

CORPORALIDAD

1. *Estado de la cuestión.* La corporalidad es un concepto fundamental de la antropología teológica, que han desarrollado y matizado, precisamente en estos últimos años, tanto la investigación bíblica (cf. LThK ²I, 604-615; ²V, 899-902) como la filosofía fenomenológica (Scheler, Sartre, Marcel). Esto es algo que se muestra ya en la terminología: corporalidad (*Leiblichkeit*), a diferencia de corporeidad (*Körperlichkeit*), subraya el carácter peculiar de la constitución corporal *humana*. La noción de corporalidad, a diferencia de cuerpo (*Leib*), pretende expresamente superar la discusión clásica de

este concepto, situada en el marco de la relación alma-cuerpo, haciendo resaltar que el cuerpo afecta a la *totalidad del hombre* y, por tanto, también a la subjetividad humana y sus actitudes. Mientras «cuerpo» se refiere ante todo a la constitución *a posteriori* del → hombre, «corporalidad» designa una situación originaria —que sólo trascendentalmente puede volverse refleja— del hombre uno y total (hasta el punto de que apenas se habla de «cuerpo», sino más bien de una «corporalidad» o —teniendo en cuenta la constitución ontológica del hombre— de una «corporalización» [encarnación] del espíritu humano). Puede afirmarse que estas diferenciaciones han vuelto a dar vigencia, habiéndola depurado antes conceptualmente, a una visión originariamente bíblica y cristiana. En la concepción tradicional del cuerpo, propia de la teología y de la filosofía cristianas, esta visión permanecía oscurecida a causa del influjo de las categorías del helenismo tardío.

2. *Significación soteriológica.* a) La importancia de la corporalidad para el cristianismo se basa en el hecho de que la → salvación anunciada en el mensaje bíblico y cristiano aparece como salvación específicamente corporal (Tertuliano: *caro cardo salutis*): α) El *Logos* divino viene «a la carne» (*in-carnatio*); «en la carne» realiza → Jesucristo su obra central de salvación y redención: en la entrega de su cuerpo se realiza su obediencia redentora al Padre; «en la sangre de Cristo» somos justificados (→ redención). β) Por ello, la → gracia de esta → justificación no está limitada a lo «puramente anímico»; antes bien, está «derramada en nuestros corazones» (cf. Rom 5,5); irrumpe, pues, en aquella profundidad radical de la subjetividad humana (→ corazón) que no se busca a sí misma y, al fin, no se encuentra a sí misma más que en el tránsito constante a su objetivación corporal en el mundo. Sólo en esta corporalización puede responder la gracia a su destino originariamente: una nueva creación del hombre entero. Por ello, si la gracia, en nuestra situación posadamítica de salvación, no se impone y repercute en la presencia actual del ser corporal, sino que permanece referida más o menos solitariamente a lo «puramente anímico», a lo «puramente interior», en ella se manifiesta siempre, materialmente, algo que «no debe ser» y que, en este sentido, hay que superar constantemente y cada vez más (→ concupiscencia). En consecuencia —según el testimonio expreso de la Escritura—, nuestra concreta situación corporal infralapsaria tiene también esencialmente un carácter dialéctico: es, por un lado, el ámbito privilegiado en que aparece la ausencia culpable de la gracia (cf. Rom 6,6; 7,24; → pecado original); pero, por otro, es también —gracias a la obra de salvación del individuo realizada «en Cristo»— lugar de la actualización incipiente de la salvación escatológica, que es esencialmente corporal: desde ahora es nuestro cuerpo «templo del Espíritu Santo» (cf. 1 Cor 6,19), con la garantía de una futura transfiguración, y nuestra tarea consiste en glorificar a Dios «en nuestro cuerpo» (cf. 1 Cor 6,20). γ) La corporalidad no es, en consecuencia, una determinación puramente provisional del hombre. La expectación *escatológica* de la salvación por parte del cristiano conoce una consumación del hombre entero en la «resurrección de la carne» (que supera la corporalidad adamí-

tica); por la resurrección, en el cuerpo humano —como *σῶμα πνευματικόν* (1 Cor 15,44)— aparece manifiestamente y se realiza íntegramente la salvación madurada en la vida terrena y el → amor que Dios concede así de manera definitiva.

