

Asignatura: ANTROPOLOGÍA

SUMARIO

Tema 1. Introducción: la pregunta sobre el hombre

I – Parte histórica

Tema 2. Del héroe homérico al animal racional en el pensamiento clásico

Tema 3. La visión medieval del hombre

Presentación general del tema

3.1. El encuentro entre fe y razón

3.2. Interioridad y sentido

3.3. Libertad y responsabilidad

Anexo: lectura complementaria V

Anexo: lectura complementaria VI

Anexo: lectura complementaria VI

Tema 4. Del humanismo moderno al sujeto posmoderno

II – Parte sistemática

Tema 5. La vida sensitiva

Tema 6. La vida racional

Tema 7. La vida humana y sus límites

Tema 8. La vida personal

Tema 9. La vida en Cristo: nociones de Antropología teológica

Tema 3. La visión medieval del hombre

Presentación general del tema

Diversas transformaciones culturales a finales del siglo IV a. C. derivaron en la paulatina aparición de una mentalidad 'imperial' (Macedonia, Roma) acompañada de la supresión de la realidad de la *polis* en que había florecido el pensamiento clásico. La crisis y decadencia cultural se prolongó durante varios siglos. En ellos surgieron diversas escuelas filosóficas, como el Estoicismo y el Epicureísmo, orientadas hacia la búsqueda de un ideal de vida individual inquebrantable frente a las convulsiones sociales externa. El *sabio* pasa a ser una especie de consejero moral para la mejora de la autonomía personal. En ese contexto de inercia cultural falta de vitalidad junto a una cierta estabilidad política-imperial, irrumpe el mensaje cristiano desde Oriente poniendo el acento en la persona como sujeto único, irremplazable e irrepetible, dotado de un alma espiritual y una vocación a una felicidad eterna. La unidad del género humano en el pecado y en la redención (Rm 5, 12-20) y la filiación divina adoptiva frente al espíritu de esclavos (Rm 8, 15; Ga 3, 26-28; 1 Co 12, 13; 1 Co 7, 21-24) fructifican en escritores cristianos como san Agustín, gran descubridor de la interioridad humana más profunda, o en el Dante, defensor de un sentido jerárquico y armónico del universo así como de la libertad humana y su propia responsabilidad en la condenación o salvación eternas.

Lectura aconsejada para preparar este tema: J. M. Ibáñez Langlois, *Introducción a la Antropología filosófica*. Pamplona: Eunsa, 1980, pp. 74-89.

3.1. El encuentro entre fe y razón

La imagen ilustrada de la antigua Grecia, en especial de su Filosofía, como una impoluta marcha desde la oscuridad de los mitos hacia la luminosidad de la razón, hace mucho tiempo que fue refutada por estudios tan relevantes como los de Wilhelm Nestle (*Vom Mythos zum Logos*, 1940) y Eric R. Dodds (*The Greeks and the Irrational*, 1951). Igual de sesgado es el prejuicio ilustrado según el cual el pensamiento medieval fue, debido a la influencia del Cristianismo, una larga época de oscuridad intelectual y de desprecio de lo humano hasta la llegada del así llamado *Renacimiento* y de la propia Ilustración. Debido a la influencia persistente de tales prejuicios, fácilmente se puede caer en el error de identificar el mundo griego pagano con *la razón* y el mundo cristiano con *la fe*, como si se tratara de dos realidades puras e impenetrables. Nada más lejos de la realidad. El hecho es que entre los primeros cristianos surgió la necesidad de confrontar las creencias propias con las posiciones sostenidas por algunos filósofos del Helenismo, especialmente estoicos y epicúreos. Pero la Filosofía o *la Razón* afortunadamente no se reducen a Estoicismo y Epicureísmo. Éstas fueron corrientes surgidas a partir del desmoronamiento de ciertas instituciones antiguas, especialmente la *polis* griega.

