

DIOS Y EL HOMBRE, LA ANTROPOLOGIA Y LA TEOLOGIA

MANUEL GUERRA GOMEZ

El hombre es un ser relacionado; la alteridad es una nota constitutiva suya. Dios es relación. La realidad relacional *ad intra*, la Trinidad divina, refleja con nitidez la naturaleza del «Dios» que «es Amor» (1 Jo 4,8). Además de Dios, creados por El de modo libre, fruto de su operación *ad extra*, existen multitud de seres entre los cuales sobresale el hombre. Eco del Ser relacionado trinitario, Creador, Padre, Redentor y Fin suyo, el hombre —«criado-creatura» e «hijo de Dios»¹— podría subsistir solo, aislado —él sin los demás mortales—. Pero el pleno desarrollo humano no está al alcance de un Robinson; sería, como dice Aristóteles, «una bestia, un ser embrutecido, apenas racional»². Y no sería ni eso, simplemente dejaría de ser si se rompiera su ligazón objetiva con la divinidad, realmente existente lo acepte el hombre (persona religiosa) o no (ateo, agnóstico, deísta).

Pero a su vez la divinidad —en cuanto a su conocimiento— depende, hasta cierto punto, del hombre. Así lo exige el carácter análogo de su conocimiento racional, natural, de la divinidad. Depende del hombre no la existencia de Dios, sino el modo de figurarlo y de conocerlo. Del entramado, tejido de la maravillosa interdependencia

1. Son las notas específicas de la antropología bíblica, cf. M. GUERRA, *Antropologías y teologías. Antropologías helénico-bíblicas y su repercusión en la teología y espiritualidad cristianas*, EUNSA, Pamplona 1976, 165-98.

2. ARISTT *Pol* 1,2,1253 a, 27.

de Dios y del hombre, entresaco dos hilos, dos constantes del pensamiento occidental, hilvanadores de la antropología y de la teología tanto en la antigüedad griega como en nuestro tiempo.

1. DIME CUAL ES TU HOMBRE —TU ANTROPOLOGIA— Y YO TE DIRE CUAL ES TU DIVINIDAD —TU TEOLOGIA— Y AL REVES

Es conocida la compleja relación existente en el pensamiento griego entre la antropología y la cosmología, entre el hombre y el cosmos o universo. De ahí que sean llamados respectivamente «microcosmo» y «macrocosmo»³. Con el mismo o similar fundamento entre los griegos podría definirse al hombre como un «microteísmo», especie de miniatura y diminutivo de la divinidad, a Dios como un superlativo del hombre. El hombre griego de todos los periodos de su historia habría aceptado la validez del siguiente planteamiento: «Dime cuál es tu hombre —tu concepto del ser humano— y yo te diré cuál es tu Dios —tu concepto de la divinidad, en qué Dios crees—» y al revés. De hecho casi con estas palabras se lo plantea Teófilo, obispo de Antioquía, el último de los Padres Apologistas (segunda mitad del siglo II) a su interlocutor, Autólico: «Si me dices: 'Muéstrame a tu Dios', yo te replicaría: 'Muéstrame a tu hombre y yo te mostraré a mi Dios'»⁴. En honor de la verdad conviene precisar que Teófilo de Antioquía, cuando habla del «hombre», no se mueve en el ámbito de la antropología sin más, sino en el de una parcela antropológica, la de la ética; habla de los condicionamientos morales del conocimiento teológico, religioso.

En el griego antiguo no puede darse reciprocidad semántica entre los términos «teología» y «antropología». Pues ἀνθρωπολογία, cast. «antropología» es un tecnicismo de creación reciente. En cambio θεολογία, cast. «teología» aparece ya en Platón y en Aristóteles⁵, etc., precisamente para designar «la exposición, los discursos, acerca de los dioses»⁶. Pero resulta curiosa, por no decir sorprendente, la coinci-

3. Para confirmarlo basta recordar la concepción platónica, estoica, etc., del universo como un gigantesco animal, dotado de cuerpo y alma, que en el panteísmo estoico es la divinidad.

4. THEOPH *Autol* 1,2.

5. *Meteor* 2,1,353 a 35.

6. Cf. V. GOLDSCHMIDT, *Theologia* «Revue des Etudes Grecques» 63 (1950) 20-42. W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México 1982³ 10 ss.; 15 ss.

dencia semántica de los verbos emparentados etimológicamente con ἀνθρωπολογία. Pues ἀνθρωπολογεῖν equivale al actual «antropomorfizar» respecto de la divinidad, o sea, «representar al modo humano», a la divinidad⁷. Por consiguiente si hubiera existido, el término ἀνθρωπολογία no habría significado el conocimiento o concepto que el hombre tiene de sí mismo, sino el conocimiento mitológico y lógico o racional de lo divino. Su significado se habría identificado con el de θεολογία en un texto famoso de Platón cuando se refiere a «las formas modélicas de hablar de los dioses (τύποι περι θεολογίας)» según las cuales los poetas deben μυθολογεῖν = «elaborar o decir mitos» (*Pol* 2,379a).

2. CARACTER ANALOGICO DEL CONOCIMIENTO NATURAL DE LA DIVINIDAD O LA TEOLOGIA NATURAL DEPENDIENTE DE LA ANTROPOLOGIA

Desde el punto de mira metafísico o constitutivo esencial el hombre ha sido, es y será siempre el mismo, a saber, animal, racional, religioso⁸. Pero no siempre ni por todos ha sido concebido e interpretado de la misma manera. De ahí que deba hablarse de antropologías en plural tanto en la Grecia antigua como en el mundo moderno.

Por su parte el conocimiento natural de la divinidad es universal; está al alcance de todos los hombres. El conocimiento de la existencia de la divinidad responde al dinamismo más profundo del conocimiento y vivir humanos. Todos los hombres tienen «*anticipationem quandam deorum, quam appellat πρόλεψιν Epicurus, id est, anteceptam animo (=alma) rei quandam informationem...* Tenemos un conocimiento (*insitus* = connatural, innato) de la existencia de la divinidad»⁹. Tiene razón Viktor E. Frankl cuando afirma que «la religiosidad... no está encadenada a lo biológico»¹⁰. Pues el conocimiento de la divinidad radica en el hombre en cuanto el hombre por el

7. Cf. PHILO *Conf ling* 135; *Sacrif Abel-Cain* 29,94; *Quod Deus sit inmut* 13,60 (s. I a.C.-I d.C.). Es el significado que tiene todavía a finales del s. XVII cuando Leibnitz usa *anthropologia* en su *Discours de Métaphisique* 36 Edic. Lestienne, p. 92, 5-7.

8. Cf. M. GUERRA, *El enigma del hombre*, EUNSA, Pamplona 1981, 165-84; IDEM, *Historia de las religiones, II.- Los grandes interrogantes*, EUNSA, Pamplona 1984², 76-168.

9. CICERO *Nat deor* 1,16-17,43; 2,3. Cf. también PLVTO *Adu Clot epicur* 31; SENEC *Epist* 117, etc. En nuestros días. X. Zubiri: «Se necesita más fe para decir: 'No hay Dios' que para afirmar: 'Existe Dios'»; en una de sus clases-charlas a círculos reducidos de pensadores, según P. Valverde «Ya» 1. IV.1982.

10. *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*, Barcelona, 1981, 74.

hecho de serlo, o sea, por su racionalidad es capaz de llegar a descubrir la existencia de la divinidad. Y, como prueba, ahí están los miembros de todas las religiones anteriores al cristianismo y las distintas del mismo. Pero, aunque universal e innato al hombre en cuanto hombre, el conocimiento de la divinidad es analógico. De ahí el antropomorfismo somático, psíquico, familiar, social, etc., de los dioses en la religión griega, romana, y en general en todas las celestes¹¹. En Cueva Palomera (Ojo Guareña en Sotoscueva, Burgos) hay varios centenares de huellas de pies desnudos, en su mayoría varos, impresas en el suelo arcilloso por el hombre paleolítico. Pero ¿cómo era somática, caracteriológica, psíquica, moral y religiosamente ese hombre de hace algunas decenas de milenios? ¿Reía, lloraba, hablaba, dormía? Si le aplicamos esas otras propiedades, es por analogía con nosotros.

Dios ha dejado impresas las huellas de su omnipotencia, belleza, en una palabra, de su infinitud, en el cosmos y en el corazón humano. El hombre puede y debe descubrirlo por medio de la razón (dogma de fe en el conc. Vaticano I). Platón (a. 420-348 a. C.) refiere el mito de la formación de los seres vivos en las entrañas de la tierra, obra de los dioses, mientras que su adorno corresponde a Epimeteo. Cuando le toca su vez al hombre, cae en la cuenta de que no le quedan cualidades. Acude a su hermano Prometeo, quien ve al hombre señor de las cosas y animales, pero «desnudo, descalzo y sin coberturas ni armas», condenado a su extinción inmediata. A fin de garantizar su subsistencia, Prometeo roba la sabiduría (inteligencia) y el fuego a sus dioses respectivos: Palas Atenea y Hefesto, y lo concede al hombre¹². A continuación afirma: «...El hombre fue el primero y el único de los animales en creer en los dioses...»¹³. Tiene razón Platón. La religión es una manifestación específicamente humana; no se da en ningún otro ser dotado de cuerpo. De los animales sólo el hombre es capaz de conocer la existencia del Ser que es en y por sí mismo, porque sólo él, gracias a su racionalidad, puede describir el significado de las huellas divinas al mismo tiempo que reconoce su contingencia y objetiva dependencia respecto de la divinidad. Precisamente la religión, la religiosidad, consiste en eso, a saber, en la religación subjetiva, personal, del hombre

11. Véanse los expresivos textos de Jenófanes de Colofón (s. VI a. C.) en H. DIELS - W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I-III, Berlin 1951-52^o, 21 B 11, 12, 15 y 16. Cf. M. GUERRA, *Antropomorfismo* en *Gran Enciclopedia Rialp*, II, Madrid 1971, 439-42.

12. PLAT *Prot* 320 d-321 e.

13. *Ibid.* 322 a. Según Platón el conocimiento de la divinidad y la religiosidad son anteriores al «lenguaje, al invento de las causas, vestidos, calzados, coberturas, alimentos del campo, al arte bélico, de la política...» (*Ib* 322 a-d).

con Dios, en el reconocimiento de su religación objetiva¹⁴. Pero ¿cómo es Dios? Muy poco puede responder la razón humana sin la Revelación divina, fuente más nítida de conocimiento de Dios en sí y de Jesucristo, Dios verdadero y hombre perfecto. Y también aquí, como respecto del hombre paleolítico de Sotoscueva, se apoyará siempre en la analogía con el ser humano. Juan Pablo II en la *Redemptor hominis* (nº 14, AAS 71,1979,284 ss.) ha dicho que los caminos de la Iglesia pasan por el hombre. Con no menor fundamento puede afirmarse que los caminos del conocimiento natural de la divinidad cruzan también la interioridad humana, y los del conocimiento revelado en el N. Testamento, la Humanidad de Jesucristo, el Hombre-Dios.

3. LA ANALOGIA VUELTA DEL REVES O LA «SYNGENEIA» = «PARENTESCO CONNATURALIDAD» DEL ALMA CON DIOS, FUNDAMENTO DEL CONOCIMIENTO ANALOGICO DE LA DIVINIDAD Y DE LA «ASEMEJACION» A ELLA

Pero el centro, en torno al cual gravitan todas las cosas y seres, no es el hombre, sino la divinidad¹⁵.

3.1. Vinculación del antropocentrismo egocentrista y del agnosticismo

El conocimiento racional de la divinidad se muestra como agarrado por la dependencia del entendimiento respecto de los sentidos; apenas puede ayudar a concebir lo espiritual. A primera vista parece como si el hombre fuera el punto de referencia de cuanto existe con vida o sin ella, también del conocimiento de la divinidad. Esta impresión, llevada hasta el extremo, condujo al principio de la *homomensura* que en Grecia surgió en un clima tan subjetivista y relativista como el del sofismo. Lo formuló Protágoras de Abdera (s.V a.C.): «El hombre es la medida (gr. *metrón*, lat. *mensura*) de todas las cosas, de

14. Cf. M. GUERRA *Historia de las...* II,77-92; X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia y Dios*, Madrid 1978⁷, 361-99.