b) En este tomar en serio la existencia somática como sujeto de salvación y perdición, de formación y consumación del hombre, actúa originariamente la peculiar *comprensión que tiene el AT del ser y del hombre*, comprensión de base «antropocéntrica», es decir, sustentada por la idea de la → unidad originaria, permanente y total del ser humano y orientada, por tanto, primariamente a considerar el cuerpo como caracterización de todo el hombre. α) *Σῶμα* no es únicamente una determinación del hombre, sino la actualidad del único ser humano, que tiene su trasfondo en sí mismo; el hombre no sólo «tiene» un cuerpo, sino que «es» cuerpo. Todo, toda relación consigo mismo y con el mundo, y toda relación a Dios, está bajo el signo y la determinación de lo terreno y corporal. La realización del hombre en su corporalidad y la apertura de su interioridad trascendente no crecen en sentido inverso, sino en el mismo sentido (cf., por ejemplo, en el hombre hebreo, la significación «sacramental»-religiosa del propio país, la experiencia del exilio como alejamiento de sí mismo y de Dios, el gran aprecio de la → palabra corporal, la designación de la entrega corporal como «conocer», etc.). β) Para esta manera de entender el cuerpo, determinada por el carácter originario e irrevocable del hombre como totalidad, la experiencia de la → muerte se convierte en una auténtica experiencia-límite, pues la muerte, como acontecimiento que afecta a todo el hombre, no puede ser tratada y comprendida conceptualmente con anticipación, ya que significa más bien un límite absoluto del comprender. Por ello, la comprensión veterotestamentaria del hombre cae, ante el problema de la muerte, en una perplejidad radical (cf., por ejemplo, el salmo 88 y, en general, la doctrina del AT sobre el *sheol*). Sin embargo, la pobreza continua e inexorable de esta experiencia-límite nos mantiene abiertos a la revelación histórica sobre la muerte, abiertos al mensaje de la «resurrección de la carne». En cambio, la comprensión helenista de la existencia, que, en su antropología, se había preguntado ya por esta experiencia-límite y la había resuelto mitológicamente, termina en un fracaso (cf. Hch 17,32).

3. *Evolución histórica de la concepción del cuerpo.* Para la evolución histórica de esta concepción bíblica del cuerpo tuvo una importancia decisiva el hecho de que entrara en el mundo occidental y —en el encuentro con la filosofía griega tardía— se convirtiera en un sistema conceptualmente elaborado, en una teología del cuerpo. En este proceso, la concepción griega del cuerpo tuvo al comienzo una innegable primacía categorial, debido a la sistemática conceptual de que disponía. Esta primacía aparece de la manera más clara en el hecho de que, hasta hoy, el problema teológico del cuerpo ha sido planteado primordialmente de una forma completamente justificada de suyo e incluso necesaria en cierto sentido, pero que no revela plenamente el fenómeno del cuerpo (entendido cristianamente): ha sido planteado como el

problema de la relación alma-cuerpo, en el cual se deja ver el esquema del pensamiento griego, esquema determinado originariamente de manera dualista, pues brota en última instancia de una concepción del ser ajena a la peculiaridad originaria del hombre.

