

LA RELACIÓN CUERPO Y ESPÍRITU,
UNA EXPERIENCIA DE DONACIÓN

Si nos preguntamos por la relación cuerpo y espíritu debemos aclarar primero el uso de los términos sugeridos para expresar una realidad compleja, lo que requiere hilar fino. El “cuerpo”, sin duda, evoca una doble faceta que el ideoma alemán designa como “Körper” y “Leib”. Si bien ambas facetas se compenetran, sin confundirse, completándose mutuamente en su identidad propia, en esta reflexión nos orientamos no por la *res extensa* en sí, sino por el “cuerpo” en cuanto materia sentida e inhabitada por el “espíritu”. Si preferimos a primera vista hablar de espíritu en lugar de alma, no extremamos el sentido de estos términos, ya que ambos se entretajan y complementan mutuamente, de tal manera que el “espíritu expresa lo que el alma designa en cuanto interioridad oculta”¹. En efecto, la evolución bíblica del significado de *psyche* y *ruah* termina dando preferencia a la *ruah* como principio inteligible en el compuesto del ser humano, mientras la comprensión de la *psyche* se desplaza hacia la dimensión anímico psíquica del mismo compuesto humano, siempre considerado en cuanto unidad. El Catecismo Católico, por su parte, ofrece un uso inverso al entender el espíritu como principio anímico, mientras el alma expresa la capacidad intelectual de relación². De todos modos, cabe dilucidar una realidad interior compleja, estructurada desde dentro a modo de un castillo, en términos de Teresa de Ávila, o repensada ontológicamente por Edith Stein.

Sea como sea, la relación entre “cuerpo” y “espíritu” atestigua un movimiento experiencial básico no fácil de delimitar debido a que el concepto “experiencia” apunta a una inmediatez, aunque elaborada por la información, distinta de la vivencia, como un simple estar ahí, pero cargada de sentido, sobre todo, en la fenomenología husserliana. Sin pretender aclarar mucho la comprensión de la experiencia en sí, queremos reflexionarla como un acontecimiento de donación entre cuerpo y alma en cuanto polaridad no excluyente, sino incluyente, ya que cuerpo y alma in-existen, existen uno en el otro a modo de la unidad hilemórfica, como afirma el Concilio de Viena en contra del dualismo de Olivi, haciendo suyo el uso aristotélico de la comprensión de la unidad cuerpo y alma, repensada por Tomás de Aquino. Este modelo, por cierto, clave para comprender la unidad cuerpo y alma, se abre hacia su verdadera profundidad cuando lo trasponemos desde un enfoque “substancialista-esencialista” hacia el potencial relacional que encierra, siendo la relación el accidente más

¹ STEIN E., *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (Edith Steins Werke, 2) Freiburg-Basel-Wien, 1962, Marion 523.

² CATECISMO CATÓLICO 362ss.

menudo, en términos de Tomás, pero a la vez el más potente en cuanto al significado que adquiere en la donación del ser de todo cuanto existe³.

Suponiendo así la unidad comprendida en cuanto unidad sin confusión ni separación de cuerpo y espíritu, basada en el *totus ab utroque* del Concilio de Calcedonia y dilucidada de modo dual por Hans Urs von Balthasar, quisiéramos analizar dicha experiencia como una experiencia de donación desde un ángulo teológico, pero tomando en serio su base metafísica, es decir, proponer un “más” a la comprensión del problema filosófico, que sólo la teología puede y debe ofrecer, en cuanto el origen de esta unión remonta a Dios, es decir, ella es constituida y creada por el Creador, se perfecciona en su historicidad a través del tiempo y se consume en la vida eterna. Por eso, orientamos la presente exposición por la pregunta metodológica: ¿en qué medida la relación cuerpo y espíritu constituye una donación, originada en el tiempo y consumada en la eternidad? Desarrollamos brevemente los siguientes tres aspectos del problema:

1. *El origen fundante de la donación cuerpo y espíritu*
2. *La tensión cuerpo y espíritu desde su certeza pascual cristológica*
3. *La consumación de la donación cuerpo y espíritu en la vida eterna*

1. *El origen fundante de la donación cuerpo y espíritu*

Como toda pregunta por el origen, la presente requiere acceder al origen fundante de la relación cuerpo y espíritu desde lo más evidente, el cuerpo y sus sentidos, para remontar desde esta experiencia originaria hacia el fundamento que se expresa en ella, el espíritu. En tal acercamiento nos ayuda el mismo ideoma -español y alemán-, porque designa con el vocablo “sentido” tanto los órganos -*Sinne*- como la finalidad de lo sentido por este órgano -*Sinn*-, un hecho cotidiano, reflexionado con finura conceptual por Gustav Siewerth en cuanto “metafísica de los sentidos”⁴. En dicha metafísica se evidencia que lo que entra por los sentidos es algo dado, objetivamente, pero que a la vez es experimentado por el sujeto, que siente, en cuanto donación, ya que se puede distinguir lo dado de lo donado, lo cual llevó a Eriúgena a hablar de la *datio*, que se torna *donatio*, el don y lo donado no simplemente coinciden, además evocan un donante. Esto se puede apreciar por medio de una breve mirada a cómo los cinco sentidos abren al cuerpo al mundo. ¿Qué sucede con esta apertura en cada sentido?

a. *El cuerpo, los sentidos y lo sentido dado*

Si nos fijamos en cómo el cuerpo se abre al mundo por los cinco sentidos, constatamos una significativa coincidencia con lo sentido en la mismidad de cada sentido, es decir, se da una llamativa identificación del tocar, gustar, oler, ver y oír con lo tocado, gustado,

³ MARION J. L., *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*, Buenos Aires, 2005, 97pp.

