

LA *ASTHÉNEIA* EN LA ANTROPOLOGÍA CRISTIANA PRIMITIVA

JUAN CARLOS ALBY

Resumen: La Patrística cristiana recibió la noción veterotestamentaria de *asthénéia* de la versión griega de los LXX. Entendida como “debilidad” y “falta de fuerza”, se la asoció con “enfermedad” o “estado general de debilidad”, significado que se conservó tanto en los libros históricos como en los poéticos. El término aparece con frecuencia también en los Evangelios y en los escritos de Pablo, posibilitando así una comprensión de la enfermedad en clave filosófico-teológica por parte de los Padres, entre los que se destaca el Patriarca de Constantinopla San Juan Crisóstomo, quien recurriendo a una exégesis literal de la Escritura según los principios de la escuela antioquena, analiza el concepto en sus comentarios a las Epístolas llamadas “Mayores” de San Pablo y, particularmente, a la Segunda Carta a los Corintios. De esta lectura se desprende la necesidad de considerar la *asthénéia* de manera inseparable de la antropología cristiana. En los orígenes del cristianismo la concepción de hombre resultaba extremadamente compleja, oscilando desde la antropología tripartita de San Pablo (I Tes. 5, 23) a la quintuple presentada por ciertos textos gnósticos (*Carta esotérica de Santiago* 11, 36-12, 17; 14, 24-36) y a la *década* de Clemente de Alejandría (*Strómata* VI, 16, 135, 1-2). El estudio de la aplicación del concepto de *asthénéia* a los distintos componentes del hombre en la polifacética literatura cristiana primitiva, permite comprender la importancia asignada a cada uno de ellos según las distintas corrientes interpretativas.

Palabras clave: Enfermedad – Asthénéia – Antropología – Cristianos – Gnósticos

Abstract: The Christian Patristics received the Old- Testamentary notion of *asthénéia* of the Greek version of the LXX. Understood like “weakness” and “lack of force”, was associated with “general state of weakness or disease”, meaning that conserved in historical and poetic books. This term frequently appears also in the Gospels and in the writings of Paul, making possible for the Fathers an understanding of the disease in philosophical-theological key. Between them, the Patriarch of Constantinople, St. John

Chrysostomus, resorting to a literal exegesis of the Scripture according to the principles of the antiochian school, analyzes the concept in his commentaries to the Epistles called “Majors” of St. Paul and, particularly, to the Second Letter to the Chorinthians. This reading shows the necessity of consider the *asthénéia* in a inseparable way of the Christian anthropology. In the origins of the Christianity the conception of man was extremely complex, oscillating from the tripartite anthropology of St. Paul (I Thess. 5, 23) to the quintuple presented by certain gnostics texts (the Esoteric Letter of James 11, 36-12, 17; 14, 24-36) and to the decade of Clement from Alexandria (Stromata VI, 16, 135, 1-2). The study of the application of the concept of *asthénéia* to the different components from the man in the versatile primitive Christian Literature, allows to understand the importance assigned to each of them according the different interpretative schools.

Key words: Disease – *Asthéneia* – Anthropology – Christians - Gnostics

1. Introducción

La antropología cristiana primitiva se forjó a partir de la tradición judía con su fuerte acento en la categoría de *carne* y en la noción fundamental de «hombre» creado a imagen y semejanza de Dios. En el ambiente intelectual de los dos primeros siglos de la era cristiana, estas concepciones representaban un enfoque completamente original respecto de la cosmovisión helénica dominante. Como es de esperar, el concepto de «enfermedad» no podía quedar ausente de estas formulaciones, motivo por el cual los primeros cristianos se vieron compelidos a entender los términos del arte médico vigente en su tiempo dentro del horizonte de intelección que se configuró a partir de la irrupción de esta antropología. A esta tarea debieron emprenderla como receptores del Antiguo Testamento en el griego de la *Septuaginta* y como habitantes de un mundo culturalmente dominado por la filosofía helénica. Teniendo en cuenta estas consideraciones, estudiaremos en primer lugar el significado de *asthénéia* en la Biblia, tanto en el Antiguo Testamento de los LXX como en los Evangelios y en las cartas de Pablo; en segundo término, abordaremos la antropología cristiana

primitiva con una sumaria presentación de sus distintos esquemas; finalmente y a la luz de los componentes antropológicos presentados, consideraremos algunos ejemplos de aplicación del término en cuestión en la literatura cristiana antigua.