15. El empleo de esta designación, no el concreto Dios, porque es válida para cualquier concepto de la divinidad: monoteísmo trinitario (específico del cristianismo), monoteísmo (islamismo, judaísmo, no pocos pueblos «sin escritura»), henoteísmo (religiosidad telúrica, misterios helénicos...), politeísmo (religiones celestes y étnico-políticas como la oficial de las *pólis*-Estado griegas), panteísmo (estoicismo, hinduismo...).

las que son en cuanto son, de las que no son en cuanto no son»¹⁶. De acuerdo con la explicación de este texto, dada por Aristóteles¹⁷, «la medida de todas las cosas» no es «el hombre», sino «cada hombre». De esta manera se cae, más que en el antropocentrismo, en el más absoluto egocentrismo que, de acuerdo con su etimología, pone «el centro» del hombre y de las cosas no en el «*ánthropos*» u «hombre» sino en el «*ego-yo*» individual. El hombre, cada hombre, *hic et nunc* existente, no es contrastado con nada extraño a él mismo y todo ha sido hecho por él —al menos en cuanto pensado o conocido— a la vez que todo dice referencia a él. Consecuencia lógica de esta postura es la negación de la divinidad o, por lo menos, el agnosticismo, es decir, la afirmación de la imposibilidad de su conocimiento. Por ello el mismo Protágoras comienza su tratado *Sobre los dioses* con las conocidas palabras: «Respecto de los dioses no puedo decir si existen o si no existen»¹⁸. Por eso, según Feuerbach (s. XIX) «Dios no es sino un mito en el que se expresan las aspiraciones de la conciencia humana... No es que Dios creó al hombre a su imagen, como afirma la *Biblia*, sino que el hombre creó a Dios a su imagen»¹⁹. Dios sería como el cúmulo de cualidades y aspiraciones ideales que los hombres —al no tenerlas y verse incapaces de alcanzarlas— habrían proyectado fuera de sí, objetivándolas en un ser Absoluto.

3.2 *El teocentrismo o la vuelta del revés de la analogía*

El término y concepto «padre» —a modo de ejemplo— en sentido propio se dice del padre de familia, del padre según la carne. Si se aplica a otros hombres, a los sacerdotes —«padres espirituales»— y a Dios son diversos grados de analogía; el concepto «padre» en parte les conviene y en parte no. Si queremos purificar la analogía en su trecho inadecuado a fin de llegar a un conocimiento verdadero de Dios, la *uia affirmationis*: «Dios es padre, bueno sabio, etc.» debe rectificarse por medio de la *uia negationis*: «Dios no es Padre, sabio, etc.» como nosotros para saltar a su sublimación mediante la *uia eleuationis ad infinitum*: «Dios es Padre, sabio, etc. en grado eminente, infinito». Y en este instante, a poco que reflexionemos, caemos en la cuenta de que no es verdad que «padre» corresponda en sentido

16. En PLAT *Leg* 4,176 c.; SEXT. EMP *Adu. Math* 7,60.

17. *Met* 11,6,1062 b 13.

18. CICER *Nat deor* 23,63.

19. Cfr. citas y exposición en H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Madrid 1949,28 ss.

propio al padre según la carne. En sentido propio todo lo bueno, también la verdadera paternidad corresponde sólo a Dios. Nuestra paternidad, sabiduría o bondad no es sino una sombra, un reflejo más o menos pálido, de la divinidad. El punto de referencia de la luz no es la cerilla que uno pueda encender en la obscuridad de la noche ni la de la luna, sino la luz cenital del sol, aunque a veces no nos ilumine o no la veamos. El punto de referencia de todo lo bueno es Dios, no el hombre.

En el fondo éste es el mitologema o mensaje recubierto por el vistoso ropaje de la alegoría platónica de la caverna, dicha por Sócrates precisamente para descifrar la naturaleza humana. El hombre mora como en una caverna (= el mundo de lo sensible) que se abre a la luz (el sol) a través de una galería (lo corporal). Encadenado desde la niñez de espaldas a la salida, sólo puede ver el reflejo o la sombra (= las cosas y seres sensibles) proyectada por las únicas cosas reales (= las Ideas: la Bondad, la Belleza, la Verdad, etc.) sobre la pared de la caverna, que tiene ante sus ojos. Únicamente después de su muerte el alma comprenderá que lo bueno, bello, etc., en sentido propio no es nada ni nadie de este mundo, sino «la Bondad, la Belleza, etc., increada, eterna...»²⁰. Resulta, pues, lógico que Platón cambie el sujeto del principio protagórico «El hombre es la medida de...» y diga: «Dios es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son...»²¹. El punto de referencia no es el hombre, sino la divinidad. El hombre resulta así indefinible por sí solo sin acudir a la divinidad. Aunque suene a paradoja, el hombre no es él solo ni únicamente —conforme a la frase orteguiana— «él y sus circunstancias» ambientales e históricas. El hombre es él y Dios, *Quelqu'un qui soit en moi plus moi-même que moi* (Paul Claudel) o, como le llama S. Agustín: *Tu... intimior intimo meo*²².

3.3. «Lo divino en el hombre» o la «syngéneia» del alma con la divinidad, raíz y fundamento

3.3.1 Del conocimiento analógico de la divinidad

El fundamento de la analogía, o sea, la vertiente adecuada del conocimiento natural de la divinidad, consiste en lo divino presente en el hombre. Y no me refiero al «fuego de la inteligencia» (traducción en

20. PLAT *Pol* 4,514 a-518 a.

21. PLAT *Teaet* 151 e-152 a.

22. «Tú... (incluso en los momentos de apartamiento y de olvido de Ti) más interior a mí que lo más íntimo mío, que mi misma mismidad» *Conf.* 3,6,11.

hendiadis), robado por Prometeo a los dioses y dado al hombre de acuerdo con el famoso mito ya reseñado²³. En el hombre hay algo mucho más divino. Es cierto que si las religiones celestes y étnicopolíticas, como la de las distintas *pólis*-Estados griegos, hubieran concretado su doctrina en un credo dogmático, lo habrían encabezado con la verdad quicial de la división, casi oposición, existente entre los divino y lo humano, entre los «celestes» (etimología de la palabra «Dios») y los «terrenos» (etimología de *homo*, *hombre*), los «inmortales» y los «mortales». Ya Homero, «maestro-educador de la Hélade»²⁴ afirma: «Son y serán siempre dos razas distintas, las de los dioses inmortales y la de los hombres que caminan sobre la tierra»²⁵.

Pero hay otra constante, llamada «mística» por Martín P. Nilsson²⁶, que insiste en la inmanencia de la divinidad, en τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον = «lo divino (que hay) en nosotros»²⁷. Esta corriente afirma «el parentesco, la connaturalidad» del hombre con la divinidad, su ser del mismo γένος (transliterado *génos*) = «raza, linaje». La constante inmanentista aparece en fecha tardía, a finales de la época clásica (s.IV a.C.) e irá engrosando su caudal durante la helenística. No pudo existir antes por hallarse en pleno florecimiento la religión oficial, celeste, que acentúa la transcendencia de la divinidad, y porque lo impedía su antropología de la que hablaré más tarde.

A partir de Pitágoras y de Heráclito (ambos del s.VI a.C.) parece como si las distintas partículas somáticas y psíquicas, diseminadas e independientes en el pluralismo de la antropología arcaica, se hubieran concentrado y cristalizado en torno a los dos polos de un campo magnético, integrando en este caso los dos principios constitutivos del

23. Platón dice que el alma y, sobre todo, la inteligencia es lo más divino o lo más parecido a lo divino en el hombre (*Alcib* 133 c). Epicteto y Marco Aurelio expresan la condición divina del género humano por medio de un sintagma que toman de los estoicos Crisipo, Apolodoro y Posidonio, según los cuales «la inteligencia es como un fragmento (*apóspasma*) desprendido de la divinidad» (DIOG. LAERT 7,142-43 SVF = *Stoicorum Veterum Fragmenta* antología, obra de J. von Arnim), II, Leipzig 1905, n.º 633 p. 191 lín. 35-40). El emperador Marco Aurelio expone la misma doctrina, cf. *Medit* 5,27 y también 2,13; 3,3,6; 3,6,2; 3,7,2; 3,12,1; 12,3,3; 12,26. En I,21 (cf. también 9,9) llama a la inteligencia *homogenes* (homogénea) con la divinidad.

24. PLAT *Pol* 606 e.

25. HOM 5,441-42; cf. la misma idea en PIND *Nem* 6,1-2. Cf. sobre este punto y lo *tremendum* = «temor, respeto sagrado» como definitorio del sentimiento religioso en estas religiones M. GUERRA, *Historia de las ...* I pp. 66-67.

26. *Nähe zu und Distanz voz der Gottheit. Opuscula selecta* III, Lund 1960, 11-26.

27. Fórmula usada por PLAT *Tim* 90 c. cf. también *Ib.* 73 a; *Pol* 9,589 e; ARISTO *Eth Eud* 8,2,1248 a 27; *IAMBLY Myst* 1,15,46 (s. III-IV d.C.) y el neoplatónico convertido al cristianismo SINES *Epist* 139,276 a —edic. Hercher p. 725— (s.IV-V).

hombre, a saber, el cuerpo y el alma en antítesis manifiesta antes, en y después de la unión del alma con el cuerpo²⁸. Ya «el hombre es su alma». Es la respuesta a la pregunta: «¿Qué es el hombre?»²⁹. Y es el alma la que es del mismo *génos* que la divinidad, no el yo, el hombre íntegro. Así es en el orfismo. En una de las láminas de oro sepulcrales, la de Petilia (s.IV-III a.C.) se le da este consejo al alma a fin de que no se extravíe en su viaje de ultratumba: «... Encontrarás otra fuente, un agua fresca que viene del lago de la memoria³⁰. Ante ella hay dos guardianas. Diles: «soy hija de la Tierra y del Cielo estrellado. Por tanto soy de ascendencia (*génos*) celeste...»³¹. Según la antropología órfica el primer hombre se formó de la ceniza de los Titanes, fulminados por Zeus, después de haber devorado al dios órfico Dioniso Zagreus. De ahí le viene su ascendencia u origen celeste al alma. Los misterios eleusinos enseñaban también «el parentesco» del alma con la divinidad; la iniciación en ellos tenía como finalidad el reforzamiento de «la parte del alma emparentada con lo divino»³². Tanto la antropología como la escatología del orfismo y de los misterios eleusinos coincide en sus líneas generales; es dualista con la subsistencia de sola el alma espiritual e inmortal tras la muerte.

Pero el principal representante de esta doctrina es Platón. No es éste el momento de precisar la probable ascendencia órfico-pitagórica³³ y eleusina de su doctrina a este respecto³⁴. La *συγγένεια* (transliterado *syngéneia*) del alma con la divinidad o «participación de lo divino» explica la posibilidad y realidad de su conocimiento de la misma: «Puesto que el hombre participa del lote (*moira*) divino, fue el primero y el único de los animales en creer en los dioses (gr. en plural)», afirma Platón, precisamente «a causa de su *syngéneia* rentesco, connaturalidad) con la divinidad (gr. en singular: *toû theou* = del Dios)»³⁵. En su última obra invierte el orden a saber, del conocimiento

28. Cf. M. GUERRA, *Antropologías y ...* 115-52, 389-98.

29. PLAT *Alcib* 130 a; *Phaedr* 247 c; OLYMPIOD *In Plat Gorg Proem* 6, etc.

30. PLAT *Pol* 10,621 a.

31. Cf. H. DIELS W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin 1952⁶, 16, 8-10 y 17.

32. SOPATER, *Diairesis Zetemáton* ap. WALZ *Reth gr.* 8,115,3.

33. PLAT *Cratyl* 400 c; *Phaed* 61 c; 63 c; *Meno* 81 c; *Pol* 364 e y libros VII-VIII.

34. E. DES PLACES, *Platon et les mystères d'Eleusis*, «Annales de la Faculté des Lettres d'Aix» 38 (1964) 9-13.

35. PLAT *Prot* 322 a. Algún editor, por ejemplo, Adam, considera interpolado este último sintagma: «a causa de la *syngéneia* en gr. *dià tèn toû theou syngéneian*,» sin motivos serios y suficientes. De ahí que sea aceptado por la mayoría.

humano de la divinidad deduce su parentesco con ella: «Elhecho de tu creencia en los dioses atestigua sin duda que en ti hay un cierto parentesco (*syngéneia*) divino». Pero a continuación en una especie de reflujó retorna a la posición anterior: «ese parentesco divino, como todo lo que es de la misma naturaleza (*sýmphyton*), te impulsa a honrar a la divinidad y a admitir su existencia»³⁶. Y tanta es su fuerza que «por obra de esa *syngéneia* con los dioses el hombre no debe recriminarles ni negar su existencia» aunque se vea sometido al sufrimiento y a la injusticia (*Ib* 900 a). Y es que, como enseña el mismo Platón, cualquier tipo de conocimiento supone un cierto grado de «parentesco» o «connaturalidad» (*syngenes*) entre el sujeto y el objeto del conocimiento. De ahí que la inteligencia sea el único órgano capaz de conocer lo inteligible, lo no sensible, por ejemplo las Ideas³⁷.

