propios de la vida del espíritu no suprimen aún las interpretaciones vitalistas ni excluyen tampoco que se les conceda la preeminencia a causa de su con-

tacto inmediato con la vida y las vivencias. Pero es precisamente esta posibilidad la que nos obliga en definitiva a retornar a la concepción del hombre desarrollada anteriormente. El fundamento vital sólo puede ser situado enfrente o al lado de las orientaciones evidentemente espirituales de la existencia (*Dasein*) si se considera la fuerza vital como elevada al nivel trascendente. Si este fundamento vital puede parecer el medio y el lugar donde se encuentra el sentido último de la vida humana, ello es solamente porque nosotros exigimos, en cuanto existentes personales, encerrarnos en algo que nos envuelva y que sólo podemos aprehender en figura. A la luz de la consigna de Gabriel Marcel, «de la existencia al ser», la vida elevada al plano mítico se presenta como la reducción permanente de lo que envuelve y oculta en sentido ontológico una autocomprensión voluntariamente no metafísica y concentrada en una experiencia sensible no objetivable. Pero el verdadero envolvente al que puede con razón confiarse el hombre, junto con todas sus posibilidades, ha de ser comprendido ontológicamente como el ser absoluto y personal que se realiza consciente y voluntariamente y que es el fundamento originario de toda sensibilidad.

4. *La muerte, la supervivencia y el problema de la esencia del hombre.* La explicación anteriormente expuesta acerca de la unidad de la naturaleza humana en su ser espiritual y en su corporalidad suscita, en relación con el destino definitivo del hombre, cuestiones que parecen señalar un nuevo desacuerdo. Esto se advierte, en primer término, en las relaciones de la existencia con el  $\rightarrow$  tiempo.

Nuestra existencia se halla ligada a la temporalidad a causa de la mediación y el condicionamiento de su propio desarrollo a través de lo material; temporalidad que incluye una multiplicidad dispersa, no integrada, cuyas actualizaciones presentes han de dejar escapar lo ya realizado y tienen ante sí la posibilidad indeterminada de lo que se ha de realizar todavía. Es verdad que, en cierta medida, la existencia —como, en un grado inferior, la vida orgánica— sobrepasa la forma temporal de la pura materia; sin embargo, su presente sigue siendo posición y consumación entre lo que escapa a toda modificación y lo que es aún incierto en la realización de la existencia misma. Aun la misma superación parcial permanece ligada a la materia, que no puede realizarse más que sobre la base de organizaciones materiales específicas. Estas organizaciones son arrancadas a la ordenación general de la materia y necesitan ser defendidas de una tendencia que intenta disolverlas y someterlas al orden temporal de la materia. Por otra parte, la existencia ha puesto pie ya en lo supratemporal. Ella conoce un ser-junto-a-sí sumamente íntimo, que le permite pensar el tiempo y su propia vida *sub specie aeternitatis*; desea y tiende hacia una autenticidad y una significación que se basan en lo que es válido más allá del tiempo y que le impone una confrontación, en todo momento y en cada decisión personal con lo eterno ( $\rightarrow$  eternidad). Por una parte, pues, la existencia se halla ligada a una forma temporal que la conduce a la  $\rightarrow$  muerte, ya que precisamente al organizarse, afirmarse y construirse se eleva sobre la temporalidad caótica y agudiza la oposición

entre la estructura propia, cada vez más específica, y la falta de orientación del acontecer universal material, convirtiéndola en una tensión insostenible. Mas, por otra parte, se halla orientada hacia la meta de la autoposesión plena y del definitivo encuentro consigo misma, cuya realización no es compatible con su temporalidad y que, por tanto, sólo puede situarse más allá de la muerte. Sensibilidad y materialidad son aspectos esenciales de la naturaleza humana y presupuestos también esenciales de la vida del espíritu humano. Pero esta vida del espíritu que ellos hacen posible tiende, con necesidad igualmente esencial, a sobrepasar el modo temporal de la existencia al cual ella está ligada, de tal manera que a la imagen natural de la esencia del hombre no sólo pertenece la mortalidad como consecuencia de la habilidad de las estructuras orgánicas, sino también el hecho mismo de la muerte como condición natural de una definitiva toma de conciencia.

Parece imposible mantener unidos en una imagen esencial del hombre estos datos opuestos entre sí. Si el espíritu exige esencialmente la plena posesión y el dominio de las propias posibilidades, lo que implica a su vez una exigencia de disolución de la corporalidad, ello hace que ésta resulte discutible como elemento esencial. A la inversa, la acentuación de la existencia encarnada como algo esencial conduce a la consecuencia de que el difunto ya no es verdaderamente hombre y de que, por consiguiente, el deseo y la perspectiva de una posesión definitiva de sí mismo no puede fundarse en su esencia. Sería inútil pretender escapar a estas consecuencias con la idea de que este retorno definitivo del espíritu a sí mismo sólo tendría el significado de una idea que se cierne sobre la existencia personal y que representaría una meta jamás alcanzada. Sería, en efecto, irrealizable para un pensamiento realista reducir el objetivo que determina el rango y la trascendencia de toda autorrealización existencial y que establece la orientación de la evolución personal, a una idea irrealizable, no radicada en el ser.

En las dificultades aducidas puede verse una sugerencia acerca de una unión escatológica del alma del difunto con un cuerpo transformado que no somete ya al espíritu a las condiciones de la temporalidad. Sin embargo, en esta nueva corporalidad asumida no es posible ver la solución del problema actual: la determinación filosófica de la esencia del hombre; ello significaría hacer de la corporalidad transfigurada una exigencia de la naturaleza humana y, en consecuencia, convertir la existencia terrena y temporal del hombre en un destino problemático sin fundamento en su esencia (→ inmortalidad; → resurrección de Jesús, II).

Las reflexiones precedentes muestran que las cuestiones planteadas han entrado en un ámbito en el que las determinaciones esenciales se entremezclan estrechamente con los hechos de la metahistoria (protología y → escatología) del hombre; la permanencia de las exigencias esenciales se une tan estrechamente a las sensibilidades y las relaciones en la serie de los estados del ser, que la sola reflexión filosófica a partir del hombre histórico no puede ambicionar ni pretender decidir con certeza todas las cuestiones que caen dentro del círculo de la presente problemática. Lo que nos orientará en la noción filosófica de una concepción natural del hombre será, según lo dicho,

la idea de que el espíritu humano, para encontrarse definitivamente a sí mismo, presupone la mediación de su corporalidad y sensibilidad. La noción de hombre exige que se le conceda esto en virtud de la vida del espíritu y como plenitud y coronamiento de esta misma vida, activada por el contacto del cuerpo con el ámbito del ser y abierta por ello a nuevas posibilidades esenciales. La plena toma de conciencia del alma del difunto se realiza bajo el presupuesto de determinadas vivencias y aperturas de su existencia corporal; por ello, su vida espiritual descansa todavía sobre las experiencias de su existencia en la carne: es y sigue siendo espíritu humano. Esta idea aclara hasta cierto punto las tensiones entre los condicionamientos y las teleologías de la naturaleza humana. No es erróneo afirmar que la existencia temporal tiende hacia una plenitud en la que no tendrá ya con los seres existentes la comunicación viva que ella necesita, si bien esta plenitud representa el fruto y la permanencia de los contactos realizados con el ser en la existencia corporal.

