

Me has dado un cuerpo... Jesucristo y el cuerpo humano¹

FRANCISCO GARCÍA MARTÍNEZ
Universidad Pontificia de Salamanca
Salamanca

*Todo teólogo tendría que preguntarse: ¿tienes una teología en la que el Verbo, que es hombre y precisamente por serlo, sea el mediador necesario y eterno de toda salvación, no solo una vez por todas en el pretérito, sino ahora y por toda la eternidad?*²

RESUMEN

El presente artículo expone cómo el cuerpo de Jesús se presenta, en su existencia concreta, como realización plena de la dimensión corporal del ser humano y posibilidad suprema de realización de la misma para todos.

1. El artículo se inscribe dentro de la reflexión del grupo de investigación *Cristología, sociedad y cultura* de la Universidad Pontificia de Salamanca.
2. K. RAHNER, «Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios», en *Escritos de Teología III*, Madrid 2002, p. 57.

Después de describir la tensión entre la afirmación teológica de la bondad de la creación y de la carne y la sospecha permanente sobre ellas que habita el interior del cristianismo histórico, se ofrece una síntesis de la relación de Cristo con su cuerpo a través de un breve comentario a cuatro textos neotestamentarios: Jn 1,14; Hb 10,45; Mc 14,22 y 1Cor 12,27. Posteriormente un análisis fenomenológico del cuerpo sirve para enmarcar el centro de la reflexión. Esta presenta la vivencia que Jesús tiene de su cuerpo en su dependencia, afectos y sufrimientos; la dimensión mesiánica de este cuerpo centrada en su hospitalidad, su capacidad de suscitar vida y la esperanza que genera su resurrección corporal; y su dimensión social o eclesial como cuerpo participado y de comunión.

Palabras clave: Cristología, encarnación, corporeidad, teología del cuerpo, cuerpo de Cristo.

ABSTRACT

This article explains how the body of Jesus presents itself, in its concrete existence, as a full realization of the bodily dimension of human being and the supreme possibility of realizing it for all.

After describing the tension between the theological affirmation of the goodness of creation and of the flesh and the permanent suspicion about them that inhabits the interior of historical Christianity, a synthesis of Christ's relationship with his body is offered through a brief Commentary on four New Testament texts: Jn 1,14; Hb 10,45; Mk 14,22 and 1Cor 12,27. Later, a phenomenological analysis of the body serves to frame the center of reflection. This presents the experience that Jesus has of his body in its dependence, affections and sufferings; the messianic dimension of this body centered on its hospitality, its ability to arouse life and the hope generated by its bodily resurrection; and its social or ecclesial dimension as a participated and communion body.

Keywords: Christology, incarnation, corporeity, theology of the body, body of Christ.

1. LA PARADOJA Y EL CAMINO DE LA REFLEXIÓN

En el cristianismo se da una situación paradójica que propiamente no le pertenece ya que expresa, en una forma concreta, una de las paradojas radicales que vivimos los seres humanos en nuestra condición finita. Esta proviene de una secular aversión a adaptarnos a nuestra limitación y ver en ella la contradicción de nuestro ser en vez de nuestra identidad más propia³.

Pues bien, el cristianismo en sus textos expresivos, valga remitir en este sentido a los primeros capítulos del Génesis, afirma que no solo el ser humano es cuerpo, pertenece a la condición creatural/finita del mundo con un lugar propio en ella, sino que esto es bueno. Además, es este espacio, el cuerpo vivido, el que se ha hecho reflejo de la gloria de Dios en Cristo, convirtiéndose el cuerpo-carne en el lugar propio desde el que el cristianismo se expresa, de forma que algún autor ha llegado a decir que «el cristianismo sería un tratado y una práctica del cuerpo»⁴. Sin embargo, el desarrollo concreto de la vida cristiana a lo largo de la historia ha acogido en sí una sospecha sobre el cuerpo que lo ha convertido en enemigo, o al menos en un potencial agresor; apartándose de la mirada de Dios mismo sobre él. Si es verdad que la fe cristiana ha considerado teóricamente el cuerpo como el lugar de medicación de la salvación⁵, demasiadas veces, este ha sido concebido de manera tan espiritualizada, que finalmente ha dejado de ser el cuerpo de carne y sangre, con sus afectos y pasiones convirtiéndose en un cuerpo irreal, mítico o exclusivamente instrumental. De esta manera ha insertado en sus propias teologías o antropologías del cuerpo un gnosticismo contra el que curiosamente ha luchado como uno de sus peores enemigos. Y todo por no terminar de aceptar la limitación de la vida creatural⁶. Es

3. «Plotino parecía un hombre que se avergonzaba de existir en el cuerpo» [...] Existe algo incómodo e inquietante en la materia. Tan pronto como el hombre es consciente de su espiritualidad, no se siente cómodo en su piel. Merecería la pena investigar cuántas enfermedades anímicas, psicosis, neurosis, fallos de carácter y vicios se fundamenten, en definitiva, sobre la oculta protesta del hombre en contra de aquellos momentos de su existencia, que se basan en su materialidad; sobre una protesta contra la exigencia de existir en el cuerpo». A. GÓRRÉS, «Caro cardo salutis», en VV.AA., *El cuerpo y la salvación*, Salamanca 1975, p. 41.

4. A. GESCHÉ, «L'invention chrétienne du corps», *Revue Théologique de Louvain* 35/2 (2004) 192 (traducido en *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu* 162/1 (2014) 215-255).

5. «Caro cardo salutis». TERTULIANO, *De carnis resurrectione*, 8, 3.

6. Valgan estos dos juicios sobre el desarrollo de la cristología para apuntar este problema: «No existe solo un drama en el humanismo ateo, también el catolicismo creyente no cesa de vivir el suyo: convencer a Dios de que su ser-este-aquí del cuerpo del hombre de Nazaret ha sido solo algo pasajero, casi un incidente de ruta incluso si era necesario, inculcarle de nuevo su etérea no extensión, su suave volatilidad; y junto a eso, la

decir, la afirmación de fe ha quedado presa de la visión del pecado: por una parte, de la mirada que no acepta el camino material e histórico, siempre limitado y ambiguo, al que se tiene que dar forma complicadamente, escapándose hacia el mundo dominable de las ideas; por otra, de las consecuencias que aquel habría tenido sobre todos los afectos corporales, no mayores sin embargo que aquellas que produjo sobre los espirituales (baste pensar en los pecados capitales)⁷.

En esta tensión la vida reacciona siempre a partir no de lo dicho o pensado, sino de lo vivido, y por eso la fe no ha terminado de ser percibida como lugar de salvación del cuerpo, de salvación de la vida, quedando varada sin fuerza frente a una cultura que ha recuperado la fenomenología del cuerpo como espacio propio de la vida, más allá de los excesos cometidos que algunos quieren utilizar para rechazarla. Mal camino este pues puede volverse contra el mismo cristianismo.

Así pues, cuando hablemos de Jesucristo y el cuerpo nos remitiremos no a una ideología de lo corporal que habría puesto en funcionamiento Cristo, sino a una forma de vivir que busca sensibilizar, contagiar y promover la carne como lugar propio de la fe y la salvación a partir de su propia vivencia⁸, ya que «los hombres “reconocen” la Vida del Hijo en cuanto *comparten con el Hijo la misma carne*; ella es el *logos mismo* del *Logos*, su autorrevelación más plena y próxima que no proviene del “ver”

soberanía de lo inmutable sin sensibilidad ni espesor». M. NERI, *Il corpo di Dio. Dire Gesù nella cultura contemporanea*, Bologna 2010, 31. D. BONHÖFFER apunta al mismo problema al criticar la doctrina de la *enhipóstasis*; con esta doctrina –dice– «la Iglesia primitiva se encontró empeñada en un combate de retirada contra el docetismo, el cual se infiltró de nuevo y más sutilmente aún en el dogma ortodoxo de la Iglesia primitiva». *Jesucristo: historia y misterio*, Madrid 2016, p. 50.

7. Si es cierto que conviene no ser ingenuos en nuestra visión del cuerpo en una historia oprimida por el pecado, conviene no volverse al otro extremo en el cual nada queda del *cuerpo originario* creado por Dios, ya que Cristo mismo tomó nuestra carne de pecado (Rm 8,3) y en ella encontró y rescató ese *cuerpo originario* para eternizarlo en favor nuestro. Dice un autor espiritual: «Jesús nos redimió de las consecuencias de nuestros programas de felicidad cuando las experimentó en carne propia. Como ser humano, atravesó todas las etapas pre-rationales de la conciencia humana en su desarrollo: la inmersión total en lo material; el surgimiento de un cuerpo independiente de lo demás; y el desarrollo de una conciencia conformista, con lo cual se quiere expresar una exagerada identificación con el clan, con la nación, con la raza y con la religión de cada uno. Él tuvo que lidiar con cada uno de los limitados valores de cada etapa del desarrollo humano, desde la infancia hasta la edad del razonamiento; la única diferencia, por supuesto, es que nunca apoyó con su voluntad sus promesas ilusorias de felicidad». Th. KEATING, *El misterio de Cristo*, Bilbao 2007, pp. 70-71.

8. «Nada obliga más al pensamiento de la fe que la tarea de sondear la profundidad íntima e inmanente del ser en la carne como acceso a la vida de Dios y como Palabra dirigida al género humano por Él». G. MAZZA, *Incarnazione e umanità di Dio. Figure di un'eternità impura*, Cinisello Balsamo 2008, p.154.

el mundo (la carne es invisible) sino que es una *palabra íntima*, es decir, no co-respondiente a ninguna imagen o visión»⁹.

En cualquier caso, es importante afirmar que el cristianismo no puede hablar del cuerpo con propiedad «más que a partir de la encarnación, muerte y resurrección del Verbo, más que dentro del *cuerpo de Cristo*»¹⁰. Es decir, que la fe cristiana tiene como aportación propia no una reflexión razonable sacada de la vivencia natural del cuerpo, aquí se situaría en igualdad con cualquier reflexión, sino una propuesta de vivencia que explicita las potencialidades adscritas al cuerpo en el designio de Dios y que solo aparecen en la manifestación plena de este designio que se da en la carne de Cristo¹¹. Así pues, no propone una ideología de la verdad corporal, sino un camino hacia la verdad corporal, donde el cuerpo se hace el mismo y nuevo en un mismo movimiento, y en él el hombre alcanza su plenitud, su salvación al contacto con el cuerpo dado de Jesús. El cristianismo, en este sentido, ha puesto en marcha un discurso nuevo, «inventa el cuerpo» –dice Adolphe Gesché–, con consecuencias radicales para su vivencia¹². Un discurso que puede ser presentado en la sociedad posmoderna donde las ideologías de la verdad no caben, y donde el ser humano solo escucha y acepta historias fragmentarias que le hablen de y desde lo concreto de su propia vida.

Así pues, podríamos decir que ser cristiano es establecer una forma propia de relación con el cuerpo como lugar específico del ser humano: lugar donde ser (identidad) y lugar para ser (misión) él mismo. La misma vocación humana acontece en el espacio concreto, físico, material del propio estar ahí corporal, mundano; y ahí mismo acontecerá la percepción y la adoración de Dios.

Nuestro itinerario presentará, en un primer momento, cuatro textos especialmente significativos en los que se podría sintetizar la relación de Cristo con el cuerpo a la luz del Nuevo Testamento. Posteriormente, nos acercaremos a una mínima fenomenología del cuerpo humano para venir, finalmente, al cuerpo de Cristo como camino y lugar de verdad y plenitud de nuestro ser corporal.

9. *Ibid.*, pp. 154-155.

10. O. CLEMENT, *Teopoética del cuerpo*, Salamanca 2017, p. 21.

11. Giovanni Cesare Pagazzi viene desarrollando esta idea en su cristología fenomenológica. Últimamente afirma contundentemente: «Ningún hombre ha sido jamás carne como el Hijo de Dios». G. G. PAGAZZI, «I cieli narrano la gloria di Dio. Per una teologia della trascendenza immanente», en M. EPIS (ed.), *Il senso di Dio. Scenari contemporanei e sfide per la fede*, Milano 2019, pp. 105-119, aquí p. 118. José Granados desarrolla esta misma idea en *Teología de la carne. El cuerpo en la historia de su salvación*, Burgos 2012, pp. 98-105.

