

Y el Verbo se hizo fantasma. La (anti)crisología docetista en el *Adversus Marcionem* de Tertuliano

E a Palavra tornou-se fantasma. A (anti)crisologia docetista no *Adversus
Marcionem* de Tertuliano

And the Word was made Phantom. The Docetic (Anti)Christology in
Tertullian's *Adversus Marcionem*

Germán Osvaldo Prósperi*

Resumen

En este artículo nos proponemos mostrar en qué sentido y por qué razón la idea docetista de un Cristo fantasmático propuesta por Marción, tal como es reconstruida por Tertuliano en el *Adversus Marcionem*, resulta inasimilable por la teología dogmática. Concluiremos que el concepto de “fantasma”, en su sentido extremo, es decir irreductible a las polaridades de la teología y la metafísica de Occidente (materia-espíritu, sensible-inteligible, alma-cuerpo, etc.), es el verdadero Anticristo y la mancha ciega del dogma cristológico.

Palabras clave: Cristo. Carne. Docetismo. Espíritu. Fantasma.

Resumo

Neste artigo propomos mostrar em que sentido e qual a razão da ideia docetista de um Cristo fantasma, proposta por Marción, tal como é reconstruída por Tertuliano em *Adversus Marcionem*, resulta inassimilável pela teologia dogmática. Concluiremos que o conceito de “fantasma”, em seu sentido radical, ou seja, irreduzível entre as polaridades da teologia e da metafísica do Ocidente (matéria-espírito, sensível-inteligível, alma-corpo, etc.), é o verdadeiro Anticristo e o ponto cego do dogma cristológico.

Palavras-chave: Cristo. Carne. Docetismo. Espírito. Fantasma.

Abstract

The aim of this paper is to demonstrate in what way and for what reason Dogmatic Theology cannot possibly embrace the docetic idea of a phantasmic Christ shaped by Marcion and traced by Tertullian in his *Adversus Marcionem*. We will conclude that the concept of 'phantom' —in its extreme version, i.e., irreducible to the polarized dichotomies in Western theology and metaphysics: matter and spirit, tangible and intelligible, soul and body, etc.— is the true Antichrist and the blind spot in the Christological dogma.

Keywords: Christ. Docetism. Flesh. Phantom. Spirit.

* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (Argentina). Docente e investigador en la misma institución. Es beneficiario de una Beca superior de Investigación otorgada por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCyT) a través del Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica (FonCyT). E-mail: gerprosperi@hotmail.com

Introducción

Ya desde los primeros siglos de la era cristiana, el canon eclesiástico se ha ido delineando en un constante enfrentamiento con las diversas herejías: docetismo, gnosticismo, ebionismo, etc. En este complejo panorama, la figura de Marción ocupa un lugar destacado.¹ No es casual que diversos estudiosos hayan considerado a Marción como “uno de los más significantes e influyentes pensadores cristianos del siglo II” (Ehrman, 2006, p. 346), o como “una de las figuras más importantes en el paisaje del cristianismo primitivo” (Foster, 2012, p. 279), pero también, y precisamente a causa de su influencia, como “la amenaza herética más seria a la Iglesia primitiva” (Thomsett, 2011, p. 30), o como “el adversario más temible que haya encontrado la Iglesia en el siglo segundo” (Lebreton y Zeiller, 1959, p. 33), o, por último, para utilizar la interesante expresión de Sebastian Moll, como un “archi-herexe” (cfr. 2010, p. 44).² Las causas de la amenaza que significó Marción para la Iglesia temprana son numerosas y responden, además de a cuestiones políticas propias de la institución religiosa, a razones de índole teológica.³ En principio, la teoría de los dos dioses: el Dios creador del Antiguo Testamento, justiciero y vengativo, y el Dios desconocido – el *fremden Gott*, en términos de Harnack (cfr. 1924) – absolutamente bueno y ajeno a la creación. Según Marción, Cristo es el enviado del Dios desconocido y bueno a fin de redimir al hombre de los males ocasionados por el Dios del Antiguo Testamento. En este sentido, existe una contraposición, una *antítesis*, entre la Ley y el Evangelio.⁴ Además, de los libros que componen el Nuevo Testamento, Marción sólo reconoce el Evangelio de Lucas – según Tertuliano y otros críticos, con interpolaciones y supresiones – y algunas de las epístolas paulinas.⁵ Sin embargo, creemos que el mayor peligro para la proto-ortodoxia de los primeros siglos no concernía tanto al doteísmo, por cierto aberrante, cuanto a la crisología de ascendencia docetista proclamada por Marción.⁶ En efecto, Marción sostenía que Cristo no había asumido una naturaleza carnal, humana, puesto que la carne formaba parte del mundo creado por el Dios veterotestamentario, y que por lo tanto su forma humana era una mera apariencia, una ilusión o un fantasma. Sostendremos que esta naturaleza fantasmática de Cristo crea un cortocircuito al interior de la teología que se está constituyendo de la mano de los primeros Padres y que se convertirá, conforme se realicen los diversos Concilios, en el canon de la Iglesia católica. Para mostrar esta dislocación doctrinal o este descentramiento teológico al que dio lugar el marcionismo procederemos en tres etapas. En la

primera, explicaremos los rasgos centrales de la crisología de Marción, tal como la encontramos reconstruida – y criticada, por supuesto – en el *Adversus Marcionem* de Tertuliano.⁷ En la segunda, analizaremos un antecedente pagano del docetismo para mostrar que también en el mundo de la Grecia antigua la noción de *phantasma* o *eidōlon* representa un cortocircuito en las concepciones metafísicas y antropológicas dominantes. En la tercera, mostraremos en qué sentido y por qué razón la idea de un Cristo fantasmático resulta inasimilable por la teología dogmática y, al límite, por lo que Martin Heidegger ha llamado la historia de la metafísica occidental.

