

El evangelio del cuerpo de Cristo y de los cristianos Aportes al trabajo teológico desarrollado en América Latina

AGOSTINO MOLTENI

Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía

Universidad Católica de la Santísima Concepción – Concepción (Chile)

amolteni@ucsc.cl

 <https://orcid.org/0000-0001-5392-0183>

Resumen: La reflexión cristiano-teológica sobre el cuerpo se encuentra casi en sus inicios. En este estudio proponemos suplementar la reflexión, ya hecha en el ámbito cristiano-teológico latinoamericano, con algunas sugerencias de cómo podría ser pensado el cuerpo de Cristo y de los cristianos de modo que representen, para todos los hombres, el evangelio, la buena noticia del cuerpo.

Palabras clave: cuerpo, Documento de Aparecida, cuerpo de Cristo, cuerpo de los cristianos

Abstract: Christian-theological reflection on the body is still in its initial stages. This study is intended as a supplement to the reflection already occurring in the Latin American Christian-theological milieu. It offers suggestions for thinking about the body of Christ and the bodies of Christians in such a way that these bodies represent the gospel—the good news of the body—for all human beings.

Keywords: body, The Aparecida Document, body of Christ, bodies of Christians

INTRODUCCIÓN

En el documento final de Aparecida se dice que “percibimos una evangelización sin nuevos métodos y expresiones”¹. Además, se ha afirmado que “la investigación teológica debe ayudar a la fe a expresarse en un lenguaje significativo para estos tiempos”². Puesto que no se puede poner otro fundamento que el que ya está puesto (1 Co 3,11), en este estudio se entregan algunas sugerencias sobre el lenguaje significativo de lo que es el cuerpo de Cristo ya que, en él, “Dios asume en primera persona el cuerpo del hombre por medio del cual nos habla en una forma adecuada a la condición histórica de los hombres”³. También se muestra cómo el mismo cuerpo del cristiano puede ser un lenguaje significativo para los hombres. De antemano, Es importante aclarar que por cuerpo de Cristo no entendemos la eucaristía ni la Iglesia, sino el “cuerpo de carne” (Col 1,22) terrenal de Jesús, de sus treinta y tres años.

Lo que aquí se ofrece es ante todo un breve *status quaestionis*.

La temática del cuerpo ha sido objeto de un renovado interés no solo a nivel de la vida cotidiana, sino en el plano filosófico. Si bien en el ámbito cristiano y teológico se ha hablado y escrito mucho sobre la encarnación⁴, la reflexión sobre esta temática aún está casi en sus inicios. No solo no se ha elaborado el pensamiento con el que Cristo se ha puesto en su cuerpo, sino que no se ha tenido en cuenta de modo adecuado el aporte de los Padres de la Iglesia. Al mismo tiempo ha faltado una elaboración adecuada en la línea de los Concilios cristológicos de los primeros siglos. Queda aún para verificar en su

¹ V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, *Aparecida. Documento conclusivo* (Conferencia Episcopal de Chile, Santiago 2007) n. 100.

² *Documento Aparecida*, 341.

³ M. I. DE CASTRO - M. C. LUCCHETTI BINGEMER, “Corporeidade e violência: o corpo profanado”, en SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (ed.), *Corporeidade e teologia*, (SOTER/Paulinas, São Paulo 2005) 210.

⁴ “En veinte siglos de historia cristiana extremadamente productiva de textos sobre la encarnación, Tertuliano es el único autor que ha escrito una obra titulada *La carne de Cristo*” (J. ALEXANDRE, “Pré-supposés philosophiques et enjeux théologiques”, en A. GESCHE - P. SCOLAS, *Le corps chemin de Dieu* (Cerf-Université Catholique de Louvain, Paris 2005) 86.

alcance si la expresión de Nietzsche sobre la filosofía vale también para la teología y la fe cristiana: “Con frecuencia me he preguntado si, a fin de cuentas, la filosofía no habrá sido hasta hoy únicamente una exégesis del cuerpo y un malentendido con relación al cuerpo”⁵.

El Vaticano II ha ofrecido unos iniciales aportes sobre esta temática⁶ y Juan Pablo II elaboró su conocida teología del cuerpo⁷. En América Latina, en tanto, el trabajo de reflexión sobre el cuerpo se inició mucho antes de la Conferencia de Aparecida. Se había hablado de “la corporeidad como desafío teológico en América Latina”⁸. Sin embargo, leyendo el documento final de Aparecida se nota la ausencia de una reflexión no solo sobre el cuerpo de Cristo y del cristiano, sino sobre el cuerpo humano. Se habla solo del cuerpo como cuerpo místico, del cuerpo eclesial de la Iglesia, del pan del cuerpo de Cristo, del cristiano que es hecho miembro del cuerpo de Cristo, de la adoración al cuerpo de Cristo⁹. En ese texto, la referencia al cuerpo de Cristo y del hombre está relacionada sobre todo al cuerpo sufriente de millones de personas: “¿Quieren en verdad honrar el cuerpo de Cristo? No consientan que esté desnudo. No lo honren en el templo con manteles de seda mientras afuera lo dejan pasar frío y desnudez”¹⁰. De hecho, en América Latina, esta temática está a menudo centrada en lo que Leonardo Boff ha llamado “los cuerpos de los pobres”¹¹. Es por ello que en la teología latinoamericana se ha señalado la necesidad de descolonizar la teología del cuerpo, de Juan Pablo II, entendida como

⁵ F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia* (Gradifco, Buenos Aires 2004) 16.

⁶ CONCILIO VATICANO II, *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual: Gaudium et spes* (Ediciones Mensajero, Bilbao 1991) 3.14.41. Véase E. REYES, “Concilio Vaticano II. Una lectura de la corporeidad a partir de la Constitución *Gaudium et spes*”, *Cuadernos de Teología* IV/2 (2012) 182-193.

⁷ JUAN PABLO II, *Varón y mujer. Teología del cuerpo* (Ediciones Palabra, Madrid 1995).

⁸ L. RIBEIRO, “Corporeidade como desafio teológico na América Latina”, en SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, *Corporeidade e teologia*, 265.

⁹ *Documento Aparecida*, 19.22.127.151.158.162.172.175b.549.

¹⁰ *Documento Aparecida*, 354. Aquí se cita una frase de san Juan Crisóstomo.

¹¹ Véase L. BOFF, “O corpo dos pobres: uma visão ecológica”, en SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, *Corporeidade e teologia*.

demasiado anclada a la moral y a la sexualidad¹², una teología que “se construye a partir de una visión eurocéntrica y esencialista del mundo”¹³. Este ensanchamiento se adquiriría por medio de una lógica que considere el cuerpo como parte del “amor a Cristo sufriente [...] [de un] Dios cercano a los pobres y a los que sufren”¹⁴, un cuerpo injertado en “estructuras de pecado”¹⁵.

No obstante estos intentos, entre los teólogos latinoamericanos se reconoce que aún no se ha reflexionado adecuadamente sobre el cuerpo. Se ha señalado que “no hay ninguna sistematización de una teología del cuerpo latinoamericana”.

Como ha escrito Rubem Alves:

No me vengan con el cliché de que la preocupación hacia el cuerpo es una enfermedad de la pequeña burguesía. Como si los trabajadores no tuvieran cuerpos y sintieran dolor de dientes con los dientes de su clase social. [...] Para quien está sufriendo solo existe el cuerpo y el dolor¹⁶.

En este mismo sentido, se ha afirmado que “pensar y vivir junto a los dolores de los cuerpos pobres, es pensar y vivir según el cuerpo de Cristo”¹⁷, lo que no significa

caer en el extremo de la valorización de la pobreza. La opción preferencial por los pobres y el reconocimiento de su protagonismo en la historia de la salvación no significan una aceptación de la condición de pobreza por sí misma. [...] La clave para el equilibrio es la disposición para la comunión y la solidaridad¹⁸.

¹² S. R. MOREIRA, “Descolonizar a Teologia do Corpo de João Paulo II”, *Anais do 32 Congresso da SOTER* (2021) 1111-1116.