⁴ SIEWERTH G., *Die Sinne und das Wort*, 2.ed. Düsseldorf, 1956, 11-19.

olido, visto y oído. El mundo entra concretamente en el mismo órgano como tal, y a través de él al espíritu del hombre.

Esta experiencia fenoménica tan obvia ha sido reflexionada detenidamente no sólo por las corrientes filosóficas contemporáneas, sino también por las antiguas. De tal modo que desde siempre se le atribuye al tacto una función básica, de estar “debajo”, siendo el sentido más “bajo”, según Tomás, la raíz de todos. Lo que aquí interesa, sin embargo, no es tanto la armonía y mutua interrelación de los sentidos entre sí, sino la identificación de cada uno con el contenido que siente, es decir, del tacto con lo tocado en la mismidad de lo tocado. Así, la vista, que ocupa un lugar de señorío, por estar encima de todo, coincide con lo visto, aunque no se involucra con ello, es decir, la mismidad de la vista emerge de lo visto. Y así sucesivamente con lo que acontece en los restantes sentidos del gusto y del olfato, salvo el del oído.

En efecto, respecto al oído, constatamos una no-coincidencia entre el órgano y lo que entra por él al espíritu. Hay una excepción llamativa, pues a diferencia de la coincidencia constatable respecto de los demás sentidos, el oído acoge y conserva lo no suyo, lo extraño, sin identificarse con él, pero sí admite lo otro, plenamente, en su espacio, lo cuida y le facilita una expresión, que no es idéntica a lo recibido, sino que se transforma en novedad más allá de lo escuchado -novedad idéntica para el mismo sujeto y también respecto de lo recibido por otro. Aquí reside la posibilidad insólita para el diálogo. Y a esta capacidad dialogal es a la que Joseph Ratzinger designa como “alma”⁵.

b. El alma, capacidad dialogal regalada

Sin duda, es muy cotidiana la experiencia del oír-escuchar, que se transforma en dicción y diálogo. Sin embargo, para explicar dicha experiencia no bastan las mediciones científicas, ni las definiciones filosóficas, aunque sean de Aristóteles. Pues la capacidad constitutiva para escuchar la palabra apunta a algo inexplicable, un nexo misterioso entre cuerpo y alma, es decir, no es producto proporcional al cuerpo, tampoco es algo ajeno introducido al cuerpo desde fuera. Pero sí es una posibilidad regalada por un acto soberano superior creador, que proviene del mismo Creador de todo cuanto existe, al llamar a la existencia a todo por medio de Su Palabra.

De hecho, es significativo “que la Biblia comprende el origen fundante de todo en clave de dicción, es decir, una creación por la palabra, la de Dios, quien crea por amor -*ex amore*, de modo soberano, incomparable, lo que designa la nada, que permite pensar también en algo existente, pero moldeado de modo único para una unidad inseparable. De tal modo, toda la creación revela esta posibilidad. Crear con sólo la palabra: se significa así muy expresivamente que Dios crea sin lucha, sin esfuerzo, con absoluta libertad e independencia de cualquier

⁵ RATZINGER J., Escatología. La muerte y la vida eterna, Barcelona, 1980,142.

condicionamiento. El actuar de Dios es único, soberanamente trascendente; todo procede de él y él no precisa de nada para conferir el ser a las cosas”⁶.

El carácter dialógico de la relación Creador-creatura “es respuesta a una interpelación y no mero efecto de una causa impersonal. Se patentiza de este modo que la creación es ya *revelación*, alocución comunicativa de Dios, comienzo de la historia de salvación y punto de partida del proceso de autodonación divina a sus creaturas. Entre Dios y el mundo está la palabra, separándolos a ambos (ni el mundo es divino ni Dios es mundano) pero también relacionándolos; el mundo viene a ser ‘expresión’ de Dios”.⁷

Si bien todo cuanto existe revela esta capacidad dialogal, es decir, está abierto a la palabra, el origen del alma humana es excepcional en cuanto donación de calidad superior única en cada ser humano, siendo éste persona en el sentido de singular concreta. Esta unicidad del trato del Creador para con cada ser humano se conserva y articula maravillosamente a través de la concreción del designio amoroso de Dios para con cada uno de nosotros. Cabe detenerse, brevemente, en la índole propia de la receptividad del alma como capacidad dialogal por el cuerpo, que involucra la donación y que no puede constituirse en forma sucesiva, sino sólo simultánea.

c. La simultaneidad receptiva activa de la relación cuerpo y alma

La creación del alma por medio del acto creador de Dios puede aparecer como la introducción de un factor activo en un *vacuum* pasivo, como a primera vista permiten pensar los sentidos que reciben lo sentido. Lo mismo vale de la razón, instrumento preferencial del alma, que tiene su componente activo que tiende a sobreponerse a la receptividad sentida. Sin embargo, una mirada más fina descubre cómo la pasividad se torna activa, no fuera de lo sentido, sino simultáneamente con él. De tal modo, hay una constitución de factores nunca separados, pero siempre distinguibles, en la donación.