12. Más radicalmente afirma Marcello Neri: «El cuerpo del logos, “hermoso o feo, resplandeciente o herido y encogido” (Sequeri), es la única condición cristiana para la pensabilidad de Dios; no existe otro diferencial que justifique la presencia del cristianismo en la escena del mundo». *Il corpo di Dio...*, p. 8.

2. CRISTO Y EL CUERPO. APROXIMACIÓN EN CUATRO TEXTOS.

Jn 1, 14: *La palabra se hizo carne... y hemos visto su gloria.*

Quizá este sea el texto raíz de la confesión de fe cristiana, de la novedad radical de Dios en su revelación, en la que expresa su ser propio en la mediación de nuestro ser más inmediato, nuestro ser carne, cuerpo, estar-ahí-en-el-mundo-limitadamente-y-gloriosamente.

La Palabra de vida, la que habita el mismo ser de Dios se expresa en una limitación que aparece así como diafanía de la gloria de Dios, de su potencia comunicativa de vida, de luz, de gracia. Es importante subrayar que no es el espíritu o el alma sino la carne, la que expresa esta presencia gloriosa y glorificadora de Dios en su creación¹³. Al unir el evangelista la gloria de Dios a la carne indica de forma indirecta que esta es el lugar litúrgico por excelencia, el lugar donde, por encima de cualquier otro lugar, se manifiesta Dios llevando al límite su presencia reveladora en la creación. Indica igualmente que esta es el lugar donde el ser humano le rinde culto de manera plena, pues es ahí donde el culto refleja propiamente la misma gloria de Dios (Rm 2,1-2)¹⁴.

Se afirma así no solo la no-contradicción, ni la sola compatibilidad del cuerpo/mundo y Dios, sino su referencia mutua. Por tanto, la no necesidad de huir del cuerpo y sus afectos para adentrarse en Dios; la necesidad, por el contrario, de adentrarse en él para descubrir la misma gloria de Dios que busca reposar y brillar en nosotros, tal y como acontece en Jesucristo.

Hb 10, 5: *Al entrar en este mundo dice: Me has dado un cuerpo.*

El segundo texto pertenece a la carta a los Hebreos, y en él se confirma la densidad litúrgica del cuerpo. Frente a todo espacio ritual separado de la corporalidad que nos identifica, en la que somos nosotros mismos en inmediatez, y frente a toda adoración «espiritualista» que se aleje de la verdad de nuestra vida carnal concreta, el cuerpo es el lugar

13. Por más que no se pueda identificar la carne de la que habla Juan con el cuerpo como distinto del alma, es significativa la utilización de la expresión carne con la que se subraya la materialidad de la identidad del ser humano, su ser en cuanto pertenencia a la creación limitada, mortal. «Si el Salvador –decía Justino– no anunciara la vida eterna más que para el alma, ¿qué nos aportaría de nuevo con relación a Pitágoras, Platón y otros?» *De resurrectione*, 10, citado por A. GESCHÉ, «L'invention chrétienne du corps», 223.

14. «Hacer la voluntad de Dios no es distinto a vivir el cuerpo que Dios nos ha preparado (Rm 12,1) [...] Para los cristianos el cuerpo es el lugar del cumplimiento de la voluntad de Dios: la obediencia a Dios pasa a través de la obediencia al propio cuerpo». L. MANICARDI, *Il corpo*, Magnano 2005, p. 9.

propio de presencia del hombre ante Dios y hacia Dios y viceversa. El autor se remite al salmo 40 cuyo texto en hebreo parece distinto, pues afirma: «me has abierto el oído». El cambio textual, también de contenido, que realiza la Septuaginta (que es la que cita el autor de Hebreos) nos abre a una posible interpretación. Pareceríamos invitados a ver el cuerpo como lugar primigenio de escucha de Dios, como lugar donde Cristo en su vida encarnada escucha a Dios. *Recibir el cuerpo y abrir el oído* serían dos aspectos del mismo acontecimiento. El cuerpo aparecería como lugar de escucha de la donación primigenia de Dios, como lugar donde puede percibirse la presencia creadora de Dios, el movimiento engendrador del Padre desde el que aparece el Hijo, y así ser reconocido como tal en él. El cuerpo es, por tanto, en esta perspectiva y siempre, un cuerpo parlante teológicamente, el eco de una presencia de Dios siempre actual¹⁵.

Además, en este texto el cuerpo se comprende como lugar de reconocimiento de la voluntad de Dios (v. 7). La respuesta a esta escucha primigenia será la reproducción, el movimiento de la representación, la adquisición de la identidad como *imagen* de esta donación¹⁶. Por eso, filiación y proexistencia van de la mano: escucha del cuerpo como espacio dado donde reconocernos y comprensión del cuerpo como espacio para la donación acontecen en un mismo acto. Es en este movimiento donde el cuerpo de Cristo aparecerá como presencia de la paternidad de Dios en el mundo, y la filiación de Cristo acontecerá como paternidad de Dios para los que creen en él, como proexistencia, y así será revelador último, pleno de Dios, «imagen de Dios invisible» (Col 1,15).

Pero esta idea nos invita a pasar el siguiente texto.

Mc 14, 22: *Tomad, esto es mi cuerpo.*

Estas palabras son el núcleo de la cena testamental de Jesús, donde recapitula su identidad y misión ofreciendo su vivo testamento salvífico, como recoge la tradición litúrgica del acontecimiento: «Haced esto en

15. Refiriéndose a Michel Henry, comenta Mazza: «A través de la permanente referencia generativa a la Vida de toda vida es posible reconocer en la carne el umbral y la parusía del Absoluto, el espacio íntimo y vitalísimo que “no puede mentir, ya que en su fondo, allí donde es aferrada la Vida, es la Vida la que habla [...] En el fondo de su Noche, nuestra carne es Dios”. La declaración puede desconcertar, pero tiene sentido en la economía general de la argumentación: ningún dualismo ofrece garantías de acercarnos hacia aquella Primariedad absoluta que es gracia radical concedida a la Identidad más pura; Dios, la palabra más densa de todas las palabras, resuena en el abismo donde el yo es verdaderamente el mismo». *Incarnazione e umanità...*, p. 161.

16. San Pablo recogerá esta idea convirtiéndola en principio de la vida creyente: «Os exhorto, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, a que presentéis vuestros cuerpos como sacrificio vivo, santo, agradable a Dios; este es vuestro culto espiritual» (Rm 12, 1).

memoria mía» (Lc 22,19; 1 Co 11,24-25). Su cuerpo, su presencia entre los hombres, queda identificado y definido por el pan a través del que Cristo expresa su identidad y su misión. La acción de gracias en él y la entrega de él le identifican como Hijo e imagen mesiánica del Padre. La vida de Jesús aparece así como cuerpo de vida, presencia generativa, lugar de suscitación, sostenimiento y comunión de vida; por otra parte, nada distinto de lo que Dios Padre es para él mismo.

Este cuerpo, materia creatural configurada por una conciencia agradecida de estar-ahí-a-partir-de-otro, concentra todos los estadios de la evolución del mundo alcanzando su último estado al convertirse en epifanía del ser de Dios como donación y comunión, llevando a plenitud la creación. He aquí el Cristo omega que recapitula en sí toda la creación haciéndola expresión de Dios mismo. Acontece entonces la diafanía escatológica de la materia creatural, el designio de Dios como acontecimiento de suscitación de lo distinto para una relación de donación y comunión del propio ser, para una relación de amor que se alcanza en el cuerpo de Cristo¹⁷.

Este es el punto de llegada de la creación que se eterniza con la resurrección, donde el cuerpo de Cristo se convierte en permanente apertura donativa de Dios a lo otro y permanente acogida de Dios de lo otro, donde aparece Dios como espacio de vida para el mundo. Es en este gesto sobre el pan, donde con una sencillez insuperable se expresa el designio de Dios: Todo se hizo y acontece por la Palabra que tenía la vida recibíendola, que tomó cuerpo dándose y que se ofrece como lugar permanente donde todo puede permanecer en eternidad de amor.

17. Esta es la razón última por la que lo que sea el mundo y el hombre solo se alcanza a comprender a partir de la encarnación. Quizá sea Rahner el que ha puesto los fundamentos teológicos más densos para desarrollar esta afirmación cristiana. Basten estos dos pequeños textos: «La creación es un momento de la autocomunicación y de la autoparticipación ad extra de Dios, en cuanto constituye la condición de su posibilidad. El mundo viene a la luz porque Dios quiere perderse en su amor expansivo hacia la nada» «Die zwei Grundtypen der christologie», *SchT* 10, 232-233; citado por A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Madrid 2004, p. 212. «Si queremos comprender lo que significa carne, hombre, entonces debemos, por así decir, escoger como fundamento de la frase “Y el Verbo se hizo carne” la siguiente definición teológica, en la que afirmamos: carne, hombre, como algo que posee una determinada e histórica corporeidad, es precisamente aquello que se realiza cuando el logos, saliendo de sí, se manifiesta a sí mismo. Hombre es, por lo tanto, la automanifestación de Dios, que, al salir de sí mismo, pasa a la nada vacía de la criatura». «El cuerpo y la salvación», en VV.AA., *El cuerpo y...*, p. 75. Tampoco habría que olvidar la propuesta cristológica de Teilhard de Chardin, muy distinta en su itinerario y forma, pero especialmente cercana en su contenido a la de Rahner.

1 Co 12,27: *Vosotros sois el cuerpo de Cristo, y cada uno personalmente un miembro de él.*

Encontramos este texto en medio de una parénesis de Pablo a la comunidad de Corinto. En ella invita a los creyentes a pasar de la contemplación teológica del ser que han recibido por la recepción del Espíritu de Cristo a su actualización práctica, un paso que fácilmente puede ser interrumpido¹⁸. Al comienzo del capítulo se apunta a la unidad que nuclea todo el cuerpo cristiano, a saber, la unicidad de Cristo y de su Espíritu que se expresan de forma distinta en los miembros de la comunidad haciendo, sin embargo, que unos se comprendan en relación a los otros a través de la reciprocidad de sus dones múltiples. Es entonces cuando a partir del versículo 12 inserta la metáfora del cuerpo para explicitar esta realidad.

Por tanto, el cuerpo de Cristo no se entiende ya como una realidad simplemente histórico-individual, sino a partir, podríamos decir, de su plenitud. Una plenitud que inserta en sí la realidad de todos y de todas sus particularidades haciendo que no se realicen de forma dispersa, sino en una especie de unidad pericorética en la que el Espíritu hace partícipes a todos de la condición crística común en sus distintas expresiones. La analogía es entonces inmediata: la humanidad estaría concebida «en Cristo» como una especie de naturaleza pericorética de él mismo al estilo de la naturaleza propia de Dios, en la que las personas se identifican por sus relaciones participando las tres de un mismo ser con un principio sin principio último, que en la Trinidad es el Padre, y en el cuerpo de Cristo es el Hijo. Es quizá la carta a los Efesios (1,22-23; 4,7-13) la que mejor ha recogido esta idea profundizándola a partir del concepto de plenitud (*pléroma*). Así pues, el cuerpo de Cristo aparece como cuerpo de hospitalidad fundante, como lugar en el que cada ser humano encuentra su referencia última de ser, el lugar donde queda identificado y vinculado al todo armónico de la realidad. Esta corporeidad interiormente plural y pericorética, que se expresa históricamente en la hospitalidad del ministerio histórico de Jesús, y alcanza a expresar una profundidad nueva y radical con la donación del Espíritu de Cristo resucitado, sitúa a todos y cada uno en su posición en el designio originario de Dios: *creados en Cristo, sostenidos por su consistencia, consumados en la plenitud de su humanidad plural* (Col 1,15-20).

18. «Lo que el cristianismo no puede dejar de mantener firmemente en referencia al acontecimiento constitutivo de Dios que es Jesús [...] es que la verdad de la manifestación no puede ser simplemente afirmada según el orden lógico-gramatical de la palabra, sino que debe ser vivida en el orden existencial que es el cuerpo en ejercicio». M. NERI, *Il corpo di Dio...*, p. 50.