3.3.2. *Del conocimiento «vivencial» o «asemejación» con la divinidad*

La *syngéneia* es además el fundamento y el punto de partida del proceso de «asemejación» del hombre con la divinidad³⁸. Antes de caer y quedar sepultada en el cuerpo, el alma ha contemplado las Ideas (Bondad, Belleza, etc.) incorporada al cortejo y «procesión» de los dioses del panteón politeísta griego por los espacios siderales. Su misión es retornar al lugar desde el cual se precipitó cayendo en la tierra, a fin de zambullirse en la contemplación perenne de las Ideas «en las regiones supracelestes»³⁹. Para ello ha de someterse a un proceso de *kátharsis*= «purificación» en orden a desprenderse del contagio corporal y obtener la *ὁμοίσις* (transliterado *homoíosis*) o «asemejación» con la divinidad⁴⁰. Como el *términus ad quem* de este proceso de «asemejación» es la divinidad, ni será definitivo en esta vida ni jamás total. Por eso, al hablar de la *homoíosis*, Platón añade siempre un inciso sumamente expresivo: «en la medida de lo posible» y también «lo más posible»⁴¹. Esta idea de esfuerzo nunca terminado del todo aparece perfectamente formulada en las últimas palabras pronunciadas por el más destacado neoplatónico, Plotino (s.III d.C.), antes

36. *Leg* 10,889 d.

37. *Pol* 6,490 b.

38. PLAT *Pol* 10,611; *Tim* 90 a-c.

39. SYMP 211 d-212a.

40. PLAT *Teaet* 176 b; *Pol* 2,383 c; 6,500 c; 10,613 a; *Tim* 90 d.

41. PLAT *Pol* 2,383 c; 10,613 a; *Leg* 4,716 c-d. Cf. M. GUERRA, *Antropologías y ...* 45-50, 141-51.

de morir: «Esforzarse por elevar lo divino que hay en nosotros hacia lo divino que hay en el Todo»⁴².

La condición objetiva, común a todos los mortales, de la *syngéneia* y la subjetiva, diferenciada, de la *homoiosis* explica que la primera —común denominador de la religación objetiva con la divinidad— carezca de contrario mientras que la segunda —numerador individual, religación subjetiva de cada alma— cuenta con la *anomoiosis* o negación de la *homoiosis* incluso etimológica, o sea, la «desemejación»⁴³

42. PORPHYR *Vita Plot* 2,25,27. Sobre la interpretación de este texto cf. P. HENRY, *La dernière parole de Plotin* «Studi Classici orientali» 2(1953) 113-30; J. IGAL, *Una nueva interpretación de las últimas palabras de Plotino*. «Cuadernos de Filología Clásica» 4(1972) 441-62. (únicamente cambia «Todo» por «universo»); H. R. SCHWYZER, *Plotins letztes Worte* «Museum Helveticum» 33(1976) 85-97.

Plotino expresa este mismo proceso, también en sentido panteísta ajeno a Platón, mediante otra metáfora basada en la salida de lo malo, lo corporal, del hombre para llegar a sumergirse en la divinidad, lo Uno-Todo: «Huida del uno al Uno» (*Enn* 6,9,11), huida y asemejación a la divinidad que se consigue por medio de la virtud (*Enn* 1,2), (19), 1.ss.) El retorno del alma resulta más fácil en la concepción plotiniana que en la platónica. Pues, según Platón, el alma, al caer, desciende íntegra. Plotino, en cambio, conserva la parte superior del alma sin zambullirse en el mundo. Esta porción, que permanece arriba unida al alma universal, al Todo, facilita el movimiento ascensional de retorno (*Enn* 4,7,13; 4,8,8). Como resulta obvio Plotino afirma también que *el alma es syngenes con la naturaleza divina. Es necesario que sea divina por su syngéneia y por la comunidad de esencia (tò homoousion)*— (*Enn* 4,7,10 lín 1 y 18-19).

43. PLAT *Teaet* 176 e-177 a, etc.

El texto del *Génesis*, 1,26 en la versión de los LXX que habla del «hombre hecho κατ' εἰκόνα (transliterado eikón) ἡμέτερον καὶ καθ' ὁμοίωσιν se prestaba a que los comentaristas de los SS. Padres recogieran, en más de un caso, cierto sabor platónico, al menos por la identidad del segundo término. Así acaece en quienes interpretan *eikón* como la imagen divina presente en la naturaleza de todos los hombres —plano meramente antropológico— y *homoiosis* como el proceso de asemejación a Dios, posible solamente para algunos por obra de la gracia, ya en el plano sobrenatural (antropología teológica). Esta interpretación de los dos términos (en latín *imago*-similitud) aparece por ejemplo en S. Ireneo (*Adv. haer* 5,6,1-7,1137-38) (Cf. A. ORBE, *Antropología de S. Ireneo*, Madrid 1969, 122 ss) (s. II); Clemente de Alejandria (a.150-212) (*Stromm* 2,22,131; 2,22,133 MG 8, 1080-81), texto de innegable ascendente platónico, pues aparece en la exposición de la teoría platónica sobre el *télos* así como por estar precedido y seguido de la *homoiosis tò théō*; Orígenes (a. 185-255) (*Princ* 3,6,1 *Sources chrétiennes* 268, 234-38 cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956. Por este motivo Clemente de Alejandria *Paedag* 1,12,90 MG 8,368) afirma la identidad de todos los hombres en cuanto el *eikón* mientras que la *homoiosis* plenamente se ha realizado sólo en el Dios Hombre, Jesucristo; en los demás hombres únicamente de un modo aproximado de acuerdo con el grado de su santidad. Obsérvese que los citados son los primeros escritores cristianos tras los PP. Apologistas y los apostólicos. Los últimos pertenecen a la escuela alejandrina. Más tarde se introduce la interpretación unitaria o sinónima de ambos términos. Respecto de S. Gregorio de Nisa (a. 333-94) H. MERKI, *Homoiosis théō. Von de platonischen Angleichung an Gott zur Göttlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg 1952, afirma la interpretación unitaria

El pensamiento platónico está marcado por el dualismo también en este tema de la *syngéneia* a pesar de que ésta no se reduce a una afinidad metafórica. Se trata de un parentesco o connaturalidad espiritual, impreso en el alma y base tanto de lo religioso secundario (exteriorizaciones de la creencia en los dioses: el culto) cuanto del conocimiento intuitivo o contemplación de las Ideas⁴⁴ y del camino conducente a esa contemplación, aspiración y meta de las almas⁴⁵. Pero la ligazón, radicada en esta connaturalidad, con el mundo de las Ideas (superior al de los dioses politeístas) es más real que la de las ataduras físicas de modo parecido a como «el mundo inteligible (*noéta*)» es más real que «el visible (*horatá*)» según se pone de relieve en el mito de la caverna, ya reseñado. Mas siempre se trata de desligarse de «lo visible», de lo corporal.

Por razón de su panteísmo cósmico los estoicos afirman que el hombre es del mismo *génos* que la divinidad en el plano teológico y al mismo tiempo en el físico. Los 39 hexámetros del *Himno a Zeus* de Cleantes (s. III a.C.) son una oración modélica⁴⁶. Las palabras que ahora nos interesan: «pues somos *génos*-linaje suyo (de Zeus)» forman el primer hemistiquio del verso cuarto⁴⁷. En el poema didáctico de 1154 versos *Phainomena et prognostika* de Arato (s. III a.C.)⁴⁸ figura ἐκ σοῦ γένος εἰμέν. Tanto en el poema de Cleantes (vs. 4) como en el de Arato (vs. 5)⁴⁹ ese hemistiquio explica la posibilidad del conocimiento de la divinidad por parte del hombre y sobre todo,

de estos términos. En cambio R. LEYS, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine*, «Mus. Lessianum. Sect. Théol.» 49, Bruxelles-Paris 1951, 116-38 los disocia. La interpretación unitaria aparece en Gen 5,1-3 = «*identidad de la naturaleza humana*» entre padres e hijos.

44. PLAT *Pol* 6,490 d; *Tim* 90 b-d.

45. *Pol* 6,500 c-d; 10,613 b; *Teaet* 176 b.

46. Cf. el texto en J. U. POWELL, *Collectanea alexandrina*, Oxford 1970, 227-29 con traducción y comentario en N. FESTA, I. *Frammenti degli stoici antichi*, II, Bari 1935, 78-82. Sólo traducción A. J. FESTUGIERE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, II, Paris (1949, 310-32 y comentario).

47. Las variantes son casi tantas como posibles: ἐκ σοῦ γὰρ γένος εἰμέν en el único manuscrito que nos ha transmitido este himno, el *F(arnesianus)* 299 de Estobeo (s. XIV); cf. G. ZUNTZ *Zum Kleanthes-Hymnus*, «Harvard Studies in classical Philology» 63(1958) 289-308; γένος εἶσ' en J. VON ARNIM, eI. *Fragm* 407 y 563; ἐκ σοῦ γὰρ γενόμεσθ' (= «De él-Zeus-provenimos») en el J. U. POWELL *o.c.* 227; A. J. FESTUGIERE, *o.c.* I, 44 si bien en cierto modo se corrige en el vol. II, Paris 1949, 311-13: *Le parallèle d'Aratos γένος εἰμέν garantit en quelque sorte γένος εἰμέν*; M. POHLENZ, *Die Stoa*, II, Göttingen 1949, 62-63.

48. N. FESTA en *Melanges O. Navarre*, Paris 1935, 173G74 considera el texto de Arato anterior cronológicamente al de Cleantes, a pesar de ser uno de los mejores comentaristas de su *Himno*.

49. Cf. traducción y comentario en A. J. FESTUGIERE *o.c.* II, pp. 332-40.

aduce el motivo por el cual «todos los hombres tienen el derecho de invocarle (a Zeus)» (vs. 3, Cleantes), deben «comenzar con su invocación» todos sus cantos, poemas (vs. 4, Arato) es decir, la plegaria o, si se quiere, la religión se basa en el «parentesco, connaturalidad» del hombre con la divinidad.

En el cristianismo la filiación divina es el cimiento objetivo, el culmen y la piedra clave de toda la vida cristiana: el Reino de Dios es un Reino de hijos, una familia sobrenatural⁵⁰. El hombre regenerado por la gracia puede ser llamado hijo de Dios, pues de hecho lo es. La filiación divina es lo específico de la antropología cristiana⁵¹. En el estoicismo el origen divino de los hombres, de todos los hombres⁵² no supone ni exige la filiación divina. Ni en los textos de las religiones místicas ni en los himnos órficos ni en los poemas estoicos de Cleantes y Arato son llamados «hijos de Dios» los hombres ni existe rito alguno de adopción espiritual⁵³. El estoicismo unifica de algún modo todos los dioses del politeísmo griego en el Dios-Logos-Eter de impronta panteísta. Pero la relación de los hombres con esa divinidad, el origen divino de todos y el que todos le deban su existencia no supone ni pone en el hombre un sentimiento de dependencia filial ni una unión como la de un hijo con su padre ni les concede el título de «hijos» de esa divinidad que lo llena todo y todo lo vivifica al modo de un alma cósmica⁵⁴.

50. Cf. A. GARCIA MORENO, *Pueblo, Iglesia y Reino de Dios. Aspectos eclesiológicos y soteriológicos*, Pamplona 1982, especialmente pp. 322 s.

51. Cf. M. GUERRA, *Antropologías y ...* 175 ss.

52. Obsérvese como el universalismo personal marca las relaciones del hombre con la divinidad en el *Himno a Zeus* de Cleantes. Así lo publica la repetición *pás* («todos los mortales..., todo el universo..., todas las cosas...») (vs. 3, 7, 11, 12, 14), universalismo tradicional en la teología griega a partir de los milesios.

53. Cf. M.P. NILSSON *Geschichte der griechischen Religion*, II, München 1961², 685-701, 729G30. A. Dietrich concedió este significado y alcance a la hierogamia ritual, pero más tarde se retractó, cf. M. GUERRA, *Antropología sexual en la antigüedad griega*.

