



ANTROPOLOGIAS Y TEOLOGIA A PROPOSITO DE UN LIBRO DE MANUEL GUERRA

J. L. ILLANES MAESTRE

Contexto intelectual de un estudio histórico

El desarrollo de las ciencias históricas trajo consigo, especialmente desde mediados del siglo XIX, un mejor conocimiento de los pueblos semitas —y entre ellos de los hebreos—, poniendo de relieve la peculiaridad y la riqueza de su cultura. Esos descubrimientos y aportaciones no sólo repercutieron, como era lógico, en los estudios bíblicos, sino que lo hicieron en manera superior a lo que hubiera sido previsible: dieron origen, en efecto, no sólo a un enriquecimiento de algunos aspectos del trabajo histórico-exegético, sino a un cambio radical, y en parte copernicano, en la orientación de numerosos exégetas. En realidad todo eso ocurrió como consecuencia no de esos descubrimientos en sí mismos —su virtualidad es mucho menor—, sino de su incidencia en un proceso muy diverso, que los asumió como factor de cristalización: la evolución de la teología protestante, y especialmente de la teología protestante nacida en el ambiente alemán.

Atravesaba ésta, en el primer tercio de nuestro siglo, una crisis caracterizada por la disolución de la llamada teología liberal. Esa escuela teológica, al presentar al cristianismo meramente como la cumbre de la religiosidad desconocía su trascendencia y lo convertía en un simple capítulo más de la



historia de las religiones. Esa inferencia había sido señalada ya desde el principio por los críticos más clarividentes, pero en las fechas señaladas se hizo general, dando lugar a una reacción que siguió diversos derroteros y que, en algunos casos, recogió, exasperándolas, las afirmaciones sobre la peculiaridad de la cultura semita, y en concreto de la hebrea, hechas por los estudiosos de esas civilizaciones. Es eso lo que ocurre con la teología dialéctica que no sólo afirma la trascendencia del cristianismo sobre las religiones sino que —retomando ideas apuntadas anteriormente por Franz C. Overbeck y Albert Ristchl— postula una radical contraposición entre el primero y las segundas, presentando religión y fe como movimientos antitéticos. En el terreno de la exégesis bíblica y en el de la historia del cristianismo primitivo, esa contraposición entre religión y fe se transforma en oposición entre “lo griego” y “lo hebreo”. “Lo genuinamente hebreo” acaba así siendo considerado como el criterio distintivo de la verdad bíblico-cristiana, denunciándose por consiguiente toda influencia griega como factor que adultera o, al menos, obscurece lo propiamente cristiano.

Esas afirmaciones se difundieron rápidamente por los ambientes del protestantismo alemán, no sólo porque entroncaban con la condena de la naturaleza propia de la tradición luterano-calvinista, sino porque parecían resolver además un problema hondamente sentido en esos ambientes. La crisis de la teología liberal había sido provocada, entre otros factores, por la forma misma en que esa escuela planteaba el problema exegético, es decir por su tendencia racionalista, que le llevaba a estudiar la Biblia y la historia del cristianismo con criterios exclusivamente histórico-científicos, prescindiendo en absoluto de toda referencia a su origen sobrenatural y trascendente. La ciencia histórica, por definición, no puede darnos una certeza superior a aquella que la constituye. Procediendo con el criterio señalado, esos autores acababan pues encontrándose en la misma situación en que se encuentra cualquier otro historiador: con la imposibilidad de llegar, en muchos temas, a algo que estuviera más allá de una mera probabilidad o incluso de una simple verosimilitud. A nivel exclusivamente histórico ello no tiene mayores consecuen-



cias; no ocurre lo mismo a nivel religioso, ya que es obvio que sobre ese fundamento tan lábil no puede edificarse una fe consistente. La situación parece desesperada, a no ser que se reconozca que el cristianismo no deriva su certeza sólo de la historia. ¿Será necesario reconocer —se preguntan muchos— que un trabajo exegético integral no puede realizarse desde un planteamiento exclusivamente científico-racional y, por tanto, que hace falta volver a la hipótesis luterana de una acción directa del Espíritu Santo en aquel que lee las Escrituras o incluso a la afirmación católica de la tradición como voz de Dios que resuena en la Iglesia?