¹³ S. R. MOREIRA, *O corpo é o que nos une, uma antropologia teológica integral a partir da teologia da libertação latino-americana* (Tesis de Magister, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro 2021, 14, en línea: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/53252/53252.PDF> (consulta: 10/8/2022).

¹⁴ *Documento Aparecida*, 7.

¹⁵ *Documento Aparecida*, 532.

¹⁶ R. ALVES, *Variações sobre a vida e a morte*, 33.

¹⁷ S. R. MOREIRA, *O corpo é o que nos une*, 15.

¹⁸ S. R. MOREIRA, *O corpo é o que nos une*, 41.

Si está claro que “el cuerpo humano está en el centro de la revelación cristiana por el hecho de que fue asumido por el mismo Dios”¹⁹, en el ámbito latinoamericano se ha señalado el peligro de que “el cuerpo sea excluido de la reflexión teológica”, que “el Dios que hizo el cuerpo, sea un Dios sin cuerpo”, es decir, que se produzca “una teología sin cuerpo”²⁰. Por ello, se ha reconocido que “el cuerpo interpela el pensamiento cristiano y, por tanto, a la teología en sus múltiples aspectos”²¹. Incluso, se ha llegado a decir que “hablar de la opción preferencial para los pobres significa hablar de la opción preferencial por los cuerpos”²².

Por otro lado, la reflexión cristiano-teológica sobre este tema es necesaria en nuestro tiempo, pues aún son actuales las expresiones del Padre Hurtado acerca de “la infinidad de pecados producidos por la pobreza [...] los pecados no conocidos: incestos por no tener camas y otras abominaciones”²³. En este sentido, el mismo fenómeno de los abusos sexuales cometidos en el ámbito eclesial en América Latina, ha mostrado la necesidad de que todos los cristianos piensen el cuerpo con un pensamiento sano y no patológico. A esto se añade, que vivimos en tiempos aún gravados por las consecuencias de la pandemia y el riesgo de la virtualidad de las relaciones, lo que ha hecho surgir la legítima pregunta: “¿En este nuevo mundo virtual sin cuerpos, inaugurado por el Covid 19, ¿cuál será el rol del cristianismo católico?”²⁴

¹⁹ M. I. DE CASTRO - M. C. LUCCHETTI BINGEMER, “Corporeidade e violência”, 189.

²⁰ A. TOSTES THOMAZ, “À teologia sem corpo: por uma teopoética feminista”, *Reflexus. Revista semestral de Teologia e ciências das Religiões* 12/19 (2018) 73-74.

²¹ A. MOSER, “Corpo e sexualidade: do biológico ao virtual”, en SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, *Corporeidade e teologia*, 142.

²² S. R. MOREIRA, *O corpo é o que nos une*, 42. Ver la bibliografía allí señalada.

²³ A. HURTADO, *¿Es Chile un país católico?* (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile 2009) 138.

²⁴ E. CUDA, *Los cuerpos después de Laudato si'*, en línea: <https://sociedadargentina-teologia.org/wp-content/uploads/2020/06/CUDA-Los-cuerpos-despues-de-Laudato-Si.pdf> (consulta: 7/10/2022). Véase también A. M. NICOLACI-DA-COSTA, “Corporeidade, afetividade e novas tecnologias”, en SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, *Corporeidade e teologia*, 23-49.

Ahora bien, el propósito de este análisis es indicar unos puntos sintéticos significativos para poder desarrollar una reflexión en el ámbito cristiano y teológico sobre el cuerpo de Cristo y del cristiano.

1. LA LÓGICA DEL CUERPO DE CRISTO

1.1. *El cuerpo de Cristo como el locus teo-lógico de la encarnación de Dios*

Está claro que para una reflexión cristiano-teológica sobre el cuerpo es necesario “volver a las fuentes de la fe en la encarnación”²⁵. Al respecto, se ha escrito de modo pertinente que “rescatar la reflexión teológica sobre la encarnación sin rechazo del cuerpo es urgente, pues sana la confesión de la fe sobre el Verbo que se hace carne además de la comprensión sobre el Espíritu”²⁶. Por otro lado, si Moreira ha afirmado que “es necesario asumir el cuerpo como categoría hermenéutica para la interpretación de la encarnación del Verbo”²⁷, pensamos, que no se trata de asumir a priori y de modo genérico la categoría “cuerpo” para entender la encarnación, sino que se debería encontrar la buena nueva sobre en el cuerpo hecha por Cristo²⁸.

De hecho, a menudo la reflexión sobre el cuerpo, en el ámbito cristiano y teológico, ha sido deudora de otros fundamentos que no corresponden al que ya está puesto y que es Cristo. Por ello, la primera condición es librarse de estos principios ajenos. En este sentido, se ha afirmado que el pensamiento de Cristo

ha estado lejos de las filosofías que despreciaban el cuerpo, la materia y las cosas de este mundo. Sin embargo, esos dualismos malsanos llegaron a tener una importante influencia en algunos pensadores cristianos a lo largo de la historia y desfiguraron el Evangelio²⁹.

²⁵ S. R. MOREIRA, *O corpo é o que nos une*, 15.

²⁶ S. R. MOREIRA, *O corpo é o que nos une*, 93.

²⁷ S. R. MOREIRA, *O corpo é o que nos une*, 93.

²⁸ No podemos detenernos sobre la decisiva importancia del Espíritu Santo en la conformación del cuerpo de Jesús.

²⁹ FRANCISCO, *Carta encíclica Laudato sí' sobre el cuidado de la casa común* (Ciudad del Vaticano 2015) 98.

Esto no significa negar que la reflexión cristiana y teológica debe ser transdisciplinaria³⁰.

Dicho esto, parece decisivo volver a reflexionar sobre el cuerpo de Cristo vinculándolo a su pensamiento, al *nous Christou* del que habla san Pablo (1 Co 2,16)³¹. Pensamiento que es el de la antropología bíblica hebrea que Cristo replantea y re-elabora³². Esta reflexión es especialmente conveniente si consideramos que en “el pueblo latinoamericano, por sus condiciones sociales, culturales y religiosas, su mentalidad es más semítica que helénica”³³. Esto no significa remover la pregunta acerca de qué modo “los Padres de la Iglesia afirmaron la profunda unidad entre el espíritu griego y el bíblico”³⁴.

Vincular el cuerpo de Cristo con su pensamiento es fundamental, porque se ha dado como por descontada la encarnación como si fuera una operación mecánica, llegando a una re-proposición del docetismo para el cual el cuerpo de Cristo es aparente en cuanto es solo biológico, un mero organismo anatómico, un mero *corpus sive natura* (parafraseando a Spinoza), lo que constituye también el núcleo de la herejía apolinarista³⁵. De hecho, la encarnación, lejos de ser una operación automática, ha tenido que ser realizada por Cristo, claro está, en la relación preexistente con su Padre. Esto significa que, por un

³⁰ FRANCISCO, Constitución apostólica *Veritatis gaudium* sobre las universidades y facultades eclesíasticas (Ciudad del Vaticano 2017) 4c. Véase G. MORI - V. BUARQUE, “Corporeidade-encarnação”, *Perspectiva teológica* 46/129 (2014) 187-214.

³¹ Véase A. MOLTENI - D. SOLÍS, “El acontecer del pensamiento de Cristo”, *Palabra y Razón* 20 (2021) 74-97.

³² Se ha afirmado que en el pensamiento de Cristo “hay continuidad del pensamiento hebreo, pero igualmente hay maduración y nuevo replanteo” (E. DUSSEL, *El dualismo en la antropología cristiana*, 44). Por otro lado, Jesús fue judío y nunca dejó de serlo. Véase PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana* (Ciudad del Vaticano 2002) n. 64-65.

³³ V. CODINA, “Teología narrativa. Una propuesta de lenguaje teológico para América Latina”, *Revista Clar: Revista trimestral de vida religiosa* 50,1 (2012) 49.

³⁴ J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo* (Sígueme, Salamanca 2002) 101. Véase en ese mismo texto lo que dice el autor acerca de “el Dios de la fe y el Dios de los filósofos” (117-127).