1. La crisología de Marción

Marción considera a Pablo el verdadero intérprete de las enseñanzas de Jesús. La distinción paulina entre *pneuma* y *sarx*, así como entre *nomos* y *evangelion*, alcanza con Marción un límite crítico. El Antiguo Testamento, la Ley, el *nomos* del Dios creador, resulta desechado por completo. A él se contrapone la figura y la doctrina amorosa de Cristo. En efecto, como hemos dicho, Jesucristo es el hijo del Dios desconocido, enviado por el Padre para redimir a los elegidos de la prisión pecaminosa de la carne y la materia.⁸ Siendo absolutamente heterogéneo al reino material, Cristo no puede asumir una naturaleza carnal, es decir humana. Explica Mark Edwards en *Catholicity and Heresy in the Early Church*: “La materia es irredimible, y Cristo no puede asumir la carne sino (como aclara Pablo en Romanos 8.3) una semejanza fantasmal de la carne” (Edwards, 2009, p. 29). Existe una dualidad irreductible de substancias, una discontinuidad fundamental entre lo visible y lo invisible. El Dios desconocido, eternamente bueno, pertenece al reino espiritual de lo invisible; el Dios hebreo, rencoroso, al reino carnal de lo visible. A lo sumo, Yahvé es del orden de lo anímico, nunca de lo neumático. Por tal razón, la encarnación de Cristo es en verdad una fantasmaticización, un devenir-fantasma de la divinidad.⁹ En el *Adversus Marcionem*, Tertuliano sintetiza el núcleo de la crisología de Marción en la siguiente expresión: “Jesucristo no era sino un fantasma [*phantasma vindicans Christum*]” (III, 8). De esta naturaleza aparente o fantasmática de Cristo, además, se derivan otras blasfemias inconcebibles. Por ejemplo, el rechazo de la natividad del Salvador. Siendo incapaz de mezclarse con la carne y la realidad humana creada por el Dios vengativo del Antiguo Testamento, Cristo no ha nacido de María. De hecho, Marción sostiene que el Hijo del Dios

desconocido se manifestó, sin haber nacido, “el año doce de Tiberio-César” (AM I, 15) para ejercer su ministerio.¹⁰ En *De resurrectione mortuorum*, Tertuliano critica a los herejes, sobre todo Marción y Basílides, que niegan la realidad corporal o carnal de Cristo y, por eso, excluyen la resurrección de la carne (humana) de sus doctrinas.

Finalmente, los herejes que han inventado otra divinidad, son los únicos que rechazan la resurrección de la substancia corporal [*corporali substantiae*]. Así, obligados a cambiar la naturaleza de Cristo, por miedo a que no se confundiera con el Creador de la carne, comenzaron por engañarse sobre su carne, unos pretendiendo con Marción y Basílides que no era verdadera, otros afirmando con Apeles y Valentino que tenía propiedades particulares. Se sigue de allí que excluían de la salvación a la substancia que no podía por ende formar parte de Cristo (I, 2).

La condición fantasmática del redentor significa, para un espíritu riguroso como el de Tertuliano, el fracaso de la función salvadora proclamada en los Evangelios. En efecto, si Cristo es un fantasma y no posee una naturaleza carnal, entonces no es capaz de sufrir; ergo, la pasión es una quimera y, con ella, también la resurrección y la salvación de los hombres.¹¹ En efecto, si “Cristo no era un cuerpo verdadero [*non erat veritas corporis*], sino un fantasma [*phantasma*], una cosa insubstancial [*res vacua*]” (AM IV, 20), y si “un fantasma no es capaz de sufrir” (AM III, 8), entonces “el fundamento del Evangelio [*fundamentum evangelii*], y de nuestra salvación, y de su prédica, son aniquilados” (AM III, 8). La consecuencia extrema, que Tertuliano juzga calamitosa, es que, si Cristo es un fantasma, “toda la obra de Dios [*dei opus*] se derrumba” (AM III, 8).

Para Marción, como hemos visto, la naturaleza de Cristo es eminentemente espiritual y divina, razón por la cual juzga imposible que la carne humana pueda ser salvada.¹² Una de las estrategias empleadas por Tertuliano para refutar esta herejía consiste en demostrar la realidad carnal, es decir humana, de Cristo.¹³ Como se sabe, es un tema frecuente en los textos del africano. Sirva de ejemplo el caso de la mujer pecadora que besa los pies de Jesús y que, luego de lavarlos con sus lágrimas, los enjuaga con su cabello. Si Cristo hubiese sido un fantasma, arguye Tertuliano, tales acciones habrían sido imposibles de realizar: “cuando ella [la pecadora] besó los pies de nuestro Señor, y los lavó con sus lágrimas, y los secó con su cabello, y los cubrió con un unguento, fue un cuerpo verdadero y real el que ella manipuló [*solidi corporis veritatem*], y no un fantasma vacío [*non*

phantasma inane]” (AM IV, 18). O también, el ejemplo de la mujer indispueta que toca la túnica de Cristo y, al hacerlo, demuestra la realidad corpórea del Hijo de Dios: “Tocando el borde de su túnica, la enferma nos demuestra que Cristo tenía un cuerpo real y no ilusorio [*corpori non phantasmati inditum*]” (AM IV, 20). El contacto de la mujer indispueta, además, prueba que la carne de Cristo es capaz de padecer y recibir la deshonra de los hombres: “Porque si no hubiese habido un cuerpo verdadero [*veritas corporis*], sino un fantasma, un objeto insubstancial [*res vacua*], no podría haberse contaminado. A causa de su carácter insubstancial [*inanitate substantiae*] es incapaz de contaminación” (AM IV, 20). El Cristo de Tertuliano, a diferencia del de Marción, se caracteriza por la solidez (*soliditas*), la verdad (*veritas*) y la corporalidad (*corporalitas*).¹⁴

Estos tres términos enfatizan la realidad concreta y actual de la carne de Cristo. A ellos se opone la insubstancialidad (*inanitas*) y la vacuidad (*vacuitas*) del Cristo fantasmático de Marción. La *inanitas* y la *vacuitas* aluden a la irrealidad del fantasma, a la falta de substancia y de actualidad. Se trata, en el fondo, de una cuestión ontológica. El fantasma, a diferencia del cuerpo, es una *vacua res*, una realidad vacía e inane, una mera imagen sin esencia ni modelo. Tertuliano lo sintetiza, con su estilo lacónico habitual, en la siguiente expresión: *substantia corporis adversus phantasmata* (AM IV, 11), es decir, la substancia corpórea se opone al fantasma. El *Adversus Marcionem* es en verdad un *Adversus phantasma*. En efecto, ¿en qué consiste el Cristo de Marción? Respuesta de Tertuliano: “Apariencia ilusoria, acto ilusorio; actor imaginario, obras imaginarias [*putativus habitus, putativus actus; imaginarius operator, imaginariae operae*]” (AM III, 8). Es la condición *putativa, imaginaria*, es decir *fantasmática* del Cristo marcioniano lo que amenaza la empresa de la teología ortodoxa. Esta amenaza espectral al *opus Dei* hunde sus raíces en las doctrinas de los docetistas. En lo que sigue, analizaremos un antecedente pagano del docetismo, a fin de mostrar que también allí la noción de imagen (*phantasma* o *eidōlon*), aplicada a partir de los siglos I-II a Cristo, supone una dislocación de las estructuras metafísicas y antropológicas dominantes en la Grecia antigua.