3. EL CUERPO LUGAR DE ESCUCHA Y CONSTITUCIÓN DE UNA IDENTIDAD *IN FIERI*

Después de este breve recorrido parece claro que Cristo queda definido por su relación con el cuerpo. Ahora bien, ¿qué es el cuerpo, cuál es su sustancia, su ser propio? Antes de continuar nos detendremos por unos instantes a realizar una pequeña aproximación a su realidad para luego ver el significado que Cristo le da y que en él adquiere para nosotros. Nos detendremos por un momento en una aproximación a la realidad del cuerpo que nos sirva luego para ahondar lo dicho anteriormente.

En primer lugar y como realidad más obvia, «el cuerpo soy yo en el mundo, yo con los demás»¹⁹. El cuerpo es así mi presencia, mi ser manifestándose aquí y ahora. Así lo afirmamos en la expresión *dar cuerpo* que posee el significado de dar forma. Dar cuerpo a una realidad es así darle una forma sin la cual esa realidad no acontece, no se manifiesta, no llega a ser ella misma en la historia²⁰.

Mi cuerpo es el lugar en donde se manifiesta lo que soy y sin el cual lo que soy no existe. En él cobro presencia ante mí mismo, en él me reconozco y así puedo realizar una historia propia, una historia conmigo mismo, una relación autoconsciente que no es una tautología, sino una historia de posibilidades, ya que siendo mi cuerpo yo mismo no termina de coincidir conmigo, «es la primera, paradójica alteridad de la identidad personal»²¹. Y lo mismo sucede con los demás que están impresos en mi cuerpo, biológica y relacionalmente. Siendo en mi cuerpo antes de los otros que de mí mismo ya que he recibido el cuerpo y la cultura en la que me digo de ellos, en él me manifiesto ante ellos, frente a ellos, y en él me sitúo relacionalmente en una historia de posibilidades que no se dan sin la interacción sensible, presencial, conformante que van definiendo mi ser-yo a la vez que mi ser-nosotros, mi ser-con-otros.

19. O. CLÉMENT, *Teopoética del cuerpo...*, p. 10. Puede verse una sucinta y atinada presentación de la corporalidad humana y sus dimensiones en G. AMENGUAL, *Antropología filosófica*, Madrid 2007, pp. 57-91.

20. «Siendo el espíritu sujeto, el cuerpo no es simplemente objeto [...] nuestro cuerpo es de hecho *el cuerpo del espíritu*; es el lugar donde el espíritu toma cuerpo, donde lo invisible alcanza visibilidad, donde surge nuevo, nuevo en el tejido del mundo». X. LACROIX, *Le corps de l'esprit*, Paris 2002, p. 15. En la misma línea había dicho Rahner: «Lo que llamo cuerpo es la exteriorización del espíritu mismo dentro de la espacio-temporalidad indeterminada, llamada *materia prima* [...]. En esta espaciotemporalidad se manifiesta el espíritu mismo, de forma que este salir hacia su corporeidad es la condición que posibilita la reflexión personal sobre sí mismo. Por lo tanto, no es un obstáculo, sino condición de posibilidad». K. RAHNER, «El cuerpo y la...», 87.

21. G. MAZZA, *Incarnazione e umanità...*, p. 180. «Esta corporeidad, concebida como presencia en el espacio y en el tiempo del espíritu mismo, es ciertamente *un continuo encontrarse a sí mismo en un auténtico otro*». K. RAHNER, «El cuerpo y la...», 87 (el subrayado es nuestro).

Como se ve, el cuerpo es entonces el lugar de lo que soy y lo que estoy llamado a ser, e igualmente el lugar donde reconozco lo que no soy ni podre ser. El cuerpo es el lugar de la identidad y la distancia con nosotros mismos, el lugar donde soy y me resulta imposible ser yo del todo por mí mismo pues me hace saber que vengo de más allá de mí y me marca unos límites, me dice que no tengo raíz ni consistencia en mí mismo por mí mismo.

El cuerpo es así el lugar del acontecer de mi ser, de su potencia y de su impotencia, el lugar de la identificación y de la desidentificación de mi ser, de la emoción y la conmoción de mis experiencias más íntimas, del gozo y del dolor, del orgullo y de la humillación, de la vida y de la muerte²². Es la concentración expresiva del mundo en mí y mi expresión particular en el mundo.

Lo propio del ser humano como criatura espiritual no es su posible identificación al margen del cuerpo, sino la conciencia de ser-y-tener cuerpo, de reconocerse en un lugar inmediato que coincide consigo mismo a la vez que se manifiesta como otro. El cuerpo es así el lugar de la escucha del mundo en cuanto llamada a realizar la propia identidad, en cuanto llamada a ejercer la libertad que no es sino la donación de sentido a esta diástasis interna que nos habita a través del cuerpo.

El cuerpo, no el alma, es entonces el lugar que obliga a la libertad a acontecer, a conformar una historia en el espacio concreto en el que aún no soy plenamente yo mismo siendo ya. El cuerpo es el lugar que llama a la santidad como estado de integridad, de coincidencia que exprese el ser desde, con, para otros como comunión de vida²³. Así pues, el cuerpo se me ofrece en una ambigüedad que debo ir resolviendo con mi interpretación, con la acción desde y sobre él, y con una paciencia afectuosa que no fuerce coincidencias imposibles que le hagan romperse. Y esto vale igualmente para el cuerpo del otro que se me ofrece siempre como posibilidad y límite, abriéndome a una relación que requiere confianza, espera y entrega para que pueda decirse en lo que verdaderamente es. El cuerpo así, en su falta de transparencia inmediata, protege el misterio

22. «El cuerpo representa en mí toda la ambigüedad del mundo. El mundo, por una parte, es la creación de Dios, completamente buena y bendita [...] Pero el mundo es, por otra parte, el lugar de la muerte, de todas las formas cósmicas, históricas y cotidianas de muerte». O. CLÉMENT, *Topología del cuerpo...*, p. 15.

23. «El cuerpo es así considerado como el siendo de la persona, el lugar en el que el sujeto se realiza en su historicidad y a partir del cual toma consistencia su experiencia subjetiva; en una palabra, como el contenedor de su existencia, incluso reconociendo que esta tiene un horizonte de referencia más amplio y no puede resolverse integralmente en él [...] Así concebido, el cuerpo revela y realiza a la persona en su totalidad». G. PIANNA, «Lambivalenza del corpo. Per un approccio simbolico», en ASOCIACIÓN TEOLÓGICA ITALIANA, *Il corpo alla prova dell'antropologia cristiana*, Milano 2007, p. 10.

último de la persona que nos llama a una relación personal y no objetual con nosotros mismos y con los otros. El cuerpo humano es así un cuerpo siempre necesitado de pudor, un pudor necesario para que la persona pueda advenir a sí²⁴.

Ahora bien, esta tensión inscrita en nuestro ser corporal, tensión extrema porque se configura desde los polos más opuestos (vida-muerte; atracción-repulsión; identificación-desidentificación) es lo que ha provocado a lo largo de la historia una continua incomodidad en su trato, y en ocasiones su rechazo y denigración. Con ello se intentaba conseguir un acceso puro al yo, sin mediaciones, sin ambigüedad, sin historia, sin la limitación que nos define como partícipes de la limitación del mundo; como criaturas, dirá la fe. Esta es la raíz de todo gnosticismo (el antiguo y el nuevo): el rechazo de la forma concreta, de la limitación, de la historia, de la muerte. Esta tendencia no pertenece a ninguna cultura, religión, filosofía o cosmovisión particular, sino que se arraiga más profundamente como tentación humana, como una de las dimensiones de la tentación raíz: la negación humana de ser lo que se es, la no aceptación de la limitación²⁵.

La mirada creyente, sin embargo, define esta forma del ser humano, la de ser-tener cuerpo, no solo como propia, sino como buena. Así quedó inscrito en la palabra primera de Dios sobre el ser humano en el relato de la creación de Génesis 1, cuando en la contemplación de la forma en la que el ser humano se levanta con y en la creación Dios mismo, exultante de alegría, exclama que todo esté bien hecho, que todo es bueno-hermoso. Esta misma mirada exultante se repite al contemplar el hombre el cuerpo de la mujer, su presencia hecha de esa sustancia que no es sino barro alentado, cuerpo llamado a la sorpresa, a la relación, a

24. «El pudor determina un límite entre los individuos y da testimonio de la existencia de un lugar interno en el sujeto que es condición de su libertad, es decir, de su realización individual en la colectividad». M. SELZ, *El pudor. Un espacio de libertad*, Salamanca 2018, p. 15.

25. Esta comprensión puede habitar paradójicamente incluso en ideologías que parecen valorar el cuerpo, pero *de facto* solo lo exaltan instrumentalmente imponiéndole cánones de perfección mecánica imposibles, como sucede en parte en nuestra cultura occidental. Pierde entonces su carácter misterioso y deja de remitir a la dimensión trascendente de la persona y del mundo encerrando al hombre en su propia finitud e impotencia solitaria, en la muerte. Se entiende así cómo el pecado trae consigo la muerte: «El hombre peca –dice Granados–, no porque ceda a las incitaciones del cuerpo, sino porque no quiere atender a su verdadero lenguaje. No por escuchar demasiado lo que el cuerpo le dice, sino por no atender a la totalidad de sus palabras [...]. El pecado consiste en no aceptar la carne como morada del hombre y trae consigo, en consecuencia, que se la conciba como prisión o tumba, al modo órfico [...]. En su carne experimenta [el pecador] una ley de opresión que le encierra en soledad y le pone en contra de sí mismo y de Dios». *Teología de la carne...*, pp. 143.145.

la conformación, a la historia de libertad y comunión consigo mismo, con los otros y con Dios.

Es así como la creación del ser humano inscribe en su ser, a través del cuerpo, una dependencia y una libertad correlativas, ya que el ser humano se encuentra siempre a través de su cuerpo con una presencia dada y por realizar, y con una alteridad que le define como ser acompañado, responsorial, con libertad y futuro propio. Es en este cuerpo donde va a poder encontrar la plenitud que necesita, que está inscrita en él como un vacío habitado de esperanza, un cuerpo que le dice, por otra parte, que no puede alcanzarla en y por sí mismo. Es en este cuerpo donde el ser humano gustará la alegría de la vida y es este cuerpo el que se convertirá en una súplica carnal cuando esta vida parezca ser negada por su limitación constitutiva²⁶.

Es en esta situación donde aparece la tristeza de la existencia. Una tristeza que siempre posee la marca corporal, como manifiesta la desvitalización del cuerpo como forma del desaliento o las mismas lágrimas. Esta tristeza existencial que aparece antes o después, y con la que el ser humano debe siempre ajustar cuentas, proviene de una paradoja que el ser humano necesita afrontar y que solo se resuelve tendencialmente en un más allá de sí mismo, imposible de alcanzar por sí y que requiere de la fe frente a la limitación y la muerte.

Esta paradoja debe resolverse no por huida de la propia forma de ser, sino a partir del anhelo inscrito en el cuerpo. Se trata del anhelo de un encuentro en el que no solo me descubra bendecido con una mirada y un tacto que me haga comprender mi valor, mi belleza, sino que me los transfiera de manera permanente, una presencia donde el cuerpo se encuentre en una comunión de vida donde esta se sostenga en sí por participación. Este acontecimiento no se da más allá del cuerpo, aunque el mismo cuerpo necesitará una transfiguración cuyo resultado Pablo expresa con el término *cuerpo incorruptible* o *espiritual* (1 Co 15,35-58). Nuestra vida, por tanto, en cuanto vida corporal, lleva inscrito en sí un anhelo dinamizador que busca de continuo esa presencia que se le regala parcialmente en distintos encuentros donde recibe paz, sentido y gozo, y que sin embargo provocan una sed mayor porque son frágiles, ambiguos y finitos. La tensión se hace máxima para el que no renuncia a este movimiento. Así el creyente, afirmando el aquí y ahora de su vida, vive en una tensa espera de consumación de su propio cuerpo en el

26. Quizá pueda decirse que la oración tiene su prueba de fuego en lo que se refiere a su verdad en esta radicación corpórea. Es solo si el cuerpo mismo suplica o alaba con su propio ser como la oración se torna verdadera oración humana. Y es que el Espíritu que ora en nosotros lo hace con gemidos en nuestra carne (Rm 8,22.26). Cf. L. MANICARDI, *Il corpo...*, pp. 41-52: «Il corpo che prega, ovvero la preghiera della sensibilità».

encuentro con Dios, el único que puede hacerle partícipe de su belleza y su vida plena²⁷. Ahora bien, no simplemente con Dios como Espíritu, sino en el encuentro con su presencia encarnada, a saber, en la mediación de un cuerpo, el de Cristo, frágil y bello hasta el límite, mortal y glorioso, despreciado y sin embargo bendicente por los siglos.