³⁵ Remitimos a nuestro escrito, A. MOLTENI, “El docetismo gnóstico y el cuerpo-pensamiento real de Cristo”, en D. MUNDACA (ed.), *Para una historia del cuerpo* (Universidad de Concepción, Concepción 2015) 77-96.

lado, él ha tenido que pensar el método con el cual hacerse hombre, es decir, encarnarse poniéndose en su cuerpo y, por otro lado, discurrir cómo salvar a los hombres justamente por medio de su puesta en el cuerpo. En este sentido, la encarnación y la redención han sido el trabajo de su pensamiento cotidiano, ya que no ha concebido su cuerpo como algo pre-supuesto. En esto la encarnación de Cristo ha respondido, en un cierto modo y con adelanto, a la preocupación de Nietzsche: “Hemos construido un mundo en el que podemos vivir suponiendo cuerpos”³⁶. Como el Padre trabaja siempre, también su encarnación (y redención) han sido para Cristo un trabajo puesto, continuo, cotidiano (Jn 5,17), no pre-supuesto.

Por esto podría ser muy provechoso para la reflexión cristiana y teológica, ahondar en el método y la lógica con que Cristo se ha puesto en su cuerpo, encontrar el sentido de su encarnación. El término sentido indica la importancia de reconocer la lógica, la ley de movimiento del cuerpo de Cristo con que él ha pensado su puesta en el cuerpo. A este propósito, el papa Francisco ha hecho una afirmación que puede ser muy bien entendida como referida al cuerpo pensado y pensante de Cristo: “La doctrina cristiana tiene un cuerpo que se mueve y se desarrolla: la doctrina cristiana se llama Jesucristo”³⁷. Por ello, lejos de ser el de Cristo un *corpus sive natura* (como afirma el docetismo y el apolinarismo), o sea, un cuerpo *factus non genitus*, se debería reconocer que no ha sido causado ni predeterminado por leyes naturales, sino que es un cuerpo metafísico, *genitus non factus*, que es lo que afirma implícitamente el Concilio de Nicea de 325. A este propósito se puede decir, siguiendo a Dussel, que “el año 325, el de la realización del Concilio de Nicea, concluye la constitución del humanismo de la cristiandad o el comienzo de su esplendor”³⁸. Utilizando las palabras del mismo autor, se puede decir que, en la reflexión sobre el cuerpo de Cristo, se “alcanza un tratamiento metafísico del problema del hombre como corporalidad”³⁹.

³⁶ F. NIETZSCHE *La gaya ciencia*, 116.

³⁷ FRANCISCO, A los participantes al V Congreso de la Iglesia italiana (Ciudad del Vaticano 10/11/2015).

³⁸ E. DUSSEL, *El dualismo en la antropología cristiana*, 34.

³⁹ E. DUSSEL, *El dualismo en la antropología cristiana*, 13-14.

Ahora bien, el de Cristo es un cuerpo que, ante todo, acontece según la ley de pensamiento compuesta, preexistente, con su Padre (Jn 5,19), en quien él permanece siempre: “Yo soy en el Padre y el Padre en mí” (Jn 14,10). Ley que Cristo debe remontar libre y cotidianamente desde dentro de su puesta en el cuerpo. De este modo, el acontecimiento que es la encarnación debería ser entendido no solo como una bajada gnóstica desde el cielo, sino que ser reconocido, por un lado, como la historia de su cuerpo y, por otro, como la historia nueva que su cuerpo genera en el mundo. A este respecto, si se ha escrito que Jesús “no ha bajado del cielo, sino que ha nacido en la historia”⁴⁰, habría que especificar que Cristo no solo ha bajado del cielo, sino que también nació en la historia por medio de su puesta en el cuerpo por la cual hizo acontecer, cumpliéndola, la antigua profecía: “ábrase la tierra y produzca el Salvador” (Is 45,8).

En este sentido, habría que reflexionar adecuadamente sobre el acontecimiento del cuerpo de Cristo, pues, si se ha escrito que “la fe cristiana cree en un evento de corporeidad: la encarnación de Jesús”⁴¹, es preferible hablar del acontecimiento-evento del cuerpo de Cristo, pues no es el suceso indefinido ni genérico de una abstracta “corporeidad”.

Al mismo tiempo, habría que reconocer que el de Cristo es un cuerpo que se mueve según la ley compuesta entre el Logos y el pensamiento de la naturaleza humana en que se pone. Por otro lado, reflexionar sobre el hecho de que el de Jesús es un cuerpo que se mueve según la ley compuesta con los hombres que encuentra y que debe salvar. Por ello, hablar de la encarnación, implica afirmar que el cuerpo de Cristo no está pensado como un cuerpo neutral, aséptico, aislado de la historia, ya sea del país donde ha nacido y de su cultura-manera de

⁴⁰ E. DUSSEL, *El dualismo en la antropología cristiana*, 10.

⁴¹ M. I. DE CASTRO - M. C. LUCCHETTI BINGEMER, “Corporeidade e violência”, 210.

pensar y vivir⁴², como del sistema socio-político-cultural de su tiempo⁴³.

De este modo, es propiamente este cuerpo no aséptico de Cristo el que es el camino que Dios ha elegido para encontrar a los hombres y para que los hombres puedan encontrarlo, de modo que, viendo su puesta en el cuerpo, vean al Padre (Jn 14,9). De hecho, se ha afirmado justamente que el cuerpo de Cristo es “el lugar de la presencia y de la manifestación de Dios, en medio de la humanidad, antes localizada en el templo”⁴⁴.

De lo que se trata primeramente es de entrar metodológicamente en el “acontecimiento psicológico”⁴⁵ de Cristo, el de su pensamiento que legisla el movimiento de su cuerpo. En este punto es necesario volver a pensar lo que la tradición llamaba los *mysteria carnis Christi*, entendiéndolos en sí mismos. Como ha subrayado justamente Comblin, los *mysteria carnis* no deben ser entendidos como símbolos religiosos, pues “Jesús no propone posiciones corporales, ni gestos simbólicos. No extiende los brazos en la cruz para hacer un gesto litúrgico”⁴⁶. Estos deberían ser entendidos como los ministerios, es decir, como los trabajos cotidianos hechos por el pensamiento de Cristo para ponerse en su cuerpo de modo leal. Como se ha escrito:

El cuerpo de Jesús no tiene su finalidad en sí mismo, como sucede en nuestra época en que el valor supremo es el bienestar. El cuerpo de Jesús es lo que le permite actuar en medio de los cuerpos humanos, ayudar, dar de comer, comunicar, restituir la salud, visitar a las personas, ir al encuentro de otras, atender a los demás, escuchar y

⁴² “Homero tenía un país, Platón tenía un país. [...] También Jesús tenía un país local y temporal” (C. PÉGUY, *Dialogue de l'histoire et l'âme païenne*, en ID., *Ceuvres en prose complètes*, III (Gallimard, Paris 1992) 1171).

⁴³ Véase, por ejemplo, el episodio del tributo al César (Mt 22,15-22); o su afirmación sobre la existencia de los pobres (Mc 14 7).

⁴⁴ M. I. DE CASTRO - M. C. LUCCHETTI BINGEMER, “Corporeidade e violência”, 193.

⁴⁵ Utilizamos esta expresión de B. LONERGAN, *Método en teología* (Sígueme, Salamanca 1988) 15.

⁴⁶ J. COMBLIN, “Cristianismo e corporeidade”, en SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, *Corporeidade e teologia*, 11.

hablar. [...] Por su modo de vivir, Jesús revela el significado de su cuerpo⁴⁷.

En su puesta en el cuerpo, Cristo no se ha amparado detrás de sus atributos divinos, no los ha considerado de modo avariento (Flp 2,6-7), es más, ha llegado “al extremo” (Jn 13,1) del testimonio-martirio de su muerte leal, como hombre, en la cruz. Esto significa que “la vida concreta de Jesús en su totalidad es revelación de Dios, de cómo Dios actúa en la historia”⁴⁸. Con esto se dejaría de considerar los *mysteria carnis Christi* de modo espiritualista y solo como meros ejemplos de devoción para el cristiano.

