

El lugar de la corporeidad del hombre en el seno de su condición teologal entendida como auto-trascendencia filial

Juan Manuel Cabiedas Tejero

Universidad Pontificia de México

Sumario: La moderna fenomenología del cuerpo del hombre en su condición subjetiva se revela hoy como interlocutor fructífero de una antropología cristiana interesada en redefinir la condición teologal del hombre en su especificidad cristológica. Este artículo se interesa por la aportación de la condición corporal del hombre a su realización personal-trascendente; concebida ésta como gramática antropológica sobre la que el Dios que es comunión traza el camino de la redención como participación en la filiación del Hijo hecho carne.

Palabras clave: cuerpo subjetivo, antropología teológica, cristología, fenomenología, Platón, Nietzsche, filosofía española

Abstract: The modern Phenomenology on the human body in its subjective condition reveals itself nowadays as a fruitful partner of Christian Anthropology interest in redefining man's theological condition in its Christological foundation. This article is interested in the contribution of the man's corporal condition to his personal-trascendent achievement; it can be conceived as anthropological grammar where God who is Communion traces the way of redemption as participation in the Filiation of the Incarnate Son.

Keywords: Subjective Body, Anthropological Theology, Christology, Phenomenology, Plato, Nietzsche, Spanish Philosophy

1. MARCO Y PROPÓSITO

La teología dogmática está llamada a superar, mediante una mayor inteligencia de la fe, toda separación o división contraria a la unidad del relato revelado sobre la historia de Dios con el hombre. Los adverbios calcedonenses que conforman el principio metodológico que permite una adecuada comprensión del vínculo entre humanidad y divinidad en el misterio de la encarnación de Dios en Jesucristo –“sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación” (DH 302)–, conservan plena vigencia en la indagación del alcance teológico de otros binomios fundantes de la confesión de fe como unidad y trinidad, ser y comunión, paternidad y filiación, impassibilidad y crucifixión, creación y libertad, revelación y razón, naturaleza y redención, racionalidad filosófica y narratividad bíblica, palabra y carne... Por otro lado, el logro de una recta comprensión teológica de esta unidad no responde a un mero afán de apología, sino a la necesidad de posibilitar al creyente, en la medida de lo posible, un lenguaje para confesar (*lex credendi*) e invocar (*lex orandi*) al Dios vivo y, con ello, incitar la unidad de sentido del propio vivir.

Considerando esta *recta intentio* de la teología, la antropología cristiana indaga la identidad teologal del hombre bajo la óptica de la relación entre Palabra y carne. Ámbitos de ser que la declaración fundamental de la revelación en el prólogo del evangelio de san Juan presenta en íntima unidad: “La Palabra se hizo carne” (Jn 1, 14). A raíz de esta afirmación sobre la identidad de Jesucristo, la revelación define la identidad teologal del hombre –es decir, *crística*– en razón de esa doble referencia: a Dios como “Palabra” (espíritu, razón, sentido, eternidad) y al mundo como “carne” (materia, cuerpo, espacio y tiempo). Este es el radical teológico por el cual la antropología cristiana nunca se ha sentido satisfecha con una resolución dualista (propia de una filosofía de inspiración platónica), como tampoco con una visión monista de la identidad del hombre (propia del materialismo de ayer y de hoy). Ambas resuelven en una falsa homogeneidad la comprensión de la comunicación entre esos dos relatos heterogéneos, que conforman el proceso global de la mediación humana. En rigor, de igual modo que no resulta inmediatamente asequible a la inteligencia de la fe una *analogia entis* que medie la diferencia infinita entre la noción de Dios (Creador) y la de mundo (criatura), tampoco aquella otra mediante la que mostrar la distancia no indiferente entre espiritualidad y materialidad

en la constitución personal de la humanidad creada. De hecho, este segundo vínculo no puede decidirse al margen del primero, y viceversa. Levantar acta de la presencia y acción divina en el mundo como creación amorosa y fidelidad providente (alianza)¹ entra en conflicto con la idea de hombre que ha heredado la cultura occidental de aquella filosofía griega que, al recelar de la humanidad excesiva (inmoral) del dios del mito, acaba sospechando del cuerpo (materia) como límite para el espíritu del hombre, considerando aquel una especie de *impasse* en el camino de éste hacia el logro pleno de sí (inmortalidad). Aquella filosofía piensa lo *theos* como radical distancia y diferencia de lo sensible en general, y de lo corpóreo (y su fragilidad) en particular: Dios es el viviente por excelencia en cuanto “acto del entendimiento”, es decir, como perteneciente al orden del concepto. Es una “sustancia eterna e inmóvil y separada de todas las cosas sensibles”². El teísmo griego procede del politeísmo de los mitos helénicos recibido como un ateísmo de los dioses. El nuevo pensamiento filosófico –de Anaximandro a Aristóteles– acuña una serie de conceptos (φύσις, ἀρχή, νοῦς, οὐσία) con los que, aun siendo sospechosos de una *impiedad* (ἀσέβεια) que parece socavar los fundamentos tradicionales en que se asienta la *polis*, tratan de enfrentar las deformaciones antro-po-mitológicas del politeísmo griego clásico: los dioses de Homero y Hesíodo han llegado a ser demasiado humanos –inmorales– y, por ello, difíciles de pensar en razón de la dignidad que corresponde a la naturaleza divina (garante del bien común)³. En este contexto aparece uno de los testimonios más antiguos del empleo de la palabra *teología*: la demanda platónica de considerar con cuidado el tenor propio de la doctrina sobre la divinidad (τίποι περι θεολογίας)⁴. Ahora bien, este nuevo teísmo filosófico cuya conceptualidad será propicia a la nueva teología cristiana, conlleva un cierto sacrificio de la *religio* a la *ratio* y, por ende, una inicial despersonalización del principio

¹ Véase G. Lafont, *Dieu, le temps et l'être*, Paris 1986, 232.

² Aristóteles, *Metafísica* XII, 1072 b, Madrid 1982².

³ Véase W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid 1993, 55-56; donde el autor da breve cuenta de la influencia que ejerce la crítica al mito de Jenófanes sobre Eurípides, Platón, Cicerón, el estoicismo y el judeo-cristianismo.

⁴ Platón, *República* 378 e. La traducción de todos los textos platónicos citados en este trabajo es propia a partir de *Platonis Opera*, recognovit J. Burnet, 5 vol., Oxonii (Oxford Classical Texts), 1900-1907.

divino⁵. Hay que reconocer que los dioses, que son protagonistas de las diversas narraciones míticas, no solo son inmortales, sino que están dotados de rasgos personales que los hace discernibles y permiten un cierto trato con ellos; son destilaciones de lo humano y favorecen la expansión de los ideales que sostienen el proyecto de toda existencia humana. Son exponente de la riqueza caracterológica, a veces paradójica y trágica, del hombre como *ser-en-el-mundo*: “un mundo abierto y ordenado, aunque sea caprichosa y contradictoriamente, tal y como las pasiones, los ímpetus y las ráfagas de lucidez ocurren de hecho en la existencia que inmediatamente experimentamos”⁶. La teología cristiana se ha visto arrastrada en cierto modo por las consecuencias de este paso de los dioses *personales* al Dios Uno que, como *acto puro*, no puede definirse y revelarse como creador, providente y, mucho menos, como disposición consumada a la *carne* del hombre⁷; este es el Dios abstracto de los filósofos que criticaría Pascal.

Cuando la inteligencia de la fe en el siglo XX ha experimentado la necesidad de rehacer el trayecto de la *antropo*-logía alejándose de dualismos y espiritualismos de diversa índole para aprehender la identidad revelada del ser humano como unidad

⁵ En su peculiar comprensión del *intellectus fidei* Hegel puede considerarse el culmen de este proceso al mostrar que *ratio* y *religio* tienen el mismo objeto, esto es, Dios considerado bajo la angulación del “Espíritu” absoluto. Desde este punto de vista puede precisarse que la filosofía es una “forma de culto divino”: la diferencia entre religión y filosofía no reside en el contenido, sino en la forma de tratarlo. Véase G. W. Hegel, *Lecciones de filosofía de la religión*, vol. I, Madrid 1981, 84 (trad. e intr. de A. Guinzo). La intención inicial de Hegel es digna de consideración: se opone a la resolución de la verdad del cristianismo mediante el recurso a argumentos positivos (histórico-bíblicos o de autoridad), criticando así a la teología tradicional por no haber sido consecuente con la revelación. Pues si el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, y la razón humana está ordenada a conocerle; si Dios se ha manifestado definitivamente en el *Logos*, entonces hay que llevar a sus últimas consecuencias las exigencias de la razón en orden a hacer transparentes los contenidos de la fe. La cuestión crítica a considerar es que la *razón* hegeliana implica algo más que la mera capacidad reflexiva del entendimiento finito: es el Espíritu que se capta a sí mismo como momento del Absoluto; el conocimiento del Absoluto por la autoconciencia finita es producto de la actividad del propio Absoluto.

⁶ M. García-Baró, *Sócrates y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental*, Salamanca 2009, 27-28.

⁷ Véase W. Pannenberg, “La asimilación del concepto filosófico de Dios como problema dogmático de la antigua teología cristiana”, en W. Pannenberg, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca 1976, 93-149.

de sentido ante Dios en la disyunción polar entre espiritualidad y corporeidad, ha tenido que rehacer el camino de la *teo*-logía. Aun reconociendo la importancia que tiene el modelo de comprensión de Dios propio de la teología clásica en su interés por dialogar con el teísmo filosófico dominante –según el cual Dios no debe ni puede ser concebido más que por medio del concepto de identidad–, la “simbólica trinitaria” de la revelación cristiana reconoce a Dios como esencialmente *relacionado* con lo otro (creador y providente *en persona*). Dios es comunión abierta a lo que no es divino. Por eso se llama *amor* o *éxtasis* hacia *su* otro: la criatura⁸. Para sustraerse a la enorme fuerza de atracción del esquema dualista que, mediante platonismo e idealismo, ha dominado durante largo tiempo la dogmática cristiana, ha sido necesario confiarse a la *forma mentis* bíblico-hebraica, es decir: partir de la experiencia de la revelación de Dios como artífice de un único mundo, de su creación y redención; así como de la autoconciencia de la criatura humana acerca de la propia unidad corpóreo-espiritual, al tiempo que individual y social. Esto ha supuesto sin duda una concepción formalmente nueva de la entera temática de la teología empezando por su proceder metodológico: un fecundo diálogo entre el logro de la teología clásica y su concepción teorético-relacional de la consistencia y significado (para el mundo) de la realidad de Dios en tanto sustancia *personal*⁹, y el interés de la teología moderna por la trascendencia antropológico-existencial de la pregunta por Dios en su Auto-donación en

⁸ Véase C. Duquoc, *Dios diferente. Ensayo sobre la simbólica trinitaria*, Salamanca 1982², 93-100.

⁹ Dos influyentes exponentes de este logro son sin duda tanto Tomás de Aquino como Ricardo de San Víctor; ambos han puesto de manifiesto los límites de la concepción sustancialista de la persona que el cristianismo asume de la tradición boeciana; ambos lo hacen discutiendo el alcance del concepto persona en el seno de su reflexión sobre el *mysterium Trinitatis*. Ricardo observa que es más exacto hablar de la persona en términos de *existencia*, que de *substantia*. Parte de la constatación del originario carácter relacional del ser personal humano, que sólo puede ser pensado en reciprocidad a otros (quis), sin disminuir por ello su autonomía (quid). Para Ricardo la persona creada se define como *rationalis naturae individua existentia*, de modo que la persona divina es *naturae intellectualis incommunicabilis existentia*. Véase Ricardo de San Víctor, *De Trinitate* IV, 23, 946 A (SC 63, 282); IV, 22, 945 D (SC 63, 282). Por su parte, Tomás de Aquino prefiere hablar de *subsistencia* para explicar el modo en que la persona radica en el ser, llegando a la descripción de las personas divinas como “relaciones subsistentes”, es decir, relación en tanto real identificación con la esencia. Véase *Sth* I, q. 29 a. 4.

la carne. ¿De qué serviría al hombre una rigurosa trascendencia (fundamento) incapaz de experiencia de lo real (fenómeno)? Según el mismo Jesús, en la cultura del sábado la trascendencia de Dios está al servicio del hombre y no viceversa (cf. Mc 2, 27). Esta es la lección de la encarnación: *Dios para el hombre*.

En este sentido han de leerse las categorías adoptadas por el concilio Vaticano II –sobre todo en *Dei Verbum* y *Gaudium et spes*– para dar cuenta de la peculiar modalidad de trascendencia con que Dios acontece ante el hombre en medio del mundo que él domina. Y así, la categoría nuclear de *revelación* no se comprende como acción informativa sobre realidades sobrenaturales a las que prestar obediencia externa sobre el fundamento de la autoridad divina y la concesión de una beatitud ultraterrena tras la muerte, sino como *auto-comunicación personal* del Dios Uno y Trino que se da a conocer en la encarnación del Hijo y la efusión del Espíritu como origen y destino de la vida de todo el hombre y de todo hombre, es decir, como fin de la historia humana (cf. DV 2-6.14-15.17; GS 12-22.32.39.45). La categoría filosófico-antropológica que tiene en el concilio Vaticano II importancia decisiva es la de *persona*. Al hilo de la intuición que preside ambos relatos de creación del hombre en el libro del Génesis¹⁰, el concilio concibe la singularidad personal del hombre en la estrecha vinculación entre materia (condición corpórea: masculina y femenina) y aliento o palabra divina (condición espiritual o interioridad). La naturaleza humana es llamada a la existencia como ordenada por su vocación divina, no como pura autonomía y consistencia (*ordo entis*) realizable al margen de la profecía divina sobre su origen y destino en la encarnación del Hijo de Dios (*ordo amoris*)¹¹.