2. *Eidōlon* y *phantasma*

En un interesante artículo titulado “The Greek and Jewish Origins of Docetism: A New Proposal” (2006), Ronnie Goldstein y Guy G. Stroumsa sostienen

que el docetismo, cuya influencia resulta indudable en la crisología de Marción, se habría constituido a partir de una combinación de la tradición griega con la tradición bíblica:

La concepción docetista de la crucifixión fue moldeada probablemente por la combinación de fuentes griegas y bíblicas. El problema del sufrimiento de Jesús fue resuelto apelando al argumento vano contra el Mesías en Ps 2 y al sacrificio de un sustituto, como en el vendaje de Isaac y las historias griegas sobre el εἶδωλον. (Goldstein y Stroumsa, 2006, p. 439)

En este apartado, nos interesa sobre todo la tradición griega, a partir de la cual es posible vincular la condición fantasmática de Cristo con la noción de *eidōlon* proveniente del paganismo.¹⁵ Existiría una continuidad, según Goldstein y Stroumsa, entre el uso y la función del *eidōlon* en la Grecia clásica y la concepción fantasmática del Cristo docetista: “Como hemos visto, el uso de δόκησις en el sentido de “aparición”, “fantasma”, en la literatura griega clásica aparece sólo en conexión con el dispositivo del εἶδωλον” (Goldstein y Stroumsa, 2006, p. 435). Uno de los ejemplos que mencionan los autores, junto al de Helena o Ifigenia, es el de Heracles, según el episodio que relata Homero en *Odisea* (cfr. XI, 601-604), cuando Ulises ve el fantasma del héroe en el Hades: “En *Odisea* XI, se relata que Ulises ve a Heracles en el Hades. En realidad, se trata del εἶδωλον de Heracles, puesto que el verdadero Heracles se encuentra cenando con los dioses inmortales en el Monte Olimpo” (Goldstein y Stroumsa, 2006, p. 425). Ya Plotino se había referido a este episodio de *Odisea* para mostrar la irreductibilidad del *eidōlon* respecto al mismo Heracles: “El poeta parece separar la imagen respecto a Heracles cuando dice que su εἶδωλον está en el Hades, pero que él mismo se encuentra junto a los dioses. Él mantiene ambas historias, que está en el Hades y que reside con los dioses, y por ende lo divide” (*Enéadas* I, 1.12; cfr. también IV, 3.27).¹⁶ Goldstein y Stroumsa sugieren, entonces, que el dispositivo del *eidōlon* cumple la misma función, en la literatura griega clásica, que la noción de “fantasma” o “apariciencia” en la crisología docetista. Nos interesa concentrarnos en este nexo entre *eidōlon* y *phantasma* puesto que en ambas nociones, íntimamente vinculadas a la esfera semántica de las imágenes, se cifra, creemos, el mayor peligro de la teología cristiana.¹⁷ En lo que sigue analizaremos rápidamente el caso de Heracles¹⁸ para mostrar que la noción de *eidōlon*, como la de *phantasma* en el docetismo en general y en Marción en particular, disloca por completo la lógica – la onto-lógica, la lógica del ente – de la teología ortodoxa. Nos detendremos, para eso, en algunos pasajes

de los *Dialogi mortuorum* de Luciano de Samosata, pues en ellos, quizás más que en cualquier otro tratado del paganismo antiguo, se muestra con total claridad el cortocircuito que generó el *eidōlon*, y más allá la imagen en un sentido amplio, en el seno de la metafísica y la antropología antiguas.

2.1 El *eidōlon* de Heracles

En la sección quinta del libro XVI de los *Dialogi mortuorum*, en la cual Diógenes de Sínope (¡la misma ciudad, casualmente, de la que proviene Marción!) conversa con Heracles, Luciano utiliza varias veces el término *eidōlon* para referirse precisamente al fantasma del héroe. Diógenes, que se encuentra en el Hades, ve acercarse a Heracles, ante lo cual se muestra sorprendido ya que, por ser hijo de Zeus, lo considera un dios. Heracles, entonces, le explica su doble naturaleza, divina y humana, y su condición fantasmal: “Heracles está en el cielo con los dioses [...] yo soy su imagen [*ego d’ eidōlon*]” (XVI, 1). Ante la respuesta de Heracles, Diógenes le pide que le explique de quién es la imagen, si de la parte mortal que corresponde a su procedencia humana o de la parte divina que le corresponde a los dioses. El héroe le dice que es la imagen o el fantasma de la parte mortal, del cuerpo, ya que la parte divina, el alma, está con los dioses en el cielo: “¿No estamos todos compuestos por dos elementos [*synkeisthai ek duein*], el alma y el cuerpo [*psychēs kai sōmatos*]? ¿Qué le impediría al alma entonces estar en el cielo, con Zeus, y a la parte mortal, yo mismo, entre los muertos?” (*Dialogi mortuorum*, XVI, 4). La respuesta de Heracles da a entender que la imagen corresponde a su parte mortal, es decir al cuerpo. Pero enseguida Diógenes muestra la aporía contenida en las palabras de su interlocutor. Lo que dice el hijo de Anfitrión sería verdadero, sostiene Diógenes, siempre y cuando quien le hablase fuera el cuerpo de Heracles; pero como el filósofo cínico conversa con su imagen, Heracles no puede identificarse con su cuerpo, puesto que – objeta Diógenes – las imágenes no tienen cuerpo [*asōmaton eidōlon*]. Pensando las cosas con detenimiento, continúa Diógenes, habría en realidad tres Heracles: “uno en el cielo, uno en el Hades (la imagen con la que está hablando) y finalmente el cuerpo que ha retornado al polvo” (XVI, 5). Las palabras de Diógenes generan un cortocircuito en el paradigma metafísico occidental que, desde Platón en adelante, va a dividir la realidad, y sobre todo la realidad humana, en un plano etéreo y divino representado por el alma (*psychē*) y un plano sensible y mortal representado por

el cuerpo (*sōma*). El *eidōlon* no es ni completamente espiritual o anímico ni completamente material o corporal. En la medida en que no se lo puede identificar con ninguna de las dos instancias de la antropología tradicional, el *eidōlon* o el *phantasma* se sitúa en un lugar difuso – y, en algún sentido, paradójico – entre la vida y la muerte. El *eidōlon* aparece en los *Dialogi mortuorum* funcionando como un tercer término, el cual, lejos de articular los extremos de la dicotomía metafísica, los desactiva y subvierte.

