
El cuerpo teologal: la experiencia de la encarnación y la teología del cuerpo de Cristo

GUILLERMO SANTIAGO SALINAS *

Universidad Católica de Córdoba

guillermosalinas@ufasta.edu.ar

Recibido 15.04.2026/ Aprobado 18.05.2026

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6227-1576>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.2026.7124>

RESUMEN

La temática de la corporalidad se presenta como una de las grandes problemáticas de nuestro tiempo. Tanto en el ámbito de la filosofía actual, desde las perspectivas filosóficas de la mente y ciencias cognitivas y de la fenomenología, como en el campo de la teología especulativa, se ha promocionado y potenciado el estudio acerca del cuerpo humano. La teología del cuerpo de Cristo, como centro referencial máximo del misterio de la corporeidad humana, es propuesta para el tratamiento del cuerpo humano en cuanto intencional. Atendiendo a los aportes de la teología contemporánea, se realiza una caracterización de la noción de cuerpo teologal en sus dimensiones eclesial, sacramental y escatológica.

Palabras clave: Problema mente/cuerpo; Cuerpo fenomenológico; Teología del cuerpo; Teología contemporánea; Cristología.

The theological body: the experience of the incarnation and the theology of the body of Christ

* El autor es Profesor y Licenciado en Teología por la Escuela Universitaria de Teología de Mar del Plata y Profesor de Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata. Estudiante de Maestría y Licenciatura Eclesiástica en Teología Dogmática en la Universidad Católica de Córdoba. Docente universitario en la Universidad Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino. Investigador (UFASTA/UCC/UNMdP) y miembro de *The International Association for the Study of the Philosophy of Edith Stein* (I.A.S.P.E.S., Edith Stein Circle).

ABSTRACT

The theme of corporality is presented as one of the great problems of our time. Both in the field of current philosophy, from the philosophical perspectives of the mind and cognitive sciences and the phenomenology, as well as in the field of speculative theology, the study of the human body has been promoted and enhanced. The theology of the body of Christ, as the maximum referential center of the mystery of human corporeality, is proposed for the treatment of the human body as intentional. Considering the contributions of contemporary theology, a characterization of the notion of theological body is developed in its ecclesial, sacramental, and eschatological dimensions.

Keywords: Mind/body Problem; Phenomenological Body; Theology of the Body; Contemporary Theology; Christology.

1. Introducción¹

En todo tiempo, el ser humano se ha interrogado sobre sí mismo y, en esta interrogación, se ha convencido de no ser sólo una pregunta. Por el contrario, «creemos que alguien debe saber con certeza. Y pensamos que ese alguien puede responder a la pregunta sobre nosotros mismos». ² Así, el hombre ha sido un misterio para sí mismo³ y, su vivir, gloria de Dios,⁴ a la que está siempre llamado a conocer. Esta gloria, que lo reviste de belleza, es don gratuito que revela al hombre su verdadera vida, volviéndole accesibles los misterios divinos.⁵ Siendo elevado hacia las cimas de su ser, se vuelve capaz de contemplar la armonía de una belleza superior y, a partir del encuentro con la primera Hermosura, puede tornar hacia sí mismo, entrar dentro de sí y hallar la residencia de la Verdad.⁶

1 Ciertos fragmentos del presente desarrollo discursivo corresponden a la Tesis (del autor) para la obtención de grado de Licenciatura en Teología, titulada *Sobre el problema mente-cuerpo: Contribuciones a partir del concepto de cuerpo intencional de J.J. Sanguinetti*, presentada (y aprobada) el día 19 de septiembre de 2023.

2 Hans U. von Balthasar, *El todo en el fragmento. Aspectos de teología de la historia* (Madrid: Encuentro, 2008), 14.

3 Cf. FR, 1.

4 Cf. Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.*, IV, 20, 7 (PG 7,1037), en A. ROPERO, *Obras escogidas de Ireneo de Lyon: Contra las herejías. Demostración de la enseñanza apostólica* (Barcelona: Editorial Clie, 2018), 484.

5 Cf. Hans U. von Balthasar, *Gloria VI. Antiguo Testamento* (Madrid: Encuentro, 1988), 127-131.

6 Cf. Agustín de Hipona, *De Vera. Religio.* 39, 72, en *Obras de san Agustín en edición bilingüe. Tomo IV. Obras apologeticas* (Madrid: B.A.C., 1956), 159.

Siguiendo los pasos de esta última, el discípulo misionero, aquel que con fe ha recibido la experiencia de la revelación de Jesús⁷ y que por ella ha dejado formar y comprometer su existencia, vive la realidad definitiva de la fe en Dios, a quien descubre, ama y se entrega en Cristo. Por la fe, conoce y experimenta en su vida el Misterio divino, saborea la palabra y es iluminado en su inteligencia y su corazón por el fundamento último de su experiencia cristiana, la experiencia única, reveladora y amorosa del Hijo.⁸ Siempre dispuesto a dar razones de su esperanza (cf. 1 P 3,15), a todo ser humano de todo tiempo y lugar, el cristiano se mantiene fiel en la esperanza que profesa, porque fiel es quien hizo la promesa (cf. Hb 10,23): que el Espíritu nos guiará a la verdad completa (cf. Jn 16,13). Por esto, sintiéndose con la Iglesia íntimamente unido al género humano en sus gozos y esperanzas, sus tristezas y angustias,⁹ busca con ella comprender los signos de la época a la luz del Evangelio, de modo que pueda responder eclesialmente a los perennes interrogantes de la humanidad.¹⁰

En nuestros días, queriendo comprender el misterio de sí mismo, el ser humano se halla admirado de sus propios descubrimientos y su propio poder,¹¹ cuyos actuales estados atestiguan avances positivos en la ciencia, la tecnología, la medicina, la industria y el bienestar;¹² no obstante, también constatan un deterioro de la ética, un debilitamiento en los valores espirituales y «la persistencia de numerosas formas de injusticia, nutridas por visiones antropológicas reductivas».¹³ En la actualidad, el avance científico de las neurociencias, la psicología, la informática y los campos de estudio referentes a la mente, sus actos y operaciones, y la conducta humana, han revitalizado los debates e investigaciones en torno al

7 Cf. Consejo Episcopal Latinoamericano, *Aparecida: V Conferencia general del Episcopado Latinoamericano y del Caribe* (Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina. Oficina del Libro, 2007), 278.

8 Cf. C. Izquierdo, *Teología fundamental* (Pamplona: EUNSA, 1999), 167-170.

9 Cf. GS, 1.

10 Cf. *Ibid.*, 4.

11 Cf. *Ibid.*, 3.

12 Cf. FT, 29.

13 *Ibid.*, 22.

problema filosófico de la relación entre el cuerpo y la mente.¹⁴ Entre estos, difícilmente se encuentran estudios que integren una visión antropológica holística de la persona humana.¹⁵ Debido a esto, creemos necesario contribuir al conocimiento del misterio humano, ofreciendo aportes para una visión antropológica integral, esto es, una mirada antropológica cristiana que tenga en consideración al «hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad».¹⁶

Consideramos que esto ha sido logrado por el filósofo argentino Juan José Sanguinetti en su tratamiento de las dimensiones ontológicas del ser humano y, en específico, en la noción fenomenológica de cuerpo intencional¹⁷ (que remite a las nociones de *Leib*, cuerpo fenomenológico o cuerpo personal de M. Merleau-Ponty, K. Wojtyla y M. Polanyi, entre otros). Este concepto analógico, propuesto en vistas a una comprensión holística de la vinculación cuerpo-mente, se ancla en medio de los debates contemporáneos en el campo de la filosofía de la mente y las ciencias cognitivas. Así, presenta utilidad y preferencia para su uso como mediación conceptual en el terreno de la teología, tanto como en la interacción interdisciplinar con la filosofía y las neurociencias (p. ej., en estudios neurocientíficos en torno a la religiosidad).

Postulando el concepto de corporalidad intencional para la reflexión teológica, creemos que es posible reconocer en este un ele-

14 Cf. J.J. Sanguinetti, *Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico* (Madrid: Palabra, 2007), 7-10; J.J. Sanguinetti, *Neurociencia y filosofía del hombre* (Madrid: Palabra, 2014), 7-10.