La concepción teológica del origen, naturaleza y destino del hombre ya no adolece de la abstracción y a-historicidad de antaño, ya que considera la exploración –necesariamente

¹⁰ Recabando el sentido de los términos *imagen* y *semejanza* G. von Rad rechaza cualquier interpretación de los mismos procedente de una antropología extraña al Antiguo Testamento que restrinja el significado de la imagen a la entidad espiritual del hombre: “En ningún caso cabe excluir la maravilla del aspecto corporal del hombre fuera del campo de su semejanza con Dios [...] es semejante a Dios en la totalidad de su ser, tal como ha sido llamado a la existencia”, véase G. von Rad, *El libro del Génesis*, Salamanca 1977, 69-70.

¹¹ Véase O. González de Cardedal, *El hombre ante Dios. Razón y testimonio*, Salamanca 2013, 92-101.

interdisciplinar— de la textura propia de la condición humana prestando atención al fruto de su inclusividad en la dinámica histórico-salvífica del ser y acontecer de Jesucristo, *Palabra hecha carne*. Dicho de otro modo, a la luz del misterio de la encarnación de Dios en Cristo, solo cabe considerar al hombre en su *naturaleza* corpóreo-espiritual en cuanto *persona*, esto es, aquel *proyecto de ser* en que cuerpo (carne en cuanto ubicación empírico-afectiva en el mundo) y espíritu (palabra, razón, sentido) conforman la matriz de un mismo y único dinamismo de libre realización de sí hacia lo otro: ya sea el mundo como *creación* (aliedad), el otro como *prójimo* (alteridad) o el Absoluto como *Padre* (filia-ción). La concentración secular de la *teo*-logía en los caracteres de la sustancia divina llevó a la *antropo*-logía cristiana a ubicar—casi exclusivamente— del lado del alma el peso de la prueba de una ontología personal humana¹². Sin embargo, la imagen revelada del hombre no consiente la exclusiva concentración de su razón de ser personal en su *ser-en-sí* como si fuese posible abstraerlo del mundo en que existe. Su definición como *imago Dei* contempla la condición corporal de la vida humana en su ascendente metafísico, apelando así a la concepción de su naturaleza como totalidad dinámica entre constitución y realización, es decir, como un complejo proyecto de ser: la vida del hombre discurre como un relato en continua posibilidad de hacer y padecer, de interioridad y trascendencia, de caída y redención. Toda indiferencia ante el significado esencial de la corporeidad humana conduce a un dualismo gnóstico o cartesiano entre cuerpo y alma que es contrario al corazón *personal* de la revelación cristiana. Entre otras consecuencias, no nos permite entender, por ejemplo, que la diversa condición corpóreo-sexuada de hombre y mujer (cf. Gn 1,27; 2,23) no es indiferente a la identidad metafísica de la personalidad humana como *inter*-personalidad¹³.

¹² Véase E. Bueno de la Fuente, “De la sustancia a la persona. Paradigma del encuentro de la filosofía y la teología”, *Revista Española de Teología* 54 (1994) 251-290.

¹³ Si la filosofía tradicional ha sido extraordinariamente discreta sobre el significado *esencial* de la dualidad sexual, razonando sobre el sujeto como realidad prácticamente neutra, en la actualidad son diversas las circunstancias (ideologías de género, apologías de la complementariedad indistinta y ambigua entre los sexos, etc.) por las que aún no parece factible elaborar con serenidad una metafísica de la persona que considere irrenunciable la condición sexuada del ser humano. Véase X. Tilliette, “Dall’uno all’altro. Solitudine e intersoggettività”, *Rassegna di teologia* 28 (1986) 303-323.

Así pues, estas páginas responden al renovado interés de la antropología cristiana por la condición corpórea de la vida humana y su intrínseca pertenencia al sentido teologal-personal de la existencia del hombre que, en la encarnación del Hijo, se nos presenta como dinamismo de *filiación* (escucha y crecimiento en Dios). A comprender este dinamismo coadyuva una hermenéutica fenomenológica del cuerpo (reapropiado como “cuerpo-subjetivo”), que permite concebir su “activa-pasiva”¹⁴ mediación en la interpretación y conformación de la verdad *personal* de la existencia humana apelando a un modelo de marchamo escatológico que podemos llamar *auto-trascendencia*.

Vamos a introducir este diálogo entre filosofía y teología acudiendo al testimonio de dos figuras que ocupan los extremos de la gran cadena de la filosofía occidental y están íntimamente vinculadas a la teología cristiana: Platón y Nietzsche. En sus respectivas antropologías podemos captar la seria dificultad de la razón para conjugar espíritu y materia, Dios y cuerpo... Pero también que no todo está decidido, pues la aparente oposición entre ambas instancias, considerada más a fondo, permite percibir una secreta fecundidad propicia a nuestro propósito de comprender la relevancia de la condición corpórea en la estructura del yo personal a la luz del modo en que aquella condición es asumida en su verdad por la *Palabra* encarnada y urgida a su superación en aquella relación filial que propicia el amor a y de Dios Padre. Y, como ya se ha dicho, todo con el propósito de que el creyente pueda elaborar la propia experiencia religiosa sobre una percepción más integral de sí (*espíritu encarnado*) y su vocación divina¹⁵. El diálogo entre filosofía y teología nos permitirá comprobar, aunque sea brevemente, que tampoco la tradición espiritual cristiana, leída más a fondo, adolece de ese dualismo monolítico que, considerado única vía en beneficio de una existencia humana que aspira a asemejarse a la divina, resulta inadaptable al ritmo de la cultura contemporánea.

¹⁴ Véase P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 369-380.

¹⁵ Que el Vaticano II presenta como dinamismo que protagoniza el *Espíritu* de Aquel que resucitó al Hijo, y consiste en la restauración desde dentro “de todo el hombre *hasta la redención del cuerpo* (Rom 8,23)”, (GS 22 § 4).

2. EL MODELO DE LA DIFERENCIA

2.1 *Platón: el cuerpo engaña al alma*

Cuando Platón en el diálogo *Fedón* –que, recordemos, versa sobre la “inmortalidad del alma”, instancia por excelencia de lo no sensible– trata de definir aquello que según él es la actividad del filosofar, escribe: “¡Ante aquel que se consagra a la filosofía en el sentido propio del término, ningún otro hombre duda que su única ocupación es la de morir y estar muerto!”¹⁶. Platón explicita aún mejor esta idea al cuestionarse “si con la palabra muerte no se denomina específicamente la liberación y separación del alma respecto del cuerpo”¹⁷. “A diferencia del resto de hombres –señala– es evidente que lo más propio del filósofo es liberar al alma de la comunión del cuerpo”¹⁸. Un poco más adelante encontramos la afirmación que nos interesa:

¿Cuándo, entonces, –dijo él–, el alma aprehende la verdad? Porque cuando intenta examinar algo en compañía del cuerpo está claro que entonces es engañada por él.

– Dices verdad.

– ¿No es, pues, al reflexionar, más que en ningún otro momento, cuando se le hace evidente algo de lo real?

– Sí.

– ¿Y no reflexiona, sin duda, de manera óptima, cuando no la perturba ninguna de esas cosas, ni el oído ni la vista, ni dolor ni placer alguno, sino que ella se encuentra al máximo en sí misma, renunciando al cuerpo y, sin comunicarse ni adherirse a él, tiende hacia lo existente?¹⁹.

Para Platón, por tanto, el pensamiento principal del filósofo es el de la muerte. Pero, ¿en qué sentido? Evidentemente no se trata de entregarse a la muerte, sino de vivir según el estatuto antropológico de aquel que está muerto. El filósofo es quien vive en la anticipación del momento y realidad de la muerte. Dicho de otro modo, toma distancia de la condición corporal que es, por definición, mortal. Aprender a morir es, en consecuencia, aprender a ser libre, como confirma Montaigne: “*La preme-*

¹⁶ *Fedón* 64 a.

¹⁷ *Fedón* 67 d.

¹⁸ *Fedón* 64 e.

¹⁹ *Fedón* 65 b-c.

*ditation de la mort, est premeditation de la liberté. Qui a appris à mourir, il a desappris à servir*²⁰. El filósofo es aquel que toma distancia de todo lo que representa el cuerpo (materia, mortalidad) y, haciéndolo, anticipa la condición de la vida *post mortem*, esto es, se coloca en el ámbito de la divinidad (espíritu, inmortalidad). La liberación y separación del cuerpo (λύσις και χωρισμός) es la actividad filosófica por excelencia, la actividad que proporciona al alma, al principio espiritual, toda la importancia y espacio que le corresponde. Es en esta interpretación platónica donde tiene su origen lo que podemos llamar el modelo de la *diferencia* entre materia y espíritu, ampliamente recibido por la cultura cristiana. A aquella existencia en camino hacia la luz del Sumo Bien conviene separarse, abstenerse, renunciar totalmente a esta vida (ἀποθνῆσχειν) en que, por desgracia, la naturaleza ha unido lo no reconciliable, el alma y el cuerpo. Sí, porque tal mezcla imposible no genera armonía vital alguna; al contrario, provoca un caos incapaz de conferir al hombre un estatuto de sentido. Queda claro, pues, que se trata de una vía en que se privilegia un extremo en detrimento del otro. En suma, si es el alma, en cuanto principio espiritual, el elemento distintivo del hombre, será necesario *abstraerla* de la problemática de lo corpóreo para que pueda actuar –señala Platón– “según su ser”, según aquella lógica espiritual que el cuerpo no hace sino obstaculizar. En este sentido Platón hace una interesante distinción entre el *filo-sofos*, es decir, aquel que vive según el principio del alma y se acerca a lo divino, y el *filo-somatos*, que se deja guiar por las condiciones y exigencias del cuerpo alejándose de lo divino. En la óptica platónica la sabiduría es propia del primero en la medida en que privilegia la elevación del espíritu, es decir, lo más propio del hombre. La actividad filosófica es una auténtica actividad del espíritu. Adoptando una mirada amplia a su tradición antropológica y espiritual, puede afirmarse que esta es la perspectiva que el cristianismo se apropia y adapta.

El modelo platónico observa al hombre bajo la perspectiva del futuro, es decir, proyecta la identidad del *humanum* hacia la inmortalidad; perspectiva muy diversa y opuesta a la de nuestra cultura que, al contrario, pone el acento en el corto plazo, en la búsqueda de la felicidad inmediata, proclive a aquel mecanismo de proyección que es más propio del cuerpo. Platón, en

²⁰ M. De Montaigne, *Essais*, livre I, XIX (“Que Philosopher, c’est apprendre a mourir”).

cambio, ubica en el alma la dinámica humana fundamental, porque solo el alma nos abre a la inmortalidad, a la condición divina, mientras el cuerpo nos clausura en la condición mortal. La consideración del alma como núcleo existencial del *humanum* se encuentra entre los fundamentos de la cultura griega y occidental. Frente a la estabilidad precaria que promete el carácter cíclico de la naturaleza y la uniformidad de la *polis*, el hombre –que se sabe la pieza más frágil del rompecabezas del universo–, encuentra su única tabla de salvación en el espacio de lo divino, al que puede vincularse gracias al alma. El alma proporciona al hombre las ventajas de la vida divina, es decir, aquel grado de permanencia y solidez –denominado inmortalidad– que no es equivalente al que se observa en la naturaleza y no se encuentra ya en la ciudad humana. Pero para poder gozar de este beneficio, el alma debe abandonar el cuerpo y todas las exigencias de lo inmediato. La sabiduría filosófica, así como la religiosa, demanda una catarsis, una purificación que distancia de la inmanencia y lo sensible en favor de lo trascendente, de lo espiritual, de lo inmortal. Lo divino y lo corpóreo son, por ello, dos perspectivas difícilmente conciliables, sino antagónicas. El inmediatismo de la cultura actual confirma esto mismo: la lógica del largo plazo es inversa a la del tiempo breve y el beneficio instantáneo de lo inmediato que, aunque no se persiga de manera consciente, acaba diluyendo el interés por la dimensión religiosa (espiritual) del vivir. El paradigma platónico muestra a las claras la oposición radical entre el orden de lo divino-espiritual y lo humano-corporal, y arroja luz sobre aquella pretensión originaria de la cosmovisión cristiana de disciplinar el cuerpo o promover la renuncia a todas aquellas manifestaciones de la vida del hombre que parecen tener su única razón de ser en el cuerpo, con particular referencia al espacio de los afectos y, en concreto, al ejercicio de la sexualidad. El ascetismo místico de la gran tradición espiritual del cristianismo se funda sobre este paradigma antropológico de la diferencia entre alma y cuerpo que desemboca, finalmente, en la renuncia al cuerpo.