Además, en la elaboración de estos *mysteria* habría que desarrollar más una reflexión adecuada sobre la *communicatio idiomatum*, que ya no separe, como a menudo sucede, lo que es propio de lo divino (los milagros, la resurrección y ascensión) de lo que es propio de lo humano (hambre, sed, cansancio, muerte, etc.). Estos *mysteria*-ministerios habría que reconocerlos en su unidad intrínseca, así como los hicieron los apóstoles y evangelistas que testimoniaron lo que vieron, oyeron y tocaron (1 Jn 1,3; Lc 1,1). Aquí se hace necesario elaborar una pertinente “teología narrativa” referida al acontecer pensado y pensante del cuerpo de Cristo⁴⁹.

Por otro lado, se debería encontrar en los *mysteria*-ministerio de Cristo no solo su aspecto sufriente, los de la pasión y muerte, considerados, a menudo, como los únicos *mysteria carnis* redentores, sino que se debería valorar más la lógica económica del pensamiento de Cristo que considera su misma puesta en el cuerpo como un provecho, un beneficio para él, es decir, como su principio de placer. Para reconocer su complacencia en hacer acontecer su cuerpo pensado y pensante sería suficiente la atenta observación de los hechos relatados en los evangelios, su gozo de ser “hombre enviado a los hombres”⁵⁰ y la afirmación de que hereda a los hombres su mismo gozo (Jn 15,11). Se debería reconocer el cuerpo de Cristo como el *locus*

⁴⁷ J. COMBLIN, “Corporeidade e Bíblia”, *Estudos Bíblicos* 23/87 (2002) 60.

⁴⁸ S. R. MOREIRA, *O corpo é o que nos une*, 95.

⁴⁹ Véase V. CODINA, “Teología narrativa”, 43-53.

⁵⁰ CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática sobre la divina Revelación: Dei Verbum* (Ediciones Mensajero, Bilbao 1991) 4.

theologicus donde acontece la profecía antigua según la cual el gozo, la delicia de la Sabiduría debía consistir en estar como hombre, en un cuerpo, entre los hombres (Pr 8,31).

Además, habría que pensar la puesta en el cuerpo por parte de Jesús no como un sacrificio oblativo, una aminoración, una humillación⁵¹. Tampoco considerarla como un acto económicamente desinteresado (kantiano), sino como conveniente para el Verbo y para el Padre. Los dos acontecimientos de la resurrección y de la ascensión de Jesús demuestran con creces que no son solo meras operaciones divinas, sino la prueba del pensamiento humano-divino de Cristo que no ha considerado su cuerpo como una cárcel platónica de la cual escaparse, sino como un provecho para él. De hecho, manifiestan la utilidad de volver a retomar su cuerpo muerto y llevarlo al cielo para quedarse *per saecula saeculorum* en su cuerpo. A este respecto, si Neruda ha escrito “sucede que me canso de ser hombre”⁵², se debería reconocer que jamás este ha sido el pensamiento de Cristo, pues nunca se ha cansado de ser hombre en su cuerpo.

1.2. *El cuerpo de Cristo como locus teológico de la salvación de los hombres*

Es conocida la afirmación de Tertuliano que la carne es el eje de la salvación, *caro cardo salutis*⁵³. E Ireneo ha dicho *salus quoniam caro*⁵⁴, es decir que Cristo es la salvación en cuanto es “un cuerpo de carne” (Col 1,22). Esto significa que la puesta en el cuerpo por parte del Verbo debió ser pensada por él según un método adecuado, eficaz, para salvar a los hombres. Es más, siguiendo a Gregorio de nacienceno (*quod non est assumptus non est sanatus*)⁵⁵ el método de la redención aclara el de la encarnación.

En este sentido, una vez más, los *mysteria carnis Christi* deberían ser pensados también en una lógica soteriológica, ya que todos ellos deben

⁵¹ Entendemos el término ἐταπεινώσεν-*humiliavit* de Flp 2,8 no como humillación sino como la condición para experimentar el gozo de ponerse en el cuerpo y para hacerse accesible a los hombres.

⁵² P. NERUDA, *Residencia en la tierra* (Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1992) 121.

⁵³ TERTULIANO, *De carnis resurrectione*, 8,3.

⁵⁴ IRENEO, *Adversus haereses*, III, 10,3.

⁵⁵ *Epístola 101 a Celedonio*.

ser reconocidos como redentores y no solo la muerte en la cruz y la resurrección, pues “los gestos de Jesús son siempre salvíficos, pues su persona es salvífica”⁵⁶. Además, considerarlos de este modo, evitaría, una vez más, la división entre los *mysteria* que sirven como demostración de la divinidad de Cristo y los que se referirían a su humanidad. En esto se debería seguir la línea indicada por Comblin:

Jesús no contempla el cuerpo como formador de símbolos y de actos simbólicos. Para Jesús el cuerpo es el que tiene hambre y sed, frío y calor, que está enfermo, que es libre o preso. Y el cuerpo es también el que da de comer, da de beber, da ropa, cuida los enfermos, visita a los presos. Todas estas actividades se realizan por el movimiento del cuerpo⁵⁷.

En este punto, habría que especificar que este movimiento del cuerpo es fruto del pensamiento de Cristo, es decir, exige para él elaborar el método sobre cómo encontrar y salvar a los hombres.

Por eso, es fundamental reflexionar sobre la teológica jurídica, económica y cívica de la redención que Cristo ha cumplido en y por medio de su encarnación. La misma fórmula gnoseológica acuñada por Cristo “cada árbol se conoce por sus frutos” (Lc 6, 39), vale ante todo para él y se debe comprobar en sus actos para poder verificar la validez y eficacia de su teológica redentora cumplida por medio de su puesta en el cuerpo.

Ante todo, habría que considerar la lógica jurídico-redentora del cuerpo de Cristo. De hecho y, ante todo, Cristo es Dios que se revela imputable por los hombres en su cuerpo visible (Jn 14, 9)⁵⁸. En su puesta en el cuerpo, Cristo debe hacerse juzgar-imputar como *capax Deus* (capaz de la relación preexistente con el Padre sin el cual no podría salvar al hombre: Jn 5,30) y *capax hominis*, apto para salvar a los hombres, o sea, de generarlo como amigo y no esclavo (Jn 15,15). Por

⁵⁶ S. R. MOREIRA, *O corpo é o que nos une*, 96.

⁵⁷ J. COMBLIN, “Corporeidade e Bíblia”, 59.

⁵⁸ Usamos aquí el término *imputabilidad* como juicio no solo penal, sino referido al mérito: “Se llama laudable o culpable un acto precisamente porque se imputa a quien lo hace, puesto que alabar o culpar no es otra cosa que imputar a alguien la bondad o la malicia de su acto” (TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 21, a. 2, co.).

ello, Cristo ha podido decir respecto de su imputabilidad: “muchas obras buenas que vienen del Padre os he mostrado. ¿Por cuál de esas obras queréis apedrearme [imputarme]?” (Jn 10,32). Por otro lado, la lógica de la redención es jurídica en cuanto Cristo actúa como auténtico *habeas corpus* de los hombres, acto que los constituye como sujetos *sui iuris*, imputables en la relación con él, es decir, libres⁵⁹, haciendo acontecer el cuerpo de los hombres como cuerpo de hijos-herederos (Rm 8,17). Está claro que el *habeas corpus* hecho por Cristo, el juicio-imputación hecho por él, es para la salvación del hombre (Jn 8,15-16; 8,26; 12,47). Por ello, la teología de la liberación de Cristo consiste en constituir el cuerpo de los hombres como cuerpo de relaciones imputables de modo que pueda ser juzgado-imputado según si se conforma o no a la misma forma del cuerpo de Cristo⁶⁰.