Las líneas dominantes de la teología cristiana occidental, sobre todo de ascendencia platónica, han tendido a pensar lo humano, lo que más tarde Tomás de Aquino llamará la *quidditas* del hombre, a partir de esta *synkeisthai ek duein*, este compuesto de dos elementos que menciona Luciano en sus *Dialogi*.¹⁹ Los dos elementos, como rápidamente aclara el autor, no son más que *psychē kai sōma*, el alma y el cuerpo.²⁰ Cada elemento, como leemos en Luciano, remite directamente a un determinado nivel ontológico: *psychē*, la parte inmortal, al cielo, es decir, a los dioses, al reino de lo invisible; *sōma*, la parte mortal, a la tierra, al reino de lo visible. Esta concepción, cuyo modelo conceptual encontramos ya plenamente desarrollado en la teoría platónica de los dos mundos, parece ser uno de los aspectos esenciales de la historia metafísica y de la teología ortodoxa.

Lo interesante del texto de Luciano es que introduce un tercer elemento representado por la palabra *eidōlon* (imagen), un *tertium* que viene a desarticular, es decir, a volver problemática la articulación, la *synkeisthai ek duein*, entre los dos extremos de la *coniunctio* metafísica. Como indica Diógenes, que por supuesto también es una imagen,²¹ el *eidōlon* es, por un lado, incorpóreo (*asōmaton*) y por lo tanto diferente del cuerpo; y por otro lado es perceptible (“¿No es ese Heracles?” (XVI, 1), se pregunta Diógenes cuando lo ve llegar al Hades), y por ende diverso del alma, que es invisible. Diógenes es quien demuestra, a fuerza de argumentos y cinismo, el verdadero estatuto de la imagen fantasmal, quien obliga a Heracles a reconocer su paradójica naturaleza. La estupefacción de Heracles ante la triple naturaleza del hombre que le sugiere Diógenes es la misma que experimenta la metafísica ante la “realidad irreal” o la “irrealidad real” de la imagen. Cuando el cínico concluye, retomando las mismas premisas de su interlocutor, que deben existir tres Heracles, este último se muestra inquieto y sorprendido. “¿¡Tres!? [*pōs triploun*]” (XVI, 5), dice el héroe sin poder seguir el pensamiento de Diógenes. Y es precisamente este *triploos*, este *tertium*, ni visible ni invisible, ni humano ni divino, lo que va a definir *in extremis* al fantasma. En el próximo apartado veremos que

en los rincones opacos del *Adversus Marcionem* de Tertuliano se insinúa esta “entidad” fantasmática que, incluso más allá de Marción, pone en cuestión la estructura profunda del andamiaje teológico.

3. *Phantasma phantasmatis*: Cristo como dehiscencia y *disiunctio*

El peligro que Tertuliano percibe en las enseñanzas de Marción, peligro que no por nada lo lleva a escribir su obra más voluminosa, no se encuentra en la realidad pecaminosa de la carne ni en la mera concupiscencia de los apetitos animales, sino en algo mucho más decisivo e inaceptable: en la condición insubstancial, ni material ni espiritual, ni corpórea ni incorpórea, ni visible ni invisible, del fantasma, del Cristo fantasmático. El *phantasma*, y no el *corpus* ni la *caro*, es el verdadero punto de desencaje de la crisología dogmática, la *eversio*, la subversión o, mejor aún, la perversión del *opus Dei*. Pero para llegar al corazón del fantasma, es preciso ir incluso más allá de Marción y leerlo, de algún modo, contra sí mismo. Para Marción, el Cristo fantasmático se identifica con la realidad espiritual de la divinidad. Cristo es divino, y justamente por eso, no puede asumir una naturaleza corpórea. Por tal motivo, Tertuliano se esfuerza por demostrar que la redención del hombre implica por necesidad la condición también humana del Hijo de Dios.²² Si para Marción Cristo es sólo divino, para Tertuliano (y para el canon de la crisología ortodoxa) es a la vez humano y divino. Pero creemos que el verdadero peligro para la teología, peligro que se oculta en la noción de *phantasma*, radica en su condición irreductible a las polaridades propias de la tradición occidental. Como si el *phantasma* hubiese abierto un hiato o una dehiscencia entre lo divino y lo humano, entre lo sensible y lo inteligible o entre la materia y el espíritu que la teología de Occidente intentará conjurar o suturar por todos los medios. Tertuliano, por supuesto, ha sentido esta amenaza implícita de algún modo en las enseñanzas de Marción. Gran parte del dispositivo de refutación de la herejía marcionita (y, en la misma línea, docetista) implementado por los teólogos y Padres de los siglos II-III (Ireneo, Justino Mártir, Tertuliano, etc.) tiene por finalidad conjurar la naturaleza fantasmática o aparente de Cristo. Pero si bien la identificación del fantasma con la divinidad o con el espíritu, y el consecuente rechazo de la humanidad del Salvador, resultaba ciertamente blasfemo, lo intolerable e inasimilable por el dogma incipiente de la crisología ortodoxa era la posibilidad de un Cristo que, por ser precisamente un fantasma, no fuera ni

humano ni divino, ni material ni espiritual. La condición específica e irreductible del fantasma es la verdadera mancha ciega de la teología de Occidente. En el *Adversus Marcionem*, de hecho, Tertuliano hace referencia a esta naturaleza específica del fantasma cuando sostiene que, de seguir las tesis de Marción, habría que concluir que el Hijo de Dios es “carne sin ser carne, hombre sin ser hombre, dios Cristo sin ser dios [*caro nec caro, homo nec homo, proinde deus Christus nec deus*]” (III, 8.2). Sólo resta un paso para la consecuencia extrema: Cristo no sería ni hombre ni dios, ni carne ni espíritu. Esto último no está presente en Marción, por supuesto, ya que el Cristo fantasmático, como dijimos, es identificado con el espíritu y la divinidad. Sin embargo, el docetismo de Marción deja abierta la puerta a la irreductibilidad del fantasma. Este es el riesgo que Tertuliano ha vislumbrado en los recodos del marcionismo y del docetismo. Acaso en ningún otro texto, como en el apartado 42 del libro IV del *Adversus Marcionem*, Tertuliano haya llevado tan lejos la exposición de este peligro. Se trata del comentario del pasaje del Evangelio (Lucas 23, 46) en el que Cristo, luego de encomendar su espíritu al Padre, *expira*. El problema consiste, para el africano, en saber *quién* expira.

“Diciendo estas palabras, expira”. ¿Quién? ¿El espíritu se exhala a sí mismo, o la carne exhala al espíritu? Pero el espíritu no ha podido exhalar a sí mismo. Uno es el que exhala, otro el que es exhalado. ¿El espíritu es exhalado? Es necesario que lo sea por otro [*ab alio*]. Si el espíritu hubiese estado solo, se diría: se ha retirado, y no: se ha exhalado. ¿Quién entonces lo exhala fuera de sí sino la carne [*caro*]? Así como ella respira cuando lo tiene, asimismo lo expira cuando lo pierde (IV, 42).

