UNIVERSIDAD PONTIFICIA
ICAI ICADE
COMILLAS
MADRID

**FACULTAD DE TEOLOGÍA**

Licenciatura en Teología Espiritual

TRABAJO FINAL DE MÁSTER

# "LEVANTEMOS EL CORAZÓN"

*RECUPERAR EL CUERPO COMO CAMINO HACIA DIOS*

*Presentado por:*
Mariana del Carmen González O.P

*Dirigido por*:
Dr. Juan Antonio Marcos Rodríguez

Madrid, mayo de 2025

# ABREVIATURAS

| | |
|---|---|
| AT | Antiguo Testamento |
| CP | Camino de Perfección de santa Teresa de Ávila |
| CEC | Catecismo de la Iglesia Católica |
| CVI | Concilio Vaticano I |
| CVII | Concilio Vaticano II |
| DS | Denzinger-Schónmetzer |
| DV | Dei Verbum |
| GE | Gaudete et exultate |
| GS | Gaudium et spes |
| IGMR | Instrucción General del Misal Romano |
| LG | Lumen Gentium |
| M | Moradas de santa Teresa de Ávila |
| MO | Modos de Orar de santo Domingo de Guzmán |
| NA | Nostra aetate |
| NT | Nuevo Testamento |
| PL | Migne, Patrologiae latinae |
| SC | Sacrosanctum Concilium |
| V | Libro de la Vida de santa Teresa de Ávila |

# ÍNDICE

Siglas y abreviaturas ..... 3
Introducción ..... 6

**Capítulo I: El cuerpo en la tradición cristiana** ..... 10
1. La concepción bíblica del cuerpo ..... 11
1.1 El cuerpo en el Antiguo Testamento ..... 12
1.2 Traducción y transición de los términos ..... 17
1.3 El cuerpo en el Nuevo Testamento ..... 19
2. El cuerpo en la tradición patrística ..... 25
2.1 Buscando la verdad: «el cuerpo camino de Dios» ..... 27
2.2 La reacción frente a las herejías ..... 33
2.3 La instrumentalidad del cuerpo respecto del alma ..... 38
3. Perspectivas histórico-teológicas de la corporeidad ..... 40
3.1 El cuerpo en la Edad Media ..... 40
3.2 La reflexión teológica del medioevo ..... 44
3.3 De la Edad Media a la Edad Moderna ..... 46
3.4 La ruptura radical de la unidad (siglos XVII-XIX) ..... 49
3.5 El cuerpo en la cultura contemporánea ..... 50
4. El cuerpo en el Magisterio eclesial ..... 51
5. Conclusión ..... 56

**Capítulo II: La fe sentida corporalmente: "Santo Domingo de Guzmán"** ..... 59
1. Historia de Domingo y su contexto ..... 60
2. El manuscrito de los nueve modos de orar ..... 64
2.1 Composición e historia del Manuscrito ..... 65
3. Cada Modo habitado en Dios que permanece ..... 67
3.1 Los 9 Modos de Orar corporales de santo Domingo ..... 69
Modo I «De la inclinación del cuerpo a la humildad del corazón» ..... 69

Modo II «De la postración a la compunción del corazón» ..... 70
Modo III «Recibir la disciplina y acoger la gracia» ..... 72
Modo IV «Genuflexión y confianza en Dios» ..... 74
Modo V «La meditación y la Palabra de Dios, de pie» ..... 76
Modo VI «Los brazos extendidos en forma de cruz» ..... 78
Modo VII «Las manos levantadas hacia el cielo» ..... 81
Modo VIII «Estar sentados y juntos» ..... 83
Modo IX «Caminar, anunciar, proclamar» ..... 87
4. Recepción y difusión de los modos de orar ..... 92
4. 1 La actualidad de los Modos de Orar de santo Domingo ..... 93
4.2 Pedagogía de los Modos de Orar ..... 95
5. Conclusiones ..... 97

**Capítulo III: Recuperar el cuerpo en la oración y en la liturgia** ..... 99
1. La oración litúrgica y sus desafíos ..... 100
1.1 El lenguaje de los símbolos en la oración litúrgica ..... 103
1.2 Los signos litúrgicos ..... 105
2. El cuerpo como expresión de la fe ..... 108
2.1 Los sentidos corporales en la oración litúrgica ..... 109
2.2 Las posturas corporales ..... 114
2.3 La danza en la liturgia ..... 117
3. «Levantemos el corazón»: invitación a ser cuerpo de Cristo ..... 121
3.1 Ser cuerpo de Cristo Eucaristía ..... 126
3.2 El cuerpo cristiano en oración ..... 133
4. Conclusiones ..... 142

Conclusión general ..... 145
Bibliografía ..... 149

# INTRODUCCIÓN

## 1 Motivación y objetivos

Desde hace tiempo, se plantea la necesidad de una mayor vinculación con el cuerpo, de encontrar espacios que devuelvan la armonía y ayuden a una integración, que en parte puede deberse a lo que acontece en la cultura actual, una 'búsqueda' del cuerpo, a veces desde un exacerbado 'corporeísmo' que promueve una sobreestimación del cuerpo[1], y que en el fondo nos lleva a alejarnos cada vez más de lo esencial, y nos impide disponernos para el encuentro con Dios. Por otro lado, en las experiencias de la comunidad eclesial de nuestro contexto, a veces se percibe un rechazo del cuerpo desde una concepción negativa, que tiene como consecuencia una espiritualidad desencarnada y otras veces, de indiferencia y rechazo a la vivencia espiritual integrada, centrándose más en el activismo o voluntarismo.

Y desde este marco una de las inquietudes que surge para desarrollar este estudio responde a la demanda que percibimos en la praxis pastoral: los jóvenes que acompañamos plantean la necesidad de expresar con el cuerpo la experiencia de Dios, sienten que el cuerpo está ausente de nuestras liturgias y celebraciones. Desean aprender a integrarlo para vivir con mayor disposición y autenticidad la experiencia del encuentro con Dios.

Entonces, a partir de esta realidad y como parte de esta investigación, se instala la siguiente pregunta: ¿qué experiencias de la espiritualidad cristiana se pueden recuperar para ofrecer un camino y una pedagogía hacia una espiritualidad plena y encarnada en el misterio de Dios? Considerando que en el contexto secularizado que vivimos en todos los ámbitos, se habla del cuerpo desde distintos registros, con una clara preocupación por el peligro del dualismo y la fragmentación, que pone en riesgo la dignidad y la esencia de nuestra corporeidad, entonces se plantea una segunda cuestión: ¿cómo generar espacios para despertar la consciencia del cuerpo como lugar de encuentro con Dios, tanto en la vivencia personal como eclesial?

Incluso más, la realidad nos desafía a tener presente que muchas personas que conforman nuestras comunidades son cuerpos vulnerados, por el sistema, por la pobreza, por la enfermedad y la marginación. Para ellas, los espacios de oración y espiritualidad son

[1] Cf. Mariola López. "El cuerpo en nuestra cultura. Habitar sabiamente y con otros el propio cuerpo". *Revista de Espiritualidad ignaciana Manresa* 326 (2011): 7.

fundamentales para obtener las fuerzas y seguir en camino. Encuentran, en nuestro carisma dominicano una manera de nutrirse y sanar sus dolencias, por ese motivo surge una tercera inquietud: ¿qué puede aportar la espiritualidad dominicana para una integración del cuerpo? ¿los modos de orar corporales de santo Domingo pueden ayudar a redescubrir la dimensión corporal de la oración? En efecto, la tradición de la Orden dominicana se remonta a casi 800 años, y siempre consideró importante la unidad de la antropología cristiana. El mismo Eckhart cerca de 1300 escribía:

> «Uno ha de rezar con tanto vigor que desearía que todos los miembros y potencias del hombre, la vista, como los oídos, la boca, el corazón y todos los sentidos, estuvieran dirigidos hacia esta finalidad; y no se debe terminar antes de sentir que uno está por unirse con Aquel a quien tiene presente, dirigiéndole su súplica, esto es: Dios»[2].

Además de lo que se pueda hallar en la tradición de la orden, aún se conserva en mayor o menor medida, el relato de la experiencia de oración de santo Domingo, sus 9 modos de orar corporales. Ahí radica la importancia de profundizar en ellos, buscando elementos que puedan inspirar nuevos modos de orar en nuestro tiempo, e igualmente considerar que forman parte de la riqueza de la espiritualidad cristiana.

Estas cuestiones pueden unirse en la siguiente hipótesis de trabajo: *El cuerpo es camino hacia Dios, disponerlo es don y proceso, una respuesta desde la completud de nuestro ser que supone libertad y consciencia de lo que somos.*

Para su desarrollo se tendrán presentes los siguientes objetivos:
General: Profundizar en la importancia de la corporalidad para la espiritualidad cristiana.
Específicos:
-Explicitar la comprensión cristiana del cuerpo y su vinculación con la experiencia de Dios.
-Recuperar la experiencia de oración corporal de santo Domingo como testimonio de integración y disposición a Dios.
-Promover la importancia de los gestos corporales en la oración y la liturgia.

Ahora bien, en cuanto a la manera de abordar esta investigación y considerando la magnitud del tema, voy a centrarme en profundizar en la importancia de la corporalidad

[2] Maestro Eckhart. "De la oración más vigorosa". *Tratados y Sermones. Obras alemanas*, 1977, 65. https://bibliotecadeespiritualidadymeditacion.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/08/tratados-y-sermones-meister-eckhart1.pdf

para la espiritualidad cristiana, para ello tendré que partir de su historia, de su concepción antropológica desde los orígenes y tratar de señalar aspectos que puedan ayudar a identificar esos hitos en la historia del cuerpo que llevaron a la comprensión actual. Asimismo, la necesidad de recuperar la corporalidad como camino hacia Dios, indica que hay un anhelo de integración de lo corporal en la espiritualidad cristiana actual, no solo desde lo teórico racional sino por el deseo de vivir la unidad que somos. La comprensión del cuerpo tuvo acentuaciones que derivaron en el rechazo o en su indiferencia, y que están vigentes hasta hoy. Por tanto, identificar de dónde vienen, cómo fue su influencia puede brindar elementos que recuperen la centralidad de nuestro cuerpo. Para responder a la segunda cuestión, sobre despertar la consciencia de ser cuerpo, analizaré los lenguajes presentes en la oración litúrgica, como son los símbolos y signos, ya que de ellos se desprende una dinámica de enseñanza y participación singular.

También, profundizaremos en el opúsculo de los 9 modos de orar corporales de santo Domingo. Se trata de un documento histórico que data del año 1280 aproximadamente, que se enmarca en la tradición espiritual cristiana como escuela de fe, pues, beber de la fuente de sus experiencias puede brindarnos la inspiración y confianza para abrir hoy nuevos caminos en la experiencia orante. Finalmente, respondiendo a la motivación pastoral sobre recuperar el cuerpo para la oración y la liturgia, trataré de indagar en aspectos básicos y esenciales que todo cristiano debe conocer para vivir de una manera íntima y profunda la experiencia de Dios, donde la liturgia aporta una pedagogía valiosa para el encuentro con Dios y con los demás.

## 2 Contenido y método

Esta investigación se desarrollará en tres capítulos, el primero se centrará en la concepción de la antropología cristiana desde su origen en las Sagradas Escrituras, tanto en el AT como en el NT, continuará con la concepción del cuerpo presente en los Padres de la Iglesia donde desde el inicio, tuvieron que enfrentar herejías que rechazaban el cuerpo y la humanidad de Jesús. Seguido a esta etapa, se expondrán a grandes rasgos algunos hitos sobre la comprensión del cuerpo en la Edad Media, como también la reflexión teológica en torno a la relación cuerpo-alma, que influyó en la concepción actual, continuando con los acontecimientos de la modernidad para finalizar en la época contemporánea. El segundo capítulo presentará brevemente la vida de santo Domingo, y el análisis del manuscrito de los 9 modos de orar, para ello, se presentará cada modo con el icono (o miniatura románica)

correspondiente y la narración tal como aparece en el opúsculo, seguido por un comentario de interpretación personal con los aportes de los expertos de la espiritualidad dominicana que analizaron el manuscrito. Concluyendo este capítulo se examinará la vigencia de los modos de orar y el impacto para la orden dominicana, luego se desarrollarán claves pedagógicas que se desprenden de cada modo de oración corporal. El tercer capítulo presentará los desafíos actuales para la oración y la liturgia como expresiones de la vivencia corporal de la fe, seguido por un análisis de los lenguajes presentes en dicha liturgia, que ayuden a vivir conscientemente la dinámica celebrativa. Finalmente en este capítulo se indagará sobre la importancia del reconocimiento y la necesidad de 'hacer' experiencia de Dios, para vivir con mayor plenitud el ser cuerpo de Cristo por la eucaristía y sobre las características de la oración cristiana en su realidad corporal.

La investigación en el primer capítulo se realizará de modo inductivo, partiendo del concepto de cuerpo presente en las distintas etapas históricas. En la sección de las Sagradas Escrituras nos guiaremos por la perspectiva de la hermenéutica bíblica. En el segundo capítulo se procederá mediante la descripción histórica de la figura espiritual de santo Domingo, y se proseguirá con los comentarios y análisis de cada modo de orar, mediante un estilo heurístico. En el tercer capítulo se realizará la investigación temática sobre el planteo de recuperar el cuerpo desde una perspectiva pastoral y práctica, para la oración y la liturgia.

# CAPÍTULO I

# EL CUERPO EN LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA

Partiendo de la afirmación «el cuerpo es camino hacia Dios»[3], se revela una vía de acceso a Dios que fue elegida por Él mismo para que todos pudieran alcanzar la plenitud. En la encarnación, Dios viene hacia la humanidad, se presenta como un hombre en su realidad más vulnerable e introduce lo eterno en nuestro mundo temporal[4]. Las palabras del evangelio de San Juan comunican esta acción de Dios que toma carne en la historia para que veamos su gloria:

> «En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios [...] Y el Verbo tomó carne, y puso su morada entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria como de hijo unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Jn 1, 1-14).

Y así, el Verbo de Dios puso su morada en medio de nosotros asumiendo la humanidad del cuerpo: vivió como uno más, se vinculó con otros, entabló relaciones de amistad y de fraternidad con varones y mujeres y se dio a conocer mostrando el rostro insondable de Dios habitando la fragilidad. En la carne, asumió la muerte y el sufrimiento, y resucitando, hizo la salvación accesible para todos. Según Fraser Watts la crucialidad de la resurrección de Jesús es un acontecimiento que rompe con todas las barreras de su tiempo y las actuales porque ha superado el destino de todos los cuerpos humanos: ha vencido a la muerte y asciende al cielo vivo en su cuerpo, con las marcas de su cruz: «Crucially, he has overcome the fate of all human bodies-he has defeated death and ascends into heaven alive in his body (yet still bearing the marks of the cross) (Acts 1.9)»[5]. «Desde este acontecimiento el cuerpo es en adelante patrimonio común de todos los hombres»[6].

Así es que la revelación cristiana refleja la esencialidad del cuerpo para la unidad de la persona con Dios; porque es el lugar para la vivencia auténtica y encarnada de la fe, el

[3] Adolphe Gesché. "La invención cristiana del cuerpo". *Franciscanum* vol. LVI, 162 (2014):219. DOI https://doi.org/10.21500/01201468.780

[4] Cf. Joseph Ratzinger. *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*. 16ª ed. Salamanca: Sígueme, 2016, 46.

[5] Cf. Fraser Watts. *A plea for Embodied Espirituality. The role of the body in religion.* Oregon: Wipf and Stock, 2022, 172.

[6] Gesché. "La invención cristiana del cuerpo", 220.

cristianismo es una fe corporal y por ello el cuerpo es fundamental para la vivencia de la espiritualidad, está en contacto con Dios, nos dice sobre Él[7].

La historia cristiana del cuerpo da cuenta de que el modo de asumir la corporeidad incidió hondamente en la representación de Dios y el modo de vivir la espiritualidad. Carlo Rocchetta explica[8] cómo la representación de Dios influye en la aceptación o rechazo del cuerpo; si la imagen de Dios es de ternura y amor, se asume el cuerpo positivamente desde la aceptación, supone una integración y armonía, y por otro lado, si la representación que se tiene de Dios es negativa, desde el temor y el castigo, esto puede dañar la verdadera imagen de Dios y provocar graves rupturas en la experiencia de fe. El rechazo o la aceptación del cuerpo afecta la dignidad de 'ser imagen y semejanza', despreciarlo haría imposible conocer a Dios y acceder a Él.

Por lo explicitado, es importante destacar en este capítulo algunos aspectos que marcaron la concepción del cuerpo en la tradición cristiana, sobre todo, los que se orientan a plantear la búsqueda de integración corporal. Conociendo la complejidad de la temática y de la historia se analizarán los temas que ayuden a recuperar el lugar que el cuerpo tiene en la vinculación con Dios y en la experiencia espiritual. En este camino aparecen contrariedades, silencios, ausencias, vacíos y grandes incomprensiones acerca del cuerpo; a veces, prevaleciendo su dimensión negativa de pecado y corruptibilidad.

Es necesario centrarse en esta experiencia de Dios corporal, y así indagar en aspectos significativos sobre la concepción cristiana de cuerpo que permita reconocer la profundidad de la vivencia espiritual encarnada y establecer la raíz de la dicotomía: cuerpo – espíritu, que afecta a la vivencia de la fe en la espiritualidad cristiana actual.