En segundo lugar, habría que reconocer la lógica económica de la redención. De modo pertinente, se ha hablado de la “inmanencia de Dios” en la historia por medio de Cristo “expresada y realizada en el camino de una economía, de una disposición salvadora”⁶¹. Esta lógica económica de la redención, Cristo la ha cumplido salvando a los hombres de la deseconomía de la esclavitud del pecado para asociarlos a su *oeconomia salutis* como amigos-socios (Jn 15,15) regenerando y restableciendo la alianza económica del paraíso (Gn 1,28-29; 2,5). Por ello, el envío, por parte del Padre, del Hijo en el cuerpo del hombre (Jn 3,16) se debe considerar como la inversión, pensada intrínsecamente, para que obtengan el ciento por uno (Mt 19,29): el Uno que es Cristo es generador de beneficios universales, válidos para todos. La misma parábola de los talentos, en cierto sentido, habla de la inversión del Hijo hecha por el Padre en los hombres a los cuales exige-imputa su trabajo, que es juzgado según la riqueza producida sobre el capital inicial invertido que es el mismo Cristo. Su cuerpo es el templo

⁵⁹ Nos servimos aquí de la afirmación de Kelsen: “El hombre no es libre sino en la medida en que su conducta se convierte en el punto final de una imputación (recompensa, penitencia o castigo)” (H. KELSEN, *Teoría pura del derecho* [Eudeba, Buenos Aires 1960] 29).

⁶⁰ Véase las bellas observaciones sobre esta transformación y conformación con Cristo en M. I. DE CASTRO - M. C. LUCCHETTI BINGEMER, “Corporeidade e violência”, 207.

⁶¹ M. I. DE CASTRO - M. C. LUCCHETTI BINGEMER, “Corporeidade e violência”, 200.

(Jn 2,21) de la *oeconomia salutis*, del *admirabile commercium* entre el Padre y los hombres y, por ello, Cristo tiene que echar a los mercaderes del Templo (Jn 2,21). El mismo hecho de que Jesús hable de sí como del tesoro escondido en el campo (Mt 13,44), de la perla preciosa (Mt 13,45-46), no debe ser disjunto de su cuerpo, de la *oeconomia salutis* que representa su ser físico⁶². En este punto, a propósito de la teológica económica del cuerpo de Cristo, pensamos que habría que retomar la lógica de la kénosis obrada por él (Flp 2,6-7), pues en ella se muestra que Cristo, económicamente, no se ha amparado detrás de sus atributos divinos reteniéndolos ávidamente en su trabajo cotidiano de encarnación y redención. El Hijo no ha puesto sus derechos divinos como condición previa, presupuesta, no solo a la relación con su cuerpo en el que debía ponerse, sino a la relación con los hombres que encontraba. “Enviado como hombre a los hombres”⁶³ se ha puesto en su cuerpo y ha salvado a los hombres de modo leal, sin utilizar de modo fraudulento sus atributos divinos, pues, como se ha escrito, “en la kénosis, el Hijo no se aventaja de su condición divina”⁶⁴. Es por eso por lo que ha podido hacerse accesible de modo razonable, persuasivo a los hombres, pues, “Dios [en Cristo] no se revela imponiéndose, sino exponiéndose”⁶⁵, es decir, el cuerpo de Jesús ha sido la forma propiciatoria de otros cuerpos.

En tercer lugar, habría que considerar la lógica cívico-redentora del cuerpo pensado y pensante de Cristo, la “dinámica relacional” de su

⁶² La lógica económica del cuerpo de Cristo aún no se ha investigado de modo adecuado. La misma doctrina social de la Iglesia, nos parece que aún no ha conseguido vincular de modo persuasivo la economía cristiana con la lógica económica del cuerpo pensado y pensante de Cristo. Para el ámbito latinoamericano, véase P. ROMERO, “Teología de lo económico hoy: un esbozo”, *Revista latinoamericana de teología* 81 (2010) 411-425.

⁶³ *Dei Verbum* 4.

⁶⁴ M. I. DE CASTRO - M. C. LUCCHETTI BINGEMER, “Corporeidade e violência”, 203

⁶⁵ M. I. DE CASTRO — M. C. LUCCHETTI BINGEMER, “Corporeidade e violência”, 191. Una vez más entendemos el término griego ἐταπεινώσεν de Flp 2,8, no como una humillación, sino como la condición para hacerse accesible a los hombres (M. I. DE CASTRO - M. C. LUCCHETTI BINGEMER, “Corporeidade e violência”, 191).

cuerpo⁶⁶. Si se ha escrito que “el cuerpo es manifestación de la relacionalidad de la persona [...] la funda y la vuelve posible”⁶⁷, para Cristo esta relacionalidad es, ante todo, compuesta intrínsecamente y, terrenalmente, puesta de modo positivo por un lado en su encarnación (la relación-cooperación de sus dos naturalezas) y, por otro, en su relación con los hombres. En este sentido, Susin ha escrito, “la Trinidad que obligó a pensar en la categoría de persona en Dios, no se podría pensar sin la encarnación de Dios y viceversa”⁶⁸. En este sentido, se puede decir que es por medio de la relacionalidad de su cuerpo que Cristo cumple su misión de *go’él*, de pariente próximo de “los suyos” (Jn 1,11). De este modo, el cuerpo de Cristo debería ser reconocido como el de un ciudadano, pues el pensamiento que lo legisla es el de la ciudad Trinitaria y el de la fundación de la ciudad de los hombres, de modo que se ha podido afirmar que en Cristo se ha dado “la compenetración de la ciudad terrestre y celeste”⁶⁹. En segundo lugar, habría que reconocer que Cristo, por medio de su cuerpo, ha cumplido un auténtico *habeas corpus* cívico, ha rescatado a los hombres de ser meros sujetos inimputables, haciéndolos sus conciudadanos (Ef 2,19). Los múltiples milagros hechos por él sobre los endemoniados que vagaban fuera de la ciudad de los hombres en bosques y cavernas (Mc 5,5.19) testimonian la redención como reconstitución del hombre como ciudadano y conciudadano de otros sujetos cívicos⁷⁰. En tercer lugar, habría que reflexionar cómo el cuerpo de Jesús ha tomado la forma de un ciudadano con otros conciudadanos

⁶⁶ S. R. MOREIRA, *O corpo é o que nos une*, 94. Véase A. MOLTENI - D. SOLÍS, “El pensamiento cívico de Cristo y de la fe cristiana”, *Revista Estudos Eclesiásticos* 96/377 (2021) 291-323.

⁶⁷ M. I. DE CASTRO - M. C. LUCCHETTI BINGEMER, “Corporeidade e violência”, 209.

⁶⁸ L. C. SUSIN, “Isto é o meu corpo dado por vós”, en SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, *Corporeidade e teologia*, 232.

⁶⁹ *Gaudium et spes*, 40.

⁷⁰ En los estudios realizados en América Latina aún no se ha desarrollado el vínculo entre la lógica y dimensión cívica del cuerpo de Cristo con una teología de la ciudad. Entre estos estudios, véase, J. COMBLIN, *Teología de la ciudad* (Verbo Divino, Estella 1972); I. GEBARA, *Teología urbana: ensaios sobre ética, gênero, meio ambiente e a condição humana* (Fonte, São Paulo 2014); O. C. VÉLEZ CARO, “Ciudad y mujer: una apuesta evangelizadora”, *Medellín: teología y pastoral para América Latina* 39/155 (2013) 453-471.

entre los cuales no hacía diferencia ni separación entre ricos y pobres, pues todos necesitaban de sus actos liberadores-cívicos de su *habeas corpus*. De hecho, Cristo se ha puesto entre los hombres no como el fundador de una religión, sino de un reino, de una ciudad y “el nuevo templo que es el cuerpo de Cristo instauro el reino de Dios”⁷¹. A este propósito, Comblin ha escrito: “Jesús no vino para fundar una nueva religión, no vino para dar a la humanidad un sistema simbólico religioso, sino más bien a fundar una humanidad nueva real y material o corporal”⁷². La misma afirmación de Cristo: “Den al Cesar lo que es del Cesar” (Mt 22,21; Lc 20,25), constituía la oferta de una nueva ciudadanía considerada como un aporte al exiguo poder del Cesar. Es el aporte de la *civitas Dei* que Cristo iba a fundar no como contrapuesta a la ciudad de los hombres, sino como cooperación crítica y ensanchamiento del pensamiento cívico laico. Finalmente, el hecho de que Cristo se refiera al “Templo de su cuerpo” (Jn 2,21) muestra la fundación de una nueva ciudadanía ahora abierta a todos, de modo que nadie se quede confinado en el Patio de los Gentiles.