2.2 Nietzsche: el cuerpo hace el yo

En el extremo opuesto de la historia filosófica de Occidente encontramos la postura de Nietzsche, que da un completo giro a la perspectiva platónica. El cuerpo es la instancia creadora del hombre: “tu cuerpo no dice ‘yo’, pero lo hace”, escribe en *Así*

habló *Zaratustra*, añadiendo que el alma “no es más que una palabra para designar un algo del cuerpo”²¹. Nietzsche rehabilita el cuerpo frente al alma, porque aquel es en realidad el principio dinámico de la vida, mientras el alma no es más que “un algo” (*etwas*) en dependencia del cuerpo. Pero conviene aclarar: por cuerpo, Nietzsche no entiende solo el organismo biológico, sino lo que podríamos llamar el *cuerpo del hombre*. De hecho, para mostrar la diferencia no emplea el término *Körper* (lo corpóreo-biológico o cuerpo de la percepción inmediata), sino *Leib* (cuerpo en cuanto poseído, vivido o apropiado). El *cuerpo del hombre* es sede del pensamiento, de las relaciones, del amor... es fuente de todo lo humano: favorece el paso de un indeterminado “es” inconsciente, al “yo” que es exponente de la vida como conciencia de sí. Es esta distinción que hace Nietzsche entre *Leib* (cuerpo viviente o poseído) y *Körper* (cuerpo físico o de la percepción inmediata) la que ha pasado a formar parte de la moderna antropología filosófica occidental en su renovada visión de la pertinencia y pertenencia subjetiva de la sensibilidad de la corporeidad humana²².

Al reformar así la antropología, Nietzsche no podía dejar de confrontarse con la necesaria reforma de la teología: es decir, confrontarse tanto con la noción griega de lo divino en cuanto espíritu o sustancia primera, como con la del Dios cristiano en cuanto asimilada a aquella, ambas incompatibles con la corporeidad. Es precisamente esta noción de lo *theos* el gran obstáculo a superar. De ahí el anuncio de la *muerte de Dios*, hasta la proclamación, en *Ecce Homo* –su última obra– de que la noción clásica

²¹ “Aber der Erwachte, der Wissende sagt: Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe” en F. Nietzsche, *Also sprach Zaratustra. Ein Buch für Alle und Keinen* [“Von den Verächtern des Leibes”], Bd. 2, München 1954, 300.

²² Además del empleo de esta distinción en Husserl, al que mencionaremos más adelante, se encuentra una referencia imprescindible para la antropología filosófica contemporánea en: M. Scheler, *Los ídolos del autoconocimiento*, Salamanca 2003, 37-71 (orig. 1912); *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid 2001, 530-550 (orig. 1913-1916). Lo que Bergson denomina *intuición suprasensible*, Husserl *subjetividad trascendental*, Dilthey *la vida*, Heidegger *Dasein* y Ortega *vida radical* participa, con los necesarios matices, de esta sensibilidad de Nietzsche: el interés por profundizar en la actividad del pensar que nos constituye, mas no como propiedad de un sujeto puramente formal, sino como resultado de su concreta forma de ser: *estar en el mundo* (corporal, espacial, temporal, social y mortalmente).

de Dios no es sino una máquina de guerra contra el cuerpo y la vitalidad en general. Este Dios es la “exacta contraposición (*Gegensatzbegriff*) de la vida”, la concepción antagónica del cuerpo y la conciencia vital que se genera a partir de él²³. Para contrarrestar la representación helénico-cristiana, Nietzsche rehabilita a Dionisos, el dios griego de la efervescencia vital, a quien no deja de contraponer a Jesús, prisionero a su pesar de la representación metafísica de lo divino. Podría decirse que todo el problema de Nietzsche con el cristianismo se sintetiza en este rechazo de un Dios *inventado* para desplazar el cuerpo y poner en entredicho el gozo de lo inmediato que lo caracteriza. Un Dios así es “un crimen contra la vida”, y resulta inaceptable para quien hace de la vitalidad (*lo erótico*) el principio antropológico por excelencia. Nietzsche invita a entender esta postura como una denuncia de la civilización occidental encarnada en la figura simbólica de Sócrates: “se nos ha enseñado a despreciar los instintos primordiales de la vida: nos hemos imaginado la mentira de la existencia de un alma, de un espíritu, para acallar el cuerpo”²⁴. Rotunda denuncia que ha llegado a convertirse en divisa de esa modernidad que rechaza todo pronunciamiento moral, porque se le acusa de humillar la vitalidad y sus diversas lógicas del gozo. El cristianismo o, en realidad, esta figura fantasmagórica del mismo inventada para sostener la causa judeo-cristiana, se convierte en chivo expiatorio de todas las frustraciones, angustias y miedos que acucian al mundo moderno bajo la égida de eros²⁵.

3. TRANSICIÓN

No hay por qué entender la representación de Nietzsche como polémica intempestiva contra el cristianismo. Más bien trata de prever los signos que anuncian una cesura en la historia centenaria de la civilización del Occidente, que se ha convertido en realidad triunfante en este inicio del siglo XXI. Tomando como

²³ “Der Begriff Gott erfunden als Gegensatzbegriff zum Leben” (F. Nietzsche, *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist*, § 8 [“Warum ich ein Schicksal bin”], Bd. 2, 1158).

²⁴ “Dass man die allerersten Instinkte des Lebensl verachten lehrte; dass man eine ‘Seele’, einen ‘Geist’ erlog, um den Leib zu Schanden zu machen” en F. Nietzsche, *Ecce Homo...*, § 7, 1156.

²⁵ Véase Benedicto XVI, *Deus est caritas*, 3.

referencia una de las expresiones con que Nietzsche concluye *Así habló Zaratustra* (aparecida un año después de *La gaya ciencia*): “muertos están todos los dioses, ahora queremos que viva el transhombre”²⁶, Martin Heidegger nota que el intento de captar el sentido de la afirmación acerca de la “muerte de Dios” pasa, en Nietzsche, por una crítica a la figura de cristianismo que tiene ante sí, pero posee un alcance mucho más radical tanto para la teología como para la antropología legadas por la tradición filosófico-teológica. Podría pensarse que Nietzsche coloca al hombre en el lugar de Dios, pero sería pensar de un modo muy burdo, pues “el hombre nunca puede ponerse en el lugar de Dios, porque la esencia del hombre no alcanza nunca el ámbito de la esencia de Dios”²⁷. Se trata, más bien, del anuncio de un verdadero cambio de paradigma en esa historia del pensamiento que ha metamorfoseado divinamente al ser en beneficio del ente: el despertar de una nueva conciencia acerca de la verdad del ser de lo real obstinadamente ocultada por *lo ente* transmutado en esencia; incluido el ente humano que, subyugado por el modelo divino de la metafísica clásica (*el uno necesario e inteligible*), ha elevado su yoidad a rango esencial (puro pensamiento o espíritu)²⁸. La nueva figura de hombre (transhombre, *Übermensch*) –que tiene entre sus exponentes la *revalorización* subjetiva de lo corpóreo–, determinada por la *voluntad de poder*, es decir, de *autoafirmación* de la propia existencia individual sobre todo otro objeto y sujeto²⁹, representa un nuevo inicio del camino de la razón hacia la revelación del ser en su entidad efectiva. Incluida una eventual manifestación de Dios, “lo más ente entre todos los entes”,

²⁶ “Gott starb: nun wollen wir, dass der Übermensch lebe” en F. Nietzsche, *Also sprach Zaratustra* [“Von der schenkenden Tugend”], Bd. 2, München 1954, 339.

²⁷ M. Heidegger, *Caminos del bosque*, Madrid 2010, 189 (*Holzwege*, Gesamtausgabe, Bd. 5, Frankfurt am Main 1989, § 235).

²⁸ En esta óptica ha de tenerse en cuenta –bajo la influencia del modelo platónico– la responsabilidad que cabe a la tradición cristiana de Occidente en su concepción del “hombre interior”, y su búsqueda de Cristo en el corazón más allá de la realidad exterior, incluida la propia carne del Hijo. Nos referimos al influyente modelo de la teología agustiniana, y su contraste con la tradición niceno-oriental que afirma la incomprendibilidad de la naturaleza divina y la participación en ella en la única mediación en la carne del Hijo a la que el concilio de Éfeso identifica como *vivificante* (κυρίου σάρκα ζωοποιόν, DH 262). Véase Ph. Cary, *Agustine’s Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonism*, Oxford-New York 2000, 45-60.

²⁹ Véase P. Tillich, *A History of Christian Thought. From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, New York 1968, 493-494.

de quien el creyente habría de empezar a pensar y hablar a partir de una más honrada teología de la fe³⁰. Aquí radica, sin duda, el paso de un clima cultural marcado por la serenidad de la certeza metafísica, a un horizonte más incierto en el que, sin embargo, Dios puede volver a abrazar la condición mundana –el *pathos* de la vitalidad corporal, cf. Jn 1, 14– como aquella dinámica que le es más propia en cuanto Ser que *es* (ὄσσία) presencia-estancia en lo real (παρουσία)³¹; asumiendo con ello el riesgo que implica la exposición del sentido del Yo al último límite de lo otro humano (cf. Flp 2, 8).

La expresión de Nietzsche *el cuerpo hace el yo* fija la gramática de un nuevo lenguaje, un nuevo referente hermenéutico que obliga a cambiar nuestro horizonte cultural, a pensar en modo diverso porque comprende el hombre primariamente a partir de su cuerpo (mortalidad) y no de su alma (inmortalidad). La misma

³⁰ Véase M. Heidegger, *Caminos del bosque*, 193 (§ 240). En efecto, en sus *Aportes a la filosofía* (§ 406-417), con la figura del *último dios* (el evento: *Ereignis*) Heidegger vislumbra el camino hacia un acontecer de ultimidad (trascendente), que huye de todo intento de captura idolátrica: un acontecer de verdad y salvación que libera al hombre de la tentación de concebirse al margen de la generosa dádiva del ser. Dios, cuando es rigurosamente último, está cercano al hombre. Concreción y auténtica ultimidad se reclaman mutuamente: “El último dios no es el fin sino el otro comienzo de incommensurables posibilidades de nuestra historia. A causa de ello la historia vigente no puede fenecer, sino que debe ser llevada a su fin. Tenemos que crear la transfiguración de sus posiciones fundamentales hacia el tránsito y la disposición” (*Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires 2003, 330; *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, Gesamtausgabe, Bd. 65, § 412). Pero, la neutralidad con que Heidegger presenta este *evento* nos deja tan insatisfechos como la del Dios *necesario* de la metafísica clásica; la pregunta se impone: ¿quién es este don o acontecer (*Ereignis*) sin carne?

³¹ Explicando el sentido griego del término *ser*, comenta Heidegger: “Todas las determinaciones hasta ahora enumeradas del ser (delimitarse, sostenerse en su término, comenzar a instaurarse-en-el-límite) se fundan y se resumen en aquello que para los griegos es sin duda la experiencia del sentido del ser y que llaman ὄσσία, o más plenamente παρουσία. La habitual falta de reflexión traduce esta palabra por ‘sustancia’, desacertando así con todo su sentido. En alemán tenemos la expresión adecuada a παρουσία en la palabra *An-wesen* (estancia, hacienda). Con ella designamos una propiedad agrícola, un cortijo delimitado y cerrado en sí mismo. Todavía en tiempos de Aristóteles, la palabra ὄσσία se empleaba al mismo tiempo en este sentido y en el de la palabra filosófica fundamental. Algo está pres-ente (*westan*); se sostiene en sí mismo y así se presenta. Es. En el fondo, ‘ser’ significa presencia (*Anwesenheit*) para los griegos” en M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Madrid 2003, 62.

filosofía abandona la prioridad de una representación metafísica de lo real y esboza su itinerario a partir de las posibilidades cognitivas de la sensibilidad corpórea. Lo cual no significa que se desprenda de las problemáticas metafísicas –Dios, el alma y el mundo–, sino que las ubica en un lugar que parece más apropiado: no al principio, sino al final, en el plano escatológico. En cuanto referencia a una realidad supra-sensible, la metafísica venía siendo la instancia que determina lo sensible. Ahora, por el contrario, ya no es posible pensar o creer que aquello que es inmutable, ajeno al tiempo, a todo devenir o cambio, se constituya en paradigma de aquella otra realidad que nace, crece, ama, sufre y muere. Es este giro el que conduce a encontrar una nueva hermenéutica capaz de hacer justicia a una humanidad corpórea (mundana, temporal, mortal). En esta nueva visión de las cosas, la metafísica sigue ocupando el lugar que le corresponde más allá de lo sensible y corpóreo; sin embargo, ya no es una premisa, un preámbulo o un tutor del mundo y el hombre, sino una exigencia y vocación a la auto-trascendencia personal (perfección). La metafísica, así entendida, alienta la unidad entre cuerpo y alma mediante el programa de una proyección escatológica; sin la necesidad de abandonar ninguno de ellos.

En la propia concepción platónica de la relación entre alma y cuerpo, que dista de ser compacta y uniforme³², podemos encontrar indicios de este modelo de la *auto-trascendencia personal*³³. En rigor, la perspectiva de Nietzsche, implementada en la posmodernidad, ha declarado obsoleto el problema de la “vida buena”

³² Véase F. D. Miller, “The platonic Soul”, en H. H Benson (ed.), *A Companion to Plato*, Oxford U.K 2006, 292; M. García-Baró, *Filosofía socrática*, Salamanca 2005, 87-92.