a) El \rightarrow platonismo parte en este problema de una contraposición absoluta y concibe la relación como accidental: el ser corporal aparece como la fase provisional —fase inesencial en sí, que acarrea dificultades y nos aleja de nosotros mismos, desde todos los puntos de vista— del puro impulso espiritual del hombre (cuerpo como «vestido», «cárcel», «sepultura», etc.). La autocomprensión teológica del mensaje cristiano, que al principio maduró en el lenguaje conceptual de ese (neo)platonismo, no consiguió ver sino muy lentamente el peligro que esta antropología significaba para la unidad del hombre enseñada por la Biblia (unidad que se subrayó ya muy pronto a propósito de la humanidad de Jesús: DS 301); prisioneros del mundo helénico, los pensadores cristianos admitían demasiado apresuradamente la posibilidad de hacer coincidir la idea bíblica de la resurrección con la doctrina griega sobre la \rightarrow inmortalidad. Las posiciones no se aclararon sino en una lucha que duró siglos. En el umbral de la alta Edad Media, la comprensión teológica del cuerpo se abrió al \rightarrow aristotelismo transmitido por la filosofía árabe (Averroes, Avicena); éste, con los principios de su hilemorfismo, subraya la unidad esencial de alma y cuerpo y crea la clásica fórmula del «alma como forma sustancial del cuerpo (animado)»; pero, en última instancia, continúa ligado al dualismo óntico del pensamiento helénico.

b) Al principio resultaba innegable la presencia de un cierto eclecticismo en la discusión con este aristotelismo: se hablaba de una relación «instrumental», «funcional» y, por fin, «sustancial informante» entre alma y cuerpo. Después *santo Tomás* desarrolló, en el lenguaje conceptual aristotélico, un punto de partida que iluminaba la originaria unidad del ser humano y que ha sido revalorizado en el \rightarrow tomismo de nuestros días. Según la doctrina de *santo Tomás* acerca de la *anima unica forma corporis* (*S. Th.* I, 76,1 y 3), toda realidad de ser del cuerpo (*forma*) es realidad propia del alma, dado que ésta, en su autorrealización sustancial, se actualiza necesariamente en el *medium* real, pero plenamente potencial, de la materialidad pura (*materia prima*) y se «expresa» en ésta de manera sustancial, alcanzando con ello su realidad concreta *propia* espacio-temporal. El cuerpo no es, por consiguiente, sino la objetivación del alma en el mundo; por así decirlo, es el alma en un determinado «estado de agregación» (K. Rahner). Por tanto, el hombre no «consta» propiamente de «dos realidades» (cuerpo y alma, cualquiera que sea la forma en que se pretenda pensarlas unidas entre sí como «sustancias parciales» reales). El hombre es, por el contrario, la realidad una y siempre total del *anima*, dado que esta misma sólo es real en el real «ser-fuera-de-sí», esto es, como realidad (informante) de la *materia*, como «cuerpo». El estar el hombre presente en el mundo en y por su cuerpo no se puede imaginar, en consecuencia, como una realidad previa a la subjetividad de su *anima* y absolutamente independiente de ella (algo así como

el presupuesto estático y material, fundado en sí mismo, de su actividad anímica). Este estar el hombre presente en el mundo en y por su cuerpo se sitúa, por el contrario, *dentro* de la realidad de la subjetividad humana e incluye siempre una orientación trascendente hacia ésta en virtud de la conciencia. Todos los estados que se dan «en» el hombre son siempre actitudes personales; todas las «afecciones» son a la vez disposiciones de sí mismo. Nada existe realmente en el hombre que éste no haya recibido («de fuera»); pero tampoco hay en él nada que no se deba a él mismo. En este esquema el hombre es en su totalidad «anímico» y en su totalidad «corpóreo»; es en su totalidad «subjetividad» y en su totalidad realidad en el mundo; es en su totalidad → «existencia» y en su totalidad «situación». Ambas cosas son siempre determinaciones del hombre total; son siempre, cada una de por sí, «supuesto» con relación a la subjetividad ex-tática una y total del hombre, pues el hombre real no es lo uno («alma») y lo otro («cuerpo»), sino que es realmente lo uno como realidad de lo otro. Así entendido, santo Tomás recupera ontológicamente —con conceptos griegos, desde luego— la visión bíblica, la cual tiene en cuenta la unidad originaria y siempre total del hombre.

c) Por este motivo, el *Concilio de Vienne* (1311-12) pudo definir la unicidad esencial del ser humano y la pertenencia esencial del cuerpo al hombre uno (*anima forma corporis*: DS 902; cf. DS 900, 3221, 3224) con una terminología tomada en parte del lenguaje académico-aristotélico, sin abandonar por ello el terreno de la antropología bíblica.