## 1 LA CONCEPCIÓN BÍBLICA DEL CUERPO

Para acercarnos a la comprensión bíblica del cuerpo, debemos profundizar en la antropología bíblica, pues el cuerpo se concibe en unidad indisoluble al alma, corazón, espíritu y carne, que en términos hebreos son: *basar*, *nefesh*, *ruaj*, *leb*. La invitación es a contemplar un camino de salvación que se manifiesta en la historia de nuestros cuerpos que comenzó con la creación. En la Sagrada Escritura está plasmada la historia del pueblo de Israel que pasó por la esclavitud, atravesó el éxodo y la liberación, lo vivieron en sus cuerpos, y la presencia de Dios estuvo en la realidad de sus cuerpos: en los acontecimientos

[7] Cf. Carlo Rocchetta. *Hacia una teología de la corporeidad*. España: San Pablo, 1993, 13.
[8] Cf. *Ibíd.*, 13-14.

históricos, en el sufrimiento, en el perdón y la alianza, en la conciencia de ser cuerpo con otros, en la enfermedad, en el amor y la alabanza.

En síntesis, la Escritura nos vuelve a lo que somos, en esencia *imagen* y *semejanza* de Dios, que tomó cuerpo eligiendo su camino hacia nosotros[9] para darse a conocer y hacernos partícipes de su divinidad. Dicho de otra manera, por su encarnación, redención y salvación el cuerpo participa de la vida de Dios.

## 1.1 ANTIGUO TESTAMENTO

Ante todo, la antropología bíblica contiene la esencia y fundamento del ser humano, que nos orienta a profundizar en el relato creacional del libro del *Génesis*:

> «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza; que ellos dominen los peces del mar, las aves del cielo, los animales domésticos y todos los reptiles. Y creó Dios al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó. Y los bendijo Dios…» (Gn 1, 26-28a).

A partir del relato, ser *imagen y semejanza* de Dios marca el origen y la constitución humana, supone asumir la identidad de creatura a la que Dios bendice, cuida y ama. Asimismo, la creación es un acto de bondad y armonía, implica el hacer de Dios y de su contemplación «y vio Dios que todo era bueno» (Gn 1, 31). El Génesis revela en cada acción de Dios su deseo[10] de que las cosas sean y existan, de este modo en la creación, cada ser vivo tiene su razón de ser que lo remite a su Creador. Él separa, ordena la complejidad y consulta: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza», y esta propuesta contiene el deseo de Dios y de este deseo proviene el ser humano. Así, *ser imagen* lleva en sí el fundamento de su dignidad y de su destino, y s*er semejanza* implica el don de ser capaz de reflejar a Dios concretamente, en sus gestos, en su palabra, supone la posibilidad de hacer visible a Dios. La creación del ser humano por su Palabra expresa el vínculo y la relación que une al varón y a la mujer con Dios, alberga una particularidad. Ruiz de la Peña subraya que esta singularidad es la relación recíproca yo- tú, y eso «no es solo el hombre que queda referido a Dios; es el propio Dios quien, de esta suerte, se autorremite al hombre»[11]. De esta forma el varón y la mujer llevan en sí la capacidad de

[9] Cf. Gesché. "La invención cristiana del cuerpo", 218.
[10] Sigo a Avivah Gottlieb Zornberg. *The Begginning of Desire: Reflections on Genesis*. New York: Schoken Books. 1996, 14-19.
[11] Juan L. Ruiz de la Peña. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. 5ªed. Santander: Sal Terrae 1988, 45.

vincularse con su Creador y de vivir en reciprocidad con la creación entera. Aún más, Dios les concede el don de crear, de proliferar su 'imagen' y 'semejanza'[12], y desde este don crecer y estar a cargo de los otros seres vivos: «Creced, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla» (Gn 1, 28). El envío de Dios es claro, 'creced' es el comienzo de un camino que se prolongará a partir de este primer relato hasta el fin de los tiempos y que adquiere su culmen en la acción salvífica del Hijo.

Por eso, la acción de Dios de 'autorremitirse' al hombre adquiere profundo significado en el NT, sobre todo en la encarnación del Verbo (cf. Jn 1, 14), por quien fueron creadas todas las cosas (cf. Col 16). La obra de Dios contiene su deseo y este, está impreso como un sello en el cuerpo y en el alma, es decir, en la unidad de la antropología humana, desde el principio de la creación y en la plenitud de Jesucristo. De este modo, la acción creadora de Dios sigue desplegando su bondad gracias a la encarnación del Verbo y la acción del Espíritu:

> «…el único modo como el hombre puede llegar a ser imagen de Dios es reproduciendo en sí mismo la imagen de Cristo, "es imagen de Dios": "nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transformando en esa imagen cada vez más gloriosos" (2 Co 3,18)»[13].

En el segundo relato de la creación, Dios crea al hombre de arcilla y le infunde aliento de vida, crea a los animales y se los presenta a Adán explicándole su misión de cuidar y proteger toda la creación. Posteriormente el Señor crea a la mujer de la costilla de Adán, como su igual porque «no es bueno que esté solo» (Gn 2, 18). De esta manera el segundo relato refleja una visión unitaria de su creaturidad en todas sus dimensiones:

> «Entonces el Señor Dios modeló al hombre de arcilla del suelo, sopló en su nariz aliento de vida, y el hombre se convirtió en ser vivo […] Entonces el Señor Dios echó sobre el hombre un letargo, y el hombre se durmió. Le sacó una costilla y creció carne desde dentro. De la costilla que le había sacado al hombre, el Señor Dios formó una mujer y se la presentó al hombre» (Gn 2, 7- 22).

[12] Ruiz de la Peña distingue el significado de ambos términos: imagen (*tselem*) y semejanza (*demut*), analiza que para algunos exégetas *demut* amortigua a *tselem* porque en el pensamiento semítico decir que el hombre es imagen de Dios sería demasiado fuerte. Otros exégetas destacan que ambos términos son sinónimos (cf. Juan L. Ruiz de la Peña. *Imagen de Dios*. *Antropología teológica fundamental*. 5ªed. Santander: Sal Terrae 1988, 44).

[13] *Ibíd*., 79.

En efecto, la composición del hombre con 'barro' «arcilla del suelo», es significativa, pues el relato bíblico señala que fue moldeado por Dios con sus propias manos con material de la tierra e insufla en él su aliento de vida. Así, en la creación del hombre Dios lo hace del 'barro' como una unidad existente, real y concreta, no como un 'espíritu' incorpóreo sino como un ser vivo compuesto de materia terrestre y celeste. Las características de ser creado del polvo de la tierra indican una cierta fragilidad, significa que se puede romper pero también, como relata Jeremías puede hacerse de nuevo[14]: «Bajé al taller del alfarero, y lo encontré trabajando en el torno. A veces, trabajando el barro, le salía mal una vasija; entonces hacía otra vasija, como mejor le parecía» (Jr 18, 4). Más adelante Dios le dice: «Como está el barro en manos del alfarero, así estáis vosotros en mis manos» (Jer 18, 6). Desde aquí el relato aporta una perspectiva diferente de la creación del hombre, pues haberlo moldeado con sus manos permite encontrar un sentido profundo de la creación y la historia humana en vinculación con su Creador, posibilita reconocer la implicación de Dios con su obra, y su acción creadora permanente. En este sentido, la tradición de este relato mitológico posee elementos que ayudan a una mirada teológica del hombre creado, pues es un ser frágil que recibe el don de la vida y Dios lo moldea con la esperanza que puede crecer a 'imagen y semejanza'. La creación de la mujer no deja de sorprender, ella también es formada por Dios pero de la costilla de Adán, es decir, la mujer surge de la unidad[15] del hombre y el mismo Dios la separa convirtiendo dos seres de ella, posteriormente los envía a vivir en unidad, juntos y a multiplicarse, encomendándoles el cuidado de la vida. De esta manera, Dios rompe la individualidad y desea que vivan según su 'imagen y semejanza'.

En resumen, los dos relatos del libro del Génesis presentan la creación del ser humano en el origen de su constitución proveniente de Dios mismo. En ellos se revela que todas las dimensiones de su antropología refieren a Dios, así la creación humana evidencia vitalidad, dinamismo y el deseo de Dios que lo impulsan a la unión con Él. Por eso la fuerza creadora y el espíritu de vida lo convocan a su búsqueda y a esperar en su Palabra, aquella que modela con amor, repara y hace de nuevo. La creación de Dios incita a la alabanza que nace al contemplar el desborde de su bondad, esta capacidad contemplativa la apreciamos en los salmos, donde todo el cuerpo, el alma y el espíritu humano tiende hacia Dios.

Además, para indagar en la antropología bíblica presente en el AT, el lugar por excelencia para hallarlo es en el libro de los salmos, pues aquí se condensa la figura humana

[14] Sigo a Gottlieb Zornberg, 18.
[15] *Ibíd*., 19.

según su constitución, por tanto, el hombre es hombre solo en relación con Dios, pues si pierde su referencia no sería hombre[16]. Incluso, en los salmos se evidencia la historia del pueblo de Israel en vínculo con su Creador, pues Él continúa su creación, acompaña a su pueblo en sus luchas, esclavitudes, sufrimientos y alegrías. En ellos se reflejan los testimonios del orante, la intención de su alabanza, confesión o súplica, a saber, toda su experiencia se convierte en expresión de lo vivido[17]. Así 'alabar' en el contexto de los salmos significa «rendir culto a Yahvé (Sal 29,1); orar significa entregarse con cuerpo y alma a Yahvé y confiar en él»[18].

Ahora bien, la antropología del AT nos lleva a tener presente que se hace referencia a lo absoluto del hombre, por eso los términos antropológicos ayudan a tomar consciencia de la dimensión que ese 'todo' implica. Por ello realizaremos un acercamiento a los términos que la conforman insistiendo que en la Biblia, no hay dualismos ni fragmentaciones, ni luchas entre lo material y espiritual «sino la comunión de cuatro vertientes de la persona como ser integral que se corresponden con las cuatro palabras hebreas: *basar-nefesh-leb-ruaj*»[19].

El hombre es *ruaj*[20]: remite a «viento, espíritu», y la respiración. Pero no se comprende como algo que existe por naturaleza sino como la fuerza que hace revivir, es el aliento vital que «convierte al hombre en un ser vivo en unidad y totalidad» (cf. Gn 2,7), que es capaz de poner cosas en movimiento, por ello, se concibe como fuerza misteriosa y poderosa. Sus efectos se los concebían como provenientes de Dios. De ahí la afirmación de que *ruaj* es aliento de Dios, y por su raíz femenina tiene un trasfondo materno y creativo: «Envías tu espíritu, son creados, y renuevas la faz de la tierra» (Sal 104, 30). A veces designa simplemente a Dios y llega a la expresión «espíritu santo».

También, el hombre es *'basar'*-carne, la sustancia de su ser corporal, es vulnerable, destructible, caduca y corruptible, sería la figura de su cuerpo. Pero también es «la sustancia que une a todos los hombres entre sí» y aquí radica el sentido comunitario de la oración de Israel pues todos se presentan ante Dios y lo alaban[21]. En Profetas, 'carne' se opone a piedra: «Yo les daré un solo corazón y pondré en ellos un espíritu nuevo: quitaré de su carne

[16] Kraus cita a G. Von Rad, *Gottes Mrken in Israel*, 1974, 142. Nos dice: «que es una ilusión considerar al hombre como lo dado y permanente, pero a Dios como lo cuestionable. Al contrario: sólo ante Dios y con Dios es hombre el hombre y cuando éste pierde esa referencia se convierte irremisiblemente en no hombre; porque una vida sin Dios es una vida que Dios no protege» (cf. Hans- Joachim Kraus. *Teología de los salmos*. Salamanca: Sígueme, 1985,192).
[17] Cf. *Ibíd*., 13.
[18] *Ibíd*., 14.
[19] Luis López González. *La sensación de Dios. Cuerpo, biblia, oración*. Madrid: San Pablo, 2018, 13.
[20] Cf. Kraus, 194-195.
[21] Cf. *Ibíd*., 196.

el corazón de piedra y les daré un corazón de carne» (Ez 11,19 y Ez 36, 26). Generalmente la valoración es negativa cuando la carne (humanidad) es contrapuesta a Dios que es espíritu: «Entonces el Señor dijo: "Mi espíritu no permanecerá en el hombre para siempre, porque él es todo carne, y su duración de vida será sólo de ciento veinte años"» (Gn 6, 3). En el siguiente salmo, la 'carne' es necesidad pero también desea la presencia de Dios «Mi carne tiene ansia de Ti, como tierra reseca, agostada sin agua» (Sal 63, 2).

El hombre es *nefesh*[22], designa al ser y el manifestarse, tiene localización en la 'garganta' y aparece como un órgano de ingestión de alimentos, de saturación y alude al mismo tiempo a la indigencia de la persona. Contiene la existencia y a la vez el deseo de los planes y anhelos de la vitalidad humana. También es el proceso y el lugar de los sentimientos como de los estados interiores. Se puede traducir por 'alma' (Sal 31,8); y «Sólo siente el tormento de su carne, sólo siente la pena de su alma» (Job 14,22). Por ejemplo en los salmos hay ocasiones en que el término aparece para designar al hombre, es decir, «el hombre es *nefesh*» este matiz describe al orante en primera persona, o sea que puede traducirse por 'yo': «Pero Dios viene en mi auxilio, el Señor es el único apoyo de mi vida» (Sal 54,6). Y en todos los casos, *nefesh* alude al hombre vivo. En síntesis, representa el lugar donde está la vida y desde el mismo lugar brota el deseo, como capacidad interna para elegir.

Así también, el hombre es *leb*- corazón[23]: el corazón es el centro de la vida humana es el lugar de todo sentimiento, plan, de toda ilusión, es del punto central donde se vive la alegría, el dolor, la ansiedad y el miedo, también la rabia y la esperanza. A esto hay que agregar que ningún hombre puede ser capaz de llegar a estas profundidades del corazón, pues solo Dios puede hacerlo. Porque él lo ha formado y observa sus movimientos. Dios puede hacer que el corazón se incline al bien y sea dispuesto o a la obstinación, por ejemplo, es Dios quien «le quita al Faraón las posibilidades espirituales y anímicas» (cf. Ex 7, 13.22). La culpa también se halla en el corazón: «Que se te parta el corazón de pena porque te rebelaste contra mí» (Jr 4,18). Se le asignan funciones corporales; del comer y la fuerza vital: «y el vino que le alegra el corazón y hace brillar su rostro» (Sal 104 ,15). Asimismo, cuando el ser humano es interpelado por Dios con cariño y confianza: «Hablad al corazón de Jerusalén» (Is 40, 2). El *leb* tiene capacidades espirituales, una de ellas es conocer desde el sentido sapiencial: «para no olvidar las cosas que has visto con tus propios ojos, ni dejar que se aparten de tu corazón un sólo instante» (Dt 4,9); y de la inteligencia: «Enséñame

[22] Cf. *Ibíd.*
[23] Cf. *Ibíd*., 195.

Señor tus caminos, para que yo camine en tu verdad, concentra mi corazón en el temor de tu nombre» (Sal 86, 11). Con estos ejemplos se puede afirmar que *leb* representa el verdadero centro interior del ser humano, donde se hallan las emociones, sentimientos, el lugar para conocer la sabiduría de Dios y donde es interpelado por Él.

Concluyendo, estos términos antropológicos no se expresan con el mismo sentido si se toman separados. Entonces, como se ha dicho, debe comprenderse como parte de una 'totalidad'. Como se observa en cada término, el hombre refiere siempre a Dios, es decir, no se comprende sin Él. Asimismo, en cada dimensión de la constitución humana se refleja la capacidad de apertura y vinculación con su Creador. Esta concepción antropológica es la que se heredará en el Nuevo Testamento, con algunos matices que ya indicaremos.

## 1.2 TRADUCCIÓN Y TRANSICIÓN DE LOS TÉRMINOS

A lo largo de los siglos, los términos que conforman la concepción antropológica del AT sufrieron algunas transiciones, porque los cambios y acentuaciones responden a diferentes influencias sobre todo, por la traducción de los LXX. Al traducirlos del hebreo al griego se acrecentó la concepción negativa del cuerpo[24]. Los términos se traducen: *basar=sarx* y *sôma*; *nefesh= physhè*; *ruaj= pneuma*; *Leb= Kardia*. Además las interpretaciones tienen su complejidad y problema, por ejemplo Rocchetta[25] analiza en el NT que al traducir del griego *nefesh* por *psychè*, se produce un cambio en el sentido de la interpretación bíblica, por ejemplo en (Mc 8,35-37) el término se traduce en '*vida'* y '*alma'* prestando lugar a equívocos, en este caso, sobre la salvación, ya que al traducirlo por *alma* refiere solo a la espiritual. Similarmente en Marcos: «Velen y oren, para que no caigan en tentación; que el espíritu está pronto, pero la carne es débil» (14, 38); este texto leído desde la antropología hebrea no da lugar a oposición pero al considerarlo solo en la traducción griega evidencia dualismo. De igual modo, los cambios de estos términos en el libro de Sabiduría (150 a.C) fueron sometidos a estudios[26] con la hipótesis de que inciden en una concepción helénica del hombre presente en el AT. Así, *sôma, psyché, sárx, pneûma,* en general, reflejan claras coincidencias en referencia al significado veterotestamentario, pero el problema se origina en *psyché*. Como se mencionaba anteriormente, este vocablo remite a '*alma*' en términos griegos, que en la cultura helénica se contrapone a cuerpo. Por esto

[24] Cf. López González, 19.
[25] Cf. Rocchetta, 35-36.
[26] Sigo a Ruiz de la Peña, 52-59.

el centro de atención de la exégesis se puso en diversos pasajes de este libro con supuesto tono platónico (Sb 8, 19, 20, 9 y 15). Las distintas interpretaciones y análisis concluyen que: el lenguaje no se adapta a las ideas del autor y que su pensamiento coincide más con el pensamiento semítico que con la filosofía platónica. Asimismo, los conceptos referidos a 'vida', 'muerte' e 'inmortalidad' atribuidos a la *physhé* griega y correspondiente al hebreo *nefesh*, son conceptos teológicos que remiten a la relación hombre- Dios y no a la estructura biológica humana[27].