³³ En lo que sigue me limito a sintetizar la lectura de la dialógica platónica que lleva a cabo en algunas obras recientes el profesor G. Cusinato, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, Nápoles 1999; *La Totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Milano 2008; “Il problema dell’orientamento nella società liquida: autotrascendimento e aver cura come esercizio di trasformazione”, *Thaumàzein* 1 (2013) 35-84. En estos estudios se argumenta sobre la visión que desarrolla progresivamente Platón en sus diálogos: la posibilidad de interpretar el ejercicio socrático de renovación de la existencia humana individual y social (*catarsis*) no tanto como separación del cuerpo, cuanto del egocentrismo del espíritu mediante un esfuerzo de transformación liberadora (*catarsis*) de toda la existencia del hombre (en el mundo, ante los otros y hacia el Absoluto) en orden a la emergencia de su forma *personal* más propia.

en su versión socrática: percibida como proyecto de orientación puramente vertical acerca del sentido de la vida del hombre. Es decir, como teleología meramente intelectualista que se traduce en la llamada a una *meditatio mortis* en cuanto ejercicio de libertad respecto del cuerpo y su dinámica pasional-afectiva, ya que contamina y fractura aquella lógica de conciencia de sí entendida como razón que se auto-posee. Esta hermenéutica intelectualista del concepto socrático de “vida buena” renuncia al hecho de que la libertad que es propia del hombre se encuentra situada, circunstanciada o expuesta al límite y posibilidad de la presencia de lo otro y los otros, del conjunto de lo real. ¿Cuenta el modelo socrático con la condición orteguiana de *salvar la circunstancia para salvarme yo?* La verdad es que esta cuestión no tiene su razón de ser principal en el logro de una hermenéutica de la antropología platónica liberada de las convenciones del platonismo histórico; sino que brota más bien del desencanto generado por los intentos fallidos de conformar un nuevo modelo de orientación y crecimiento de la identidad personal humana que rebese el estadio de *liquidez* axiológica, demagogia política, uniformidad cultural y pragmatismo económico en que parece haber fosilizado finalmente la antropología del *trashombre* como derecho ilimitado al sí mismo. Volviendo ahora a Platón recordemos que el hombre es un ser que *está-a-la-muerte* en cuanto capaz de conceder a su vida la real dimensión de su valor, un equilibrio o textura de ser que regenera –proyecta hacia un plus– todas sus posibilidades e imposibilidades. Ya hemos notado cómo Platón presenta en el *Fedón* este ejercicio de logro de sí como progresivo alejamiento o diferenciación del alma respecto de las pasiones del cuerpo. Sin embargo, este dualismo no agota del todo la compleja visión platónica del renacimiento vital, que bien puede interpretarse como *auto-trascendencia*: la cuestión no reside en distanciarse de las pasiones corporales, sino del excesivo amor de sí mismo. Podemos ejemplificar esta perspectiva con un paso de las *Leyes*:

A la mayor parte de los hombres le es connatural a su alma el más capital de los males [...] con esto quiero referirme al principio según el cual –es menester que sea así–, todo hombre es conducido por naturaleza y directamente al amor de sí [...] En verdad, de hecho, la causa de todas y cada una de las faltas nace siempre de una forma excesiva de este amor de sí³⁴.

³⁴ *Leyes* 731d.

Si el más capital de los males, más aun, la causa de todas “las faltas” (ἀμαρτημάτων) es el “amor a sí mismo” (ἑαυτον φιλίαν), el esfuerzo del *filo-sofos* no consiste tanto en la liberación del cuerpo cuanto en la cura de esta insoslayable enfermedad del alma: una auto-referencialidad ilimitada, enfermiza. Se trata de la cautela ante un amor de sí (filia) que se torna autocomplaciente y, por ello, temeroso (fobia) del resto de actuantes en la dinámica constructiva del ser personal. La esencia del *diá*-logo reside en la intercomunicación que acorta la distancia entre los extraños. El *aprender a morir* socrático se inscribe, por tanto, en un libre esfuerzo de *aprender a vivir* por parte del yo: no como huida hacia delante en solitario, sino como reconstrucción de la esencia (personal) de aquel ente cuya auto-concepción al margen de las creatividad de sus impulsos carnales (relación con el propio cuerpo y, a través de él, con el mundo y los otros), tiende a deformarlo y hacerlo enfermar. M. Scheler, uno de los mejores exponentes contemporáneos del socratismo cristiano, llama a la conversión de la introspección en *trascendencia* para conjurar los “ídolos del auto-conocimiento”. Esto es, la salida del propio conocer y querer en cuanto desapropiación de sí que implica la entera persona: pensamiento, historia, acción y relación. No estamos lejos de Nietzsche. Su crítica de la moderna sobrestima del yo y su correspondiente exceso hermenéutico al subestimar la voluntad de realidad que moviliza el complejo de recursos de la existencia humana en la construcción del sentido, lo ha liberado de toda determinación metafísica *a priori*.

4. EL MODELO DE LA AUTO-TRASCENDENCIA FILIAL

La moderna batalla librada a favor de las razones del cuerpo no es una exclusiva de Nietzsche. Recogiendo en el siglo XVII la inquietud de artistas y científicos del renacimiento (Leonardo Da Vinci, *El hombre de Vitrubio*³⁵) y el barroco (Rembrandt, *Lección de anatomía*) por el cuerpo, Spinoza proyecta la necesidad de una filosofía que dé cobertura teórica a este verdadero *giro antropológico* en los albores del mundo moderno:

³⁵ “Es cosa necesaria al pintor... saber la anatomía de los nervios y los músculos” en L. Da Vinci, *Tratado de la pintura*, Buenos Aires 1958, 339.

Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine. Pues nadie hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo de un modo lo suficientemente preciso como para poder explicar todas sus funciones, por no hablar ahora de que en los animales se observan muchas cosas que exceden con largueza la humana sagacidad, y de que los sonámbulos hacen en sueños muchísimas cosas que no osarían hacer despiertos; ello basta para mostrar que el cuerpo, en virtud de las solas leyes de su naturaleza, puede hacer muchas cosas que resultan asombrosas a su propia alma. Además, nadie sabe de qué modo ni con qué medios el alma mueve al cuerpo, ni cuántos grados de movimiento puede imprimirle, ni con qué rapidez puede moverlo. De donde se sigue que cuando los hombres dicen que tal o cual acción del cuerpo proviene del alma, por tener ésta imperio sobre el cuerpo, no saben lo que se dicen, y no hacen sino confesar, con palabras especiosas, su ignorancia³⁶.

Desde que Spinoza se hiciese esta reflexión, el cuerpo ha sido objeto de profundas atenciones y modificaciones; ha adquirido una longevidad que en el siglo XVII ni siquiera podía sospecharse; el progreso de la medicina y la técnica ha sobredimensionado sus posibilidades, sus campos de acción, y hasta de presencia (viaje a la luna); las renovadas ciencias humanas han buceado en sus infinitos significados para constatar que “el hombre no es interioridad pura, sino interioridad encarnada. Su corporeidad no es mera expresión de su espíritu, sino la concreción intrínseca de su espiritualidad finita”³⁷. El hombre piensa y existe como realidad *somática* donde cuerpo y espíritu se advierten co-atravesados por una misma dinámica de *querer ser más* que representa, en el fondo, un único afán de mismidad o singularidad personal³⁸. Animado y transido por el espíritu, el cuerpo rebasa sus propias necesidades –se emancipa de su inmediatez natural– para devenir camino del espíritu. El hombre es indudablemente cuerpo,

³⁶ *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte III, proposición II, escolio.

³⁷ J. Alfaro, *Cristología y antropología*, Madrid 1973, 464.

³⁸ Véase J. Marías, *Mapa del mundo personal*, Madrid 2005³, 204.

pero se autoafirma como yo corpóreo en cuanto el pensamiento opera en el *yo puedo* del cuerpo³⁹.

La antropología cristiana aún está en camino de hacer suya esta pregunta por *lo que puede el cuerpo*. En este sentido, la formulación del concilio Vaticano II en GS 14 constituye un exponente de la madurez teológica alcanzada por el siglo XX, y representa una auténtica declaración de intenciones⁴⁰: en primer lugar, el concilio recibe en su significado positivo la distinción tradicional entre cuerpo y alma como confirmación de la *medietas ontologica* que es propia de la realidad humana (en estrecho vínculo con la materia creada, al tiempo que libre de ella en franca y creciente relación de alteridad con el mundo, los otros y Dios)⁴¹; en segundo lugar, al referirse a la “corporalem condicionem” del hombre, los padres conciliares invitan a superar cualquier especulación sobre la irrealidad del alma o la indignidad del cuerpo, así como todo intento de rebajar pacíficamente al hombre a su condición natural o social. Y esto no sólo porque la fe cristiana consagra el cuerpo del hombre como *creado* y llamado a ser *resucitado*, sino porque la historia ha ganado ya la cota desde la que puede divisar su legítima pertenencia a la “profunda interioridad” creativa de la vida humana, allí donde el hombre “decide su propio destino bajo los ojos de Dios”. Ciertamente, al hablar de “condición corporal” el concilio supone la condición *subjetiva* del cuerpo del hombre y su contribución en origen (*a Deo creatum*) y destino (*ultima die resuscitandum*) a la constitución del sí mismo teologal. Pero no conviene olvidar que para arribar a esta altura ha sido y sigue siendo imperativo el cultivo de dos premisas:

(1) Justificar que cuerpo no es simple sinónimo de biología; sino de la aspiración a la singularidad personal de *nuestra* actividad de pensar, amar, comunicar, sufrir, morir...; es decir, razonar más la corporeidad en términos de ciencias humanas y no sólo

³⁹ Véase E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca 2002^s, 219.

⁴⁰ AAS 58 (1966) 1035-1036. Véase P. Fernández Castela, “Antropología teológica”, en A. Cordovilla (ed.), *La lógica de la fe. Manual de teología dogmática*, Madrid 2013, 213-217.

⁴¹ Entre las posibles definiciones de hombre, san Agustín emplea la del hombre-abismo como exponente del lugar intermedio que ocupa el hombre en la configuración ontológica del universo: “In quadam quippe medietate posita est, infra se habens corporalem creaturam, supra se autem sui et corporis Creatorem”, Agustín de Hipona, *Epist.* 140, 2, 3 (PL 33, 539).

biológicas⁴²; porque los interrogantes de Spinoza siguen en pie: ¿qué puede el cuerpo? ¿Cómo mueve el alma al cuerpo? En ocasiones sentimos absolutamente el *pondus* del cuerpo, otras veces notamos que nos precede y llegamos a percibir nuestra propia corporeidad como extraña. A veces sufrimos el cuerpo, en otras ocasiones lo reprimimos o, simplemente, ignoramos su aportación a esa compleja red de relaciones que nos constituye.

(2) Formular la teología a partir de la especificidad cristiana, que no es primordialmente la trascendencia sino la encarnación: pensar el Dios cristiano a partir de Jesús de Nazaret, y no del Ser divino. Jesús de Nazaret explicita en términos humanos la íntegra revelación de Dios (Ex 3,14 “Yo soy el que soy”; y Ap 1,10 “Yo soy el Alfa y la Omega, el Primero y el Último”). Las expresiones del concilio Vaticano II “*gestis verbisque intrinsece inter se connexis*” (DV 2), y “*tota Sui ipsius praesentia ac manifestatione*” (DV 4), subrayan que en la historia del Dios cristiano con el hombre la plenitud del Ser divino *se hace presencia* (se revela) en la concreción de la existencia humana de Cristo. En otro lugar el concilio explicita plásticamente las dimensiones de esa humanidad singularizada en cuanto divinizada: nacimiento de mujer, voluntad en situación, discernimiento inteligente, trabajo manual y amor cordial (GS 22 § 2). En este mismo lugar, *Gaudium et spes* presenta todas estas experiencias fundamentales con las que Cristo “se ha unido, en cierto modo con todo hombre”, en dependencia de la identidad absoluta que las funda, la de su filiación divina. En efecto, en ella se aprecia el arquetipo de una relación Paterno-filial (pre-existencia del Verbo) que singulariza y, a la vez, vincula entre sí, a las Personas divinas⁴³; en el misterio de la *Palabra hecha carne* esa misma relación arquetípica acontece en la historia como relato de salvación (pro-existencia del Hijo) mediante el que Dios-Padre revela al hombre su ascendente y vocación divina, no como conquista intelectual (*cogito*) sino como desafío filial (relación), es decir, como salida, crecimiento, aprendizaje e

⁴² Lo que requiere de un enorme esfuerzo de interpretación del hecho humano: tanto de las condiciones de nuestra tradición filosófico-cultural, como de la dinámica de nuestra bio-psicología. Representa un intento en este sentido la obra de U. Galimberti, *Il corpo*, Milano 2002¹¹.

⁴³ Sobre el renovado interés de la cristología contemporánea por la identidad absoluta del Hijo (universal) y su implicación con la verdad de la historia de Jesús (concreto), es decir, de aquel que se revela y vive como Hijo: A. Cozzi, “Il Logos e Gesù. Alla ricerca di un nuovo spazio di pensabilità dell’incarnazione”, *Scuola Cattolica* 130 (2002) 77-116.

implicación personal progresiva en aquel Amor que singulariza relacionando⁴⁴.