En efecto, el don nunca coincide con el donante, pero sí se distingue de él, hasta su relación se invierte, como permite apreciar una referencia de Hans Urs von Balthasar: “...por más que al comienzo la sensibilidad se mostró, en su aspecto de imaginación, como hontanar del espíritu y, por consiguiente, como aquello que aparentemente lo englobaba, lo ponía en libertad a partir de sí, esta relación se invierte claramente cuando el espíritu ha llegado a la autoconciencia. La prioridad temporal de la sensibilidad y de las imágenes cede ante la prioridad real del espíritu que, en su ámbito más amplio, encierra al más pequeño de la sensibilidad”⁸.

Esta simultaneidad se plasma también a través del origen cualitativo de la relación cuerpo y alma para una unidad constitutiva. Niega, pues, la entrada sucesiva de un alma

⁶ RUIZ DE LA PEÑA J.L., Teología de la creación, 3.ed. 1992, 40.

⁷ IBID.

⁸ BALTHASAR H. URS VON, Teologica 1 Madrid, 1988, 165.

preexistente a un cuerpo existente, como lo refuta León Magno por la fórmula *ipsa adsumptione*, “en la medida en que es asumida” a nivel cristológico⁹ y Gregorio de Nisa por el *homo-cronos*, “al mismo tiempo”, a nivel antropológico, salvando la verdad ortodoxa del peligro de ser entendida como “caída de almas”, atribuida falsamente al gran maestro alejandrino Orígenes¹⁰. De todos modos, no podemos negar que aquí emerge la tensión concreta que vivimos diariamente entre el alma y el cuerpo, oscilando en este mundo hacia un equilibrio deseado pero no alcanzado y, sin embargo, certeramente esperado. Si nos preguntamos por la base de la certeza, podemos invocar el fundamento teológico bíblico, que se configura por la experiencia pascual del Jesucristo muerto y resucitado y que nos lleva a la espinuda cuestión de la inmortalidad del alma y su relación con la resurrección de los muertos.

2. *La tensión cuerpo y espíritu desde su certeza pascual cristológica*

La comprensión de la relación entre cuerpo y alma se gesta a lo largo de la historia en cuanto tensión entre un elemento expuesto a la corrupción y un factor desde siempre ligado a la idea de inmortalidad. Sin embargo, no es el uso terminológico, sino la experiencia histórica concreta de la identidad entre el Jesús muerto y resucitado la que echa luz sobre la certeza descubierta a nivel de la experiencia anteriormente descrita como donación distinguible de lo donado a nivel fenomenológico. Cabe fijarse en el trato delicado que recibe el cuerpo de Jesús en su pasión, la entrega de su espíritu en la cruz y el “Yo soy” del Resucitado, para apreciar los elementos propios de una experiencia de donación relevante entre cuerpo y espíritu, del todo certera en cuanto a la incorruptibilidad. Esta certeza, que revolucionó el mundo antiguo, sin duda debía ser confrontada con los aportes propios del complejo proceso de evangelización, a través del cual confluyen la visión bíblica con fuentes filosóficas provenientes de la cultura profana.

a. *Confluencia de la visión bíblica con la filosofía griega*

Si recordamos la capacidad señalada de dia-logo, que sin duda, es connatural al cuerpo -el oído es un sentido corporal- y que, sin embargo, “lo otro”, distinto a él, pero plenificante de su identidad única, es “dado”, regalado, por un acto libérrimo de Dios Creador, de un modo totalmente gratuito -*ex amore*-, debemos afirmar que esta capacidad marca toda la comprensión de la tradición bíblica individual y colectivamente. Pues desde el origen protohistórico, el Creador ofrece, libremente, la participación en lo más propio suyo, la vida eterna e incorruptible. Por eso, en el Génesis la inmortalidad es un don ofrecido al ser humano, -nunca una cualidad de la substancia de su “alma”- y sigue siendo don, de tal modo, que el drama propiamente humano no es la suerte de un “alma separada” después de la muerte, sino

⁹ MEIS A., La fórmula *ipsa adsumptione* de León Magno y su significado mariano, *Veritas*15 (2006) 331-351.

¹⁰ MEIS A., Das Paradox des Menschen im Canticum-Kommentar Gregors von Nyssa und bei Orígenes, *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, hgs. W. A. BIENERT/ U. KUHNEWEG (BETL, 137) Leuven, University Press, 1999, 469-496.

el trastoque del don de la in-mortalidad ofrecida en una mortalidad adquirida por propia culpa e impuesta en contra de los anhelos más profundos del corazón humano, siendo por eso la muerte no mero enigma sino misterio.

De hecho, la terminología bíblica veterotestamentaria oscila entre varios vocablos similares, difícilmente distinguibles, pero nunca idénticos, oscilación que culmina en la comprensión paulina del *soma* que contrapuesto a la *sarx* en cuanto cerrada sobre sí misma, constituye una totalidad abierta a la resurrección. De este modo, la experiencia pascual acredita la convicción de que en el compuesto humano, una dimensión propia, su identidad, permanece para siempre pese a los cambios radicales que sufre el cuerpo en la muerte. Esta enseñanza fue la que conservaron los grandes teólogos a través de los vaivenes de la influencia griega asimilada¹¹.

b. El largo camino hacia los elementos constitutivos de la inmortalidad del alma

Según Joseph Ratzinger la comprensión de la inmortalidad del alma tiene una complicada historia. Porque habría que desarrollar una antropología que, por una parte, reconozca al hombre como creatura de Dios, creado y querido por él en su totalidad, y, por otra parte, en este hombre se distinguiera entre lo que es pasajero y lo que es permanente. Tal distinción tendría que realizarse, a su vez, de tal modo que se mantuviera abierta la aproximación a la unidad definitiva del hombre y la creación. Una antropología de tales características tendría, pues que entrelazar aquello en lo que Platón y Aristóteles se contraponen. Habría que incorporar la indisoluble unidad de cuerpo y *psyche*, como enseña Aristóteles. Pero la *psyche* no se debería interpretar como “entelequia” que se encuentra vinculada a la materia, de la misma manera que la materia viva depende de la *psyche* para ser lo que es. Más bien lo que habría que intentar es poner de manifiesto el especial carácter espiritual de la *psyche*, sin deshacerse en un espíritu del mundo.