2. La *asthénēia* en la Biblia

La versión griega de los LXX designa con el término ἀσθένεια tanto la enfermedad como cualquier estado que se caracterice por una sensación de debilidad o falta de fuerzas y traduce el vocablo hebreo נָחַח (*hlh*), «estar enfermo, débil». En sus diferentes modos verbales, *hlh* se refiere siempre a situaciones de debilidad corporal o anímica.¹ En los libros históricos pueden rastrearse ambas acepciones; por ejemplo, en el libro de los Jueces, se registra la confesión de Sansón a Dalila, acerca de que se volvería débil si lo ataran con cuerdas (Jc. 16, 7); por su parte, Gedeón aduce ser el más débil de los hijos de Israel, nación que a su vez se fue debilitando día a día (Jc. 6, 15); a Amón, el hijo de David, se le pregunta por qué está enfermo, cuando se lo veía obsesionado por su hermana Tamar (2S. 13, 4); en su himno de gratitud a Dios, Ana, la madre de Samuel, dice que éste auxilia a los indigentes (ἀσθενοῦντας), mientras que los que tienen muchos hijos, signo de fuerza y prosperidad, se marchitan (ἡσθένησεν). En el libro de las Crónicas se describe cómo se hace regresar del cautiverio, sentados en lomo de asno, a los que son más débiles (2Cro. 28, 15). En los libros poéticos, se conserva el mismo significado, tanto para el verbo ἀσθενέω como para el sustantivo ἀσθένεια. Así se habla, por ejemplo, del «arco que se extiende y no se rompe» (Sal. 58, 7), de «los tobillos y las rodillas que se doblan por el cansancio» (Sal. 18, 36) y por el ayuno» (Sal. 109, 24); del «hombre fuerte que no tuvo ni hambre, ni sed, ni debilidad» (Sal. 16, 27); del «vigor que se pierde en la miseria» (Sal. 31, 10); del «hombre justo que se apoya en Yahvé y no vacila» (Sal. 26, 1); del «Dios que reanima la heredad extenuada» (Sal. 68, 9) y del abandono de Dios cada vez que un hombre malvado construye un ídolo, con

1 Cfr. E. JENNI, C. WESTERMANN, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento* I, Cristiandad, Madrid, 1978, pp. 789-793.

lo cual pierde su fuerza y su poder (Sal. 16, 4). Como referencia a penas anímicas, se menciona también la «enfermedad de amor» (Ct. 2, 5; 5, 8). En los profetas, se habla del «día de la enfermedad» (*yom mah^alā*), paralelo a un «dolor implacable» (Is. 17, 11), y recoge la terminología propia de la maldición para describir el juicio venidero. Por su parte, Ezequiel dice que el pastor debe ocuparse muy especialmente de los «débiles y enfermos» de su rebaño (Ez. 34). La importancia de la enfermedad radica en que su padecimiento impulsa hacia la lamentación (Is. 38, 9; 1R. 8, 37) o en que se trata de un signo de la maldición divina (Dt. 28, 59.61; 29, 11; Is. 1, 5; Jr. 10, 19; 12, 13; 2Cro. 21, 15.18). En tiempos posteriores, las voces veterotestamentarias promueven la esperanza de que Dios proporcionará un futuro sin enfermedades (Is. 33, 24), expectativa que se ve anticipadamente cumplida en el NT, en que Jesús hace presente ese porvenir sin enfermedad (Mt. 11, 2ss.). Precisamente, en los Evangelios, el término ἀσθένεια aparece muchas veces.² Resulta curioso que en la apropiación cristiana de la profecía de Isaías 53, 5 se lea «Él tomó nuestras flaquezas (ἀσθενείας) y cargó con nuestras enfermedades (νοσούς)» (Mt. 8, 17), mientras el texto isaiano dice «nuestras injusticias (ἀνομίας) y pecados (ἁμαρτήματα)». La palabra ἀσθένεια es una de las tantas designaciones de la enfermedad que aparecen en el Nuevo Testamento. En sentido general, la enfermedad es denominada también *nósos*, «dolencia», «morbo» (Mt. 10,1), *malakía*, «debilidad» (Mt. 10, 1); en sentido metafórico, *básanos*, «tormento», *mástix*, «azote», «plaga» (Mc. 3, 10). Es importante el uso del verbo *synékhēsthai*, «estar atado», ya que tiene como contrapartida *apolyein*, «desatar», lo cual nos lleva directamente a la acción curativa basada en una concepción materialista de la etiología de la enfermedad, como es el caso de la mujer inclinada de Lc. 13, 10-17, a la que Jesús le dijo: «Mujer, estás *suelta* de tu enfermedad, y le impuso las manos». Frente al reproche del principal de la sinagoga por haber realizado la curación en día sábado, Jesús responde: «Hipócritas, ¿cada uno de vosotros no desata en sábado