Otro caso que se plantea es la necesidad de volver a la distinción del hebreo *basar* al griego *sárx* y *sôma*, algunos encuentran necesario hacer una revisión para retornar a una comprensión del cuerpo más integrada. Fraser Watts lo propone como solución, considerando que contribuye a resolver el problema de las interpretaciones dualistas actuales: por un lado el materialismo y por otro el espiritualismo, consistiría en devolver una visión más sistémica, es decir, que reconozca la unidad del cuerpo y sus múltiples facetas:

> «I argue that the Greek distinction between sarx (flesh) and soma (body) goes a long way to resolving this. We need a view of the human person that recognizes the many facets of personhood, but does not try to set up divisions between them. I challenge the materialistic view that sees the physical realm as the source of everything else, and argue for a more systemic view that sees body, mind and spirit as intertwined and inter-dependent»[28].

Por otro lado, el aporte de Adolphe Gesché[29] en el análisis de estos términos a la luz del evangelio según san Juan (Jn 1, 14) y de la tradición, ofrece elementos para una nueva comprensión: la palabra *sarx* 'carne', designa humanidad en lo que tiene de más material, concreta y física. Puede aludir al cuerpo humano en tanto 'portador del pecado'. La palabra *sôma* 'cuerpo' refiere a cuerpo en designación del hombre como ser corporal:

> «La palabra "carne" indica la realidad íntima del cuerpo ("es la carne de mi carne"), su sensibilidad, su maravillosa fragilidad, su profundidad y su superficie más carnal precisamente, la más dulce y la más dolorosa. La carne es la íntima substancia del cuerpo. Se trata, por lo tanto, a propósito del Verbo, de una en-carnación, como lo dice después siempre la tradición»[30].

[27] Cf. *Ibíd*., 58.
[28] Watts, 6.
[29] Cf. Gesché. "La invención cristiana del cuerpo", 216- 255.
[30] *Ibíd*., 217.

Concluyendo, las transiciones de los términos representan un problema para la interpretación, así como atender que cada uno de ellos es una parcialidad que conforma un 'todo'. El aporte de la teología bíblica es importante para no perder de vista el origen y contexto del pensamiento semítico, el quehacer teológico supone la responsabilidad de cuidar la debida interpretación desde la reflexión teológica. A continuación, siguiendo con estos matices y propuestas, se analizarán estas categorías en el NT; y así poder dar mayor claridad a la comprensión de cuerpo para las primeras comunidades cristianas, estableciendo finalmente la concepción heredada por los Padres de la Iglesia.

## 1.3 EL CUERPO EN EL NUEVO TESTAMENTO

Todo lo expuesto hasta ahora en la antropología bíblica adquiere profundo sentido en la encarnación, la capacidad humana de ser *imagen* y *semejanza* se concretiza en este acontecimiento: «Y el Verbo tomó carne, y puso su morada entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria como de Hijo unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Jn 1, 14).

En el NT el ser corporal en cuanto relación del hombre con Dios adquiere la fuerza de la Palabra creadora que toma la forma de carne que es débil y mortal. Así, Jesucristo es el Hijo unigénito del Padre que hecho carne (*sárx*) es la máxima comunicación de Dios al hombre. Asume la verdadera humanidad y queda para siempre unido a ella. Como hemos dicho siguiendo a Gesché, la palabra 'carne' indica la realidad íntima del cuerpo, su sensibilidad, fragilidad, profundidad y su superficie más carnal, dulce y dolorosa, por lo tanto:

> «El cuerpo que el Señor toma es de la misma carne, de la misma naturaleza que el nuestro. Él lo obtiene, osamos decir, de nosotros. Es en nuestra carne que Cristo ha sido enviado (ver Rom 8, 13) para juntarse con nuestro cuerpo de carne (Col 1, 22)»[31]

Esta fragilidad designada en la carne ayuda a una interpretación desde el plan salvífico de Dios, que devuelve a la identidad originaria de ser creados a *imagen* y *semejanza* mediante la cual, el ser humano es parte de la obra de Dios que se realiza plenamente en Cristo, que tomando cuerpo se hizo camino y por ello todo cuerpo es digno y capaz de Dios.

[31] *Ibíd*., 218.

La encarnación del Verbo de Dios representa la continuidad de la acción creadora, por eso une el AT y el NT revelando la importancia del cuerpo para el Plan de Salvación.

Para una mayor profundización de la encarnación del Verbo, se definirán los términos que conforman la antropología en el NT considerando los datos remitidos anteriormente.

El hombre es c*arne (sárx)*[32]: por la influencia del judaísmo helénico esta palabra tiene un valor distinto en cada autor del NT, si bien en el AT refería al hombre en su totalidad, en la concepción griega designa solo una parte del hombre. Por ejemplo, 'carne' designa el cuerpo humano y también, a parentesco: «Jesús es el Hijo de David, según la carne» (Rom 1,3), además indica lo humano en general: «Frente a él están quienes quieren congraciarse con la comunidad desde el punto de vista humano» (Gal 6, 12). En los textos paulinos se percibe la separación entre cuerpo y espíritu, que pueden prestarse a malas interpretaciones: pues, es oposición a la vida en el espíritu cuando el hombre se deja llevar por los malos deseos. Y en este sentido refiere a 'los deseos de la carne' para aludir a los deseos terrenales (cf. Gal 5,16); e impulsa a los cristianos a la lucha interior que debe ser «según el espíritu y no según la carne» (cf. Rom 8,5). Si bien, la carne en todas las acepciones es debilidad y fragilidad, pero no se refiere a que la carne es corrupta siguiendo el esquema platónico sino lo contrario, pretende que la carne sea asumida según su destino de redención, e insta en diferentes ocasiones a la conversión, porque esta puede ser salvada ya que Dios envió a Cristo y se encarnó en la carne para la salvación (cf. Rom 8,3; 8,8; 7,18).

En los evangelios se observa la influencia helénica presente en el término 'carne', de este modo, en el evangelio de Juan se traduce el hebreo *basar* por *sárx* a diferencia de los sinópticos y en San Pablo que se traduce *basar* al vocablo griego *sôma* que es 'cuerpo'. Esto da cuenta de la importancia del análisis en cada contexto ya que se acentúan diferentes matices y tradiciones. Siguiendo esta reflexión, en los evangelios se encuentran las referencias más explícitas del cuerpo de Cristo en la cena eucarística en sus distintas versiones (Mt 26, 26-28; Mc 14, 22-25; Lc 22, 19-20), y transmite la entrega de Jesús en su 'carne' y en su 'sangre':

> «Mientras cenaban Jesús tomo un pan, pronuncio la bendición, lo partió y se lo dio a sus discípulos diciendo -Tomad, comed, esto es mi cuerpo. Tomando la copa, pronunció la acción de gracias y se la dio diciendo. Bebed todos de ella, porque esta es mi sangre de la alianza, que se derrama por todos para el perdón de los pecados» (Mt 26, 26-28).

[32] Sigo a H. Seebass. "Carne". En *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, dirigido por Lothar Coenen. Erich Beyreuther y Hans Bietenhard. Vol 1, 227-233. Salamanca: Editorial Sígueme, 1980.

El evangelio según san Juan no narra la institución de la eucaristía, la siguiente cita se ubica en el contexto del discurso del pan de vida:

> «Quien come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna y yo lo resucitaré el último día. Mi carne es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida. Quien come mi carne y bebe mi sangre habita en mí y yo en él. Como el Padre que vive me envió y yo vivo por el Padre» (Jn 6, 54-57).

Desde esta perspectiva, Joachim Jeremías realiza un análisis que aporta a la comprensión del término en el contexto de Jesús: carne- *sárx* (Jn) o cuerpo- *sôma* (Mt, Mc, Lc, San Pablo: 1Cor 23-27) preguntándose cuál de estas traducciones se acerca más a las palabras de Jesús. El tema adquiere relevancia porque tiene «consecuencias trascendentales para la interpretación»[33], hay seguridad al argumentar que la división dicotómica no existe en Jesús más bien su concepción es semítica y las palabras pronunciadas siguen esta tradición. Ahora bien, es necesario considerar que *sôma* pudo haberse introducido por los cristianos procedentes del paganismo, a quienes el término s*árx* les resultaba fuerte porque en griego tiene resonancias peyorativas, completamente distintas que *basar*/*bisra'* en términos semíticos[34]. La traducción '*sôma*' refleja más la unidad en términos griegos, a los que se alude en la tradición semítica.

Finalmente, lo más importante es que tanto el evangelio de san Juan como los sinópticos expresan el sentido de las palabras de Jesús al referir a 'carne' o 'cuerpo'. Lo esencial es que se destaca la intención de expresar la totalidad del término, así la entrega de Jesús representa la máxima expresión de amor, y convoca en ella a una Nueva Alianza que nos une para siempre. De este modo, «alrededor de la eucaristía se juega la más rica dialéctica del cuerpo de Cristo, del nuestro y del cuerpo del prójimo»[35].

*Cuerpo (Basar- sôma)*[36]: como hemos dicho, en el NT *sôma* alude al hombre total, aunque también refiere al cuerpo sin vida (cf. Mt 27, 52; Lc 17, 37), y en el sentido que el cuerpo puede ser resucitado (cf. Mt 27, 52). Se emplea también en relación con la enfermedad, fragilidad o curación (cf. Mc 5,29) que Jesús transforma al obrar los milagros, retornando a los cuerpos su salud. También el término se vincula con el alimento (cf. Sant 2,16). En *Hebreos* refiere al sacrificio del cuerpo de Cristo que se entrega para que todos

[33] Joachim Jeremías. *La última cena. Palabras de Jesús*. España: Ediciones Cristiandad, 1980, 216.
[34] Cf. *Ibíd*., 219.
[35] Gesché. "La invención cristiana del cuerpo", 235.
[36] S. Wibbing. "Cuerpo". En *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, dirigido por Lothar Coenen. Erich Beyreuther y Hans Bietenhard. Vol. I, 373- 375. Salamanca: Editorial Sígueme, 1980.

tengan vida eterna, así comprenden el holocausto no ya como en el AT sino que adquiere un sentido nuevo que remite al sacrificio de Cristo (cf. Heb 10, 5.10). En san Pablo también designa con ese término a persona: «No permitan que el pecado reine en sus cuerpos mortales, obedeciendo a sus malos deseos» (Rom 6, 12). Aún más, san Pablo potencia la imagen del cuerpo no solo referido a la persona individual sino a toda la comunidad como cuerpo de Cristo: «nos bautizaron con el único espíritu para formar un solo cuerpo» (1 Cor 12, 13). La teología paulina sobre el cuerpo une la realidad de la vida interior y exterior de ser en Cristo, por la cual, la expresión: «¿No sabéis que sois santuario de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?» (1Cor 3,16), abre a la consciencia de vivir siendo habitados corporalmente por él. El cuerpo cristiano es comunitario porque también es cuerpo de Cristo: «nosotros somos el cuerpo de Cristo» (1Cor 12, 27). Por eso el cristianismo es una *teología del cuerpo* y una teología de Dios «nosotros somos llamados a la paz de Cristo para formar un solo cuerpo» (Col 3,15).

*Espíritu (Ruaj- pneuma)*[37]: Se usa la expresión *pneûma* (379 veces) y adquiere diversas acepciones; por ejemplo, en los sinópticos se alude a los 'espíritus inmundos' que Jesús libera (cf. Mc 1, 26; Mt 12,43; Lc 6,18; 7,21). En el bautismo de Jesús el '*espíritu*' desciende en forma de paloma y refiere a la Presencia de Dios que habita en él (cf. Mc 1,10; Jn 1, 32). Y en los relatos del nacimiento el '*espíritu*' está presente en todo momento (cf. Lc 1, 15-17), el Hijo de Dios es engendrado por el '*Espíritu Santo*' (cf. Lc 1,35; Mt 1, 18-20). Y es el *espíritu* quien lo lleva al desierto (cf. Mc 1,12). También el *Espíritu Santo* ha sido dado a la comunidad por mediación de Jesús (cf. Mc 1,8; Jn 1, 33; Hch 1,5; 11,16). En *Hechos de los apóstoles* el 'espíritu' se concibe como en el AT y por otro lado como en la tradición griega. Así, en todas estas referencias, el '*Espíritu'* proviene de Dios y está presente en la Iglesia por mediación de Jesús, tiene el carácter 'extático' que en la tradición veterotestamentaria es sinónimo de 'santo' y a la vez es 'dinámico' y dador de vida. En los escritos paulinos se usa en cuatro sentidos[38]: 1) espíritu del hombre (intenciones; sentimientos, conocimiento); 2) el 'Espíritu' es Dios personificado; 3) don entregado al hombre; 4) una dimensión. De estos sentidos, proviene la teología paulina del '*espíritu*'.

En el evangelio de Juan se define al espíritu mediante el mensaje de Jesús «camino, verdad y vida» (cf. Jn 14, 6-14) y «proviene de Dios y retorna a Dios» (cf. Jn 16, 13-24) motivo por el que el *Espíritu* viene en la *Ascensión* de Jesús. En san Juan la contraposición de 'espíritu' y 'carne' responde a contraponer lo 'celeste' a lo 'terrestre', así se entiende que

[37] Sigo a E. Kamlah. "Espíritu". En *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento,* dirigido por Lothar Coenen. Erich Beyreuther y Hans Bietenhard. Vol.II, 136-145. Salamanca: Editorial Sígueme, 1980.
[38] *Ibíd*., 142.

es necesario morir para nacer en el *Espíritu*. Por Jesús se hizo posible «adorar a Dios en 'espíritu' y verdad» (Jn 4, 23).

*Phyché*[39]: El vocablo designa '*alma'* que es la sede de la vida, así «El que quiera salvar su vida la perderá y quien la pierda por mí la salvará» (Mc 8, 35, Mt 10,19; Lc 17, 33; Jn 12,25), estas palabras expresadas por el mismo Jesús remite a la vida misma. Comprende todo ser natural y la vida del hombre: «Por eso les digo: no se inquieten por su vida, pensando qué van a comer, ni por su cuerpo, pensando con qué se van a vestir. ¿No vale acaso más la vida que la comida y el cuerpo más que el vestido?» (Mt 6, 25). También '*phychè*' significa la vida del hombre interior, es decir, 'yo' o alma en sentido de las facultades de fuerza interior y consciencia (Jn 10, 24). En el fondo del 'alma' se puede hallar consternación: «María dijo entonces: "Mi alma canta la grandeza del Señor, y mi espíritu se estremece de gozo en Dios, mi Salvador…"» (Lc 1, 46- 47). Por todo lo expresado, 'alma' y 'espíritu' significan el hombre interior completo. Entonces, el alma es la sede de la vida en relación con Dios.

En *Tesalonicenses* aparece la antropología tripartita[40]:«Que el Dios de la paz los santifique plenamente, para que ustedes se conserven irreprochables en todo su ser -espíritu, alma y cuerpo- hasta la venida de nuestro Señor Jesucristo» (1Tes 5, 23). Entonces, el 'espíritu' sería la parte más elevada del hombre; el 'alma' la vida, la fuerza vital, donde se halla la voluntad.

*Corazón (Leb- kardía)* [41]: en el NT se acentúa la importancia del corazón como vida interior y centro de la persona corporal y espiritual, representa el lugar donde Dios se vincula y manifiesta de manera personal, el término mantiene las características subrayadas en el AT: refiere al lugar de los sentimientos, pasiones e impulsos. Como también, es donde se alberga la fuerza vital: «Cuidaos de vosotros mismos, no sea que vuestro corazón se canse» (Lc 21,34). Igualmente designa lo que está oculto y solo el Señor puede revelar: «Él iluminará los secretos de las tinieblas y pondrá de manifiesto los designios de los corazones» (1Cor 4,5). El corazón es el lugar donde se guarda la Palabra: «Lo que cayó en tierra fértil son los que escuchan la Palabra con un corazón bien dispuesto, la retienen, y dan fruto gracias a su constancia» (Lc 8,15). Así la palabra en el centro del hombre toma la persona completa, su voluntad e inteligencia: «Al oír esto, dijeron con el corazón compungido a Pedro y a los demás apóstoles: "¿Qué hemos de hacer, hermanos"?» (Hch 2,

[39] Sigo a G. Harder. "Alma". En *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, dirigido por Lothar Coenen. Erich Beyreuther y Hans Bietenhard. Vol. I, 93-100. Salamanca: Editorial Sígueme, 1980.
[40] Cf. *Ibíd*., 99.
[41] Th. Sorg. "Corazón". En *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, dirigido por Lothar Coenen. Erich Beyreuther y Hans Bietenhard. Vol. I, 339- 341. Salamanca: Editorial Sígueme, 1980.

37). Y solo Dios puede abrir el corazón humano, conceder su gracia y derramar su amor: «y la esperanza no falla, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rom 5,5).

Concluyendo este apartado, se afirma que la tradición veterotestamentaria y el NT, mantienen la integración y unidad antropológica, incluso, en el NT el cuerpo adquiere profundidad y sentido pleno en Jesucristo revelado en el misterio de la encarnación, redención y salvación. En cuanto a los términos que definen la antropología humana, reflejan que todo en el hombre es en referencia a Dios. Aún, con los cambios y transiciones del lenguaje se permiten distinguir las acentuaciones propias de cada contexto y autor, un ejemplo claro de los diversos matices se percibe en la concepción de *basar- sôma- sárx*; *physhè- pneuma,* presente en los evangelios y en el corpus paulino, como antes señalamos, podrían evidenciar influencias helénicas en cuanto a la concepción antropológica: carne - alma-espíritu, sin embargo, el mismo san Pablo distingue y se separa de cualquier rasgo dualista.