“A la vista de la dificultad que entraña tal tarea, no puede sorprender que esta síntesis no haya madurado sino con lentitud. Su forma definitiva y convincente la alcanzó primeramente en Tomás de Aquino. Cuando Tomás, de acuerdo con Aristóteles, responde a la cuestión sobre la esencia del “alma”, diciendo: *anima forma corporis* (el alma es la “forma” del cuerpo) realmente se ha dado en ello un cambio total del aristotelismo. Porque para Aristóteles esta forma significó que la *psyche* está tan vinculada materialmente como la “entelequia” que, en definitiva, es el principio configurante de la realidad material, que él se imagina con una correlatividad estricta: la materia sin la “forma” se quedaría en mera posibilidad; la forma se hace realidad únicamente en la unidad con la materia. Si la *psyche* es forma, quiere decir que pertenece al mundo corpóreo, a su muerte y su ultratumba. Y viceversa, también quiere decir que el espíritu que no pertenece a este mundo, tampoco es algo individual ni personal,

¹¹ RATZINGER J., Escatología, 145.

debiéndose únicamente a eso su condición de inmortal. Para Aristóteles hubiera sido de todo punto inimaginable decir que el espíritu es, al mismo tiempo, la persona y la “forma” de la materia”.

Según Ratzinger, se ha llegado al atrevimiento de decir: el espíritu es tan totalmente uno con el cuerpo en el hombre que se le puede aplicar con todas las consecuencias el término “forma”. Y viceversa: la forma de este cuerpo es, al mismo tiempo, espíritu, haciendo, en consecuencia, persona al hombre. “El alma no es que sea substancia y, además, también forma del cuerpo, sino que es substancia en cuanto forma de un cuerpo y es en cuanto substancia forma del cuerpo. Contra la propia naturaleza del alma va el separarla del cuerpo, disminuyendo su semejanza con Dios creador. El estar en el cuerpo no supone una actividad, sino la autorrealización del alma. El cuerpo es la manifestación del alma, pues la realidad del cuerpo es el alma”.

“Con esto se ha conseguido lo que filosóficamente parece imposible”, afirma Ratzinger. “Se han solucionado también las exigencias aparentemente contradictorias de la doctrina de la creación y las de la fe en el sheol modificada cristológicamente: el alma pertenece al cuerpo como “forma”, pero eso que es “forma” del cuerpo, es espíritu, convirtiendo al hombre en persona y abriéndolo de cara a la inmortalidad”. Si Balthasar recuerda al respecto el detalle de que Tomás cambia ligeramente la definición de persona de Boecio al sustituir “sustancial” por “subsistente”, resalta, sin duda, la índole dialogal de la persona humana y su capacidad para responder libremente al don recibido. Este concepto del alma es algo radicalmente nuevo frente a todas las antiguas ideas sobre la *psyche*. El concepto es producto de la fe cristiana y de las exigencias que plantea el pensamiento. Esto únicamente puede negarlo un desconocimiento total de la historia. En este sentido hay que conceder que no le faltó razón al Concilio de Viena: “además... reprobamos como errónea... toda doctrina que temerariamente afirme o ponga en duda que la substancia del alma racional... no es verdaderamente y por sí misma forma del cuerpo racional... no es verdaderamente y por sí misma forma del cuerpo humano” (DS 902).

Ratzinger prosigue: “...de lo que se trata no es de defender o rechazar una antropología determinada, ni lo que se discute es, en consecuencia, tampoco el concepto de alma, sino que a lo que todo tiende es a negar la “substancia” llamada alma con una inmortalidad que se deriva de ella, afirmando en contra de ello la supervivencia del hombre únicamente por la voluntad y la acción de Dios... Ya hemos rechazado la acusación de “dualismo” en relación con el concepto cristiano de alma. Pues esa acusación de dualismo se refuerza con la idea de que cuando se habla de alma se fundamenta la “inmortalidad substancialísticamente”, a partir de la indivisibilidad de la substancia espiritual, argumentándose, en consecuencia, teológicamente de modo equivocado. Vamos a conceder que en la conciencia general se hayan extendido concepciones algo simplistas. Pero en los grandes teólogos no he encontrado en ningún sitio una argumentación de la inmortalidad de

tipo puramente “substancialista”, argumentación que Platón tampoco conoce”, concluye Ratzinger¹².