15 Cf. Sanguinetti, *Filosofía de la mente*... 10.

16 GS, 3.

17 Esta noción figura en diversas obras del autor argentino (p. ej., *Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico* y *Neurociencias y filosofía del hombre*). También ha ofrecido un artículo dedicado a este tema en específico en «4. El cuerpo intencional», en *Cuerpo, mente y ser personal* (Rosario: Ed. Logos, 2019), 87-97. En cuanto a los estudios que vinculan las perspectivas teológicas, filosóficas y científicas en torno a la mente, cf. J.J. Sanguinetti, «El desafío antropológico de las neurociencias. Neurociencia, filosofía y teología» *Rivista di Scienze dell'Educazione* LIII 3 (2015): 383-400; J.J. Sanguinetti, «La relevancia de la neurociencia en el estudio de la religiosidad» *Scientia et Fides*. 6 2 (2018): 85-99. En este sentido, consideramos que la neuroteología (y modalidades de estudio similares) han intentado estudiar la corporalidad intencional en términos antropológico-religiosos, de modo que la noción del autor argentino sería para ello de gran provecho.

mento conceptual ontológica y antropológicamente fundado, proveniente de un marco epistemológico filosófico amplio, asociado tanto a la fenomenología como a la filosofía de la mente. Incardinado en la especulación teológica, esta noción puede ser utilizada de manera sistemática para una mayor comprensión de la corporalidad en su significación teológica. Por analogía de la fe que comprende en virtud del misterio de la Encarnación (*analogia incarnationis*), se torna posible atender al cuerpo intencional en su sentido y dinámica teologales.

La corporalidad elevada sobrenaturalmente y así experimentada en el desenvolvimiento psicosomático e histórico del ser humano, signada por los efectos del Espíritu Santo y orientada hacia el misterio del Hijo de Dios hecho carne, puede ser llamada corporalidad teologal (cuerpo teologal). Buscando establecer indicaciones de posibles trayectos investigativos, trataremos acerca del misterio de la corporalidad, a fin de señalar el valor epistémico de la noción de cuerpo intencional sobrenaturalmente elevado o cuerpo teologal. Para ello, identificaremos algunos elementos conceptuales de la teología contemporánea en torno a la corporalidad desde una perspectiva cristocéntrica y, luego de esclarecer el concepto de cuerpo intencional, intentaremos esbozar una cierta caracterización de la corporalidad teologal.

2. La teología de la encarnación y de la corporalidad

2.1. La epistemología teológica de la encarnación

Entre las diversas propuestas y énfasis realizados por la teología del siglo XX, encontramos una renovación en la mirada pneumatológica, cristológica y de la corporalidad humana. Dicha renovación se vincula a los cambios culturales y de pensamiento propios de nuestra era, como interlocutores en el desafío de la presentación

sistemática de la doctrina católica. La denuncia del giro teológico de la fenomenología y la crítica heideggeriana hacia la onto-teología no son la excepción. Por el contrario, diversos teólogos han intentado corresponder a la filosofía de nuestra época. Su intento ha sido elaborado como reflexión motivada ya no por las mediaciones de razón clásicas (el ser en sentido ontológico aristotélico), sino por «la convicción de que el lugar de la aparición del Verbo en la historia –es decir, la carne– expresa de modo mucho más fehaciente el rostro de Dios».¹⁸

Se promueve por ese camino la transición de una especulación guiada por la *analogia entis* a una conducida por una *analogia incarnationis*. Este modelo, marcado por el deseo de recuperar el centro trinitario de la fe, ha sido asistido por la noción de inversión trinitaria de Hans Urs von Balthasar. Esta expresa que las procesiones trinitarias se dan de modo inverso en las misiones históricas, «de modo que el Espíritu prepara la venida de Cristo y, con su encarnación, el Hijo nos conduce al Padre».¹⁹ Asimismo, este ante-posicionamiento del Espíritu y la pneumatología a la cristología como camino inverso es asociado a la propuesta de la *universale Pneumatologie* de Karl Rahner.²⁰ Una epistemología diversa es conformada, visible ya en un retorno a las fuentes, por ejemplo, en los Padres capadocios.²¹

Esta precedencia pneumatológica es asociada por el teólogo español González de Cardedal a una triple misión del Espíritu en torno al acontecimiento cristológico: el Espíritu es quien «abre la realidad al reconocimiento de la salvación acontecida en la carne»;²² es quien «dinamiza el evento de la encarnación»²³ (el Espíritu como

18 Serafín Béjar Bacas, «De la “analogia entis” a la “analogia incarnationis”: nuevas mediaciones de razón para una propuesta cristológica» *Estudios Eclesiásticos* 97 381-382 (2022): 716, <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/17384>

19 *Ibid.*, 723.

20 Cf. *Ibid.*

21 Cf. *Ibid.*, 722. En este sentido, Béjar Bacas menciona expresiones de san Basilio Magno y de san Gregorio Nacianzeno. Asimismo, reconoce este nuevo modelo epistemológico en el teólogo español Olegario González de Cardedal.

22 *Ibid.*, 724 (nota 36).

23 *Ibid.*

agente de temporalización de la unión hipostática); y es quien universaliza la Pascua de Cristo «trascendiendo las determinaciones del espacio y del tiempo».²⁴ «En este horizonte posibilitador de carácter pneumatológico, podemos entender que la cristología haya de realizarse también como sarcología; es decir, como una fenomenología teológica de la carne».²⁵ Por ello, Béjar Bacas, siguiendo a Michel Henry, afirma que la nueva interrogante es «¿qué tiene la carne para ser el lugar de la revelación de Dios?»²⁶ y, a la vez, recupera la voz del teólogo Adolphe Gesché que señala «la apertura de un espacio y [el] brote de un tiempo en el que se descubre una realidad invisible (Padre) escondida en lo visible (Hijo)».²⁷ A esto, el teólogo le llama acontecimiento de revelación y corresponde a la acción del Espíritu que «despliega un horizonte manifestativo donde es posible reconocer la singularidad de esta carne».²⁸ Se trata de una carne teofánica, manifestativa, revelación del Padre.

Adolphe Gesché trata acerca de la experiencia del cuerpo en tanto cuerpo, involucrando en su pensamiento tanto la carne del hombre como la carne de Dios (*communicatio idiomatum*). He aquí un camino epistemológico abierto por la Revelación, puesto que: «Él ha venido a nosotros con nuestro cuerpo. He aquí que podemos llegar a Él con el nuestro, consubstancial al suyo».²⁹ Por el descenso del Hijo a nuestra carne, Dios puede manifestarse haciendo legible al cuerpo, «abriendo el surco por el que la teología puede caminar».³⁰ Así es que podemos «intentar comprender la esencia de Dios desde la perspectiva de la encarnación (*analogia incarnationis*, desearíamos

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*, 726.

26 *Ibid.*, 727.

27 *Ibid.*, 726

28 *Ibid.*

29 Juan Alberto Quelas, «"Dios de Carne". El cuerpo como experiencia corpóreo-psico teologal en la teología de Adolphe Gesché», *Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología «El amado en el amante: figuras, textos y estilos del amor hecho historia»*, VI, 17-19 mayo 2016. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. Facultad de Teología; Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología, Buenos Aires, 2-3.

30 *Ibid.*, 3.

decir)». ³¹ El cuerpo es tomado como analogado principal y así nuestro cuerpo posee un valor y lugar epistemológico tales que podemos hablar de una teología desde y en la carne. ³² Podemos comprender también de este modo la afirmación de Sanguineti al interpretar el sentido de la carne según la Escritura: ³³ la carne y la sangre no puedan revelar quién es Cristo (cf. Mt 16,17). Sin embargo, afirma el pensador argentino, esta es la carne del cuerpo terrenal (cf. 1 Co 15,40) y «no toda carne es la misma carne» (1 Co 15,39), entendiéndose que la *caro Christi* revela a la Persona del *Lógos* en sentido real y no meramente simbólico o metafórico (*σῶμα πνευματικόν*).