Por lo tanto, la tradición cristiana bíblica nos dispone a encontrar el sentido a la dimensión corporal, no solo desde lo escatológico, sino como reflejo de Cristo en todas las dimensiones de la vida. El anuncio central del NT es que ha sido Dios quien viene a la humanidad y tomando carne le muestra al hombre el camino para realizarse plenamente siendo '*imagen*' y '*semejanza*' en Él. Así, la antropología bíblica tanto del AT como del NT aportan una riqueza extraordinaria de la realidad humana: cada parte y dimensión del ser humano, tiene una función esencial para acceder a Dios y realizarse plenamente en Él, esta unidad dinámica en vínculo con Dios es la realidad y rasgo identitario de los cristianos.

En efecto, que Dios haya tomado carne y elegido el cuerpo como camino para la salvación revela su importancia para la tradición bíblica: Dios se ha hominizado[42] para que el hombre se divinice y se realice en plenitud, de este modo, el cuerpo nos une y conecta al infinito. Esto se evidencia cada vez que el orante entra en vínculo con Dios en los Salmos, o el mismo Jesús que enseña a entrar en diálogo con el Padre disponiendo el espacio y el cuerpo para este encuentro. Igualmente los milagros de Jesús y sus enseñanzas invitan a la interioridad, a mirar con los 'ojos del corazón', a oír y sentir a Dios presente en el cuerpo, a través de la curación y la resurrección, reconociendo que el Reino obra y se manifiesta en nosotros. En todas estas experiencias de encuentro directo con Jesús, se manifiesta la voluntad de Dios de que prevalezca la vida y la salvación.

[42] Gesché. "La invención cristiana del cuerpo", 224.

Por su parte, en el evangelio de Juan la 'palabra creadora' de Dios convoca a contemplar su gloria, el Verbo -tomando carne- revela su salvación y la hace posible en el cuerpo concreto de quien recibe a Dios. En cuanto a los escritos paulinos, la conciencia de ser cuerpo en Cristo y ser templos vivientes del Espíritu, es una llamada permanente a la conversión y unidad con Dios, a ser eucaristía y 'glorificar a Dios en nuestros cuerpos'. La teología del cuerpo de san Pablo pone énfasis en la dimensión salvífica y comunitaria porque 'todos conformamos el cuerpo de Cristo', así el cuerpo de Dios también habita el cuerpo del prójimo[43].

Finalmente, la antropología bíblica afirma la unidad de cuerpo, alma y espíritu en orden al plan salvífico de Dios que continúa su obra creadora que se hace más profunda al centrarse en el misterio de la encarnación. El Verbo al asumir la fragilidad de la 'carne' manifiesta la humanidad de Dios, revela su ser y nos posibilita acceder a Él. Ha elegido el camino de la cruz, lo ha sufrido y padecido, por eso mismo aprendemos que puede ser frágil, vulnerable y débil[44]. Es precisamente por esta vulnerabilidad de Dios, que hay apertura y el cuerpo puede ser camino hacia Dios y lugar de Salvación. Por Jesucristo llevamos en nuestro cuerpo las marcas de su pasión y la promesa de vida (cf. Gal 6,17).

## 2 EL CUERPO EN LA TRADICIÓN PATRÍSTICA

La tradición de los Padres, nos permite señalar, cómo concibieron al cuerpo, en los primeros siglos de la Iglesia. Históricamente, implica un largo proceso de diálogo, debates y la fusión entre las enseñanzas cristianas y las principales reflexiones filosóficas[45]. Este proceso fue de gran importancia porque desde aquí se consolidó el cristianismo en su doctrina, fue capaz de ofrecer una síntesis y proponer la vivencia de la fe. Así, la reflexión filosófica aportó terminología que hizo posible dar cuenta de la fe y la configuración de sentido a las verdades cristianas, transformando al cristianismo en una novedad.

Por otro lado, una característica de la antigüedad es que el 'cuerpo' se comprendía en íntima relación al 'alma'; tanto en su unión como en su separación, y a veces en oposición[46]. Špidlík destaca que el cuerpo representaba «una dimensión de culto pero

[43] Cf, *Ibíd*., 232.
[44] Cf. *Ibíd*., 228.
[45] Cf. Rossano Zas Friz De Col S.J. "Vida cristiana y secularización". *Cuestiones Teológicas* vol. 51, 115 (2024): 10. DOI http://doi.org/10.18566/cueteo.v51n115.a11
[46] Cf. Jean-Claude Schmitt. "Cuerpo y alma". En *Diccionario razonado del Occidente Medieval*, dirigido por Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt. 189. Madrid: Editorial AKAL, 2003.

también era despreciado como enemigo del alma»[47]. Pues, en la tradición platónica el alma es inmortal y prexistente, así el cuerpo es un «alojamiento provisional» del alma. El cuerpo es corrupto (mortal) y en estos esquemas de pensamiento representa un obstáculo porque es «la cárcel del alma»; esta concepción encierra una desvalorización del cuerpo e impulsa al ser humano a vivir siguiendo los «movimientos superiores del alma»[48]; como consecuencia:

> «La condición corpórea representa así una concepción transitoria negativa en la cual el alma, elemento divino, se ve precisada a permanecer en espera de ser liberada […] El cuerpo no solo constituye una realidad limitativa, causa de la incapacidad del espíritu para realizarse, sino que representa una realidad culpable, en cuanto que es origen y causa del error y del mal en el hombre»[49].

Sin embargo, aunque estas ideas son contrarias a la concepción antropológica bíblica no fueron rechazadas, los sistemas de pensamientos y estructuras de la filosofía platónica representaban un atractivo de ideas que brindaban precisamente lo que el cristianismo incipiente necesitaba para consolidarse en su doctrina. También otras corrientes derivadas de la concepción platónica incidieron en la manera de comprender, aceptar o rechazar el cuerpo en la antigüedad. Por ejemplo, el estoicismo acentuó una búsqueda constante del dominio de sí mismo, mediante una vida ascética y la lucha contra la «depravación y dominio de las pasiones»[50]. De ahí que por el influjo de estas corrientes e ideas, el cuerpo fue constituyéndose en un límite del cual había que librarse para tender a una existencia más plena.

Para precisar en qué medida estas corrientes incidieron en el pensamiento cristiano se van a definir a continuación algunos aspectos y características del platonismo y neoplatonismo, señalando, que en este contexto no era simple desprenderse de las imposiciones culturales. Sin embargo, los Padres en su búsqueda de Dios demostraron que estos sistemas de pensamiento eran insuficientes, logrando establecer la doctrina cristiana de la antigüedad.

---

[47] P. Tomáš Špidlík. "Cuerpo". En *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*. I (A-I), dirigido por Angelo Di Berardino. 538-539. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1991.
[48] Cf. Schmitt. "Cuerpo y alma", 190.
[49] Rocchetta, 60.
[50] Jacques Le Goff y Nicolas Truong. *Una Historia del cuerpo en la Edad Media*. España: Paidós, 2005, 43.

## 2.1 BUSCANDO LA VERDAD: «EL CUERPO CAMINO DE DIOS»

En primer lugar vamos a explicar algunas características del platonismo, para una comprensión necesaria de la influencia de este pensamiento. Esta corriente abarca gran parte de la historia de la filosofía, representa un movimiento de pensadores que dieron continuidad a las ideas de Platón (428/429 a. C.-347 a. C). Entre sus exponentes[51] se pueden distinguir dos grupos: la tradición latina que comenzó a extenderse alrededor del siglo IV d. C en la que se destacan algunos autores cristianos de la patrística y escolástica. Por otro lado, la tradición bizantina, árabe y judía, en la que se encuentra a Filón de Alejandría y algunos teólogos cristianos como san Efrén, san Justino, Máximo el Confesor, Pseudo-Dionisio, entre otros.

Ahora bien, las enseñanzas de Platón se expresan en diálogos, metáforas y alegorías, contenidas en un amplio corpus, por ello señalaremos solo algunas de las ideas:

a) La idea de un único principio supremo. El sumo bien.
b) Lo bueno, lo bello, el amor, son divinos y solo se pueden percibir reflejos o sombras en la vida terrena.
c) El cuerpo como cárcel y obstáculo que impide acceder a la divinidad.
d) El alma del hombre rota cae en el cuerpo por accidente.
e) El alma es inmortal y en caso de no ser purificada debe reencarnarse cíclicamente hasta que pueda ser purificada.
f) El filósofo contempla los reflejos del bien en el mundo sensible y mediante el camino de ascenso debe liberarse del cuerpo que tiene deseos y necesidades. Por eso ansía la muerte porque el alma se separa del cuerpo y puede llegar al pleno conocimiento.
g) La idea de la reminiscencia de las almas que viven los tormentos del mundo sensible anhelando el pasado contemplando la divinidad.

En lo que respecta a la influencia platónica en los primeros teólogos cristianos hay suficiente documentación para constatar que la mayoría recibió esta formación filosófica. A continuación profundizaremos en el pensamiento de algunas figuras destacadas centrándonos en su concepción de ‘cuerpo’-‘alma’.

[51] Sigo a José Ferrater Mora. “Platonismo”. En *Diccionario de Filosofía 3*, 2594-2598. 3ªed. Madrid: Alianza Editorial, 1981.

*San Justino* (siglo II d. C), estudió en escuelas de tradición filosófica platónica y su camino de búsqueda lo llevó a descubrir la fe cristiana. Fundó una escuela en Roma en la que enseñaba cómo la filosofía griega se orienta al *logos*, es decir, a Cristo. Mediante su doctrina se propuso defender y difundir las verdades de la fe, murió como mártir en el año 165, bajo el imperio de Marco Aurelio. Asume como cristiano que la verdadera filosofía es Cristo, comprobando que la filosofía griega era insuficiente para acceder a Dios. Contradice la concepción platónica de la naturaleza divina del alma, su preexistencia y su reencarnación en los cuerpos, como también, que el hombre en su ser 'cuerpo' y 'alma' es fruto de un accidente o caída originaria[52]. Incluso demuestra que el hombre creado por Dios es su imagen y semejanza, tiene una capacidad natural que lo dispone a participar de lo divino, recibir su gracia y acceder al conocimiento pleno:

> «…en el hombre hay una afinidad de naturaleza con el Logos divino, que es la que posibilita a todo hombre el conocimiento de la verdad de modo parcial y en grados según la capacidad de cada uno, y un modo distinto de participación de lo divino, el de la gracia, que permite alcanzar a todos los hombres el conocimiento pleno»[53].

Se reconoce que el trabajo de Justino es un ejemplo de diálogo entre fe y razón en tiempos difíciles de cambios, transformaciones y de la defensa de la fe. De este modo su obra representa «una opción de la Iglesia antigua por la filosofía, por la razón»[54].

*Clemente de Alejandría*[55] (†216) en sus obras distingue dos niveles de vida cristiana por un lado, vivir la vida común teniendo como horizonte la santidad. Y por otro lado la 'gnosis' que supone el desarrollo de la fe suscitado por Jesucristo en el alma que se une a él. La vida en la gnosis es para los que «llevan una vida de perfección espiritual»[56]. Para llegar al conocimiento de la Verdad, el creyente debe dejarse guiar por Cristo. Sobre este camino, Clemente de Alejandría sostiene que no es abstracto como establece el platonismo, sino real porque implica la fuerza de la vida en unión transformadora:

> «El conocimiento de Cristo no es sólo pensamiento; también es el amor que abre los ojos, transforma al hombre y crea comunión con el *Logos*, con el Verbo divino que es verdad y vida. En esta comunión, que es el conocimiento perfecto

[52] Cf. Ruiz de la Peña, 95.
[53] Viviana Laura Félix. "La recepción del platonismo en la teología de Justino mártir". *Studium. Filosofía y Teología* 31 (2013): 88. DOI: https://doi.org/10.53439/stdfyt31.16.2013.85-96
[54] Benedicto XVI. *Los Padres de la Iglesia. De Clemente de Roma a San Agustín*. Madrid: Ciudad Nueva, 2008, 37-41.
[55]Cf. *Ibíd*., 52-55.
[56] *Ibíd*., 53.

> y es amor, el cristiano perfecto alcanza la contemplación, la unificación con Dios»[57].

Al respecto, esta unificación con Dios se refleja en el fin último del hombre que es ser *imagen y semejanza* de Dios, supone un camino que es posible por este don recibido en la creación. Asimismo el creyente puede llegar a la contemplación de Dios por esta gracia de ser semejante a Él, es lo que permite asumir el camino de perfección mediante la práctica de las virtudes, transformando su vida y poniendo en obras su fe.

*Neoplatonismo*

Entre los siglos III a VII d. C se produjo el resurgimiento de la tradición platónica reconocida con el nombre de neoplatonismo. Plotino (205 d. C.) fue su impulsor. Fue discípulo de Ammonio Sakkas, recibió de él las enseñanzas de Aristóteles y Platón. Realizó sus estudios en la escuela de Alejandría y luego se estableció en Roma, donde fundó su escuela en el año 244.

En lo que atañe a su pensamiento, la importancia de Plotino radica en que reformuló el legado de Platón[58] e impulsó una cosmovisión que presentaba un modo de ver y comprender la realidad en todas sus dimensiones. Pues sostiene la existencia de un único principio o fundamento de toda la realidad: lo 'Uno' trascendente al ser. Concibe a la realidad como una organización jerárquica en la que los diversos estratos o niveles ontológicos, las hipóstasis y sus derivaciones, se producen por procesión o emanación al nivel inmediatamente inferior. De esta manera, en cada nivel persiste una presencia del principio fundante que se va debilitando en los estratos inferiores en los que aumenta el grado de concreción, multiplicidad y materialidad. Plotino comprende que los niveles ontológicos que componen la realidad también se aplican al ser humano, donde cada grado que compone el ser, tiende a un grado superior. Así explica la tendencia a la trascendencia mediante tres vías: la del conocimiento, la vía ética y la estética que permite la visión mística. Los procesos que se implican en estas vías son: purificación (*Kátharsis*), contemplación (*Theôría)* y visión extática (*ékstasis*) que conduce al alma al origen primero. La trascendencia orienta a una conversión hacia el mundo superior pero algo impide esa

[57] *Ibíd*.
[58] Sigo a José Alsina Clota. *El Neoplatonismo. Síntesis del Espiritualismo Antiguo*. Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre, 1989, 41-69.

conversión y es el gran pecado, es decir, el olvido del alma al que alude el origen platónico. Su comprensión de la vida espiritual adquiere un profundo sentido religioso[59].

Este pensamiento, culmina con la visión de Dios que se representa con una luz interior. Para llegar a la divinidad, el alma debe liberarse de todo y recogerse en sí misma. El punto cumbre de esta unión «es una visión extraordinaria», significando la recuperación del alma de su grado más alto de libertad[60]. Las ideas de Plotino logran ofrecer una base doctrinal para el paganismo y diversas religiones, se desplegó por diversas áreas, desde la estética a la poética incluso en la política.

Consecuentemente, tuvo una enorme influencia sobre el pensamiento cristiano, que se empezaba a desarrollar en estos siglos III a IV d. C, como movimiento social pero también político y cultural[61]. Especialmente, desde la libertad de culto por el edicto *Mediolanensis* de Constantino y Licinio en el año 325 y posteriormente, la imposición legal del credo niceno a todos los ciudadanos del imperio romano por el edicto de Tesalónica, o *Cunctos populos*, en el 380. Entre los Padres alejandrinos con sesgo neoplatónico señalamos a Orígenes.

*Orígenes*[62] (184 d.C al 253 d.C) fue discípulo de Clemente de Alejandría, y también recibió las enseñanzas de Ammonio Sakkas[63]. «Fue una de las personalidades más determinantes para el pensamiento cristiano»[64]. En su basta y prolífera obra desarrolla el método alegórico aplicado a la exégesis de las Sagradas Escrituras, promoviendo una lectura cristiana del AT y desde aquí, enfrenta a los grupos gnósticos y marcionitas que negaban que el Dios del AT, fuera verdadero por crear la materia, oponiendo el Antiguo Testamento al Nuevo Testamento[65]. Rechaza al determinismo gnóstico, destacando en su antropología la libertad. Presenta una estructura antropológica jerárquica tripartita: espíritu-alma-cuerpo. Ahora bien, Dios crea el alma humana dotándola de libertad, pero en este sentido se percibe un claro acento neoplatónico: «…las almas que han hecho mal uso de esa cualidad espiritual son *incorporadas* durante un período de carácter medicinal, en el que habrán de lograr la liberación del cuerpo y el retorno al estado de encarnación»[66]. En cuanto al cuerpo, no es sinónimo de maldad e impureza, por el contrario, está llamado a la

[59] Cf. *Ibíd.*, 52.
[60] Cf. *Ibíd*., 65-66.
[61] Cf. Jesús Fernández González. *Historia de la Antropología Cristiana. De la Antropología cultural a la teología fundamental*. España: Editorial CLIE, 2016, 65-67.
[62] Cf. Benedicto XVI, 57-68.
[63] Ruiz de la Peña, 98.
[64] Benedicto XVI, 57.
[65] Cf. *Ibíd*., 62.
[66] Ruiz de la Peña, 98.

redención, pero es irracional e inferior al alma. En cuanto 'imagen' y 'semejanza' sostiene que Dios es inmortal e incorpóreo por eso el cuerpo no es imagen de Dios pero el alma sí, por eso es el centro del hombre, transmite la vida al cuerpo, y a la vez este, transmite al alma sus pasiones e instintos[67].

Por lo tanto, la convivencia entre ambos es ardua, supone de una ascesis, en la que el alma debe dominar al cuerpo. De esta manera el cuerpo es necesario al alma de manera accidental pero no en esencia, en esto también sigue la enseñanza platónica de 'unión por accidente'. En la antropología de Orígenes es el espíritu lo más religioso en el hombre y lo trasciende:

> «…es un espíritu eco y reflejo participativo de lo divino […] no forma parte de la esencia del hombre, pero es un préstamo de por vida concedido al hombre para dotarle, por una parte, de receptividad e interlocución con Dios y, por otra, capacitarlo y habilitarlo para una vida superior y facilitar su trascendencia diferencial. Es un don de Dios con toda la carga que tiene de procedencia, sentido de gratuidad y densidad de valor»[68].