2. LA LÓGICA DEL CUERPO DEL CRISTIANO

Queremos ahora sugerir algunos puntos sintéticos para la reflexión sobre el cuerpo del hombre y del cristiano, así como deberían ser elaborados según el pensamiento hebreo de Cristo.

2.1. Observaciones preliminares

Lejos de cualquier “marcionismo”, Cristo siempre ha remitido al inicio, el de la creación del hombre (Mt 19,4). Si la tradición eclesial ha afirmado que la gracia perfecciona la naturaleza y no la elimina, para hablar del cuerpo del cristiano nos parece necesario hacer algunas breves observaciones que se refieren a la naturaleza del cuerpo del hombre, así como ha sido pensado por el pensamiento bíblico-hebreo.

Habría entonces que volver a pensar el tema del hombre-mujer hechos “a imagen y semejanza” de Dios-Trinidad (Gn 1,26). El cuerpo, según el pensamiento hebreo-bíblico, no es organismo, biología,

⁷¹ S. R. MOREIRA, *O corpo é o que nos une*, 97.

⁷² J. COMBLIN, “Cristianismo e corporeidade”, 9-10.

anatomía, sino cuerpo de una alianza, de una *partnership* hecha por Dios con el hombre. De este modo, puede ser definido como cuerpo solo el humano, pues no tiene instintos predeterminados (no es un animal racional). Por eso, Dios ha confiado al hombre-mujer el trabajo de pensar-legislar su cuerpo según la ley de la Alianza constituida con él. Por tanto, habría que reconocer que el cuerpo es metafísico, más allá de la naturaleza trascendente.

Por otro lado, si el cuerpo es reconocido como trascendente respecto de la naturaleza, ya no es necesario pensar al hombre como constituido de dos dimensiones, inmanencia y trascendencia⁷³. Esta distinción corre el riesgo de estar influenciada por un dualismo que no es propio del pensamiento de Cristo para quien, viéndolo a él se ve al Padre (Jn 14,9), es decir, su puesta en el cuerpo muestra su pensamiento compuesto con el Padre, pensamiento que no es de ningún modo introspectivo-ocultista. Por ello, si se ha escrito que “la trascendencia no es sinónimo de vivencia superior, o extraterrena o como un más allá de la historia, además trascendencia no es ruptura del curso dinámico de la historia”⁷⁴, nos parece comprensible solo relacionándola al reconocimiento del cuerpo como metafísico, trascendente.

Esto significa que no es un cuerpo causado, un *corpus sive natura* con sus leyes predefinidas, repetitivas. De hecho, tiene su fundamentación en la Trinidad, pues “el hombre eternamente ideado y eternamente elegido en Jesucristo, debe realizarse como imagen creada de Dios, reflejando el misterio divino de comunión en sí mismo y en la convivencia con sus hermanos”⁷⁵. Por otro lado, tiene su fundamentación en la misma encarnación, pues el cuerpo de Cristo no estaba sometido a la coacción de la repetición automática y externa de las leyes de la naturaleza. En este sentido, si se ha escrito que “partir de la categoría hermenéutica del cuerpo nos ayuda a no caer en un

⁷³ Es la perspectiva de A. GARCÍA RUBIO, *Unidade na pluralidade*, 249-252.

⁷⁴ M. C. LUCCHETTI BINGEMER — I. GEBARA, *Maria, mãe de Deus e mãe dos pobres* (Vozes, Petrópolis 1987) 15.

⁷⁵ IIIª CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. DOCUMENTO DE PUEBLA, n. 184 (Conferencia Episcopal de Chile, 1979). *Cursivas nuestras*.

discurso metafísico”⁷⁶, habría que reconocer el acontecer del mismo cuerpo del hombre como la real metafísica.

Se sabe que esta concepción del hombre como imagen de Dios nace en el seno de la experiencia histórica de la alianza hecha por Dios con los patriarcas hebreos. Esto implica que, para el pensamiento hebreo-bíblico, el cuerpo es cuerpo de una Alianza, es decir, es pensado hasta en los pormenores de la vida cotidiana (Dt 5,1-3) según la Ley constituida por Dios con sus predilectos. Es en virtud de esta Alianza que el cuerpo debe ser reconocido como metafísico, como un acontecimiento del pensamiento:

Para el hebreo, la ley es solamente intersubjetiva, establecida entre existencias vivientes y libres, sin ninguna intervención o analogía con el mundo creado. [...] Esta Ley es absoluta y exclusivamente intersubjetiva. Se opone a la naturaleza: “No te prosternarás ante ídolos” (Dt 5,9). Constituye, en cambio, todos los tipos de relaciones intersubjetivas que incluyen también la carne⁷⁷.

A este propósito, no concordamos con la afirmación de Moreira para quien “el cuerpo ha sido hecho para ser vivido más que para ser pensado”⁷⁸. Tampoco es adecuado decir que “sin la corporeidad no se puede pensar”⁷⁹, pues, más bien, habría que decir que sin pensamiento no hay cuerpo, mejor dicho, que el pensamiento acontece justamente pensando el cuerpo. En este sentido, siguiendo la lección del pensamiento hebreo-bíblico, parece ambiguo afirmar que “en una perspectiva ecológica integral, el cuerpo comparece como momento de un proceso cósmico”⁸⁰.

2.2. *El cristiano y su puesta en el cuerpo*

Puesto que la fe debería tener el pensamiento de Cristo, la teológica respecto del cuerpo de Cristo debería valer también para el cuerpo del cristiano.

⁷⁶ S. R. MOREIRA, *O corpo é o que nos une*, 94.

⁷⁷ E. DUSSEL, *El humanismo semita* (Eudeba, Buenos Aires 1969) 51-52.

⁷⁸ S. R. MOREIRA, *O corpo é o que nos une*, 50.

⁷⁹ A. GARCÍA RUBIO, *Unidade na pluralidade*, 485.

⁸⁰ L. BOFF, “O corpo dos pobres”, 123.

La primera reflexión es sobre qué significa la puesta en el cuerpo por parte del cristiano. San Pablo ha ofrecido material abundante para esta elaboración y muchos estudios se han dedicado a presentarla. Para el cristiano cumplir su puesta en el cuerpo (así como lo ha sido para Cristo) debe ser el fruto de su pensamiento, debe implicar la cuestión del método con el cual cumplirla. En este sentido, es útil elaborar la fórmula de san Pablo, que “el Señor es para el cuerpo” (1 Co 6,13). Esta expresión significa que el pensamiento de Cristo (1 Co 2,16) hace competente al cristiano de la norma, de la ley del movimiento de su cuerpo, pues “el hombre no tiene vocación para la anomia ni para la anarquía”⁸¹. Ahora bien, esta puesta en el cuerpo debe ser hecha en la caridad, sin la cual hasta inmolarse el cuerpo es inútil (1 Co 13,3). Esto implica que la puesta en el cuerpo por parte del cristiano debe tomar la forma del cuerpo de Cristo, es decir, del método relacional, con que él se ha puesto en su cuerpo. Es decir, el cuerpo del cristiano se constituye en y por la caridad, tomando, de modo flexible⁸² la forma comunal de los cuerpos de los otros cristianos que viven la *communio fidei*, condición necesaria para esta constitución. Solo si el cuerpo del cristiano es moldeado así es posible el *habeas corpus* recíprocamente constituyente de los cuerpos de los cristianos. Y solo de este modo, el cuerpo del cristiano puede crecer de modo compuesto con otros “según la cabeza”, es decir, según el pensamiento de Cristo de quien el cuerpo de los cristianos (la Iglesia) recibe consistencia y relación beneficiosa (Ef 4,15)⁸³.

Parece importante este aspecto pues, a menudo, la experiencia cristiana (la espiritualidad) se ha desligado de la dogmática⁸⁴, es decir, del hecho de que el Verbo se haya hecho carne. Por ello, se ha señalado que “la antropología es tanto más espiritual, regida por el Espíritu

⁸¹ M. I. DE CASTRO - M. C. LUCCHETTI BINGEMER, “Corporeidade e violência”, 206.

⁸² Se cumpliría, entonces, lo que añoraba Nietzsche, el acontecimiento de un “cuerpo flexible” (F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra* [Sarpe, Madrid 1983] 214).