«La carnalidad del Verbo (cf. Jn 1,14) no es un sobreañadido circunstancial al ser de Dios, sino su modo de ser en la historia». ³⁴ Así también es la experiencia que se hace en carne propia de Él, «aunque nunca se pueda expresar del todo porque pertenece al reino del exceso». ³⁵ El teólogo belga asocia la manifestación de la carne, tal como lo han hecho los fenomenólogos franceses M. Henry y J.-L. Marion, al carácter excedente, sobreabundante o saturado que Lévinas ya había subrayado respecto de un fenómeno paradigmático de excedencia: el Otro. Es debido a este carácter excedente que «hemos descubierto al cuerpo en todas partes y de un lado al otro del camino del cristiano, y cada vez como cuerpo de Cristo». ³⁶

Asimismo, junto al carácter epifánico, podemos señalar la afección/auto-afección, la constitución subjetiva inmanente de la estructura del cuerpo en tanto realidad fenomenológica, aquella por la que M. Henry, con otros autores, la distingue específicamen-

31 Adolphe Gesché, *Dios para pensar*, VI. *Jesucristo* (Salamanca: Sígueme, 2002), 250, recuperado por Quelas, «Dios de carne» 3.

32 Cf. *Ibid.*, 3; 6.

33 Cf. Sanguineti, *Cuerpo, mente y ser personal...* 88.

34 Quelas, «Dios de carne» 13.

35 *Ibid.*, 14.

36 Quelas, «Dios de carne» 14. Aquí recupera nuevamente las expresiones del teólogo belga. A este respecto, el comentador Juan Alberto Quelas distingue un experiencia corpóreo-teológica de una experiencia psico-teológica asociadas a la encarnación (las tres encarnaciones mencionadas por Gesché) y a la alteridad en sus diversos aspectos y dimensiones por él mencionadas; Quelas, «Dios de carne» 15.

te como carne (*chair*).³⁷ El fenomenólogo francés cita a san Ireneo, quien afirma que «lo que participa en el arte y la sabiduría de Dios participa también de su potencia.... La carne no está excluida..., pero la potencia de Dios... se despliega en la debilidad de la carne».³⁸ Por ser afectada y auto-experimentada de este modo, es que «la carne del Hijo convierte el acontecimiento de la cruz en un lugar primordial de conocimiento del Dios cristiano».³⁹ He aquí una experiencia teándrica psicósomática de la carne, por la que podemos decir con Jean-Guy Pagé: «la carne de Cristo está asociada, esta vez en el plano del sufrimiento, a su obra redentora».⁴⁰

Se trata de la hondura de la vinculación íntima de la Persona de Cristo con su Pasión: al punto de repercutir en su corazón de carne y en toda su carne, manifestándose la pasión interior, por ejemplo, en el fenómeno psicofisiológico de sudar sangre (cf. Lc 22,44).⁴¹ Del mismo modo el cristiano en todo su ser, cuerpo y alma, debe completar en su carne (en toda su persona corporalmente experimentada) lo que falta a las tribulaciones de Cristo, en favor de su Cuerpo, que es la Iglesia (cf. Col 1,24).⁴² Mas, no debe perder la esperanza, pues no es diferente la afección que experimentó Cristo en su resurrección. El Espíritu que preside la encarnación es el Espíritu que restaura su carne. Es el mismo Espíritu que por la carne ha querido aproximarse a nosotros «para comunicarnos “toda la Plenitud de la Divinidad corporalmente” (Col 2,9; cf. Jn 1,16-18) ».⁴³ Este mismo Espíritu que también en nuestro cuerpo nos hace hijos y que

37 Cf. R. Walton, *Fenomenología, excedencia y horizonte teológico* (Buenos Aires: SB Editorial, 2022), 171. En estos términos es que, también, R. Brague vincula la carne a un aspecto particular de una experiencia cristiana más vasta, que se trata de un cierto modo de vivir histórico, es decir, que la experiencia cristiana de la dimensionalidad posee sus características propias; cf. Rémi Brague, «El cuerpo es para el Señor», *Revista Católica Internacional - Communio* 6 (1980): 583.

38 Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* (Paris: Le Cerf, 1991, 577), citado en M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair* (Paris: Éditions du Seuil, 2000), 192-193; recuperado desde Walton, *Fenomenología, excedencia y horizonte teológico...* 171.

39 Béjar Bacas, «De la “analogía entis” a la “analogía incarnationis”» 732.

40 Jean-Guy Pagé, «La Iglesia, cuerpo de Cristo», *Revista Católica Internacional - Communio* 6 (1980): 567.

41 Cf. *Ibid.*, 568.

42 Cf. *Ibid.*

43 *Ibid.*, 569.

«“dará también la vida a (nuestros) cuerpos mortales” (Rm 8,11) mediante la resurrección».⁴⁴

2.2. Los modos corporales de la manifestación personal de Cristo

La condición corporal asumida por el Hijo de Dios ha sido aquella del hombre concreto, con su origen terreno, histórico-temporal, frágil, caduco, limitado. El pensamiento bíblico ha entendido a la persona como situada espaciotemporalmente, en atención a ciertos puntos de relación que determinan su lugar en el mundo (comunidad humana, naturaleza, Dios).⁴⁵ Este carácter relacional de la persona se expresa a través de su corporalidad («mi carne tiene ansia de ti», Sal 63,1). Esta condición de ser-caduco, ser-relacional y ser-expresivo, asumida por Cristo, es también vivida por el cristiano: «con Cristo estoy crucificado..., la vida que vivo al presente en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios (Ga 2,19ss)».⁴⁶

Este cuerpo, que indica la totalidad de la persona, es con el que nos encontramos unos a otros, a través del que nos comunicamos con la materia común de la creación, con el que nos revelamos y manifestamos cómo somos, con el que somos capaces de cerrarnos en nosotros mismos u ofrecernos hacia los demás.⁴⁷ Así pues, «la encarnación es el misterio de Dios, del Hijo de Dios, que se une a la carne humana, que se convierte en cuerpo humano, ser humano».⁴⁸ De este modo, Dios ha hecho de la carne «el camino por el cual operará toda su obra de salvación y recapitulación».⁴⁹ Esta encarnación ha sido presidida por el Espíritu, tal como lo hace en la unión de Cristo y los cristianos y en la prolongación eucarística

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Cf. F. Laje, «La imagen bíblica del cuerpo», *Revista Católica Internacional - Communio* 6 (1980): 544.

⁴⁶ *Ibid.*, 549-550.

⁴⁷ Cf. J. Ratzinger, *Obras Completas*, vol. XI. *Teología de la liturgia. La fundamentación sacramental de la existencia cristiana* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012), 255.

⁴⁸ Jean-Guy Pagé, «La Iglesia, cuerpo de Cristo» 566.

⁴⁹ *Ibid.*

(*epiclesis*). El Espíritu «está íntimamente ligado al proceso de la encarnación en todas sus etapas». ⁵⁰

También la corporalidad, en sentido bíblico, manifiesta el valor otorgado al cuerpo por ser Cristo en cuerpo resucitado, con su orientación eucarística, eclesial y escatológica. Se trata de aquello que los Padres designaban como *ἄνθρωπος σαρκικός*, ser humano entero, creación e *imago Dei* visible a semejanza del Verbo encarnado (mutua imbricación cristológico-antropológica). ⁵¹ El misterio de la encarnación ilumina la realidad humana por ser Cristo verdadero hombre, cuyo acto de redención es llevado a cabo en su cuerpo y su sangre: la configuración con Cristo se comprende también a partir de este misterio. Del mismo modo, «la encarnación, la Iglesia y los sacramentos son la concreción visible, palpable, corpórea, de la autodonación de Dios». ⁵²

De aquí que nos sea posible establecer una analogía por el camino de la encarnación a partir de los modos de manifestación del cuerpo de Cristo que, por otra parte, tendrán su analogado en el ser humano y su experiencia de corporalidad teologal. Podemos entonces basarnos en los cuatro estados, condiciones o modos del cuerpo de Cristo, señalados por Pablo. La expresión «cuerpo de Cristo» designa «al propio Cristo en su ser total, es decir, a la persona del Hijo de Dios unida ontológicamente a un cuerpo humano animado por un alma». ⁵³ Aquí se comprenden las condiciones antes mencionadas: la condición carnal de descenso que culmina en la muerte de cruz («cuerpo de carne», Col 1,21; manifestación de la *κένωσις*) y la de exaltación mediante la resurrección y ascensión («cuerpo de gloria», Flp 3,21; manifestación de la *ὑπερύψωσις*). ⁵⁴

⁵⁰ *Ibid.*, 569.