De esta manera el espíritu es un 'sello' en el hombre que le posibilita participar de la divinidad, está a salvo de toda realidad de pecado. Este reflejo de Dios da vida al alma y el alma da vida al cuerpo. Así se produce una continuidad antropológica que «comienza en el Dios creador y terminará también en Él como salvador y receptor del hombre al final del camino»[69].

Con lo expuesto, se puede valorar lo que supone esta búsqueda de sistematización del pensamiento cristiano y el diálogo con las tradiciones filosóficas de este contexto. Sin duda, aportaron elementos invaluables para el desarrollo de la doctrina cristiana, para adaptarse y sobrevivir a los desafíos de la realidad histórica. Por otro lado, se abre una nueva perspectiva en la concepción antropológica que difiere de la Bíblica[70].

No podemos dejar de nombrar a Dionisio Areopagita (Pseudo) (s. VI), para ello recurrimos a la *Catequesis sobre los Padres de la Iglesia* de Benedicto XVI[71], describiendo en líneas muy generales algunas claves de su pensamiento. Dionisio Areopagita se sirvió del pensamiento neoplatónico para mostrar la verdad de Cristo transformando al universo platónico en un cosmos creado por Dios. Esta sinfonía del cosmos va de los serafines, los

[67] Cf. Fernández González, 85.
[68] *Ibíd*., 86.
[69] *Ibíd*.
[70] Cf. Ruiz de la Peña, 98.
[71] Sigo a Benedicto XVI. *Los Padres de la Iglesia II. De León Magno a Juan Damasceno*. España: Ciudad Nueva, 2010, 36-39.

Ángeles y Arcángeles hasta el hombre y todas sus criaturas, que juntas reflejan la belleza de Dios y alaban a Dios. Así toda la creación es un elogio de Dios transformando su teología en una liturgia. De esta manera encontramos a Dios alabándolo y no solo reflexionándolo. Desarrolla también un campo profundamente personal dando lugar a la «teología mística» aportando un nuevo sentido al concepto «*mysterion*» comprendido como sacramento, lo aplica al concepto de «*mística*» comprendido como «camino del alma a Dios»[72]. Para llegar a Dios se vale de una 'teología negativa' que consiste en decir lo que Dios no es, pues como a Dios no se puede conocer plenamente es más sencillo para el ser humano expresar lo que no es a lo que realmente es. Y solo a través de estas imágenes se puede llegar al rostro verdadero de Dios. Por otro lado, se revela en un rostro concreto que es Jesucristo. Si bien el camino hacia Dios es inaccesible para nosotros, el mismo Dios lo hizo accesible por Jesucristo, él es el camino. El pensamiento de Dionisio Areopagita ejerció gran influencia en toda la teología medieval y en toda la mística de Oriente y Occidente. En el siglo XIII fue redescubierto por San Buenaventura que al igual que Dionisio demuestra que la experiencia de Dios fundamentada en su amor nos da mucho más que la reflexión[73].

Concluyendo, si bien Dionisio Areopagita aparece en el siglo VI lo ubicamos aquí para demostrar que la influencia del sistema de pensamiento neoplatónico, fue importante para consolidar los fundamentos de la fe. Al respecto, la inspiración de Dios abre un nuevo horizonte, respetando los procesos humanos y a medida que este tiende a valerse de los recursos que le posibilitan vincularse y afectarse con la realidad de Dios.

En resumen, en esta sección hemos visto que el platonismo y neoplatonismo sirvieron de instrumento, mediante el cual, el cristianismo logró consolidar y argumentar su doctrina filosóficamente. Por lo expuesto, se percibe el influjo en la concepción antropológica cristiana, especialmente sobre la relación 'alma'- 'cuerpo' frente a la tendencia platónica de 'unidad accidental'; en la 'unión' y 'contemplación' del 'Uno' y en los conceptos de 'imagen' y 'semejanza'. También en la concepción de 'pecado' que separa y divide del 'Bien Supremo'. Así como en la vida espiritual: la necesaria ascesis para el dominio del cuerpo y de las pasiones; la idea de 'ascensión' a otro nivel de virtud y conocimiento para alcanzar la 'contemplación' del 'Sumo Bien'. La explicación del cosmos y el origen del hombre desde la 'jerarquía' y 'niveles hipostáticos' que 'emanan' de lo 'Uno', como también el deseo de 'transcendencia', de 'volver a la unidad' que es contemplación, plenitud, belleza y amor. En consecuencia, es necesario profundizar en el

[72] *Ibíd.*, 36.
[73] *Ibíd.*, 37.

pensamiento de cada uno de los Padres porque en su doctrina y enseñanza ellos mismos toman distancia de la incidencia platónica, se precisa un estudio a consciencia debido a la complejidad interpretativa, que proporcione los elementos que se debaten. Asimismo se debe considerar que en todos ellos la prioridad es la verdadera fe de la revelación de Jesucristo.

Como se ha señalado, estas categorías adquirieron profundidad con el transcurso de los siglos, hay elementos que ayudaron a la consolidación de la doctrina y otros que dificultaron una concepción antropológica unitaria. Los trasfondos sociales, políticos y la cultura dominante de la época patrística, revela que era aceptada la oposición cuerpo- alma. No obstante, hay que afirmar que los Padres, conocedores y formados en este sistema de pensamiento buscaron confrontar las concepciones dualistas, defender y proteger las verdades de la fe, contrastando con la revelación y las Sagradas Escrituras. Ellos usaron todos sus medios para cuidar 'el cuerpo como camino de Dios' de los peligros ante las amenazas gnósticas y otras herejías.

## 2.2 LA REACCIÓN FRENTE A LAS HEREJÍAS

En este proceso de consolidación de las verdades de la fe cristiana, «fue fundamental la reacción de los Padres frente a las herejías»[74], especialmente las de sesgo dualistas, porque este proceso ayudó a establecer una concepción cristiana del 'cuerpo' más sólida, unida a la identidad de ser creación de Dios y defender el misterio de la encarnación y de redención. En este contexto de confrontación; los Padres ponen el centro de atención en la concepción bíblica que presenta al 'cuerpo' en su fragilidad, es decir, el hombre en su condición de creatura. Como hemos analizado, en el AT 'carne' y 'cuerpo' se designan con el término '*basar*' y en el NT con los términos griegos '*sárx*' y '*sóma*' - con matices y acentos diferentes- expresan un profundo sentido para la antropología cristiana, la distinción que realizaron de estos términos fue de gran importancia para comprender el sentido cristiano de la corporeidad en su defensa u oposición: «El cuerpo no es intrínsecamente malo, sino que puede ser instrumento del bien o del mal según la orientación de la voluntad»[75].

Es conveniente referir a una de las herejías más combatidas por el cristianismo de los primeros siglos: el gnosticismo, los estudios históricos dan cuenta de las dificultades de

[74] Špidlík. "Cuerpo", 538.
[75] *Ibíd.*

precisar su origen, se puede afirmar que es un movimiento precristiano. Se caracteriza por un marcado sincretismo en su doctrina y en lo ritual, como también del dualismo que opone lo material a lo espiritual a tal punto que condena y rechaza todo lo que sea materia[76]. La gnosis representó un peligro inminente y tuvo una fuerte influencia, consideraba que el cuerpo al ser materia era la causa del mal y del pecado, por eso despreciaban la corporeidad y la creación como parte de la realidad material. Rechazaba la resurrección de los cuerpos y ascensión del alma a los cielos. Aunque era una doctrina contraria a la cristiana en este contexto no era sencillo separar quienes pertenecían al movimiento gnóstico de los que no, sus ideas también resultaban atrayentes y bien argumentadas. Incluso entre los miembros de las primeras comunidades, se hallaban los cristianos gnósticos, creían que al comprender la esencia de Cristo podían ser capaces de liberarse de «todas las cargas de la encarnación»[77].

> «pensaban que Jesús estaba hecho de una sustancia superior a la del resto de la realidad material […]asumió un cuerpo considerando de alguna manera como "instrumental" […] el creyente gnóstico que ha aprendido de otros "privilegiados" quien es realmente Jesús y lo que significa su mensaje, puede seguir entonces el mismo camino que el propio Jesús»[78].

Estas creencias gnósticas y sus enseñanzas desvirtuaban la naturaleza humana y divina de Jesucristo, además de ejercer una fuerte influencia representaban un peligro inmanente para la fe de los cristianos. Esto llevó a san Ireneo de Lyon (s. II) a desarrollar su doctrina en defensa de la fe. En su obra *Adversus Haereses* expone detalladamente las doctrinas heréticas y las refuta basándose en las Sagradas Escrituras y la Tradición apostólica, entre los temas relevantes que plantea la *unidad* es central, pues demuestra y da fundamentos de la unidad de Cristo, de la Trinidad, de las Sagradas Escrituras, del hombre y de todo lo creado en Dios. En referencia a los gnósticos cristianos dirá:

> «confiesan con la lengua un solo Jesucristo; pero en su modo de entender lo separan (pues esta es su regla, como ya antes expusimos: decir que uno es el Cristo que fue enviado "por el Unigénito, a fin de reordenar el Pléroma", y otro diverso es el Salvador, emitido para "dar gloria al Padre", y otro más el "de la

[76] Cf. Fernando Rivas Rebaque. "El nacimiento de la gran Iglesia". En *Así empezó el cristianismo*, dirigido por Rafael Aguirre. 445. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2010.
[77] Brian E. Daley. *Cristo, el Dios visible. Retorno a la cristología de la Edad Patrística*. Salamanca: Sígueme, 2020, 105.
[78] *Ibíd.*

> Economía", el cual, según dicen, es el que sufrió, mientras que "regresaba al Pléroma el Salvador" portador del Cristo)»[79].

Al respecto de estas creencias, dirá san Ireneo, que la gnosis llega a despreciar el Dios de Jesucristo, inventando 'otro Dios' porque no pueden aceptar su humanidad en la carne, y «creen haber descubierto arriba de Dios "otro Dios", "otra Plenitud". Han deshonrado y despreciado a Dios, estimándolo "muy inferior" porque, en su amor y su bondad sin medida, ha venido al conocimiento de los hombres» (*Adversus Haereses* III, 24,2)[80]. El motivo de la encarnación responde a la salvación: pues es el Verbo de Dios quien se ha 'hominizado' para que la humanidad pudiera acceder a Dios, desde esta perspectiva todo intento de divinización de Jesús por parte del hombre sería 'aberrante'[81] porque sería un Dios construido a su imagen.

De acuerdo con González Faus, la teología de san Ireneo sobre la salvación abre un nuevo horizonte de comprensión de la antropología cristiana, toda su enseñanza apostólica y doctrinal convergen en la encarnación[82]. Asimismo, es importante distinguir que su teología salvífica transforma la afirmación doctrinal de «Cristo vino a librarnos del pecado» por «Cristo vino a unirnos con Dios, a darnos la incorruptibilidad»[83], de este modo la salvación se vincula más con la creación que con el pecado. Incluso «aun sin el pecado del hombre, la encarnación es el único medio de elevar la naturaleza humana hasta la vida divina»[84]. Por eso, el Verbo salva la humanidad porque era necesaria la regeneración en la misma carne plasmada en Adán a fin de que el hombre pudiera conocer a su Creador y reconociera al Señor de la vida[85]. De esta manera, Cristo es la condición de posibilidad, el Verbo vino por la bondad y amor infinito de Dios que se hizo camino para que el hombre llegue a la comunión plena en Dios:

> «Así pues, el Señor nos redimió con su propia sangre (Col 1,14), dando su vida por la nuestra y su carne por nuestra carne, y derramando el Espíritu del Padre para la unidad y comunión entre Dios y los hombres. Así trajo a Dios a los hombres mediante el Espíritu; y levantando los hombres a Dios por medio de su propia carne,

[79] Ireneo de Lyon. *Adversus Haereses.* III, 16,1. (Biblioteca Electrónica Cristiana BEC – VE Multimedios 2001). www. Multimedios.org © Copyright 2001
[80] Sigo a Gesché. "La invención cristiana del cuerpo", 223.
[81] *Ibíd*.
[82] González Faus. *Carne de Dios. Significado salvador de la Encarnación en la teología de San Ireneo*. Barcelona: Herder, 1969, 14.
[83] *Ibíd*., 15.
[84] *Ibíd*., 198.
[85] Cf. *Adv. Haer.* V, 15,3.

> por su venida nos otorgó su inmortalidad de manera firme y verdadera, mediante la comunión con él»[86].

En efecto, sin la encarnación del Verbo no podríamos conocer a Dios, que asumiendo la humanidad del cuerpo y no otro diferente: vivió como uno más, se vinculó con otros, entabló relaciones de amistad y de fraternidad, y se dio a conocer mostrando el rostro insondable de Dios habitando la fragilidad. Ireneo demuestra que en toda la vida de Cristo se manifiesta la unidad de la acción salvadora de Dios, otorgándole una segunda comprensión a la encarnación: la trinitaria, que en concreto es la 'visibilización de Dios'. González Faus detalla que para el obispo de Lyon quien se encarna no es solo el Verbo sino que «es *toda la Trinidad* la que se da a la creatura exterior», es decir, que Jesucristo como salvador, es la donación por el Padre del Espíritu al 'afuera', mediante la 'asunción' del afuera por el Verbo, el cual es trinitariamente el lugar de la donación del Espíritu[87]. De acuerdo con el desarrollo de Ireneo la encarnación del Verbo es la única posibilidad de donación del Espíritu a la carne, respondiendo a las afirmaciones gnósticas de que la 'carne' no puede salvarse, refuta esta idea argumentando que el Espíritu recibido por Cristo en la salvación prepara a la 'carne' para la resurrección eterna. Esto adquiere suma relevancia porque la salvación es histórica, la llama 'economía salvífica', donde la creación, la redención y salvación son momentos en el plan de Dios que se concretan en la realidad[88]. Consecuentemente, la creación del ser humano a 'imagen' y 'semejanza' no solo fue al inicio de la creación (cf. Gn 1,26), sino que adquiere sentido y plenitud en la obra redentora del Verbo del Padre y el Espíritu de Dios.

De este modo, la profundidad de la teología de san Ireneo es vital para comprender la antropología cristiana, en definitiva el ser humano fue creado para la salvación, todo 'completo' por la dignidad de ser 'imagen' y 'semejanza' de Dios cuyo amor es infinito, así lo expresa en *Adversus Haereses*:

> «Dios será glorificado en su criatura que por su bondad ha hecho semejante a él, y conforme a la imagen de su Hijo. Pues el hombre, y no sólo una parte del hombre se hace semejante a Dios, por medio de las manos de Dios, esto es, por el Hijo y el Espíritu. Pues el alma y el Espíritu pueden ser partes del hombre, pero no todo el hombre; sino que el hombre perfecto es la mezcla y unión del alma que recibe al Espíritu del Padre, y mezclada con ella la carne, que ha sido creada según la imagen de Dios»[89]

[86] Cf. *Adv. Haer.*, V, 1,1.
[87] Cf. González Faus, 196.
[88] Cf. Rivas Rebaque. "El nacimiento de la gran Iglesia", 466.
[89] *Adv. Haer.*, V, 6,1.

Hasta aquí, se señalaron algunos aspectos en cuanto a la encarnación y resurrección de la carne de la doctrina ireneana, en respuesta a las posturas gnósticas y sus derivados, pero toda la obra de san Ireneo en *Adversus Haereses* representa la síntesis teológica más completa de la Iglesia primitiva, además de ser una obra apologética en defensa a la fidelidad de la fe cristiana.

Del mismo modo, los Padres confrontaron al docetismo que concebían la obra de Dios desde perspectivas similares a las platónicas, pues creían que las realidades materiales son 'aparentes' por lo tanto Cristo no puede asumir la materialidad de un cuerpo humano, la verdadera realidad sería la del mundo espiritual[90]. Este y otros ejemplos dan cuenta de la reacción y firmeza en la defensa del misterio de la encarnación y la corporeidad. En ellos se percibe no solo la lucha contra las herejías sino la búsqueda profunda de la verdad de la revelación de Dios manifestada en el Hijo y la acción del Espíritu que sigue guiando e inspirando el camino de una fe encarnada a 'imagen' y 'semejanza' de Dios.

En resumen, la historia revela que en todas las confrontaciones, la condenación del cuerpo lleva a una pobre reducción de la concepción antropológica cristiana como al desconocimiento del misterio cristiano de la creación, encarnación y redención que los Padres defendieron. Estos debates históricos dejan ver el proceso de clarificación ante la concepción de 'cuerpo' como camino de unión con Dios y el acceso a la acción salvífica de Dios. De acuerdo con Špidlík aún los Padres que más dependen de las concepciones platónicas sostienen que el cuerpo es parte integrante de la naturaleza humana, «capaz de ser inmortal»[91].

Según Daley, en la tradición patrística el cuerpo es defendido por ser Jesús quien lo asume y rescata de la caída, y lo transforma en camino de salvación.

> «…es el Hijo y la Palabra de Dios que ha asumido nuestra carne en toda su vulnerabilidad. Y este hacerse carne significa que sus hermanos y hermanas los hombres comparten, a través de él, un acceso sin precedentes al Dios que está más allá de las cosas»[92].

[90] Cf. Rivas Rebaque. "El nacimiento de la gran Iglesia", 448.
[91] Cf. Špidlík. "Cuerpo", 539.
[92] Daley, 97.

## 2.3 LA INSTRUMENTALIDAD DEL CUERPO RESPECTO DEL ALMA

La noción de «instrumentalidad del cuerpo respecto del alma» proviene de la filosofía de Platón y de Aristóteles, aunque difieren en la metafísica[93]. Aporta un concepto fundamental para explicar la relación 'cuerpo'-'alma', aunque postula que «el alma es la forma del cuerpo» y que «el cuerpo tiende al alma como su medio». Mediante la unión ontológica hay unidad entre «alma y cuerpo» como «materia y forma»[94]. Haremos mención a san Agustín por la importancia de su doctrina para la concepción antropológica de la relación: 'cuerpo'- 'alma'.