Es claro que Tertuliano intenta demostrar que es la carne la que expira y no el espíritu, puesto que el espíritu no puede retirarse de sí mismo. Este *alius* del espíritu no puede ser sino la carne. Tertuliano aplica a la perfección el principio del tercero excluido. Si algo no es espíritu, entonces es carne, y a la inversa. La tercera posibilidad está excluida. Pero si Cristo fuese un fantasma, y por lo tanto un espíritu, entonces al retirarse el espíritu, al expirar, se habría retirado también el fantasma y por ende no habría quedado nada en la cruz.

Finalmente, si en lugar de la carne, el Cristo no hubiese sido más que el fantasma de la carne [*phantasma carnis*]; si el fantasma fue un espíritu [*phantasma autem spiritus fuit*]; si el espíritu se exhala de sí mismo y se retira al exhalar, sin duda el fantasma también se retira cuando se retira el espíritu que era un fantasma; y el fantasma con el espíritu no reapareció más en ninguna parte. ¡No queda entonces nada sobre la cruz [*Nihil ergo remansit in ligno*]! ¡Nada queda colgado de sus brazos cuando encomendó su espíritu! ¡Nada le fue pedido de nuevo a Pilatos! ¡Nada fue bajado de la cruz!

¡Nada fue envuelto en un sudario! ¡Nada fue encerrado en un sepulcro! Algo permanece, me respondes. ¿Qué era entonces? ¿El fantasma? Pero entonces Cristo estaba allí todavía. ¿Cristo se ha retirado? Entonces él había llevado consigo al fantasma (AMIV, 42).

Como vemos, el gesto de Tertuliano, y en esto se muestra fiel a Marción, consiste en identificar al fantasma con el espíritu [*phantasma spiritus fuit*]. Aquí se ve con claridad de qué manera Tertuliano aplica el principio del tercero excluido. Si el fantasma no es carne, entonces es por necesidad espíritu. Si Cristo era sólo un fantasma, y si ser un fantasma es ser un espíritu, entonces al retirarse el espíritu, al expirar, debería haberse retirado también el fantasma y, por ende, Cristo en cuanto tal. Habría que concluir, entonces, que nada habría quedado sobre la cruz. Si Cristo es un fantasma, y si el fantasma se ha retirado, Cristo se ha retirado. Sin embargo, el cuerpo muerto sobre la cruz demuestra, dice Tertuliano, la realidad carnal y humana de Cristo. Pero hacia el final de este comentario, Tertuliano deja entrever una posible respuesta por parte de los herejes, una vía que les permitiría superar la supuesta contradicción. Se trataría de afirmar – aunque tal cosa es absolutamente aberrante – que el “cuerpo” crucificado no era sino el fantasma de un fantasma: “La impudencia de la herejía no tiene más que un recurso: decirnos que quedaba el fantasma de un fantasma [*phantasma phantasmatis*]” (IV, 42). ¿Cómo entender a este fantasma de un fantasma, a este *phantasma phantasmatis*? Nuestra tesis es que esta expresión designa, *ad absurdum* o *per via negationis*, la condición específica e irreductible del *phantasma*. Ser un *phantasma phantasmatis* es ser tanto un *phantasma carnis* cuanto un *phantasma spiritus*, tanto un *phantasma hominis* cuanto un *phantasma Dei*.²³ Vemos entonces que el *phantasma* no se confunde ni con la *caro* ni con el *spiritus*, ni con *homo* ni con *Deus*. Cristo se presenta, así, como la figura de la ambigüedad y de la ambivalencia: por un lado, en tanto hombre y dios – y esta será la línea dogmática de la teología occidental – sirve para suturar la dehiscencia, ni humana ni divina, del fantasma; por el otro, en tanto fantasma, es decir ni humano ni divino, es la puerta a un dominio que no coincide con lo real de la metafísica teológica y que se identifica, para nosotros, con el mundo de las imágenes. La palabra “Cristo”, en este último sentido, pasaría a designar algo para lo cual faltan quizás los nombres pero que los teólogos han intentado mantener en los confines de la ontología. Algunos siglos más tarde, por sólo citar un ejemplo, se hará sentir de nuevo esta amenaza cuando un teólogo como Juan de Damasco afirme: “no se ubicaría ni en la divinidad ni en la humanidad, y no sería llamado

ni Dios ni hombre sino solamente Cristo: y la palabra Cristo no sería nombre de la persona” (*De fide orthodoxa* III, 5).²⁴ Este pasaje alude a la condición específica del fantasma. Cristo como fantasma representa la *disiunctio* de lo divino y lo humano. De allí que la teología haya afirmado el carácter conjuntivo de Cristo, la coexistencia, sin confusión ni separación, de sus dos naturalezas,²⁵ en detrimento de su carácter disyuntivo. El Cristo de la tradición dogmática es siempre una *coniunctio* de dos naturalezas. Y si bien era blasfemo confundir ambas substancias, la humana y la divina, mucho más blasfemo era separarlas y abrir un hiato o una dehiscencia entre ambas; abrir, pues, la puerta a las imágenes fantasmáticas.

Conclusión

A lo largo de este artículo hemos explicado algunos de los aspectos de la crisología de Marción, sobre todo en lo que concierne a la naturaleza fantasmática de Cristo. Para el marcionismo, Cristo es un fantasma, es decir una mera apariencia o ilusión. Lo cual significa que el Salvador no ha asumido una naturaleza carnal y por ende no ha devenido humano. La salvación concierne al espíritu y no a la carne. Esta concepción es propia del docetismo y se remonta, como hemos indicado en el apartado 2, tanto a la tradición hebrea como a la griega. Nos ha interesado analizar el caso de Heracles, en la reconstrucción de Luciano de Samosata, para mostrar la dislocación que supuso la noción de imagen (*eidōlon* o *phantasma*) en las líneas antropológicas y metafísicas del paganismo antiguo. Esta función heterogénea y subversiva de la imagen se vuelve paradigmática en la crisología de Marción y de los *docetae* en general. Pero creemos que el mayor peligro para la teología dogmática no se encuentra meramente en la negación de la naturaleza humana o carnal de Cristo, según las creencias de los docetistas, los gnósticos y los marcionitas entre otros, sino en la posibilidad de pensar una noción, la de fantasma, irreductible a las grandes polaridades del Occidente: la materia y el espíritu, la carne y el Verbo, el cuerpo y el alma, lo sensible y lo inteligible, etc. Nos ha interesado mostrar que este riesgo, siempre conjurado por el poder teológico, ha sido no obstante presentado desde los mismos inicios del cristianismo. La condición fantasmática de Cristo, si bien identificada siempre con lo divino por las diversas sectas heréticas, ha abierto la puerta a un dominio irreductible a las polaridades señaladas. Al extremo, el *phantasma* marca la

dehiscencia de lo divino y lo humano, la hendidura neutra (*ne-uter*: ni humano ni divino) en la que proliferan las imágenes. Pero eso significa que, según las categorías de la metafísica y la teología de Occidente, su estatuto no puede ser considerado real o existente. Por eso el *phantasma* no se identifica con una substancia, ni divina ni humana, tampoco con una *hypostasis* o *prosōpon*; de alguna manera, no pertenece a la lógica de la onto-teo-logía. En términos estrictos, designa un extra-ser, una región allende al Ser (creador o creado). Para emplear un término de Alexius Meinong, diremos que el *phantasma* es *Außersein*.²⁶ Lo cual significa que no podemos decir que *existe*, tal como existen – para la metafísica teológica – las cosas y los espíritus, los hombres y los ángeles; diremos más bien que *subsiste* en el límite o por fuera del Ser.