4. *Estructuras formales*. A la luz de esta comprensión teológica del cuerpo se ponen de manifiesto determinadas estructuras fundamentales formales y existenciales de la corporalidad humana: las estructuras formales.

a) El «cuerpo» es, según lo dicho, una realidad *que afecta al hombre entero*; el hombre «es» cuerpo, y no lo es meramente para llegar a ser espíritu. Para ser espíritu humano perfecto tiene que hacerse cada vez más cuerpo. Manteniendo estrictamente esta noción del cuerpo, se deducen dos consecuencias antropológicas decisivas: α) En su *génesis corporal*, el hombre procede en su totalidad del conjunto procreador universal inmanente a la creación, y por ello procede también en su totalidad de Dios; Dios (en la creación del alma individual) no interviene necesariamente de forma puntual y esporádica en el proceso global de la creación, sino que sostiene este proceso *como totalidad* y lo penetra de forma tan inmediata y actual que éste, en la aparición del hombre, se trasciende en cada caso hacia una individualidad personal, irreductible y singular; «Dios no realiza en este caso algo que no realice la criatura, pues su acción no se *añade* a la acción de la criatura, sino que concurre la acción de ésta, la cual supera y trasciende sus posibilidades» (K. Rahner). β) Entendiendo así la unidad sustancial del hombre, resulta imposible concebir la *muerte* como una «separación de cuerpo y alma», adecuada en todos los sentidos, ya que esto volvería a eliminar, en última instancia, esa unidad, convirtiéndola en una unidad meramente accidental y transitoria, y rebajaría la peculiar experiencia-límite de la muerte

—en la que el hombre se sabe afectado precisamente como totalidad— al nivel de una experiencia puramente intramundana (al lado de otras experiencias).

b) Por razón de su carácter integralmente humano, el cuerpo es siempre *manifestación del hombre entero*: es aquella «expresión» en la que el hombre entero «aparece» en sí mismo; es el «ser-ahí», la «presencia» (F. J. J. Buytendijk), la «acción originaria» (G. Siewerth), la «palabra» (H. E. Hengstenberg), el «símbolo» (K. Rahner), el «médium esencial» (B. Welte), la «excarnación» (H. Conrad-Martius), la «interioridad que se manifiesta» (R. Guardini) del hombre. En el cuerpo no encontramos nunca meramente un agregado material (en el sentido de una «corporeidad» sin más), sino la manifestación global del hombre uno y total: Lc 11,33-36 (cf. también, en el lenguaje, la distinción entre «testa» y «cabeza», «cara» y «rostro», «andar» y «caminar», «movimiento» y «gesto», etc.). El encuentro corporal es, por ello, intercambio personal; no es meramente «medio» del acuerdo, sino, en cierto sentido, el acuerdo mismo. Es cierto que la presentación corporal de la subjetividad del hombre posee su dialéctica insuperable y su ambigüedad permanente, en la medida en que es campo donde se expresan centros de actuación extraños al yo, los demás hombres y el mundo, con el cual el hombre sostiene una comunicación originaria e insuprimible por medio de su cuerpo (como «sistema abierto» hacia el → mundo en su totalidad). Asimismo, el cuerpo sigue siendo el surgir del hombre como tal, y no existe meramente como representante de una subjetividad «puramente interna», en el sentido en que se habla, por ejemplo, de manera confusa y capciosa, de la radical «invisibilidad del alma».