*San Agustín* (s. IV), recibió el influjo del pensamiento platónico, en su contexto los maniqueos ejercieron una fuerte influencia[95], estos creían en dos principios uno del bien (espiritual) y uno del mal (materia) por lo tanto tenían un pronunciado rechazo a la realidad material y con ello todo lo corporal, pero el obispo de Hipona logra desprenderse de este pensamiento refutando sus creencias «del carácter sustancial del mal y la materialidad de Dios»[96]. Por otro lado, estos elementos dan cabida a percibir en su visión antropológica rasgos dualistas, quizás más notables en un primer momento de su pensamiento, que se evidencian en su concepción del 'cuerpo', sobre todo, en la dimensión sexual de la persona que en su realidad pecadora se expresa bajo el concepto de 'concupiscencia de la carne' (*De nuptiis et concup*., 1,15, 17; 2,22)[97] . En su concepción antropológica el cuerpo es inferior al alma, pues el cuerpo no puede vivir por sí mismo y es el alma quien le otorga vida. No niega la unidad pero «como mera interacción dinámica, fuertemente jerarquizada»[98] pues concede al alma la superioridad con respecto al cuerpo. En cuanto 'imagen de Dios' el hombre lo es en totalidad sin embargo es una imagen de Dios imperfecta y está llamado a crecer en la semejanza de Dios.

En lo que respecta a la posibilidad de acceder a la unidad de Dios y crecer en su semejanza, la participación por el misterio de la encarnación del Hijo es fundamental para lograr la «divinización de la criatura humana». Cristo «antes de hacernos partícipes de la inmortalidad, se hizo partícipe de nuestra mortalidad»[99], él «nos ha rescatado de la "dualidad"»[100]:

---

[93] Rocchetta, 61.
[94] Cf. *Ibíd*., 60-61.
[95] Sigo a Ruiz de la Peña, 99.
[96] Daley, 205.
[97] *Ibíd*.
[98] Ruiz de la Peña, 100.
[99] Sigo a Daley quien cita la homilía sobre el salmo 146 de San Agustín (cf. Daley, 223).
[100] *Ibíd*., 221.

> «Agustín defiende con mucho énfasis que el propósito de la encarnación y, por tanto, el "camino" hacia Dios que Cristo nos ha abierto con su propia vida es el de permitirnos llegar a ser con él hijos e hijas de Dios y, de este modo, si participar de la vida eterna de Dios»[101].

Concluyendo, sobre el pensamiento de san Agustín nos hemos limitado solo a nombrar aspectos de su antropología que interesan en este trabajo, pero hay que acentuar: su obra es inmensa, tiene un gran alcance en Occidente, y ofrece grandes contribuciones a la reflexión teológica no solo de su tiempo sino en la Edad Media, en la Iglesia de la Reforma y a lo largo del siglo XXI[102].

En resumen, en este apartado intentamos explicitar a modo de síntesis la comprensión del cuerpo en la antropología patrística, sin dudas muy escueta pero suficientes para tener un panorama de los desafíos que asumió la Iglesia para consolidar la doctrina cristiana. Este acercamiento dispone a la necesidad de profundizar en la importancia del 'cuerpo' para la espiritualidad cristiana y la vida de fe. Responde a los interrogantes planteados sobre el origen de la concepción dualista y los esfuerzos por demostrar la unidad antropológica fundamentada en la elección de Dios por el cuerpo, que el mismo creó y lo hizo camino de salvación. Supone la tarea de ser conscientes de los riesgos de una interpretación que reduce esta concepción antropológica tanto a la materialidad como al espiritualismo desencarnado, ajenos a la verdad revelada por Jesucristo. Por otro lado también se debe reconocer que en los Padres citados no parece haber acuerdo en cuanto refiere a la naturaleza de la unión entre alma y cuerpo:

> «el pensamiento patrístico afirmaba, según vimos, que el hombre es la unidad del alma y cuerpo, *o consiste* en alma *más* cuerpo. Pero cuando se trata de pronunciarse acerca de la naturaleza de la unión o sobre cuál de los dos elementos es el predominante, la unanimidad desaparece y da paso a la perplejidad […] En este punto los pareceres se bifurcan, oscilando entre la tendencia filosomática de un Ireneo y la filopsíquica de un Agustín»[103].

Al respecto, es difícil resolver este problema, que lo heredará la Edad Media. De acuerdo con lo explicitado hasta aquí es importante la concepción de una antropología

[101] *Ibíd*., 223.
[102] Cf. Daley, 205.
[103] Ruiz de la Peña, 102.

integral que tiene su punto de origen en la antropología bíblica. La teología Patrística de los primeros siglos acentuó lo indisociable del cuerpo y del alma para los cristianos, las consecuencias del pecado original y la posibilidad de salvación[104]. Sin embargo, los resabios en torno a las cuestiones de si el alma es quien rige el cuerpo y cómo está conformada fueron temas sin resolver. Así es como la Edad media heredó de esta tradición y de la filosofía grecorromana categorías de pensamiento importantes para la relación "alma"- "cuerpo" y los problemas en torno a ello.

Siguiendo una línea comparativa: entre la Edad Patrística y la Edad Media podemos afirmar[105] que en los Padres las reflexiones y debates antropológicos se centraron en la cristología, mientras que la escolástica se concentró en la escatología, determinando la unidad sustancial del 'cuerpo' y el 'alma'. Así la cuestión antropológica del medioevo discurrió sobre la salvación. Las tradiciones filosóficas que acompañaron los debates y posturas teológicas fueron la platónica que ofrecía solidez en referencia a la salvación del alma pero no la del cuerpo. Y la tradición aristotélica en la que se halló una base consistente para proteger esta unidad.

# 3 PERSPECTIVAS HISTÓRICO-TEOLÓGICAS DE LA CORPOREIDAD

En este apartado se presenta un recorrido sobre el concepto de 'cuerpo' abarcando de la Edad Media hasta la Edad Contemporánea con la finalidad de posibilitar una mirada general de la historia del cuerpo, de ese modo podremos establecer elementos que contribuyan a nuestra reflexión y análisis de lo que implica 'recuperar el cuerpo como camino hacia Dios'.

## 3.1 EL CUERPO EN LA EDAD MEDIA

En este contexto muchos de los problemas de la vida espiritual vuelven a plantear la concepción negativa de la corporeidad siguiendo esquemas del pensamiento griego, sobre todo los provenientes de la filosofía platónica y aristotélica. Se vive en tensión, por un lado el cuerpo como fragilidad pecadora y la posibilidad de glorificar a Dios en él (cf. 1Cor 6, 12-20). Por otro lado, el cristianismo reprime el cuerpo y a la vez con la encarnación de Dios en el cuerpo de Cristo, hace del cuerpo del hombre, «el tabernáculo del Espíritu

[104] Špidlík. "Cuerpo", 539.
[105] Cf. Ruiz de la Peña, 102.

Santo»[106]. Un ejemplo de ello es la vida severa de ascesis ejercida por los monjes que aspiraban a la vida perfecta; se hacía referencia a la lucha entre la carne y el espíritu; donde el espíritu debe dominar el cuerpo y ejercitarse para no perecer a sus deseos. Por otra parte, se produce una desconfianza radical respecto al cuerpo: «hay que combatir la tentación y al demonio que hay en el cuerpo», pero al mismo tiempo hay que espiritualizar el cuerpo y, a través de él, todo el *cosmos* visible[107].

Sin embargo, la relación del alma y del cuerpo en el medioevo supone tensión pero no se conciben separados. Jacques Le Goff[108] afirma que la división radical de 'cuerpo y alma' se da en la razón clásica del siglo XVII, por ello las relaciones entre ambos conceptos son dialécticas y dinámicas pero no antagónicas.

Con respecto a esto, en la baja Edad Media el cuerpo adquiere un significado religioso, por eso las prácticas ascéticas de renuncia y mortificación del cuerpo no son tanto por la negación física sino que llevaba a la purificación y elevación de este, era «una de las vías de acceso a lo divino»[109]. Entendían que lo corporal facilitaba el acceso a lo sagrado y tanto hombres como mujeres recurrían a la flagelación u otras formas de infligir dolor; la intencionalidad se centraba en experimentar el sufrimiento de Cristo en la Pasión. Algunos santos ejercían esta práctica como una manera de asociarse a los sufrimientos de Jesucristo, por ejemplo, santo Domingo de Guzmán o san Francisco de Asís, quien también recibió los estigmas en su cuerpo. Caroline W. Bynum sostiene que provocarse sufrimiento castigando el cuerpo era «casi exclusivamente femenino», y esta actitud al cuerpo se expandió especialmente en el siglo XII[110].

Otro aspecto, señala Bynum, del sufrimiento corporal como vía de acceso a Dios era la enfermedad, pues significaba «la expresión máxima de santidad»; algunas mujeres místicas lo vivían como una gracia que Dios les concedía y ellas aceptaban libremente para sufrir con Cristo; uno de los ejemplos más explícitos es de Juliana de Norwich que narra su experiencia de enfermedad en su libro de *Las Revelaciones*. Otras, como Gertrudis de Helfta, asumían la enfermedad como oportunidad de salvación para sí y para los demás. En este contexto era común en las mujeres somatizar la experiencia religiosa dando significado a las manifestaciones del cuerpo.

---

[106] Le Goff y Truong, 31.
[107] Cf. *Ibíd*., 110.
[108] Cf. *Ibíd*., 34.
[109] Sigo a Caroline Walker Bynum. "El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media". En *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, dirigido por Michel Feher, Ramona Naddaf y Nadia Tazi. Vol I, 164. España: Taurus, 1992.
[110] Cf *Ibíd*., 167.

Asimismo, algunos varones espirituales escribieron usando lenguaje físico y fisiológico para describir su experiencia de Dios. Por ejemplo, San Bernardo de Claraval escribe «cómo comer a Dios o ser comido por Él»[111]. En los escritos y obras de los místicos medievales se reconocen algunas diferencias entre la experiencia de Dios femenina y la masculina; las escritas por mujeres se caracterizaban por la inmediatez y la percepción sensible: «Las mujeres hablan de saborear a Dios, de besarle intensamente, de adentrarse en su corazón o en sus entrañas, de ser cubiertas con su sangre»[112].

No obstante, los hombres al describir sus experiencias afectivas del encuentro con Dios podían verse reflejados en imágenes femeninas[113]. La experiencia espiritual de las mujeres y la de los hombres se distinguía por lo corporal manifestado en las visiones y descripciones del encuentro con Dios, así lo aduce Bynum:

> «Las mujeres eran más propensas a somatizar la experiencia religiosa y a escribir utilizando exageradas metáforas corporales; las mujeres místicas eran más aptas que los hombres para recibir de forma gráfica visiones físicas de Dios; tanto los hombres como las mujeres sentían la inclinación a atribuir a las mujeres, y a alentar en su interior, intensos ascetismos y éxtasis. Es más, los casos más extraños están asociados a las mujeres (por ejemplo, estigmas, incorruptibilidad del cadáver al morir, lactancias místicas y embarazos, trances catatónicos, hemorragias nasales extáticas, milagrosas inedias, pus comestible y bebible, visiones de hostias sangrantes) aparecen por primera vez en los siglos XII y XIII o bien significativamente se hacen muy frecuentes en esa época»[114].

De acuerdo con esta argumentación cabría la pregunta sobre porqué las mujeres expresaban somáticamente la experiencia de Dios. Bynum destaca la importancia de la 'Reforma Gregoriana' de finales del siglo XI, en la cual sacerdotes y laicos quedaron divididos por su estatus y forma de vida. Esta situación llevó a que «las mujeres tuviesen que recalcar la importancia de la experiencia de Cristo y manifestada de forma aparente en su carne, porque no tenían oficio clerical ni autorización para hablar». Este tiempo también coincidía con los enfrentamientos a la herejía catara que era expresamente dualista, sostenían que un buen Dios no podría haber creado la carne y la materia. Por ese motivo el

[111] Cf. *Ibíd*., 171.
[112] Cf. *Ibíd*.
[113] Walker Bynum, explica que «Bernardo de Claraval; Francisco de Asís; Suso; Ruysbroeck o Richard Rolle. Cuya religiosidad se basaba sobre todo en la experiencia de las visiones a menudo se vieron a sí mismos con imágenes femeninas y aprendieron sus prácticas piadosas de las mujeres» (cf. Bynum."El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media", 172).
[114] *Ibíd*., 174.

clero confirmaba y promovía este tipo de conducta del ascetismo femenino, ya que suponía un medio para hacer frente a los herejes y defender la doctrina[115].

Con todo esto, resulta significativa la importancia que adquiere la experiencia de Dios corporal en la Edad Media, se puede afirmar que el cuerpo no fue concebido como separado del alma, sino que representaba una unidad. El *Concilio de Letrán IV* (1215) se define en respuesta a los cátaros y albigenses, pues, establece que Dios ha creado todo lo que existe, no solo los seres espirituales, sino a toda criatura espiritual y corporal «y después la humana como común, compuesta de espíritu y de cuerpo» (DS 800).

Sobre los tratados medievales de los siglos XIII y XIV con relación al cuerpo, Bynum distingue:

> «Quienes escribieron acerca del cuerpo en los siglos XIII y XIV estaban preocupados de hecho por llenar el vacío entre lo material y lo espiritual y dar al cuerpo un significado positivo. Tampoco nos debería sorprender encontrar esto también en una religión cuyo dogma central es la Encarnación-la conversión en carne-de su Dios»[116].

Para concluir esta sección del cuerpo en el medioevo, confirmamos que la antropología cristiana representaba una unidad, aunque el alma siempre en superioridad al cuerpo, la experiencia espiritual se manifestaba en él como expresión del alma en unión con Dios. El cuerpo representaba la posibilidad de acceso a lo divino, encarnando el seguimiento de Dios que tomó carne, murió para dar la salvación y resucitó. Siguiendo la reflexión de Catherine Bynum, es importante la distinción entre la experiencia espiritual masculina y la femenina, porque permite descubrir que la experiencia de Dios manifestada en el cuerpo de la mujer creyente y débil se dio en un contexto en el que no tenían posibilidad de demostrar su profundo amor y unidad con Dios, así su experiencia se manifestó en 'otro' lenguaje: el corporal. No obstante, el cuerpo también era sinónimo de tentación y corrupción, pues la cultura en que estas mujeres vivián, asociaba su cuerpo con la carne y los «milagros corporales» evidenciaban su redención y amor por Dios.

[115] *Ibíd*., 176.
[116] Cf. *Ibíd*., 194.

## 3.2 LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA DEL MEDIOEVO

En referencia al proceso teológico que se despliega en este contexto, hay que destacar que los medievales debaten entre el platonismo y el aristotelismo. La escuela de Hugo de San Víctor (1096-1141) introduce la corriente neoplatónica- agustiniana. Hugo de San Víctor sostenía[117] que «el alma es creada por Dios a su imagen y semejanza, por eso sería inmortal». El cuerpo fue creado a «imagen del animal y de ahí viene su corruptibilidad», pero a «merced de la unión con el alma se le concede participar de la inmortalidad». La unidad entre cuerpo y alma se debe a la «unión en la persona», en esto sigue a Boecio (†524) que define a la persona «como sustancia individua de naturaleza racional», donde el cuerpo no entra en esta razón de persona. En consecuencia se llega a la devaluación del cuerpo, pues el alma sigue siendo persona, y «el cuerpo no le dio el ser personal al unírsele, tampoco se lo quita al separarse»[118]. Incluso la situación del alma mejora con la separación. Ante esta postura Gilberto Porretano (1076- 1154) responde desde la perspectiva aristotélica:

> «el hombre no es ni alma ni cuerpo, sino la unión de ambos. Para él solo el hombre que surge de la unión alma-cuerpo es persona. El alma no lo es; es "parte de la persona", consiguientemente tampoco lo es el alma separada. La muerte, disolución de la unión en que el ser humano consistía, es realmente el fin del hombre; este deja de ser tal. La resurrección lo será, pues, no del cuerpo sino del hombre. Entretanto, el alma separada sobrevive en una situación que no corresponde a su esencia»[119].

Sin embargo, el mismo Gilberto objetó esta postura al concebirla demasiado fiel a Aristóteles. Las controversias entre estas escuelas fueron varias, pero la concepción aristotélica «del alma-forma *esencial* del cuerpo»[120] parecía aportar las bases para explicar la unión psicofísica del hombre y la fe en la resurrección de los cuerpos. Ambas doctrinas implicaban riesgos: el neoplatonismo agustiniano «la unidad sustancial del hombre» y el aristotelismo «de la unidad sustancial cuestionaba la espiritualidad e inmortalidad del alma»[121]. En este marco, los teólogos escolásticos se cuestionaban si la realidad material

[117] Sigo a Ruiz de la Peña, 103.
[118] *Ibíd*.
[119] *Ibíd*., 104.
[120] *Ibíd*.
[121] Ruiz de la Peña cita a Gilson E., *El espíritu de la Filosofía medieval*, Madrid 1981, 184 (cf. Ruiz de la Peña, 105).

era necesaria para la resurrección del cuerpo. Resultando un tema de gran complejidad para la reflexión teológica.