4. DEL CUERPO DE JESÚS AL CUERPO DE DIOS

Volvemos ahora al cuerpo de Jesús como lugar de identificación, de expresión, de presencia entre y ante nosotros y, al mismo tiempo, de identificación, expresión y presencia ante Dios; e igualmente a ese mismo cuerpo como lugar ante el que se media el encuentro salvífico de Dios con el hombre, es decir, su presencia entre nosotros. Habremos de ver la forma que adquiere y las relaciones que propone para encontrar la lógica del cuerpo en el diseño salvífico de Dios. Dividiremos este apartado en tres momentos: el cuerpo de Jesús, el cuerpo de Cristo y el cuerpo cristiano del Señor.

Como se puede deducir del apartado anterior, cuando hablemos de cuerpo no lo identificaremos con una de las partes de la identidad humana de Cristo, sino con su forma humana de ser (histórica, sensible, limitada...). Es decir, su cuerpo podrá identificarse en sentido tendencial con su humanidad, sabiendo que esta opción supone elegir una perspectiva de trabajo complementaria a la de hablar del hombre y de Cristo a partir de su alma/corazón, que creemos justificada y necesaria²⁸.

4.1 *El cuerpo de Jesús*

Cuando la carta a los Hebreos (4,15) afirma que Jesús fue probado como nosotros, refiriéndose a que experimentó nuestras flaquezas,

27. San Juan de la Cruz lo ha expresado con gran belleza en el *Cántico espiritual*: Comienza con una afirmación general sobre la acción de Dios sobre las criaturas: «Mil gracias derramando/ pasó por estos sotos con presura;/ ¡y, yéndolos mirando,/ con sola su figura/ vestidos los dejó de su hermosura» (V), para terminar en la súplica radical: «Descubre tu presencia/ máteme tu vista y hermosura/ mira que la dolencia/ de amor, que no se cura/ sino con la presencia y la figura» (XI). Su amiga santa Teresa afirma lo mismo, mostrando la tensión de forma extrema hasta hacer pensar a los que la leen superficialmente su desprecio por esta vida: «Vivo sin vivir en mí/ y tan alta vida espero,/ que muero porque no muero./ Vivo ya fuera de mí/ después que muero de amor;/ porque vivo en el Señor, que me quiso para sí/ cuando el corazón le dipuso en él este letrero/ que muero porque no muero».

28. Nos parece posible, pues lo hace el mismo evangelio de Juan cuando identifica la humanidad asumida por el Verbo con el término carne.

subraya fundamentalmente que experimentó la contradicción propia de la existencia histórica definida como vida mortal, como poder limitado, como afecto inconsumado, es decir, como existencia sin fundamento en sí, como existencia habitada por la nada. En la estructura corporal del ser humano se percibe la verdad última de su constitución creatural, actuada por un dinamismo que no se concluye a sí mismo y que crea en el ser humano, justamente a través del anhelo de una vida plena, la pregunta por el sentido de la realidad y por la realización de la propia vida. Este espacio, verdadera piedra de tropiezo, es el terreno fértil de la tentación que nace ante la necesidad de tener que decidirse entre la aceptación de esta forma de ser como lugar de encuentro, recepción y donación de la propia vida aceptando su limitación y relatividad, o iniciar una existencia que busque sobrepasar el propio límite para coincidir consigo mismo intentando dominar la vida en todas sus dimensiones. Vengamos a Jesús y a la forma en la que, en este trance, se constituye como ser humano a través del cuerpo, de la carne.

El cuerpo de Jesús bebé. Se trata de una imagen popular de Cristo en la fe de los creyentes, asociada a la celebración del misterio de su natividad: el niño Jesús, un niño frente al que la piedad creyente ha proyectado todos sus sentimientos de afecto y protección. Un bebé al que se le representa apenas vestido, envuelto por el cuidado de otros seres humanos con su afecto y sus bienes. El bebé es la forma humana de la dependencia radical, la que define nuestra identidad como dada y dependiente de forma absoluta. Nuestro mismo ser, en este cuerpo, antes de ser consciente de sí está siendo constituido por algo distinto de él, en todos los niveles y sentidos. Y esto desde su carne más física hasta su autocomprensión más espiritual que no podrá realizar sin el encuentro con el lenguaje dado en él por otros. Embrión, feto, bebé, niño,... cada uno de nosotros y Jesús mismo no es apenas nada más que el ser del otro, de los otros, que se realiza fuera de ellos. El ser humano es así, en su forma más originaria, ser-receptivo, ser-desde-los-otros, ser que se alcanzará a sí mismo solo en cuanto ser responsorial a lo que ya está dado en sí mismo. Para conocer quién es deberá abrir el oído, escuchar una realidad que estando en él viene de más allá de sí mismo. Cuando el ser humano se encuentra consigo mismo es ya una vida dada, hecha y entregada a su decisión. Esto que soy y que a la vez está aquí, ante mí, viene de otro. El cuerpo, presencia de mi ser ante mí mismo, me dice que no soy por mí y, a la vez, que otro, que otros han tenido que darme espacio y recibirme en un espacio donde yo no era nada y el otro deja, en alguna medida, de ser él mismo.

Jesús ha pasado por este trance. No ser en la historia por sí mismo si no es por los otros, no poder pensar por sí mismo si no es por los otros,

no poder comprender por sí mismo si no es por los otros. Esta es la ignorancia fundamental de Jesús como Hijo, no poder saber nada si no es desde lo que le dan los otros y en la medida en que se lo dan. Se podrá ir más allá de los otros, pero nunca se podrá estar más acá de ellos.

Intuye bien la devoción popular, más allá de sus sentimentalismos, cuando desarrolla una piedad activa de afecto y cuidado por un Dios que no puede ser hombre desde sí mismo, necesitando de la donación de nuestra carne y de nuestro cuidado. Si después deberá desarrollar esta idea identificando a Cristo con los más pobres, de inicio ha comprendido bien el pueblo que percibe en Cristo a un Dios dependiente, porque esto es propiamente la encarnación aun cuando sea paradójicamente el fundamento último de salvación de los que deben darle lugar.

La respuesta de Jesús a esta situación fundamental humana se convierte en manifestación de su ser íntimo de Hijo: «Todo me lo ha dado mi Padre» (Mt 11,27a); «Me has dado un cuerpo» (Hb 10,5)²⁹. Así pues, Jesús encuentra su ser filial no en una comprensión paralela al conocimiento humano de su mismo ser como si poseyera un saber previo que actúa en su humanidad desde fuera, sino precisamente ahí, al llevar al límite la pregunta planteada por su cuerpo³⁰. La escena teológica del bautismo, tal y como es presentada por Marcos, es especialmente ilustrativa, ya que Jesús parece salir de las aguas primordiales de la creación escuchando en su propia carne la complacencia de Dios y recibiendo su identidad como identidad dada absolutamente. De esta manera expresa creaturalmente su identidad última: «Tú eres mi Hijo, en ti me complazco» (Mc 1,11).

Sin embargo, esto no basta, la identidad debe ser recibida, aceptada, para alcanzarse en su verdad, algo que el evangelio de Lucas expresa en el sometimiento de Jesús a sus padres (Lc 2,51a), y posteriormente en el sometimiento a la voluntad de Dios mismo que no aparecerá solo como

29. Cuando el evangelista Juan pone en boca de Jesús una reflexión sobre su misión en forma de oración al Padre diciendo: «esta es la voluntad del que me envió: que de todo lo que Él me ha dado yo no pierda nada, sino que lo resucite en el día final» (6,39), va a mover esta perspectiva individual hacia una interpretación colectiva, mostrando cómo Jesús identifica en su propio cuerpo con los que *le han sido dados* por el Padre en un movimiento constituyente de ese cuerpo pericorético de comuniones personales del que hemos hablado ya y sobre el que volveremos al final de nuestra reflexión.

30. Emmanuel Durand comenta cómo frente a una cristología de paradigma calcedoniano donde la humanidad y la divinidad actúan en sinergia, pero siempre de forma paradójica, el paradigma del aparecer, tal y como lo ha desarrollado la fenomenología, «las características de la humanidad son en concreto la expresión sensible, carnal y temporal de su divinidad filial. La forma concreta de la humanidad abajada de Jesús desvela en transparencia el modo propio de la divinidad del Hijo». *Jésus contemporain. Christologie brève et actuelle*, Paris 2017, pp. 200-206, aquí p. 204. Es en esta perspectiva donde se sitúa nuestra interpretación.

la fuente de su acción, sino de su mismo ser. Él es desde el querer darse de Dios mismo, del Padre. La afirmación de Isaías: «no te cierres a tu propia carne» (58,7), podría interpretarse en este sentido, aunque no sea el primario en el texto. Es decir, Jesús lleva su humanidad, a través del encuentro con la limitación de la carne a una expresión filial, al no negarse a aceptarla en su limitación y convertirla en un acontecimiento de recepción y comunión. Esta experiencia desemboca de manera inmediata en una forma de mirar la carne del prójimo como lugar donde es llamado a crear en sí la imagen de la paternidad de Dios como el que da la vida. Es así, en estos dos movimientos, como se expresaría la gloria de Dios, tal y como afirma el versículo siguiente.

Es pues, en esa limitación propia del cuerpo donde puede nacer la fe y luego el amor como dos caras de la misma experiencia corporal³¹. Esta apertura a la propia carne, que Jesús comprende como recibida, se manifiesta finalmente en su cena testamental al identificar su cuerpo con el pan, su vida con el vino y dar gracias reconociendo los dos movimientos que constituyen la forma del ser creado.

El cuerpo afectivo de Jesús. Los afectos de Jesús, como los de los demás seres humanos, siempre toman cuerpo, vienen dados, expresados, vividos en el tacto, en el con-tacto con los demás. Este tacto, que siempre abarca más que el contacto físico, como puede verse en una mirada que alienta o que humilla creando sensaciones físicamente perceptibles, media las relaciones de su oferta salvífica. El cuerpo de Jesús va a manifestar su amor acogedor, la conmoción por su desprecio, hasta convertirse finalmente, atado a la cruz, en la manifestación histórica de la voluntad salvífica de Dios, signo de su afecto misericordioso. Así lo experimentamos los cristianos cuando adoramos al crucificado como expresión del amor y el perdón de Dios.

Nos detenemos sucintamente en algunos textos para ver cómo el afecto espiritual, es decir, que existe en la identidad última de Jesús, no acontece y, por tanto, no existe en él sino en una forma corporal³². El primer texto enlaza con el apartado anterior. En Lucas 7,36ss. una mujer manifiesta su amor por Jesús con gestos absolutamente corporales, impropios en ese contexto cultural, y sin embargo Jesús los recibe como acontecimiento de amor sobreabundante («ha amado mucho») de

31. «En la medida en que escucha, el cuerpo es un maestro de la fe; en cuanto ve, toca y es afectado, experimenta el placer y el cariño, es medio de contacto con el mundo, con el prójimo y con Dios, es el maestro de la esperanza y del amor, anticipo y prefiguración de la salvación». A. GÖRRES, «Caro cardo salutis», p. 65.

32. Esto es tan importante que la Iglesia, como luego veremos, se ha considerado cuerpo de Cristo, de forma sacramental, con la convicción de que sin el tacto corporal de su acción la presencia de Cristo se diluye en la historia.

la amada por el esposo (en el imaginario mesiánico esponsal que quizá esté detrás del texto). Este gesto se repetirá de forma diferente en la acción de María en Betania al final de sus días³³. Jesús, de manera distinta pero igual que en los brazos de su madre, se deja amar porque ha venido para hacer acontecer el amor y no solo para amarnos, y este amor no puede manifestarse más que como acontecimiento corporal.