M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921; íd., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928; P. Häberlin, *Der Mensch. Eine philosophische Anthropologie*, Basilea 1941; M. Scheler, *El porvenir del hombre*, Madrid 1942; J. Mouroux, *Le sens chrétien de l'homme*, París 1945; B. von Brandenstein, *Der Mensch und seine Stellung im All*, Einsiedeln 1947; B. Rosenmöller, *Metaphysik der Seele*, Münster 1947; J. Maritain, *Humanismo integral*, Santiago de Chile 1947; A. Vetter, *Natur und Person. Umriss einer Anthropognomik*, Munich 1949; E. Mounier, *Le personalisme*, París 1949; M. Buber, *Qué es el hombre*, México 1949; G. Siewerth, *Der Mensch und sein Leib*, Einsiedeln 1953; G. Marcel, *L'homme problematique*, París 1955; Ph. Lersch, *Aufbau der Person*, Munich 1956; H. E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart 1957; Ph. Lersch, *El hombre en la actualidad*, Madrid 1958; C. A. Peursen, *Leib, Seele, Geist*, Gütersloh 1959; H. Conrad-Martius, *Die Geistseele des Menschen*, Munich 1960; P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, 2 vols., París 1960; Th. Haecker, *¿Qué es el hombre?*, Madrid 1960; F. J. Mathey, *Zur Schichtentheorie der Persönlichkeit: Handbuch der Psychologie*, IV (ed. por Ph. Lersch-F. Sander-H. Thomas), Gotinga 1960, 437-474; W. J. Revers, *Philosophisch orientierte Theorien der Person und Persönlichkeit: ibíd.*, 391-436; C. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie*, París 1961; M. Landmann, *De homine*, Friburgo-Munich 1962; F. Ulrich, *Homo abyssus*, Einsiedeln 1962; R. Guardini, *Mundo y persona*, Madrid 1963; L. B. Geiger, *Philosophie et spiritualité*, París 1963; P. Overhage-K. Rahner, *El problema de la hominización*, Madrid 1966; A. Vetter, *Personale Anthropologie*, Friburgo 1966; K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche*, Gotinga 1967; J. B. Lotz, *Der Mensch im Sein*, Friburgo 1967; J. Möller, *Zum Thema Menschsein*, Maguncia 1967; K. Rahner, *Experiment Mensch: Schriften zur Theologie VIII* (Einsiedeln 1967) 260-285; O. González de Cardedal, *Teología y antropología*, Madrid 1967; J. Splett, *Der Mensch in seiner Freiheit*, Maguncia 1967; H. Fries, *Menschwerdung des Menschen: Wegbereiter und Wege* (Olten 1968) 126-138; H. Haag-F. P. Möhrers (eds.), *Ursprung und Wesen des Menschen*, Tubinga 1968; J. Marías, *Antropología metafísica*, Madrid 1970; B. Mondin, *L'uomo, chi é? Elementi di antropologia filosofica*, Milán 1975; E. Coreth, *Was ist der Mensch?*, Innsbruck-Viena-Munich 1976; J. Lucas, *Antropología del siglo XX*, Salamanca 1976.

B. THUM

## II. *Sagrada Escritura*

Podría parecer inoportuno hablar de una «antropología» bíblica en sentido estricto, dado que en la Biblia no se atiende al hombre como tal o «en sí», ni tampoco como individuo subsistente o como «ser social». Se le considera siempre como un ser que hace referencia a → Dios, tanto por su origen a partir de la → creación como por su orientación hacia las «postrimerías», o bien se tiene en cuenta su situación concreta y determinada en el ámbito de la → historia de la salvación o su relación con el → mundo y la → naturaleza. Por otra parte, la acción de Dios en el mundo —que Pablo, por ejemplo, designa con el término *μυστήριον*— se refiere esencialmente al hombre. A pesar de esto, o precisamente por esto, el hombre aparece aquí en su auténtica realidad y peculiaridad, es decir, según Dios lo ve y lo quiere. En sí mismo, el hombre será siempre un enigma insoluble; pero, cuando actúa fielmente en consonancia con el conocer y el querer divino, entonces se revela su íntimo ser y naturaleza.

1. *El hombre en el AT.* A pesar de la gran diversidad histórica y literaria y de la multiplicidad de planos que presentan los testimonios, es posible establecer cierta unidad en la concepción veterotestamentaria del hombre. Su fundamento esencial es la fe en la creación, pero también se apoya en la particular noción del AT sobre la historia y el derecho.

a) Ante todo se impone claramente el hecho de la *creaturalidad* de todos los seres excepto Dios, incluido el hombre; este hecho determina la doctrina bíblica en toda su extensión. Pero ser creado no significa solamente plena dependencia de Dios y pertenencia incondicionada a él, sino también semejanza con Dios: el hombre es → *imagen de Dios* y recibe de él una misión extraordinaria, y con ella la más alta dignidad y superioridad sobre el mundo de las cosas, las plantas y los animales. Siguiendo a muchos Santos Padres (en particular, los Alejandrinos, Ireneo y Gregorio de Nisa), se puede entender la creación del hombre «a imagen según la semejanza» de los *elohim* (Gn 1,26) en el sentido de que ser «imagen» de Dios es una condición inherente a la esencia del hombre (cf. Gn 1,27; 9,6), mientras que la «semejanza» con Dios designa una gracia y cualidad sobrenatural. Con más rigor exegético podría entenderse el segundo término (*דְּמִיּוּת* = semejanza) como una ulterior explicación del primero (*צֶלֶם* = imagen), resultando una traducción análoga a ésta: «A nuestra imagen, es decir, según nuestra semejanza» (W. Eichrodt). En cualquier caso, la imagen de Dios no ha de buscarse en el aspecto exterior ni en la *iustitia originalis*, sino en la estructura esencial de la criatura, esto es, en el hecho de que el hombre sea una → persona, en virtud de lo cual Dios es «representado» por él en el mundo creado. Entre todos los seres vivientes, sólo con el hombre establece Dios una relación personal (Gn 1,28-30; 2,17), y la semejanza con Dios, que consiste en la personalidad responsable, es patrimonio de todos los hombres. Ahí se funda la igualdad de todos los hombres ante Dios por encima de las diferencias de raza o linaje (Gn 1,27), a la vez que la posición del hombre en el mundo.

Tanto en el viejo relato yahvista de la creación (Gn 2,4-25) como en el relato sacerdotal (Gn 1,1-2,4) se halla presente la idea de que el hombre es la más excelsa de todas las obras de Dios, de suerte que todas las demás cosas y los seres vivientes fueron creados en atención a él. En concreto, la semejanza del hombre con Dios debía traducirse en su señorío sobre las demás criaturas (Gn 1,26.28-30; 2,15), como también se ve por el hecho de que → Adán les imponga nombre (Gn 2,19s). Para todo el AT es evidente que el hombre ocupa el puesto central en la obra de la creación (por ejemplo, Sal 8,7-9). Esto se ve claro por su misma constitución, pues abarca en la realidad de su ser todos los ámbitos del → ser: corporal, orgánico-psíquico y personal-espiritual (microcosmos).

b) Ya Gn 2,7, a pesar de su lenguaje antropomórfico, se refiere a la *constitución esencial del hombre*: «Entonces formó Yahvé Dios al hombre del polvo de la tierra y le insufló un hálito de vida en la nariz, y así el hombre se convirtió en alma viviente». El hombre está compuesto, en cierto modo, de dos elementos: uno material o terreno, que en otros pasajes del AT recibe el nombre de «carne» (בָּשָׂר), y otro que es un principio vital, directamente originado por Dios, el cual es llamado aquí נֶפֶשׁ (alma), si bien la mayoría de las veces es designado con el término רִיחַ (espíritu). Pero es de notar que, según Gn 2,7, el hombre no posee su alma, sino que es su alma; de manera análoga, en 1 Sm 18,1 y *passim* נֶפֶשׁ designa la totalidad de la persona.

En la existencia humana, el elemento que sirve de soporte a la vida es la «carne» o el cuerpo. Sólo Dios dispensa y conserva la vida. Así como el origen de la vida es únicamente la libre acción de Dios (Job 10,12; Sal 119,73), así también su conservación depende por completo del querer y obrar de Dios; si él retira su aliento, se hunde el cuerpo en el polvo (Job 14,4s; Sal 104,20s). Por eso se dice que la carne es impotente y perecedera (por ejemplo, Is 40,6; Sal 78,39), pero esto no significa que esté corrompida y sea mala, ni menos que sea el principio del mal, como afirma cierto dualismo ampliamente difundido por el antiguo Oriente.