Esta domesticación del fantasma, del Cristo como *disiunctio*, había sido condenada en 1 Juan 4: 2-3. En este pasaje, citado reiteradas veces por los Padres apologeticos para refutar las diversas herejías, los docetistas son identificados directamente con el anticristo (*antichristos*).

En esto conoced el Espíritu de Dios: Todo espíritu que confiesa que Jesucristo ha venido en carne [*en sarki*], es de Dios [*ek tou Theou*]; y todo espíritu que no confiesa que Jesucristo ha venido en carne, no es de Dios [*ek tou Theou ouk*]; y éste es el espíritu del anticristo [*to tou antichristou*], del cual vosotros habéis oído que ha de venir, y que ahora ya está en el mundo (1 Juan 4: 2-3).

Todo se juega en la segunda persona de la Trinidad, en Cristo. La figura crística representa el vaivén de la teología y de la metafísica, la puerta de salida y de entrada al Ser. Ante la posibilidad, ciertamente amenazante, de la dehiscencia y la consecuente apertura del abismo extra-ontológico en el que subsisten las imágenes infundadas, la teología ha reaccionado suturando la herida, sellando la fractura desde su mismo centro. Por eso Cristo, para la teología, es el dispositivo que permite mantener unidas, acopladas o zurcidas, las dos naturalezas, humana y divina, sin confusión ni mezcla, pero sobre todo sin separación. No es casual que Raniero Cantalamessa asegure que “distinción sin división [*distinzione senza divisione*]” es la “fórmula preferida” de Tertuliano (cfr. 1962, p. 16). Si el Cristo de la teología dogmática es el Dios hecho hombre y, a la vez y por lo mismo, el hombre hecho Dios, el Cristo de Marción y de los docetistas es en verdad, por su condición fantasmática, el anticristo. *In extremis*, al *Christos* ontológico de la ontoteología se le opone el *Antichristos* extra-ontológico que Marción y los *docetae* anunciaron *ad absurdum*. El término *Antichristos* designa la dehiscencia o la separación entre lo

divino y lo humano.²⁷ Ya en un autor temprano como Tertuliano, esta amenaza de separación, implícita en la idea de un Cristo-fantasma, ha exigido ser conjurada con suma urgencia. Marción, en este sentido, en los límites de su doctrina, ha representado la puerta, nunca abierta por sí misma, hacia la dimensión irreductible de las imágenes; Tertuliano, por su parte, la conciencia cabal e inflexible de que más allá de la puerta sólo restaba la *eversio* absoluta, el derrumbe del *opus Dei*. Si Marción ha sido la puerta al fantasma, Tertuliano, cifrando un gesto que se volverá paradigmático a lo largo de toda la tradición teológica, ha sido su cerradura y su candado.

Bibliografía

ADAM, A. K. M. Docetism, Käsemann, and Christology: Why Historical Criticism Can't Protect Christological Orthodoxy. *Scottish Journal of Theology*, v. 49, n. 4, 1996, p. 391-410.

AGAMBEN, G. *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.

ALEXANDRE, J. *Une chair pour la gloire: L'Anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*. Paris: Beauchesne Éditeur, 2001.

BROX, N. Doketismus – eine Problemanzeige. *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, v. 95, 1984, 301-314.

CANTALAMESSA, R. *La crisologia di Tertulliano*. Friburgo: Edizioni Universitarie Friburgo Svizzera, 1962.

CARTER, T. Marcion's Christology and Its Possible Influence on Codex Bezae. *The Journal of Theological Studies*, v. 61, n. 2, 2010, p. 550-582.

DEBRAY, R. *Vie et mort de l'image. Une histoire du regard en Occident*. Paris: Gallimard, 1992.

DUNN, G. D. Mary's Virginité *in partu* and Tertullian's anti-Docetism in *De Carne Christi* Reconsidered. *Journal of Theological Studies*, v. 58, n. 2, 2007, p. 467-484.

EDWARDS, M. *Catholicity and Heresy in the Early Church*. Farnham: Ashgate Publishing Ltd., 2009.

EHRMAN, B. D. *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*. New York – Oxford: Oxford University Press, 1993.

EHRMAN, B. D. *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*. New York – Oxford: Oxford University Press, 2000.

EHRMAN, B. D. *Studies in the Textual Criticism of the New Testament*. Leiden – Boston: Brill, 2006.

ESPOSITO, R. *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*. Torino: Einaudi, 2013.

FERGUSON, E. Tertullian. *The Expository Times*, v. 120, n. 7, 2009, p. 313-321.