Debido a la influencia de una serie de transformaciones culturales, desde finales del siglo IV a. C. asistimos a la aparición y desarrollo de una mentalidad ‘imperial’ (primero Macedonia, luego Roma). Tal mentalidad va a suponer la extinción definitiva de la *polis* y también, en parte, de aquellas concepciones antropológicas que la *polis* había alumbrado. La universalidad del *logos*, si no descubierta sí perfeccionada en su comprensión por Platón y Aristóteles, va a ser sustituida bien por el *cosmopolitismo* estoico bien por el *jardín* epicúreo. En el primer caso, con los estoicos, el espíritu cosmopolita desencarna la universalidad del *logos* y fomenta un cierto desarraigo respecto al círculo cercano y real de la sociedad vecina. En el segundo caso, el individualismo epicúreo renuncia por completo a la vida política, limita el contacto social a un pequeño círculo de amigos y provee de una serie de tácticas para eliminar el

malestar. Ambas corrientes de pensamiento reaccionan a las convulsiones culturales externas proponiendo la búsqueda de un ideal de vida individual inquebrantable sea cual sea la dureza de tales convulsiones. Entre los estoicos, la felicidad consistirá en una sabia y virtuosa eliminación de las pasiones. Entre los epicúreos, en una renuncia a los deseos innecesarios, como estrategia para no experimentar dolor alguno. El *sabio* ya no es más alguien con virtudes intelectuales especulativas y prácticas capaz de conducir los asuntos políticos sino un consejero moral facilitador de la autonomía personal de sus discípulos.

Ante tal escenario, es comprensible que entre los primeros cristianos surgiera la controversia respecto a la conveniencia o utilidad de acudir a la filosofía pagana. Algunos pensaban que habiendo revelado Dios su Sabiduría en la persona de Jesucristo, no tenía ya más sentido dedicarse a la filosofía entendida como búsqueda de la sabiduría. Incluso se corría el riesgo de desdibujar el mensaje cristiano para subordinarlo a las doctrinas de los filósofos. Otros cristianos, sin embargo, entendieron que profundizar en una sana filosofía podía ser de gran provecho para la defensa de la fe. Este último enfoque acabó predominando: “Precisamente porque vivían con intensidad el contenido de la fe, sabían llegar a las formas más profundas de la especulación (...) fueron capaces de sacar a la luz plenamente lo que todavía permanecía implícito y propedéutico en el pensamiento de los grandes filósofos antiguos (...) Así pues, una razón purificada y recta era capaz de llegar a los niveles más altos de la reflexión, dando un fundamento sólido a la percepción del ser, de lo trascendente y de lo absoluto” (Juan Pablo II, *Fides et ratio*, nº 41).

En definitiva, el encuentro entre la fe cristiana y la sabiduría filosófica preexistente sirvió para engendrar una novedosa y más profunda antropología que fue desarrollándose durante toda la Edad media (véase Anexo – Lectura complementaria V).

3.2. Interioridad y sentido

La novedad antropológica aportada por el Cristianismo no consiste en una determinada explicación filosófica u otra, como si hubiera aparecido una nueva escuela de sabios al

lado de las viejas escuelas griegas. Se trata de una novedad mucho más radical. Entre los pensadores cristianos de los primeros siglos, destaca sin duda en tal novedad y radicalidad San Agustín de Hipona, quien contribuyó de manera decisiva en la configuración tanto del pensamiento especulativo como de la orientación vital de gran parte de la cultura occidental. Con razón se ha afirmado que San Agustín es el gran descubridor de la vida interior. No sólo de la autobiografía como género literario con sus célebres *Confesiones*, sino, mucho más allá de eso, descubridor del gran misterio de la memoria de sí como escenario privilegiado para el encuentro con Dios. En la mencionada obra, su pequeña gran obra maestra, encontramos al hombre interior, con su ascenso a través de las potencias del alma hasta Dios; encontramos el camino seguido desde la introspección para aclarar qué es la voluntad y qué no es, hasta la constatación de la unidad del querer; encontramos el estupor y la perplejidad del que investiga en los recovecos de la memoria y en los misterios del tiempo hasta llegar a las verdades de Dios y su eternidad. Los últimos tres libros de esa originalísima obra los dedica San Agustín a explicar, interpretando el *Génesis*, la Creación. Porque, para él, su conversión es inseparable de la constatación de la bondad de las criaturas.