La → vida, que Dios dispensa constantemente, es concedida al hombre como רִיחַ y luego la posee como נֶפֶשׁ. La traducción de estos términos por «espíritu» y «alma», respectivamente, es por necesidad inadecuada. נֶפֶשׁ, en efecto, designa la vida concreta (Gn 6,17), sobre todo la vida natural, ligada al cuerpo, y por ello mortal, la cual reside en la sangre (Gn 9,4 [Lv 17,11.14] y *passim*). La נֶפֶשׁ es «alma» en cuanto que representa el principio vital operante «en» el hombre (2 Sm 1,9; 1 Re 17,21s), principio de la percepción y del deseo sensible, pero también de los sentimientos elevados. A veces se presenta como sede de la aspiración religiosa hacia Dios (por ejemplo, Sal 42,2s). También la רִיחַ está relacionada con la vida sensible y afectiva. Pero preferentemente aparece como órgano de la vida intelectual y volitiva (Is 19,3; 26,9; Job 32,8; Ez 13,3). De manera particular, determina la conducta para con Dios (Ex 35,21; Os 9,7; Ag 1,14). Mientras נֶפֶשׁ designa más bien la vida individual o al propio individuo viviente (cf. *supra* lo dicho sobre Gn 2,7), רִיחַ se refiere especialmente a la vida superindividual,

directamente venida de Dios, la cual «empuja desde dentro» a la decisión y la acción (Job 32,18). Sin embargo, los significados de estos dos términos se entrecruzan de tal suerte que a veces son empleados como sinónimos (Job 12,10; Eclo 16,17).

En varios aspectos coincide con  $\text{נֶפֶשׁ}$  y  $\text{רוּחַ}$  otro concepto de fundamental importancia para la antropología del AT:  $\text{לֵב}$  ( $\rightarrow$  corazón). En él se dan las pasiones y los sentimientos, así como el conocimiento y el esfuerzo espiritual. Sin embargo, este término designa con preferencia la interioridad, el centro y la profundidad del hombre, a diferencia de su figura externa y corpórea (1 Sm 16,7). En particular se refiere a la actitud ética (Gn 20,5s) y religiosa (Jos 22,5; 1 Sm 12,20.24; Ez 11,19s). Del corazón proceden los impulsos que determinan la acción y la conducta (Gn 6,5; Ex 36,2). Allí tienen lugar las últimas  $\rightarrow$  decisiones personales (2 Sm 7,27; 1 Re 8,17). Por eso el corazón forma una sola cosa con la  $\rightarrow$  conciencia (1 Sm 25,31). Según la concepción del AT, es el «corazón» y no la carne o el cuerpo el sujeto del  $\rightarrow$  pecado y de la inclinación pecaminosa, la concupiscencia (Gn 6,5; 8,21; Jr 17,9s; Eclo 9,9). Así, pues, el corazón puede caracterizar también al hombre como *persona* (Sal 22,27; Prov 23,15-17).

Por otra parte, ni  $\text{נֶפֶשׁ}$ , ni  $\text{רוּחַ}$ , ni  $\text{לֵב}$  se oponen radicalmente a  $\text{בָּשָׂר}$ , es decir, al cuerpo existente en concreto. Es cierto que hay que distinguir entre aquellos términos y éste (Gn 6,3; Is 31,3); no se puede negar que en la realidad humana existe cierta dualidad (Job 33,4-6; 34,14s; Sal 146,4). Sin embargo, todos estos términos designan al hombre *entero* (Job 14,22; Sal 16,9s; 63,2, etc.): no expresan partes existentes en sí aisladamente, sino solamente distintos aspectos o funciones del único ser del hombre. Las teorías dicotómicas o tricotómicas son ajenas al AT, si bien una interpretación más a fondo descubre dos elementos en el orden de la existencia: cuerpo-vida (alma o espíritu); y tres elementos en el orden de la esencia: cuerpo-alma (vida)-espíritu (corazón). En todo caso, el AT tiene una imagen global del hombre. Sólo en el judaísmo tardío —en especial, entre los rabinos y los monjes de Qumrán— se abren paso las tendencias dualistas, llegando a plantear acuciantemente el problema de la preexistencia y la  $\rightarrow$  inmortalidad del alma. Ciertamente, el hombre piadoso del antiguo Israel estaba convencido de la supervivencia del hombre después de la muerte (por ejemplo, Gn 15, 15; 25,8s; 47,30); pero, según su concepción, el alma de los muertos, privada de cuerpo en el *sheol*, no disfrutaba una vida propiamente dicha, sino que arrastraba una existencia sombría (Is 14,9s; Job 10,21s; Sal 88,11s).

c) En cuanto *persona*, el hombre no se halla en una situación individualista y en un aislamiento subjetivista, sino que tiene una relación esencial con la  $\rightarrow$  comunidad. El hebreo se sabe incorporado como miembro a la comunidad viva de la familia, del clan, del pueblo elegido; se sabe entitativamente unido a los demás en la culpa y la salvación (solidaridad). No obstante, el hombre no se pierde en la comunidad. Lo cual es cierto ya para la comunidad conyugal: Eva debía ser para Adán una ayuda «como su enfrente» (Gn 2,18-20, según H. Junker), debía acercarse al varón con igual autonomía



y dignidad, porque sólo así es posible un → amor verdadero y personal (→ matrimonio).

El hombre, incluso el esclavo, no es nunca para el AT una simple cosa, un ejemplar de una especie, que puede cambiarse o sustituirse; por el contrario, ha sido llamado «al ser» y «por su nombre» merced a una palabra irrepetible e irrevocable (Gn 35,10; Ex 31,2; Is 45,4). El llamamiento particular de Dios tiene una importancia decisiva para el ser y el desarrollo del hombre como persona: viene a ser su «determinación personal». A la palabra que lo crea, el hombre debe dar, por su conducta y su acción, una auténtica respuesta, como sólo él puede darla y como sólo él tiene obligación de darla. Por eso el hombre se encuentra desde el principio con una responsabilidad irrenunciable y, consiguientemente, en estado de juicio (Gn 2,16s, etc.). El aspecto personal resulta ahí particularmente claro. El hombre permanece siempre en diálogo con Dios, diálogo que puede ser de → gracia o de → juicio.

d) Según el AT, también la *historia* tiene carácter de diálogo. Así, pues, la historia es esencialmente una acción de Dios con el hombre en el → tiempo, y ello tanto con el individuo como con la colectividad. De ahí que el pensamiento esencialmente histórico de los hebreos exija y despierte una explícita conciencia de la persona, es decir, un conocimiento del deber y la responsabilidad absolutos delante de Dios y de su voluntad. Pero la acción de Dios es plenamente libre e imprevisible para el hombre; por eso el hombre es invitado a renovar continuamente su decisión. Frente a Dios no puede asegurarse mediante un sistema de fórmulas rígidamente establecidas ni aspirar a un determinado «ideal» de universal validez. En el AT no hay culto alguno a la personalidad; lo único que importa es el cumplimiento de la voluntad divina, la cual se dirige y exige a cada uno según su situación. Por su parte, el tiempo no es algo indiferente ni, mucho menos, negativo, sino la posibilidad de decidirse y de demostrar lo que se es, el *kairós* que Dios concede a cada uno en toda circunstancia (Ecl 3,1-9). En este riesgo libre y espontáneo, en este sacrificio de la → obediencia consiste esencialmente la respuesta que Dios, como Señor de la historia, espera del hombre (1 Sm 15, 22; Os 6,6).

Esta obediencia debía mostrarse particularmente en la *conducta con respecto al mundo* o la naturaleza. El dominio concedido al hombre sobre las cosas y los seres vivientes no debía degenerar en un abuso caprichoso, sino que debía ser una administración confiada por el Creador. En el antiguo → Israel, el «ethos» del → trabajo o del quehacer cultural se funda en la responsabilidad impuesta por Dios con respecto a la naturaleza y sustituye al degradante servicio a la misma naturaleza. La fe en el Creador elimina la fe en los dioses «naturales», con lo cual la naturaleza pierde su carácter intranquilizador y demoníaco. La opresora angustia ante la naturaleza y sus fuerzas se convierte en respeto a la creación de Dios (Dt 22,9-11; Eclo 19, 19), y el gozo ante ella (Ecl 8,15; Neh 8,10) viene a ser para el AT la voz fundamental en el concierto del mundo. El gobierno de Dios sobre la natu-

raleza y la historia, su voluntad creadora y salvífica se le presentan como una unidad originaria (por ejemplo, Sal 24; 104; 135s; 147s).