2 En Mateo aparece en tres ocasiones el verbo ἀσθενέω y una sola vez el sustantivo; Marcos, por su parte, registra una sola vez el verbo y ninguna el sustantivo; en Lucas aparece seis veces y once en Juan.

a su buey o a su asno del pesebre y lo lleva a beber? Y ésta, que es hija de Abrahám, a la que ató Satanás hace dieciocho años, ¿no debía ser desatada de esta atadura en día sábado?» (v. 15). Con esta respuesta, Jesús apunta directamente a una de las treinta y nueve actividades prohibidas en día sábado, la de atar y desatar camellos o barcos. Si los judíos infringían el precepto desatando a su camello o a su buey para que no padeciera sed ni un solo día, cuánto más no estaría justificada la acción de *desatar* de su enfermedad a una mujer sujeta durante dieciocho años a ella.

Se advierten aquí algunos elementos importantes: a) la enfermedad es considerada un *kathadesmós*, «ligadura» o «atadura»; b) el causante de la enfermedad es Satanás. En los Evangelios, a diferencia de lo que ocurre en los Hechos de los Apóstoles y en los escritos de los Padres de la Iglesia, no se advierte una noción punitiva de la enfermedad, lo cual se acerca más a la concepción de la medicina hipocrática que a la del Antiguo Testamento. El milagro narrado en Lc. 14, 1-6 de la curación del hidrópico, guarda una notable semejanza contextual con el de la «mujer inclinada», pues vuelven a aparecer la imposición de manos, a través del participio *epilabómenos*, «tomándolo (de la mano)» y el verbo *apélysen*, «desató», con lo cual, el texto se lee así: «y tomándole lo curó y lo desató». Si bien no se atribuye aquí la etiología de la enfermedad a Satanás, tampoco hay referencia alguna a la índole moral del enfermo. La curación del ciego de nacimiento narrada en Jn. 9, 1-41 resulta contundente en lo referido al rechazo de Jesús a considerar la causa de la dolencia como castigo por el pecado; c) el tercer aspecto, y tal vez el más importante, que destaca en el relato de la «mujer inclinada», es la centralidad y prioridad del hombre y sus necesidades respecto del cumplimiento de la Ley. Los casos de posesión demoníaca obedecen también a esta etiología materialista de la enfermedad. El relato de curación de la «mujer inclinada» de Lc. 13, 10-17 combina ambos motivos en el origen de la enfermedad, el de etiología materialista y el de posesión demoníaca, ya que se trataba de una atadura o *katadesmós* que sujetaba a la paciente a un $\piνεῦμα ἀσθενείας$.³

3 Cfr. L. GIL, «Las curaciones milagrosas del Nuevo Testamento a la luz de la medicina popular», en: A. PIÑERO (ed.), *En la frontera de lo imposible. Magos*,

No obstante la aparente similitud entre las técnicas de la medicina hipocrática utilizadas en el mundo grecorromano y las prescripciones curativas impartidas por Jesús al leproso para que se disponga a su purificación en el templo (Mc. 1, 44; Lc. 5, 14) y al ciego de nacimiento para que se lave en el estanque de Siloé (Jn. 9, 1-4), no hay en los Evangelios indicio alguno respecto del lenguaje técnico o de los métodos empleados por los médicos de la tradición que va de Hipócrates a Galeno, ya que los marcos de significación en que se sitúan son muy diferentes entre sí y los ejemplos evangélicos mencionados constituyen excepciones.