Ante esto, quien logra una solución fue Santo Tomás de Aquino (1224-1274), pues, aplica al concepto de 'persona' las categorías filosóficas aristotélicas de la teoría hilemórfica[122] y llega a establecer que «el alma está inescindiblemente unida al cuerpo por necesidad y en propio provecho». Así «alma y cuerpo se componen como materia y forma» en «unidad metafísica y funcional» y «no como adición de partes independientes». Además, reconoce la subsistencia del alma después de la muerte pero no la concibe como sustancia completa, de igual modo el cuerpo deja de ser cuerpo. Esto tiene su razón puesto que al ser creada por Dios recibió de él el acto de ser y en cuanto forma simple una vez creada ya no puede perder el ser[123]. El alma «lo comunica al cuerpo con el que constituye una completa unidad». De este modo, al separarse del cuerpo por la muerte el alma conserva el ser, pero no es el hombre sino el alma de un hombre que no goza de plenitud y esto será hasta llegar a la 'inmortalidad' «de la existencia agraciada del hombre entero»[124]. En definitiva el pensamiento del Aquinate lleva a la afirmación de que el hombre no "tiene un cuerpo" sino que "es cuerpo"[125], significa que es esencial y constitutivamente corpóreo aunque el alma espiritual lo anima y dirige. Consecuentemente, el cuerpo no es un accidente, y «hace a la perfección del hombre, tanto en el ser como en el obrar» entonces, no hay contradicción entre el cuerpo y el alma, pues todo el hombre es el que existe, piensa, sufre, envejece y muere. Incluso, se puede conocer al alma por las operaciones que el cuerpo realiza visiblemente. No obstante, la corporeidad también es limitación, fragilidad y pecado, pero esta condición puede ser asumida y trascendida para Dios[126]. Con respecto a la subordinación, se explica de la siguiente manera: el alma espiritual es lo que da vida al cuerpo, lo perfecciona y lo orienta a Dios. Así el alma impregna al cuerpo humano de una dignidad que lo distingue de los otros cuerpos, en su unión con el alma espiritual resulta sobreelevada por su vínculo con Dios, por ende no hay devaluación del cuerpo ni este se considera obstáculo[127]. Esto se vincula a la dignidad humana de ser imagen y semejanza de

[122] Sigo a Silvana Filippi. "El alma unida al cuerpo es más semejante a Dios. Reflexiones sobre el rol de la corporeidad en la antropología tomista". *Enfoques* vol. XXIV, 2 (2012): 54-55.
DOI: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=25926198006
[123] Filippi refiere a Tomás de Aquino. *Summa*. *Theologiae*, I, 75, 6 y *De anima*, 14 ad-11 (cf. Filippi, "El alma unida al cuerpo es más semejante a Dios. Reflexiones sobre el rol de la corporeidad en la antropología tomista", 54-55).
[124] Ruiz de la Peña cita a Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*, I, 97,1 y 4; *Contra Gent*., 4,82 (cf. Ruiz de la Peña, 107).
[125] Cf. Filippi. "El alma unida al cuerpo es más semejante a Dios. Reflexiones sobre el rol de la corporeidad en la antropología tomista", 55.
[126] Cf. *Ibíd*., 56.
[127] Cf. *Ibíd*., 57.

Dios, pues solo puede serlo en su completud, así el santo lo señala en *De Potentia*: «El alma unida al cuerpo es más semejante a Dios que separada del cuerpo porque tiene una naturaleza propia más perfecta»[128].

En síntesis, el aporte realizado por Tomás de Aquino es relevante porque el cuerpo mantiene su unidad y referencia a Dios. Se vale de la filosofía aristotélica y de la tradición para argumentar teológicamente la antropología cristiana del hombre adecuándolo a su contexto.

En referencia a la doctrina de la unicidad planteada por Tomás de Aquino tuvo su impacto e intentos de refutación, entre las posturas que entraban en debate subrayaban ambigüedades sobre todo, en el tema del alma separada. Pero el *Concilio de Vienne* (1311-1312) defiende la unidad sustancial entre cuerpo- alma, espíritu- materia, estableciendo su doctrina con la influencia de santo Tomás[129]. Así lo argumenta:

> **«***[EI alma como forma del cuerpo.]* más, con aprobación del predicho sagrado Concilio, reprobamos como errónea y enemiga de la verdad de la fe católica toda doctrina o proposición que temerariamente afirme o ponga en duda que la sustancia del alma racional o intelectiva no es verdaderamente y por si forma del cuerpo humano; definiendo. para que a todos sea conocida la verdad de la fe sincera y se cierre la entrada todos los errores, no sea que se infiltren, que quienquiera en adelante pretendiere afirmar, defender o mantener pertinazmente que el alma racional o intelectiva no es por sí misma y esencialmente forma el cuerpo humano, ha de ser considerado como hereje**» (**DS 902).

La definición del *Concilio de Vienne* se confirmará en los posteriores hasta que el *Concilio Vaticano II* (1963- 1965) retome el tema de la unidad antropológica, desde los aportes bíblicos teológicos, como figura en *Gaudium et Spes* (§14-§15) a los que referiremos más adelante.

## 3.3 DE LA EDAD MEDIA A LA EDAD MODERNA

En la baja Edad Media se comprendía que la creación del ser humano en varón y mujer era perfecta obra de Dios y la persona era una unidad de alma y cuerpo. Sin embargo, en los siglos posteriores surgen posiciones opuestas y contrarias que se extienden hasta la Contrarreforma, produciéndose un retorno a la negatividad del cuerpo:

[128] Tomo cita, Tomás de Aquino, *De Potentia*, q. 5, a. 10, ad-5 (cf. Filippi, "El alma unida al cuerpo es más semejante a Dios. Reflexiones sobre el rol de la corporeidad en la antropología tomista", 53).
[129] Cf. Ruiz de la Peña, 112-113.

> «se produce una vuelta al pesimismo corpóreo de fuerte sabor platónico o al contrario, a una celebración del cuerpo de inspiración pagana y, de nuevo a una desvalorización del ser humano corpóreo en sus posibilidades materiales comprometidas por el pecado de origen»[130]

Entre los siglos XIV y XV el advenimiento del humanismo y el renacimiento traen aparejados la «exaltación de los valores inmanentes de la condición humana frente a los trascendentes»[131] y surgen movimientos de rechazo al cuerpo y toda forma de exaltación. Se comenzó a predicar una vuelta al rigorismo tradicional y surgieron movimientos penitenciales que promovieron el sentimiento de pecado y de una intensa necesidad de purificación. El panorama confluía en distintas manifestaciones de la piedad, así en cruzadas, flagelaciones, procesiones penitenciales, y mortificaciones corporales, eran fenómenos que aparecieron en el contexto. El pecado más grave quedó vinculado a lo sexual y las penitencias castigaban especialmente al cuerpo impulsando a una consciencia de persona dividida, pues la dimensión corporal precisaba de purificación y ascesis por estar corrompida por el pecado[132]. La dimensión espiritual estaba redimida, sin embargo, el hombre debía esforzarse por alcanzar la vida eterna. Este modo de asumir la corporeidad y la tensión escatológica fue fundamento para la aparición de la inquisición que dictaminó torturas, condenas y muertes para 'el arrepentimiento' y la 'salvación de sus almas'. El panorama representaba el horror y la aberración contra la creación humana afirmando que el hombre 'no es cuerpo'[133].

En este contexto también surgieron diferentes movimientos, así por ejemplo la *Devotio Moderna*[134], que comenzó en los Países Bajos a fines del s. XIV y sus iniciadores fueron: Gerardo Groote (1340-1384), Florencio Redewijns (1350-1400) y se extendió por Europa durante el s. XV y principios del s. XVI con: Gerardo Zerbolt de Zutphen (1367-1398), Gerlac Peters (1378- 1411), Tomás de Kempis (1380-1471) entre otros. La *Devotio Moderna* significaba la piedad centrada en la relación con Cristo en su humanidad, pero con sesgos moralizantes y prácticas de piedad propias del medioevo que parecían volver a un tiempo precedente más que a una renovación. Por otro lado, este movimiento ofrecía retornar a la interioridad del cristiano y al enamoramiento de Cristo mediante la práctica

[130] Rocchetta, 65.
[131] Cf. *Ibíd*., 67.
[132] Cf. *Ibíd*., 68.
[133] Cf. *Ibíd*.
[134] Sigo a Ricardo García-Villoslada. "Rasgos característicos de la Devotio Moderna". *Manresa* 28 (1956): 315- 327.

metódica de la oración y las virtudes, implicaba el conocimiento de sí mismo para conocer a Cristo. Entre las características de esta piedad se encontraban: a) El cristocentrismo, b) la oración metódica, c) moralismo, d) tendencia antiespeculativa, e) carácter afectivo, f) biblicismo, g) interioridad y subjetivismo, h) apartamiento del mundo, i) ascetismo.

Asimismo, tuvo origen la Reforma Protestante iniciada por Martín Lutero (1483-1546), quien elaboró una doctrina del pecado original y de la redención, su manera de plantear la corporeidad se caracterizaba por un acentuado pesimismo, pues la naturaleza humana fue corrompida por el pecado de Adán. En su doctrina, el ser humano no tiene posibilidad de cooperar con la redención o de participar del don de la vida divina. «La justificación consiste en una no- imputación de la culpa, gracias a una atribución jurídica de los méritos de Cristo»[135]. De este modo, mediante la acción redentora de Cristo el ser humano se hace 'grato' a Dios y la fe consiste en creer en la promesa sin una cooperación. Con Calvino (1509-1564) se acrecentó el pesimismo con la idea de predestinación. Ante estas posturas, el *Concilio de Trento* (1545- 1563) estableció que el pecado original ha herido la naturaleza humana pero no al extremo de perder el libre arbitrio, de este modo la justificación se debe comprender como «regeneración / transfiguración de la naturaleza humana, incluido el cuerpo, y un verdadero ser que participan del ser trinitario de Dios revelado en Cristo y del don de su Espíritu desplegado en la comunión con la Iglesia (DS 1551-1583)»[136].

Es importante nombrar en este contexto el movimiento espiritual del 'recogimiento' que fue una de las manifestaciones más puras y profundas de la reforma y de la mística española[137]. Planteaba, un modo de vincularse con Dios en el siglo XVI, que puso las bases de la vía afectiva, y fue respondiendo a una convocación surgida del interior de la persona creyente, que llevó a una integración de la realidad de la fragilidad humana con la trascendencia divina. La espiritualidad del recogimiento representa la búsqueda de Dios desde la interioridad y propone armonizar: «el cuerpo y el espíritu, lo humano y divino en el hombre, entre la humanidad y divinidad de Cristo en la Iglesia y en el cristiano, entre espíritu y realidad concreta, entre vida activa y contemplativa»[138]. Andrés Melquiades define la mística del recogimiento como:

[135] Rocchetta, 69.
[136] *Ibíd*., 70.
[137] Cf. Andrés Melquíades. *Los recogidos: nueva visión de la mística española (1500-1700)*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1975, 12.
[138] Cf. *Ibíd*., 816.

> «un quehacer que pertenece a todo hombre, persona y espíritu, entendimiento, memoria y voluntad. No divide cuerpo y alma, interior y exterior, despreciado esto último, como harían los alumbrados y erasmistas. No separa como inconciliables los ejercicios ascéticos y místicos, la vida activa y contemplativa, la teología escolástica o escudriñadora y la mística o escondida. Afirma que tenemos que seguir a Cristo con todo nuestro ser, cuerpo y alma, persona y espíritu. […] Seguir a Cristo con solo el entendimiento es volar con una sola ala, bogar con un solo remo, andar con un pie. La afirmación de la integración del hombre en sí mismo para unirse con Dios es pieza fundamental de la mística española de la edad de oro. Ello le acerca a la actual psicología profunda y a los grandes tratadistas de antropología de la religión»[139].

De este movimiento surgen grandes místicos como Francisco de Osuna, Bernardino Laredo, santa Teresa de Jesús entre otros. Tras la condenación de Lutero en 1521, la Iglesia tomó precauciones que derivaron en condenas y persecuciones sobre todo al movimiento de los alumbrados (1525) y la vía del cristianismo evangélico de Erasmo (1527), pero estos grupos heréticos tenían un fuerte rechazo al cuerpo y a la visibilización del mismo en las prácticas de la piedad.

## 3.4 LA RUPTURA RADICAL DE LA UNIDAD (SIGLOS XVII-XIX)

Ahora bien, otro de los hitos históricos de la modernidad tiene como referente a Descartes (1596- 1650), que para la historia del cuerpo significa la ruptura radical de la unidad cuerpo-alma, transformada en un verdadero dualismo. Descartes define al humano como el 'yo' pensante: '*cogito ergo sum*', o sea, la esencia de la persona está en el pensamiento y por lo tanto no tiene necesidad del cuerpo. Entonces, cuerpo y alma se convierten en dos realidades autónomas y diferentes, esto derivará en grandes consecuencias para la cultura occidental incidiendo en la visión cristiana del cuerpo. La antropología queda reducida al 'yo' psicológico, autónomo, solipsista y autosuficiente. Esta perspectiva desemboca en un exacerbado dualismo, dando lugar a dos líneas de desarrollo: el idealismo que absolutiza el 'yo pensante' devaluando completamente al cuerpo y el materialismo que absolutiza lo importancia de la materia[140]. El cuerpo es concebido como una 'máquina'. En el siglo XIX la corriente organicista se enfoca en el cuerpo exacerbando lo biológico y evolucionista. De estos procesos surgen el cientificismo y el pragmatismo llevando a la depreciación de la persona humana. Por lo tanto el concepto de 'cuerpo' se transforma en un objeto como cualquier otro sin límites ni restricciones que impactan en el

[139] Melquiades, 1975, 13.
[140] Sigo a Rocchetta, 70-71.

modo de asumir el trabajo, la vida y la sociedad. Así por ejemplo para el crecimiento de la industria el cuerpo como objeto se transforma en materia de explotación. Además el siglo XIX representa una época de desarrollo de las ciencias biológicas y evolucionistas, acompañado de un pronunciado ateísmo que pone en duda las verdades de la fe, destacan las figuras: Marx (1818-1883), Nietzsche (1844-1900), y Freud (1856- 1939).

Hubo intentos de poner en crisis esta perspectiva por ejemplo, de carácter bíblico se pronuncia Martin Buber (1878- 1965) y Emmanuel Mounier (1905- 1950), estos autores pusieron las bases del personalismo que sigue desarrollándose hasta nuestros días[141], con diversas orientaciones filosóficas que interesan a la consideración cristiana del cuerpo. De ello derivan la fenomenología y el existencialismo, la filosofía neomarxista, y las nuevas ciencias sobre el hombre.

## 3.5 EL CUERPO EN LA CULTURA CONTEMPORÁNEA

En la cultura contemporánea se pone en emergencia la reapropiación del cuerpo que se da como un fenómeno en todos los niveles. La reivindicación de los derechos del cuerpo[142] es el postulado indiscutido en que se basa la organización de la vida social. La promesa de 'un buen vivir', basado en las leyes del mercado y del consumo, induce a los humanos a someterse a las limitaciones que impone la cultura. Asimismo, la explotación y mecanización del cuerpo se presentan en el plano laboral, con la finalidad de producir más ganancia, llevando a la alienación del cuerpo. Resulta sospechoso, pues la misma civilización que se fundaba en la exclusión del cuerpo, ahora busca 'integrarlo', ¿cuál es la verdadera intención que se esconde en ello? Hay que reconocer que el cuerpo se ha convertido, en los últimos decenios, en una mercancía que se consume, y el mercado ofrece inmensidad de propuestas en aras de un 'mejor vivir' en el campo del deporte, de salud, esparcimiento, etc. Sandro Spinsanti explica que este interés a veces angustiante de integración corporal, esté precisamente en que «hemos perdido la conciencia de lo que es nuestro cuerpo y del dinamismo que posee al no conocer más que su mera apariencia, lo hemos reducido a ser un instrumento de "supervivencia"»[143]. Es necesario el estudio de las implicancias para la antropología cristiana, a nivel general los movimientos centrados en la reapropiación del cuerpo, partiendo de esta 'angustia', formulan proyectos alternativos.

[141] Cf. *Ibíd*., 72.
[142] Sigo a Sandro Spinsanti. "Cuerpo". En *Nuevo diccionario de espiritualidad*, dirigido por Stefano de Fiores, Tullo Goffi, 319-334. Madrid: Ediciones Paulinas, 1983.
[143] *Ibíd*., 333.

Recobrar la armonía y equilibrio en relación al cuerpo no puede ser un bien de consumo sino una necesidad que debe ser atendida.

Al respecto, desde el cristianismo surgen diversas acciones que promueven la búsqueda de sentido desde una espiritualidad, e impulsan a una relación con el cuerpo completamente diferente a la que impone la cultura, y busca la integración armónica. Por ejemplo la meditación cristiana, la renovación carismática, la danza contemplativa, las prácticas de ejercicios corporales integrados en la oración, entre otros. El descubrimiento de la dimensión corporal desde una antropología bíblica implica la experiencia del cuerpo y del espíritu, donde cuerpo- alma y espíritu designan al hombre completo de manera concreta e indivisa, en la cual el sujeto se percibe como creación de Dios que alaba, que es bendecido y protege la vida en todas sus formas.

En resumen, todo este escueto recorrido de la 'historia del cuerpo' permite conocer que no fue sencilla la tarea de asumir la dimensión corporal, aún hoy se busca la anhelada integración desde distintos ámbitos de la sociedad, creyente y no creyente. Recuperar el cuerpo significa el desafío de volver a una lectura desde la propia experiencia humana en relación con las demás desde el origen. A veces, los interrogantes que surgen de la vida misma son motivo de emprender un camino de unificación, pues, el ser humano se siente incompleto e intranquilo, sufre y se angustia cuando se percibe fragmentado. Por lo tanto, la persona está llamada a la integración en todas sus dimensiones y hoy se ofrecen diversas maneras para hacerlo. Y todas, suponen el esfuerzo del compromiso con uno mismo, como también, el riesgo de caer en reduccionismos. Sin embargo, el camino recorrido permite dar cuenta de la importancia de vivir la corporeidad desde la experiencia espiritual, tanto creyentes como no creyentes reclaman vivir valores que responden a esta dimensión humana. Para los creyentes, esta búsqueda esperanzada de integración proviene del vínculo con Dios de su llamada a vivir su vocación constitutiva, de configurarnos con Cristo y ser como Él cuerpo para los demás.