Y es que San Agustín es también el gran defensor de la realidad. Frente a *gnosis* y *maniqueísmos*, San Agustín reafirma la naturaleza universalmente buena de todas las criaturas, reflejo de la bondad de su Creador. El mundo ya no es un castigo ni el existir una condena. En conexión con ello, San Agustín, doctor de la Gracia, es el gran defensor del libre albedrío. Y como el mal no es el constitutivo de la realidad ni el hombre está oscuramente determinado por fuerzas ciegas sino creado libre por las manos de un Dios que espera una respuesta amorosa, la Historia se convierte en el escenario de una aventura extraordinaria, irrepetible e irreversible, tanto para cada individuo en particular como para sociedades enteras.

El hombre interior descubre una realidad que apunta a Dios, único capaz de dar sentido al paso del hombre por este mundo. En las *Confesiones* más que en ningún otro lugar, encontramos la prueba de fuego de la acción de la Gracia sobre la naturaleza humana, naturaleza dotada de libre albedrío. El lector descubre con naturalidad tal acción en la persona misma de Agustín y su testimonio. Ni las *Meditaciones* de Marco Aurelio ni los episodios autobiográficos de algunos escritores paganos, ni siquiera los valiosísimos relatos autobiográficos de san Cirilo, san Hilario, san Gregorio Nacianceno o san Efrén

habían alcanzado una viveza tan grande en la descripción del tejido de sentimientos, tan irracionales a veces, que se desenvuelven en el curso vital de una persona desde su infancia hasta su madurez.

3.3. Libertad y responsabilidad

El descubrimiento del ‘hombre interior’ y la certeza del ‘sentido’ de la vida van de la mano de una nueva manera de plantearse el dinamismo de la vida humana. Ni la corporeidad material del hombre sirve ya como excusa para justificar el mal procedente de nuestros actos, ni puede alegarse la opresión ciega de un destino impersonal para eximirnos de responsabilidades morales. La novedad antropológica del Cristianismo salvaguarda la libertad y la responsabilidad humanas contextualizándolas en un constante diálogo personal con Dios. Diálogo donde la iniciativa es divina, sin menoscabar la auténtica libertad humana. En este aspecto, San Agustín de nuevo es iluminador por sus reflexiones sobre la Gracia (véase Anexo – Lectura complementaria VI).

No hay que confundir esta novedad con un *moralismo* anclado en la mera exterioridad de las acciones, como en ocasiones se haya podido malinterpretar al desfigurar el mensaje cristiano. Bien al contrario, la visión cristiana del hombre implica la imitación de un modelo singular, real y tangible, el mismo Jesucristo. Y tal imitación la ha de realizar el individuo concreto, en su singularidad, en sus circunstancias particulares. El misterio del hombre sólo se resuelve a la luz del misterio de Cristo. No bastan las recetas individualistas del helenismo, ni el cuidado platónico del alma, ni la felicidad contemplativa del filósofo ni la felicidad práctica del hombre de acción. Es el hombre concreto y entero el que está llamado a una felicidad que le trasciende pero que ha sido puesta a su alcance por la obra redentora de Cristo (véase Anexo – Lectura complementaria VII).