En esa coyuntura, la reafirmación de la peculiaridad de la cultura semita parece ofrecer una salida. Al hacer de “lo genuinamente hebreo” el criterio distintivo de la verdad bíblica, se postula, en efecto, un criterio que, de una parte es exclusivamente científico-natural ya que prescinde de toda referencia a intervenciones sobrenaturales, y, de otra, es interno a la Escritura misma evitando toda referencia a la Iglesia y a la Tradición. Se puede así estar en paz tanto con el principio luterano de la “sola Scriptura” como con un ambiente universitario de cuño racionalista que está dispuesto a aceptar, como máximo, una fe de orden irracional o, al menos, exclusivamente privado pero nunca una fe que pretenda juzgar de la misma ciencia.

La difusión de esas ideas e hipótesis fue, pues, rápida, pero las desilusiones no tardaron en llegar. La rígida contraposición entre “lo hebreo” y “lo griego” fue pronto combatida tanto a nivel filosófico como histórico y lingüístico. Y la pretensión de haber encontrado en la afirmación de “lo genuinamente hebreo” un criterio exegético que permitiera evitar la crisis a que había llegado la teología liberal, manteniendo no obstante sus postulados, se reveló enseguida falaz y ficticia. Ese criterio obliga, en efecto, a denunciar como ajena a lo auténticamente bíblico una parte considerable de los escritos neotestamentarios y de los veterotestamentarios de época tardía, ya que en ellos se aprecia una clara consonancia con lo griego. De otra parte, remontándose hacia atrás en la historia, surge un interrogante que consuma la destrucción así iniciada: ¿qué subsiste de “lo genuinamente he-



breo" si excluimos lo caldeo, lo asirio, lo persa, lo egipcio, es decir todo lo que dice relación a los pueblos y culturas con que Israel estuvo en contacto? De nuevo la unidad de la Biblia desaparece y el exégeta acaba encontrándose sin nada entre las manos. En realidad lo que caracteriza y unifica a la Biblia no es algo de orden meramente humano, sino la acción sobrenatural del Espíritu, algo en suma que trasciende las culturas y que no puede ser analizado con procedimientos exclusivamente histórico-culturales: pretender, en la labor propiamente exegética, atenerse sólo a ellos, es abocarse, inevitablemente, a la negación de la verdad bíblica y cristiana o, al menos, a su confinamiento en el mundo de lo irracional.

De hecho, los planteamientos teológicos a los que nos venimos refiriendo —tomados en toda su integridad— hace tiempo que fueron abandonados. Persisten, sin embargo —la inercia se da no sólo en el movimiento físico, sino también en el cultural—, formas de expresión, enfoques, etc. que, de una manera u otra, los presuponen y continúan. Es ahí donde incide un reciente e importante estudio de Manuel Guerra¹. El conocido Profesor de Burgos se enfrenta críticamente con una de las ideas o hipótesis que de ellos derivan: la tesis según la cual lo característico de la doctrina bíblica sobre el hombre es un monismo antropológico, con la consiguiente denuncia de toda forma de hablar que indique la admisión de una cierta dualidad antropológica, que —se dice— deforma la verdad bíblico-cristiana al contaminarla con un dualismo de origen griego. Es esa negativa a aceptar cualquier referencia o principios constitutivos del ser humano lo que lleva, en sus manifestaciones extremas, a un Barth o a un Cullmann a hablar del hombre como de un ser que desaparece por completo en el momento de la muerte, para ser recreado por Dios en la resurrección; o, sin llegar a ese punto, lo que reverbera en frases según las cuales "en la Biblia las expresiones cuerpo y alma designan, *siempre y en todo caso*, al hombre entero, aunque desde diversas perspectivas", "al traducir el texto bíblico la palabra hebrea *nefos*, y su

1. M. GUERRA, *Antropologías y teología*, Pamplona, EUNSA, 1976, 558 pp.



versión griega *psiche*, deben traducirse *siempre* por vida y *nunca* por alma”, etc., etc.