54. No obstante, cambió la actitud de algunos estoicos de época tardía. Así acaece en Epicteto. Pero, aunque este autor al parecer no conoció directamente el evangelio (es la conclusión de A. BONHOEFFER, *Epiktet und das Neue Testament*, Giessen 1911), conoció a los cristianos en Asia Menor y tal vez también en Roma (en 4,7,6 los llama «galileos»). Por lo mismo tienen razón quienes sostienen el influjo indirecto del cristianismo sobre Epicteto en el supuesto de que no lo hubiera directo en este y en otros puntos de su doctrina. Así piensan J. SOVLHE, *Introduction a la obra Epictete*. Entreteniens, I, Paris 1943, LXVI; J. MOREAU, *Epictete*, Paris 1964, 79-81.

de su linaje»⁵⁵, pero tomada la divinidad no en un sentido panteísta sino personal, monoteísta, sirve a S. Pablo en su afán por sintonizar con los atenienses que escuchaban su discurso al Areópago (Act 17,22-34).

4. EL ALMA HUMANA Y LOS DIOS, REALIDADES NO «ESPIRITUALES» NI «MATERIALES», SINO «INMATERIALES» EN LA ANTIGÜEDAD GRIEGA

Para el orfismo, el platonismo, el neoplatonismo, etc., en el hombre importa el alma. El alma espiritual es inmortal; subsiste tras la muerte, y, suficientemente purificada, puede ascender a las regiones supracelestes, por encima de los dioses politeístas de la religión oficial griega. Allí contempla el mundo de las Ideas: la Belleza, la Verdad, la Bondad, etc., que de algún modo integran lo divino de índole espiritual. Reaparece así la coincidencia antropológica y la teológica. Pero no todos los griegos pensaron así en contra de quienes identifican dualismo y mentalidad griega, contraponiéndolo a la semita y bíblica. Esa es ciertamente una constante helénica. Otra va en dirección opuesta, pues concibe al alma humana y a la divinidad —si no como «material»— al menos «inmaterial», de ningún modo «espiritual». Salta así a la palestra el enfrentamiento entre las dos concepciones básicas del alma, a saber, la «inmaterial» (Homero, varios filósofos presocráticos, el atomismo democriteo, el epicureísmo, no pocos médicos de la escuela hipocrática, etc., en gran medida compartida por un amplio sector de la creencia popular) y la «espiritual» (orfismo, Sócrates, Platón, neoplatónicos, Plotino, religiones místicas, etc.). Esta segunda constante, de acuerdo con los testimonios conocidos, inicia su andadura con la segunda olímpica de Píndaro (s. VIa.C)⁵⁶ de influjo órfico⁵⁷.

4.1. *Pluralismo antropológico de Homero e «inmaterialidad» de la «psykhé»*

El hombre de la Grecia arcaica tiene un concepto poliédrico del

55. Act. 17, 28. Un testimonio tardío (s. IX) del nestoriano Ishoda afirma que este hemistiquio es transcripción de un verso de Epiménide de Creta (s. VII-VI a.C.). Lo rechaza M. POHLENZ en «Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft» 42 (1949) 101-103.

56. *Olimp* 2,63 ss. y *Fragm* 129-33, Schröder.

57. Es la opinión común. Para ello no es preciso suponer la iniciación de Píndaro

hombre. Capta lo material del hombre tal como se presenta a su vista, sin síntesis ni unidad. De ahí que el pluralismo caracterice la antropología homérica y también la hesiódica. Lo que el dualismo y la dualidad antropológicos llaman «cuerpo» y «alma» el pluralismo lo descompone en pluralidad de realidades somáticas, a saber, «miembros en reposo (*mélea, réthea*) o en movimiento (*gyía*), «apariencia, la forma exterior» (*démas*), «la piel-cobertura» (*khros, Khroós*) y psíquicas: «ánimo, ímpetu, mente, corazón, etc.» (*thymós, ménos, nóos, kardía, etc.*). Cada término o vertiente somática o psíquica —aparte de designar uno de los aspectos de modo predominante— puede referirse y de hecho se refiere respectivamente a todo lo corpóreo y a todo el psiquismo humano⁵⁸.

Pero no se da confusión entre la doble vertiente. La autoconciencia, el yo, corresponde siempre a la psíquica. Como prueba basta un episodio tan extraño a nuestra mentalidad —a no ser para la habituada a los cuentos de hadas— como convincente. Los compañeros de Ulises entran en el palacio de Circe. Toman lo que ella les ofrece de un sorbo. A continuación Circe los «golpeó con su vara» mágica y quedaron convertidos en cerdos. «Tenían la cabeza, la voz, los pelos, y la figura-cuerpo (*démas*) de un cerdo, pero conservaron su mente (*nóos*) de antes (humana). Al verse en la pocilga lloraban...⁵⁹ o sea, cayeron en la cuenta de su transformación, conservaron el yo psíquico, autoconsciente, de su identidad humana.

Mas la «mente» autoconsciente no es espiritual ni inmortal, tampoco material como lo somático transformado en cerdo en el caso citado, sino inmaterial. Y, tras la muerte, no se extingue el ser humano íntegro, ni subsiste un alma espiritual, ni hay resurrección de los muertos, sino algo inmaterial, a saber la *ψυχή*, transliterado *psykhé*, término significativo del alma espiritual, vivificadora del cuerpo en el dualismo platónico, neoplatónico, místico, etc., en el monismo aristotélico, etc.⁶⁰. En los poemas homéricos la *psykhé* es un *εἶδωλον* (transliterado *eídolon*, transcrito «ídolo») = «imagen», espe-

58. Cf. M. GUERRA, *Antropologías y...* 83n4; IDEM, *El corazón de los hombres y de los dioses en la antigüedad griega*, «Teología del sacerdocio» 17(1984).

59. HOM *Od.*, 10, 257 ss.

60. Pero no fue Sócrates ni Platón —como afirma Durnet y a veces suele repetirse— el «inventor» de la *psykhé* como alma del hombre vivo ni, menos aún, del alma como «principio y fuerza vital» cognoscitivo, volitivo, etc. Cfr. D.B. CLAUS, *Toward*

cie de «doble», «espectro», imagen umbrátil, etérea, «ectoplásmica», que reproduce la apariencia del hombre vivo en cuanto a su estatura, figura, mirada, apariencia externa e incluso vestidura, pero inaprensible. Subsiste en las entrañas de la tierra, en el Hades (mansión colectiva, étnico-política), pero de un modo desvaído, sin premio ni castigo o —con enunciado vulgar nunca tan acertado como en este contexto— «sin pena ni gloria»⁶¹. Lógicamente en esta concepción no cabe el ansia de retorno a la contemplación de las Ideas o de lo divino ni proceso catártico o de purificación y de asemejación a la divinidad en esta vida ni en la otra como en el platonismo, etc. Nadie desea descender al Hades⁶².

Por otra parte el panteón homérico, cuyo politeísmo teológico sintoniza con el pluralismo antropológico, no presentaba dioses merecedores de imitación o asemejación. Pues las notas diferenciales de los dioses respecto de los hombres pueden reducirse a su armonía-belleza apariencial realmente «divina», a su poder sobrehumano —no omnipotente— y a la inmortalidad feliz. Carecen de la más mínima dimensión y proyección ética, moral. Parece, pues, normal una constante del pensamiento helénico, a saber, la que por relación contra la inmoralidad o, mejor, amoralidad de los dioses y diosas rechaza la teología antropomórfica de Homero, aceptada en la religión oficial, olímpica⁶³. Si hubiera dependido de Cicerón, habría cambiado la teología antropomórfica de los poetas o concepción de los dioses al modo humano

61. Cf. M. GUERRA, *Antropologías y...* 89-94; 371-89, etc., Las citas y los textos homéricos.

62. Por eso, la *psykhé* del héroe Aquiles, «sombra privada de fuerza» como la de todos los muertos (*Od* 11,376), contesta a las palabras por las que Ulises le llama «feliz entre todos antes (en la tierra) y ahora (en el Hades)» (*HOM Od* 11, 483): *No pretendas, Ulises preclaro, buscarme consuelos de la muerte. Querría más ser siervo en el campo de cualquier labrador sin caudal y de corta despensa que reinar sobre todos los muertos que allá (Troya) fenecieron* (*Od* 11, 488-91). Sobre la controvertida naturaleza de la *psykhé* antes de la muerte en los poemas homéricos y hesiódicos véase —además de las obras citadas en las notas 61 y 62 de este apartado— W. JAEGER, *La teología de los ...* 77-92; W.F. OTTO, *Die Manen oder von den Urformen des Totenglauben*, Berlín 1923; E. RODE, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, México 1942; E. RICKEL, *Homerischer Seelenglauben. Geschichtliche Grundzüge menschlicher Seelenvorstellungen*, Berlín 1925; J. BOEHME *Die Seele und das Ich im homerischen Epos*, Leipzig-Berlín 1929.

63. XENOPH *Fragm* 11 y 12, H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I-III Lüblin-Zürich, 1971¹³, 132, 1-11; Pitágoras en *DIOG. LAERT* 8,2; *PLAT. Pol* 2,377 d-383 c, etc.

—con los pecados y vicios de los mortales— por una antropología teomórfica: «Homero modelaba y trasladaba lo humano a los dioses, hubiera preferido que nos aplicara a nosotros los atributos divinos»⁶⁴. La religión oficial de las *pólis*-Estado helénicas «humanizan» a los dioses y a las diosas de acuerdo con su antropomorfismo somático, psíquico, familiar, social, etc.⁶⁵. De algún modo, al mismo tiempo, elevan lo humano a categoría divina, tarea en la que colaboran los poetas, los filósofos y los artistas. Tal vez nadie lo haya formulado con tanto verismo como Luciano, cuando convierte una antítesis, un tanto enigmática, de Heráclito (s. VI a.C.): «Inmortales (*athánatoi*) mortales (*thnetoi*), mortales inmortales»⁶⁶ en diálogo aclaratorio de la tópica obscuridad heraclítea: «¿Qué (son) los hombres?— Dioses o mortales. ¿Qué son los dioses?— Hombres inmortales»⁶⁷

4.2. Proceso unificador en el plano humano y en el divino

El pluralismo antropológico de los poemas homéricos es anterior al proceso unificador, que en varios sectores se inició en los siglos siguientes a Homero y a Hesiodo desembocando en la unidad del principio primordial y primigenio (*arkhé*)⁶⁸ del cosmos (filósofos presocráticos, s. VII-VI a.C.), que a la vez tiene resonancias teológicas⁶⁹,

64. CICER *Tusc disp* 1,26,25. Lo cita con encomio S. Agustín *Conf* 1,16,25; *Civ Dei* 4,26, ML 32,672; 41,132.

65. Cf. M. GUERRA, *Antropomorfismo en Gran Enciclopedia Rialp*, II, Madrid 1971, 436-42.

66. HERACL. en DIELS-KRANZ 22 B 62 (1, 164, 9, 10).

67. *Vita auct* 14. Los dualistas adaptan la frase de Heráclito a su antropología. Así, por ejemplo, Dión Casio *Hist* 28,3: «Ni el hombre es otra cosa que un dios (el alma) con un cuerpo mortal ni dios algo más que un hombre asomático y, por lo mismo, también inmortal». Como se ve, ya no se contraponen el hombre a la divinidad, sino al cuerpo mientras se la identifica con el alma. Puede verse la aplicación de la frase heraclítea en CLEM ALEX *Paedag* 3,1,1; 3,1,2, MG 8,556-57.

68. Fue Anaximandro el primero en emplear este término en esta temática, cf. W. JAEGER *o.c.*, 30-35.

69. Cfr. W. JAEGER, *o.c.*, p.22-42. Suele contraponerse la etapa cosmológica (los presocráticos), y la antropología (Sócrates y sus discípulos) de la filosofía griega. Es la tesis tradicional impuesta por la obra por tantos conceptos benemérita de E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I, 1, Leipzig, 1919⁶, 53 ss. Pero esta interpretación ha quedado superada. Ya lo intuyó y expuso Karl Joël (*Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*), Jena 1906, 117 ss), quien muestra cómo el pensamiento filosófico presocrático está marcado por la psicología y por la teología, o sea, no es sólo cosmológico, sino también y en primer lugar teológico y antropológico. Así lo reconoce R. Mondolfo, traductor de la obra de Zeller al italiano (E. ZELLER-R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I, Florencia 1943, 161). Sobre el concepto del alma en la filosofía griega cf. un

en la unidad lógico-ontológica e incluso teológica de Parménides (s. V-IV a.C.) y en la divina⁷⁰.