Aunque sea de modo sumario, vamos a considerar el contenido de cada una de esas premisas sobre las que desarrollar una antropología cristiana atenta al valor de la condición corporal del hombre en su constitución personal y su papel activo en su condición teo-filial.

4.1 *Cuerpo subjetivo y constitución personal*

Para la fenomenología contemporánea, y frente a la representación griega clásica, la actividad-pasividad del espíritu humano (pensamiento y voluntad) al hacer experiencia *propia* de lo real no es paralela a la actividad-pasividad corpórea, sino que ambas se pertenecen mutuamente en el seno de un único dinamismo de aprehensión auto-consciente⁴⁵. Frente a idealismo y sensualismo, ya en el siglo XVIII Maine de Biran tematiza los caracteres, aun con vacilaciones, de lo que denomina el *hecho primitivo* o carácter previo (interior) de la vida humana (sujeto) en cuanto *esfuerzo activo* ante el entorno *resistente* (objeto) que propicia un *sentido de sí mismo* (estructura racional) o atestación cierta e inseparable tanto de la existencia propia como de la existencia de lo exterior (la naturaleza, los otros hombres y Dios). Según Julián Marías en su temprano estudio sobre el pensador francés, Maine de Biran intuye que nuestra existencia no nos está dada a título de sustancia sino de *fuerza agente*, lo que somete “el yo” cartesiano a una profunda reinterpretación:

El uso universal del concepto yo supone una previa universalización de la circunstancialidad, que resulta posible en

⁴⁴ Es posible proponer una fecunda relación entre el dogma de la encarnación (el Universal que *encarnándose* se hace particular) y el testimonio –aunque tímido– de la filosofía occidental (de Platón a Heidegger) acerca del *momento del hacerse* que es propio del Principio (no reductible a una constitución estrictamente abstracta), en orden a proponer la *relación* como eje constitutivo de Aquel que, sin dejar de ser absoluto (teoría), pasa a implicar el ser del hombre en primera persona (ética), véase A. Fabris, *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Brescia 2010.

⁴⁵ Puede verse una síntesis de la tradición fenomenológica de Husserl a Merleau-Ponty y su trascendencia para la antropología cristiana en F. G. Brambilla, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?*, Brescia 2005, 373-382.

virtud de la contextura misma de la vida humana y se realiza siempre *desde* una circunstancia concreta. En otros términos, siempre soy yo quien habla de 'el yo'. Si volvemos al punto de vista de Descartes, Maine de Biran encuentra que el paso de la evidencia inmediata de la existencia para mí a la existencia absoluta o en sí del yo como sustancia no se justifica sin más. '*Le verbe substantif* –escribe Maine de Biran–, *dans la prémisse: je suis ou j'existe pour moi-même, qui est la traduction ou l'analyse exacte de l'idée exprimée par le verbe je pense, et l'être dans la conclusion, ont une valeur non seulement différente, mais opposée, autant que peuvent l'être un individu et l'universel, le relatif et l'absolu, la personne et la chose, le sujet et l'objet*' [...] así el yo no aparece como cosa, sino como sujeto del esfuerzo, como fuerza aplicada a un término que, a su vez, no se define como 'objeto' o mundo en cuanto conjunto o suma de objetos, sino como lo resistente a la acción voluntaria. Maine de Biran interpreta el ser del hombre *desde* su vida, y esta aparece como la dinámica tensión activa entre el yo y un 'mundo' resistente y –en esa medida– real⁴⁶.

Maine de Biran considera que la estructura de ser del yo o interioridad que el hombre busca y le define sólo puede identificarse como voluntad de acción sobre lo otro, es decir, como un *yo puedo* que se revela inicialmente como tal en el cuerpo en tanto que dejamos de considerarlo ingenuamente como un objeto, y lo tratamos como participante de la dinámica subjetiva (*cuero propio*), como fundamento de nuestro conocimiento sensible, que es a su vez fundamento de todo conocimiento posible: "le corps propre se révèle être le médiateur entre l'intimité du moi et l'extériorité du monde"⁴⁷. Se trata de dar voz a la perspectiva corpórea en el espacio subjetivo, que el cartesianismo había vaciado de significado; remitiendo para ello a un *dentro* de la sensación del que tampoco el sensualismo (Condillac) había podido dar razón. Siguiendo con M. Henry la analítica biraniana del *yo puedo*, cabe distinguir entre *cuero trascendental* (que nos abre a la exterioridad del mundo) y *cuero sentido*, nuestro cuerpo, que es previo a la sensación, previo al mundo. A este cuerpo sentido (o

⁴⁶ J. Marías, "El hombre y Dios en la filosofía de Maine de Biran", en J. Marías, *San Anselmo y el insensato*, Madrid 1944, 176-177; la cita de Maine de Biran en *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, en P. Tisserand (ed.), *Œuvres de Maine de Biran*, vol. VIII, Paris 1932, 123-124.

⁴⁷ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 372.

unidad interior que acomuna en un sistema nuestra organicidad) remite el cuerpo trascendental dotado de los poderes fundamentales de ver, tocar, moverse; remite, en suma, a un *cuerpo subjetivo* diverso *a priori* del cuerpo objetivo en cuanto aparece como su fundamento. Esa intencionalidad del cuerpo trascendental (tocante) que hace posible el cuerpo sensible como sentido (tocado), es el punto de partida de la percepción de nuestra *carne* como auto-donación primitiva o alteridad primera de la que cada uno de aquellos poderes toma la posibilidad de actuar y, en definitiva, de significar⁴⁸. Según Henry, es en esta posibilidad originaria de reencontrarse y “vaciar de su sustancia en la exterioridad de un ‘afuera’, donde nuestra carne puede ser autorevelación de la Vida”⁴⁹.

En esta misma línea, tampoco para Husserl la relación entre yo y mundo es de simple sujeto frente a objeto sino más compleja, dado que la intencionalidad subjetiva está determinada por la referencia a la propia corporeidad como mediación del mundo para mí en sus esenciales dimensiones de espacio y tiempo.

La cosa que cada yo encuentra como su cuerpo se distingue de todas las restantes como cuerpo propio [*Eingenleib*] que siempre e inevitablemente se encuentra ahí en la esfera perceptiva actual, que es percibido de un modo propio y es el miembro central permanente de la comprensión del entorno cósmico. Todo lo que no es cuerpo aparece referido a él, tiene con relación a él una cierta orientación espacial que le es continuamente consciente: como derecha e izquierda, delante y detrás, etc., y, del mismo modo, temporalmente, como ahora, antes o después⁵⁰.

Pensar y querer son actividades *corpóreamente* connotadas. Con Nietzsche (y Freud) se puede decir que el cuerpo es el órgano del proyectar quién soy. La afirmación “soy”, profunda e indeterminada, surge de un pensar, un representar, un imaginar –corpóreo-espiritual– la figura de hombre que continuamente proyecto

⁴⁸ Véase M. Henry, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca 2001, 179-196. Para una caracterización más detallada de la antropología de Maine de Biran: M. Henry, *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*, Salamanca 2007.

⁴⁹ M. Henry, *De la Phénoménologie I. Phénoménologie de la vie*, Paris 2003, 131.

⁵⁰ E. Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, § 2, Madrid 2000, 50.

ser. El trabajo de consolidación que compete toda una existencia consiste precisamente en hacer emerger de la opacidad informal del inconsciente corpóreo el mayor grado posible de conciencia de sí; salir del magma impersonal e indeterminado del ser para decir yo. Como ser *histórico* la persona está abocada a superar el anonimato del origen para crecer continuamente como yoidad, cada vez más y más personalizada. En este sentido puede decirse que el *cuerpo del hombre*, cuando viene al mundo (desnudez), participa de la misión-vocación humana de auto-trascendencia, de ir más allá de lo dado para personalizarse mediante aquella actividad corpóreo-espiritual que le es propia: su capacidad de elaborar (en forma de relación) su estar en el mundo, hacia los otros y ante el Otro. *Mi* cuerpo facilita la fluencia de ese entramado relacional hacia el acontecer de mi persona, su unidad y significado; mi cuerpo es exponente del carácter proyectivo (desiderativo y futurizo) de mi existencia, que no sólo ostentan, por tanto, la voluntad y el intelecto. El cuerpo representa para mí un modo originariamente propio de estar en el mundo, que por ello es *mi* mundo. El cuerpo no se reduce al predominio del sentido externo sino que forma parte de la aprehensión del hombre en su integridad esencial: “yo” personal y libre. Lo que resulta más interesante de la visión husserliana del cuerpo –aun en la dificultad objetiva que entraña su discurso–, es su contribución a la relación entre el yo propio y el yo ajeno, es decir, a la ubicación de la experiencia del otro en el seno de una fenomenología trascendental. En la medida en que puedo aprehender mi cuerpo como cuerpo vivo inserto en la dinámica de mi intencionalidad subjetiva, cuando otro yo entra en mi ámbito perceptivo puedo interactuar con su propio mundo y aprehender a ese tú de manera analógica como otro cuerpo vivo, como *alter ego* que está implicado en mi ego. Es el tema de la quinta meditación cartesiana acerca de una posible empatía del ego trascendental al asistir a la experiencia del aparecer del otro yo⁵¹.

La filosofía española contemporánea se ha interesado por esta perspectiva que adquiere acento propio en la tradición orteguiana. Vamos a destacar algunas de sus intuiciones, aunque sea muy brevemente por razones de espacio. José Ortega y Gasset ha dedicado al sentido metafísico del cuerpo humano algunas reflexiones, si bien no sistematizadas, en el seno de su peculiar *tec-*

⁵¹ Véase E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, § 42-62, México D.F 2005, 135-203.

tónica de la estructura personal⁵². Ortega ha pensado que sólo un enorme esfuerzo de abstracción puede reducir el cuerpo humano a un estado mineral; pues lo cierto es que “tras el cuerpo está emboscada el alma”, o dicho a la luz del magnetismo de la carne humana, “no vemos nunca el cuerpo del hombre como simple cuerpo, sino siempre como carne; es decir, como una forma especial cargada, cuasi eléctricamente, de alusiones a una intimidad”. De ahí el uso orteguiano de la categoría *intracuerpo* o “alma carnal” para referirse a aquella región de nuestra persona en que se abrazan lo somático y lo psíquico, y actúa como mediación entre el cuerpo (figura exterior o material) y el espíritu que es lo que debe denominarse en sentido estricto *yo personal* (sujeto de pensamiento y volición). Ese *intracuerpo* o *yo corporal* se sitúa en la periferia del alma, mediando entre el cuerpo material y el yo anímico, y genera un orbe de emotividad (vitalidad) que es potencia de excentricidad y pone el ser personal del hombre en camino de individualidad, esto es, lo impulsa hacia el espíritu: “Esa sensibilidad es, pues, uno de los factores de que depende la experiencia que cada cual tiene de sí mismo y, por tanto, una de las influencias más decisivas en la formación de la personalidad”⁵³. Cada cual, señala Ortega, es capaz de percibir su cuerpo desde dentro, lo que equivale a una percepción latente de sí mismo, del fondo del propio ser. Es decir, se trata de un estrato de vitalidad del ser personal mediante el que éste es capaz de la escucha de sí, de revertir “la dirección de su atención intencional” hacia lo espiritual. Un estado sensitivo *intracorporal* o faz interna de nuestro cuerpo en que se apoya la percepción que tenemos de nosotros mismos, de nuestra persona, de nuestro yo y, por ende, de la del prójimo⁵⁴. Por cierto, aunque Ortega comparte con Husserl un mismo punto de partida –la intencionalidad del sujeto o la vida como realidad radical–, y coincide en que la aparición del otro en mi universo demanda un espacio de mediación que supera lo meramente

⁵² Nos referimos a varios ensayos que son básicos al respecto: “Vitalidad, alma, espíritu”, *Obras Completas*, vol. II, Madrid 2004-2010, 566-592; “Sobre la expresión, fenómeno cósmico”, *Obras Completas*, vol. II, 680-695; “Percepción del prójimo”, *Obras Completas*, vol. VI, 215-225; y las lecciones IV-VII de “El hombre y la gente”, *Obras Completas*, vol. X, 182-253.

⁵³ J. Ortega y Gasset, “Percepción del prójimo”, 219.

⁵⁴ La descripción de Ortega adolece de imprecisiones que él mismo mitiga al advertir claramente que, al hablar de cuerpo, alma y espíritu, está empleando “conceptos descriptivos, no hipótesis metafísicas” (“Vitalidad, alma, espíritu”, 587).

psicológico e involucra la identidad corpórea de ambas partes; sin embargo, según Ortega, Husserl no ha llegado a advertir que la diferencia entre mi cuerpo y el del otro no solo tiene que ver con la *perspectiva* (razón de topografía), es decir con el hecho de que mi *aquí* pueda proyectarse o transponerse analógicamente en el *allí* del otro⁵⁵, sino con el hecho de que el cuerpo forma parte del haber distintivo y particular (razón de propiedad) con que yo (y el otro) vivo en mi circunstancia; el cuerpo no sólo delimita mi periferia, sino “que es un cuerpo que es carne y la carne, sobre las otras señales parejas a las que los demás cuerpos nos hacen, tiene el enigmático don de señalarnos un *intus*, un *dentro* o *intimididad* [...] el cuerpo de lo que va a sernos otro hombre, o el otro, es un riquísimo ‘campo de expresividad’”. De modo que la aparición del otro no es a partir de mi *ego* como apercepción analógica, sino a través de la diferencia entre mi cuerpo y el del otro que Husserl, según Ortega, habría identificado sin motivo⁵⁶.