El mismo autor refuerza, luego, lo afirmado por una significativa interpretación de un ejemplo “clásico” tomado de Gregorio de Nisa, donde “se ve el pensamiento fundamental tanto de la teología patristica como de la Edad Media, captándose al propio tiempo tanto la unidad como el cambio de la antigüedad”. Recuerda Ratzinger que “Gregorio comenta la palabra del Señor (tan preferido por los Padres): ‘bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios’ (Mt 5, 8). Luego viene la palabra de Jesús en la oración del Sumo Sacerdote: ‘Pues esta es la vida eterna: que te conozcan...’ (Jn 17, 3). El anhelo griego de contemplación, el saber griego en el sentido de que contemplar es vida, de que el conocimiento, el desposorio con la verdad es vida, esta gran tendencia del espíritu griego hacia la verdad, se encuentra aquí confirmada e incorporada. Pero esta palabra de esperanza y promesa tiene que convertirse para el hombre, tal y como está hecho, primeramente en palabra de desesperación, en expresión de lo absurdo de su existencia. Ver a Dios, en eso está la vida. Pero la originaria sabiduría de los pueblos y lo mismo la Biblia, desde el Pentateuco hasta Pablo y Juan, repiten: ‘Nadie puede ver a Dios’. Quien ve a Dios, muere. El hombre quiere ver a Dios, pues sólo así podría vivir, pero su fuerza no le basta para ese ver. Si Dios es la vida, el que no ve a Dios, no ve la vida. Pero profetas y apóstoles afirman que a Dios no se le puede ver...”.

Continúa Ratzinger: “Así que la situación del hombre es como la de Pedro que intenta andar sobre las aguas: quiere acercarse al Señor y no puede. Por hablar de alguna manera, el filósofo es Pedro en el mar; con sus especulaciones quiere acabar con la mortalidad y contemplar la vida. Pero no lo consigue. Acaba por hundirse. Al final no le basta para levantarse toda la fuerza de sus especulaciones sobre la inmortalidad. Las aguas de la caducidad superan su voluntad de contemplación. Lo único que puede salvar a Pedro -al hombre- que se hunde, es la mano tendida del Señor. Y esta mano tendida nos agarra en la palabra: ‘bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios’. El conocimiento filosófico se reduce a un caminar sobre las aguas, no permitiendo pisar tierra firme. Sobre el mar de la caducidad nos puede mantener en pie únicamente aquel que en cuanto Dios humanado, nos saca y mantiene con su fuerza. Y su promesa dice así: la contemplación de Dios, en la que consiste la vida, la alcanza no la especulación del pensamiento, sino la pureza del corazón sencillo, la fe y el amor, que se confían a la mano del Señor. La idea platónica de vida, la cual viene de la verdad, se profundiza aquí gracias a su transformación cristológica hasta llegar a una concepción dialogal del hombre, idea que contiene al mismo tiempo afirmaciones muy concretas sobre lo que lleva al hombre por el camino de la inmortalidad, cambiando, por ende el tema aparentemente especulativo en algo práctico: la ‘limpieza’ del

¹² RATZINGER Joseph., Escatología, 144.

corazón que se da en la diaria paciencia de la fe y en el amor que de ella viene, esa limpieza encuentra apoyo en el Señor, que hace posible la paradoja de caminar sobre las aguas, haciendo que alcance la plenitud de su sentido lo absurdo de la existencia humana”.¹³

c. El alma “forma corporis” según Tomás de Aquino

Pese a la oscilación de la comprensión teológica, el logro de un equilibrio se obtiene gracias al aporte de Tomás de Aquino, confirmado por el Concilio de Viena e interpretado por Joseph Ratzinger en clave de donación.¹⁴ Pues a través de esta oscilación “se ve bien que las clarificaciones del instrumental antropológico se hicieron insoslayables desde el momento mismo en que se tuvo que cobrar conciencia de la certeza central de la existencia con Cristo, no destruida en la muerte, y de que no será plena hasta que no llegue la definitiva ‘resurrección de la carne’. También resulta claro que la fe cristiana presentaba exigencias a la antropología, exigencias que no podían ser satisfechas por ninguna de las antropologías existentes, pero podían y tenían que serle útiles los conceptos de éstas, por supuesto que con los cambios necesarios.

Este concepto *anima forma corporis* de Tomás aparece entretelado con una interpretación de la dinámica de toda creación tendiendo hacia Dios. El *anima*, como vimos, pertenece por una parte totalmente al mundo material, y, por otra, hace que este mundo se sobrepase a sí mismo. Pues según Tomás es en esa *anima* donde el mundo material encuentra su sentido, precisamente gracias a que en el hombre tiende hacia Dios. Tendiendo el hombre a Dios “vuelven a su origen todas las corrientes de los grados naturales en el ser y valer”...De esta forma el hombre se concibe como una esencia “capaz de conocer y amar a Dios y llamada a ello”... Esto representa la asimilación del concepto dialogal debido a la visión cristológica del hombre, concepto que se asocia, al propio tiempo, con el problema de la materia, de la unidad dinámica de todo el mundo creado...”.¹⁵

*d. El hombre está destinado a la inmortalidad por su misma condición de creatura*¹⁶

Con Ratzinger nuevamente, podemos constatar: “Antes dimos por bueno sin el menor reparo el rechazo de una argumentación “substancialista” de la inmortalidad humana. Pero parándose un poco, se ve que detrás existe un problema del que nos tenemos que ocupar. Porque si aquí se determina dialogalmente la vida del hombre más allá de la muerte, y si lo dialogal se hace concreto a partir de lo cristológico, entonces no hay más remedio que preguntarse si con ello no nos echamos en manos de un supranaturalismo, que o no presupone ya las cuestiones comunes a todos los hombres, o extiende la cristología a lo difuso, de modo que pierda su peculiaridad. Si se toma la inmortalidad únicamente como gracia o hasta meramente como algo privativo de los buenos, entonces se reduce a algo milagroso, perdiendo

¹³ Cf. GREGORIO DE NISA, Or 6. De beatitudinis, PG 44, 1263-66, citado por Ratzinger.

¹⁴ RATZINGER Joseph, Escatología. La muerte y la vida eterna, Barcelona, 1980, 142.