2. La antropología cristiana primitiva

Ni el Antiguo ni el Nuevo Testamento se proponen desarrollar una antropología, pero la presuponen en función de la necesidad del hombre de entrar en relación con Dios. Si bien el pensamiento bíblico presenta una noción antropológica unitaria, especialmente subrayada en el Nuevo Testamento para indicar que todo el hombre está llamado a participar en la resurrección de la carne, tal unidad no implica que no se distingan aspectos en la constitución del humano, tales como el cósmico, material, y en concreto corpóreo o carnal. A su vez, se trata de un ser vivo, necesitado y anhelante, dotado de sentimientos y capaz de reflexionar y tomar decisiones, de ser movido por Dios y de recibir de su parte la fuerza vital.⁴ La dualidad cuerpo-alma de la antropología helénica halló cierto eco en el lenguaje bíblico, sin resultar decisiva en la noción cristiana de hombre. La contraposición alma-cuerpo puede ser encontrada en una sentencia de Jesús: «No temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma; temed más bien al que puede llevar a la perdición alma y cuerpo a la gehenna.» (Mt. 10, 28).⁵ En el Nuevo Testamento se pueden encontrar pasajes en los que la noción de alma se asocia a la idea de inmortalidad y, cuando se habla de las almas de los difuntos (Ap. 6, 9; 20, 4; Heb. 12, 23), se menciona el

médicos y taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento, El Almendro, Córdoba, 2001, p. 200s.

4 Cfr. H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1975, pp. 25-26.

5 La distinción alma-cuerpo no aparece en la versión de Lucas. Cfr. Lc. 12, 4-5.

término «espíritus», probablemente en el mismo sentido. Se trata de un término cuya significación no es fácil de dilucidar, ya que en su connotación teológica aparece en los escritos paulinos en contraposición a la carne (Ro, 8, 1-11; Gál. 5, 16-26) con el mismo sentido que se advierte en ciertos pasajes de los Evangelios (Mt. 26, 41; Mc. 14, 38; Jn. 3, 6; 6, 63) y no es fácil distinguir desde el contexto bíblico en general si se trata del Espíritu divino en el hombre o de su influencia sobre el mismo. En tanto concepto antropológico, puede ser considerado como «facultad de lo divino».⁶

Frente a la dualidad antropológica helénica alma-cuerpo y su consiguiente identificación del hombre con el alma, el pensamiento cristiano introdujo una doble novedad. Por un lado, la noción de «espíritu», ya que el hombre «perfecto» no es aquel que consta de alma y cuerpo, sino de alma, cuerpo y espíritu, donde este último elemento es trascendente, divino, y necesario para nuestra perfección.⁷ Por otro, el carácter fuertemente unitario del binomio alma-cuerpo, enfatizando que se trata del alma y del cuerpo del hombre:

«Pues ¿qué es el hombre sino el animal racional compuesto de alma y cuerpo (τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ζῶον λογικόν)? ¿Acaso el alma por sí sola es hombre? No. Sino alma del hombre. ¿Vamos a llamar hombre al cuerpo? Tampoco, sino cuerpo del hombre. Pues si ninguno de los dos es por su cuenta el hombre, sino que se dice hombre al que resulta de la composición de ambos, y Dios llamó al hombre a la vida y resurrección, no llamó la parte sino el todo, a saber, el alma y el cuerpo».⁸

En el caso de San Pablo, quien en I Tes. 5, 23 presenta una antropología triádica configurada como cuerpo, alma y espíritu, su concepción de hombre gira principalmente en torno al cuerpo,

6 Cfr. L. LADARIA, *Introducción a la antropología teológica*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2004⁵, p. 81s.

7 Cfr. A. ORBE, *Antropología de San Ireneo*, BAC, Madrid, 1997², p. 20.

8 *De resurrectione* 8. Esta obra es atribuida a Justino en los *Sacra Parallela* de Juan Dmasceno. Cfr. A. ORBE, «La definición del hombre en la teología del siglo II», en: *Gregorianum* 48/3 (1967), p. 537.