Veamos el modo en que dos discípulos de Ortega prolongan esta visión en torno a la sensibilidad corpórea del hombre. Uno de los filones más significativos de la *antropología metafísica* del ya mencionado Julián Marías reside en su interés por lo corpóreo en relación con la identidad de la persona. Un interés que, para nuestro pensador, no sólo tiene su raíz en el vasto horizonte de los nuevos saberes empíricos que vuelven su vista al significado de la corporeidad humana, sino fundamentalmente en la pregunta por una fenomenología originaria de la vida humana que había sido relegada poco a poco por la filosofía idealista. Su recuperación pasa, para esta perspectiva, por la apelación a una fenomenología material –una fenomenología del cuerpo–, que es, al mismo tiempo una fenomenología de la trascendencia. Apoyado en el postulado orteguiano del cuerpo como sutil frontera (*intracuerpo*) entre el mundo de las vivencias más íntimas (mismidad) y las posibilidades de su expresividad exterior (alteración), Marías desarrolla el sentido de lo que denomina la *estructura empírica de la vida humana*⁵⁷. Las estructuras analíticas

⁵⁵ Véase E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, § 53-54, México D.F 2005, 164-169.

⁵⁶ Véase J. Ortega y Gasset, “El hombre y la gente [Curso de 1949-1950]”, 214). Para intentar clarificar la relación que plantea Ortega entre soledad e intersubjetividad: M. C. López, “El problema de la intersubjetividad en Ortega”, *Cuadernos de Investigación Filológica* 17 (1991) 199-229.

⁵⁷ J. Marías, *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana*, Madrid 1970.

–ya sea la analítica de la vida en Ortega o la analítica existencial de Heidegger– son un punto de partida necesario, pero corren el riesgo de convertirse en espacios vacíos –una ontología sin antropología– que manejan vida y existencia como magnitudes abstractas, al estilo de una fórmula matemática, si no se actualizan mediante el contenido de la circunstancia, el plano experiencial de la vida de carne y hueso⁵⁸. Por tanto, una teoría analítica de la vida o de la existencia del hombre se apoya sobre una serie de condiciones empíricas sin las cuales no es posible acceder al significado último de la vida humana en cuanto *mi* vida, esto es, su carácter *personal*. La *estructura empírica* de la vida del hombre no hace sino traer a la luz esa cadena de supuestos o cualificaciones que vinculan el modo de ser fáctico del hombre (psico-orgánico) con el significado de su existencia como persona (estructura estrictamente proyectiva o biográfica). Lo empírico está sujeto a la variación y al cambio, es, de hecho, el espacio de las posibles variaciones de lo humano a lo largo de la historia (como sucede cuando la tecnología expande nuestros sentidos más allá de sus posibilidades naturales, o la esperanza de vida del hombre aumenta con el progreso); y, sin embargo, esas condiciones empírico-humanas (constantes y, a la vez, variables) forman una *estructura* y no son, en consecuencia, accidentales. Se trata de auténticos *vectores* o impulsos cuyo desarrollo contribuye al proyecto de ser que define la esencia de la vida personal. En el plano analítico podría pensarse teóricamente que la vida humana tuviese otro contenido sin que por ello quedase invalidado el análisis; pero, insiste Marías, *de hecho* la vida *personal* ocurre en una específica experiencia de vida *empírico-corporal*: sexual (masculina y/o femenina), mundana, temporal, azarosa, libre,

⁵⁸ La *experiencia de la vida*, en su calidad pre-teórica, puede identificarse como filosofía en ciernes, si podemos expresarnos así; pues, “el encuentro efectivo con la realidad –no meramente mental o teórico– acontece viviendo». Para Marías, aun reconociendo su peculiar calidad conceptual en tanto procedente del lenguaje coloquial, *la experiencia de la vida* podría asimilarse en cierto modo a lo que Heidegger denomina *comprensión preontológica del ser*. La experiencia de la vida representa una vía de acceso a la realidad y de formulación de su verdad cuyos antecedentes primitivos pueden rastrearse en analogía con el oráculo helénico y la sabiduría veterotestamentaria. La experiencia de la vida es, en definitiva, condición de posibilidad de esas otras experiencias que decantan la presencia del ser personal: corporeidad, temporalidad, mundanidad, alteridad, mortalidad (Véase “Un escorzo de la experiencia de la vida”, en J. Marías (ed.), *Experiencia de la vida*, Madrid 1966, 109-144).

imaginativa, desiderativa, futuriza, felicitante, mortal. En síntesis: “la orientación e intensidad que es propia de cada acción vital se prefigura ya en la estructura somática”⁵⁹. La persona humana es *alguien corporal*, sintetiza nuestro autor⁶⁰. Dicho de otro modo, la indeducibilidad del hombre en cuanto ser entregado a sí mismo es fruto de una auto-posesión encarnada.

Finalmente, podemos recabar el testimonio de otro discípulo de Ortega, José Gaos. El primer traductor a lengua castellana de *Sein und Zeit* de Heidegger, acaba perfilando su concepción de la realidad humana como “personismo” –en franca distancia de todo personalismo–, en cuanto apelación a una individualidad sin pretensión de sustancialismo, sino asimilada a un actualismo de lo personal⁶¹. Pues bien, a su modo de ver, es el cuerpo del hombre y, más concretamente la mano y su expresividad gestual, un ámbito en que se manifiesta en acto esa específica identidad personal. Su ensayo titulado *La caricia* (1945) es un ejercicio práctico de fenomenología, una puesta en marcha de la misma como “método”⁶². Gaos sale al encuentro de la esencia de la caricia ensayando el método de la percepción imaginativa propio de la fenomenología, es decir, observando el fenómeno en sus diferentes modalidades para captar cuál es su alcance de sentido y qué es lo que le resulta opuesto o secundario⁶³. *La caricia* es “el más noble de los movimientos de la mano”⁶⁴, pues a la disposición cóncava de la mano y su forma de roce con las superficies subyace un acto de “oriundez propia y exclusivamente humana”⁶⁵, esto es, de *acogida* o *ahondamiento* del objeto acariciado en “la intimidad personal y espiritual”⁶⁶. La mano humana no sólo palpa o aprieta, sino que haciéndolo (con suavidad, lentitud, tendiendo a la repetición y demandando el consentimiento del otro), expresa una intención: calmar, consolar, implorar, provocar afecto o placer. La

⁵⁹ J. Marías, *Antropología metafísica*, 154.

⁶⁰ J. Marías, *Mapa del mundo personal*, Madrid 2005³, 198.

⁶¹ Véase J. Gaos, “La filosofía actual y el personismo”, *Luminar* 4 (1940) 154-162.

⁶² Tomamos las citas de este ensayo de la antología preparada por A. Rossi: J. Gaos, *Filosofía de la filosofía*, México D.F 2008, 145-177.

⁶³ Husserl muestra la necesidad y vicisitudes de este método de percepción para la captación de esencias en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, § 70, México D.F 2013, 232-235; revisión de la edición de J. Gaos, 1949.

⁶⁴ J. Gaos, *Filosofía de la filosofía...*, 150.

⁶⁵ J. Gaos, *Filosofía de la filosofía...*, 155.

⁶⁶ J. Gaos, *Filosofía de la filosofía...*, 159.

fenomenología de la caricia nos deja a las puertas de una fenomenología del cariño y la ternura, que es la propia de la *convivencia humana* o *intimidad personal* mediada en el tacto de la carne. Su argumentación insiste en que la caricia no es sexual, sino que lo que expresa es un tipo de amor no sexual que toca nuestra más honda intimidad humana y renuncia a la posesión. Ese amor es la ternura. Esta es la premisa de una ecuación inevitable: el espíritu es para la carne.

La carne, los cuerpos, nuestros cuerpos serían los afables intermediarios de la comunicación, los amables instrumentos de la relativa fusión de nuestros *espíritus*, es decir, de *nosotros*. Esta comunicación de los espíritus, esta su relativa fusión, esta *nuestra* comunicación, *nuestra* relativa fusión por *medio de la carne* es lo que sería intimidad. Espíritus en sí incommunicables puestos en comunicación por la carne: es la estructura que expresarían la caricia, el cariño⁶⁷.

Como culminación ciertamente magistral, y tras haber descrito la caricia según lo acariciado, el que acaricia, el acto de acariciar y lo que en él se expresa, Gaos acaba apuntando a la noción de carne –que autores como Merleau-Ponty o M. Henry propondrían años más tarde como centro de su filosofía– y esboza una antropología filosófica que culmina en estos términos:

La caricia es la mejor revelación y la mayor prueba de que en el hombre hay, además del amor sexual, un amor de otro orden, además del orden natural, un orden sobrenatural [...] pero este orden sobrenatural no sería sobrehumano, sería simplemente humano. Habría lo sobrenatural, pero no lo sobrehumano. Lo humano incluiría lo sobrenatural⁶⁸.

Si resulta que el espíritu es para la carne, la filosofía abre así el pensamiento a razonar el cariz de una transcendencia *interna* al hombre (“orden sobrenatural humano”), que el acontecer sensible de una sencilla caricia basta para revelar. El hombre no se debe a una naturaleza naturalmente pura, como tampoco incluye lo sobrenatural entendido como sobrehumano.

De todos estos testimonios se desprende que una antropología que no deja atrás la corporeidad, atiende un modelo de

⁶⁷ J. Gaos, *Filosofía de la filosofía...*, 175 (los subrayados son del autor).

⁶⁸ J. Gaos, *Filosofía de la filosofía...*, 177.

auto-trascendencia *personal* cuyo imperativo no es el de denotar el cuerpo en favor del espíritu, sino que éste se lo apropie en su identidad: el cuerpo es la instancia primera que permite la puesta en marcha y avance del *quien* personal. En palabras de K. Rahner:

No es posible un volver sobre sí mismo por la reflexión, sino es un salir hacia la realidad corpórea, dentro de la cual el espíritu vuelve sobre sí mismo en cuanto que se exterioriza y se forma a sí mismo. Y aquí es donde se da la posibilidad de una verdadera libertad personal. Esta corporeidad, concebida como presencia en el espacio y en tiempo del espíritu mismo, es ciertamente un continuo encontrarse a sí mismo en un auténtico otro⁶⁹.

El cuerpo no actúa al margen de la dinámica *vocacional* de la existencia personal, sino que contribuye a su integridad y permanente exigencia de actualización⁷⁰. El análisis fenomenológico sobre la condición humana de mi *ser-cuerpo* denuncia tanto su olvido en la filosofía de la modernidad, como su constante manipulación por un pensamiento “biocéntrico” que amenaza –en su pretensión de asegurarla– la *integridad personal* del hombre viviente (GS 27 § 3). Ni mi cuerpo es totalmente ajeno o indiferente a mi realización personal, ni yo soy totalmente reducible a mi cuerpo. En efecto, la antropología filosófica contemporánea ha contribuido a recuperar los vínculos entre materia y espíritu, sensibilidad y trascendentalidad, naturaleza y cultura, razón y experiencia... que buena parte del pensamiento occidental se había acostumbrado a mantener separados: por un lado la naturaleza con sus procesos y leyes propias y, por otro, la cultura y el espíritu como exponentes de libertad respecto a la condicionalidad biológica. Tampoco soy totalmente reducible a la dimensión fáctica de mi existir; de modo que por más que me afane en manipularla para mejorarla, reconstruirla o embellecerla, no será suficiente para desvelar el argumento (relato, drama) de mi identidad personal.

La conciencia en torno a la *presencia* de mi cuerpo atesora un significado mayor que el que ostenta su sola *apariencia*. Por ello, frente a la visión platónica, la corporeidad (mortal) es *convocada*

⁶⁹ K. Rahner, “El cuerpo y la salvación”, en M. Horkheimer-*al.*, (ed.), *El cuerpo y la salvación*, Salamanca 1975, 87.

⁷⁰ Véase G. Marcel, *Filosofía concreta*, Madrid 1959, 21-49.

a *incorporarse* a aquel proceso de auto-trascendencia personal que se prolonga al infinito, hacia aquella esfera que es la propia de lo divino (inmortal). Este dinamismo del yo personal tiene su centro expansivo en lo que podemos llamar el “trascendental antropológico”, o sea, no en un entendimiento puro (*el yo*), sino en una *primera persona* (yo) que lleva inscrita en su existencia corpóreo-espiritual la proyección hacia otro (mundo, prójimo, Dios), que no retiene objeto de conquista sino de esperanza, esto es, que percibe y recibe a su vez en sí como don para sí⁷¹. Esta interrogación a las estructuras de la subjetividad como encrucijada entre ontología y fenomenología interesa a la fe para estimular con rigor una intelección de la existencia personal humana y su vocación divina en razón de la mutua implicación entre el discurso de la teología trinitaria (ser-sustancia) y el de la cristología pneumatológica (ser-sujeto).