⁸³ Para un distinto enfoque respecto al nuestro, véase O. C. VÉLEZ CARO, “El quehacer teológico y el método de investigación acción participativa”, *Theologica Xaveriana* 183 (2017) 187-208.

⁸⁴ H. U. VON BALTHASAR, “Espiritualidad”, en ID., *Verbum caro. Ensayos teológicos I* (Encuentro, Madrid 2001) 226.

Santo, cuanto más es crística”⁸⁵, y el Magisterio ha hecho notar que la experiencia cristiana de “la espiritualidad no está desconectada del cuerpo”⁸⁶. Dicho en otro modo, es como si a menudo la experiencia cristiana se hubiese focalizado solo en lo que Hegel llamaba el “alma bella”, “que arde consumiéndose en sí misma y se evapora como una nube informe que se disuelve en el aire”⁸⁷. Al contrario, hay que reconocer que

la espiritualidad es algo corporal, pues si a Cristo lo podemos encontrar a través de nuestros cuerpos, lo celebraremos también con nuestros cuerpos. Es, al fin y al cabo, lo que Jesucristo hizo en su propio cuerpo⁸⁸.

La espiritualidad desencarnada, descorporalizada, se ha producido, por un lado, en virtud de la influencia malsana de una antropología dualista que piensa el cuerpo como materia exterior que hay que despreciar y castigar en un “combate contra el cuerpo”⁸⁹, separándolo de una interioridad pura y mística, terminando en un espiritualismo sin cuerpo. Por otro lado, a menudo se ha desligado la experiencia cristiana del cuerpo de Jesús y de su Espíritu, que son los que generan la *communio fidei*. Esto resultaría nefasto, pues el Espíritu toma lo que es propio de Cristo, de su puesta en el cuerpo (Jn 16,14) y hace competente al cristiano para que pueda legislar su cuerpo según el pensamiento de Jesús. En este sentido, se ha escrito justamente que

el Espíritu en la Biblia está estrechamente vinculado al cuerpo. No se trata de una fuerza etérea que lleve al ser humano a sobrepasar la

⁸⁵ M. I. DE CASTRO - M. C. LUCCHETTI BINGEMER, “Corporeidade e violência”, 207.

⁸⁶ FRANCISCO, *Laudato si'*, 216. Sobre la dimensión corporal de la espiritualidad, véase S. R. MOREIRA, *O corpo é o que nos une*, 102-105.

⁸⁷ G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu* (Fondo de Cultura Económica, México 1973) 382.

⁸⁸ S. SILBER, “Los Cristos ocultados. Cristología (s) desde los excluidos”, en J. VIGIL, (org.) *Bajar de la cruz a los pobres. Cristología de la liberación* (Comisión teológica Internacional de la ASETT/EATWOT, Edición digital 1 de mayo de 2007) 221. Sobre la malsana espiritualización del cuerpo obrada en ámbito cristiano, véase la lectura hecha por J. COMBLIN, “Cristianismo e corporeidade”, 11-15.

⁸⁹ I. GEBARA, *Teología urbana*, 65.

barrera del tiempo, del espacio y, sobre todo, de la corporeidad. El Espíritu tiende hacia el cuerpo⁹⁰.

Ahora bien, el cristiano, puede vivir su fe solo en el cuerpo (Ga 2,20) y su puesta en el cuerpo es el camino hacia Dios, camino que está lejos de cualquier elucubración gnóstica, accesible solo a algunos elegidos. Al contrario, es un camino abierto, alcanzable por cualquier hombre, ya sea el que ha sido iluminado por la gracia como el que aún la espera: “El cuerpo humano puede ser un lugar de encuentro con Dios. [...] Esta experiencia de Dios está abierta para todas las personas de raza humana. Cada persona puede relacionarse con Cristo a través de su propio cuerpo”⁹¹. En este sentido, aquí se encuentra la raíz cristológica de la ofensa hecha a Dios, la de “la dominación y la explotación de cuerpos humanos por otros cuerpos humanos”, no solo porque “Dios ha vivido en un cuerpo humano”⁹², sino porque pone unas trágicas trabas al acceso del hombre a Dios a través del propio cuerpo⁹³.

2.3. *El cuerpo del cristiano colaborador de la redención*

¿Qué puede implicar que el cuerpo del cristiano, usando las palabras de Nietzsche, sea “persuasivo”⁹⁴, fiable?

La puesta en el cuerpo por parte de los cristianos no es solo su camino hacia Dios, sino hacia los hombres, es la buena noticia para todos ellos. Es en su puesta en el cuerpo que el cristiano debe “siempre estar dispuesto a dar respuesta a todo el que pida razón de su esperanza” (1 Pe 3,15). Es solo por medio de la oferta hecha a todos por parte del cristiano de su cuerpo entendido “como una víctima viva, santa, agradable a Dios” que se cumple la *logiké latreia*, el culto lógico, persuasivo, razonable (Rm 12,1). Dicho, en otros términos, el cuerpo del cristiano debe mostrarse frente a todos como litúrgico, es decir, como el trabajo público hecho en beneficio de todos los hombres. En este sentido, si es justo afirmar que “la relacionalidad es posible solo

⁹⁰ M. I. DE CASTRO - M. C. LUCCHETTI BINGEMER, “Corporeidade e violência”, 199.

⁹¹ S. SILBER, “Los Cristos ocultados”, 221.

⁹² S. SILBER, “Los Cristos ocultados”, 220.

⁹³ Véase: M. I. DE CASTRO - M. C. LUCCHETTI BINGEMER, “Corporeidade e violência”, 177-230.

⁹⁴ F. NIETZSCHE, *Así habló Zarathustra*, 214.

por medio del cuerpo”, no es adecuado afirmar que el cuerpo es “relacional en sí mismo”⁹⁵. Más bien, el cuerpo del cristiano es capaz de una relacionalidad beneficiosa en virtud de la puesta en él del pensamiento compuesto, no solo con Cristo, sino con los hombres que encuentra.

En este punto, habría que subrayar de qué modo el cuerpo del cristiano puede ser persuasivo para los otros hombres. Si asumimos, una vez más -como criterio gnoseológico- la ya citada frase de Cristo que el árbol se conoce por los frutos, se debería reflexionar sobre la lógica jurídica, económica y cívica del cuerpo cristiano que no debe ser aséptico, desvinculado de la historia de todos los hombres.

Ante todo, el cristiano debe asumir, frente a todos, la imputabilidad jurídica de su cuerpo que debe poder ser imputado por todos por su incorporación-encarnación leal, por el modo como él lo hace suyo según el pensamiento de Cristo. Parafraseando el conocido proverbio, se podría decir para cada cristiano “dime con que cuerpo andas y te diré quién eres”. Esto indica no solo la seriedad y la lealtad necesaria para la puesta en el cuerpo por parte del cristiano, sino con cuales cuerpos anda, es decir, si su cuerpo es solo *inter ecclesia* (un cuerpo meramente eclesiástico), o también *extra ecclesia*, un cuerpo que se hace medio de encuentro para los hombres. A este respecto el cristiano debe mostrar que su cuerpo no solo es *capax Dei (et Ecclesiae)*, sino *capax hominis*, capaz de ser hombre entre los hombres como lo fue el cuerpo de Cristo, enviado como hombre a los hombres. El del cristiano debe ser un cuerpo que debe combatir lealmente, sin usar medios fraudulentos, es decir, debe obrar en sí una kénosis de cualquier presupuesto derecho divino-eclesiástico, pues podrá recibir la corona y ser reconocido como persuasivo, no solo por Dios, sino también por los hombres (2 Tm 2,5).