En Marcos 5,21ss., en el episodio de la curación de la hemorroisa vemos cómo se manifiesta el poder curativo de Jesús al contacto con su cuerpo. Un contacto que no produce efectos mágicos, es decir, al margen de la relación con el receptor, sino que procede de la apertura de fe que genera Jesús al manifestar en su propia vida la vitalidad creadora de Dios que habita la creación y que actúa de continuo en ella. Cuando acontece una mirada creyente sobre su presencia, es decir, una mirada que se fía de que su cuerpo no es sino manifestación del don de la vida, entonces acontece la gracia, que es lo que anuncia el evangelio de la hemorroisa³⁴. Esta gracia no se da sin el contacto: «*tocó el manto e inmediatamente*» (v. 27-29), dice el texto. Así pues, la reanimación de la vida no acontece por un poder espiritual divino de Jesús al margen de su cuerpo, ni tampoco por la simple fe desnuda de la mujer sin la mediación del contacto, como manifiesta no solo este episodio, sino el relato en el que este está integrado, a saber, la curación de la hija de Jairo. En ella, Jesús no solo pide la fe de Jairo, sino que le acompaña hasta la niña muerta, y es solo al contacto con su cuerpo cuando la potencia de vida de Jesús se expresa en la niña: «*la cogió de la mano y le dijo... y al instante*» (vv. 41-42). Lo mismo se podría decir del episodio de curación del leproso de Mateo 8, donde la palabra de vida y la fe del enfermo quedan mediadas por un gesto de contacto corporal: «*Extendió la mano, lo toco, y dijo: Quiero, queda limpio*» (v. 3).

Otro de las expresiones corporales afecto de una densidad especialmente significativa es el llanto. En él vivimos nuestra conmoción más íntima en una manifestación sin la cual ese afecto no sabe/puede realizarse. En el llanto se manifiesta cómo nuestra exterioridad posee vinculaciones intrínsecas con nuestro ser más íntimo, pues en él se expresa, por un lado, una conmoción íntima inasible de otro modo y, a la vez, una conmoción que supera nuestra misma voluntad de dominio racional,

33. «María tomó una libra de perfume de nardo, auténtico y costoso, le ungió a Jesús los pies y se los enjugó con su cabellera. Y la casa se llenó de la fragancia del perfume» (Jn 12,3).

34. Mateo 11,25-27 ha puesto en boca de Jesús la afirmación de que los sencillos han comprendido precisamente esto: han visto en sus acciones de donación de vida (versículos anteriores) su carácter de Hijo. De esta manera pueden confiar en la paternidad de Dios para ellos mismos al lado del cuerpo de Jesús, unidos como en un yugo a su vida.

sobre nosotros mismos. Esta experiencia es especialmente manifiesta en el momento de la pérdida de quienes sentimos como parte de nosotros mismos.

Pues bien, en tres escenas evangélicas nos es dado contemplar a Jesús llorando. La primera es el desgarramiento de su propia vida, la pérdida de sí mismo en Getsemaní (Hb 5,7), en la que el cuerpo de Cristo expresa con el llanto la conmoción angustiada por la pérdida de sí por desprecio y rechazo de sus hermanos de humanidad. La segunda es el relato de la resurrección de Lázaro en el evangelio de Juan, en donde su amistad se revela a través de las lágrimas, sin las cuales desaparecería, no alcanzaría a ser realidad histórica: «Jesús rompió a llorar. Los judíos comentaban: ¡Cómo lo quería!» (Jn 11,35-36). Finalmente, Lucas muestra a Jesús llorando por la destrucción futura de Jerusalén (19,41). En los tres casos la vinculación íntima de uno mismo a su propio ser individual, a los íntimos e incluso a los que se sitúan en una confrontación directa con él se manifiesta en una expresión corporal única: las lágrimas. Estas revelan por contraste el designio de vida de Dios no solo para cada uno sino para todos, designio que habita a Jesús mismo y que le vincula a los demás hombres en la carne³⁵. Vemos entonces cómo las lágrimas expresan corporalmente la conexión de los hombres entre sí, una vinculación que cuando se rompe conmueve el ser entero, tal y como manifiesta la congoja que vehiculan las lágrimas.

Vemos, pues, que el cuerpo de Jesús no es simplemente una superficie externa del yo donde se reflejan unos sentimientos radicados en algún otro sitio, una especie de órgano funcional, sino el espacio de manifestación donde acontecen estos sentimientos y, por eso, donde se constituye el ser mismo de Jesús en su forma verdadera. Por tanto, tampoco es un instrumento de revelación de lo que existe previamente en otro sitio, el alma, digamos, sino el lugar donde acontece la expresión particular de la identidad particular, aquí el lugar donde se revela el Hijo, el lugar donde se constituye históricamente como hermano primogénito.

En este sentido, el cuerpo aparece en Jesús como la expresión máxima del designio comunal de Dios para la creación, en el que se manifiesta cómo la vida se realiza al recibirse del otro y al darse al otro, y cómo esta comunión es la que realiza los anhelos de cada uno. Al mismo tiempo, el cuerpo humano se revela en él como el espacio donde la creación conscientemente puede reconocerse como *vestigium communionis trinitatis*. ¿No es significativo que esta comunión se exprese en Jesús en torno a comidas en las que él mismo se terminará ofreciendo como

35. No es extraño que el concilio Vaticano II haya afirmado: «Fue voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo...» (LG 9).

alimento, constituyendo su propio cuerpo/ser como alimento que da forma a los demás? ¿Qué otra metáfora podría ser más expresiva que esta comunión última en la que lo propio solo alcanza sentido e identidad dándose como vida que constituye al otro en su propio ser?³⁶

El *cuerpo sufriente de Jesús*. Nos acercamos ahora a una dimensión del cuerpo que radicaliza las dos primeras llevándolas a su paroxismo y sometiendo al ser humano a la desesperación y descomposición de su identidad o a la confianza radical y el encuentro con el designio salvífico en el que está pensado. Sabemos que el dolor, si por una parte es siempre un instrumento de la propia vida, una alerta sobre algún problema que necesita ser afrontado, de igual forma y sobre todo es aviso y expresión de la irremediable pérdida de sí, de la destrucción a la que la finitud somete al hombre sin remedio. Así pues, el dolor aparece como lugar donde se rompe toda ilusión sobre la vida, donde el hombre queda sometido a la verdad de su ser barro: *adam* de *adama* (Gn 2,7).

No es necesaria la aparición del pecado, como a veces se ha pensado en la fe, para que se manifieste el lado dramático de la finitud. Es más, es justamente la aparición inevitable del misterio del dolor lo que va a hacer entrar en acción la tentación y el pecado, reforzando este dolor y empujando al hombre a encerrarse desesperadamente en su propia potencia que finalmente se convierte en un callejón sin salida.

Este dolor humano se manifiesta, en primer lugar, como fatiga del cuerpo que no nos deja vivir en una actividad constante, que no nos deja ocupar todo el tiempo y el espacio activamente. Es la fatiga la que interrumpe la vida obligándola al descanso para que recupere su propio vigor. Además, este descanso permite al hombre distanciarse de su propia acción y descansar en ella, gozarla. En este sentido el cansancio (primera forma de dolor) sería útil al ser humano, muy útil, porque le haría afrontar su propia limitación, su dependencia para descubrir la donación original de la que vive; porque le hará detenerse, contemplar y gozar así de los dones de los que vive. Aparecerá entonces una distancia con el mundo y con su propia acción en la que puede aprender a complacerse en lo distinto, a gozar con la realidad distinta y distante de lo otro, también de lo que ha salido de su ser³⁷. Jesús, según nos relata

36. El dato ha sido retomado subrayado por algunos Padres de la Iglesia en su lucha contra el gnosticismo. Afirmando que los sacramentos no tendrían valor si el cuerpo de Jesús no hubiera sido el cuerpo del Hijo. Siguiendo esta tradición el teólogo ortodoxo Jean-Claude Larchet afirma que la eucaristía, junto con la transfiguración, manifiesta «el valor espiritual otorgado al cuerpo humano por Cristo mismo. En los dos acontecimientos se nos muestra claramente que en Cristo “habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad (Col 2, 9)”». *Théologie du corps*, Paris 2009, p. 50.

37. Creemos que esta sería una posible interpretación del descanso de Dios del que se habla en el relato de la creación del libro del Génesis.

Marcos 6,30-44, ha percibido la lógica de este cansancio como llamada a abandonar el activismo y reconocer la dependencia de Dios cuando retira a los discípulos de su actividad y les lleva a experimentar su propia impotencia y la dependencia de todo respecto a la obra del Padre, ya que es en él donde se puede finalmente descansar.

Por otra parte, el dolor de la finitud se expresa igualmente en la sensación de vacío y desfundamiento que produce la falta de alimento y bebida. Hambre y sed aparecen en la vida del ser humano como espacio donde este se da cuenta de que su vida debe ser sostenida y regenerada desde fuera de sí, donde puede reconocer que es cuidado por un mundo creado para sostenerle («De todo árbol puedes comer», dice Gn 2,16). Este dolor aparece entonces como instrumento de una humildad que la vida necesita para realizarse con una serenidad que permita reconocerla en su verdad³⁸ y en una orientación trascendente que le impulse hacia una plenitud que debe ser recibida. Esta es la forma propia del ser hijo del Hijo, ya que desde el principio se nos muestra atravesando esta prueba y transformando su hambre en invocación del Padre (Mt 4,3-4; Lc 4,3-4)³⁹, y ofreciendo una mirada sobre el mundo que reconoce la acción donativa del Padre que sostiene a su creación (Mt 6,26-33).

Ahora bien, este dolor puede convertirse en dolor mortal, en manifestación de la muerte, de la pérdida de sí. En el evangelio de Juan, Jesús, en un momento de su camino, se sienta *fatigado* y solicita *agua* (4,7). Antes de ser el prólogo instrumental de una conversación interesada, así se interpreta habitualmente, quizá sea también la expresión de la verdad de su humanidad que va a ser llevada al límite en la cruz: «Tengo sed» (Jn 19,28). En esta sensación Jesús acoge en su propio cuerpo la vida de cada ser humano, pues es en el dolor por la vida que se siente frágil, que se ve escapar de nuestro ser, donde todos nos podemos reconocer. Este dolor que se expresará finalmente en su cuerpo, como lo hace en el cuerpo de todos, en forma de agonía, le sitúa ante la falta de una obra propia que se sostenga en sí, en la que pueda descansar. «En vano me he cansado, en viento y en nada he gastado mis fuerzas», dice el siervo

38. «A la mayoría nos enseña el cuerpo que somos pobre gente y no grandes señores. Nos guarda de considerarnos como dioses y cambiarnos con él. Nuestra total dependencia del ser, por la cual no podemos disponer unos de otros, nuestra radical falta a autarquía, nos guarda de la ilusión de la autosuficiencia casi divina, del engaño del orgullo, por ejemplo del ángel [...]. Hambre y sed, necesidades y deseos, nos confirman cada instante de nuestra vida que no somos Dios». A. GÖRRES, «Caro cardo salutis», p. 62.

39. Los evangelistas Mateo y Lucas lo subrayan ya desde el comienzo de la identificación del ministerio de Jesús en el episodio de las tentaciones. Dice, en este sentido, Giovanni C. PAGAZZI: «La ambivalente provocación del hombre es intuida por Cristo como invocación del Padre y se convierte en decisión de dejarse alimentar por Él, sin recurrir a injustos atajos, como aquel de la transformación de las piedras en pan». «*I cieli narrano la gloria...*», p. 115.

(Is 49,4), a quien Cristo encarna. Este dolor muestra al ser humano como carne habitada por la nada, que en cualquier momento puede volver a ella, se de nuevo *adama*, «tierra reseca, agostada, *sin agua*» (Sal 63,1). He aquí el dolor del hombre en su expresión última.

El cuerpo entonces se convierte en un gemido orante⁴⁰, desaparece de la oración todo resquicio gnóstico, convirtiéndose en pura oración carnal y, por tanto, verdadera, sin doblez. Es Dios mismo el que ha dotado a la carne, al cuerpo, de una sensibilidad que le hace espiritual sin dejar de ser corporal, ya que el gemido espiritual (Rm 8,26) es el gemido de la carne que grita por la vida que ha sentido como propia y en la que ha percibido una promesa de vida sin muerte, de vida en sí. Es a esta agonía a la que Jesús se une en la cruz muriendo con un fuerte grito, como afirma Marcos (15,37). Oración propiamente corporal donde, sin embargo, trasparece la realidad íntima, oculta, abismal de la carne donde Dios mismo habita como fuente de vida, tal y como ha subrayado el mismo Marcos al dar palabras al grito de Jesús mismo a través de la invocación sálmica: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (15,34). El contenido de la oración refuerza esta idea, pues si el cuerpo era el lugar donde Dios se daba a conocer como presencia originaria de la vida, como Padre («me has dado un cuerpo»), ahora, en la pérdida del cuerpo, parecería desaparecer, desdiciéndose de su acción. Sin embargo, es este abismo el que posibilita aceptar al hombre el ser hecho, el definirse como hijo, más allá de que solo el cuerpo pronuncie la paternidad de Dios anhelándolo, buscándolo. Es este abismo el lugar donde el hombre puede dar cuerpo al mismo Dios como Padre suyo, que es lo que sucede en Jesús.