4.2 *Cuerpo subjetivo y encarnación de Dios*

Assumiendo el ritmo de esta nueva antropología de la corporeidad, percibida como agente de sentido cara al proyecto de ser personal propio de cada hombre, la confesión fundamental de fe en la encarnación del Hijo, ofrece al cristianismo sobrados motivos (revelados) para integrar plenamente el cuerpo humano en su *corpus* dogmático⁷²: “Un *Logos* que es capaz de aceptar el lenguaje del cuerpo, su referencia intrínseca al prójimo y su apertura al misterio del Creador, ha de ser un *Logos* dialógico y un *Logos* filial”⁷³. En efecto, en la carne asumida por el Hijo (“los días de su vida mortal”, Heb 5,7), Dios mismo ha cargado con el peso de tener que buscar una mistagogía vital que capte la atención del hombre en su existencia concreta y, ante todo, sobre aquellas experiencias en que, como espíritu encarnado, se siente sustraído a sí mismo hacia el misterio inefable: nacer, crecer, sufrir, amar, morir⁷⁴. Puesto que la antropología teológica se organiza en torno al eje de la *Palabra hecha carne*, necesariamente ha de

⁷¹ Véase A. Rigobello, *Oltre il trascendentale*, Roma 1994.

⁷² Véase G. De Candia, “Hoc est corpus. Il contributo della teologia alla filosofia del corpo”, *Rassegna di Teologia* 54 (2013) 221-242.

⁷³ J. Granados, *Teología de los misterios de la vida de Jesús. Ensayo de cristología soteriológica*, Salamanca 2009, 177.

⁷⁴ Véase K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1989⁴, 82.

rebasar el marco estrecho de una *teo*-logía de la trascendencia absoluta. Lo cual nos lleva a pensar de nuevo desde el principio la especificidad cristiana, esto es, la identidad y significado de la historia de Jesucristo, confesada por la fe como historia del Hijo de Dios que *se hace carne y hombre* (σαρκοθέντα, ἐνανθρωπήσασα, DH 125).

Decir que Jesús es Hijo de Dios conforma una afirmación de fe que no apunta a una filiación “genética”, como la humana (soy hijo de mi padre en cuanto he sido engendrado por él). Jesús no goza de una estricta paternidad biológica, ha sido engendrado por el Espíritu (Mt 1,20; Lc 1,31). Su filiación es “espiritual”, no genética, en un doble sentido: el Padre acompaña la misión salvadora de Jesús y reconoce en Él al Hijo en y por su Espíritu (Mt 3,16-17; 7,21; 21,37; Mc 1,10-11; Lc 3,21-22; Hch 10,38); y, en íntima continuidad de sentido, la filiación divina de Jesús es fruto de una actividad del Espíritu de Dios en cuanto apropiado por Jesús en su humanidad, que se abandona libremente al amor del Padre (Lc 10,22; Mt 11,27; Mc 1,11; 9,7; 13,32; Jn 8,29; 10,30; 20,17). Distinguiendo entre la filiación como actividad del espíritu, y la filiación que se funda en la generación sexual, se da al acontecimiento de la encarnación toda su significación antropológica: la afirmación dogmática de la unión hipostática en la Persona del Verbo no es incompatible con el reconocimiento de un verdadero itinerario de auto-trascendencia o apropiación –gracias a la acción del Espíritu– por parte de la biografía humana de Jesús de aquel originario proyecto de ser Filial-personal: la de Jesús es una historia de fidelidad y obediencia en libertad hasta el final a la voluntad de Dios-Padre (Pablo subraya que se trata de una obediencia puesta a prueba en el límite del sufrimiento y, sobre todo, de la muerte: Flp 2,6-8). Por otro lado, como acaece a nuestra humanidad finita, la de Jesús es una libertad en situación, esto es, en la necesidad de pensarse y donarse a sí mismo en la concreción de decisiones que afrontar, tentaciones que vencer y opciones límite que asumir⁷⁵. Una libertad que no pone en duda la trascendencia de Dios, sino que señala su lugar en el registro antropológico.

La encarnación no debe ser pensada exclusivamente con la noción del ser, sino también al mismo tiempo como un pro-

⁷⁵ Véase E. J. Justo, *La libertad de Jesús*, Salamanca 2014, 33-60 (con un detallado análisis bíblico).

ceso de devenir, cumplido en la progresiva divinización de la humanidad de Cristo. Es en la auténtica existencia humana de Cristo, en su hacerse en la historia, donde el Hijo de Dios se hace hombre como nosotros. Es en la experiencia humana de la tentación, de la libertad, del dolor y de la muerte, donde el hombre Cristo ha vivido el misterio de su relación filial a Dios. En la divinización progresiva del hombre Jesús (dimensión ascendente) se cumple el hacerse-hombre del Hijo de Dios (dimensión descendente)⁷⁶.

El profundo realismo con que la revelación presenta la humanidad de Cristo en su nacimiento, crecimiento, muerte y resurrección, impide que la verdad de Dios –que en Jesús nos es comunicada como lo más íntimo a la vida del hombre– se pueda pensar en su significado más hondo al margen de la auto-comprensión que el hombre puede lograr de su identidad y destino a la luz de la historia concreta y particular del hombre Jesucristo. Es así como la antropología teológica remite el esclarecimiento de aquellas dos preguntas en que puede cifrarse la búsqueda de inteligibilidad de la existencia humana, *¿quién soy yo? ¿Qué va a ser de mí?*, a su formulación cristológica, que es la que se encuentra en el origen mismo de la fe y la existencia cristiana: *¿quién es Jesucristo?* (Lc 7,19; Mc 4, 41), *¿quién es y qué significa para mí?* (Lc 9,20). La formulación de ambas series de preguntas, ya sea en perspectiva antropológica o cristológica, comparte el reconocimiento de que una auténtica respuesta a las mismas sólo puede provenir de una historia o proyecto personal concreto que, como tal, es siempre abierto y siempre haciéndose.

A la pregunta: *¿quién es el hombre Jesús?*, hay que responder no en el vacío del concepto sino en lo relleno de la historia. El Nuevo Testamento describe sus fases, estratos y dimensiones hasta concluir en la afirmación fundamental, a partir de la cual integra todas las demás: *Cristo es el Hijo de Dios, que ha tomado carne y, naciendo de María, ha sido hombre*⁷⁷.

A Cristo no lo conoce quien lo busca al margen de la carnalidad de su existencia concreta; es más, para conocerlo en su identidad más íntima es necesario comer su carne, esto es, entrar en comunión con su realidad encarnada; en ella se accede a la vida

⁷⁶ J. Alfaro, *Cristología y antropología*, 100.

⁷⁷ O. González de Cardedal, *Cristología*, Madrid 2001, 442.

eterna –se entra en comunión con el propio Dios– y, por tanto, a la trascendencia de la salvación (cf. Jn 6,51ss)⁷⁸. En este sentido, la antropología teológica es receptiva al hondo significado teo-anropológico de los misterios de la vida de Cristo. En efecto, cuando la “unión hipostática” no se piensa bajo la clave del privilegio abstracto o alteración del límite humano sino como fundamento de la plena realización de la apertura entre Dios y el hombre, entonces es posible recuperar la contemplación de la vida de Cristo (en su condición de realidad humana en el mundo y, *en cuanto tal*, realidad de Dios) como espacio para un discernimiento más profundo del significado de nuestra propia vida⁷⁹. Este es el sentido en que Xavier Zubiri apunta al modelo que representa la vida humana de Cristo, donde se muestra la manera *concreta* en que fue Hijo de Dios: “justamente teniendo hambre, comiendo, hablando con los amigos y llorando cuando los perdía, rezando, etc.” No atender a la concreción de la vida de Cristo, supondría incurrir, según Zubiri, en un “gigantesco docetismo biográfico”; pues, “de la misma manera que Dios tuvo en Cristo cuerpo y psiquismo humanos, tuvo también una biografía estrictamente humana, que le afectaba a su propia condición de Hijo de Dios”. De modo que “vivir experiencialmente su propia filiación divina fue en Cristo el secreto de su intimidad personal”. La encarnación de Cristo confirma que “el hombre se ocupa de Dios pura y simplemente ocupándose con las cosas, con las demás personas [...] tiene que ver con todo divinamente”. Lo que no obsta para salvar la especificidad de la relación de Cristo con Dios en lo que llama el filósofo español “religación subsistente”, o experiencia subsistente de Dios que no es experiencia al margen, sino acogándose a la manera en que el hombre experimenta la condición divina: en el seno de la experiencia de la vida cotidiana⁸⁰.

⁷⁸ Véase J. Granados, “The Liturgy: Presence of a new Body, Source of a fulfilled Time”, *Communio* 39 (2012) 529-553.

⁷⁹ A una teología de los misterios de la vida de Cristo (los interrogantes y asombros que suscita) confía K. Rahner la posibilidad de lograr una interpretación última de nuestra vida e historia personal (y cristiana) en todo el arco de su complejidad como esfuerzo de a-propiación de sí en el mundo y ex-sistencia ante el Misterio. Véase K. Rahner, “Mysterien des Lebens Jesu”, *LThK*², VII, 721-722.

⁸⁰ Tomamos las citas de: X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid 1994⁵, 331-334. Puede completarse el sentido de la expresión *biografía de Cristo* en: X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Madrid 1997, 306-313.

Así pues, la antropología teológica contempla el “hacerse hombre” del Hijo como modelo para el hombre y su propia necesidad de hacerse y dejarse hacer en el mundo⁸¹; también el hombre ha de pasar por el aprendizaje de la filiación, es decir, de la apertura libre y confiada al espacio de personalización más constitutivo (la relación con Dios-Padre), sin excusar la mediación del mismo en el esfuerzo, el dolor (cf. Heb 12,5-9) y hasta en el sufrimiento y el límite de la muerte (cf. Mc 14,34). Dios Padre ha constituido en Jesús una realidad y experiencia única (perfecta) de relación filial con Él que se extiende a nosotros (cf. Rom 8,29) constituyendo a su vez nuestra vida filial en cuanto “búsqueda de conformidad amante y fiel de la voluntad de Dios sin dimitir de nuestra inteligencia ni de nuestra dignidad de hombres”⁸². A imagen del Hijo, la vida del hombre abierta a Dios mediante la dinámica proyectiva que le es propia en cuanto *espíritu encarnado*, es capaz de reconocerse en Él no como dependencia de su Ser divino, sino como *aventura de filiación*⁸³ encaminada a la invocación histórica de Dios como Padre propio y, por ende, a su inserción escatológica en el espacio de la Trinidad que es ámbito de transfiguración personal.

En efecto, todos los que se dejan guiar por el Espíritu de Dios son hijos de Dios. Y vosotros no habéis recibido un espíritu de esclavos para recaer en el temor; antes bien, habéis recibido un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡Abbá, Padre! El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios. Y, si hijos, también herederos: herederos de Dios y coherederos de Cristo, si compartimos sus sufrimientos, para ser también con él glorificados (Rom 8,14-17).

⁸¹ Véase G. C. Pagazzi, “Sentirsi a casa. Abitare il mondo e identità filiale”, *Teologia* 35 (2010) 419-446.

⁸² Y. Congar, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1991, 312.

⁸³ Véase G. Lafont, *Dieu, le temps et l'être*, 228.

4.3 *Cuerpo subjetivo y condición teologal del hombre*

La mirada del Nuevo Testamento se concentra últimamente en el Hijo, en cuanto Cristo de la gloria u Omega de la historia (Ap 22,13). En concreto, junto al evangelista Juan (Jn 3,3-7.15-16.36; 5,24; 6,40-47), es sobre todo el apóstol Pablo (Col 3,3-4; Rom 8,18; 2Co 4,17) quien habla de Cristo como Aquel que es y porta para el hombre una *vida nueva* en Dios; el hombre está llamado a vivir toda su historia personal en la confesión de fe en el Hijo (“esta vida en la carne, la vivo en la fe del hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí”, Ga 2,20). Aquel que es “imagen de Dios invisible” y “primogénito de toda criatura” (Col 1,15), también es “primicia” de la nueva vida a la que está destinado el hombre en cuanto vida en plenitud (libre, eterna, filial) junto a Dios (Rom 8,19-21; 1Co 15,20). Es todo el ser del hombre –*cuerpo, alma y espíritu*⁸⁴– el que está ya ahora convocado a la participación de la vida divina, es decir, a ponerse en camino de eternidad⁸⁵. La nueva vida divina no opera la selección de un supuesto estrato superior de lo humano o principio espiritual, sino que apela también al “rescate de nuestro cuerpo” (Rom 8,23) que, como el de Cristo, será identificado como “cuerpo pneumático”, en alusión

⁸⁴ Tras analizar la triple terminología que emplea Pablo para identificar el ser del hombre –cuerpo, alma y espíritu: σῶμα, ψυχή, πνεῦμα– concluye Bultmann que “el hombre no está compuesto de dos o tres partes; tampoco ψυχή y πνεῦμα son dos órganos especiales o principio de una vida superior por encima de la animal que se encuentren dentro del marco del σῶμα, sino que el hombre es una unidad viviente, el yo que puede objetivarse a sí mismo (σῶμα), que se auto-descubre como viviente en su intencionalidad, proyectado hacia algo, en querer y saber (ψυχή, πνεῦμα) [...] esta estructura (que para Pablo es naturalmente un don del Creador, que es quien proporciona la vida) ofrece la posibilidad de elegir la meta, de decidirse por el bien o por el mal, a favor o en contra de Dios” en R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1981, 264. González de Cardedal subraya la riqueza de la visión ternaria del hombre en Pablo, frente a una cierta simplificación que lleva a cabo la antropología sistemática al definir al hombre como cuerpo y alma. El esquema paulino, aun con las dificultades de dar contenido a cada término, “nos ayuda a comprender mejor la historia de la autocomunicación de Dios al hombre a la vez que a entender las relaciones entre lo que la teología posterior ha llamado el natural y el sobrenatural” en O. González de Cardedal, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1997, 829.