En segundo lugar, para ser persuasivo, el cuerpo del cristiano debería ser económico, imputable por la producción de beneficios universales, un cuerpo que no se avergüenza frente a los otros hombres (2 Tm 2,15), que, siendo rico del pensamiento de Cristo, se hace pobre

⁹⁵ S. R. MOREIRA, *O corpo é o que nos une*, 46.

para enriquecer a todos (2 Co 8,9)⁹⁶. Un cuerpo, por tanto, capaz de constituir relaciones comunales y que, en el contexto de la globalización económica⁹⁷, sabe responder a la invitación de Benedicto XVI, la de “vivir y orientar la globalización de la humanidad en términos de relación y comunión”⁹⁸. Esto es como una traducción del llamado hecho por Aparecida a “promover una globalización diferente”⁹⁹. Un cuerpo que -siguiendo la misma lógica económica de Cristo, el buen Samaritano- invierte en el otro (Lc 10,35)¹⁰⁰, pues la verdadera pobreza es la ausencia de un partner-prójimo que asocie al otro cuerpo en un trabajo compuesto, sin explotación. En este sentido se pueden leer las pertinentes afirmaciones de Susin: “La primera pobreza es corporal, económica, es la de las relaciones sociales e institucionales en que el pobre no tiene peso, ni importancia, no es reconocido en su dignidad, a lo máximo en su carencia”¹⁰¹.

En tercer lugar, el cuerpo del cristiano para ser persuasivo debe ser cívico, un cuerpo que por obra del Espíritu “se auto-comprende en dirección al mundo y a la humanidad, como un peregrino, no encontrándose en sí mismo, sino fuera de sí, en el otro, en los otros”¹⁰². Esto es especialmente importante en estos tiempos en que “el pensamiento moderno trata el cuerpo como totalidad autónoma pasible de ser desconectada de lo personal y de lo social”, lo que implica que “es ilusorio pensar que una fragmentación epistemológica deje intacto al individuo y a la sociedad”¹⁰³. El cuerpo del cristiano debería ser entendido igual al de Cristo, como cuerpo de un *go'él*, de

⁹⁶ Véase nuestro escrito A. MOLteni, “El poder de la gracia y la des-gracia de los abusos de poder”, *Humanitas* 92 (2019) 513-529.

⁹⁷ *Documento Aparecida*, 62-63.

⁹⁸ BENEDICTO XVI, *Carta encíclica Caritas in veritate sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad* (Ciudad del Vaticano 2009) 42.

⁹⁹ *Documento Aparecida*, 64.

¹⁰⁰ Preferimos hablar del cuerpo del cristiano como *inversión* económica para propiciar otros cuerpos más que hablar de un “cuerpo donado” como afirma L. C. SUSIN, “Isto é o meu corpo dado por vós”, 238.256.

¹⁰¹ L. C. SUSIN, “O privilégio e o perigo do «lugar teológico» dos pobres na Igreja” en J. VIGIL, *Bajar de la cruz a los pobres*, 267.

¹⁰² M. I. DE CASTRO - M. C. LUCCHETTI BINGEMER, “Corporeidade e violência”, 203.

¹⁰³ M. I. DE CASTRO - M. C. LUCCHETTI BINGEMER, “Corporeidade e violência”, 179.

un pariente próximo a los hombres, al cual nada de lo que es humano es extraño, en fin, como un cuerpo productor de la *civitas Dei*, al mismo tiempo que de la *civitas* de los hombres, es decir, de “un cielo y una tierra nueva” (Ap 21,1). Debería ser un cuerpo que, como dice san Pablo, no es el de un extranjero, ni de un advenedizo, sino el de un conciudadano (Ef 2,19), de un *paroiken* (1 Pe 2,11), de un conciudadano de una ciudad que baja desde el cielo (Ap 21,2), al mismo tiempo que es engendrada por los cristianos que, por medio de su cuerpo cívico, se hacen conciudadanos de los otros hombres. Solo de este modo todo hombre puede dejar de ser “una partícula de la naturaleza o un elemento anónimo de la ciudad humana”¹⁰⁴.

Para que esto sea posible es necesario que cada cristiano, en su cuerpo, tome la forma cívica de la *communio fidei*, de la relación con otros cuerpos cristianos (Rm 12,5), de modo que el cuerpo comunal del cristiano sea para todos el testimonio persuasivo del aporte de Cristo a la ciudad de los hombres que aún no lo han encontrado. Para el cristiano, llevar-glorificar a Dios en el cuerpo (1 Co 6,20) debería implicar el testimonio cívico, visible a todos de la lógica cívica de la Trinidad y de la encarnación redentora. Es en virtud de la puesta en su cuerpo de esta lógica, que el cuerpo del cristiano puede propiciar otros cuerpos *extra Ecclesia*, un cuerpo-para-otros-cuerpos. En este sentido, al hablar del cuerpo del cristiano como propiciatorio de otros cuerpos, prolongamos lo que ha escrito Susin hablando de un “cuerpo que es apoyo para otros [...] en que el otro hombre encuentra plataforma firme y amparo, pan y eucaristía”¹⁰⁵. En este sentido, para el cuerpo del cristiano debería valer aquí la expresión poética de César Vallejo que hablaba de un “cuerpo hostial”¹⁰⁶.

¹⁰⁴ *Gaudium et spes*, 14.

¹⁰⁵ L. C. SUSIN, “Isto é o meu corpo dado por vós”, 256

¹⁰⁶ C. VALLEJO, “Pagana”, en ID., *Obra poética completa* (Biblioteca Ayacucho, Caracas 2015) 227. Para el cuerpo de la Virgen María como “plataforma maternal”, veáse L. C. SUSIN, “Isto é o meu corpo dado por vós”, 259-262.

CONCLUSIONES

La puesta en el cuerpo por parte de los cristianos es la prueba sobre si tienen o no el pensamiento de Cristo (1 Co 2,16). Y es ante su tribunal (2 Co 5,10) que el cristiano será juzgado si habrá llevado a cumplimiento en su cuerpo la pasión que Cristo ha tenido para encarnarse y salvar a los hombres (Co 1,24)¹⁰⁷. Dicho de otro modo, la fe puede ser pensada y vivida por los cristianos solo por medio de su puesta en el cuerpo que debe mostrarse persuasivo frente a todos los hombres que lo podrán juzgar-imputar como una “buena noticia, un evangelio” por sus frutos económicos-cívicos.

En este punto, se ha escrito:

Algunos rabinos han instituido una analogía entre el sustantivo *basar*, que indica el cuerpo, y el verbo *bisser*, que significa anunciar, dar una buena noticia, traducido en griego *euanghelizomai*: en el cuerpo del hombre hay implícito un anuncio, una buena noticia, un evangelio¹⁰⁸.

De este modo, si el testimonio cristiano no es el de un cuerpo nuevo, “transformado para ser la Buena Noticia para todos, el contenido de su predicación carece de credibilidad”¹⁰⁹. De esta forma, si la nueva evangelización requiere nuevos métodos y expresiones, el cuerpo de Cristo y de los cristianos puede ser aquel lenguaje significativo que auspiciaba Aparecida, es decir, la buena noticia, el evangelio de un lenguaje redentor para todos los hombres. De hecho, la perspectiva del discipulado misionero remarcada por Aparecida hace entender que no puede haber misión hacia los hombres de carne y huesos, sino a través de cristianos que testimonien lo que añoraba Nietzsche, un cuerpo flexible y persuasivo. Solo de este modo, el cristiano puede llegar a ser

¹⁰⁷ Entendemos el término “pasión” no solo en el sentido de sufrimiento, sino primariamente como *intellectus amoris*, utilizando aquí un término de J. SOBRINO, *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados* (Sal Terrae, Santander 1992) 49. Este *intellectus amoris* es el mismo pensamiento afectivo propio de Cristo que se pone en el cuerpo por la pasión de ser hombre y por la pasión de salvar a “los suyos” (Jn 1, 11).

¹⁰⁸ L. MANICARDI, *Il corpo* (Edizioni Qiqajon, Magnano 2005) 78.

¹⁰⁹ S. R. MOREIRA, *O corpo é o que nos une*, 111.

“una carta de Cristo redactada [...] no en tablas de piedras, sino en tablas de carne” (2 Co 3,3), un testigo, es decir, un mártir¹¹⁰.

¹¹⁰ Remitimos a H. U. VON BALTHASAR, *Seriedad con las cosas. Cordula o el caso auténtico* (Sígueme, Salamanca 1968) 131-132. Véase también CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática sobre la Iglesia: Lumen gentium* (Ediciones Mensajero, Bilbao 1991) 42.