La agonía del cuerpo es así en el hombre el lugar último de la obediencia filial, el lugar de constitución de la comunión radical, el lugar del reconocimiento de Dios como origen del ser, como creador desde la nada. Y así esta agonía corporal, que no siempre es posible vivir con conciencia temática o religiosa, traslada a la historia la apertura a la que el Hijo eterno debe someterse para recibirse del Padre, apertura eterna a la que a Balthasar le gusta llamar kenótica, aunque este término solo debiera aplicarse a su realización en la historia⁴¹.

40. «Por muy alto que queramos colocarnos, el cuerpo nos señala como nuestro puesto el del que suplica». A. GÖRRES, «Caro cardo salutis», p. 63.

41. «El dolor cuando hace posible el encuentro interpersonal, cuando nos despierta a él, puede convertirse en una vuelta al principio originario... A través del estudio de la carne sufriente, llegamos a la misma conclusión: el cuerpo es el ámbito de la comunión, de la apertura a los otros y a Dios, aun en la forma oscura del dolor». *Teología de los misterios de la vida de Jesús*, Salamanca 2009, p. 201. «La encarnación traslada a la historia humana –dice José Granados tomando la idea de Balthasar– esa apertura hacia el Padre que constituye el centro de la vida del Hijo».

Vemos así que el cuerpo humano, como ha subrayado la carta a los Hebreos, posibilita a Jesús convertirse en sacerdote para todos, pues llevando lo común a su designio divino realiza una ofrenda nueva y eterna en la que todos pueden participar. La creación *en el Hijo* aparece así como creación *en Cristo*, es decir, mediada por la historia⁴². Si Jesús ha seguido la voluntad de Dios de no cerrarse a la carne de los sufrientes a través del cuidado que les ofrece, finalmente ha acogido su misma carne agónica para adentrarse con ella en el misterio escondido de Dios y hacerla acontecimiento filial de vida eterna.

4.2 *El cuerpo de Cristo*

Al igual que todo ser humano, Jesús debe encontrar su vocación en la identificación de su cuerpo, ya que es en él donde el hombre conforma su imagen, sea esta verdadera, es decir, acorde y expresiva de sus posibilidades, o falsa, es decir, en contradicción con ellas. Esta vocación se descubre en el trabajo sobre el cuerpo y sus relaciones, y debe encontrarse no en una exterioridad espiritual donde preexistiría la idea del propio ser ya realizado previamente a su expresión corporal histórica⁴³, como si el cuerpo fuera simple materia instrumental de lo humano para plasmar una verdad predefinida y exterior al mundo concreto. Es decir, es el mismo cuerpo y sus relaciones las que enmarcan y configuran la medida de la propia vocación en su más profunda identidad⁴⁴. Esto se realiza a través del lenguaje, en la dotación de un marco y un horizonte de sentido, y a través de la acción que va manifestando la forma de lo hu-

42. Puede verse un análisis sintético de las dos formas de mediación que ofrece el Nuevo Testamento: Mediación del Verbo preexistente (joánica) y mediación de Cristo en la carne (paulina), en E. DURAND, *L'être humain, divin appel. Anthropologie et création*, Paris 2016, pp. 205-215: «La médiation créatrice du Christ dans la chair».

43. Demasiadas veces la vocación, en especial algunas vocaciones especiales, se han considerado en esta forma confundiendo la llamada de Dios con un molde prefabricado y eterno que nos definiría al margen de la relatividad de los acontecimientos del mundo que nos sitúan y nos definen. En el fondo esto no es sino un *remake* de la teoría platónica del mundo de las ideas, verdadero hogar de nuestra identidad, frente al mundo de lo finito que sería nada más que un trance penoso que no tiene nada que ver con nosotros, aunque haya que soportarlo.

44. «El fundamento más profundo de una creación material se sitúa en un misterio que solo podemos vislumbrar. Existe el mundo material porque es bueno. La materia debe ser un medio de automanifestación de Dios, que posibilita el aumento de esta manifestación sobre lo que sería posible en un cosmos de espíritus. Si la *assimilatio ad Deum* es la meta de las criaturas, entonces la materialidad debe ofrecer posibilidades para la imitación de Dios, las cuales no posee el espíritu puro. Quizá sucede así con la soberanía de Dios, la *maiestas divina*, que solo puede representar una criatura que conoce un campo a él sometido». A. GÖRRES, «Caro cardo salutis», p. 65.

mano en la interacción con lo otro de sí mismo, que siempre es propio y distinto a la vez. Pues bien, Cristo deberá constituir en este trance carnal su identidad y vocación, su posición en el designio salvífico del Padre, que quedará asociada de forma irrevocable a su propio cuerpo humano.

Así pues, podrá definirse el cuerpo de Jesús como cuerpo mesiánico, y a él como Mesías, si en él la contradicción que el hombre lleva inscrita en su propia carne histórica queda superada en la realización de una humanidad íntegra que ofrezca una mediación superadora de esa contradicción a todos. Su misión podría definirse entonces, por decirlo con las palabras de Pablo, como la de liberar al ser humano de su cuerpo de muerte bajo la ley del pecado (Rm 7,24-25), de forma que alcance una forma nueva, aunque originaria: un cuerpo espiritual, santo, en el que Dios mismo se complazca porque es su propia imagen.

En esta misión el cuerpo de Jesús, su forma de ser, va a configurarse a partir de la voluntad divina («Mi alimento es hacer la voluntad del Padre», Jn 4,34). Ahora bien, esta voluntad de Dios no es un conjunto de leyes más o menos fijas, sino su propia forma de ser frente a la creación. Por eso para Jesús hacer la voluntad de Dios es mostrar su forma de ser que él recibe en sí mismo en cuanto hijo en quien Dios se complace y a quien le entrega todo su ser. Así pues, su acción co-responde a la acción misma de Dios en él, a su presencia en él, a lo dado de Dios en él. Y así su cuerpo será la expresión viva del misterio de Dios, de su forma. De esta manera, hará de su presencia en el mundo la expresión del señorío de Dios sobre todas las cosas, de forma que cada una tenga su lugar y todas se den vida mutuamente, revelando históricamente el hacer creativo de Dios tal y como aparece en el capítulo primero del Génesis. Por eso, la acción que determina la forma de su cuerpo ante los demás es la complacencia y la proexistencia, la promoción y la comunión de la vida que Dios mismo vive hacia él.

El cuerpo de Jesús, su presencia en el mundo, va entonces a quedar determinado por la perspectiva mesiánica o, lo que es lo mismo, por la voluntad de Dios de llevar la creación y la historia al lugar de la exuberancia y la justicia, de la alegría y la paz, de llevarla al séptimo día, al *shabbat* de la creación que coincidirá con el cuerpo resucitado de Cristo donde la creación puede habitar para siempre.

Pero, ¿cómo realiza esto Jesús? Ya hemos dicho que el desarrollo de su identidad no se realiza de manera paralela o en contraste con el desarrollo de su itinerario corporal, sino que es en este donde aquel se realiza, donde se expresa manifestando en el mundo la presencia radical de Dios como fuente de salvación. Es en este camino de dejar al cuerpo adquirir su verdadera forma donde Jesús se va a convertir en Cristo, donde va a convertirse en la acción convocante última del mismo Dios

para renovar la creación y la historia, y hacerlas expresar las potencialidades que inscribió en ella desde el principio de los tiempos.

El *cuerpo hospitalario de Jesús*. La presencia de Jesús es presentada de continuo en los evangelios como cuerpo que reúne, que convoca en torno a sí de manera física. Ya en el inicio de su vida los evangelios de Lucas y Mateo presentan su cuerpo recién nacido como centro convocante del universo salvífico de Dios (Mt 2,1-11; Lc 2,1-20). Al final de su existencia el evangelista Juan apunta igualmente cómo su cuerpo es el punto de atracción de la vida de los hombres (Jn 12,32). Entre medias, su ministerio mesiánico se realiza en torno a la presidencia de la mesa donde se expresa la misericordia de Dios que acoge a todos en su espacio de vida, actualizando así el oráculo isaiano de convocación de todos los pueblos a Jerusalén (Is 25,6-8). Es este cuerpo, que manifiesta el ser y la actuación de Dios, al que las muchedumbres quieren acercarse y tocar de continuo, como tierra que buscara el cauce de un río para hacerse fértil. Si el cuerpo humano se manifiesta siempre como lugar de encuentro, donde los seres humanos buscamos hogar y, a la vez, aliento de vida, en el cuerpo de Jesús esto se lleva al límite, pues él se hace hogar para los que no lo tienen en el cuerpo de una humanidad deformada por el pecado, como puede verse en el gesto de Jesús de dejarse tocar por la mujer, que en la mesa de Simón y sus amigos (que simbolizan la sociedad de los integrados por un sistema religioso hecho a su medida), viene presentada como la que no tiene sitio ni humano ni religioso de vida (Lc 7,36-50). Esta hospitalidad abierta de Jesús, su amor universalmente acogedor, coincidirá con el eros redimido que tiene su expresión radical en la ofrenda de su cuerpo para la reunión de todos. En este sentido, Benedicto XVI comentaba en su mensaje de cuaresma del 2007: «En la cruz se manifiesta el eros de Dios por nosotros. Efectivamente, eros es –como dice el Pseudo Dionisio Areopagita– la fuerza “que hace que los amantes no lo sean de sí mismos, sino de aquellos a los que aman”. ¿Qué mayor “eros loco” (Cabasilas) que el que impulsó al Hijo de Dios a unirse a nosotros hasta el punto de sufrir las consecuencias de nuestros delitos como si fueran propios?»⁴⁵. De esta manera, «en su carne de hombre resplandece de modo insuperablemente luminoso el amor de Dios»⁴⁶.

El *cuerpo vivificador de Jesús*. Otro de los datos continuamente resaltados por los evangelios es la potencia vivificadora del contacto de o con Jesús. El gesto se ha convertido en los evangelios en un *topos* para manifestar la potencia mesiánica de su cuerpo, de su presencia. En este sentido sus curaciones son signos de la potencia interior con la

45. Citado por Aristi de FUMAGELLI, *Come lui ha amato. L'eros di Gesù*, Torino 2010, pp. 6-7, que ofrece en el libro una meditación sobre este eros a partir de los encuentros de Jesús.

46. *Ibid.*, p. 9.

que la acción creativa de Dios ha marcado a la creación, y que debe ser desatada por la fe. Jesús confía en esta apertura de la carne a una vida sobreabundante más allá de su limitación porque él mismo se reconoce habitado por la presencia generadora de vida de Dios mismo. Así lo manifiesta, por ejemplo, cuando en el episodio de la resurrección de la hija de Jairo, avisado de que su hija ya ha muerto, le dice: «No temas, solamente cree» (Mc 5,36) antes de llegar a ella, tomarla de la mano y pedir que se levante a la vida: «Contigo hablo, niña, levántate» (v. 41). Vemos, pues, que no se trata simplemente de actuar con un poder exterior al cuerpo de la niña, sino de mediar la palabra que suscita la vida, de activar la presencia vivificadora de un Dios que llama a las cosas a la existencia y las hace sobreabundar sobre ellas mismas al hacerlas partícipes de su propia vida a la que las destina interiormente. Así pues, Jesús media una fe que activa el poder vivificador que habita a los hombres en su identidad última. Así pues, al contacto con el cuerpo de Jesús, que vive en su raíz desde la obra de Dios en él, todo se renueva porque encuentra la fuente de la fe que había sido cegada por la sospecha. Hay que decir, pues, que si la fe es condición indispensable para la curación, esta aparece activada siempre por la propia fe de Jesús, por su propia vivencia filial. En este sentido, los exorcismos están unidos evangélicamente a las curaciones (hasta no diferenciarse por momentos de ellas) porque es la falta de fe, a saber, la obra del adversario sobre el hombre y la comunidad, lo que retiene a la humanidad presa de una finitud angustiada y autodestructiva, en una especie de resentimiento hacia Dios que impulsa hacia la autoaniquilación.