- FOSTER, P. Marcion: His Life, Works, Beliefs, and Impact. *The Expository Times*, v. 121, n. 6, 2010, p. 269-280.
- GAVRILYUK, P. L. *The Suffering of the Impassible God. The Dialectics of the Patristic Thought*. New York: Oxford University Press, 2005.
- GOLDSTEIN, R. y STROUMSA, G. The Greek and Jewish Origins of Docetism: A New Proposal. *Zeitschrift für antikes Christentum*, v. 10, n. 3, 2007, p. 423-441.
- GRILLMEIER, A. *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. V. I. Atlanta: John Knox Press, 1975.
- HANNAH, D. The Ascension of Isaiah and Docetic Christology. *Vigiliae Christianae*, v. 53, n. 2, 1999, p. 165-196.
- HARNACK, A. *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirch*. Leipzig, J. C.: Hinrichsche Buchhandlung, 1924.
- JUAN DE DAMASCO. *Expositio Fidei*. En: B. Kotter (Ed.), *Die Schriften des Johannes Von Damaskos*, II. Berlin – New York, Walter De Gruyter, 1973, p. 1-291.
- LEBRETON, G. y ZEILLER, G. *Storia della Chiesa. Dalla fine del II secolo alla pace constantiniana*. Torino: Editrice S.A.I.E., 1959.
- LIEU, J. M. *Marcion and the Making of a Heretic. God and Scripture in the Second Century*. New York: Cambridge University Press, 2015.
- LODOVICI, E. S. Sull'interpretazione di alcuni testi della 'Lettera ai Galati' in Marcione e in Tertulliano. *Aevum*, v. 46, n. 5/6, 1972, p. 371-401.
- LUCIANO DE SAMOSATA. *Dialogi mortuorum*. En: *Opera, Vol I*, Karl Jacobitz. in aedibus B. G. Teubneri. Leipzig: Keyboarding, 1896.
- MARTIN, S. *The Gnostics. The First Christian Heretics*. España: Pocket Essentials, 2006.
- MEINONG, A. *Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften*. Leipzig: R. Voigtländer, 1907.
- MÖDE, E. Die Häresie des Doketismus aus psychopathologischer Perspektive. *Archiv für Religionspsychologie*, v. 17, 1985, p. 112-118.
- MOLL, S. *The Arch-Heretic Marcion*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2010.
- OSBORN, E. *Tertullian. First Theologian of the West*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- PENTIUC, E. J. Old Testament. En: J. A. McGuckin (Ed.), *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, Volume I, U.K., Blackwell Publishing Ltd., 2011, p. 420-423.
- PRICE, R. y GADDIS, M. (eds.). *The Acts of the Council of Chalcedon*. Liverpool: Liverpool University Press, 2005.
- PRICE, R. y WHITBY, M. (eds.). *Chalcedon in Context. Church Councils 400–700*. Liverpool: Liverpool University Press, 2009.
- SLUSSER, M. Docetism: a Historical Definition. *The Second Century*, v. 1, 1981, p. 163-172.
- THOMSETT, M. C. *Heresy in the Roman Catholic Church. A History*. Jefferson - North Carolina – London: McFarland & Company, Inc. Publishers, 2011.

¹ En efecto, Eugen J. Pentiuc, en *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, explica que “muchos estudiosos están de acuerdo en que la derrota de Marción ayudó mucho a fijar el canon eclesiástico de las escrituras heredadas” (2011, p. 421). Sobre Marción, cfr., entre otros, Harnack 1924; Lieu 2015; Moll 2012. El estudio de Adolf von Harnack, *Marcion: das Evangelium vom Fremden Gott; eine Monographie zur Geschichte der Gundlegung der katholischen Kirche*, marca un punto de inflexión en los estudios sobre este hereje y el movimiento al que dio lugar.

² Geoffrey D. Dunn, por su parte, se refiere a Marción como “el hereje arquetípico [*the archetypical heretic*]” (2007, p. 470).

³ Incluso “después de dos generaciones – advierte Everett Ferguson – las enseñanzas de Marción aún representaban una amenaza para la Iglesia” (2009, p. 314).

⁴ El término *Antítesis*, desde luego, hace referencia al título de un escrito de Marción. Consigna Tertuliano en el *Adversus Marcionem*: “Con el fin de resultar convincente [Marción] ha construido un dispositivo para su ‘Evangelio’, una obra que es llamada ‘Antítesis’ a causa de las oposiciones y contradicciones que tienden a separar la Ley y el Evangelio” (IV, 1.1). Según Raniero Cantalamessa, “este juicio [de Tertuliano] es exacto: el libro simbólico de la secta marcionita, de hecho, las ‘Antítesis’ no son otra cosa más que una demostración analítica de la oposición entre los dos Testamentos” (1962, p. 35). No deja de ser curioso, por no decir irónico, que Tertuliano, el más ferviente adversario de Marción, haya hecho de la antítesis una verdadera técnica de argumentación. Así lo constata Jérôme Alexandre en *Une chair pour la gloire: L’Anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*: “Muchos aspectos de la escritura de Tertuliano, en particular su sentido de la construcción, su gusto por la *antítesis*, por la concisión, por la fórmula penetrante, se comprende por la formulación permanente, que era la suya, de los escritos evangélicos y paulinos” (2001, p. 28; el subrayado es nuestro).

⁵ La idea, en gran medida extendida a lo largo de la tradición dogmática, de que Marción habría modificado deliberadamente el Evangelio de Lucas es discutida por Tim Carter en el artículo “Marcion's Christology and Its Possible Influence on Codex Bezae” (cfr. Carter, 2010, pp. 550-582).

⁶ Bart D. Ehrman, en *The Orthodox Corruption of Scripture*, explica que “el término docetismo deriva del griego δοκεῖν, que significa ‘parecer’ o ‘aparentar’, y es normalmente usado para designar las cristologías que niegan la realidad de la existencia carnal de Cristo. De acuerdo a esta concepción, Cristo sólo ‘parecía’ o ‘aparentaba’ ser humano y experimentar sufrimiento. [...] En este sentido, Jesucristo era un fantasma [*a phantom*], humano sólo en apariencia” (1993, p. 81). Las raíces docetistas de Marción son más que evidentes. El mismo Ehrman llega a sostener que Marción era el mayor exponente de la corriente herética que negaba la realidad carnal de Cristo: “Una infamia particular rodea al representante más conocido del docetismo, Marción de Ponto. Ningún otro hereje provocó tal envidia, o, lo que es aún más interesante, se reveló tan instrumental para los contradesarrollos de la ortodoxia” (1993, p. 185). Sobre el docetismo, cfr. Brox, 1984, pp. 301-314; Slusser, 1981, pp. 163-172; Adam, 1996, pp. 391-410.

⁷ Como sostiene Emanuele Samek Lodovici, Tertuliano “es la fuente más importante para la reconstrucción directa del pensamiento de Marción” (1972, p. 374). Sobre Tertuliano, cfr. Osborn 2001.

⁸ Es indudable que existe, en esta concepción negativa de la materia, una influencia gnóstica, cuando no platónica, en Marción. De hecho, varios estudiosos han considerado la herejía marcionita como una forma de gnosticismo: “Otro líder del movimiento gnóstico fue Marción, quien vivía en Sínope en Asia menor. Creía y enseñaba que Cristo no había poseído nunca una realidad física” (Thomsett, 2011, p. 29). Sin embargo, otros autores dudan que Marción haya sido un gnóstico *à la lettre*: “Si bien Marción creía en dos dioses y también compartía ciertas ideas con el gnosticismo – tales como el ascetismo y la maldad inherente a la carne –, no termina de quedar claro qué tan gnóstico era en verdad” (Martin, 2006, p. 47).

⁹ Mark Edwards sostiene, de hecho, acaso forzando un poco las palabras, que Marción admitía “sólo una encarnación espectral [*a spectral incarnation*]” (2009, p. 39).

¹⁰ En el *De carne Christi*, Tertuliano afirma, no sin cierta ironía, que según Marción Cristo descendió súbitamente del cielo: *qui subito de caelis Christum deferebat* (cfr. II, 1).