c) El ser corporal es de por sí apertura a los demás, es «ser con otros». Pues, en efecto, para que el hombre sea real como cuerpo, no existe nunca meramente —en el sentido de la antropología tomista— como pura objetivación espacio-temporal de su propia forma anímica concreta, sino que, en su concreto existir corporal, es también realidad de la objetivación mundana de otras formas anímicas, asumidas por esa propia forma anímica concreta (al integrarse en la *materia*). En consecuencia, el ser corporal del hombre está referido ya, en su constitución ontológica (y no meramente como resultado de un comportamiento transitorio, posterior y arbitrario), al «ser con» y al «ser junto con» del hombre; es, ontológicamente, un *plurale tantum* (→ sexualidad).

5. *Estructuras existenciales*. El cuerpo, como situación fundamental del hombre (cf. LThK ²II, 102-104), está integrado en la realidad de la subjetividad humana; es «corporalidad» (sensibilidad). Esta es el substrato material esencial de toda realización humana y, por ello, no se agrega consecutivamente al *actus* humano, sino que es constitutivo de su realidad una y siempre total: el pensamiento más sublime se realiza como representación corporal; el amor a Dios se realiza y se confirma en la corporalidad del amor al prójimo; la fe se articula en la → oración y en el → culto, etc. (La distinción, con frecuencia demasiado superficial, entre actos «internos» y actos

«externos», y la cuestión de su \rightarrow moralidad específica, así como la tesis de una «pura ética de la intención», deberían ser aclaradas más aún desde esta perspectiva de la corporalidad permanente de la realización humana). De esta corporalidad fundamental resultan determinados existenciales de la realización humana.

a) *La pasibilidad.* Por razón de su corporalidad, la relación insuprimible del hombre consigo mismo se encuentra en una constitutiva y permanente reciprocidad de influjos con el «mundo», en cuanto resumen de lo que, como «situación» (condicionada natural o sobrenaturalmente), está inevitablemente impuesto a la libre autorrealización. Con ello, la subjetividad corporal del hombre está siempre afectada inevitablemente «desde fuera», está «constitutivamente amenazada», y su \rightarrow libertad no se prueba, por ejemplo, en la eliminación o represión autónomas de esta exposición indisponible, sino en la \rightarrow «obediencia», en el acuerdo interno con lo inevitablemente impuesto, en la «pasión». Esta amenaza constitutiva de la subjetividad corporal se transforma incluso en un «estar constitutivamente expuesto a la tentación», pues la situación mundana inherente a la corporalidad no es nunca una situación neutral, sino una situación sellada existencialmente de antemano, pre-estructurada por orígenes extraños de libertad, y que, por tanto, introduce tendencias e impulsos determinados en la subjetividad humana, la cual, en cuanto subjetividad corporal, está ex-táticamente dentro de este «mundo». (Así, pues, precisamente cuando se da a la corporalidad su plena dignidad ontológica, esto es, cuando se hace de ella un elemento constitutivo de la actualidad histórica de la subjetividad humana, ya no aparece como «trivial» o simplemente «neutra», sino como el ser ya pre-decuido del hombre. Por ello, ciertas tendencias modernas a una neutralización moral plena de la corporalidad, tendencias justificadas en principio en cuanto que intentan rechazar todo maniqueísmo latente, permanecen ligadas a aquello mismo que combaten: a una infravaloración del rango ontológico de la corporalidad).

b) *La ocultación permanente* se basa en el hecho de que la autorrealización humana, en cuanto corporal, toma figura necesariamente en un mundo formado ya al margen de ella, y posee en sí, sin posibilidad de distanciarse, las estructuras de este mundo como su propia forma intramundana de manifestación.