⁵¹ Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental* (Santander: Sal Terrae, 1996), 94-96; V. Grossi, *Lineamenti di Antropologia Patristica* (Roma: Edizioni Brola, 1983), 36-42.

⁵² *Ibid.*, 93. Cf. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios...* 91-93.

⁵³ Jean-Guy Pagé, «La Iglesia, cuerpo de Cristo» 562.

⁵⁴ Cf. *Ibid.*

Por otro lado, la expresión *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* designa también los estados eucarístico (1 Co 10,16) y eclesial, puesto que «el cuarto estado del cuerpo de Cristo: es la Iglesia, el conjunto de los cristianos».⁵⁵ Se trata, por tanto, de un único cuerpo que se expresa, se da, se manifiesta, se epifaniza y se hace presente de modo real en diversos modos.⁵⁶ El mismo Cristo, su mismo cuerpo, su misma Persona, bajo estados o modos de ser diferentes; ha vivido su vida terrenal, ha muerto y ha resucitado, se ha hecho presente en la eucaristía y se ha unido a los cristianos a través de la Iglesia, esto es, ha extendido su única y misma Persona en su esposa, la Iglesia.⁵⁷ Los esposos forman una única carne (*μία σὰρξ*; Gn 2,24; Mc 10,8) mediante la comunicación libre y la mutua donación: así somos insertos en la carne al cuerpo de Cristo, somos recibidos en él al recibir el cuerpo eucarístico y somos incorporados en su cuerpo que es la Iglesia.⁵⁸

Análogamente, la corporalidad humana semejante a Cristo busca ser transfigurada con Cristo, es decir, glorificada, entregada y resucitada, transformada sacramental, eclesial y escatológicamente. El cuerpo del hombre es su propia posibilidad de enriquecimiento en cuanto persona mediante la experiencia situada en la concreción visible, palpable y corpórea de la autodonación divina. Esta corporalidad tiene a Cristo como centro y clave interpretativa. La *caro Christi* revela en su máxima posibilidad el sentido sobrenatural propio de la corporalidad intencional, que ya en Cristo es ser imagen (*εἰκών*) de Dios en toda su autenticidad, puesto que «el Señor es la manifestación fidedigna e inequívoca de la divinidad».⁵⁹ La gloria de Cristo, esplendor del Resucitado, huella de la majestad y santidad divinas en el rostro de Cristo (cf. 2 Co 4,6), puede contemplarse en su corporalidad gloriosa. La imagen de Dios en el ser humano, su proceso dinámico de vinculación interpersonal y su configuración con Cristo son oficiadas por el Espíritu también

55 *Ibid.*, 563.

56 Cf. Quelas, «Dios de carne» 21.

57 Cf. Jean-Guy Pagé, «La Iglesia, cuerpo de Cristo» 564.

58 Cf. Brague, «El cuerpo es para el Señor» 584.

59 Cf. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios...* 79.

en su dimensión somática-intencional. Es este cuerpo de Cristo que manifiesta su Persona y en ella al Padre, que es camino de vinculación y configuración del ser humano con el hombre-Dios en tanto la corporalidad del Hijo es capaz de dar resurrección y vida eterna.⁶⁰ «La *caro Christi* es vivificante porque no se puede separar de Cristo mismo, ni de su alma, ni de su divinidad en cuanto Cristo es Hijo de Dios».⁶¹ Nuevamente, pneumatología y cristología se implican para nuestra comprensión teológica de nosotros mismos y para nuestra vida en Cristo.

3. El cuerpo intencional sobrenaturalmente elevado o cuerpo teologal

El término cuerpo intencional⁶² refiere a una noción analógica esencial de la corporalidad que indica el modo de ser-cuerpo propio de los vivientes sentientes (animales) y racionales (humanos). Se trata de una comprensión del cuerpo que recupere tanto sus caracteres dimensional, orgánico y sensibilizado (sentiente y auto-sentido), en cuanto la corporeidad manifiesta intenciones cognitivas, afectivas y conductuales, es decir, vinculación con objetivos significativos asociados a la memoria y la cogitativa (sentidos internos).⁶³ El ser-cuerpo intencional es esencialmente un cuerpo animado o alma corporeizada, en que la vida actúa, frente a todo dualismo o materialismo, en una integración entre la base neural objetiva y los actos psíquicos subjetivos (operaciones mentales con sus conteni-

60 Cf. Sanguineti, *Cuerpo, mente y ser personal...* 88.

61 *Ibid.*

62 Remitimos el conjunto de nuestras expresiones respecto del concepto de J. J. Sanguineti a los textos ya citados en la nota 17.

63 Cf. Sanguineti, *Cuerpo, mente y ser personal...* 94-95. Así, las operaciones del cuerpo intencional son realizadas dimensiva, orgánica y sensibilizadamente, manifestando las intenciones cognitivas, afectivas y conductuales (*qualia* o, aún mejor, especies cognitivas, objetos ideales-mentales significativos de los sentidos internos) del sujeto humano. En el cuerpo intencional, por tanto, se integran en un solo dinamismo corporal el aspecto psíquico fenomenológico y el aspecto perceptivo-sensitivo dirigido a una realidad-objeto intencionado. El cuerpo intencional comunica, manifiesta y expresa ambos aspectos de manera única, como quien ríe en tensión a lo risible en su experiencia de ello o como quien ama en tensión psicosomática a su amado en su amar.

dos).⁶⁴ De este modo, el cuerpo intencional es un cuerpo sentido, vivido, en desarrollo neurovegetativo y a la vez psíquico-intencional de manera unitiva. Es comunicativo y expresivo de este dinamismo psicosomático, a la vez que estesiológico en un sentido único y dual: siente y se auto-siente en su unidad, según distintas articulaciones y modalizaciones.

El cuerpo intencional es, entonces, comprendido neuropsicológicamente de manera integral, siendo una totalidad orgánica vegetativa-sensitiva, por su fondo estructural natural e innato de base genética-epigenética, sus potencialidades psicológicas y su capacidad de ser modificado y auto-modificarse mediante la experiencia y el aprendizaje, en niveles afectivos, cognitivos y conductuales. Él se desenvuelve de manera unitaria-total en toda operación intencional, por ejemplo, en torno a los conjuntos individuales de sensaciones cargadas de afectividad, individuadas en percepciones significativas y luego elevadas al nivel psíquico objetivo (neurofisiología informada). Asimismo, el cuerpo intencional, en su constitución y desenvolvimiento, expresa y comunica al sujeto humano (cuerpo personal). Este último se expresa en la auto-sensibilidad y auto-conciencia por y con su ser-cuerpo de manera psicosomática, puesto que es, como tal, una unidad subjetiva humana. El dinamismo que aquí mencionamos es, por tanto, circular (*feedback*) y se produce de manera unitiva en el cuerpo intencional, de modo causal, sistémico, complejo y psicosomático: cognición, apetito, memoria, conductas aprendidas, junto a los influjos del ambiente y el conjunto de aprendizajes originados en la experiencia, se despliegan en el ser-cuerpo intencional humano de manera única y como elevados en razón de su personalidad (inteligencia, voluntad). En su vivir personal, todas sus dimensiones participan y son formalizados como actos orientados a una finalidad superior a su base y finalidad orgánica.

64 En este sentido, el cuerpo intencional goza de una dotación de funcionalidad teleológica autoconstituyente (*autopoiesis*, auto-organización), en el marco de un determinado ambiente (contingente y variable) en el que desarrolla su conducta (*praxis*) intencional, autorrealizándose sobre su base funcional orgánica con un dinamismo complejo de causalidades (p. ej., causalidad entre el todo humano subjetivo y su estructura neurofisiológica y viceversa).