El *pecado*, en cuanto oposición desobediente al llamamiento de Dios, viene a destruir el orden sagrado de un mundo centrado en el hombre. Es cierto que el hombre emancipado del amor —a la vez, exigente y liberador— de Dios no pierde la semejanza con Dios, que le es esencial (Gn 9,6), pero ésta se convierte en un signo que da testimonio contra él: la realización concreta de su naturaleza queda radicalmente pervertida, como se manifiesta en las miserias de todo orden —como la enfermedad y la → muerte—, pero sobre todo en la perversión de la → concupiscencia, y se concreta en una tensión personal y social.

No obstante, el hombre seguía sometido al dominio de Dios, que juzga y se muestra misericordioso, el cual tuvo a bien dirigir su palabra a los patriarcas antiguos. Lo que entonces fue concedido graciosamente a los individuos y, a través de ellos, al clan, pasaría a todo el pueblo por medio de la → Ley. La «Thorá» vino a ser, en cierto modo, la forma en que se concretó el diálogo entre Dios y el hombre, de suerte que no sólo el pueblo como totalidad, sino también cada uno de los israelitas, vino a ser *socio de Dios* en la comunidad de la alianza establecida por Dios mismo; el «tú debes» de los mandamientos y las prohibiciones va dirigido así a la propia responsabilidad de cada uno.

e) Esta «sociedad» determina decisivamente la conciencia de pueblo y la noción de derecho que tienen los antiguos hebreos. Israel se considera como un pueblo elegido por Dios para hacer de él «su propiedad particular» (Ex 19,5) y separado de todos los pueblos de la tierra. En consecuencia, se considera «santo», es decir, consagrado a Dios (Lv 19,2; Dt 7,6), pero a la vez sometido a una ley particular y llamado a un particular servicio.

Asimismo, todo *derecho* procede de Dios. Está sancionado por la suprema autoridad del Señor de cuanto existe, el cual dirige la historia de la salvación: «Yo soy el Señor, tu Dios, que te ha sacado de Egipto», se dice antes o después de cada una de las prescripciones (por ejemplo, Ex 20,2; Lv 19,4.10). Detrás de la legislación está la voluntad de Dios como norma de validez absoluta. Por eso, la Ley es intangible y santa, y toda violación del derecho es condenada claramente como un crimen contra Dios (Ex 23, 1-9; Lv 19,15s.35-37; Dt 16,18-20). Por otra parte, el antiguo derecho de Israel considera al individuo como persona, incluso al extranjero (Lv 19,33s) y al esclavo (Ex 21,1-11.20.26s). A diferencia de la práctica jurídica de otros pueblos del antiguo Oriente, los delitos contra la propiedad no son castigados con la pérdida de la vida, pues la persona y su vida son superiores a todos los valores materiales (cf. Ex 21,33-22,14). Junto con la → santidad de Dios, el amor al prójimo es un motivo fundamental de la legislación veterotestamentaria (Lv 19,9-18.34), como se ve en especial por la solicitud para con el prójimo indigente (Lv 25,35-38). La Ley apela así a la iniciativa personal del individuo. Es cierto que la Ley le impone graves obligaciones, pero le libera de la presión de la colectividad para conducirlo a una existencia personal.

Según la concepción del antiguo Israel, no todos los hombres poseían la misma dignidad. El pensamiento patriarcal entonces dominante estimaba al hombre superior por naturaleza a la mujer; un jefe o luchador victorioso o cualquier hombre sobresaliente tenía más dignidad (פְּבוֹד = peso, honor) que otro (por ejemplo, Gn 43,13: José). No obstante, la humanidad formaba un todo unitario. La alianza con Noé incluía también a los pueblos paganos (Gn 9,1-17); pero hasta el fin de los tiempos no participarían todos los pueblos de las bendiciones del pueblo elegido (Is 2,2-4; 45,22-24; Zac 9,9s). Así, pues, la doctrina del AT sobre el hombre no estaba limitada, al menos en principio, por prejuicios racistas o nacionalistas, si bien la verdadera universalidad y personalidad no habrían de adquirir toda su amplitud hasta el NT.

f) Por lo que se refiere, en fin, a la *relación con Dios*, tan decisiva para la idea que el AT tiene del hombre, es de notar su gran sobriedad y austeridad, puesto que se funda en la sociedad con Dios, la cual halla su oportuna expresión en la Ley. Es verdad que la regla «bondad y fidelidad» (אַמֶּת וְיִסְדֵּךְ) era la regla fundamental para todas las relaciones entre Dios y los hombres. También el amor de Dios, que aparece ya claramente atestiguado en el AT, encontraba una respuesta amorosa por parte del hombre. Sin embargo, la piedad del AT, e incluso los eventuales indicios de experiencia mística (por ejemplo, Sal 73,23-28), estaban dominados totalmente por una nota de interioridad, si se los compara con las ruidosas manifestaciones del desbordante sentimiento religioso que tenían lugar entre los vecinos de Israel.

Por el contrario, la «sociedad con Dios» fundada en la → alianza podía degenerar en una especie de regateo y comercio con Dios (cf. Gn 18,22-32) y sobre todo en un servicio puramente material, cada vez más externo y menos cuidadoso de la relación personal con el Dios de la alianza, si es que no la suprimía aplicando la Ley, pero sin «preguntar por Yahvé» (Jr 2,8). El materialismo, el institucionalismo y el nacionalismo fueron serios peligros, especialmente en la época de la decadencia de la monarquía. Todavía más grave fue la perversión religiosa debida a la irrupción de la mentalidad mágica procedente de los pueblos vecinos, pues el hombre pretendía ejercer su papel de señor de las cosas no ya en nombre de Dios, sino atribuyéndose una supuesta autonomía, con lo cual se ponía al servicio de los demonios. Contra estas desviaciones alzaron los → *profetas* su más decidida protesta, insistiendo en la verdadera imagen del hombre, el cual debe cumplir, en estrecha relación con Dios, las exigencias divinas, su auténtica vocación personal. Los temas fundamentales de la predicación profética eran la verdadera → conversión y renovación del «corazón», la orientación de toda la existencia a Dios. Los *Salmos* nos ofrecen una síntesis de estas dos concepciones del hombre: la concepción formalista de la Ley y la personalista de los profetas. En efecto, junto a una sincera conciencia del pecado (32; 51) y una gran veneración por la Ley (119), los salmos subrayan la alta dignidad concedida al hombre por Dios (8,6-9) y su irrenunciable ansia de Dios (63,2-7). Esta línea se mantuvo en la literatura sapiencial, si bien en ella, lo mismo que en el judaísmo tardío, existió un claro peligro de legalismo y moralismo; aunque hubo distintas escuelas y tendencias, no surgió ninguna personalidad

que marcase la pauta en la vida religiosa y mantuviese la pureza y profundidad de la creciente expectación mesiánica. La única excepción —realmente extraordinaria— fue Juan, el «más grande entre los nacidos de mujer» (Mt 11,11); pero éste pertenece ya al nuevo orden salvífico, el orden que introduciría aquel cuyo camino preparaba Juan.