Anexo: lectura complementaria V

J. M. Ibáñez Langlois, *Introducción a la antropología filosófica*. Pamplona: Eunsa, 1980, pp. 74-78.

La revelación cristiana y la antropología medieval

Sugerimos ya que la idea griega del hombre –alma espiritual, animal racional- no se opone necesariamente a la revelación judeocristiana de la creatura hecha a imagen de Dios, caída y salvada en la existencia histórica; ambas concepciones –que de suyo pertenecen a dos órdenes de conocimiento, natural y sobrenatural- se enlazan y aun se integran a lo largo de todo el Medioevo y de la propia modernidad. Pero el primer choque de ambos mundos conmovió a la antropología clásica hasta los cimientos. San Agustín representa este conflicto con claridad ejemplar. Antes de entrar en él, digamos lo que había de portentosamente nuevo y paradójico en la revelación cristiana. Ella a la vez exaltaba y abatía al hombre en los abismos del bien y del mal sobrenatural, de la gracia y del pecado, en una forma enteramente desconocida para el alma griega. La existencialidad más profunda e irreplicable irrumpía en ese sereno mundo circular de formas que se repiten. El hombre estaba ahora frente a Dios infinito, personal y providente, creador del universo y señor de la historia, y se percibía a sí mismo como creatura personal de Dios, como un destino único, como una libertad puesta a prueba dentro de los límites de la temporalidad y al borde de esos abismos de la salvación o condenación eterna. A la vez, como humanidad solidaria, se sentía parte de una historia universal de la salvación, que arrancaba del paraíso original y se cerraría con el fin de los tiempos. Nació así el sentido de dos realidades que dominan el íntegro horizonte de nuestra cultura: el sentido de la persona y el sentido de la historia.

Este doble sentido tarda siglos en formularse filosóficamente; pero, como experiencia viva, dirige desde el comienzo la especulación cristiana en sus relaciones con el pensamiento griego. El hombre ya no es sólo naturaleza, como las piedras y los ríos y los animales; ni siquiera es la parte más excelsa -racional y espiritual- de la naturaleza. Como persona frente a un Dios vivo y personal -que los griegos propiamente no conocieron-, el hombre ingresa ahora en otra esfera, que es de suyo sobrenatural -el pecado y la gracia- pero que ilumina con nueva luz su ser natural. A la consideración del individuo como ejemplar de la especie humana se sobrepone ahora su ser personal e histórico, su abismal libertad, su destino único, irreplicable, puesto en juego peligroso y esperanzadamente al borde de la eternidad de Dios. “¿De qué le aprovecha al hombre ganar el mundo entero, si es a costa de su alma?” He aquí una nueva antropología: el “alma” vale más que todos los reinos de “este mundo”, no ya por su *logos* -que es ambiguo: puede salvar o perder al hombre- sino por su libertad, por lo eterno que se juega en ella, por un destino del cual la razón es sólo el fundamento natural. La autoconciencia humana, iluminada por la revelación, percibe en sí una hondura que podría llamarse “infinita” por su vinculación esencial con el misterio de Dios. Esta

imagen del hombre no ha nacido como ciencia antropológica, sino como experiencia viva a la luz de la revelación cristiana. De ahí que haya podido engendrar, en la historia, una pluralidad de “antropologías” diversas: San Agustín, San Buenaventura, Santo Tomás, Pascal, Leibniz, Kierkegaard, etc. El interés de San Agustín reside en que protagoniza, como ningún otro, el primer choque conceptual de ambos mundos.

Anexo: lectura complementaria VI

Miguel Ángel Belmonte, 'San Agustín, Doctor de la Gracia' en *Cristiandad*, LXIX (2012) 977.