La vida del Yo personal se comprende como auto-regulación subjetiva y es intencional elevada por la espiritualidad (intelectiva-volitiva).⁶⁵ Por y con el cuerpo, el ser humano se implica en la cognición, la afectividad y la conducta, tanto de modo preconsciente como consciente, volitivo como afectivo superior, y preoperativo como operativo. Existen así modalidades distintas, en grado y causalidad, para la manifestación corporal-intencional, pero siempre se da en la operación de la unidad total humana. El cuerpo carece entonces de distancia con el hombre, puesto que es el hombre, demostrando de un modo específico su interioridad y capacidad de comunión, de amor, de entrega, de vinculación, tanto con sus pares y el mundo, como con toda la realidad. De este modo, en el individuo, el cuerpo presenta a la persona humana, al Yo identitario y el dinamismo psicofísico personal, es decir, las actividades humanas de orden psicológico. Delimita al hombre, lo define en un itinerario vital terrenal específico, con sus condiciones caducas y limitadas tanto propias como coyunturales (socioeconómicas, políticas, psicológicas), puesto que lo pone en contacto con ellas. Su conducta, sus relaciones interpersonales, su afectividad y conocimiento, su desarrollo y desenvolvimiento, en una palabra, la totalidad de la vida humana es por y con el cuerpo, incluso atendiendo a las capacidades y operaciones inmateriales.

Para esclarecer la noción, Juan José Sanguinetti destaca los diversos significados contenidos en el término cuerpo en un sentido bíblico (*cuerpo y carne*).⁶⁶ Así también, afirma que la revelación cristiana invita a incorporar una idea integral o completa del cuerpo humano «sin separar los huesos, los nervios, etc., de la persona, del yo y del espíritu».⁶⁷ En perspectiva hacia dicha integración, ne-

65 Esto lo reconocía ya san Agustín al reconocer que su cuerpo «obedecía más fácilmente a la más tenue voluntad de [su] alma..., que mi alma a sí misma», Agustín de Hipona, *Confesiones*, VIII, VIII, 20 (Recuperado por Michael Sales, «El misterio del cuerpo humano», *Revista Católica Internacional - Communio* 6 (1980): 594). Esto es lo que podría llamarse cuerpo voluntario.

66 En este sentido, en su breve referencia (en Sanguinetti, *Cuerpo, mente y ser personal...* 88), menciona los conceptos de carne (σάρξ) y cuerpo (σῶμα) evocando a los siguientes pasajes bíblicos: 1 Co 15,39.40.44.50; Mt 16,17; Jn 6,52-58.

67 Sanguinetti, *Cuerpo, mente y ser personal...* 88.

cesaria para la apreciación positiva del valor del cuerpo humano, sostiene la capacidad fecunda del concepto trabajado, en orden a «expresar la riqueza de la vida humana en lo que atañe a su cuerpo sin caer en espiritualismos desencarnados».⁶⁸ Debido a esto, la noción tratada es propuesta en torno al fin de un mayor entendimiento, en su profundidad, de conceptos como cuerpo glorioso y cuerpo espiritual, «a la luz de una comprensión del cuerpo abierta a la integración con la persona y la vida del espíritu».⁶⁹ Asimismo, consideramos que la corporalidad intencional, sobrenaturalmente elevada por la acción de la gracia del Espíritu Santo, puede ser reconocida a partir de tres dimensiones que derivan de la analogía con los tres modos de prolongación de la presencia personal de Cristo. Así, las tres dimensiones, mutuamente imbricadas, hallan analogía por la encarnación y por presidencia pneumatológica, estas son, los aspectos eclesial, sacramental y escatológico de la experiencia cristiana de la encarnación.

3.1. *Dimensión eclesial*

La unión de los cristianos con Cristo brota del cuerpo físico de Jesucristo, desde su encarnación, comportando una participación en los misterios de su vida, pasión, muerte y resurrección: se trata de la unión de personas libres efectuada por el Espíritu.⁷⁰ Mayor a la unión moral (social), en la unión entre Cristo y los cristianos se presenta una relación de inmediatez en que cada bautizado recibe del Hijo su gracia y Espíritu: esto es, la identidad mística de los cristianos con el Cristo personal afirmada por Pablo.⁷¹ El creyente, con su cuerpo tal como le es naturalmente dado, hace experiencia eclesial de vinculación con Cristo en cuanto constituye parte de su cuerpo, es decir, del cuerpo de Cristo. La Iglesia y su esposo son

68 *Ibid.*, 97.

69 *Ibid.*

70 Cf. Jean-Guy Pagé, «La Iglesia, cuerpo de Cristo» 564.

71 Cf. *Ibid.*

una sola carne, aun cuando sean distintos Cristo y los cristianos en su personalidad recíproca. De este modo se prolonga el cuerpo de Cristo en el cuerpo de la Iglesia y de cada cristiano en toda la medida de su capacidad personal, «en virtud de una comunión en el Espíritu Santo que es una participación en la comunión del Padre y del Hijo en ese mismo Espíritu». ⁷²

Esta unión sella la experiencia del creyente configurándola a partir de la comunión eclesial «signada por el ya pero todavía no». ⁷³ La corporalidad es ahora relacional en virtud de la unión obrada, pero aún no consumada en su totalidad. Este carácter antropológico relacional o dialogal se manifiesta tanto en la plena comunión como en su asociada deificación obrada en el cuerpo del cristiano: en el cuerpo del creyente se manifiesta el efecto del entrelazamiento entre el Redentor que a él desciende y aquel que libremente ha sido incorporado en su cuerpo eclesial. ⁷⁴ He aquí el Cristo total afirmado por san Agustín, «una continuación de la encarnación en la que la unión con la humanidad perfecta de Cristo es posible». ⁷⁵ Por ello, el obispo de Hipona afirmaba: «si pensamos que somos su cuerpo, también nosotros somos Él... Nosotros somos Él, porque somos sus miembros, porque somos su cuerpo..., porque el Cristo entero lo forman la cabeza y el cuerpo». ⁷⁶ Es en el descenso a la encarnación (*exitus*) que la condición carnal puede retornar en ascenso (*reditus*) al seno de la Trinidad: por la unión hipostática, en la persona del Resucitado se halla el camino hacia el *totus Christus*, la unión de los cristianos con la persona del Verbo, el ser la Iglesia y Cristo una sola persona. ⁷⁷

«Es, pues claro que nosotros somos el Cuerpo de Cristo ya que todos recibimos la unción; y en este Cuerpo todos somos de

⁷² *Ibid.*, 565.

⁷³ Cf. Alejandro Bertolini, «¿Transubstanciados? Esbozos eucarísticos de una antropología en clave sinodal» *Revista Teología* LX 142 (2023): 98.

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, 111.

⁷⁵ *Ibid.*, 113.

⁷⁶ *Ibid.* Esta cita la toma Bertolini del Sermón 133,8 del Padre de la Iglesia.

⁷⁷ Cf. *Ibid.*, 113-114.

Cristo y todos somos Cristo, porque en cierto modo el Cristo entero lo constituyen la Cabeza y el cuerpo».⁷⁸ De este modo, somos templos del Espíritu Santo y, por tanto, también lo es nuestro cuerpo. Todo nuestro modo de existir corporalmente es, por incorporación eclesial, modo de existencia deificada inmanente en Cristo por su iniciativa, por su gracia y por su Espíritu.⁷⁹ Es un modelo de *ethos* cristiano: un vivir basado en la experiencia eclesial del propio cuerpo, una praxis del vivir en Cristo.⁸⁰ Esto no prescinde, en absoluto, de nuestro carácter psíquico, de nuestra estructura neuropsicológica, de nuestro modo de ser individual marcado por nuestros condicionamientos y nuestra historia particular; por el contrario, será en la debilidad donde se manifieste el poder transformador y se presente la condición teologal-eclesial de nuestro cuerpo infundido con fe, esperanza y caridad.

En términos clásicos, el cuerpo del cristiano es receptor de la participación de la naturaleza divina (*consortium divinae naturae*). El hombre justificado recibe, según las disposiciones individuales, el don creado de la gracia santificante por parte del don increado del Espíritu Santo (*única causa formalis*).⁸¹ Esta posesión ontológica de Dios está ordenada a una posesión psicológica (intencional), y la llamamos participación en la naturaleza divina (efecto formal primero) y filiación adoptiva (efecto formal segundo).⁸² Esta recepción de la gracia divina, por el ser humano total, presenta en torno a la inhabitación substancial divina, en su doble aspecto ontológico y psicológico (intencional espiritual), la dinámica relacional del cuerpo del cristiano.⁸³ Este último, en tanto componente esencial de la unidad personal, se vincula, tal como se ha presentado, con la presencia de Dios como objeto habitual de conocimiento y amor (*tanquam cognitum in cognoscente et amatum in amante*, fundamento del amor perso-

78 *Ibid.*, 114. Tomado del *Comentario al Salmo* (26,2.2) de san Agustín.