¹⁵ RATZINGER J., Escatología, 147ss.

¹⁶ RATZINGER J. Escatología, 147ss.

su importancia para el pensamiento. Así que hay que preguntarse: ¿Qué relación existe entre las conclusiones alcanzadas hasta ahora y el hombre, esencia creada por Dios? ¿Hasta qué punto se siente interpelada la razón común, o sea, el pensamiento filosófico a partir de la fe?

La respuesta está implícita en lo dicho hasta ahora. El encontrarse remitido a Dios, a la verdad misma, no representa para el hombre un mero placer intelectual. Si hay que interpretarlo a partir de la fórmula *anima forma corporis*, entonces esa fórmula representa el núcleo de su esencia. En cuanto creatura, por su misma esencia, está creado en una relación que implica la indestructibilidad. Teilhard dijo una vez que la esencia de la evolución consiste en que existan ojos cada vez mejor. A propósito de esto, se podría decir que el hombre es ese grado de la creación, esa creatura a cuya esencia pertenece el poder ver a Dios (o sea, el estar capacitado para la verdad en su más amplio sentido) y, en consecuencia, participar de la vida. Por tanto, si antes llegamos a la conclusión de que lo que hace al hombre inmortal no es el ser él mismo, careciendo de toda relación, sino, muy al contrario, su encontrarse referido a otro, la capacidad de su relación con Dios, entonces tenemos que añadir ahora que esta apertura de la existencia no representa una añadidura a un ser que existiera independientemente de ella, sino que constituye lo más profundo de la esencia humana: esa apertura es ni más ni menos que lo que llamamos ‘alma’¹⁷.

Desde otra perspectiva se puede llegar al mismo punto y decir, por ejemplo: un ser es tanto más él mismo cuanto más abierto se encuentra, cuanto más relación es. Esto, a su vez, lleva a la conclusión de que el hombre es un ser abierto al todo y a la raíz misma del ser, siendo, pues, un “yo”, una persona. Tal apertura le es *dada* al hombre (y, en este sentido, es dependiente y no producto del propio esfuerzo). Pero se le ha dado de tal modo que ahora se encuentra en la mismidad del hombre: esto es precisamente lo que significa creación y lo que quiere decir Tomás al escribir que la inmortalidad es algo connatural al hombre. En el fondo se halla siempre su idea de creación, para la que tal naturaleza sólo existe por donación del Creador, pero esa donación a su vez sitúa a la creatura en su peculiaridad, atribuyéndole verdaderamente lo donado¹⁸.

Ratzinger continúa: “En realidad con ello se responde a la pregunta que ahora se plantea: ¿Y qué pasa cuando el hombre vive en contra de su naturaleza, cerrado en vez de abierto? ¿Y qué ocurre cuando niega su relación con Dios o no la toma en cuenta? Analizando esta cuestión, se aclara la trascendencia de la idea de creación. Determinándose, al mismo tiempo, dónde se apoya lo peculiar y lo nuevo del aspecto cristológico. Si recordamos lo que queda dicho sobre la teología de la muerte, resulta claro que el pensamiento bíblico está siempre girando alrededor de esta cuestión. El hombre tal y como existe, quiere alcanzar por sí mismo la inmortalidad, quisiera bebérsela a sí mismo: *Non omni moriar* (no moriré

¹⁷ RATZINGER J., Escatología, 147ss.

¹⁸ PIEPER J., Muerte e inmortalidad, 104.

completamente), el *monumentum aere perennius*, lo que quede de mi propio esfuerzo tiene que conservar algo de mí mismo. Pero el hombre no puede menos de fracasar en el intento de alcanzar a pulso la eternidad.... Pero esto no significa que el hombre pueda invalidar o suprimir la creación de Dios. El resultado no es la pura nada....La radical referencia dirigida a la verdad, a Dios, que excluye el no-ser, sigue en pie, aunque sea como negada u olvidada”.

Sólo aquí es donde comienza el enunciado propiamente cristológico. El fondo del acontecimiento de Cristo consiste en la supresión de esta autocontradicción gracias a la intervención de Dios, sin que por ello se destruya desde fuera la libertad del hombre por un acto caprichoso. La vida y muerte de Cristo significan que Dios mismo baja al sheol, que establece una relación en el país carente de ella, que va al ciego (Jn 9), dando vida a partir de la muerte, en medio de la muerte. Aquí se convierte en algo totalmente práctico otra vez la doctrina cristiana sobre la vida eterna. La inmortalidad no se debe al propio esfuerzo, y, aunque es don de la creación, no se trata de algo sencillamente natural; si, no obstante, se reduce a esto, entonces se convierte en perdición”.

Por eso vale lo siguiente: “La inmortalidad se apoya en una relación que se nos regala y precisamente así representa una exigencia para nosotros mismos. La inmortalidad remite a una práctica receptiva, al modelo del descenso de Jesús (Flp 2, 5-11) en contra del *eritis sicut Deus*, contra la total emancipación en cuanto camino equivocado de salvación. Si la capacidad para la verdad y el amor por parte del hombre son el lugar donde surge vida eterna y donde ésta adquiere su plenitud de sentido, entonces esta vida eterna se hace tema del hoy, convirtiéndose en la *forma corporis* también en el sentido de que esa vida no aliena al hombre frente al mundo, sino que es precisamente lo que lo arranca del poder de la anárquica carencia de forma, dándole figura auténticamente humana”¹⁹, tanto masculina como femenina, si recordamos que Edith Stein pone en la base de su incesante pregunta por la especificidad de la mujer esta fórmula tomaseana *anima forma corporis*²⁰.