2. *El hombre en el NT.* Los evangelistas estaban tan llenos de la arrolladora persona de Jesús y de su actividad salvífica (→ Jesucristo) que apenas hablaron del hombre, o si lo hicieron, fue sólo indirectamente. También el kerigma de Pablo está centrado en el Kyrios elevado a la derecha del Padre y actuante en su → Iglesia. No obstante, Pablo —llevado por su interés soteriológico— dedica gran atención al problema del hombre. Por más que él, junto a expresiones y conceptos tomados del AT, emplee a este respecto términos helenistas y gnósticos, ello no quiere decir que abandone la santa tradición, sino que se acerca al pensamiento contemporáneo con una actitud crítica a fin de explicar mejor lo que él —situado plenamente en la línea de la única revelación de Dios— se propone anunciar.

a) En *Cristo Jesús*, «imagen del Dios invisible» (Col 1,15; cf. 2 Cor 4,4), ha aparecido corporalmente el modelo que sirve de norma a toda la humanidad en el plan que Dios tiene sobre ella desde la creación y hasta el fin de los tiempos (2 Cor 3,18; Rom 8,29; Col 3,10s; Ef 4,20-24). El no era ciertamente un hombre como los demás; sin embargo, no sólo sabía «lo que hay en el hombre» (Jn 2,25; cf. Mc 2,8) y conocía el misterio íntimo del hombre tanto para el bien como para el → mal, sino que además lo reveló y realizó de manera singular por medio de su vida y de su destino. Nada humano le era ajeno, pero se distinguía por su personalidad y grandeza incomparable. Al denominarse «Hijo de hombre», se presentaba como el Mesías ya venido; pero no venía para establecer un reino a fuerza de poder y esplendor mundano, sino para tomar sobre sí, como «Siervo de Yahvé», todas las miserias de la humanidad perdida por el pecado. Es cierto que su «humanidad» (Flp 2,7s; 1 Tim 2,5) halló un límite positivo en su naturaleza divina, pero también halló su más auténtica plenitud, de suerte que de él se pudo decir: *ecce homo*.

b) El hombre, en su existencia concreta, dista infinitamente de esta sublime figura. No obstante, el NT —lo mismo que el AT— afirma que el hombre es imagen de Dios (1 Cor 11,7; cf. Sant 3,9), y esta imagen de Dios puede considerarse precisamente como su *estructura esencial*. Por supuesto, las explicaciones especulativas sobre la naturaleza del hombre son ajenas a los escritos del NT. Sin embargo, cuando Pablo formula en 1 Tes 5,23 el siguiente voto: «Que el Dios de la paz os santifique cumplidamente y que se conserve entero vuestro espíritu (πνεῦμα), vuestra alma (ψυχή) y vuestro cuerpo (σῶμα) sin mancha para la venida de nuestro Señor Jesucristo», no se trata ciertamente de un tricotomismo en sentido helenista; pero tampoco de un simple pleonasma, pues otros pasajes muestran claramente que el Apóstol, a pesar de la gran elasticidad de su terminología, distingue con cuidado los fenómenos cuerpo, alma y espíritu.

Σῶμα designa, en primer lugar, el *cuerpo* como organismo animado (Rom 1,24; cf. Mc 5,29, etc.). De acuerdo con el uso lingüístico del AT, que no disponía de una expresión propia para designar el «cuerpo» y había de emplear  $\text{בָּשָׂר}$  (= carne), σῶμα equivale unas veces a σάρξ (1 Cor 6,16; 2 Cor 4,10s; cf. Rom 8,13), pero otras veces, mediante una determinación más precisa, designa el cuerpo (material) (por ejemplo, Col 2,11: «cuerpo de carne»; Rom 6,12 y 8,11: «cuerpo mortal»). Σῶμα ψυχικόν (1 Cor 15, 44) designa también el cuerpo terrestre (orgánico), destinado de por sí a la muerte. A él se opone el cuerpo de la resurrección, σῶμα πνευματικόν (*ibíd.*) o «cuerpo de gloria», en contraste con el «cuerpo de miseria» (Flp 3,21). De donde se deduce claramente que σῶμα no significa sin más el cuerpo físico, sino el cuerpo como manifestación dotada de forma y visible o como reflejo de una realidad íntima y personal. Así lo confirma el intercambio de σῶμα y δόξα en 1 Cor 15,40-44. El aspecto configurativo incluye también, dentro de la perspectiva paulina, la unidad «orgánica» u organizada de varios miembros (por ejemplo, 1 Cor 12,12; Ef 4,15s), en virtud de la cual el hombre actúa (Rom 12,4; 2 Cor 5,10) y entra en relación con otros, es decir, se les hace presente (1 Cor 5,3; 2 Cor 10,10). A veces σῶμα designa la totalidad del hombre (Rom 12,1; Flp 1,20; Ef 5,28); se refiere al hombre en su figura y actividad perceptible por los demás.

Para Pablo, lo mismo que para toda la Biblia, ψυχή significa a veces la *vida* natural del individuo (Rom 11,3; Flp 2,30; 1 Tes 2,8) o la vida en general, incluida la vida eterna (2 Cor 1,23; cf. Mc 8,35-37 *par.*), pero también el *alma* como soporte de esa vida (2 Cor 12,15; cf. 1 Pe 1,9; Sant 1, 21; 5,20). Raras veces se encuentra en Pablo el significado corriente de ψυχή como principio interno de la vida y de sus manifestaciones (excepto 1 Tes 5, 23 y quizá Col 3,23; Ef 6,6), mientras que en el resto del NT ψυχή designa frecuentemente la fuente de la vida tanto inferior (por ejemplo, Mt 6,25) como superior (religiosa) (Hch 14,22). En cambio, ψυχή designa para Pablo el individuo (viviente) que experimenta o padece algo (Rom 2,9; 1 Cor 15, 44 cita Gn 2,7; cf. Lc 14,26; Hch 7,14), sobre todo en el giro πᾶσα ψυχή (Rom 13,1; cf. Hch 3,23).

La vida consciente —y, en particular, la vida intelectual— es atribuida preferentemente al νοῦς (entendimiento, razón) (Flp 4,7; cf. Lc 24,25), porque su acto es el νοεῖν (entender, captar con el entendimiento) (Rom 1, 20; Ef 3,20, etc.). Si en 1 Cor 14,14s.19 figura νοῦς en oposición al πνεῦμα elevado extáticamente, en otros lugares aparece estrechamente unido con él (Ef 4,23), e incluso sustituyéndolo (1 Cor 2,16b), porque también lucha contra la σάρξ (Rom 7,23.25; cf., por el contrario, Col 2,18). Bastante a menudo significa el modo de sentir (1 Cor 1,10), la mayoría de las veces en tono peyorativo (Rom 1,28; Ef 4,17, etc.); entonces debe ser renovado (Rom 12,2).

El término πνεῦμα designa en el NT —y especialmente en Pablo— no siempre una realidad sobrenatural en el hombre, sino con frecuencia al hombre mismo en su totalidad y peculiaridad íntima. Hoy se reconoce generalmente el sentido antropológico de πνεῦμα. Significa ante todo, lo mismo que

רוח en el AT, el «espíritu de vida» (Mt 27,50; Sant 2,26, etc.), que sigue existiendo en el cielo (Heb 13,23; cf. 1 Pe 3,19). En concreto, designa las actividades inmanentes, como el conocimiento (1 Cor 2,11; cf. Mc 2,8) y la voluntad (Hch 19,21; cf. Mc 14,38). No raras veces significa la contextura espiritual (Gál 6,1; 1 Cor 4,21; cf. Ef 4,23), en concreto la facultad de sentir (1 Cor 16,18; 2 Cor 2,13; 7,13; cf. Hch 17,16) o de conocer (1 Cor 2,11), o también la comunidad de sentimientos (2 Cor 4,13; 12,28). Varias veces alude a la persona de aquel a quien se habla (Gál 6,18; Flp 4,23; Flm 25). Por antonomasia, πνεῦμα designa el *ser interior* del hombre por oposición a la σὰρξ (1 Cor 5,5; 2 Cor 7,1; Col 2,5) o al σῶμα (1 Cor 5,3; 7,34) e incluso a la ψυχή (Heb 4,12; cf. 1 Cor 2,14). Lo mismo que רֹחַ (καρδία) en el AT, πνεῦμα expresa el *centro de la persona* humana, el centro más íntimo, más íntimamente trascendente, porque está más allá de la conciencia, y que esencialmente hace referencia a Dios (Rom 1,9), siendo susceptible de recibir sus intervenciones de palabra y de obra (Rom 8,16; 1 Cor 5,4). Porque su vida se funda en la justificación (Rom 8,10), se manifiesta en la glosolalia carismática, en la oración y en el canto (1 Cor 14,2.14-16). Por último, también la actitud fundamental producida por el Pneuma *divino* recibe el nombre de πνεῦμα: el «espíritu que viene de Dios» (1 Cor 2,12), el «espíritu de fe» (2 Cor 4,13) y el «espíritu de filiación» (Rom 8,15).