79 Cf. *Ibid.*

80 Cf. Brague, «El cuerpo es para el Señor» 585.

81 Cf. Charles Baumgartner, *La gracia de Cristo* (Barcelona: Herder, 1969), 207; 226.

82 Cf. *Ibid.*, 219.

83 Cf. *Ibid.*, 226.

nal unitivo en que se actualiza).⁸⁴ La inhabitación, en tanto relación por la que el justo posee a Dios en el orden del conocer y del amor, es esencialmente unión del alma con Dios en un sentido objetivo (*in ratione obiecti*);⁸⁵ esta es intencional, pero no de modo absoluto, puesto que es unión, comunicación de Dios mismo a la substancia del alma y a la voluntad, en la que participa el hombre como unidad personal total, con su propio dinamismo psicofísico.⁸⁶

Asimismo, es en otro sentido que podemos señalar el carácter dialogal de la corporalidad del creyente, pues esta unión del creyente con Cristo es, también, unión con los miembros de su cuerpo. No es necesario instrumentalizar el cuerpo del prójimo para imaginar un encuentro con Dios, sino que, por el contrario, por la nueva inteligibilidad creyente de la condición corporal, puedo afirmar la manifestación del cuerpo de Cristo (prolongado *in Ecclesia*) en el cuerpo del otro (incorporado *in Ecclesia*).⁸⁷ Sufriente, herido, neuropsicológicamente condicionado: la presencia del cuerpo del otro se halla inmanente en la presencia hipostática de Cristo.⁸⁸ Frente a este modo de presentarse del cuerpo de Cristo, el cuerpo del cristiano no es únicamente sí mismo, sino sí mismo por, con y en Cristo para darse a los demás y así debe conformarse en vistas a la resurrección.⁸⁹

Debe abordarse, por tanto, la consideración teológica del ser humano en relación con las condiciones psicobiológicas, los condicionamientos materiales, los primeros principios habituales, las inclinaciones naturales, los conocimientos y saberes, los sistemas de valores y valoración, los hábitos cognitivos, afectivos y vinculares, entre otros, tanto de los cristianos como de quienes no creen. Esto se halla tan vinculado, según es visible en la corporalidad intencional, a las capacidades superiores y la vida de la gracia, como lo están a

84 Cf. *Ibid.*, 233.

85 Cf. *Ibid.*

86 Cf. *Ibid.*

87 Cf. Quelas, «Dios de carne» 9.

88 Cf. *Ibid.*, 9-10.

89 Cf. Brague, «El cuerpo es para el Señor» 586.

la estructura humana identitaria. Se habla aquí del ser humano convocado, agraciado, liberado, sanado y redimido, y aquel que será resucitado, el que recibe y desarrolla carismas y dones, que sirve en la Iglesia (en la diversidad de estados de vida) y en el mundo –con todas las experiencias que las contingencias de la existencia incluyen–. Asimismo, de aquel que es servido, aquel que se halla empobrecido o aquel que sufre.

Se trata de descubrir la profundidad humana y la hondura de la vida de la gracia, hasta las últimas condiciones estructurales y funcionales asociadas a las potencialidades psicológicas que posibilitan la realización humana, en la libre adhesión a la Revelación divina. Puesto que, tal como Jesús poseyó su naturaleza neurofisiológica, psíquico-intencional y espiritual, también la fe, la esperanza y la caridad (la vida del Espíritu) atraviesan todas las dimensiones del ser humano. Así, la vida intencional cognitiva (p. ej., adhesión a los contenidos de la Revelación) y afectiva (amor al Santo y a lo santo) se comprenden en su dinamismo psicosomático causal complejo, en términos de actuación orgánica especializada y de perfección inmanente del vivenciar subjetivo sobreañadido a ciertas operaciones vegetativas, formalizadas por el espíritu personal humano y sobre-elevadas por la gracia. Este es el cuerpo que en la Iglesia manifiesta su condición creatural y filial relativa al Padre, pues su cuerpo es también condición esencial para su comunicación con sus hermanos y con su Creador.

3.2. Dimensión sacramental

La incorporación eclesial que el cristiano manifiesta en su cuerpo, por la que es (auto-)afectado y que psicosomáticamente experimenta (del modo histórico y concreto dado a cada uno de ellos), continúa en el desarrollo sacramental de su vida. Pues, en tanto la Cabeza otorga a su Cuerpo su gracia y su Espíritu (dimensión vertical), así también se encarna en la historia la extensión de la presencia personal del Hijo (dimensión horizontal). El don de la gracia

del Espíritu toma cuerpo en el sacramento, aquel que incorpora al hijo en la Iglesia, Cuerpo del Hijo, y, a la vez, hace del primero *alter Christus* y de la segunda, sacramento universal de salvación. En el *kairós* de la celebración sacramental, el cuerpo de cada uno de los miembros de la comunidad, junto a los gestos y al uso de elementos concretos, es realidad transformada y «garantía portadora del Espíritu de Cristo, [que] se reorientan centrífugamente hacia la vida».⁹⁰

La corporalidad (teologal) es sacramental en tanto es afectada, manifiesta y se halla en comunión con Cristo, en la retroalimentación de las tres *lex: orandi, credendi* y *agendi/vivendi*. «Porque el Espíritu es coextenso a todos los niveles de la vida»⁹¹ es que se puede afirmar una *epiclesis* en la íntegra corporeidad cristiana, cuya experiencia psicósomática es vivenciada tanto dentro como fuera de la celebración sacramental. Toda la vida psíquico-intencional como neurofisiológica del creyente se conforman de un modo específico (libre, habitual) a partir de su ser-orientado hacia (*πρὸς τὸν*) el Esposo del cuerpo de quien aquel es miembro, la Iglesia, esto es, hacia el cuerpo eclesial de Cristo. En cuanto a la corporalidad en la experiencia sacramental, nos basta con mencionar cómo la presencia de quien vivencia la instancia de la Revelación es signada (o señalada) con el cuerpo del cristiano, así como el cuerpo de Cristo es el que, por ser presencia personal de Sí mismo, constituye desde dentro la instancia epifánica.⁹²

La carne de Cristo ha estado asociada, hasta en el sufrimiento, a su obra redentora y es mediante gestos corporales que ha transmitido su gracia y mensaje; todavía hoy continúa haciendo llegar la vida de su espíritu al cuerpo del hombre a través de realidades visibles.⁹³ Nada de los niveles (químico, físico, biológico, etc.) de la corporeidad viviente humana se halla cerrado a la *res sacramenti*. Por el

90 P. M. Pagano Fernández, *Espíritu Santo - Epiclesis - Iglesia. Aportes a la eclesiología eucarística* (Salamanca: Ed. Secretariado Trinitario, 1998), 301.

91 *Ibid.*

92 Acerca de esto, ver G. Salinas. «Fenomenología del Sacramento: Aportes a partir de la categoría de donación de Jean-Luc Marion», *Revista Dios y el hombre* 5 1 (2021), 1-27.