⁸⁵ Por eso indica Pablo (Rom 6,3-11) que el bautizado deja de percibir la muerte como simple deceso (“salario del pecado”, Rom 6,23), para afrontarla como *configuración* con su modelo y, por tanto, como acto personal que debe ser vivido con voluntad de entrega libre y amorosa, en la esperanza de la resurrección. La muerte es un *con-morir con Cristo para resucitar con El*.

al culmen de su plenitud y su liberación de toda sujeción a la condición terrena marcada por el pecado (1Co 15,44; Flp 3,21). Junto a la vida nueva y los cielos nuevos nos será donada la vida del *nuevo Adán* (2Tm 2,11; Rom 6,5; 5,15; 1Ts 4,14). Con ayuda del Espíritu de Dios, en esa nueva vida será también asumido nuestro vestido mortal (2Co 5,4); perfeccionado nuestro cuerpo, porque ha formado parte de nuestra biografía *crística* (2Co 4,10-12) del mismo modo que los signos de la cruz –acto extremo del amor de Cristo– son visibles en el cuerpo glorioso de Cristo (Jn 20,27), al que se predica crucificado (1Co 1,23). El cuerpo del hombre no es ajeno a su relación con Dios: ni siquiera hay culto a Dios sino es acompañado por la acción del cuerpo (Rom 12,1). En este sentido, la noción paulina de *cuerpo* no es totalmente coincidente con la de *carne* (en su vinculación al pecado y su salario de muerte). El hombre existe, de hecho, como realidad somática en unidad de cuerpo y espíritu; por tanto quien peca es el hombre entero; el pecado, en cuanto pretensión humana de concebirse y existir al margen de Dios, no es generado en exclusiva por el cuerpo. El hombre puede elegir su propio fin prescindiendo de Dios y contra Dios. La fuente de esta elección no se encuentra en el cuerpo, sino en aquella intención distorsionada que altera el orden creatural e impide una correcta relación consigo mismo y con los otros. En este sentido, la carne es reveladora de un mal uso de la corporeidad. Es una idea que Pablo presenta con claridad en esta formulación de 2Co 10,3: “Pues aunque vivimos en la carne, no militamos según la carne”. La carne identifica una modalidad de existencia autosuficiente; por ello el lugar propio del pecado para la tradición cristiana reside en la voluntad. En consecuencia, la conversión pasa por la asunción de un modo diverso de aprecio de sí y de un deseo de reorientar todo el ser y la propia vida a Dios, comenzando por el cuerpo, que no es ajeno al movimiento del espíritu (1Co 6,19: “¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que no os pertenecéis?”). El ejercicio de la vida en lejanía de Dios (pecado) implica la caducidad que conduce a la muerte. El cuerpo no tiene vida en sí mismo sino en cuanto animado por el Espíritu de Dios (Gn 2,7); de modo que, vuelto sobre sí “su espíritu y su aliento” –extrañado de esa relación de alianza con la Vida– se expone al dominio de la muerte (Jb 34, 14). De todo ello se sigue que, en rigor, la revelación cristiana no concibe al hombre como compuesto de dos sustancias, según el modelo griego; sino como un proyecto de ser capaz de disponerse a la Vida que Dios le ofrece, o clausurarse sobre sí. La revelación

judeocristiana (Jr 17,5; 1Co 1,29) presenta *muerte, pecado y carne* en oposición a *vida, alianza y espíritu*⁸⁶.

Platonismo y cristianismo coinciden en reconocer tanto el estatuto ambiguo que caracteriza la experiencia del *yo corpóreo*, como la excentricidad (espiritual) de la existencia humana y la importancia de lograr una semántica de lo corpóreo que propicie su apropiación como espacio donde radica la energía originaria de la natura que activa la vida en el espíritu. Griegos y cristianos retienen por ello el perfil ambivalente de los placeres de la carne en su no absoluta heterogeneidad respecto de los del alma. En ambas tradiciones conocerse equivale a conquistarse; el espíritu crece en cuanto saber del propio cuerpo. No faltan motivos para denigrar la carne, ya sea como radical de la enfermedad y la muerte, o de goces fugaces y lábiles; sin embargo, el verdadero ideal de la vida lograda, o su destino bienaventurado, no descansa sobre la renuncia a ninguna de sus potencias sino sobre la plena posesión de sí, la libertad de disponer de sí. La ascesis cristiana no tiene su motivación en el rechazo de la carne entendida como cuerpo (constitutivo del ser personal y, por ello, irrenunciable), sino de aquella en cuanto posibilidad de anteponer la propia voluntad a la de Dios. Para la vida teológica, como sucedía con la vida filosófica, el mayor *pecado* reside en un yo concentrado en el amor de sí, incapaz de esperar y aspirar a novedad alguna más allá de *este mundo*, que es para la muerte (Jn 1,10; 7,7; 8,23; 15,18-20; 16,33; 17,9.14)⁸⁷. Quien vive en y de la tensión escatológica im-

⁸⁶ “El Espíritu se opone a la carne no solamente como la puerta de lo alto frente a la debilidad de la criatura, sino también como el amor y la apertura ilimitada frente al encerramiento en sí mismo, frente al egoísmo y el odio (Véase Gal 5,17-23)” en F. -X. Durrwell, *El Espíritu del Padre y del Hijo*, Madrid 1990, 33.

⁸⁷ La gran tradición monástica del Oriente cristiano ha leído en el evangelio (Mt 15, 19), no en la filosofía estoica o en otras religiones, que el origen de los vicios y pasiones humanas que amenazan la inteligencia, la comunión y el logro de la vida personal entendida en su integridad psicósomática tienen su fuente en el alma, en el ámbito de la interioridad que da cauce a un pensamiento, un cálculo, una propuesta, una imagen, una tentación (λογισμῶν) que no es pecado, pero sí invitación al mal. Los vicios se originan y elaboran en el “corazón” humano, en el ámbito de la voluntad y la inteligencia que hacen del hombre un pecador responsable. Se apodera del alma aquella misma dinámica que reproduce el modelo del pecado original: sugiere, induce, apela al placer y al consenso para inclinar al vicio. La tendencia secular del cristianismo occidental que asocia casi en exclusiva la tentación a la concupiscencia de la carne, es decir, al cuerpo, no permite apreciar esta visión genuinamente evangélica. Véase M. Tenace, *Cristiani*

presa en el tiempo presente por el anuncio del retorno del Hijo, considera el mundo y a sí mismo (carne habitada por el espíritu de Cristo) como primicia y anticipación de eternidad (Flp 3,20-21; Col 2,17; 1Co 6,19; 2Co 10,3)⁸⁸.

La novedad del cristianismo deja atrás las antropologías filosóficas que afirman que no existe unidad entre cuerpo y alma, entre cielo y tierra, entre divinidad y humanidad. La fe cristiana parte del presupuesto fundamental de la unidad de la persona en la promesa cristológica de la vida eterna y la resurrección del cuerpo. Así lo expresa con fuerza singular una de los ejemplos más antiguos de homilía cristiana (ca. 140) que trata de conjurar aquellos errores que los falsos maestros inoculan en la comunidad, llevada a *preferir el goce de aquí a la promesa venidera*:

Y nadie de vosotros diga que esta carne no es juzgada ni resucita. Entended: ¿En qué fuisteis salvados, en qué recobras- teis la vista, sino estando en esta carne (ἐν τῇ σαρκὶ ταύτῃ)? Luego es preciso que guardemos nuestra carne como un templo de Dios. Porque a la manera que en la carne fuisteis (ἐν τῇ σαρκὶ) llamados, en la carne (ἐν τῇ σαρκὶ) vendréis. Si Cristo, el Señor que nos ha salvado, siendo primero espíritu, se hizo carne, y así

si diventa. Dogma e vita nei primi tre concili, Roma 2013, 214-222 (donde la autora ejemplifica en la obra de Juan Casiano el valor de una espiritualidad estrechamente vinculada al dogma y, por esto mismo, fuente de una antropología integral que constituye el verdadero punto focal de la tradición cristiana a la hora de entender aquellos comportamientos y estilos de vida patológicos, que ponen en peligro la salud del hombre y el mundo al que se debe como “señor” de todo lo creado).

⁸⁸ Véase S. Natoli, *La felicità. Saggio di teoria degli affetti*, Milán 2011⁶, 212-251. En este capítulo final de su monografía, este conocido pensador italiano recaba diversos testimonios patrísticos que dan cuenta del afecto singular que el cristianismo ha mostrado originalmente por el cuerpo: creado *a imagen y semejanza* de Dios, no puede no ser apreciado, más no por ello es verdaderamente amado; es amado en cuanto redimible, glorificado por la Caridad: “Nel cristianesimo non v'è dunque la negazione del corpo in quanto tale, ma vi è il tentativo –o meglio lo sforzo– di rimuovere e, per quant'è possibile, di ridurre da subito tutto ciò che compromette il corpo con la corruzione. Tutto ciò, in vista della salvezza futura e quindi dell'avvento di una corporeità integra, sottratta alle offese del tempo e per intero disciolta dalla sua storia mundana. Se così è, il compito del cristiano non è quello di negare il proprio corpo, ma di far accadere in esso lo spirito, di pensare in modo non mondano la propria corporeità” (*La felicità*, 231).

nos salvó, así también nosotros en esta carne (ἐν ταύτῃ τῇ σαρκί) recibiremos nuestro galardón⁸⁹.

Inmortal es *este cuerpo* resucitado, el vivificado por el Espíritu que, como tal, puede ser llamado pneumático o celeste (1Co 15,48). Ninguna otra clave de lectura puede hacer justicia al rechazo paulino de la carne. La confesión de fe en la resurrección de los muertos arroja luz tanto sobre la relatividad de *este cuerpo* que, por sí mismo, sería incapaz de franquear las barreras de la muerte, como sobre su calidad de atributo de la continuidad entre persona histórica y persona resucitada (1Co 15,53); pues quien resucita soy yo mismo, con mi irrepetible identidad humano-filial. Lo llamado al encuentro-visión de Dios en la vida eterna es el argumento singular de la vida personal del hombre (convicción recogida con singular fuerza en la expresión paulina πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, 1Co 13, 12), esto es, el modo *proprio* –corpóreo-espiritual– en que éste vive, piensa, siente y actúa en el mundo.

5. CONCLUSIÓN

Hemos comprobado que, cuando la corporeidad humana se lee a la luz del modelo antropológico de la auto-trascendencia *personal*, pasa de estar relegada a la condición de objeto a ser considerada en su activa pertenencia al registro de la auto-conciencia. De modo convergente, la confesión cristiana de la encarnación del Hijo de Dios incentiva aquella creatividad de que es capaz la condición corpórea –*a imagen de Dios*– en cuanto alternativa a aquella otra más restrictiva de la sensualidad, mas no para rechazarla o negarla, sino para asumirla en un destino más ambicioso. En efecto, la encarnación divina llama modélicamente al cuerpo a integrar ese primer impulso de respuesta a estímulos inmediatos, necesario para la supervivencia, en una creatividad de libertad y elección en el Espíritu que se hace efectiva en ese ejercicio de proyección de la identidad personal (de

⁸⁹ Clemente de Roma, *Carta Segunda a los Corintios* IX, 1-5, en D. Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, Madrid 1993, 362.

dentro afuera)⁹⁰ que llamamos filiación divina⁹¹. El discurso de la auto-trascendencia filial formula un modelo de antropología teológica que aprehende la auto-conciencia esencial del hombre como apertura libre e ilimitada al Ser (Dios-Padre) en la experiencia histórica de su condición personal (corpóreo-espiritual) en cuanto espacio desde el que, *de hecho*, le es posible proyectarse –esto es, aventurarse *filialmente*– hacia el Dios y Padre que ya lo ha pensado y amado como hijo en origen.

⁹⁰ “La persona es un ‘adentro’ que tiene necesidad del ‘afuera’” en E. Mounier, “El personalismo”, en E. Mounier, *Obras Completas*, vol. III, Salamanca 1988-1993, 492.

⁹¹ Para González de Cardedal el Espíritu Santo opera en cada sujeto la identificación *filial* con la persona de Cristo desde dentro, como acción de *interiorización*. Aquella que comienza con el bautismo y prosigue en la intensificación (“eucarística”) de la *determinación divina de lo humano* en la existencia histórica del hombre. Esta “pneumatologización” de la criatura tiene su culmen el día de la resurrección en que el Espíritu, obrando como *consumador*, procurará al hombre poder compartir “el destino de la humanidad glorificada de Cristo y ser plenificado por el Espíritu, hasta constituir con el Hijo la relación con el Padre y por el Espíritu convivir la vida trinitaria. La vida de Dios será la vida del hombre” en O. González de Cardedal, *La entraña del cristianismo...*, 857.