tal como puede verse en el célebre capítulo 15 de su Primera Carta a los Corintios,⁹ en oposición a la antropología de los gnósticos. Según el Apóstol, los cuerpos se distinguen por su jerarquía, y a cada uno le corresponde distinto resplandor, según se trate de los cuerpos terrestres o de los celestes. Este capítulo escrito en orden a la resurrección, afirma que se siembra un cuerpo psíquico y resucita un cuerpo espiritual, del mismo modo en que se siembra vileza y resucita gloria, o se siembra corrupción y resucita incorruptibilidad, o se siembra *debilidad* y resucita fortaleza. Con estos pares antitéticos, Pablo da a entender que la carne es inferior en composición, y que a cuerpos más elevados corresponderá carne más jerarquizada, a punto tal que los cuerpos superiores, por estar alejados de la corruptibilidad e inestabilidad, carecerán de carne:

«Y del mismo modo que hemos revestido la imagen del hombre terreno, revestiremos también la imagen del celeste. Os digo esto hermanos: la carne y la sangre no pueden heredar el Reino de Dios; ni la corrupción hereda la incorrupción. ¡Mirad! Os digo un misterio: no moriremos todos, pero todos seremos transformados».¹⁰

La última expresión invierte por completo la tesis gnóstica, ya que para estos cristianos, todos moriremos mas sólo los hombres *pneumáticos* serán transformados

Pero no todos los primeros cristianos aceptaron sin más la concepción antropológica protocatólica, y en algunas formulaciones puede hallarse una notable complejización de la misma. Veamos en primer término el caso de los gnósticos del *Apócrifo* o *Carta esotérica de Santiago*, en la que además de estar presente la tridimensionalidad paulina *sôma-psyché-pneûma*, este último término se emplea indistintamente también como *noûs* o «intelecto», que denota cierta facultad de inteligir una realidad que comparte su propia naturaleza y se distingue del alma y su función racional como también del alma y del cuerpo. Así, el Salvador, en diálogo con Santiago y Pedro se expresa:

9 Cfr. I Co. 15, 44ss.

10 I Co. 15, 49-51.

«Porque (el Padre) conoce la voluntad de ellos y junto con ello aquello de lo que la carne necesita, ya que no es ella la que desea al alma. Efectivamente, sin el alma el cuerpo no peca, igual que el alma no se salva sin el espíritu. Pero si el alma se salva sin el mal y se salva también el espíritu, el cuerpo se torna sin pecado, ya que es el espíritu el que vivifica al alma; el cuerpo, al contrario, es el que le da muerte, o sea que ella misma es la que se da muerte. En verdad os digo: no perdonaré el pecado a ninguna alma, ni la ofensa a la carne, pues ninguno de los que hayan traído puesta la carne se salvará... Os he dicho, sin embargo, la postrera palabra. Voy a separarme de vosotros. Un carro (*hárma*) espiritual, en efecto, me ha arrebatado y desde ahora me desnudo para revestirme».¹¹

Además de exponerse aquí la tridimensionalidad «cuerpo-alma-espíritu», a cada componente antropológico acompaña su función gnoseológica, pues al *pneúma/nóus* se le asigna la facultad de conocer propiamente, es decir, de la *gnosis*, al alma, razonar en su doble discurso, a saber, interior y articulado, mientras que al cuerpo unido al alma, le toca percibir. En contacto directo con el cuerpo está la carne, que otorga visibilidad e individualidad. El «cuerpo psíquico» es carnal, mientras que el «cuerpo espiritual» o «vehículo» (*hárma*) es intermediario entre el alma y el espíritu y permite el ascenso de la carne a las regiones superiores. De modo que, sobre la base de la antropología paulina de cuerpo alma y espíritu, se establecen categorías mediadoras entre los extremos más alejados, a saber, el cuerpo y el espíritu, configurándose así cinco niveles que, de menor a mayor jerarquía discurren en el siguiente orden: cuerpo-cuerpo psíquico/carne-alma-cuerpo espiritual/vehículo (*hárma*)-espíritu.¹²

Otros gnósticos de Nag Hammadi como los valentinianos del

11 *Apócrifo de Santiago* (NHC I 2) 11, 32-12,12; 14, 31-33, en: A. PIÑERO, J. MONTSERRAT TORRENTS, F. GARCÍA BAZÁN, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II: Evangelios. hechos, cartas*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 303-305.

12 Cfr. F. GARCÍA BAZÁN, «La complejidad antropológica del cristianismo primitivo», en *Epiméleia. Revista de estudios sobre la Tradición*, año XX, nn. 19-20 (2001), pp. 7-36.