La profundidad del hombre, lo que hay en él de trascendente, pero que es a la vez lo más suyo, su totalidad, recibe con frecuencia en el NT la denominación de καρδία (= corazón) (Rom 10,6; cf. Mt 24,48; Lc 12,45; en especial 1 Pe 3,4: «el hombre oculto en el corazón»), a menudo en clara oposición a lo externo (1 Tes 2,17; 2 Cor 5,12; Rom 10,8-10). En el «corazón» radican todas las funciones importantes de la vida, las vegetativo-sensitivas (Hch 14,17; Sant 5,5), las del conocimiento (por ejemplo, Mc 2,6.8; en Pablo la mayoría de las veces con sentido negativo: Rom 1,21; 1 Cor 2,9, etc.), del sentimiento (Rom 9,2; Col 2,2) y especialmente de la voluntad (1 Cor 4,5; Rom 10,1, etc.). Del corazón brotan los malos pensamientos (Mc 15,18s) y los malos deseos (Rom 1,24). En el corazón se produce el pecado (Mt 5,28) y toda decisión personal (Mt 12,34; 1 Cor 7,37; 2 Cor 9,7), porque el corazón está íntimamente relacionado con la conciencia (συνείδησις) (Rom 2,15: «ley escrita en el corazón»; cf. 1 Jn 3,20s). El «testimonio de la conciencia» es decisivo para la conducta personal (Rom 9,1; 13,5; 1 Cor 10,28s). Según la actitud interior, el corazón es «irreprensible» (1 Tes 3,13) y «puro» (Ef 6,5), o «impenitente» (Rom 2,5) y «pervertido» (Heb 3,12), esto es, «ciego» y «endurecido» (Ef 4,18; cf. Mc 6,52). Para recuperar la «simplicidad» que le corresponde (Col 3,22), el corazón ha de ser «purificado» por la fe (Hch 15,9) y santificado, pues sólo así puede vencerse la división interna del ἀνὴρ δίψυχος (Sant 4,8; cf. 1,8). El corazón es la interioridad «oculta» y la propiedad íntima del hombre (1 Cor 14,25), que Dios explora y prueba (1 Tes 2,4; cf. Rom 8,27). Por otra parte, es el lugar de la «iluminación» de Dios, el cual «hace brillar» allí la luz de su verdad y su revelación (2 Cor 4,6; cf. Ef 1,18; 1 Pe 1,19). El Señor abre el corazón del hombre al mensaje de salvación que lleva el Apóstol (Hch 16,14). Porque los

paganos se cierran a él, su corazón es «insensato» y está «entenebrecido» (Rom 1,21); en cambio, el mensaje lleva a la justificación y salvación de aquellos que lo creen «en el corazón» (Rom 10,9s). «Del corazón» procede la verdadera obediencia (Rom 6,17) y el perdón sincero (Mt 19,35), pues «el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rom 5,5; cf. 1 Tim 1,5; 1 Pe 1,22). En él tiene lugar la comunión interior entre el Apóstol y la comunidad (2 Cor 7,3; Flp 1,7s). Pero, sobre todo, en él se produce el más inmediato encuentro con Dios y con Cristo, el cual «habita por la fe» en el corazón (Ef 3,17), porque Dios nos ha dado el Espíritu «como arras en nuestros corazones» (2 Cor 1,22). Así, pues, el término *καρδία* subraya perfectamente la auténtica personalidad del hombre y su referencia a Dios.

Desde el punto de vista de la estructura esencial, aparece el mismo estado de cosas que en el AT. Los tres factores fundamentales: cuerpo (*σῶμα*), alma (*ψυχή* con *νοῦς*) y espíritu (*πνεῦμα* o *καρδία*), no son «partes integrantes» yuxtapuestas o, menos aún, opuestas, sino que representan sencillamente diversos aspectos de la única realidad personal del hombre. Se trata siempre del *hombre entero*, el cual, al existir desde el fondo más íntimo y profundo de su corazón (pneuma) como persona responsable ante Dios y ante el mundo, se manifiesta en la forma de su → corporalidad y se produce como ser activo y viviente en las funciones psíquicas de percibir, sentir, conocer y querer. No obstante, en el orden de la existencia las cosas son de otra manera.

c) En la *realización personal de su existencia*, el hombre no es —de acuerdo con su destino originario— «el ser que se relaciona consigo mismo» (R. Bultmann, E. Fuchs, etc.), sino el ser que en todo momento hace referencia a Dios, positiva o negativamente. Esto presupone, indudablemente, cierta *consistencia* personal y una conciencia de sí mismo; de lo contrario, el hombre no podría tomar posición ante Dios ni sería verdadero sujeto de obligación y responsabilidad. También se le atribuye libre iniciativa (por ejemplo, Col 1,24) y auténtica espontaneidad (*αὐθαίρετος*: 2 Cor 8,3.17) o libre albedrío (*ἐκούσιος*: Flm 14; cf. 1 Pe 5,2) (pero siempre bajo el impulso de la gracia, colaborando en la acción de Dios: 1 Cor 15,10; Flp 1,29s; 2,12s; 4,13).

La → *libertad* aparece así como presupuesto fundamental. La Biblia no entiende por «libertad» (*ἐλευθερία*) la simple posibilidad de elegir ni, mucho menos, la autonomía o la veleidad caprichosa, sino la autodeterminación, la decisión eminentemente personal de acuerdo con la voluntad de Dios o en contra de ella (sobre todo Gál 5,13; 1 Pe 2,16). En cuanto existencia que se realiza en la libertad, el ser cristiano es siempre de naturaleza *histórica*, es decir, no se reduce a un proceso temporal, sino que es un acontecimiento en el tiempo, en el cual se realiza una disposición eterna de Dios con o contra el hombre. En el primer caso, el tiempo se convierte en *kairós* de salvación (por ejemplo, 2 Cor 6,2); en el segundo, en *krisis* o juicio.

Por la decisión negativa de Adán entró el pecado en el mundo (Rom 5,12) y con él la ruptura con Dios (Rom 5,8.10) y la división dentro del hom-

bre (Sant 1,8), de donde proceden el odio, la enemistad y todas las miserias sociales entre los hombres.

Esta ruptura o división se expresa —particularmente en Pablo y Juan— con la antítesis de *carne* y *espíritu* (Rom 8,4-10; Gál 3,3; 5,16s; 6,8; Jn 3,6; 6,63; cf. 1 Pe 3,18; 4,6; Mc 14,38). El término *σάρξ* no se entiende aquí en el sentido neutro de cuerpo (animado) (por ejemplo, 1 Cor 15,39) o de condición corporal (Flp 1,22.24; Jn 1,14), que expone al hombre terreno y caduco (1 Cor 1,26; 2 Cor 5,16; Jn 8,15) al sufrimiento (1 Cor 7,28; 2 Cor 4,11) y a la tribulación (2 Cor 12,7; Gál 4,14) y que, por tanto, puede definirse como «debilidad» (Rom 6,19). *Σάρξ* tiene más bien en este contexto un significado existencial y «hamartiológico», puesto que ella es el asiento o instrumento del pecado. Se trata de la *σάρξ τῆς ἁμαρτίας* (Rom 8,3; cf. 6,6; 7,24), es decir, la existencia sin Dios y, por tanto, dominada por el pecado. «El (hombre) carnal (*σάρκινος*) está vendido al (poder del) pecado» (Rom 7,14), porque «en mí, es decir, en la carne, habita no el bien», sino el «pecado» (Rom 7,17-20). Por ello «los que están en la carne no pueden agradar a Dios» (Rom 8,8), sino que están abocados a la muerte (Rom 7,5), porque no están «en Cristo» (Rom 8,1), sino que se hallan «fuera de Cristo» (Ef 2,11s). Ellos están «apegados a la carne para vivir según la carne» (Rom 8,12), por ello hacen «las obras de la carne» (Gál 5,19-21). La *σάρξ*, determinada por la «concupiscencia» (1 Jn 2,15; cf. 2 Pe 2,18), caracteriza también en Juan la existencia humana emancipada de Dios (Jn 1,13) y así se opone por naturaleza al *πνεῦμα* (Jn 6,63; cf. 8,15). Más exactamente, la *σάρξ* debe considerarse como un ámbito de la existencia o un «eón» dotado generalmente de una carga ética o soteriológica, «en» el cual se vive y se avanza (Rom 8,8s; 2 Cor 10,3; Gál 2,20; cf. 6,8), pero a la vez como un factor que determina la existencia, «según» el cual se avanza o se lucha (2 Cor 10,2.3b; Rom 8,4s.12s), es decir, como una fuerza que habita en el interior del hombre, pero que tiene sobre él un poder objetivo (Gál 5,16s; Ef 2,3; cf. Rom 13,14; Col 2,18). Sin embargo, este poder no significa ninguna coacción para el pecador, según afirmaba el dualismo helenista o gnóstico, sobre todo para aquellos que están «en Cristo» (Rom 8,1) y son guiados por su Pneuma (Rom 8,12-14). También aquí interviene la decisión personal. La «carne y la sangre» como tales están excluidas de la *βασιλεία*, puesto que son exponentes de la creación separada de Dios (1 Cor 15,50).