93 Cf. Jean-Guy Pagé, «La Iglesia, cuerpo de Cristo» 567.

contrario, el cuerpo se experimenta como abierto a la relación con los sagrado misterios.⁹⁴ Y por es estos misterios que el cuerpo es introducido a la vida del Espíritu, a la Iglesia y la comunión (*κοινωνία*) de las Divinas Personas. La fuente eucarística se torna manifestación del modelo de vida agápico que en el cuerpo del prójimo se encarna.⁹⁵ Se trata de la vocación eucarística última del ser-cuerpo teologal, su ser para la comunión y su orientación a la consumación, cuya implicancia es la «decisión de configurarse históricamente a ese *telos* revelado, y en varias dimensiones».⁹⁶

Desde la presencia hipostática en el cuerpo eucarístico, hacia el que nos orientamos y disponemos, brota hacia el mundo y los otros una existencia eucarística que asume la totalidad de nuestro ser.⁹⁷ Puesto que los divinos misterios posicionan al cristiano íntegro (tanto en *psyché* como *soma*) en y hacia la persona del Hijo, desde allí es que también somos dispuestos en y hacia la vida de comunión con otros bajo la imagen perijorética trinitaria. Redimidos en virtud del bautismo y unidos a Cristo en la comunión eucarística, experimentamos en cuerpo y alma la transformación de nuestro vivir (modo de existencia) al punto de que toda nuestra configuración intrínseca es nueva, desde sus tejidos nerviosos hasta la intimidad de nuestro espíritu (cf. Rm, 6,13). Es el proceso de divinización (*θεώσις*) que se dirige hacia la consumación escatológica de la resurrección de la carne.⁹⁸ En el ya de nuestra vida terrena, la transfiguración sacramental comienza a desplegarse en virtud de (y en cooperación con) la obra del Espíritu, arraigándonos en el cuerpo eucarístico de Cristo. «Una antropología entendida en clave eucarística asume que el nuevo punto último de subsistencia no es ya sí mismo sino la hipóstasis del mismo Hijo».⁹⁹

94 Cf. Ratzinger, *Obras Completas*, vol. XI. *Teología de la liturgia...* 255-256.

95 Cf. Quelas, «Dios de carne» 12.

96 Bertolini, «¿Transubstanciados?» 101.

97 Cf. *Ibid.*, 104-18.

98 Así, tal como se ha mencionado en torno a la posesión objetiva habitual -intencional- de Dios, el dinamismo de la gracia en el ser humano supera, pero también supone, asume y sana-eleva todas las dimensiones naturales de la vida humana: *gratia non tollit naturam, sed perficit eam*; cf. *S. Th.*, I-II, q. 109).

99 Bertolini, «¿Transubstanciados?» 117.

Todo el sentido de la trayectoria vital del ser humano, desde sus base físicas más inferiores hasta su dimensión personal y espiritual superior se hallan en el cuerpo de Cristo. Así como el cuerpo manifiesta la interioridad, del igual manera la obra del Espíritu, la santidad, se hace visible en el cuerpo del santo. Todo ello posiblemente halle efectos en el sí mismo más profundo del santo, en su dinamismo neuropsicológico configurado con el Hijo. «La donación libre del amor se manifiesta en el cuerpo personal, en sus gestos, en las acciones de la conducta humana».¹⁰⁰ Del mismo modo, la psicología del Hijo, pleno Revelador y plenitud de la Revelación, manifestó en su carne su espiritualidad y, a la vez, el rostro del Padre. Es en Cristo que hallamos los límites de la expresión humana corpóreo-intencional y en Él se puede reconocer su sentido último.

3.3. *Dimensión escatológica*

El gesto, el instrumento, el arte, la cultura, la costumbre y la humana tradición guardan el valor de estar dispuestos a la expresión intencional más allá de los límites que el cuerpo individual posee naturalmente. Así, con el carácter simbólico (intencionalidad derivada) se expresa la espiritualidad de la gracia y la santidad en la liturgia, la oración, la alabanza, el servicio y la misión evangelizadora. También, el hombre de cada cultura exige de la Iglesia un rostro adecuado, comprensible a su interpretación, para ser incorporado en su vida personal. La vida feliz del bautizado, en peregrinación a la patria celeste, es la posesión y expresión encarnada de lo santo en cuanto objeto intencional, como incoación de la visión beatífica. Es la vida santa manifestada en y por la carne, filiación adoptiva encarnada: la libre disposición de toda la propia personalidad humana, hasta el fondo del que el Yo es capaz (preoperativo, inconsciente, natural), a la verdad, el bien y la belleza de Aquel quien es la vida, hasta la colaboración en la sanación y elevación de todas las propias

¹⁰⁰ Sanguineti, *Cuerpo, mente y ser personal...* 96.

dimensiones en un itinerario de configuración cognitivo, afectivo y conductual. En el caminar terreno, la corporalidad exige una intelección asociada a la intencionalidad sensible, con sus posibles fallos, confusiones y contrariedades, pero aún no se ha manifestado lo que hemos de ser (cf. 1 Jn 3,2-9) y cómo expresaremos, por y en nuestro cuerpo, la belleza comunicada por Quien es la belleza, o cómo brillará en nuestra carne la hermosura de la comunión de la Iglesia y su Esposo.

Transformados progresivamente por la santidad interior, la comunicatividad de nuestro cuerpo manifiesta su vida por, con y en Cristo al modo de configuración con su Persona. Este proceso, en tensión a la consumación final, recibe su sentido último del cuerpo del Resucitado y del cuerpo asunto de su Madre. El cuerpo espiritual o glorioso es identidad somática sobre-elevada, es decir, la integridad psicosomática, la totalidad unitaria de la persona del cristiano, es transformada al modo del cuerpo escatológico de Cristo. Es en la resurrección «donde se revela la densidad real del cuerpo, su plenitud»,¹⁰¹ mientras que en la vida terrena puede ser instrumento de salvación para los miembros del Cuerpo eclesial, «porque no hay salvación en Jesucristo sin el cuerpo».¹⁰²

Debido al carácter escatológico de nuestro cuerpo, carne afectada, manifestativa y comunional, el martirio «constituye una exaltación del cuerpo, una verdadera epifanía en el cuerpo humano de Dios creador y salvador, así como la fe en la resurrección de la carne».¹⁰³ En el mártir, se presenta de modo concentrado el proceso de inmersión en las profundidades de la Pascua a fin de que se consume lo sintetizado por Agustín: «sed lo que veis y recibid lo que sois: Cuerpo de Cristo».¹⁰⁴ Nuestro cuerpo, experimentado eclesialmente, vivido eucarísticamente, se torna precario frente a su consumación final y muestra su todavía deficitaria identidad personal

101 Quelas, «Dios de carne» 13.

102 Jean-Guy Pagé, «La Iglesia, cuerpo de Cristo» 570.

103 Sales, «El misterio del cuerpo humano» 593.

104 Bertolini, «¿Transubstanciados?», 99.

que en la relación (*esse ad*) con la persona del Resucitado hallará su planificación identitaria. «Sostener el todavía no en la tensión con el ya permite reconciliarse con lo finito, lo quebrado, lo desilusionante y hasta con el escándalo de la carne de la Iglesia que es también carne de Cristo».¹⁰⁵

La asimilación recíproca y asimétrica de identidades propias del Cristo total, a imagen de y fundada en la perijóresis trinitaria,¹⁰⁶ hace de nuestra experiencia psicosomática una condición teologal, esto es, vividas y vivenciadas en la Revelación que es Cristo. El cuerpo del miembro eclesial es cuerpo redimido por el Redentor y teologal por la Revelación o, dicho de otro modo, es un cuerpo creyente, vida espiritual encarnada, don de virtudes infusas psicosomáticamente vividas, experimentadas y manifiestas. Nos muestra de forma deficitaria (*quoad nos*) lo que somos, hasta que advenga el cumplimiento final y se manifieste consumado (*quoad se*) lo que hoy incoado está. Es la lógica eucarística la que oficia la *atractio Patris* hasta la plenitud escatológica en medio del devenir pascual que imbrica en Cristo, de manera personal, hipostática, la obra del Espíritu (gracia) con la cooperación humana (libertad), hasta transfigurar en caridad la vida psicosomática del ser humano.¹⁰⁷

Con, por y en Cristo, el bautizado goza de un nuevo modo de ser-cuerpo intencional redimido y, asimismo, corresponde tanto al cuerpo redimido como al cuerpo glorioso, una nueva dinámica psicosomática intencional asumida, elevada y sanada por la gracia divina. El conocimiento y el amor del que es capaz el ser humano, formados y elevados en la fe, la esperanza y la caridad, configuran su ser-cuerpo intencional en un modo teologal, en un dinamismo de la gracia tendiente y relativo a Dios. El acto de la fe (*fides qua*), en tanto *credere Christo* y *credere in Deum* movido por la gracia, es histórica y existencialmente psicosomático.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 118.

¹⁰⁶ Cf. *Ibid.*, 115.