En el siglo VI a.C. se inicia también el dualismo antropológico o unificación de las múltiples vertientes materiales y psíquicas del hombre (antropología pluralista) en los dos *arkhé*: cuerpo y alma, del cual ya he hablado. En cuanto la constante dualista; tras un prolongado periodo de impronta más o menos diluida y popular (orfismo, pitaforismo), escaló con Platón la cumbre de su formulación filosófica, poco tardó el proceso ascendente y unificador en empujarla hacia el monismo antropológico o concepto unitario del hombre. Este se bifurcó ya en sus comienzos, tal vez por la misma inercia al desprenderse del movimiento dualista empeñado en oponer materia y espíritu o cuerpo y alma en el plano antropológico. Junto al monismo hilemorfista de impronta y proyección espiritualista coexistió el monismo materialista.

4.3. *Materialistas en cuanto a la antropología, ateos respecto a la teología*

No faltan autores griegos radicalmente materialistas en cuanto a la antropología. Así, por ejemplo, Ferécates según Dicearco discípulo de Aristóteles. Pues niega de raíz la existencia del alma tanto racional (*animus*) como irracional o vegetativo-sensitiva (*anima*)⁷¹ al afirmar su ausencia en el hombre: *neque in homine inesse animum uel animam neque in bestia* y reducir el ser humano al *corpus unum et simplex* «única y simplemente al cuerpo», o sea, sin composición de ningún otro elemento distinto de la materia corporal. Por eso

resumen en C. FABRO, *Introducción al problema del hombre. La realidad del alma*, Madrid 1982, 202-18.

70. Anaxágoras (S. V a.C.). Se ha relacionado «lo Uno», el «Dios Uno» —al parecer con alcance de «Supremo» más que de «Único»— de Jenófanes con el Ser Uno de Parménides y se han establecido relaciones de dependencia entre ambos en la doble dirección a la hora de atribuir la prioridad cronológica y causal, cf. W. JAEGER, *o.c.* 56-59.

71. Es el significado de estas palabras antes de Séneca. Según PITTET, *Vocabulaire philosophique de Sénèque*, Paris 1937, 93, Séneca es el primer escritor en el que el valor semántico de *animus* aparece absorbido por *anima* que pronto lo desplaza del todo. En nuestros días *animus* ha quedado totalmente devaluado («ánimo»). Cf. también CICERO *Tusc disp* 1,9-10,19 el significado de *animus-anima* en su tiempo. Sobre la distinción entre *animus* (principio pensante, alma racional) y *anima* principio vital, alma irracional), cf. P. VALLETTE, *La doctrine de l'âmé chez Lucrèce. Examen de quelques passages du «De Rerum Natura», livre III*, Paris 1934.

nomen totum inane = «palabra completamente vacía» o «sin significado alguno» es *animus*=*anima*⁷². Por lo visto Ferécates contagió su materialismo antropológico a Dicearco, pues éste «jamás experimentó condolencia, porque no admite tener alma (*animus*)»⁷³. No obstante Ferécates reconoce la existencia de una «*uis* = energía, principio de las acciones y de los sentimientos», pero «diluida del mismo modo (en el mismo grado e intensidad) en todos los cuerpos vivos (de los hombres y de las «bestias» o animales e inseparable del cuerpo)» o materia (*Ib.* 1,10,21). Por tanto se adelanta a quienes en nuestros días afirman la ecuación «hombre=animal», si bien éstos (J. Monod, E. Morin, etc.) lo hacen en virtud de un reduccionismo genético-biológico, ciertamente también materialista. Antes como ahora, si se admite alguna diferencia entre los animales irracionales y los racionales, es sólo cuantitativa, no cualitativa, por lo que se refiere a los autores citados en este apartado.

De los autores griegos nombrados aquí apenas si se conserva algún que otro fragmento. Por lo mismo resulta imposible determinar más su antropología ni reconstruir su teología. Pero, a juzgar por esos fragmentos, el hombre «sin alma» es un hombre «sin Dios ni dioses», es decir los materialistas en antropología lo son también respecto de la teología, o sea, ateos. Por eso, Dicearco de Mesenia protagoniza la *praktikos bios* = «la vida activa» como ideal de la existencia humana en contraste con su «condiscípulo» Teofrasto, defensor de la *theoretikós bios*=«vida contemplativa» en su sentido amplio o especulativo y religioso⁷⁴. El monismo materialista del helenismo obnubila la visión del hombre, se pone de espaldas a la divinidad, cierra los ojos a la subsistencia humana tras la muerte, troncha el ansia de infinitud —innato al hombre— y lo encorva sobre la tierra, dedicado a lo somático, al *negotium*, a la vida activa. La vida del hombre se justifica en la medida en la que «colabora en la estructuración o transformación *sygkataskeuázanta*) del mundo según sus posibilidades»⁷⁵, opinión que suena a un atisbo anticipado del materialismo y ateísmo del marxismo de nuestro tiempo, que no se contenta con «contemplar el mundo», ni siquiera con «interpretarlo», sino sólo con «transfor-

72. CICERO *Tusc disp.* 1,10,21.

73. *Ibidem* 1,11,24; 1,18,41; 1,23,51; 1,31-32,7. De la misma opinión: inexistencia del alma participa ARISTOXENO, *Ib.* 1,10,20-21; 1,22,51.

74. CICERO, *Epist ad Att* 2,16. Cf. E. WEHLI, *Dikaiarchos. Texte und Kommentar*, Basilea 1944, *Fragm* 25,27,29.

75. Opinión de Posidonio según CLEM ALEX *Strom* 2,21 MG 8, 1076.

marlo» mediante la «vida activa» sin admitir más ciencia y conocimiento que los promotores de la transformación intramundana⁷⁶.

4.4. *La inmaterialidad del alma humana y de la divinidad*

Este materialismo radical no es corriente. Son más frecuentes los llamados «ateos» por los helenos, pero que no lo eran de hecho, pues negaban los dioses, el politeísmo, no la divinidad⁷⁷. Otros, de acuerdo con nuestra mentalidad, deberían ser materialistas tanto respecto del hombre como de la divinidad, pero aceptan un alma «inmaterial» en el hombre y unos dioses también «inmateriales» e inactivos o no influyentes ni en la vida de los individuos ni en la historia de la humanidad ni en la marcha del cosmos, o sea, con términos modernos son emergentistas y deistas.

Frente a la constante espiritualista (órficos, platónicos, aristotélicos, neoplatónicos, etc.) sigue su curso, con frecuencia casi subterránea y como eclipsada por la anterior, otra constante de signo opuesto, aunque no contradictoria. Cree en la existencia del alma y de los dioses. Pero afirma su naturaleza no «material» ni tampoco «espiritual», sino «inmaterial». Según no pocos filósofos griegos: Anaximandro (s. VII-VI a.C.), Anaxímenes (s. VI a.C.), Diógenes de Apolonia (s. V a.C.), Demócrito y los atomistas, Epicuro y los epicúreos el alma es una realidad «sutil», ligera, penetrante, móvil, y apta —cual conviene al principio vital— para imprimir el movimiento cuantitativo, o traslado de un lugar a otro, y el cualitativo o cambio del ser vivo (crecimiento, desarrollo, decrepitud, mutaciones, muerte).

Entre todos corresponde a Demócrito (s. V a.C.) el título de representante oficial de esta constante. Está fuera de lugar exponer su teoría atómica así como tratar de demostrar si su atomismo es o no una doctrina verdaderamente precursora de la moderna doctrina atómica, o sea, si tuvo el acierto de intuir lo que en nuestros días es algo demostrado por la ciencia⁷⁸. Respecto de lo que ahora nos interesa

76. K. MARX, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, México 1970, 9 ss.

77. Cf. M. GUERRA, *Historia de las religiones*, vol. II *Los grandes interrogantes*, EUNSA, Pamplona 1974², 140 ss.

78. Lo afirman Gomperz, Cournot, B. Russel, J. Burnet. Benjamín Famington se inclina a la respuesta afirmativa; sostiene que ambas teorías, la atómica moderna y la democritea, tienen mucho de común en cuanto a los rasgos generales. Lo niega Ch. Sheerington, cf. E. SCHRODINGER, *La naturaleza y los griegos*, Madrid 1961, 84 ss.

Demócrito afirma el determinismo del comportamiento de todos los átomos del hombre vivo y que algunos de ellos «lisos, esféricos, ígneos, sutiles, móviles...» —como los divinos— constituyen la *psykhé* o «alma», concentrada «en el corazón la *logikós* = racional mientras que la que no razona está dispersa por todo el cuerpo»⁷⁹. Por tanto el alma «es un *sóma*-cuerpo»⁸⁰, pero puede llamarse «incorpórea» «a causa de la sutileza de sus partes»⁸¹. De esta manera cierra el paso a la posible entrada de la espiritualidad, libertad e inmortalidad del alma humana. No es «espiritual», pero tampoco «material» en la medida y modo en que lo es todo lo visible: minerales, plantas, los músculos y huesos humanos, etc., sino «incorpórea, inmaterial», o sea, más sutil, fina y etérea que la materia y lo material. Naturalmente, al morir el hombre, los átomos anímicos desaparecen, aunque pervivan disgregados. La mortalidad del alma o su condición perecedera, conforme a la doctrina atomista democritea y epicúrea, significa sencillamente que sus átomos se disgregan, se separan, sin que los fragmentos conocidos hasta ahora permitan precisar su destino tras la muerte⁸².

El vulgo recorrió el mismo camino que los filósofos, aunque con paso más lento en los movimientos ascensionales a no ser que perteneciera al orfismo, pitagorismo y a religiones místicas. En este caso aceptaban la espiritualidad e inmortalidad del alma. La creencia vulgar muy extendida en su tiempo, según Platón, no vacilaba en admitir que el aliento vital del que expiraba era recibido por el viento, dispersado y esfumado, sobre todo si era exhalado o moría cuando soplaban vientos muy impetuoso o en tiempo de una tormenta, caso no raro⁸³.

79. Cf. DIELS-KRANZ, 68 A 1,28,101-106. Cf. H. EISENBERGER, *Demokrits Vorstellung vom Sein und Wirken der Götter*, «Rheinisches Museum für Philologie» 113 - NF- (1970) 148-50.

80. DIELS-KRANZ, 68 A 102.

81. PHILOP *Anim* 83, 27, DIELS-KRANZ, 68 A 101; cf. AA.VV. *Los filósofos presocráticos*, III, Madrid 1980, 295 ss. y las notas.

82. DIELS-KRANZ, 68 a 109 y 160.

83. *Pol* 1,33 d-e; *Phaedr* 77 e; *Phaed* 70 a; 77 b; 80 d; cf. también la antología de textos agrícolas *Geopon* 9,3. Cf. M. GUERRA, *El agua y el aire, principios primordiales y primigenios del mundo y del hombre. Nueva interpretación de Jo 3,5 ss. a la luz de una constante mítico-ritual antigua*, «Burgense» 3 (1962) 239-311. Una creencia igual ha sobrevivido en lugares apartados de Galicia al menos hasta el año 1961, en el que me la refirió un sacerdote gallego de esas regiones. Así lo publica una superstición relativa al «O aire» (= el alma), cf. su descripción en M. GUERRA, *l.c.* 286 nota 188 b.