En síntesis, “con la cuestión de la relación cuerpo y alma nos hemos estado moviendo hasta ahora en un campo que, ciertamente, con un saber puramente humano no resulta claramente abarcable, pero que se puede apoyar sobre la base de experiencia y conocimientos antropológicos fundamentales: de la vida futura podemos tener alguna idea en cuanto *al hecho de que se da*, por extrapolación y a partir de la vida presente; el mensaje de la fe puede echar mano de una cierta evidencia del pensamiento. Pero el qué de esta nueva vida está, por el contrario, absolutamente fuera de lo que nuestra experiencia abarca, siendo imposible conocerla a partir de nosotros”. De todos modos, lo que se salva es la creatura hombre, la totalidad y unidad de la persona que se manifiesta en nuestra vida corporal.

¹⁹ RATZINGER J., Escatología, 147ss.

²⁰ STEIN E., Obras Completas IV, Burgos, 2005; 195-213; 311-351.

3. *La consumación de la donación cuerpo y espíritu en la vida eterna*

La experiencia de donación entre cuerpo y alma no tiene sólo un origen fundante gratuito en el *ex amore* del Creador, sino que se proyecta también hacia el futuro como dimensión gratuita que involucra plenamente la corporeidad. Esto conduce a plantearse con Gustav Siewerth preguntas respecto al ser humano y su cuerpo, que trascienden el misterio de la muerte hacia la visión de Dios y la vida eterna²¹. Pero, según Joseph Ratzinger, “Dentro de la idea cristiana de eternidad hay que situar también el factor de relación humana. El hombre dialoga no en solitario con Dios, ni se adentra con él en una eternidad que al hombre solo perteneciera, sino que el diálogo cristiano con Dios pasa precisamente a través de los hombres. En todo amor interhumano hay una exigencia de eternidad, a la que el amor no puede corresponder jamás. Dios se adentra en Cristo como hombre en esta búsqueda nuestra tras la palabra del amor”²².

a. El misterio de la muerte

La pregunta por la muerte y la eternidad ciertamente nos conduce a una mayor profundidad. No cabe duda de que la muerte es la destrucción del ser humano. Sólo en la medida en que la muerte toca nuestro ser y existencia, se produce con ella aquella contradicción hostil en la cual la vida se contrae de modo angustiado y pierde su libertad en esta estrechez. Lo que la existencia humana es propiamente en cuanto “ser para la muerte” no se reveló en toda su profundidad. Si según Tomás muere el hombre, surge la pregunta por la existencia del espíritu sin cuerpo. Pero como él se incorpora en todos sus actos y la incorporación necesita de la naturaleza anhelante y contemplante como apoyo y como fundamento, cae, según todo lo que sabemos, bajo las condiciones del ser en el mundo en una actividad inconsciente. El mito griego captó de modo lúcido este no-ser como una existencia sombría, oscura, sumergida en el Hades.

Pero si se atribuye al fallecido vida, hay que suponer que se recupera en sí la vida en una esfera de luz y vida. Una tal representación no es fácil de realizar. Una mera actualización de la actividad del espíritu humano no le devuelve, de ningún modo, el fondo esencial de aquello que pensó alguna vez y que experimentó, sin el cual el alma no despierta de nuevo a sí misma. Aunque haya una “memoria espiritual”, su resurgimiento presupone una dimensión de representación imaginativa. Una tal dimensión debería ser regalada de nuevo, lo cual sería idéntico con una restitución de la función corporal por el acto creador de Dios o por su irradiación especial.

Sin embargo, si se dice que el alma entra en contacto inmediato con formas puramente espirituales o con Dios o despierta por la contemplación pura a la vida, entonces es re-formada por un acto espiritual puro necesariamente en su totalidad, y, por decirlo así, elevada. Llega a

²¹ SIEWERTH G., *Der Mensch und sein Leib*, Einsiedeln, 1953.

²² RATZINGER J., *Escatología*, 147s.

ser una pura visión y vive plenamente a partir del poder del ser divino, de tal modo que la voluntad descansa satisfecha en sí misma. Tal “felicidad” es la consumación tranquila y la paz tranquilizada y describe exactamente el estado que se escucha en su forma cristiana, sobre todo en la liturgia donde se habla de las “almas fallecidas”. El alma, por decirlo así, se pierde en Dios y ve en él, en un conocimiento desde las causas, todas las cosas y a sí misma. Con esto la índole particular del hombre, que se edificó históricamente en el edificio del corazón de la vida, se pierde frente a la actividad de la capacidad suprema y mejor, pasa al lado como sin importancia y es vista sólo como “luz desde Dios” y en Dios. No hay duda de que con la presencia de Dios, en vista del objeto de la contemplación y la índole espiritual de la actividad inteligible del hombre (Tomás), todo es consumación máxima, de tal modo que un “cuerpo” tan sólo se agrega a esta vida como perfeccionamiento accidental (Tomás). En definitiva, lo expuesto no es satisfactorio.

b. La visión de Dios

Si miramos al hombre, en cuanto se nos apareció como libertad que se abre hacia Dios en perfección, como cáliz de sacrificio del corazón y la separación profundamente arraigado en el santuario del sexo, al hombre como corazón endurecido hacia Dios, entonces la separación del cuerpo constituye una violación de su ser, que se sana en vista a la eternidad como una herida dolorosa, pero no es superada en sí misma. De hecho, según Siewerth, el hombre es amor desbordante en la substancia de su corazón que, como dice Tomás en otro lugar, penetra más profundamente en Dios que la razón. Este amor que crece desde la raíz y está siempre unido a él llega a sí mismo cuando se reencuentra en Dios a partir del corazón desbordante de libertad. Si este amor contempla a Dios, qué podría aspirar y qué le podría consumir sobre todo, si no es el cordero esponsal de Dios mismo, cuyo misterio es su corazón en la vasija del cuerpo muerto y resucitado.