El profesor Guerra toma posición de manera neta frente a quienes, identificando pensamiento griego con dualismo antropológico, postulan su radical oposición. Y ello en nombre tanto del uno como del otro, ya que —dice— la tradición cultural griega y la hebrea no son antitéticas ni pueden ser reducidas a una sola posición antropológica. Quienes sostienen lo contrario —afirma— padecen un daltonismo exegetico que les impide percibir los verdaderos matices de la realidad y les hace caer en afirmaciones simplistas que ocultan la amplia polisemia o pluralidad de significaciones que tienen los términos griegos y hebreos a lo largo de su historia y, en ocasiones, dentro de un mismo autor.

Resumen de los resultados de una investigación

El tono tajante de las afirmaciones de Manuel Guerra no es producto de una actitud preconcebida. Al contrario, él mismo declara (p. 11) que, en una etapa anterior, compartió las ideas que ahora combate: fue un estudio más detenido de los textos lo que le llevó a cambiar de orientación. Esa vivencia personal del tema, a la que acompaña una vasta erudición, es sin duda uno de los factores que da un especial valor a la amplia y detallada investigación que realiza.

Después de un amplio capítulo introductorio, entra de lleno en materia examinando (capítulos 2 a 4) las antropologías helénicas. La visión del hombre propia de los momentos arcaicos de la cultura griega, tal y como nos son atestiguados por los poemas homéricos, puede ser descrita, afirma el prof. Guerra, como un pluralismo antropológico. Faltan en el vocabulario de aquella época, términos para indicar de manera unitaria y global al ser humano, y ello ocurre tanto si atendemos a su dimensión corporal como a la anímica. La voz *soma* significa no cuerpo vivo sino cadáver, y para designar el cuerpo vivo no hay ningún vocablo específico, sino que se recurre a expresiones como “articulaciones”, “piel”, “miembros”, “músculos” etc. Algo análogo ocurre en el orden psi-



quico, ya que la *psique* significa en ocasiones aliento vital y en otra imagen umbrátil, sombra aeriforme o residuo que queda después de la muerte; y el hombre como ser animado es designado hablando de realidades como coraje, fuerza, sentimiento, inteligencia... Todo ello parece indicar, concluye Guerra, que en la época homérica —y algo parecido ocurre en otras culturas arcaicas— no se llega a una antropología unitaria, sino que se contempla al hombre desde perspectivas diversas que son, de manera más o menos clara, hipostatizadas o substantivadas. Es decir, se concibe al hombre como el resultado de un haz de fuerzas consideradas cada una de ellas como subsistente, sin que la mente se eleve a la consideración de un principio unitario o unificador de ese ser así descrito.

Esto último se alcanza en cambio —continúa—, con el advenimiento de la era cultural iniciada por los filósofos jonios. La búsqueda del principio primordial y primigenio (*arjé*), conduce, en antropología, a la búsqueda de un principio unificador del ser humano, si bien en un primer momento a lo que los autores llegan no es a un único principio, sino a dos, uno unificador del ámbito somático y otro del psíquico; es decir se desemboca en un dualismo antropológico. El prof. Guerra se detiene especialmente en el examen de la doctrina de Platón, analizando sus afirmaciones sobre la preexistencia de las almas, sobre la unión entre el alma y el cuerpo como unión entre sustancias diversas, trabadas por vínculos de orden extrínseco o accidental, según las analogías barquero-nave, jinete-caballo, auriga-carro, etc.; sobre la consiguiente identificación del hombre con la sola alma; sobre la muerte como retorno del cuerpo a la tierra y elevación del alma a las regiones etéreas.

Pero el dualismo no fue la última palabra de la cultura griega: tras él aparece el monismo antropológico o, más exactamente, los monismos antropológicos, ya que nos encontramos con dos formulaciones radicalmente distintas. En primer lugar, la aristotélica, a la que Guerra califica de monismo espiritualista. Partiendo del dualismo platónico y teniendo en común con el maestro la busca del principio unificador del ser humano, Aristóteles lo corrige basándose preci-

samente en esa íntima unión entre lo somático y lo espiritual que nos atestigua la vivencia de lo humano. Rompe así con las afirmaciones platónicas que identifican al hombre con la sola alma, para sostener que al hombre le pertenecen substancialmente tanto lo anímico como lo corporal. El hombre no es, en suma, ni el alma ni el cuerpo, sino el compuesto de alma y cuerpo o, por mejor decir de alma y materia, ya que es el alma, en cuanto forma, quien da el ser al cuerpo dotándolo de unidad. Hay pues, según Aristóteles, dos principios en el hombre, pero no dualismo, sino monismo: ya que forma y materia se distinguen entre sí no como substancias diversas, sino como principios metafísicos que integran un único ser.