El cuerpo de esperanza de Jesús. La presencia de Jesús, como cuerpo de comunión y vida en medio de la contradicción de la historia de los hombres, se convierte de esta manera en un cuerpo de esperanza, de forma que en su presencia desaparece el miedo que solo vuelve a reaparecer en su ausencia, como deja entrever el inicio del capítulo 14 del evangelio de san Juan: «No os inquietéis... en la casa de mi Padre hay lugar para todos» (v. 1-2), y los momentos intermedios ente la visión de la muerte y la experiencia de la presencia resucitada de Jesús en los discípulos (20,19). La orfandad sentida por los discípulos no es sino el reverso de haber encontrado en la presencia de Jesús el espacio donde Dios los acogía y donde podían alimentarse de su espíritu de paternidad vivificante, de haber encontrado en Jesús el señorío activo de Dios donde la vida no se pierde. Por eso, la ausencia de su cuerpo rompe la esperanza, como manifiestan los primeros momentos de encuentro con la tumba vacía. Es solo el cuerpo de Jesús, y no una presencia espiritual incorpórea lo que pacifica, sostiene, rompe los miedos. Por eso, finalmente es solo el cuerpo resucitado de Jesús el cuerpo mesiánico en cuanto

cuerpo donde el mundo es sometido a Dios, configurado según su designio para todos (Hch 2,36), cuerpo donde y a través del cual se realiza el Reinado de Dios. Este cuerpo ahora se convierte en espíritu que da vida: ya no es solo *adama*, ni siquiera *Adam*, sino el lugar donde la *adamá* se ha abierto totalmente al Espíritu mismo de Dios haciéndose una con él, y abriendo a todo ser humano la posibilidad de participación en la vida de Dios (1 Co 15,45). He aquí la expresión máxima de la encarnación, su consumación: no solo en su forma descendente como participación de la vida divina de la vida humana, sino también en su forma ascendente, como potenciación última y plenitud de la creación que en él se realiza y se ofrece a todos por participación (Col 2,9; 3,3).

Pues bien, este cuerpo acogedor, vivificante, de esperanza de Jesús, lo es sin dejar de participar en la contradicción del mundo. Por eso, la humanidad mesiánica de Jesús es expresada siempre mostrando a Jesús como «hombre de dolores». Su verdad humana atraviesa el abismo de la perdición para hacer acontecer la sobreabundancia última de la gracia. En el cuerpo moribundo del crucificado, la hospitalidad de Dios queda sellada en la súplica de Jesús por sus enemigos (Lc 23,34.43). Por eso su cuerpo es presentado en Juan como el trono desde el que nace el río de la vida que fecunda el mundo recreándolo (19,34). Por eso, los cristianos se relacionan con el resucitado mirando al crucificado, porque en él ven el cuerpo de Dios abierto eternamente para todos, participando aún de sus dolores y, a la vez, ofreciendo su futuro de vida plena para quien los padece y para quien busca remediarlos⁴⁷. Jesús representa este misterio de muerte y vida compartida en su cena de despedida en la que «ofrece total y plenamente su cuerpo, su vida concreta por nosotros, por cada uno de nosotros, con un amor sin reservas [...] El “en sí” de Jesús se abre, en su “ser cuerpo”, en un modo tan ilimitado por los hombres que todos quedan acogidos en él”. A partir de este momento, culmen de su encarnación, podemos decir, como afirma Greshake, que “ya no hay (más) ningún *Christus solus*, sino solo un *Christus totus*, hasta tal punto que Orígenes puede decir del Cristo ensalzado en la gloria de Dios que todavía no ha alcanzado su perfección definitiva ya que “le faltarían aún los miembros de su cuerpo”»⁴⁸, que, sin embargo, ya tienen abierto el espacio de la gloria en él (Col 3,3-4). Así el cuerpo de Cristo, vinculado a la humanidad por nacimiento, historia y muerte es el fundamento de la esperanza del mundo por su apertura a todos y su resurrección.

47. Aquí se puede entender la conocida frase de Pascal: «Jesús estará en agonía hasta el fin del mundo». *Pensamientos*, p. 553.

48. G. GRESHAKE, *MARÍA-ECCLESIA...*, p. 446.

4.3 *El cuerpo cristiano del Señor*

Entramos en este apartado en la descripción de la extensión máxima del cuerpo de Cristo en el que, a la vez, todo se unifica porque es sometido a una forma de ser que da armonía a lo distinto. La afirmación central y diferenciadora de la experiencia cristiana es que Dios ha creado el mundo para hacerlo participar de su mismo ser, es decir, que Dios ha querido libremente vivir su propia vida fuera de sí, en la criatura, para acogerla en su propia comunión de vida. Esto supone que toda la realidad creatural está predefinida como espacio capaz de acoger esta vida divina y que posee un dinamismo estructural de orientación hacia ella⁴⁹. Esto es lo que ha quedado sellado con la encarnación del Hijo, donde la comunión trinitaria de amor se ha manifestado en el espacio de la creación definiéndola en su realidad más honda y su posibilidad última. Veamos entonces, como último momento de nuestra reflexión, cómo este hecho hace que el cuerpo mesiánico de Jesús adquiera una extensión absoluta.

El *cuerpo participado/testimoniado de Cristo*. Para la fe cristiana el mundo creado, a través del ser humano, ha quedado convocado por el designio primigenio de Dios para expresar corporalmente la vida de Dios no como en un espejo, sino sacramentalmente. Esto es, la creación posee una estructura y una orientación interna donde el decirse del mundo y el decirse de Dios se realizan de forma proporcionalmente directa en el mismo acontecimiento⁵⁰. Esto es lo que ha acontecido en su más alto grado en el cuerpo de Cristo, que ha sellado el horizonte salvífico del ser humano y del mundo.

Pues bien, esto supone que el ser humano está habitado por una forma crística que el hombre termina de reconocer en la vida de Cristo, forma que se convierte en el juicio último de su ser mostrando sus posibilidades y, a la vez, su posible fracaso. Por eso, al contacto con Jesús el ser humano puede advertir su propia realidad y actuarla de forma no heterogénea⁵¹. La historia concreta de Cristo, que ha desanudado el cuerpo mesiánico (cuerpo de gratitud, entrega y comunión) al que estaba destinado el hombre ofreciéndolo representativamente para todos, se

49. Lo que llamaba Rahner el «existencial sobrenatural».

50. «En la historia de la teología se repite con innumerables variaciones la expresión de Anselmo de Canterbury: “*Uno eodemque Verbo dicit sipsum et quaecumque fecit* – En la única y misma Palabra, Dios se dice a sí mismo y todas las cosas que ha hecho”. Por eso la creación es un “*verbum Verbi*”, y consecuentemente las cosas creadas son palabras en la Palabra divina. En síntesis, también la creación es autoexpresión de Dios». *MARIA-ECCLESIA...*, p. 562. Cf. C. ROCCHETTA, *Hacia una teología de la corporeidad*, Madrid 1993, pp. 187-189: «El “existencial crístico” de la creación».

51. Cf. nota 7.

convierte ahora en luz interior que define a todo hombre si se entrega a su verdad (Jn 3,16-21). La presión divina que marca al hombre, y que lo guía interiormente a través de su Espíritu, tiene ahora un punto de referencia, una palabra concreta que pronunciar que el ser humano puede ver realizada fuera de él y, a la vez, reconocer en sus dinamismos internos. De esta manera el Espíritu puede conducir a la verdad completa en el camino de una historia en la que el hombre no se reconoce llamado a una identidad exterior a su propio ser, sino en la que propiamente participa. Esto es a lo que apunta Pablo cuando afirma que es Cristo quien habita en él (Ga 2,20)⁵². Al acoger el señorío de Cristo, es decir, al definir la propia vida desde el Espíritu en el que Cristo dio forma a su propio cuerpo, el ser humano descubre y realiza su designio último, aquel que Dios imprimió en él al crearlo.

La forma de este señorío de Cristo consiste en su poder para dominar las potencias que tienen sometido al hombre separándolo de Dios y, de esta manera, de su verdad última (1 Co 1,9). Por más que la vida del creyente se realice progresivamente y no se consume hasta después del tránsito de la muerte, por más que viva en una cierta contradicción (Rm 10,7-25), el creyente se reconoce ya habitado por las fuerzas de la resurrección, del Señorío victorioso de Cristo que se expresa como conciencia de participación en la filiación divina de Jesús⁵³. Es decir, el creyente habitado por el Espíritu de Jesús y en la contemplación de su historia, interpreta la ambigüedad de su cuerpo como lugar donde Dios expresa su poder generativo, su paternidad (Rm 8). Esta es la vida bajo el Espíritu.

Es esta forma de vida, alentada por el Espíritu, la que hace del creyente y de los creyentes cuerpo extenso de Cristo en el mundo. Una

52. Comentando la espiritualidad de la Madre Teresa de Calcuta, escribe Daniel Izuzquiza: «En una frase atrevida y sin visos de orgullo, llega a afirmar: “Jesús y yo somos uno”, convencida de que “la vida espiritual es unión con Jesús”». *Enraizados en Jesucristo. Ensayo de eclesiología radical*, Maliaño 2008, p. 245. Pueden verse desarrolladas en la segunda parte de este libro las dimensiones proféticas de la noción de «Cuerpo de Cristo»: «una herramienta apropiada –afirma– para el desarrollo de una teología radical en el s. XXI. Arraigada en la tradición, en la Escritura, en los autores espirituales y en las prácticas sacramentales de la Iglesia descubrimos también sus profundas implicaciones públicas y su relevancia para el contexto actual» (p. 17).

53. «Como su Espíritu único e indivisible habita tanto en el Cristo-nuevo-Adán (el “propio Hijo” enviado en la condición de pecado) como en cada uno de los creyentes (los “hijos adoptivos”), Dios mismo hace de todos ellos una comunión en el mismo “Espíritu de Dios” (Cf. 2 Co 13,13); la comunión de los hijos de Dios, reunidos todos como *fili in Filio* [...] Para caracterizar la comunión en esta vida que viene del Espíritu en dependencia de Cristo –convertido en la resurrección y por el Espíritu en el Adán espiritual fuente de la vida nueva (1 Co 15,46)– Pablo acuña una expresión: Cuerpo de Cristo». J. M. R. TILLARD, *Carne de la Iglesia. Carne de Cristo en las fuentes de la eclesiología de comunión*, Salamanca 1994, pp. 16-17.

forma de vida que se re-presenta de continuo en la celebración de la eucaristía donde el creyente se vincula al acontecimiento siempre actual de Cristo, y este va conformando a la comunidad como su propio cuerpo en el mundo⁵⁴.

La expresión máxima de este cuerpo receptivo son los santos, aquellos en los que la Iglesia reconoce su propia vocación, más allá de sus formas particulares. Ellos son, como se decía de san Francisco, con una expresión ambigua pero que apunta a esta realidad, *alter Christus*. Es decir, sacramentos de su presencia personal y testigos de su señorío, ya que en ellos Cristo hace suyo el mundo, dibujando prolépticamente su cuerpo total que incluye a toda la humanidad⁵⁵.

Así pues, el acontecimiento del señorío de Cristo no se debe representar como una escena cósmica, si no es en el sentido de que el mismo ser humano, en su realidad corporal consciente y libre, es el decantado límite del propio cosmos que solo se realiza en la entrega a la acción de Dios en él, superando así toda su contradicción y alcanzando su consumación⁵⁶. He aquí entonces que el señorío de Cristo sobre el Universo se

54. «La tradición de los primeros siglos ve ante todo a la Iglesia como la *comunión* de los bautizados con el Padre y entre ellos mismos, en el cuerpo de reconciliación de Cristo, nuevo Adán que se da en la mesa eucarística». J. M. R. TILLARD, *Carne de la Iglesia...*: «Todos formando un solo cuerpo. Cuerpo eucarístico, cuerpo eclesial», pp. 43-89, aquí p. 85. Dice san Agustín, por ejemplo: «Vosotros sois el cuerpo y los miembros de Cristo, vuestro misterio está depositado en la mesa del Señor: ¡vosotros recibís vuestro propio misterio! Respondéis “Amén” a lo que sois vosotros, y con vuestra respuesta asentís: “Amén”. Sed, pues, miembros del cuerpo de Cristo, a fin de que vuestro “Amén” sea verdadero» (*Sermón 272*): o «Aglutinados en su cuerpo, convertidos en sus miembros, seamos aquello que recibimos» (*Sermón 57, 7*). Los textos están tomados de Carlo ROCCHETTA, *Hacia una teología...*, pp. 201-213: «La Iglesia y la eucaristía, cuerpo de Cristo» (aquí pp. 207-208).