¹⁰⁷ Cf. *Ibid.*

Hacia la afección, la manifestación y la comunión final caminamos, a través de un proceso de realización personal de encarnación (eclesial, eucarístico y escatológico) en que lo incoado y lo ya realizado se entranan. El cuerpo de Cristo, en todos sus sentidos, nos indica el modo de transfiguración en sus diversas dimensiones. La realización humana es por y con su cuerpo, puesto que por él es afectado por la gracia y en él es esta hecha manifiesta; con él se despliega y consume la felicidad de la vida en Cristo en orden, en todo tiempo y lugar, a la resurrección. El cuerpo, en tanto cuerpo teológico escatológico (cuerpo glorioso), carece por fin de carácter perecedero o caduco; por el contrario, goza de la capacidad de comunicar vida, pues en Iglesia, eucaristía y resurrección fue transfigurado, es decir, en comunión, en cuerpo de Cristo. Cuerpo espiritual (*σῶμα πνευματικόν*, 1 Co 15,44) que por el Espíritu es entretejido en la trama de la salvación realizada en la historia, el cuerpo del cristiano es espacio en que el dinamismo psicosomático de la redención tiene lugar.

4. Conclusión

Los actuales debates e investigaciones sobre el problema mente-cuerpo invitan una verdadera búsqueda de comprensión de la integridad de la naturaleza humana. Las formulaciones propias de la filosofía de la mente, tantas veces reductivas, reclaman la necesidad de un abordaje holístico, capaz de dar cuenta de la totalidad única y misteriosa que es la persona humana. El misterio de la Encarnación de Cristo, verdadero hombre y verdadero Dios, ha guiado nuestra comprensión de la condición psicosomática humana en su desarrollo histórico y su configuración con Jesucristo mediante la gracia. La consideración del cuerpo glorioso como aquel en que, inclusive intencionalmente, se despliega la vida teológica, sitúa el concepto trabajado en medio de la sistematicidad de la teología para ahondar en su reflexión.

Se trató, por tanto, la integridad humana en términos de identidad psicosomática sobrenaturalmente elevada cuya actividad teologal configura una praxis cristiana específica, un despliegue psicosomático en comunión con Cristo en el trayecto vital hacia la patria celeste. La caracterización de la corporalidad teologal aquí desarrollada corresponde, por tanto, a una cierta delimitación formal del concepto y, asimismo, a una primera aproximación.

En este marco, ha sido presentada la oportunidad para la investigación en torno a un cuerpo intencional elevado en sentido teologal, en que el dinamismo intencional sea considerado en función de la vida de la fe, la esperanza y la caridad. Se nos presenta posible ampliar y profundizar en la noción de cuerpo teologal según las nociones mencionadas: la polisemia del término cuerpo de Cristo; las tres dimensiones eclesial, sacramental y escatológica del cuerpo; la doble vinculación subjetiva-eclesial con la alteridad Divina y humana; el doble dinamismo sacramental litúrgico-celebrativo y práctico; la tensión escatológica de lo realizado y lo incoado; y el concepto de *analogia incarnationis*, con su amplia capacidad epistémica en términos tanto cristológicos y pneumatológicos como antropológicos, ontológicos y psicológicos. Creemos encontrar aquí ciertas líneas fundamentales de investigación que pueden ser abordadas, entre otros modos, en una interacción entre teología contemporánea y fenomenología actual.

Por último, consideramos que el punto de vista brindado demuestra la necesidad de interacción entre las ciencias teológica, filosófica y neuropsicológica, y promueve, a la vez, la búsqueda de una fundamentación adecuada para una comprensión integral de la persona humana en su dinamismo psicosomático psíquico-intencional y espiritual-personal. La profundización en esta dirección sería, a nuestro parecer, de gran enriquecimiento para la visión antropológica propia de la teología, como para los postulados de las ciencias filosófica y teológica, tal como es visible en la complejidad psicosomática propia de la vida humana.

5. Bibliografía

- Agustín de Hipona. *Obras de san Agustín en edición bilingüe. Tomo IV. Obras apologeticas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.
- Agustín de Hipona. *Obras de san Agustín. Tomo II. Las confesiones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.
- Balthasar, Hans Urs von. *El todo en el fragmento. Aspectos de teología de la historia*. Madrid: Encuentro, 2008.
- Balthasar, Hans Urs von. *Gloria VI. Antiguo Testamento*. Madrid: Encuentro, 1988.
- Baumgartner, Charles. *La gracia de Cristo*. Barcelona: Herder, 1969.
- Béjar Bacas, Serafín. «De la “*analogia entis*” a la “*analogia incarnationis*”: nuevas mediaciones de razón para una propuesta cristológica». *Estudios Eclesiásticos* 97, n.os 381-382 (2022): 715-744. <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseslesiasticos/article/view/17384>
- Bertolini, Alejandro. «¿Transubstanciados? Esbozos eucarísticos de una antropología en clave sinodal». *Revista Teología LX*, n.º 142 (2023): 97-121. <https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TEO/article/view/5002>
- Brague, Rémi. «El cuerpo es para el Señor». *Revista Católica Internacional - Communio* 6 (1980): 571-588.
- Consejo Episcopal Latinoamericano. *Aparecida. V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documento conclusivo*. Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina, Oficina del Libro, 2007.
- Documentos del Vaticano II: constituciones, decretos, declaraciones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1976.
- Francisco, Papa. *Carta encíclica Fratelli tutti sobre la fraternidad y la amistad social*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2020. Dispo-

- nible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html (consulta: 8 de abril de 2024).
- Gesché, Adolphe. *Dios para pensar, VI. Jesucristo*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Grossi, Vittorino. *Lineamenti di antropologia patristica*. Roma: Edizioni Brola, 1983.
- Henry, Michel. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.
- Irénée de Lyon. *Contre les hérésies*. Paris: Le Cerf, 1991.
- Izquierdo, César. *Teología fundamental*. Pamplona: EUNSA, 1999.
- Juan Pablo II, Papa. *Carta encíclica Fides et ratio*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1998. Disponible en: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html [consulta: 08 de abril de 2024].
- Juan Pablo II, Papa. *Carta encíclica Redemptor hominis*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1979. Disponible en: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html (consulta: 08 de abril de 2024).
- Laje, Francisco. «La imagen bíblica del cuerpo». *Revista Católica Internacional - Communio* 6 (1980): 541-552.
- Pagano Fernández, Pablo María. *Espíritu Santo - Epiclesis - Iglesia. Aportes a la eclesiología eucarística*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998.
- Pagé, Jean-Guy. «La Iglesia, cuerpo de Cristo». *Revista Católica Internacional - Communio* 6 (1980): 561-570.
- Ratzinger, Joseph. *Obras completas*. Vol. XI: *Teología de la liturgia. La fundamentación sacramental de la existencia cristiana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012.

- Ropero, Alfonso, ed. *Obras escogidas de Ireneo de Lyon. Contra las herejías. Demostración de la enseñanza apostólica*. Barcelona: CLIE, 2018.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1996.
- Sales, Michael. «El misterio del cuerpo humano». *Revista Católica Internacional - Communio* 6 (1980): 589-602.
- Salinas, Guillermo. «Fenomenología del Sacramento: Aportes a partir de la categoría de donación de Jean-Luc Marion». *Revista Dios y el Hombre* 5, n.º 1 (2021): 074. <https://revistas.unlp.edu.ar/DyH/article/view/12178>
- Sanguineti, Juan José. *Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico*. Madrid: Palabra, 2007.
- Sanguineti, Juan José. *Neurociencia y filosofía del hombre*. Madrid: Palabra, 2014.
- Sanguineti, Juan José. *Cuerpo, mente y ser personal*. Rosario: Logos Ar, 2019.
- Sanguineti, Juan José. «El desafío antropológico de las neurociencias. Neurociencia, filosofía y teología». *Rivista di Scienze dell'Educazione* LIII, n.º 3 (2015): 383-400.
- Sanguineti, Juan José. «La relevancia de la neurociencia en el estudio de la religiosidad». *Scientia et Fides* 6, n.º 2 (2018): 85-99.
- Tomás de Aquino, Santo. *Suma de Teología. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. Tomos I-IVb*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- Quelas, Juan Alberto. «"Dios de Carne". El cuerpo como experiencia corpóreo-psico teologal en la teología de Adolphe Gesché». Ponencia presentada en el VI Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología «El amado en el amante: figuras, textos y estilos del amor hecho historia», Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 17-19 de mayo de 2016. Disponible en:

<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/cuerpo-experiencia-corporeo-psico-teologal.pdf> (Fecha de consulta: 8 de abril de 2024)

Walton, Roberto. *Fenomenología, excedencia y horizonte teológico*. Buenos Aires: SB Editorial, 2022.