En segundo lugar, encontramos la formulación democritea del monismo, o monismo materialista, como dice el prof. Guerra. Si Aristóteles surge del ámbito dualista, buscando su superación, Demócrito entronca en cambio con planteamientos históricamente anteriores, concretamente con aquellas formas de pensamiento arcaico que, al identificar en cierto modo vida y aliento vital, tendían a concebir el principio originador de la vida como una substancia sutil, pero corporal al fin y al cabo. Pero no se limita a reproducir esas formulaciones, sino que les da un alcance metafísico, y en este sentido, está en las antípodas de todo espiritualismo; y su planteamiento implica la negación de toda trascendencia del ser humano con respecto al resto del cosmos para subsumirlo por entero en él. El monismo antropológico democriteo —la visión del hombre como integrado por un único principio: la materia— es el reflejo de un monismo metafísico, anterior y más amplio.

El recorrido por la historia del pensamiento griego pone de relieve una pluralidad de posiciones antropológicas. ¿Qué ocurre con la cultura hebrea? Antes de iniciar su estudio (capítulos 5 a 9), Manuel Guerra cree necesario hacer una advertencia previa encaminada a señalar el lugar que la antropología ocupa en los textos bíblicos, fuente fundamental para todo estudio del mundo hebreo. Lo que unifica al pensamiento griego y autoriza a estudiarlo como un fenómeno uni-



tario es un nexo geográfico, lingüístico y cultural que traba entre sí a los diversos momentos y posiciones antes mencionados. En la historia del pueblo hebreo podemos encontrar, en mayor o menor grado, esa misma realidad, pero a la vez algo mucho más hondo: lo que une entre sí a los diversos libros que componen la Biblia y a los períodos históricos a que esos libros pertenecen es el hecho de la manifestación de Dios. Lo característico de la Biblia no es una doctrina sobre el hombre o sobre el cosmos, sino la revelación divina. En ella se habla del hombre, pero como criatura de Dios, y, definitivamente como ser recreado en Cristo. Ese anuncio se dirige a los hombres y se expresa por tanto en lenguaje humano y refiriéndose a la visión que el hombre tiene de sí mismo —es decir a la antropología o antropologías existentes en una determinada coyuntura histórica—, pero lo hace desde la palabra dicha por Dios y sobre Dios, o sea desde la teología, y juzgando a esa antropología o a esas antropologías según su mayor o menor capacidad de transmitir el anuncio al que todo está subordinado. Se da así una tensión entre antropologías y teología que constituye uno de los puntos focales del estudio de Manuel Guerra, como lo evidencia el hecho de que sea precisamente ése el título que ha puesto a su obra.

¿Cuáles son las antropologías que ha conocido de hecho Israel? El prof. Guerra no tiene inconveniente alguno en reconocer —más aún, lo afirma de manera decidida— que en la tradición judía no hay ningún dualismo antropológico, entendiéndose por tal un planteamiento análogo al sostenido por Platón. Una de las enseñanzas bíblicas centrales —la de la creación del hombre por Dios— lo excluye de raíz: el hombre —nos dice la Escritura— es creado por Dios con un acto que lo pone por entero en el ser; queda así, desde el primer momento, excluida toda doctrina sobre una eventual pre-existencia de las almas o sobre una supuesta accidentalidad en la unión entre los elementos integrantes del ser humano. Pero —y esta advertencia es capital— ese hecho no autoriza en modo alguno a afirmar que la antropología subyacente a la historia bíblica sea de signo monista. La realidad es, en



efecto, más compleja y un estudio atento lleva a señalar la presencia, a lo largo de la tradición israelita, de diversas concepciones antropológicas.