55. Muy significativa es, en este sentido, la vocación de Charles de Foucauld. Dice así: «Procuramos hacernos uno con Jesús, reproducir su vida en la nuestra, pregonar su doctrina sobre los tejados por medio de nuestros pensamientos, palabra y acciones, hacer que él reine sobre nosotros y viva en nosotros. ¡Él viene a nosotros frecuentemente por medio de la eucaristía!». *Escritos esenciales*, Maliaño 2001, pp. 126-127. Con este programa pretende hacer llegar a todos, a través de su presencia, la fraternidad ofrecida por Cristo mismo: «Deseo acostumar a todos los habitantes, cristianos, musulmanes, judíos e idólatras, a considerarme su hermano, su hermano universal». *Carta a su prima*, 1902.

56. «Cuando Pablo llama Kyrios a Jesús está expresando el dominio actual de Jesús sobre los hombres, dominio que se ejerce por su condición gloriosa de resucitado, influyendo íntimamente en las vidas de los cristianos». J. FITZMYER, *Teología de San Pablo. Síntesis y perspectivas*, Madrid 2008, p. 96. Esta misma idea está contenida en la fórmula paulina «en Cristo», que se refiere a vivir bajo su señorío como afirma Heinrich SCHLIER: «La fórmula indica que Cristo se ha abierto a nosotros como el espacio vital en el que nos movemos y que nos determina; como la dimensión personal donde él domina [...] significa 1) tener nuestro ser en el ámbito de Cristo, 2) es decir, en el espacio del dominio o de la influencia de Cristo, que nos determina, 3) y lo hace porque de él procedemos y hacia él tendemos, 4) porque compartiremos su forma de existencia». *Fundamentos de una teología paulina*, Madrid 2016, pp. 96-97.

realiza a través y en su propio cuerpo y desde él se extiende a través del cuerpo de la humanidad a todo el cosmos⁵⁷.

Por tanto, no solo no es posible prescindir del cuerpo para que acontezca una verdadera vida espiritual, sino, al contrario, solo en el cuerpo puede acontecer la vida espiritual donde el Espíritu de Cristo le hace acontecer en todo como Kyrios. En este sentido, nunca se afirmará lo suficiente, frente a la querencia gnóstica que la humanidad lleva dentro, que no es necesario dejar atrás el cuerpo para caminar hacia Dios, al contrario, que solo en él consigue acontecer la fe, el amor y la esperanza, aunque esto suceda paradójicamente, tal y como afirmaba la Iglesia de los primeros mártires cuando el sufrimiento de sus cuerpos testimoniaba el señorío de Cristo muerto y resucitado, su poder para configurar la vida como amor dado y victorioso.

El *cuerpo comunión de Cristo*. Retomamos para este segundo aspecto la reflexión que comenzamos al comentar el texto de 1 Co 12,27. El desarrollo último de esta reflexión lo realiza Pablo en el capítulo 15 cuando comenta que la experiencia hecha en la historia queda confirmada y plenificada solo por el señorío de Cristo resucitado. A partir del versículo 22 hasta el 28 se afirma que la relación de Cristo con los creyentes inserta en ellos el Espíritu de resurrección que ha llevado a su propio cuerpo a participar de la gloria de Dios. Como veíamos, el señorío de Cristo se afirma al actuar de tal forma que la vida de Dios no encuentra oposición en el mundo, esto es cuando se define filialmente en Jesús. De esta manera, la muerte aparece como la receptividad originaria de quien no es sin el don (por otra parte permanente) de Dios en él. Es este Espíritu filial el que lo define y el que Cristo comparte con los creyentes, el que los capacita para recibir la herencia de vida del mismo Cristo. Por tanto, en él Cristo se enseñorea sobre todos los poderes que habían utilizado la muerte para separar al hombre de Dios y afirmarlo en sí mismo, ensanchando el poder aniquilador de la misma muerte. Este poder que la muerte solo adquiere al ser separada de Dios queda disuelto como último enemigo haciendo que en ella, sobre todo

57. «Porque su carne es carne de fraternidad renovada incesantemente por la eucaristía, en la que el Resucitado la hace suya, decía Agustín, y porque esta carne está constituida de las realidades humanas más concretas, la Iglesia de Dios es como una curación del cuerpo de la humanidad herida. En esto consiste su aportación primordial a la vida y al destino de esta [...]. La Iglesia es esencialmente presencia de un espacio en donde se recrea el entramado de la humanidad-que-Dios-quiere y a la que aspiran los hombres y mujeres de nuestras sociedades, muchas veces sin darse cuenta de ello». J. M. R. TILLARD, *Carne de la Iglesia...*, p. 141.

en ella, todo quede vuelto hacia Dios mismo en su don de vida. Así Dios llega a ser *todo en todos*⁵⁸.

Pues bien, esta victoria sobre la muerte no es sino fruto de la redefinición del límite que marca el cuerpo frente al otro. Esto sucede cuando en el límite el otro es percibido como un don y, a la vez, como una llamada a dar de sí en su cuidado. Esta naturaleza de reciprocidad estructural, que explicita como ninguna otra realidad el cuerpo, y que se ha desarrollado históricamente bajo el pecado como lugar de lucha de identidades, queda resuelta al conformar el cuerpo con Cristo en una relación en la que él se manifiesta, a la vez, en el indigente que nos sale al encuentro y en el samaritano que nos visita, en la misericordia y en la acción de gracias⁵⁹. He aquí la forma concreta, corporal en la que la vida de Cristo se extiende en un cuerpo plural en el que siendo todos los que lo forman limitados, esta limitación no es sino el espacio donde el amor acontece vinculando a todos⁶⁰. Aparece el cuerpo de Cristo como un cuerpo comunión donde todos participan de la vida de todos. Es entonces cuando acontece el *Cristo total* que se expresa sacramentalmente

58. Esto ha sido posible porque la humanidad de Cristo es el sacramento real de la persona del Hijo que, como tal, «es cualificada por una relacionalidad absolutamente sin límites [...]. De esta manera libera la relacionalidad que pertenece a la naturaleza humana de Jesús hacia dimensiones inconmensurables». G. GRESHAKE, *MARIA-ECCLESIA...*, p. 445. En este sentido él y solo él puede darse y acoger a los hombres en sí sin dejar de ser él mismo, más aún al hacerlo expresa su más profundo ser de receptividad y donatividad fundantes. Como ya dijimos esto es lo que expresa la entrega de su cuerpo en la cena de despedida, un cuerpo que no da algo de sí o que fuera algo más de lo que recibe, sino que se recibe enteramente del Padre y se da enteramente como lugar filial de la humanidad.

59. Christoph Theobald ha reflexionado brevemente sobre las consecuencias eclesiológicas que impone la corporeidad humana, marcando los retos que imprime en la dinámica pastoral de la Iglesia, en especial la forma de habitar el mundo frente a una inercia que resuelve la interrelación a través de la imposición. Cf. «Il significato ecclesiológico della corporeità», en *Spirito di santità. Genesi di una teologia sistematica*, Bologna 2017, pp. 413-423 (especialmente las pp. 420-423).

60. «Es necesario pensar –dice Giuseppe Mazza– el Yo y el Tú juntos, pero en una unión mutuamente generativa, co-generadora, co-relativa. No ya, por tanto, el solo encuentro, tampoco el espacio/ambiente de una relación, sino *un espacio genético*, un encuentro de naturalezas *que es la naturaleza misma*, un lugar-no-lugar en el que se experimente tangiblemente el misterio irreducible de una paradójica, desconcertante *communicatio idiomatum* que realizan las naturalezas». *Incarnazione e umanità...*, p. 199. En este sentido es muy significativa la conocida experiencia de Thomas Merton: «En Louisville, en la esquina entre la cuarta Avenida y la Walnut, en medio de un centro comercial, de repente *me vi sobrecogido al comprender que amaba a todas aquellas personas, que yo era suyo y ellos míos, que no podíamos sernos extraños mutuamente, aunque fuéramos completamente desconocidos*. Era como despertarse de un sueño de separación, de falso aislamiento en un mundo especial, el mundo de la renuncia y de la supuesta santidad». Si bien él en ese momento la vive como una crítica de la diferenciación en santidad de los estados de vida, la experiencia apunta mucho más hondo también en él. Cf. *Conjeturas de un espectador culpable*, Maliaño 2011, pp. 190-192. Los subrayados son nuestros.

en la vida eclesial donde, como afirma el libro de los Hechos a modo de principio, «nadie llamaba suyo propio nada de lo que tenía, pues lo poseían todo en común» (4,32)⁶¹. Este principio se extiende, además, de forma testimonial en una espiral de realización universal hacia los que aún no han descubierto el designio universal de Dios en Cristo (1 Tm 2,4-6). Se llega aquí al lugar donde la afirmación de Isaías: «no te cierras a tu propia carne», adquiere su plena significación. La carne, el cuerpo, se manifiesta pues como el lugar donde se realiza la plenitud de nuestro ser, que no es sino comunal, de forma que si nos cerramos a la carne del otro nos cerramos a nuestra propia consumación. De esta manera, solo la *herida* de la carne, la finitud de nuestro cuerpo, nos permite encontrar y manifestar la gloria de Dios, pues esta *herida* es el lugar predestinado a manifestar el amor. Al aceptar el Hijo eterno la marca de la carne, esa *herida* de la finitud que crea las condiciones de manifestación de la comunión entre lo distinto, se determina para ser él mismo imagen del amor de Dios fuera de su eternidad, para llevar a través de su relación con todos, todas las cosas a la participación de la comunión trinitaria, a la eternidad del Amor. Es el cuerpo que nos individualiza el que, paradójicamente, nos impide todo individualismo, y el que se convierte, incluso en su limitación, en el lugar más adecuado para imaginar la vida misma de Dios. Por eso, a Dios los cristianos lo adoramos mirando, como hemos comentado, el cuerpo de Jesús bebé, vulnerable hasta no poder ser sin los que lo rodean, y el cuerpo de Jesús crucificado herido de muerte hasta no vivir sino para solicitar el amor que el mismo da⁶², un amor que es lo único que nos puede salvar si aceptamos recibirlo y ofrecerlo.

Realmente es en el cuerpo donde el ser humano anhela a Dios (Rm 8,22-23.26) y es, paralelamente, en el cuerpo de Cristo donde Dios nos anhela y nos ofrece su salvación.

61. Esta idea es presentada con especial hondura por Tillard para fundamentar su eclesiología de comunión. Por más que sea esta sea una «visión ideal, como lo era ya en los sumarios de los Hechos de los apóstoles», esta eclesiología «subraya la grandeza de Dios y urge al corazón humano a que salga de su torpeza y su pecado [...]. No es una eclesiología ni de heroísmo a toda costa, ni de consentimiento en la mediocridad; es la eclesiología de la gracia al mismo tiempo gratuita y exigente, muchas veces traicionada». *Carne de la Iglesia...*, p. 89. Puede verse todo el capítulo: Todos formando un solo cuerpo. Cuerpo eucarístico, cuerpo eclesial, pp. 43-89. Nos gustaría subrayar la cercanía de base corporal que posee esta eclesiología de comunión. Es el mismo ser corporal de lo humano el que la define como adecuada, más allá de eclesiologías funcionales al servicio de la relación espiritual individual del ser humano con Dios, que el autor tanto critica.

62. Aquí se sitúa la relación con el crucificado que tanto marcó a Teresa de Calcuta y de la que ha quedado constancia en una de sus oraciones más conocidas que termina así: «Jesús es Dios, por lo tanto, Su Amor y Su Sed son infinitos. Él, Creador del universo, pidió el amor de sus criaturas. Tiene sed de nuestro amor... Estas palabras: "Tengo sed" ¿Tienen un eco en nuestra alma?».