En el polo opuesto de la *σάρξ*, el *πνεῦμα* designa también un eón «en» el que el hombre está y avanza o actúa (Rom 8,9; Gál 6,8; Flp 1,27; cf. Col 1,8; Ef 3,5; 1 Tim 3,16; Jn 4,23s), es decir, un poder objetivo portador, en este caso, de la salvación (Rom 8,2.6.10s; Gál 5,17), por el cual está determinada y formada la existencia del hombre de modo que corresponda a la voluntad divina y al Pneuma (*κατὰ πνεῦμα*: Rom 8,4s; cf. 8,13s; Gál 5,16.18.25; 1 Jn 4,6). Dentro de la problemática de la Ley, la oposición entre los dos eones es caracterizada por la antítesis entre «espíritu» y «letra» (Rom 2,29; 2 Cor 3,6). En Juan, la oposición adopta un tono más cosmológico y metafísico desde el momento en que la describe con ayuda de la antítesis «luz-tinieblas» (Jn 1,4s; 3,19-21; 12,35s; 1 Jn 1,5-7; → luz). Te-



niendo en cuenta el eón a que pertenezca cada hombre en concreto, según esté determinado o sea «guiado» por el πνεῦμα o por la σάρξ, será un πνευματικός (1 Cor 2,15; Gál 6) o un σαρκικός (1 Cor 3,3), un σάρκινος (1 Cor 3,1; Rom 7,14) o un ψυχικός (1 Cor 2,14; Jds 1,19; cf. 1 Cor 15, 44-46); porque «psíquico» aquí no significa simplemente «anímico», sino «animal», ligado a la tierra, lo contrario de pneumático (cf. Sant 3,15). Con esto está relacionada la distinción entre el «hombre exterior» (ἔξω ἄνθρωπος) y el «interior» (ἔσω). Es claro que aquí no se trata de la apariencia externa, corporal, sino de la existencia natural (también psíquica) y mortal que se opone al ser «interior», pneumático, porque está abierto a Dios y conformado a Cristo (2 Cor 4,16; cf. Rom 7,22). Desde el punto de vista de la salvación realizada, Pablo establece una clara oposición entre el hombre «viejo» y el «nuevo». El hombre viejo (παλαιός) es el hombre adherido al pecado, del cual, aunque «crucificado con Cristo» en el → bautismo (Rom 6,6), hay que «despojarse», lo mismo que de sus obras, en el desarrollo de la vida concreta (Col 3,9), porque él «se corrompe por sus concupiscencias mentirosas» (Ef 4,22). Por el contrario, el hombre nuevo (νέος, καινός) «es renovado según la imagen de su creador» (Col 3,10) «en la → justicia y la → santidad verdaderas» (Ef 4,24; cf. 2,15). En una perspectiva más centrada en la creación y en la historia de la salvación, el Apóstol habla del «primer hombre», que procede «de la tierra» y, por tanto, es «terreno» (χοϊκός = ψυχικός), mientras que el «segundo hombre» (Cristo) procede «del cielo» y, por tanto, es «espiritual» (1 Cor 15,46s). Si bien Juan funda dicha oposición en el origen, su orientación es más metafísica. El cristiano se encuentra «en el mundo» (ἐν τῷ κόσμῳ: Jn 17,11; cf. 1,10; 13,1), concretamente «como él» (1 Jn 4,17), es decir, en comunidad de destino con Cristo; pero no es «del (ἐκ) mundo» (Jn 17,14.16; cf. 8,23; 15,19), lo cual significaría ser «del diablo» (Jn 8,44; 1 Jn 3,8) y no «del Padre» (1 Jn 2,16). El cristiano, en cuanto bautizado, es «de Dios» (Jn 8,47; 1 Jn 4,4.6; 5,19), porque no ha nacido «de la carne», sino del espíritu (Jn 3,6) y, por tanto, «de Dios» (Jn 1,13; 1 Jn 3,9; 4,7; 5,1.4.18).

Esta ruptura radical, que imposibilita el auténtico logro de la existencia, sólo puede ser superada en la medida en que el hombre se asocia al destino redentor de Cristo. En virtud de ese destino, el «Hijo de hombre» vino a ser el «primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29), ya que el «cuerpo de carne» recibido en la encarnación fue entregado al sacrificio de la muerte en cruz (Col 1,22) y convertido en «cuerpo de gloria» (Flp 3,21).

Sin embargo, en esa lucha entre espíritu y carne se halla implicado no sólo el pecador no redimido, sino también el bautizado. Este ha de demostrar ahí lo que es (2 Cor 4,7-17, etc.); él ha recibido el Pneuma, pero sólo como «prenda» de la herencia definitiva (Ef 1,14; cf. 2 Cor 1,22; 5,5). Todavía se debate en el peligro de volver al servicio de la Ley (Gál 3,1) y en la tentación del orgullo (1 Cor 3,18-21) y del desamor (Sant 2,1-17), sobre todo porque las «concupiscencias de la carne» (Gál 5,16; cf. Jds 16.18) y «del mundo» (Tit 2,12) siguen presionando sobre él. Así, pues, el cristiano necesita una renovación constante, porque todavía no es del todo el hombre

«nuevo» y el verdadero «pneumático» que debería ser según su vocación, sino que sigue siendo en la tierra «extranjero y peregrino» (1 Pe 2,11), pues todavía se encuentra de paso, en la Pascua que conduce a la plenitud del ser junto a Dios. Por tanto, de acuerdo con Pablo y Juan —y con todo el NT—, la existencia cristiana debe considerarse en una perspectiva decididamente soteriológica y escatológica, es decir, teniendo presente la tensión entre la salvación «ya» realizada y la plenitud de esa salvación «todavía no» conseguida. El hombre debe decidirse una y otra vez entre Cristo y el «mundo», entre Dios y el demonio (Mt 6,24). Pero, si persevera en la obediencia de fe al evangelio y en la → esperanza, e incluso «contra la esperanza» (Rom 4,18), si se entrega sin reservas al amor de Dios y del prójimo, que es siempre una incorporación a la *agapé* divina, entonces el hombre toma conciencia de sí mismo y encuentra su más íntimo ser personal, tal como Dios creador lo ve desde la eternidad y lo afirma en su amor. El hombre cumple así el servicio que Dios le ha encomendado; al mismo tiempo realiza su condición de imagen del Dios que «es amor» (1 Jn 4,8).