Los escritos veterotestamentarios de fecha más antigua permiten concluir —afirma Manuel Guerra— que, en aquellas épocas, la visión del hombre que predominaba en Israel presentaba muchos puntos de contacto con aquella otra que ha calificado de pluralismo antropológico al hablar de Homero: el hombre es, en efecto, designado a partir de los diversos ingredientes que lo constituyen. De todas formas —añade Guerra— se advierte un mayor sentido de la unidad humana del que cabe percibir en los escritos homéricos: es ello lo que hace que al referirse al hombre a partir de uno de sus ingredientes (polvo, piel, vida, espíritu...) se designe no tanto una dimensión del ser humano cuanto al hombre todo entero aunque visto desde esa perspectiva concreta y subrayando por tanto su caducidad su fuerza vital, su capacidad de Dios o lo que sea en cada caso. Por eso el prof. Guerra, al referirse a esta forma de conceptualizar propia del lenguaje hebreo arcaico, habla no tanto de pluralismo antropológico, cuanto de monismo vivencial.

En épocas posteriores —continúa diciendo— se abre camino una dualidad antropológica, es decir una visión del hombre como ser integrado de una parte por lo corporal y, de otra, por lo trascendente a lo tangible, es decir como ser compuesto de cuerpo y alma. Pero —advirtiendo enseguida— esa visión no incide nunca en un dualismo antropológico, es decir en una interpretación del hombre como resultado de la unión accidental de dos sustancias, sino que mantiene siempre la afirmación neta de la unidad de nuestro ser; por ello, a nivel terminológico, no se debe hablar de dualismo antropológico, sino —como él lo hace— de dualidad antropológica. Esa dualidad, dice, se refleja en diversos textos que representan al hombre como constituido a partir de agua y espíritu, de carne y sangre, de carne y espíritu, de cuerpo y espíritu, de cuerpo y alma; o que nos hablan de estar en el cuerpo o fuera del cuerpo, de desnudarse del cuerpo..., expresiones todas ellas que presuponen claramente una dualidad antropológica en el sentido mencionado. Su examen de los textos es detallado,



matizando el alcance moral o metafísico de unos u otros, hasta llegar a una conclusión: son numerosos los lugares, predominantemente neotestamentarios, a los que subyace una dualidad antropológica, que se nos presenta así como la antropología propia de los últimos tiempos bíblicos.

Son, pues, dos las concepciones antropológicas que es dado constatar a lo largo de la historia israelita: un monismo vivencial y una dualidad antropológica. A través de ambas ha expresado Dios su mensaje revelado, esa visión teológica del hombre —ser creado por Dios y recreado en Cristo— que es el punto focal, en la antropología, del mensaje revelado. Pero ese expresarse de la teología, de la visión teológica del hombre, a través de dos antropologías distintas, no desemboca, tal y como el profesor Guerra interpreta las cosas, en un relativismo antropológico. Si se lee la Biblia con sentido unitario, es decir teniendo presente que nos testimonia el desarrollo progresivo de la revelación divina, no puede por menos de concederse una significación especial al hecho de que la culminación de esa revelación coincida con una antropología dual, en el sentido mencionado. ¿No parece indicar todo ello que el mensaje teológico propio de la revelación se expresa más adecuadamente a través de una dualidad antropológica, de manera que ésta forma parte de algún modo de ese mismo mensaje revelado?

Esa conclusión se hace más clara y firme con el análisis del tema al que Manuel Guerra dedica la tercera parte de su obra: las relaciones entre las concepciones antropológicas y las creencias escatológicas (capítulos 10 a 12). El pluralismo antropológico de tipo homérico no consigue —dice— afirmar con claridad una transcendencia más allá de la muerte, y llega sólo a entrever una existencia umbrátil y desvaída. El dualismo concibe la muerte como un proceso mediante el cual el alma se libera del cuerpo alcanzando una situación de plenitud como espíritu desligado de la materia. La dualidad antropológica, al afirmar la unidad animico-corporal del ser humano, se abre a la afirmación de una supervivencia más allá de la muerte entendida como una plenitud del entero ser humano que alcanza su culmen en la resurrección de los cuerpos. Es un lugar común en los escritos de los au-