Tratado Tripartito, afirman la tricotomía «espíritu-alma-cuerpo/carne». ¹³

Por otro lado y dentro de la tradición católica, al esquema antropológico más complejo lo encontramos en Clemente de Alejandría.

El texto que mejor expone la concepción de hombre sostenida por Clemente, permite ver la influencia platónica, hebrea y cristiana, en el marco de la dialéctica entre la *imagen* y la *semejanza*:

«En el hombre hay una *década*: los cinco sentidos, la voz, el instinto sexual y, en octavo lugar, lo anímico de la formación (*plásin*); el noveno es *la facultad que tiene el imperio* (*hegemónikon*),¹⁴ y en décimo lugar, el carácter propio del Espíritu Santo que se alcanza por la fe».¹⁵

En medio de la complejidad de este texto se pueden apreciar dos grandes planos, por un lado, el de la *imagen*, que corresponde a los primeros nueve niveles y, por otro, el de la *semejanza*, que refiere al nivel del Espíritu. En el primer escalonamiento se destaca el noveno nivel o «facultad que tiene el imperio» (*noûs*). Al introducirse un décimo nivel se puede vislumbrar el esquema *carne/espíritu* (*basar/ruaj*), propio de la antropología hebrea. Pero la modificación que introduce Clemente está en que el orden de la imagen depende del *Logos* como imagen perfecta de Dios, es decir, de Cristo como «segundo Adán»:

«Por eso, decimos que también Adán fue perfecto en su plasmación, pues no le faltó nada de lo que caracteriza la idea y la forma del hombre. Cuando fue hecho recibió la perfección y se fue justificando por la obediencia; poseía libre albedrío y

13 Cfr. *Tratado Tripartito* (*TrTrip.*) (NHC I 5) 118, 16-122, 2, en: A. PIÑERO, J. MONTSERRAT TORRENTS, F. GARCÍA BAZÁN, *op. cit. I: Tratados filosóficos y cosmológicos*, Trotta, Madrid, 2000², pp. 202-205.

14 Se refiere al νοῦς.

15 Clemente de Alejandría, *Strómata* (en adelante: *Stróm.*) VI, 16, 135, 1-2, en: *Clemente de Alejandría. Strómata VI-VIII: Vida intelectual y religiosa del cristiano*, edición bilingüe preparada por M. MERINO RODRÍGUEZ, Fuentes Prácticas 17, Ciudad Nueva, Madrid, 2005, pp. 275-276.

debía hacerse adulto en cuanto dependía de él [...] Doble es la génesis: una la de los seres que son engendrados, otra la de los seres que se van haciendo [perfectos]». ¹⁶

En algunos pasajes de su obra, Clemente presenta la antropología paulina de *carne, alma y espíritu*, mientras que en otros expone la trilogía platónica de *thymós, epithymía y logismós*.¹⁷ A su vez, habla también de *alma, entendimiento y espíritu*. Clemente reconoce un primer orden antropológico, el de la carne, integrado por los cinco sentidos, la facultad fónica del lenguaje y el instinto sexual. Son los siete primeros elementos de la década. En oposición a las doctrinas gnósticas, el cuerpo encuentra una valoración positiva en Clemente, pues su ortostatismo (posición de pie) le permite al hombre contemplar el cielo, la organización de sus sentidos se ordena al conocimiento intelectual y las partes del cuerpo (las sexuales) son para funciones útiles.¹⁸

De los esquemas analizados se desprende que, independientemente de su mayor o menor complejidad en la descripción de los componentes del hombre, subyace a los mismos la noción fundamental de unidad expresada en las dimensiones corpórea, anímica y espiritual del hombre. Esta intuición cristiana posibilitará a su vez una concepción unitaria de la enfermedad.

3. La *asthénéia* entre los primeros cristianos

La abundante literatura gnóstica de Nag Hammadi ofrece un amplio campo de aplicación de este concepto, no sólo a las distintas partes del hombre, sino también en referencia al Logos y sus

16 *Stróm.* IV, 23, 150, 4, *op. cit.*, pp. 268-269.