En la región etérea, según los pitagóricos y los estoicos, establecía su morada ultraterrena. Allí pervivían las almas indefinidamente (polvillo solar de los pitagóricos) o, según los estoicos, se extinguían en cuanto realidad independiente cada vez que tiene lugar la conflagración final de cada periodo cósmico. En ese instante se unen a su principio, el Eter (disolución en lo Unico-Todo panteísta) en el se diluyen⁸⁴. Según Demócrito los átomos anímicos se separan mas nada dice de su suerte posterior. Demócrito es atomista monista o materialista a secas, aunque propiamente no sea un materialista radical. Pues su división de los átomos, integrantes del hombre —de acuerdo con su sutileza, etc.— en dos secciones, a saber, «la material» y «la inmaterial» junto con sus enseñanzas morales en orden a obtener la felicidad en esta vida mediante la docilidad a los impulsos de la nebulosa atómica del alma sin dejarse arrastrar por la mayor pesantez de los átomos corporales reafirman una cierta dualidad, pero sin llegar nunca a lo espiritual, dentro siempre del atomismo de naturaleza materialista⁸⁵

La antropología y la teología, es decir, el concepto que un hombre o una escuela filosófica tiene del hombre y de la divinidad recíprocamente se conforman e influyen. Diógenes de Apolonia reconoce que «dios —el aire— es un *sóma* = cuerpo eterno, inmortal ..., grande, fuerte, conecedor de muchas cosas»⁸⁶. Anaxágoras no consigue una diferenciación clara entre lo «material» y lo «espiritual». Diógenes de Apolonia señala sin más la equivalencia entre «la divinidad» y el principio constitutivo del «alma» e inteligencia «humana»: «Poco después agrega: ‘Y me parece que lo que tiene inteligencia es lo que los hombres llaman aire, y que todos son gobernados por él y que domina todas las cosas: pues me parece que precisamente esto es dios, y llega a todo y dispone todas las cosas y está presente en todo. Pero ninguna cosa singular participa de la misma manera que otra, sino que hay muchos modos tanto del aire mismo como de la inteli-

84. DIOG LAERT 7, 156-57. cf. un resumen de la doctrina estoica en este punto y su exposición mediante una metáfora asequibles a cualquiera en CICER *Tusc disp* 1,42-43. Cf. también SEXT *Emp Adu Phys* 1,71-73, etc. E. ELORDUY, *El estoicismo*, Madrid 1972.

85. Sobre el problema de la mente y el cuerpo en la filosofía de Demócrito y sus implicaciones éticas, cf. G. VLASTOS, *Ethics and Physics in Democritus*, en R.E.C. ALLEN-O.J. FURLEY *Studies in Presocratic Philosophy*, Londres 1975², 381-408.

86. Texto conservado por SIMPLIC *Phys* 153,17-22.

gencia'»⁸⁷. En cuanto divinidad inteligente, ordenadora de todo, lo abarca e impregna todo. Por tanto el aire es immanente al mundo a la vez que, en cuanto dios, lo trasciende por lo menos como el todo trasciende a sus partes. Diógenes de Apolonia coincide con Anaxímenes cuando éste afirma: «Como nuestra alma, por ser aire, nos mantiene cohesionados, así el soplo (aliento, *pneûma*) del aire⁸⁸ abarca a todo el cosmos»⁸⁹. El aire no es esencialmente distinto del atmosférico. El aire en cuanto divinidad, en cuanto alma o sujeto de los fenómenos fisiológicos, volitivos e intelectivos y en cuanto atmosférico o respirable no son realidades diferentes, sino alteraciones de «lo mismo». El aire, con sus cambios o, más literalmente traducido «alteraciones» (*heteriosis* en griego) origina todas las cosas y seres. Por tanto Anaxímenes y Diógenes de Apolonia enseñan una especie de panteísmo, a saber el panenteísmo⁹⁰. Conforme a su etimología (*pan* = «todo»; *-en* = «uno»; *-teísmo* = «lo divino») lo Uno divino es Todo, pero todas las cosas no agotan todo el ser divino; lo divino llena las cosas y estas participan de ello. El aire o lo divino «eterno etc.» se contrapone a las cosas concretas, perecederas, que se hallan como inmersas en ese proceso animador que es lo divino. Y obsérvese que de modo prevalente digo «lo divino» en neutro o «la divinidad» en abstracto, no «dios» ni «Dios». Pues en griego *ἀήρ* = «aire— es masculino, a veces femenino, cuando se refiere simplemente al elemento atmosférico. Así aparece en todos los autores griegos, también en Diógenes de Apolonia. Pero, éste, cuando alude a la divinidad, lo emplea como neutro como si se tratara de algo que lo es todo y a la vez que no es nada en particular, ni masculino ni femenino. Es el mismo género de Brahmán (neutro en sánscrito) cuando designa lo Uno-Todo o lo divino en el hinduismo de las *Upanisades* con su concepto panteísta o, mejor, panenteísta de la divinidad⁹¹. El aire es lo

87. *Ibidem* 151,28-153,1; cf. también 153,16-17.

88. Traducción en hendiadis del original: *pneûma kai aér*.

89. DIELS-KRANZ, 13 B 2; AET 1,3,4. El tratado médico hipocrático *Hierà nósos* o *De la enfermedad sagrada* (la epilepsia), cap. XIX, afirma también que el alma es aire y que «el aire da la inteligencia».

90. Cf. F. KOENIG, *Diccionario de las religiones*, Barcelona 1969, s. v. *Panenteísmo* (col. 1021) si bien aquí y s.v. *Unidad del Todo* (col. 1399) e *Hinduismo* (col. 649) lo aplica sólo al hinduismo, en la col. 634-35 a Hegel.

91. Cf. M. GUERRA, *Historia de las ...* I, pp. 151 ss. Véase W. JAEGER *o.c.* 247-48, donde trata del carácter himnódico del texto de Diógenes sobre el primer principio con su repetición formal del término *pâns* = «todo» al comienzo de cada uno de los cinco versos expresivos de los predicados divinos.

divino transcendente e inmanente a todo. De ello «participan todos y cada una de las cosas, aunque de distinta manera»; de un modo el aire atmosférico, de otro el alma, o sea, «el aire interior (al cuerpo) que percibe, pues es una pequeña parte del dios»⁹².

Diógenes de Apolonia y Anaxímenes enseñan el paralelismo «lo divino-mundo» y «alma-cuerpo», concebidos como macrocosmo y microcosmo⁹³, paralelismo tan caro a los estoicos. El estoicismo retoma esta concepción y la consagra. El microcosmo humano consta de cuerpo (mezcla de elementos suministrados por los padres, al fin agua-tierra) y el alma. Algunos textos la definen como nebulosa de partículas emanadas del fuego divino⁹⁴. Pero la mayoría la consideran como parte del soplo divino inmerso en el ser humano, es decir, partículas no ígneas, sino etéreas y cálidas⁹⁵. Todos los estoicos, salvo Marco Aurelio en el último periodo de su vida y escritos, «corporizan» al alma o, con mayor precisión, la hacen «inmaterial», no propiamente «espiritual»; se alimenta por la sangre y por la respiración. Su naturaleza sintoniza con la de la divinidad = Alma cósmica (principio activo e inmanente al mundo y a las cosas como el alma al cuerpo) Eter, Fuego, Logos, Causa (con estos nombres designan a la divinidad) y con la esencia de los multitudinarios démones que pueblan el aire⁹⁶.

Al menos a primera vista la divinidad no encaja en la teoría atómica de Leucipo y de Demócrito, pues todo lo real se reduce a la materia, llamada «*sôma* = cuerpo», «lo que es» y el «no = ser (οὐκ ὄν, μὴ ὄν) o el «vacío» (*kenón*)». Atomo y vacío es lo único «real»; todo lo demás es «convención» (*nómos*) y objeto de opinión. No hay posibilidad de otra forma de ser y existir. Por tanto queda descartado el espíritu, las realidades espirituales. Los «cuerpos materiales» constan de unidades físicas elementales, compactas, impenetrables, «indecibles» —llamadas por eso «átomos», gr. ἄτομος = «no cortado,

92. Texto conservado por THEOPHRAST *Sens* 42, DIELS-KRANZ, 64 a 19.

93. Cf. W. JAEGER, *o.c.* 169.

94. EPICT 1,14,6.

95. *Diuinae particula aureae* (S ENEC. *Epist.* 56,11); *In corpus humanum pars diuini spiritus mersa* (SENEC *Epist* 116,11; cf. también CICER *Tusc disp* 1,19; *Acad* 1,39, etc.). Cfr. R. PHILIPSON, *Zur Psychology der Stoa*, «Reinische Museum» (1937) 139 ss.

96. Los dioses = aire, por ej. *Zenoni et reliquis fere stoicis aeter uidetur summus deus, mente praeditus, qua omnia reguntur*, (CICER *Acad* 2,11,126; *Nat deor* 1,36; TERTULL *Adu Marc*; 1,13,3, CCSL 1,454 MINUC FEL 19,10 CSEL 2,27.

indivisibles»—Los átomos, a su vez, se componen de partes (gr. *ὄγκοι* = «volumen, masa, molécula» lat. *partes minimae*) distintas sólo ideal o conceptualmente, pero incapaces de existencia independiente, o sea, los átomos son físicamente indivisibles, teóricamente divisibles, si bien esta divisibilidad es atribuible a Epicuro, propiamente no a Demócrito. Los atomistas griegos, por tanto, previeron de algún modo los electrones, protones, neutrones, etc., pero no tal como han demostrado los adelantos científico-técnicos de nuestros días. Los átomos son eternos y sus cualidades las inseparables de todo cuerpo, a saber, la forma, la magnitud y el peso. Del torbellino atómico inicial se formó el cosmos y se fueron formando todas sus cosas de acuerdo con las diversas agrupaciones de los átomos, su peso y sus formas que son infinitas. Los átomos se agrupan (nacimiento) o se disgregan (muerte de los seres) mientras se mueven sin cesar en el vacío infinito⁹⁷. Demócrito los llama también *στοιχεῖον* = «elementos», propiamente «las letras» del alfabeto. Al parecer fue el primero en usar letras para ilustrar sus demostraciones⁹⁸, práctica normal en las demostraciones matemáticas y algebraicas de nuestros días. En el texto democríteo y en la palabra misma subyace una comparación analógica. Los átomos son como las letras desprovistas de significado y diferenciadas sólo por su forma. Unidas a otras letras forman unidades superiores más complejas: sílabas, palabras, periodos. Las distintas palabras, sílabas, etc., resultan del cambio del orden y posición de las letras como el cambio de los átomos y sus distintas agrupaciones originan todas las cosas y seres.

Ciertamente en esta teoría atómica no cabe ni el concepto ni la realidad de Dios si por definición es Espíritu purísimo. A nuestro modo de ver los atomistas: Leucipo, Demócrito, Arquelaos, Hecateo de Abdera, Nausifanes, etc., también Epicuro y los epicúreos son materialistas en cuanto a la antropología y ateos desde el punto de mira religioso, teológico. Lo son y hasta lo deben ser por necesidad. Pero una vez más surge la interrelación de la antropología y de la teología. Los atomistas no son materialistas, ni ateos, sino inmaterialistas. Sus dioses, como el alma, lógicamente quedarán atrapados en el entramado de «cuerpos, átomos» y «vacío». Así es. Pero, según

97. DIELS-KRANZ, 67 a 1-63; 68 a 38, 43, 47, 48, 48b, 49, 51, 56-58, 60, 61, 80; 68. 156.

98. DIELS-KRANZ, 67 a 6; cf. también LUCR *Nat rer* 195 ss. La misma comparación: *uerba-elementa*.

ellos, existen los dioses, resultado de formaciones físicas, distintos de los dioses de la mitología —fruto de la imaginación—. Son dioses que residen y se mueven en el aire circundante de la tierra, sujetos a la ley de la decadencia y disgregación progresiva como todo lo compuesto de átomos⁹⁹. Resulta sorprendente que Demócrito¹⁰⁰ designe a los dioses con la misma palabra (*eidolon* = «imagen etérea, aérea») con la que Homero nombra a la *psykhé* o lo que del hombre sobrevive en el Hades tras la muerte¹⁰¹, que, según la definición clásica de Suidas¹⁰², es φαντασία σώματος, σκία τις αεροειδής = «apariencia —aparición de cuerpo (corporal), una cierta sombra aeriforme». Pero, a juzgar por los testimonios conservados y citados, la teoría democritea sobre las «imágenes divinas» es ambigua. Ciertamente admite la existencia de esas «imágenes», especie de fenómenos psíquicos materializados, pero no puede precisarse si se identifican con los dioses o emanan de ellos¹⁰³.

En el tratado ciceroniano *De natura deorum* expone la doctrina epicúrea acerca de los dioses uno de los interlocutores, el epicúreo C. Veleyo. Existen los dioses, pero con apariencia humana: *hominis esse specie deos confitendum est*. Esta *species*¹⁰⁴ o «apariencia» no es *corpus sed quasi corpus*, sintagma repetido una y otra vez¹⁰⁵. Esa

99. DIELS-KRANZ, 67 a 74-b-c, 76,79; 68 b 76, 79 y 166.

100. *Ibidem* 68 a 76, 79 a; 68 b 166.