La enorme figura de San Agustín se levanta en la Historia de la Iglesia como un pilar firmísimo que enlaza dos épocas. Por un lado, la época de los Padres de la Iglesia, entre los cuales destaca por ser el autor más prolífico, más de mil obras escritas además de centenares de cartas y sermones; por otro lado, la Edad media, en que su autoridad es constantemente apelada como medio especialmente útil para *resolver cuestiones* como dirá el mismísimo santo Tomás de Aquino. Y la continuidad de su influencia, no siempre bien aprovechada, se deja notar en estas palabras que Pío XI, con ocasión del mil quinientos aniversario de su *dies natalis*: “Él no sólo fue luz puesta en el candelero, exterminador de toda herejía y guía para la salvación eterna de sus contemporáneos sino maestro y consolador para las sucesivas generaciones de fieles cristianos e incluso en nuestro tiempo le debemos en gran medida que, entre los creyentes, la fe se mantenga esplendorosa y la caridad no deje de arder. Incluso es de sobras conocido el hecho de que no pocos alejados de Nos, o extraños absolutamente a la fe, son atraídos por la excepcional sublimidad y dulzura de sus escritos.” (Carta encíclica *Ad salutem*, de 30 de abril de 1930, inicio)

La biografía de este gran obispo africano resulta inseparable de su doctrina teológica. O quizás habría que decir que su doctrina teológica revela el sentido providencial de su historia vital personal. En cualquier caso una y otra se complementan a la vez que se distinguen con nitidez. Si hay algo que no es san Agustín es ni un romántico ni un narcisista.

Veamos a continuación los cinco puntos más destacados de su enseñanza y cómo sintonizan con su experiencia personal: la novedad del cristianismo; la bondad de las criaturas; la firmeza de la fe y del conocimiento racional; el sentido de Iglesia; la primacía de la gracia y la afirmación de la libertad humana.

En primer lugar, san Agustín, que era una persona educada en los cánones de la cultura clásica precristiana y había conocido la seducción estética de Virgilio y la de los espectáculos circenses más vulgares, supo desenmascarar el paganismo y mostrar todo lo que en él había de falsedad y de demoníaco. Sin tibieza alguna, discute imaginariamente con Cicerón y con Quintiliano, con Celso y con Porfirio, con Varrón y con Salustio. Y de esas discusiones siempre obtiene el santo material para que resplandezca la magnífica superioridad de la religión cristiana, superioridad que le viene sencillamente de ser la única verdadera. En *De doctrina christiana*, por ejemplo, defiende la recta utilización de elementos técnicos, retóricos y estilísticos proporcionados por esa cultura ya decadente, siempre con el fin de facilitar la recepción correcta del mensaje evangélico y, en especial, con el fin de acercarse adecuadamente a la interpretación de las Escrituras. En esta misma línea, su crítica a la inmoralidad existente en las celebraciones del culto y a la inconsistencia teológica de los dogmas del paganismo, especialmente en *La ciudad de Dios*, resulta una victoria decisiva en la historia de la extensión de la Iglesia y la superación hasta caer en el olvido de los ritos antiguos.

En segundo lugar, san Agustín tuvo el coraje de enfrentarse a la secta en la que él mismo había estado semicautivo durante casi una década en su juventud: los maniqueos. Éstos defendían la existencia de un principio eterno del mal coeterno al principio del bien. Así justificaban, por cierto, el mal moral, como algo de lo que no tenía culpa nuestra voluntad sino que éramos canales inevitables de la difusión del mal. Contra esta postura, impía y cómoda a la vez, san Agustín descubrirá el mal como privación. El mal, sin entidad propia, no puede más que arraigar en una naturaleza a la manera de una ausencia de orden. Incluso cuando obramos por pura malicia, como en el famoso robo de las peras en que participó con unos amigos a la edad de 16 años, demuestra san Agustín que el mal no tiene entidad propia sino que requiere de un substrato, de una naturaleza en cuanto al que obra como en cuanto a su objeto.