17 Cfr. *Stróm.* III, 9, 68, 5.

18 Cfr. *Stróm.* IV, 26, 163, 1-2: «Por consiguiente, los que sin razón lanzan inyectivas contra la creación y censuran el cuerpo, tampoco ven que la constitución del hombre ha sido dispuesta en posición erecta para contemplar el cielo, ni que la organización de los sentidos está dirigida a la gnosis y que los miembros y las partes del cuerpo están dispuestos adecuadamente hacia la belleza, no al placer. Por ello, esta morada acogedora del alma, preciosa para Dios, es tenida digna del Espíritu Santo, gracias a la santificación del alma y del cuerpo a la vez, y llevada a perfección por la reconciliación del Salvador», *ibid.*, p. 293.

pasiones. Así, por ejemplo, el *Tratado Tripartito*:

«Porque, de una parte, el Logos se generó como ser perfecto, como uno solo para la gloria del Padre, que lo ha querido y estaba satisfecho con él; por otra parte, lo que quiso retener y alcanzar lo engendró como sombras, imágenes y semejanzas, porque no fue capaz de sostener la visión de la luz, pero miró a la profundidad y dudó... Pero las *debilidades* (ἀσθενείαι) cuando estuvo fuera de sí han tomado nacimiento de su duda, es decir, (de que no fue capaz de aproximarse) a las glorias del Padre, aquel cuya eminencia es ilimitada».¹⁹

La duda del Logos quebranta la integridad y da lugar a las «debilidades» o «enfermedades», término con el que los valentinianos se refieren a las pasiones.²⁰

En el *Evangelio de María*, la expresión alude a enfermedades del cuerpo por causas morales:

«Prosiguió (el Salvador) todavía y dijo: 'Por esto *enfermáis* y morís, puesto que (practicáis lo que os extravía. Que quien pueda comprender) comprenda. (La materia engendró) una pasión carente de la semejanza, puesto que procedió de un acto contra natura. Entonces se produce un trastorno en todo el cuerpo».²¹

La atribución de enfermedades al cuerpo por motivos morales se encuentra presente también en San Pablo.²²

En otro escrito gnóstico de género predominantemente catequético y doctrinalmente subsidiario al valentinismo conocido

19 *TrTrip.* 77, 11-20; 77, 34, en: A. PIÑERO, J. MONTSERRAT TORRENTS, F. GARCÍA BAZÁN, *ibid.* I, pp. 176-177.

20 Cfr. *Evangelio de la Verdad (EvV)*, 17, 9-24; 33, 1-5; 33, 30-36, 3; Heracleón, fr. 40.

21 *Evangelio de María (EvM)*. (Papiro copto Berolinense 8502) 7, 20-8, 1-3, en: A. PIÑERO, J. MONTSERRAT TORRENTS, F. GARCÍA BAZÁN, F., *id.* II, p. 133.

22 Cfr. I Co. 11, 28-30: «Examínese, pues, cada cual y coma así del pan y beba del cáliz. Pues quien come y bebe sin discernir el Cuerpo, come y bebe su propia condena. Por eso hay entre vosotros muchos *enfermos*, y muchos achacosos, y mueren no pocos».

como *El Pensamiento de nuestro Gran Poder*, la *asthénéia* aparece como vicio del alma, resultante de su contaminación con la materia:

«Ahora el eón psíquico. Es una cosa pequeña que se mezcla con los cuerpos, engendrando en las almas y contaminándose. Pues la primera contaminación de la creación halló fuerza y engendró todos los actos: muchos actos de ira, enojo, envidia, perversidad, odio, calumnia, desprecio y guerra, mentira y malos consejos, penas y placeres, vergüenzas e inmundicias, engaños y *enfermedades*, sentencias injustas que tienen lugar según sus deseos». ²³

Entre los cristianos de tradición ortodoxa, se destaca San Juan Crisóstomo como uno de los escritores que le otorgó mayor campo de aplicación al término *asthénéia* en sus distintos sentidos, atendiendo tanto a categorías antropológicas como a situaciones relativas a la fe y al malestar experimentado por los cristianos durante las persecuciones. En su homilía XXIX a II Corintios hace un análisis del término, al que entiende como «enfermedad del cuerpo», «debilidad en la fe» y «persecuciones».