Pero no debe olvidarse lo más esencial: A Dios no se le puede contemplar de modo inmediato porque el acto absoluto del ser unifica en sí todo lo finito y lo eleva y consume, sino sólo por su revelación personal. El camino a Dios no sólo pasa por Cristo, sino por la índole reveladora de Dios. Nadie ve al Padre sino por el Hijo; este Hijo es Cristo. Por eso también la contemplación del amor creador y salvador de Dios sólo puede acontecer así: que el hombre por el seguimiento de Cristo logra la vida, amando y conociendo a Dios por Cristo. Entonces el corazón del hombre está feliz en su fondo radical que recuerda por la resurrección iniciada y consumada en Cristo y María de todo su ser humano, porque sólo así se conserva el misterio esponsal de su libertad y el santuario del corazón como misterio eterno. Pues este “corazón” es el todo recordado del ser, el cielo en sí mismo, como llama Juan Damasceno a la Madre del Señor asunta.

d. La vida eterna

El cielo es, por decirlo así, la humanidad divinizada desde dentro del fondo del corazón amante, elevada a la contemplación de Dios y consumada en unión con Cristo, su cabeza, en lo cual se configura en sí el misterio de la vida divina. Sostiene Gustav Siewerth que “por eso esperan los fallecidos en esperanza feliz, descansando a los pies del mundo ya resucitado en Cristo y María, la restauración de todos los seres, esto es, esperan con nosotros el reino venidero, que contemplan, pero no “son” propiamente, mientras nosotros creemos, pero nos preparamos en amor como ellos antes. ‘El amor nunca termina’.

Por eso Gustav Siewerth concluye preguntando: “¿cómo el amor podría ser feliz, si olvidara el misterio más tierno e íntimo del mundo que florece en libertad y llora en todos los corazones; si olvidara sus victorias sobre lo adverso, si perdiera el arraigo profundo en el mundo y la obra maravillosa del espíritu poético, cantante y cognoscente, que merece el cielo en la ganancia de la fe en la palabra de Dios? Así por el cuerpo y su resurrección llega el Reino de Dios, la vuelta de la libertad, en la que Dios por Cristo y en sus santos se revela y, sin embargo, permanece oculto en las profundidades preciosas, desde las cuales el espíritu eternamente se renueva y dona. Por esta libertad florece en la eternidad inmutable el misterio del tiempo en toda la seriedad y el juego de su pasado pero presente en el recuerdo la felicidad más feliz, en su proceso creador y su profundidad oculta tan poderosa como la felicidad más feliz, inagotable e improbable ser eterno mismo, que acontece en su fondo”²³.

A modo de conclusión

Si bien hemos tratado de dilucidar el significativo hecho de la donación en cuanto acredita la compleja relación cuerpo y espíritu y en algo también el tortuoso camino de la historia de la inmortalidad del alma, sin embargo a la pregunta metodológica inicial: ¿en qué medida la relación cuerpo y espíritu constituye una donación, originada en el tiempo y consumada en la eternidad?, nuestra respuesta no es plena. Pero sí, salvaguardando el contenido profundo original del “alma” y reconociendo en la comprensión substancialista una simplificación injustificable, nos situamos en un momento oportuno, en que no sólo la Teología manifiesta su respeto por un vocablo atestiguado por el uso venerable de la Tradición²⁴, sino también las ciencias del cerebro presencian un resurgimiento significativo del “alma”²⁵.

Por ende, vale la pena realizar un esfuerzo permanente, semejante al de Edith Stein, por adentrarse siempre de nuevo en la interioridad espaciosa, un tanto oculta, del ser humano para descubrir las múltiples instancias que allí se muestran como vestigios de un anhelo insustituible por la eternidad, como sus deseos más profundos, y conceptualizar experiencias inolvidables, sean los vocablos que sean, las que se ponen a disposición de su comprensión

²³ SIEWERTH G., *Der Mensch und sein Leib*, Einsiedeln, 1953.

²⁴ NOEMI J., *El mundo creación de Dios*, 142-165.

²⁵ RUNGGALDIER E., *Seele und Unsterblichkeitshoffnung*, *Theologie und Philosophie* 83 (2008) 562-573.

por medio de una racionalidad antropológico teológica que sepa abordar la *ratio*, desde siempre compleja en interrelación con el *amor*. Pues no es suficiente contar con un conocimiento “claro y distinto”, si éste no se abre en el amor.

Tal esfuerzo racional amoroso, sin duda, requiere una actitud interna que sepa ahondar en aquella experiencia de diálogo íntimo del ser humano con Dios, el principio fundante de su existencia, que llamamos oración. De esta manera, no sólo se abrirán las puertas de acceso insospechado a las habitaciones múltiples del “Castillo interior”, sino también se aprenderá el camino concreto que lleva a ellas, de modo adecuado, como lo enseña Teresa de Ávila. Pues, recién así, cuando la razón se abra a la mística se logrará saborear la verdadera profundidad del alma, el ápice, el “alma del alma”, donde habita el Rey.

Anneliese Meis ssps
Facultad de Teología