101. HOM. *Il* 23,72; *Od* 11,51 y 83; 24,14, etc. Cf. pp. de este estudio.

102. Cf. A. ADLER, *Suidae lexicon*, 1,2, Stuttgart 1967, 521.

103. Afirman la identificación C. BAYLLY, *The Grek atomist and Epicurus*, Oxford 1928, 176-77; W. JAEGER *La teología de los...* 181. Parecen negarlo A. CAPPIZZI en E. ZELLER -R. MONDOLFO, *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*, V, Florencia 1969, 267 y n° 151. W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, II, Cambridge 1963, 480-81. Trata de conciliar esta doble concepción V.E. ALFIERI *Atomos idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Florencia 1953, 177, pues acepta la existencia de una «substancia-naturaleza divina (*theia ousia*)» de acuerdo con el texto de CLEM ALEX *Strom* 5,13,87 MG 9,128-29, recogido también en DIELS-KRANZ, 68 a 79. De la lectura de los textos se deduce que el término *eidola* designa las «imágenes» en su doble vertiente, la objetiva, a saber, los dioses que son «imágenes» —no seres sólidos como los terrestres— y la subjetiva, o sea, las imágenes que, emanadas de ellos, son o pueden ser percibidas por nosotros. Así parece entenderlo Cicerón (s.I a.C.) *Nat Deor* 1,29). Cf. D. Mc GIBBON; *The Religions Thought of Democritus*, «Hermes» 93 (1965) 385 ss.; I. EISENBERGER l.c. 147-48 y nota 18.

104. CICER *Nat deor* 18-19, 48-49. Esa *species, imago*, en otros textos de este mismo tratado, traduce el original griego *eidolon*, cf. la edición de los textos epicúreos por MUEL, p. 51,5 ss. así como su *scholio* en PHILIPPS, 1911 p. 226. Que son *sómata*, cuerpo, cf. PHILODEM *Fragm* 6 del libro III de su obra *Peri theóm*, DIELS-KRANZ, 3,1,44 ss.; 3,2,60.

105. CICER *Nat deor* 1,24,68 (dos veces); 1,25-26,71 (tres veces) etc.

species nos ayuda a entender qué es ese *quasi corpus* de la divinidad, que Cicerón, no sin ironía, se declara incapaz de comprender y que, según él, debe provocar la risa incontenible hasta entre los mismos epicúreos¹⁰⁶.

Según Cicerón «Epicuro tomó de la fuente de Demócrito el agua para regar sus jardines» también «en lo tocante a la naturaleza de los dioses»¹⁰⁷. «Epicuro (concibe) a los dioses *anthropoeideis* = «al modo humano (con apariencia humana)» y denomina su constitución por medio de la palabra *λεπτομέρεια* (transliterado *leptomérea*) condición de lo compuesto por partículas diminutas, como los *éidola* o imágenes etéreas, nebulosas, umbrátiles. La *leptomérea*¹⁰⁸ refleja su composición de átomos diminutos, indivisibles, razón por la cual tanto los dioses como el alma humana no son *corpus*, sino *quasi corpus*, o sea, no son «materiales», sino «inmateriales»¹⁰⁹.

Su condición «inmaterial» (*leptomérea*, *quasi corpus*) o ese ser inmateriales sin serlo del todo¹¹⁰ hace que la *uis et natura deorum*

106. *Ibid.* 1,25-26,71.

107. *Ibid.* 1,43,120.

108. *Ibid.* 43-44,120-24 dioses = «imágenes».

109. ARISTO *Anim* 1,2,404: el alma un cuerpo sutil (*soma leptomerés*, según Epicuro; CICERO *Nat deor* 1,24,68 y las citas de la nota 105. Lo mismo afirma su discípulo romano, Lucrecio (s.I a.C.): «La naturaleza del alma es corporal (*corporea*)» (*Rer nat* 3,161), pero compuesta por «corpúsculos diminutos» (*Ib.* 3,180) más finos, más sutiles y pequeños que «el líquido acuoso, la niebla o el humo» (*Ib.* 3,425). El alma es a modo de una nebulosa cargada de átomos anímicos. En el instante de la muerte se disipa por las regiones etéreas como el humo (*Ib.* 3,455). Cf. su exposición sobre el alma como parte del cuerpo, su corporeidad, su materia atómica, naturaleza de sus átomos, etc. en *Ib.* 3,94-283. Todos estos autores coinciden además en colocar el «alma» racional, la «mente», en el pecho, más concretamente en el corazón, en alguna de sus cavidades, cf. DIELS-KRANZ, 64 a 20 (Diógenes de Apolonia) 60 a 105 (Demócrito y Epicuro). Otros, en cambio, consideran el cerebro como su sede así como del conocimiento e incluso de las sensaciones, por ej. Alcmeón de Crotona (s. VI-V a.C.). (*Ib.* 24 a 5; 24 a 10 al 13), Anaxágoras de Clazomenas (*Ib.* 59 a 18), y, en general, todos los «espiritualistas».

110. Pues, según los epicúreos, *Nihil est quod uacet corpore* «todo consta de cuerpo», CICERO *Nat deor* 1,23-26,65-66. Pero «cuerpo» aquí significa «no espíritu» ni «espiritual», sino realidad inmaterial y, por lo mismo, también «asomática» (gr. *asómatos*) o «incorpórea» en el sentido de «sutil» (*leptomerés*, *Anim* 1,2,405 a 6) como llama al alma y a los dioses el mismo Epicuro y, según Aristóteles, los presocráticos. Por ello, es penetrante, móvil y apto para mover al cuerpo (alma) y al cosmos (dioses) (*Anim.*, 1,2,404 b 31; 405 a 7,27 y b 12). El médico Galeno define al alma como «cuerpo sutil...» (*Def medicinae* 29-H.v. Arnim 2,780,218). Por el hecho de no ser espiritual, sino solo inmaterial, el neoplatónico Calcidio (s. IV d.C.) concluye así su exposición de la doctrina estoica sobre el alma: «Luego quienes dicen que alma (*anima*) es *spiritus* (aire, etérea) afirman claramente que el alma (*anima*) es cuerpo (*corpus*). Pero si es así, un cuerpo (*corpus*) se une a otro cuerpo (*corpori*)» (*In Plat Timaeum* 221- edic. Wrobel, 257).

la esencia de la naturaleza de los dioses» sea tal que *non sensu sed mente cernatur*; no son cognoscibles por los sentidos, sino por la mente, por la razón como si fueran realidades metafísicas, espirituales, mas sin serlo del todo al menos en el sentido actual del término «espiritual». Los dioses existen, tienen esa naturaleza «inmaterial» como la del alma humana, pero no intervienen para nada en la vida de los hombres ni en la marcha del mundo. Ciertamente Epicuro no era uno de los escépticos, cuyo número aumentó a finales del siglo IV a.C. «Los dioses existen ...» afirma varias veces en teoría y con la praxis de su culto¹¹¹ y así lo reconoce su discípulo en el diálogo ciceroniano *Sobre la naturaleza de los dioses*, según hemos visto. Más aún el conocimiento que tenemos de ellos es *enargés*, tecnicismo epicúreo que significa «manifiesto a los ojos del cuerpo o del alma», «visión clara», intuición, percepción inmediata en cuanto las «imágenes» que son los dioses o, al menos, emanadas de ellos se imprimen directamente en nuestra alma por su connaturalidad o sintonía de su naturaleza, originando la *Koinè nósis* = «conocimiento-concepto común» a todos los hombres, «universal»¹¹². Así explica la universalidad de la creencia en la divinidad, presente en todos los pueblos. Es la famosa *προλήψις* epicúrea¹¹³ o «captación anterior» a toda percepción sensorial y a toda educación del espíritu humano, o sea, el conocimiento de la divinidad es connatural e innato al hombre, a todos los hombres. Por lo mismo la «inmaterialidad» de los dioses y del alma humana no es un obstáculo, sino la razón misma del conocimiento natural, racional, de la divinidad por parte del hombre. Pero es éste el único influjo de los dioses en los hombres. Epicuro niega a los dioses la posibilidad de «ayuda, hacer favores...» a los mortales. Por ello «desarraiga (*extraxit radicitus*) la religión y la oración»¹¹⁴. De ahí la conclusión ciceroniana: «Epicuro *uerbo reliquissse deos, re sus-*

111. Cf. M. USENER, *Epicurea*, Leipzig 1887, vol. III, *fragm* 123,169,387, etc.

112. *Ib.* III, *fragm* 123,255; EPICUR *Epist* 1,72; 2,91,93,96, etc. Estas «imágenes (*eidola*)» divinas impresas en la mente a través de los sentidos explican que «Demócrito, aunque no lo quiera, tendrá que aceptarlo (el conocimiento de lo divino por parte de los animales) para mantener la coherencia de sus propias doctrinas» (CLEM ALEX *Strom*, 5,13,27 MG 9,128-29, DIELS-KRANZ, 68 a 79). Para otros autores, por ejemplo, para «Jenócrates de Calcedonia (s. IV-III a. C.) no hay duda de que hay, en general, una cierta noción de lo divino, aun en los seres irracionales» (CLEM ALEX 5,13,87....). Comparten esta opinión también DIO CHRYSOST *Or* 12,35 (s. I d. C.), OLYMPIOD *In Phaed* 12,136 (p. 113,14-4, Norvin) (s. VI d. C.).

113. *Ib.* III, *fragm* 255, *Vita* 34; DIOG LAERT 10,33.

114. CICER *Nat deor* 1,43,121.

tulisse = conserva a los dioses de palabra (en teoría), de hecho los elimina»¹¹⁵. Epicuro llega a esta conclusión, al deísmo, empujado por un problema que ha golpeado la puerta de casi todos los sistemas filosóficos y religiosos así como en el corazón de casi todos los hombres, a saber, del mal y de los males. Epicuro lo plantea del modo más contundente y tal vez con más vigor que ningún otro: los dioses o pueden librarnos del mal y no quieren, entonces no son buenos (ni dioses); o quieren, pero no pueden, entonces no son todopoderosos (ni dioses); o ni quieren ni pueden en cuyo caso mucho menos son dioses¹¹⁶. Este problema y este argumento no le lleva como a otros al ateísmo o al dualismo teológicos (existencia de dos principios óntica y existencialmente iguales, pero opuestos; el uno bueno, malo el otro y causa respectiva de todo lo bueno y malo, p. ej. el zoroastrismo, el maniqueísmo), sino al deísmo absoluto. Admite su existencia tal vez por su carácter dulce, sereno, y por sus muchos sufrimientos sobrellevados con paz y austeridad de vida, tal vez también por el influjo del politeísmo ambiental y del atomismo democríteo.

5. EL ALMA O LA «MENTE» «INMATERIAL», NO «ESPIRITUAL», EN NUESTRO TIEMPO

La constante materialista o mejor «inmaterialista» —ya reseñada— en cierto modo se remonta a Homero, pues «inmaterial» es, según él, la *psykhé* o lo superviviente del hombre tras la muerte. La irrupción y el florecimiento de la constante espiritualista hizo que la corriente materialista siguiera un curso subterráneo, aflorando a superficie —no sin cautela cohibida— en determinados momentos de debilitamiento contrario o por obra de pensadores de personalidad destacada (Demócrito, Epicuro). De ahí que en los siglos inmediatamente anteriores y posteriores al nacimiento de Jesucristo el término «alma» esté enmarcado por connotaciones de evidente impronta espiritualista en Grecia y, mucho más, en Roma. Por eso Cicerón (1ª mitad del s.I a.C.) afirma: «Disiento de quienes (los epicúreos roma-

115. *Ib.* 1,43,121. Cf. A FESTUGIERE, *Epicure et ses dieux*, París 1946, libro que no responde al título, pues sólo en las pp. 71-131 habla de «La religión epicúrea», tema más amplio que el de los dioses. No tiene en cuenta el libro primero del *De natura deorum* ciceroniano, dedicado precisamente a las creencias religiosas y concepto de la divinidad de Epicuro y de los epicúreos.

116. *Ib.* 1,146,24-147,6.

nos) recientemente se han puesto a enseñar que el alma perece juntamente con el cuerpo y que todo termina con la muerte»¹¹⁷.