¹¹ Por este motivo, nos recuerda Darrell D. Hannah, fue sobre todo en relación “al nacimiento, la muerte y la resurrección corporal de Jesucristo que los primeros docetistas resultaron problemáticos” (1999, p. 168).

¹² Explica Mark Edwards: “En la época antigua, Marción era el representante más notorio de la doctrina que afirmaba que Cristo vino sólo en espíritu, y sólo para emancipar al espíritu del cuerpo” (2009, p. 31). En tanto espíritu, Cristo es divino pero no humano: “Algunos gnósticos acordaban con Marción en que Jesús era totalmente divino y para nada humano” (Ehrman, 2000, p. 6).

¹³ Además del *Adversus Marcionem*, habría que mencionar, en esta misma línea, los tratados *De praescriptione haereticorum*, *De carne Christi* y *De resurrectione mortuorum*. Sobre este punto, cfr. Cantalamessa, 1962, pp. 34-48.

¹⁴ En el *De carne Christi*, sin ir más lejos, Tertuliano emplea la expresión *corporis soliditas* para referirse a la consistencia real y verdadera de la carne de Cristo (cfr. *De carne Christi* III, 9).

¹⁵ En la cultura griega antigua el término *eidōlon* tiene el sentido de fantasma o espectro. Régis Debray, en *Vie et mort de l'image*, lo explica con claridad: “Ídolo viene de *eidōlon*, que significa fantasma de los muertos, espectro, y solo más tarde, imagen, retrato. El *eidōlon* arcaico designa el alma del muerto que sale del cadáver bajo la forma de una sombra inasible, su doble, cuya naturaleza tenue pero aún corpórea facilita la figuración plástica. La imagen es la sombra, y sombra es el nombre común del doble” (1992, pp. 19-20).

¹⁶ El *eidōlon* homérico, según Plotino, implica una separación o una escisión de la persona. Este punto, central en las corrientes docetistas, es también observado en relación a Cristo por Paul Gavriluyuk en *The Suffering of the Impassible God. The Dialectics of the Patristic Thought*: “El Docetismo, entendido en un sentido amplio, incluye concepciones que dividen al héroe de los evangelios canónicos en dos sujetos, uno divino, el otro meramente humano: el título ‘Cristo’ tendió a designar el sujeto divino, y el de ‘Jesús’ el sujeto humano” (2005, p. 79).

¹⁷ No sólo Goldstein y Stroumsa enfatizan este nexo al afirmar que “en los textos gnósticos, la figura substituta para Jesucristo y Eva funciona exactamente igual que el εἶδωλον de las figuras divinas de los textos griegos” (2006, p. 433), sino también al señalar que “varios textos muestran que εἶδωλον y φῶσμα (es decir, fantasma) son equivalentes” (2006, p. 433).

¹⁸ Como hemos dicho, siguiendo la sugerencia de Goldstein y Stroumsa, Heracles es uno de los casos paradigmáticos del dispositivo del *eidōlon* en la Grecia antigua: “En el caso de Heracles, el uso de εἶδωλον es un intento por combinar dos tradiciones, una que consideraba a Heracles un héroe mortal y otra que lo consideraba un hombre que se había vuelto dios” (2006, p. 428).

¹⁹ Sobre la estructura dual de la máquina de la teología política, cfr. Esposito 2013.

²⁰ En *L'aperto: l'uomo e l'animale*, Giorgio Agamben señala con razón esta estructura dicotómica sobre la que se ha constituido la historia metafísica de Occidente: “En nuestra cultura, el hombre ha sido siempre pensado como la articulación y la conjunción de un cuerpo y de un alma, de un viviente y de un logos, de un elemento natural (o animal) y de un elemento sobrenatural, social o divino” (2002, p. 21).

²¹ “Soy la imagen [*eidōlon*] de Diógenes de Sinope” (cfr. *Dialogi mortuorum*, XVI, 5).

²² Las palabras iniciales del *De carne Christi* son más que vehementes en este sentido. Se trata allí de demostrar la realidad carnal y humana del Redentor a fin de garantizar la salvación de los hombres en cuerpo y alma. En efecto, ante quienes afirman la no existencia de la carne de Cristo, es preciso demostrar “que se trata de carne humana [...] y que la carne resucitará cuando resucite en Cristo” (*De carne Christi* I, 1); o también: “Esta carne, que conoce por experiencia el nacimiento y la muerte, que es sin duda humana [*humana sine dubio*], en cuanto nacida del hombre y, en consecuencia, mortal, ésta será, en Cristo, el hombre y el hijo del hombre [*Christo homo et filius hominis*]” (V, 5).

²³ La expresión *phantasma Dei* figura, de hecho, en *Adversus Marcionem* III, 8. Si Cristo es un *phantasma carnis*, se pregunta Tertuliano, ¿por qué no sería también un *phantasma Dei*?

²⁴ Para esta cita de Juan de Damasco utilizamos la edición crítica de Bonifatius Kotter consignada en la bibliografía.

²⁵ Se recordará el texto principal del Concilio de Calcedonia (sesión V, definición 34): “se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo, como de antiguo acerca de Él nos enseñaron los profetas, y el mismo Jesucristo, y nos lo ha transmitido el Símbolo de los Padres.” Sobre el Concilio de Calcedonia, cfr. Grillmeier 1975, vol. I, pp. 488-519; Price & Whitby 2009. Puede consultarse una

traducción inglesa de las Actas del Concilio en Price & Gaddis 2005; el pasaje recién citado corresponde a la p. 204.

²⁶ Meinong sugirió el término *Außersein* (fuera del Ser o allende al Ser) para referirse a la condición de ciertos objetos que no tenían patria en las regiones de la metafísica tradicional. En efecto, en un extraordinario texto titulado *Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften*, Meinong utilizó el término *heimatlos*, el mismo que utilizará Heidegger para referirse a la condición del hombre en la época del nihilismo, para calificar a ciertos Objetos que no pertenecían a ningún dominio de la metafísica tradicional (cfr. Meinong, 1907, p. 89). Se trataba de una ciencia, aún incipiente, cuyos Objetos estaban más allá del ser y del no-ser [*jenseits von Sein und Nichtsein*]. Su dominio específico, explicaba Meinong, se encontraba más bien *fuera* del Ser [*Außerseiend*].

²⁷ Erwin Möde, en un interesante artículo sobre el docetismo, ha hablado de una “escisión esquizoide [*schizoide Spaltung*]” (cfr. 1985, p. 117) en la figura de Cristo: por un lado humano, por el otro divino. Möde, además, identifica a este Cristo fantasmático del docetismo con la figura del Anticristo (cfr. 1985, p. 118).

Recebido em 02/02/2018, revisado em 29/10/2018, aceito para publicação em 06/04/2019.