«Parece conveniente enseñar lo que llama (el Apóstol) con el nombre de ἀσθένεια, y lo que quiere indicar. Es éste un solo vocablo, y muestra muchos significados. Pues la ἀσθένεια puede significar enfermedad del cuerpo; por esto dice el Evangelio: aquel a quien amas, está enfermo (ἀσθενεῖ) (Jn. 11, 2); luego, el Señor se refiere a Lázaro y dice: esta enfermedad (ἀσθένεια) no es de muerte (Jn. 11, 4). De Epafras dice Pablo: Enfermó (ἠσθένησεν) hasta el punto de morir, pero Dios se compadeció de él (Flp. 2, 27). Y a Timoteo: emplea un poco de vino para tu estómago, por tus frecuentes enfermedades (τὰς ἀσθενείας) (I Ti. 5, 23); con esto, muestra todo tipo de enfermedad corporal.

²³ *El Pensamiento de nuestro Gran Poder (PensGP.)* (NHC VI 4) 39, 19-25, en: A. PIÑERO, J. MONTSERRAT TORRENTS, F. GARCÍA BAZÁN, *id.* III: *Apocalipsis y otros escritos*, p. 124.

Llama débil (ἀσθενοῦντα) en la fe al que simplemente no es firme en ella, al que no es perfecto. Esto lo enseña Pablo diciendo: al débil en la fe recibidlo, no con disquisiciones de diálogos; y de nuevo: 'alguno cree que puede comer de todo, el que es débil, come verduras' (Ro. 14, 12). Este es el que indica como débil en la fe.

Hasta ahora hay dos significados: ¿cuál es el tercero? Las persecuciones, las insidias, las tentaciones, los ataques, las ofensas. Esto lo explica Pablo diciendo: 'Por eso tres veces rogué al Señor y me dijo: te basta mi gracia, porque mi poder se perfecciona en la debilidad', esto es, en las persecuciones, peligros, tentaciones, insidias, muerte».²⁴

Es también digno de destacar el análisis que hace el Patriarca de Constantinopla a las debilidades que menciona el Apóstol como consecuencia de su «aguijón en la carne» (II Co. 12, 7-8), ya que como fiel representante de la hermenéutica literalista de la escuela antioquena, sostiene el significado más común de *asthénēia* como enfermedad corporal; no obstante, por su fino espíritu filológico remonta desde la letra hacia otros significados de acuerdo a los diferentes contextos y la interpreta como una referencia a las persecuciones sufridas por Pablo en la evangelización y su consiguiente actitud frente a estas dificultades.²⁵

4. Consideraciones finales

El significado primario de *asthénēia* tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento es el de enfermedad corporal. No obstante, en la medida en que la antropología cristiana avanzó hacia formulaciones más elaboradas, la concepción de hombre sostenida por los primeros cristianos como un ser en relación con lo divino a través de su dimensión espiritual y con el cosmos creado por Dios,

24 San Juan Crisóstomo, *In epistola. II ad Corinthius, homilia XXIX* (PG 61, 598).

25 Para este tema, véase: B. ESTRADA BARBIER, «Exégesis de San Juan Crisóstomo a la 'asthénēia' en San Pablo», en: J. M. CASCIARO (ed.), *Hermenéutica bíblica. VII Simposio internacional de Teología*, EUNSA, Pamplona 1986, pp. 655-666.

produjo una expansión de su campo semántico generándose otros indicadores de la debilidad connotada por el término, tales como la flaqueza en la fe o la que deviene de las injurias y persecuciones. El horizonte de la enfermedad se amplió más allá de la esfera corporal hacia aspectos propios de la experiencia religiosa. La medicina, que se ocupa de manera prerrogativa de la enfermedad, debe acompañar esta apertura de la cosmovisión promoviendo prácticas que contemplen al hombre enfermo en su inescindible unidad antropológica y, al mismo tiempo, en ese plexo de relaciones, tanto naturales como trascendentes.

Juan Carlos Alby es Doctor en Filosofía y profesor titular ordinario de Filosofía medieval y renacentista en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral y profesor asociado de Historia de la Filosofía antigua e Historia de la Filosofía medieval en la Universidad Católica de Santa Fe. Es docente de la Escuela de Medicina de la Universidad Nacional del Litoral.

jcalby@hotmail.com

Recibido: 10 de diciembre de 2010.

Aprobado para su publicación: 15 de enero de 2011.