5.1. *Uso de «mente» en vez de «alma» en la antigüedad griega y en nuestros días*

La creencia generalizada (neoplatonismo, religiones místicas, etc.) explica que se intentara cambiar la terminología. Llamaron «mente» al «alma» y divulgaron la sinonimia de estas dos palabras quienes concebían el alma no espiritual e inmortal, sino inmaterial y perecedera. Tal vez fuera Lucrecio, epicúreo romano del s.I a.C., el primero en explicitar la sinonimia de los términos «alma (*animus*)» y «mente (*mens, mentis*)»: «Lo que domina sobre todo al cuerpo es lo que nosotros llamamos alma-espíritu (*animus*) o mente (*mentem*)»¹¹⁸. Más aún, en el inicio mismo de su tratado epicúreo, atomístico, sobre el alma y la psicología humana destaca el uso frecuente, prevalente, del término «mente»¹¹⁹. Esta sinonimia ha sido actualizada en nuestros días en los modernos estudios de antropología, especialmente al exponer la dialéctica mente-cerebro al mismo tiempo que aletea también la reacción al empleo de la palabra «alma» por su referencia connotacional, casi espontánea, a la espiritualidad e inmortalidad del principio vital del hombre¹²⁰.

5.2. *La «inmaterialidad» de la mente-alma*

Desde Platón (s.V-IV a.C.) hasta Kant (s. XVIII d.C.) casi todos los filósofos afirman la espiritualidad e inmortalidad del alma. Manuel Kant las admite, pero las coloca dentro del ámbito «irracional de la razón práctica; el alma, como todo lo metafísico, o sea, todo lo que «está más allá de lo físico, de la naturaleza sensible», queda al mar-

117. CICERO *Amic* 4,13.

118. *Rer nat* 1,139.

119. «En primer lugar afirmo que el alma (*animus*), a la que *saepe* (= con frecuencia) llamamos mente (*mentem*)» (*Ib.* 1,94).

120. Baste citar el testimonio de K. R. Popper (primera parte de *El yo y su cerebro*, Barcelona 1922²; la segunda parte de dirección distinta y hasta opuesta es de J. C. Eccles) cuando afirma que no son sinónimos las palabras «yo, persona, mente, alma y similares» (p.113). Pero «no quiero discutir aquí el problema de la inmortalidad del alma... ni tengo deseo alguno de inmortalidad personal... Por esta razón trataré de evitar la palabra 'alma'» (114). En su lugar emplea «mente».

gen de la razón teórica o especulativa. Después de Kant no pocos —por no decir la mayoría— de los llamados filósofos modernos niegan no solo la espiritualidad e inmortalidad del alma, sino incluso su misma existencia. Incluso varios de los que admiten la existencia del alma así como su espiritualidad e inmortalidad rechazan su demostrabilidad por medio de la razón y de sus razonamientos¹²¹.

En nuestros días científicos y filósofos se han planteado «el problema de los problemas», a saber, «¿Se identifica la mente (realidad otrora denotada con el término «alma») con el cerebro, estructura orgánica acaso reducible, a su vez, a mecanismo físico?»¹²². La versión del monismo fiscalista (H. Feigl, D. M. Armstrong, D. M. Macay) afirma la identidad mente-cerebro y la reducción de aquella a lo biológico, bioquímico y, en última instancia, a algo meramente físico. Pero también en el campo científico (los neurofisiólogos Charles Sherrington, Wilder Penfield, John C. Eccles, R. W. Sperry) se ha operado la más enérgica reacción y rechazo de las teorías materialistas de la mente. No hay equivalencia entre la mente y el cerebro. Este no explica todos los fenómenos mentales. Aparte de la estructura cerebral y sólo en parte dependiente, de la misma, hay en el hombre una realidad de naturaleza diferente, no orgánica ni material ni simple bioquímica, expresamente llamada «espiritual» por algunos¹²³, que es

121. Cf. M. GUERRA, *El enigma del hombre*, Pamplona 1981², 223-79.

122. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías*, Santander, 1983, 130.

123. J. C. Eccles en el diálogo XI con Popper (K. R. POPPER- J. C. ECCLES *El yo y el cerebro* Barcelona 1982², 628. Tras el cálculo de posibilidades según las cuales el carácter único de cada yo, la autoconciencia de cada individuo, pudiera estar ligado genéticamente al cerebro o, con otras palabras, sería posible que la mente emergiera genéticamente del cerebro (una probabilidad contra 10^{10000} , pues «el genoma cuenta con 30.000 genes alineados a lo largo de la doble inmensa hélice del DNA humano con su $3,5$ por 10^9 pares de nucleótidos») afirma: «Así, me veo obligado a creer que existe lo que podríamos llamar un origen sobrenatural de mi única mente autoconsciente, de mi yo único, de mi alma única; lo que, por supuesto, da pie a todo un nuevo conjunto de problemas. ¿Cómo llega mi alma a estar ligada a mi cerebro, con su origen evolutivo? Mediante esta idea de creación sobrenatural eludo la increíble improbabilidad de que el carácter único de mi propio yo esté genéticamente determinado. No hay problema con el carácter genético único de mi cerebro. Es el carácter único de la experiencia del yo el que requiere esta hipótesis de un origen independiente del yo o del alma, que se asocia luego al cerebro, el cual se convierte de este modo en mi cerebro. Es así como el yo llega a actuar como una mente autoconsciente, trabajando con el cerebro de todas las maneras que hemos estado discutiendo, recibiendo y ejerciendo una influencia, y realizando una maravillosa función integradora, directora y de control sobre la maquinaria nerviosa del cerebro». Obsérvese que Eccles, premio Nobel en neurología, afirma: «Me veo obligado a creer...». No es una demostración científica. Pues ni la existencia del alma espiritual ni su creación u origen sobrenatural caen dentro del campo de la ciencia.

lo específicamente humano y lo definitorio del hombre en contraste con los restantes seres dotados de cuerpo¹²⁴.

Entre estas dos respuestas: el monismo fisicalista y la dualidad interaccionista se ha oído otra voz un tanto extraña al menos en su primera audición. Me refiero al monismo emergentista de Bunge que completa la dialéctica mente-cerebro tal como se ha planteado y resuelto en nuestro tiempo¹²⁵. Mario Bunge, físico-matemático argentino, profesor en la McGill University de Montreal, recurre a los mecanismos de la emergencia para explicar la aparición de nuevos niveles. Distingue «las siguientes clases o niveles de entes: el físico, el químico, el biológico, el social y el técnico». Las realidades de cada nivel están no aisladas, sino estructuradas en sistemas. Los sistemas de todos los niveles habrían emergido, como de la tierra emerge la brizna de hierba —el césped— al germinar, en el curso de un proceso de asociación de entes enraizados en los niveles inferiores¹²⁶. Los diferentes niveles no son sino grados o matizaciones de la misma realidad. Bunge admite «una sola clase de substancia, a saber, la materia» (*Ib.* 4), e identifica realidad y materia: «El postulado primero o central del materialismo» afirma: «Un objeto es real (o existe realmente) si, y sólo si, es material. (Más brevemente: Todos los objetos materiales, y sólo ellos, son real)» (*Ib.* 38), o sea, que todo lo real es material y sólo lo material es real. Mas lo material no se confunde «con los objetos masivos, ni menos con los macizos o sólidos», afirmación verdadera incluso desde el punto de mira científico al menos desde que los métodos científico-técnicos han descubierto «campos sin masa tales como el electro-magnético y el neutrónico» (*Ib.* 34). Y es verdad. Pero no es verdad, como el supone, que a esta clase pertenezca la psique, o alma, la cual de esta forma caería también dentro del campo específico de la ciencia¹²⁷. Bunge conoce la doctrina democrítea y epicúrea (*ib.* 6,12, etc.). Aunque no lo afirmara, bastaría leer su interpretación de la materia y su sugerencia de la compatibilidad del materialismo con la religión (*Ib.* 6) para adivinar su presencia casi

124. Cf. W. PENFIELD, *El misterio de la mente. Estudio crítico de la conciencia y del cerebro humano*, Madrid 1977; K. R. POPPER-J. C. ECCLES, *El yo y su cerebro*, Madrid 1982²; R. W. SPERRY, *A modifje concept of consciousness*, «Psychological Review» 76 (1969) 525 ss. Eccles y Sperry son premio Nobel en neurología.

125. M. BUNGE, *Epistemología*, Barcelona 1980; *The Mind-Body Problem A psychological Approach*, Oxford 1980; *Materialismo y ciencia*, Barcelona 1981.

126. *Materialismo y...* 44-46, etc.

127. *Epistemología*, 136-37.

como falsilla o, al menos, como *forma mentis* conformadora de su pensamiento¹²⁸.

Punge no introduce explícitamente en su sistema el concepto «inmaterial» en cuanto distinto de lo «espiritual» y de lo «material». Tampoco lo hicieron Demócrito y Epicuro. Pero ciertamente acepta no solo la noción sino incluso la realidad de algo que no es «espiritual» en el alcance vulgar de este término, sino «inmaterial», a saber, «no sólido, físico», sino «sutil», el *non corpus sed quasi corpus* epicúreo en el *De natura deorum* ciceroniano y *leptomérea* en el original griego de los escritos conservados de Demócrito y Epicuro. Pues el materialismo de Bunge es «un monismo substancial» en cuanto no acepta otra substancia ni realidad que la materia, pero no es monista «respecto de las propiedades». Resultaría anacrónico retrotraer el emergentismo bungeano a los escritos homéricos. Mas, como Homero, Bunge considera al hombre como un pluralismo unificado si bien Homero no pudo ni plantearse la cuestión del «pluralismo» de substancias o de propiedades». La materia, según Bunge, está dotada de propiedades varias, que además no son del mismo tipo, por ejemplo físicas. De ahí que, si bien no existe sino la materia, no todo es única ni meramente «material». Pues las propiedades —según la división bungeana— pueden ser resultantes y emergentes. Las primeras pertenecen a alguno de los componentes de los diferentes sistemas articuladores de la realidad (fisiosistema, quimiosistema, biosistema, psicosisistema) y, al menos algunas, son hereditarias. En cambio las propiedades emergentes corresponden al sistema en cuanto tal; no se dan en ningún componente aislado de su respectivo sistema. Los estados y procesos mentales —la mente—, en la concepción bungeana, son propiedades emergentes del biosistema cerebral¹²⁹. Por tanto la mente —o las propiedades mentales— «emerge sobre» lo biológico o el cerebro y son irreducibles a las propiedades biológicas, mucho más a las químicas y físicas. Las propiedades emergentes no son «espirituales» ni tampoco simplemente materiales como entienden lo material los fisicalistas, sino enraizadas en la materia, en lo físico y bioquímico, e «inmateriales». Aparte de la diferencia cuantitativa (un desarrollo o avance mayor en la misma línea o plano de lo físico y bioquímico, de lo cerebral) hay «una ruptura en la continuidad bio-

128. Cf. aparte de los fragmentos democriteos y epicúreos, el *De rerum natura* lucreciano, especialmente sus libros I y II.

129. Cf. M. BUNGE, *Epistemología*, 101-11, 119-26; *The Mind-Body*, 32 ss.; *Materialismo y ...* 41-44.

química» y «una diferencia cualitativa».

Sale así a superficie la corriente democritea y epicúrea, obligada a discurrir soterrada durante casi dos milenios por obra del florecimiento espiritualista cristiano en la doble vertiente, la antropológica (alma o espíritu espiritual e inmortal) y la teológica (Dios, Espíritu purísimo). No deja de ser curioso descubrir algunas semejanzas en las líneas tectónicas del pensamiento e incluso en varios de sus elementos ornamentales de nuestro tiempo. Una vez más las teorías, aparentemente más recientes, de hecho no son nuevas en cuanto a sus elementos básicos, sino remodelaciones de lo ya dicho y olvidado por muchos, por otros (entre ellos por Bunge) conocido y estudiado. Existe una diferencia notable. Los presocráticos y los atomistas se movían en el plano filosófico, Homero en el poético; sus intuiciones son luces bellas como las de los artificios pirotécnicos, pero, como ellas, inconsistentes por falta del respaldo y rigor científico. En cambio Bunge apela a la ciencia y en ella se apoya. Y lo hace con un alcance extrapolado al identificar sin más lo científico como lo real. Por ello sólo la ontología materialista estaría en armonía con la ciencia contemporánea¹³⁰. Cae así en un reduccionismo epistemológico. La exclusión apriorística de cualquier método distinto del científico-técnico para alcanzar realidades situadas más allá de la materia y la consecuente negación de los «espiritual» son una frustración y degradación del hombre. El científico, habituado a la inmediatez de lo sensible y experimentable, corre el riesgo de verse aquejado de miopía metafísica o de incapacitación adquirida para captar lo espiritual. Este riesgo aumenta en épocas de embriaguez científica y sensorial como la helenística (tiempo del atomismo democriteo y epicúreo) y la nuestra¹³¹.

130. M. BUNGE, *Materialismo y ...*, 30 ss.

131. M. GUERRA, *El enigma del ...*, 97-102.