tores que contraponen entre sí pensamiento griego y tradición hebrea la afirmación según la cual el supuesto monismo antropológico del pensar hebreo sería el presupuesto para el reconocimiento de la resurrección de los cuerpos, que, en cambio, se obscurecería —dicen— al poner el acento en la realidad subsistente del alma; de ahí que postulen una contraposición radical entre la idea de inmortalidad del alma y la de resurrección de los cuerpos, como refleja el título de una de las obras más conocidas de Oscar Cullmann. Manuel Guerra sostiene que un examen de los textos conduce a la conclusión contraria: en los escritos bíblicos más antiguos, a los que subyacen un monismo vivencial análogo en diversos puntos al pluralismo antropológico del griego arcaico, la resurrección de los cuerpos es apenas apuntada y se afirma difícilmente; es, en cambio en los escritos posteriores en los que emerge una dualidad antropológica, donde la resurrección de los cuerpos es afirmada de manera neta y absolutamente clara. No es pues una antropología monista sino una antropología dual la que corresponde a ese dogma cristiano. Un amplio estudio sobre la resurrección de Cristo y su relación con la nuestra cierra esas reflexiones.

La visión antropológica influye no sólo en las creencias escatológicas, o, al menos, en su plena expresión, sino también en las actitudes ascético-vitales. Este es el tema del último capítulo de la obra del prof. Guerra (el número 13); la antropología homérica o pluralista centra al hombre en el existir terreno, precedente a la muerte, y lleva a colocar el ideal en la plena realización del vivir mundano, en la gloria, en el honor, en el poder; la antropología dualista funda una ascesis basada en el desprecio de lo corporal considerado como fuente de mal o, al menos, como limitación del espíritu; la antropología dual ve la vida presente como un itinerario hacia la etapa futura o definitiva, pero sin desembocar en un desprecio de lo corporal, sino al contrario implicando una afirmación de su valor, ya que es el hombre entero, como ser anímico-corporal, el que ha de dirigirse hacia ese término y el que, al llegar al final del camino, será renovado. En este capítulo, el prof. Guerra amplía el campo de su investigación: no se limita al mundo griego y al hebreo sino que, en



párrafos breves pero penetrantes, analiza la historia de la espiritualidad cristiana; tema, obviamente, de gran interés y que necesitaría un estudio más detallado y minucioso.

El itinerario recorrido por Manuel Guerra llega así a su término. Algunas de sus afirmaciones o de sus interpretaciones exegéticas pueden prestarse a discusión como ocurre de ordinario en estas materias, pero el objetivo central de su obra puede considerarse plenamente conseguido. Ha puesto de relieve la multiplicidad de perspectivas y visiones antropológicas existentes en las tradiciones griega y hebrea; y, consiguientemente, ha denunciado como carente de base todo intento de presentar a lo griego y a lo hebreo como dos universos mentales antitéticos o incommunicables, así como toda pretensión de identificar monismo antropológico con cristianismo auténtico. Más aún, ha encaminado y orientado hacia la conclusión contraria: ya a un nivel exclusivamente histórico-exegético o de crítica literaria, parece imponerse la consideración de que una dualidad antropológica (distinta tanto de un dualismo como de un monismo reduccionista) pertenece al mensaje teológico que vertebra la fe cristiana.

La lectura de la obra y la consideración de los textos que alega abre además perspectivas muy sugerentes y lleva a formular interrogantes que trascienden el nivel epistemológico en el que el prof. Guerra se ha situado, aunque podrían conducir a matizar algunas de sus afirmaciones. Así ocurre especialmente con relación a los problemas filosóficos y metafísicos que el texto toca tangencialmente y respecto a los cuales cabría suscitar diversas preguntas: ¿no convendría precisar más netamente los rasgos de lo que ha sido designado como dualidad antropológica tanto frente al dualismo como al monismo?; ¿qué razones han llevado a calificar como monismo la posición aristotélica, a pesar de que implica la afirmación de dos principios constitutivos del ser humano?, ¿se ha evitado hablar de dualidad con respecto a ella sólo para alcanzar una mayor claridad terminológica o se ha obrado movido por razones más hondas?; ¿la palabra monismo tiene el mismo alcance aplicado al monismo vivencial, al monismo



espiritualista o aristotélico y al monismo materialista o democriteo, o encubre en realidad situaciones y conceptualizaciones antitéticas? Pero, como ya decíamos, esos y otros interrogantes que podrían formularse, se sitúan a un nivel distinto del meramente histórico-crítico en el que el prof. Guerra ha situado su investigación. Constituyen, pues, más una invitación a estudios ulteriores que observaciones a la obra ya concluida.