c) *La temporalidad interna.* Al introducirse en la actualidad de su ser corporal, se abre simultáneamente para el hombre la separación real de la espacio-temporalidad (\rightarrow tiempo); pero esto significa que la autorrealización humana corporal jamás se consuma en un acto único, sino en la dispersión de muchos actos. De igual manera, esta dispersión, así como la difusión existencial de sí que de ella se sigue, anticipan siempre la totalidad de la existencia corporal; por ello el hombre no escapa jamás a sí mismo en esta sucesión temporal y en esta (eventual) contraposición existencial, sino que, al crecer, se recupera y determina a sí mismo (pues incluso el dejarse empujar, el permanecer en la dispersión «in-obligante» del tiempo, es una forma de autodeterminación histórica [\rightarrow decisión; \rightarrow historicidad]).

d) *La individuación permanente.* Esta autodeterminación corporal, que

acontece en la pasibilidad, ocultación y dispersión espacio-temporal de la hora terrena, aparece finalmente como fundamento de la individualidad histórica incambiable e indeducible del hombre y, por consiguiente, como ingrediente de su → eternidad. Esta, en efecto, según la concepción cristiana, no madura «sobre» o «detrás» de la existencia corporal, sino *en* ella misma y *como* su realización definitiva.

E. Käsemann, *Leib und Leib Christi*, Tubinga 1933; G. Marcel, *Être et avoir*, París 1935; B. Welte, *Die Leiblichkeit des Menschen als Hinweis auf das christliche Heil: Beurerer Hochschulwoche*, 1948 (Friburgo 1949) 77-109; W. Brugger, *Die Verleiblichung des Wollens: Scholastik* 25 (1950) 248-253; J. A. T. Robinson, *The Body*, Londres 1952; G. Siewerth, *Der Mensch und sein Leib*, Einsiedeln 1953; W. Stählin, *Vom Sinn des Leibes*, Stuttgart 1953; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tubinga 1954, 189-199; *Anima* (número especial dedicado al cuerpo) 9 (1954) 97-142; H. E. Hengstenberg, *Der Leib und die letzten Dinge*, Ratisbona 1955; V. Poucel, *Gegen die Widersacher des Leibes*, Friburgo 1955; J. B. Metz, *Zur Metaphysik der Leiblichkeit: Arzt und Christ* 4 (1958) 78-84; C. A. van Peursen, *Leib, Seele, Geist*, Gütersloh 1959; H. Conrad-Martius, *Die Geistseele des Menschen*, Munich 1960; J. B. Metz, *Leib: LThK VI* (1961) 902-905; K. G. Bockmühl, *Leiblichkeit und Gesellschaft*, Gotinga 1961; K. Rahner, *Escritos de Teología*, IV, Madrid 1962, 367-396; B. Lorscheid, *Das Leibphänomen*, Bonn 1962 (bibliografía); C. Tresmontant, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Madrid 1962; K. Rahner, *Espíritu en el mundo*, Barcelona 1963; W. Maier, *Das Problem der Leiblichkeit bei J.-P. Sartre, und M. Merleau-Ponty*, Turín 1964; M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, París 1965; H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlín 1965; B. Welte, *Leiblichkeit als Hinweis auf das Heil in Christus: Auf der Spur des Ewigen* (Friburgo 1965) 83-112; F. J. J. Buytendijk, *Prolegomena einer anthropologischen Physiologie*, Salzburgo 1967; H. Plügge, *Der Mensch und sein Leib*, Tubinga 1967; K. Rahner-A. Görres, *Der Leib und das Heil*, Maguncia 1967; C. Bruaire, *Philosophie du corps*, París 1968; J. Splett, *Cuerpo y alma: SM II* (1971) 84-91; K. Rahner-P. Overhage, *El problema de la hominización*, Ed. Cristiandad, Madrid 1973; F. P. Fiorenza-J. B. Metz, *El hombre como unidad de cuerpo y alma: Mysterium Salutis II* (Ed. Cristiandad, Madrid 1977) 486-543, con bibliografía.

J. B. METZ