d) Si ya en el AT el hombre no era ante Dios un individuo aislado, esto es aún más cierto en el NT. El cristiano, en virtud de su ser y su destino, pertenece al «segundo» o «último Adán» (1 Cor 15,45.47). Su verdadero antepasado es Cristo; de Cristo le viene el ser espiritual que distingue de entre los demás a los cristianos como una «tercera estirpe», como el «Israel de Dios» (Gál 6,16). El hombre «en Cristo» no es simplemente miembro de la comunidad fundada en la alianza, sino del cuerpo espiritual del Señor, que realiza el misterio de la *Iglesia*. En ella, la → fe y el → sacramento realizan la comunión entitativa y personal de destino con Cristo (por ejemplo, 2 Cor 5,14s) y con los hermanos (2 Cor 7,3). El enfoque decididamente cristocéntrico y la auténtica fraternidad se complementan mutuamente; porque «en Cristo» no sólo quedan suprimidas todas las diferencias de raza y de clase, e incluso la oposición entre los sexos (Gál 3,28), sino que «cada uno es miembro de los demás» (Rom 12,5; cf. 1 Cor 12,27), es decir, cada uno vive la única vida espiritual del cuerpo del Señor, en la cual ha sido introducido por el bautismo y en la que es renovado y fortalecido por la → eucaristía y los demás sacramentos. Incorporado como concelebrante en la comunidad cultural de la Iglesia, el hombre realiza su más noble tarea: la glorificación de Dios mediante la ofrenda agradecida del propio ser y del de las demás criaturas a su origen eterno y fin último en Dios (→ culto).

e) El hombre no encuentra su *plena realización* en este mundo como escenario de su «existencia» autónoma al margen de Dios; por el contrario, sólo «en Dios» alcanza la peculiaridad de su ser personal. Pablo señala expresamente: «No es lo primero lo espiritual, sino lo psíquico (terreno), después lo espiritual. El primer hombre (procede) de la tierra (y es) terreno; el segundo hombre (Cristo), del cielo... Como nosotros hemos llevado la imagen del terreno, así hemos de llevar la imagen del celestial» (1 Cor 15, 46-49). Estamos «predestinados, conformados a la imagen de su Hijo» (Rom 8,29), «para ser transformados en esa imagen de gloria» (2 Cor 3,18), «conformando nuestro cuerpo de miseria a su cuerpo de gloria» (Flp 3,21). No se

trata, pues, de que nos deshagamos del cuerpo, de que nos libremos de él como de una cárcel, sino de transformar la condición «sárkica» o «psíquica» de nuestro cuerpo en «pneumática» (1 Cor 15,44), la que corresponde a un ser luminoso, incorruptible, lleno de gloria y de → poder (1 Cor 15,42s; Mt 13,43). La doctrina de la resurrección de los muertos (→ resurrección de Jesús; → escatología) no es simplemente una tesis fundamental del kerigma de Pablo (1 Cor 15,12-23), sino de todo el NT (Mc 12,25-27 *par.*; Hch 17, 18.32), y se insiste en afirmar la pervivencia del hombre *entero* (cf. 1 Tes 5,23; Mt 10,28; Ap 6,9-11, etc.). La muerte consiste ciertamente en la separación del alma (y del espíritu) con respecto al cuerpo, entendido éste como una especie de organismo materializado en el espacio y en el tiempo. Pero como el cuerpo (σῶμα) pertenece necesariamente al hombre por ser uno de sus tres aspectos esenciales, debemos admitir que el hombre como tal no puede existir sin él. El muerto es ciertamente un πνεῦμα (Heb 12,23), es decir, una persona viviente, pero no un «alma» sin cuerpo (a lo sumo, sin cuerpo material en su condición intermedia [?]), como se lo imaginaba el dualismo oriental y helenista. Por otra parte, también el cuerpo (σάρξ), a pesar de la antítesis entre carne y espíritu, tendrá parte en la gloria de la resurrección (Rom 8,11.23), puesto que era en este eón el medio por el cual la existencia se hacía susceptible de salvación (Rom 11,14; 2 Cor 4,11; Flp 1,22-24). En todo caso, la antropología del NT sabe unir íntimamente la fe en la creación —fe abierta al mundo— con una firme escatología. Sin embargo, el carácter provisional y problemático de la existencia temporal encuentra una insospechada sublimación y plenitud (pleroma) en la consumación eterna de la *agapé* divina, porque entonces «Dios es todo en todos» (1 Cor 15,28).

W. Schauf, *Sarx. Der Begriff Fleisch beim Apostel Paulus*, Münster 1924; A. M. Festugière, *La trichotomie du I. Thess. 5,23 et la philosophie grecque*: RSR 20 (1930) 385-414; E. Käsemann, *Leib und Leib Christi*, Tubinga 1933; *Das Bild vom Menschen. Beiträge zur theologischen und philosophischen Anthropologie* (ed. por Th. Steinbüchel-Th. Müncker), Düsseldorf 1934; W. Gutbrod, *Die paulinische Anthropologie*, Stuttgart 1934; L. Bieler, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. *Das Bild des «göttlichen Menschen» in Spätantike und Frühchristentum I-II*, Viena 1935-36; R. Meyer, *Hellenistisches in der rabbinischen Anthropologie*, Stuttgart 1937; W. Eichrodt, *Das Menschenverständnis des Alten Testaments*, Basilea 1944 (<sup>2</sup>1947); W. G. Kümmel, *Das Bild des Menschen im Neuen Testament*, Zurich 1944; K. Gallig, *Das Bild vom Menschen in biblischer Sicht*, Maguncia 1947; W. Zimmerli, *Das Menschenbild des Alten Testaments*, Munich 1949; H. Mehl-Koehnlein, *L'homme selon l'apôtre Paul*, Neuchâtel 1950; H. van Meyenfeldt, *Het hart in het Oud Testament*, Leiden 1950; C. R. Smith, *The Biblical Doctrine of Man*, Londres, 1951; C. H. Dodd-P. I. Bratsiotis-R. Bultmann-H. Clavier, *Man in God's Design*, Newcastle 1952; J. A. T. Robinson, *The Body*, Londres 1952; L. Köhler, *Der hebräische Mensch*, Tubinga 1953; G. Pidoux, *L'homme dans l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1953; W. D. Stacey, *The Pauline View of Man*, Londres 1956; P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament II*, París 1956; Ph. Shedd, *Man in Community*, Londres 1958; S. Läubli, *Monism and Dualism in the Pauline Anthropology*: *Biblical Research* 3 (1958) 15-27; R. E. Murphy, *Der Begriff «Fleisch» in den Qumran-Schriften und im Römerbrief*: *Sacra Pagina II* (Lovaina 1959) 60-76; J. Jervell, *Imago Dei*, Gotinga 1960; C. Spicq, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, París 1961; J. Schmid, *Der Begriff der Seele im Neuen Testament*: *Einsicht und Glaube* (ed. por J. Ratzinger-

H. Fries), Friburgo-Basilea-Viena 1962, 112-131; C. Tresmontant, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Madrid 1962; L. Scheffczyk, *Der moderne Mensch vor dem biblischen Menschenbild*, Friburgo 1964; H. Schlier, *Der Mensch im Licht der urchristlichen Verkündigung: Besinnung auf das Neue Testament* (Friburgo 1964) 112-122; íd., *Welt und Mensch nach Johannesevangelium*: íbíd., 242-253; R. Schnackenburg, *Der neue Mensch - Mitte christlichen Weltverständnisses. Kol 3,9-11*, en J. B. Metz (ed.), *Weltverständnis im Glauben*, Maguncia 1965, 184-202; J. Scharbert, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*, Stuttgart 1966; D. Lys, *La Chaire dans l'Ancien Testament/Basar*, París 1967; Th. Lorenzmeier, *Gott und Mensch: Exegese und Hermeneutik* (Hamburgo 1968) 158-186; M. Guerra, *Antropología y teología*, Pamplona 1976; F.-P. Fiorenza-J.-B. Metz, *El hombre como unidad de cuerpo y alma: Mysterium Salutis II* (Ed. Cristiandad, Madrid 1977) 486-527; W. Seibel, *El hombre, imagen sobrenatural de Dios*: íbíd., 623-653.

V. WARNACH