En tercer lugar, san Agustín es el gran precursor de Santo Tomás por lo que se refiere a la realidad del conocimiento y a la relación entre fe y razón. Bien que con una terminología menos precisa –porque no habían cristalizado todavía ciertas fórmulas teológicas- que la del Aquinate, en san Agustín encontramos la defensa del sentido común contra el escepticismo (mucho antes del *pienso, luego existo* ya decía él *si dudo, existo*). La razón anhela la fe, no entenderíamos nada si no empezáramos por creer algo y a alguien; la fe busca entender, porque la fe es de realidades verdaderas, ¿cómo no iban a ser también realidades que queramos entender en la medida de lo posible? Y de tal esfuerzo, el *De Trinitate*, obra la más difícil y no apta para cualquiera. El mismo san Agustín se enfadó al saber que circulaban algunos de sus capítulos antes de que él los hubiera revisado. Y el enfado estaba motivado tanto por el temor de haber deslizado alguna incorrección teológica como, especialmente, por el temor de que su lectura no aprovechara a según qué inteligencias.

En cuarto lugar, san Agustín fue un gran amante de la Iglesia, como cuerpo místico de Jesucristo. No en sentido sociológico, pues nunca tuvo afán por influir en Roma o en la corte imperial ni pensaba en clave humana sino que la veía siempre desde la perspectiva sobrenatural que es, al fin y al cabo, la más verdadera. Su lucha contra el cisma donatista ha sido a veces malinterpretada como un signo de su intolerancia. En cualquier caso, fue su obligación como obispo actuar con contundencia, no sólo escribir (y fueron muchos los escritos antidonatistas) y cumplió fielmente con su labor de pastor. No olvidemos que fue más de cuarenta años *pastor de almas* como obispo de Hipona; aunque siempre nos sea más fácil recordar sus primeros treinta años, tan bellamente explicados por él mismo en las *Confesiones*. En esta obra tan singular, precisamente, habla a menudo de la Iglesia como *tu católica*, alabando la acción redentora de Cristo que actúa por medio de ella para hacerse presente entre los hombres. Y, para que nadie se engría, afirmará rotundamente en *La ciudad de Dios* que la pertenencia externa, visible, a la Iglesia, no es suficiente garantía de ser ciudadano del cielo. Las dos ciudades, la terrena y la celeste, están en este mundo mezcladas y sólo corresponde a Jesucristo juzgar cuál sea la ciudadanía de cada uno. San Agustín combinó perfectamente el *compelle intrare* ('oblígalas a entrar') con el *sinite crescere* ('dejadles crecer'). El primero para justificar el ímpetu frente a los cismáticos; el segundo para no olvidar que el discernimiento definitivo corresponde a Dios.

En quinto y último lugar, hay que destacar su lucha contra el pelagianismo. Consistía éste en una exagerada atribución de poder a la voluntad del hombre en la consecución de su propia salvación. Lo cual, por cierto, acarrea no sólo una visión teológica equivocada sino también una incomprensión de la misma libertad humana. Para san Agustín, negar la libertad humana era tan impío como negar la absoluta prioridad de la gracia divina. No otra era la experiencia del propio santo respecto a la acción de la gracia y su primacía en su propia conversión, modelo para los conversos de

cualquier época y lugar, tan magníficamente descrita en las *Confesiones* hasta el punto que de él dice Benedicto XVI: “Cuando leo los escritos de san Agustín no tengo la impresión de que se trate de un hombre que murió hace más o menos mil seiscientos años, sino que lo siento como un hombre de hoy: un amigo, un contemporáneo que me habla, que nos habla con su fe lozana y actual” (*Los Padres de la Iglesia. De Clemente de Roma a san Agustín*, Ciudad Nueva, 2008, p. 225)

Anexo: lectura complementaria VII

J. M. Ibáñez Langlois, *Introducción a la antropología filosófica*. Pamplona: Eunsa, 1980, pp. 80-84.

El historiador superficial encontrará en la ambigüedad terminológica la ocasión de considerar la antropología medieval como una segunda edición del pensamiento griego, con algunos añadidos o correctivos teológicos. No es así. Hondas diferencias de estructura metafísica se ocultan bajo la identidad o similitud de las terminologías. El sentido mismo del pensamiento antropológico es nuevo, incluso filosóficamente nuevo, en virtud de una nueva relación del hombre con Dios, mucho más íntima y radical que la relación del *anthropos* con la Idea platónica o el Primer Motor aristotélico. La primera y más esencial diferencia antropológica se refiere a la persona, de la que por primera vez se desarrolla una doctrina psicológica y metafísica; a la unidad de la persona humana -cuerpo y alma espiritual- y a la relación del espíritu con el organismo del hombre.

Resulta que la filosofía griega nunca consiguió incardinar satisfactoriamente el *logos* en la animalidad humana. Así lo muestran las visibles dificultades del espiritualismo platónico, que hacía del hombre, esencialmente, un puro espíritu encarcelado en el cuerpo, o unido a él en forma accidental, “como el auriga al carro”. El realismo aristotélico se acercó a una solución a través del hilemorfismo; pero las visibles vacilaciones de Aristóteles frente a la naturaleza, origen y destino del “intelecto agente” -al parecer, una potencia impersonal que viene al hombre de fuera, lo anima transitoriamente y luego lo sobrepasa retornando a una inmortalidad impersonal- muestran a las claras lo problemático de esta solución, que sigue prendida a un dualismo de inspiración platónica, agravado por la impersonalidad “divina” de la parte más “espiritual” del hombre. La filosofía griega posterior se reduce a la incómoda dualidad entre un naturalismo de inclinación materialista -epicúreos y estoicos- y un espiritualismo neoplatónico donde el cuerpo es expulsado hacia las fronteras del reino del mal. En esta disyuntiva inicial, es bien lógico que el pensamiento cristiano optara primero por la tradición platónica, que le aseguraba la espiritualidad e inmortalidad personal del alma humana, pero las serias dificultades de San Agustín y de los escolásticos posteriores muestran qué problemático resultaba el “espiritualismo”, y en general todo dualismo, con respecto a las fuentes de la revelación cristiana.

En efecto, el Evangelio anunciaba la salvación del hombre entero, no la simple liberación del espíritu humano. En la Biblia no se formula nunca la dicotomía entre alma y cuerpo como espíritu y materia: se habla sólo del hombre a secas. No se habla de la “inmortalidad del alma”: al hombre entero le está prometida la resurrección gloriosa, en la que participará el propio cuerpo del hombre. Los misterios de la encarnación y la resurrección eran, pues, un correctivo del dualismo espiritualista, e inclinaban de suyo a una antropología unitaria. De esos misterios procede la insistencia del pensamiento cristiano en el valor y la perpetuidad del cuerpo, y en la dignidad de la materia como creatura de Dios, asociada a los más altos misterios de la salvación. La principal ventaja

del pensamiento cristiano, sobre el mundo pagano, en esta materia, reside en que no necesita atribuir al cuerpo, o a la unión del alma con el cuerpo –a la propia constitución ontológica del hombre- la responsabilidad del mal y de las limitaciones de la existencia. Pues, proviniendo el mal de un acontecimiento histórico –el pecado-, ya no aparece la propia existencia como una caída, ni la unión del alma con el cuerpo como un daño para ésta, sino que la constitución natural del hombre se revela –como obra de Dios- en toda su adánica positividad. El mundo griego tuvo una experiencia vida de la existencia humana como caída (se trata de una experiencia universal, como sabe muy bien el existencialismo contemporáneo). La interpretación griega más frecuente de esta caída consistió en atribuirla al cuerpo, al nacimiento, a la materia como ‘cárcel’ del alma espiritual. Así la existencia se oscurecía, y la suprema liberación era la muerte –la desencarnación-. El misterio cristiano de la caída histórica –el pecado original y todos los pecados personales- y de la salvación también histórica –la redención de Cristo- confiere, en cambio, un carácter positivo a la unión del alma con el cuerpo –y al cuerpo mismo-; la caída no reside en la propia encarnación del espíritu que desciende a encarcelarse en un cuerpo. Se abre paso así a una interpretación positiva de la unión de alma y cuerpo, y a una doctrina antropológica de la unidad y armonía del ser natural del hombre.