# 4 EL CUERPO EN EL MAGISTERIO ECLESIAL

El *Concilio Vaticano II* (1962- 1965), retomó la cuestión antropológica profundizando en los contenidos doctrinales desde una antropología bíblica en la constitución pastoral *Gaudium et Spes* (1965) cuyo mensaje destinado a 'todos los hombres', integra la realidad de la existencia humana, pues, la Iglesia del concilio parte reconociendo los logros y descubrimientos desde diversas áreas de la ciencia en vinculación

con el desarrollo humano. Asume las preguntas e interrogantes que surgen en el devenir histórico, como 'la evolución del mundo', 'su posición y la misión del hombre en el universo', 'el sentido de sus esfuerzos individuales y colectivos', y 'el destino último de la humanidad'. Ante estos interrogantes, propone el diálogo y ofrece sus aportes desde la 'luz del Evangelio' porque es el «hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad» lo que hay que salvar y la sociedad que se debe renovar[144].

Del mismo modo, define la constitución antropológica humana en que el hombre (varón, mujer) es unidad de cuerpo y alma en su identidad de ser imagen y semejanza de Dios. *Gaudium et Spes* lo expresa como máxima expresión de libre alabanza al Creador:

> «En la unidad de cuerpo y alma, el hombre, por su misma condición corporal, es una síntesis del universo material, el cual alcanza por medio del hombre su más alta cima y alza la voz para la libre alabanza del Creador. No debe, por tanto, despreciar la vida corporal, sino que, por el contrario, debe tener por bueno y honrar a su propio cuerpo, como criatura de Dios que ha de resucitar en el último día. Herido por el pecado, experimenta, sin embargo, la rebelión del cuerpo. La propia dignidad humana pide, pues, que glorifique a Dios en su cuerpo y no permita que lo esclavicen las inclinaciones depravadas de su corazón»[145].

Además, las facultades humanas también son reflejo de esta unidad en Dios, su ser partícipe de «la luz de la inteligencia divina» busca siempre un más allá, un sentido profundo de la existencia que no está acotado solo al campo de la ciencia y al mundo material. Por eso la sabiduría de Dios «atrae con suavidad la mente del hombre a la búsqueda y al amor de la verdad y del bien»[146].

Ahora bien, centrando la atención en la dimensión fundamental de la corporeidad, el cuerpo humano no es un objeto entre otros, sino que es el ser expuesto al mundo, es la manera visible de 'existir'. Por lo tanto, las personas no tienen un cuerpo del mismo modo que se tiene una cosa, sino que 'son un cuerpo'. Entonces el cuerpo para el cristiano:

> «Es el lugar en la mediación entre la iniciativa de Dios y la respuesta del hombre; […] tendrá su fundamento en la humanidad gloriosa del resucitado y su plena manifestación en la resurrección de la carne […] Solo en la comunión con Cristo y con su obra encuentra el cuerpo toda su verdad. La fe condena tanto el espiritualismo desencarnado como la desvalorización del cuerpo, al contrario,

[144] Concilio Vaticano II. *Constitución Pastoral Gaudium et spes Sobre la Iglesia y el mundo actual* (7 de diciembre de 1965), §3.
[145] *Ibíd*., § 14.
[146] Cf. *Ibíd*., §15.

> muestra su positividad. Para la fe, el cuerpo es el eje de una finitud que se abre dinámicamente más allá de sí misma»[147].

En efecto la antropología cristiana está íntimamente unida a la persona de Cristo, solo él puede enseñar el camino hacia Dios a través de la verdad del cuerpo. Asimismo Louis Bouyer[148], afirma que la doctrina cristiana siempre se opuso a las diferentes formas de dualismo que ven en la materia el origen del mal y más especialmente del mal moral, y destaca la inspiración de santo Tomás que ha ayudado a mantener la unidad desde la antropología bíblica:

> «Para la Biblia, el hombre ha sido creado por Dios tanto en su cuerpo como en su alma, y en el origen, su cuerpo, como su alma, era bueno. […] una cierta influencia de las ideas platónicas ha podido, a veces, conducir a los teólogos a minimizar la importancia positiva del cuerpo en el compuesto humano, como si fuese accidental al alma humana vivir en un cuerpo. […] la inspiración en santo Tomás ha ayudado por el contrario a hacer plena justicia a la antropología bíblica. No niega que sea el alma por sí misma una forma sustancial, pero precisa que es la forma de un cuerpo, y muy precisamente de este cuerpo al que Dios la destina. Así se encuentra salvaguardado, con la unidad del compuesto humano, el papel esencial que en él representa el cuerpo. […] (Cf. *Suma Teológica*, I, q. 75 y 76)»[149].

En concreto, estos aportes de la concepción cristiana también invitan a una necesaria revisión histórica, personal y comunitaria de la unidad antropológica, implica, reconocer la complejidad de la vulnerabilidad humana y la acción salvífica de Dios. Hasta hoy la tradición cristiana no ha logrado superar del todo los dualismos, es más la historia revela que ha pasado de un punto al otro: primero la concepción de la filosofía griega, que separa el cuerpo (considerado imperfecto y fuente de pecado) del alma, (inmortal y pura), y una visión más integrada, presente en la teología bíblica, que concibe al ser humano como una unidad inseparable de cuerpo y alma. Esto mismo, destaca la búsqueda de una integración que inicia desde el principio de los tiempos hasta la actualidad, aceptando que no es un camino terminado, ni sencillo, pero si necesario, si deseamos vivir una fe encarnada.

Por otro lado, el aporte de las ciencias ofrece posibilidades de apertura hacia diferentes horizontes en el marco de integración. Así por ejemplo Joan Timmerman

[147]Gianni Colzani. "Cuerpo". En *Diccionario enciclopédico San Pablo: Cristianismo, Historia, Teología Confesiones, Protagonistas, Biblia, Reformadores*, dirigido por Benedicto XVI, Papa, Carlo M. Martini, 271-272. Madrid: San Pablo, 2009.
[148] Louis Bouyer. "Cuerpo". En *Diccionario de teología*, 194. Barcelona: Editorial Herder, 1973.
[149] *Ibíd*.

reflexiona sobre la importancia que tuvieron la filosofía platónica y aristotélica en su momento, pero que aún no se pudo hallar una posición unificada en continuidad con la antropología bíblica:

> «Christian philosophy and theology have not yet found a unified position that is continuous with both the biblical view and the Neoplatonic view in which the first theologies were written. The anthropology of St Thomas Aquinas used the Aristotelian categories of form and matter to express the relationship of body and soul. The body expresses the soul, and only through bodily expression does the soul achieve its concrete reality. The soul cannot fulfil itself without making use of matter. The body is the medium of all communication. Moreover, the soul fulfils itself in proportion as human beings live 'with bodily men in a bodily world'. The current Christian is in accord with more positive principles. The body is the prime symbol; all experience and expression of mental and spiritual states is through the body. All religious ritual uses the bodily senses and positions to enable receptivity to the divine presence and to respond to it»[150].

Así, por ejemplo, la teología de los Padres encontró en la filosofía neoplatónica elementos que posibilitaron su concreción. Luego, Tomás de Aquino usó las categorías aristotélicas de materia y forma para explicar la relación alma- cuerpo. Entonces demostró que el cuerpo expresa el alma, y solo a través de la expresión corporal el alma alcanza su realidad concreta y se realiza en la medida que los seres humanos 'viven' con 'hombres corporales en un mundo corporal'. De esta forma la mediación del cuerpo es esencial para toda comunicación, es el símbolo principal por el cual se manifiesta. Efectivamente, como expresa Timmerman, el cristianismo actual se abre a principios y valores más positivos, asumiendo que es mediante el cuerpo que se manifiestan los estados mentales y espirituales, se visibiliza lo que la fe vive en la liturgia y en la oración, de igual modo los sentidos y las posiciones corporales establecen una dinámica que permite la receptividad de la Presencia divina y la respuesta a ella.

Finalmente, interesa destacar la posibilidad de generar espacios y saberes que tiendan a profundizar en la dimensión corporal en clave de la unidad antropológica. Quizás desarrollar una pedagogía en interrelación con otras ciencias a partir de la propuesta de san Juan Pablo II en su *Teología del cuerpo*[151], donde plantea la importancia de contar con una teología que sea a la vez pedagogía con la finalidad de enseñar al ser humano sobre su dignidad constitutiva, sus propios retos y los caminos que llevan a su realización, pero

[150] Cf. Joan H. Timmerman. "Body and Spirituality". *In The New SCM Dictionary of Christian Spirituality*. Edited by Philip Sheldrake, 153. London: SCM, 2005.
[151] Cf. Juan Pablo II. *La Redención del Corazón. Teología del cuerpo (II)*. 5ª ed. Madrid: Ediciones Palabra, 2022, 233-234.

partiendo siempre de la antropología bíblica porque en su esencia se manifiesta el deseo de Dios para los hombres y sus enseñanzas sobre el cuerpo.

En efecto, Juan Pablo II refiere a las enseñanzas que el mismo Jesús impartió sobre la finalidad del varón y la mujer en el matrimonio, y en la opción de la vida célibe. Establece que en ellas se encierra un contenido de gran riqueza de naturaleza tanto antropológica como ética. Porque el mensaje de Cristo llega primero al corazón del hombre que es cuerpo y que ha sido creado varón o mujer. Ante esto, en la misma antropología está inscrita la esperanza que se abre a la perspectiva escatológica de la resurrección y redención del cuerpo. Las palabras de Cristo representan la ayuda al hombre en la vida cotidiana, a descubrir todo ese bien recibido por Dios encontrando la victoria sobre el pecado y lo impulsa a comprometerse para realizar en la práctica el significado de la libertad plena del don[152].

Siguiendo esta perspectiva, también consideramos la *teología del cuerpo* planteada por Adolphe Gesché[153], porque establece la importancia de esta en ponerse al servicio de la gente para darle legitimidad e inteligibilidad y puede aportar a los cristianos una teología que enseña sobre el cuerpo y a la vez, proponer al hombre no creyente, el cristianismo para pensar en el cuerpo. Pues, para los cristianos el cuerpo se comprende como propio pero también es reflejo del cuerpo de Cristo y por ello es cuerpo del prójimo, dicho de otra manera, el cuerpo como lugar de la participación de Dios no se aísla sino que se confirma por el prójimo. Aún más, Gesché dirá que es a partir del cuerpo:

> «que se encuentra y estructura todo el mensaje y hacer cristianos: su mensaje de salvación, su conocimiento de Dios, su concepción del encuentro entre Dios y el hombre, las relaciones entre los hombres, su vida litúrgica, su ética y su perspectiva escatológica. En resumen, toda la buena nueva. Todo esto se comprende a partir del cuerpo; todo pasa enteramente por él y conduce a él»[154].

Mediante el cuerpo, dirá Gesché, se centran todas las grandes cuestiones sobre la encarnación, la doctrina de salvación, la ética, la caridad, la vida eterna. De esta forma la corporalidad tal y como se interpreta en la Escritura podría bastar para construir la inteligibilidad del mensaje cristiano. Esta perspectiva puede orientar a superar las malas interpretaciones de las 'condenas paulinas a la carne' y en relación de la doctrina del pecado

[152] Cf. Juan Pablo II. *El celibato apostólico y la resurrección de la carne. Teología del cuerpo (III)*. 5ªed. Madrid: Ediciones Palabra, 2022, 147-151.
[153] Sigo a Gesché. "La invención cristiana del cuerpo", 241-242.
[154] *Ibíd*., 243.

original, que durante mucho tiempo fueron argumento de una mirada pesimista del cuerpo, que va en contra de su destino y a veces sometido «a una moral obsesionada por la sexualidad». Por el contrario tanto san Pablo como la doctrina cristiana del pecado original, instan a recobrar la dignidad del cuerpo[155]. También el discurso teológico podría encontrar lugar y sentido renovado en la actualidad, desde una restitución y restauración del cuerpo, o sea, desde una visión del cuerpo consagrado a la vida y a la entrega de la misma, rompiendo con la idolatría, el individualismo actual y a su envilecimiento.

Concluyendo, la teología cristiana del cuerpo propuesta por Gesché integra al cuerpo en todas las dimensiones de la vida humana y se propone como posibilidad a todos los hombres de pensar el cuerpo desde la concepción antropológica cristiana, para comprenderlo desde la elección de Dios como camino que se hace medio y lugar para el encuentro que le otorga el sentido pleno de su dignidad.

## 5 CONCLUSIONES

A lo largo de este capítulo se ha desarrollado de manera general, la historia cristiana del cuerpo, mediante lo cual se ha constatado:

1) La concepción del cuerpo en la antropología bíblica del AT es parte de una totalidad indivisible del ser hombre (varón- mujer) que refiere en todo a Dios su creador. El hombre en su identidad es 'imagen y semejanza' de Dios, recibe de Él la bendición, la promesa y la alianza. Está llamado en su completud a la alabanza personal y comunitaria. Dios continúa su obra creadora. Asimismo en el NT el cuerpo como parte de la antropología cristiana adquiere plenitud en la encarnación y redención de Jesús, de este modo el cristiano es llamado a ser cuerpo de Cristo y a configurarse con Él. Por Jesucristo el hombre lleva en su cuerpo las marcas de su pasión y la promesa de vida eterna (cf. Gal 6,17).

2) En la Tradición Patrística el cuerpo fue asumido desde la concepción antropológica bíblica, en el marco de la defensa de la cristología. Es por eso, que la concepción de la carne como cuerpo, se concibe desde el misterio de la encarnación y redención como su salvación, siempre en referencia a Cristo. En todos los Padres hay unanimidad en que Jesucristo al asumir la carne, se hizo camino de acceso a Dios y posibilidad de gozar eternamente de su gloria. Por otro lado, las influencias de la filosofía

[155] Cf. *Ibíd*., 247.

platónica y neoplatónica trajeron consecuencias en la comprensión de cuerpo- alma. Así como los problemas surgidos de la concepción dualista influyeron en el rechazo y la sospecha del cuerpo que persiste en la consciencia social. También, en la lucha contra las herejías, los Padres se centraron en demostrar la unidad antropológica fundamentada en la elección de Dios por el cuerpo, que el mismo creó y lo hizo camino de salvación.

Con su doctrina, ofrecieron los medios para reconocer y defender la verdad de la fe, de los riesgos de una interpretación que reduce la concepción antropológica tanto a la materialidad como al espiritualismo desencarnado. La Tradición Patrística nos ha dejado un tesoro invaluable en la lucha por cuidar y proteger la verdad de la encarnación y la vida eterna. Aunque también, se evidencian los riesgos y peligros en la utilización de las categorías filosóficas para explicar las verdades de la fe. Por otro lado, la praxis cristiana desarrolla la ascesis como medio de dominio del cuerpo, con la idea de su purificación pero no como actitud de rechazo y negación, sino como camino de seguimiento de Cristo. Otro aspecto, es la relación cuerpo-alma que no queda resuelta en la patrística y lo hereda la reflexión teológica de la Edad Media.

3) En la Edad Media la antropología cristiana representaba una unidad, aunque el alma siempre en superioridad al cuerpo, la experiencia espiritual se manifestaba en él como expresión del alma en unión con Dios. Asimismo, el cuerpo representaba la posibilidad de acceso a lo divino, encarnando el seguimiento de Dios que tomó carne, murió para dar la salvación y resucitó. En esto, fue valioso el recorrido en la baja Edad Media y conocer la experiencia de mujeres unidas corporalmente con Cristo. Nos enseñan a integrar lenguajes distintos que aún no nos atrevemos a transitar pero quizás sean claves para integrar la dimensión corporal a la vida espiritual. Por otro lado, la reflexión teológica se ocupó de la relación cuerpo-alma, debatiendo entre los aportes de la filosofía platónica y aristotélica. Las diversas posturas aportaron a la definición del *Concilio de Vienne* (1311-1312) que defiende la unidad sustancial entre cuerpo- alma, espíritu- materia**.** Entre los siglos XIV – XVI, la complejidad del contexto y los diversos fenómenos surgidos de la manera de asumir la piedad, (desde un exagerado miedo al castigo eterno) confluyeron en una excesiva negatividad, pesimismo y rechazo del cuerpo.

Desde la espiritualidad, surgieron en Europa, movimientos de reforma que impulsaban al encuentro con la humanidad de Cristo, y la expresión afectiva de la vivencia de la fe. La experiencia del cuerpo forma parte de la antropología como forma del alma, los

gestos corporales son reservados, se destaca el silencio, la quietud y la interioridad como espacio privilegiado de encuentro con Dios.

En el siglo XVII se produjo la ruptura radical de cuerpo- alma, con la consecuencia de concebir al cuerpo como un objeto material más, completamente devaluado en su dignidad. En el s. XVIII, fue un instrumento de producción de trabajo para desarrollo industrial. En el s. XIX Las ciencias lo redujeron a un objeto de estudio biológico y fisiológico. Y a lo largo del s. XX se profundizó en una filosofía existencialista dando cause al desarrollo del personalismo que interesa a la concepción cristiana del cuerpo.

4) En la Edad Contemporánea se presentan nuevos desafíos para la corporeidad, que supone un camino de búsqueda y necesidad de recuperar el cuerpo. La doctrina cristiana emprende la tarea de devolver al cuerpo su dignidad constitutiva.

En resumen, a lo largo de este capítulo se ha desarrollado desde el origen la concepción cristiana del cuerpo, como los procesos que atravesó determinando la dualidad y la ruptura de la relación cuerpo-alma, espíritu-materia. Los desafíos fueron y siguen existiendo, pero la Iglesia ha demostrado desde las primeras comunidades que el fundamento pleno de nuestra fe está en la encarnación, por ella Dios nos hizo posible conocerlo, y gozar de su presencia visible mediante la revelación de Jesucristo.

De igual modo, la historia revela los riesgos de no permanecer en el cuerpo y de caer en dualismos exacerbados, ofreciendo pruebas de la importancia de vivir la fe de una manera encarnada. Asimismo, la reflexión teológico-magisterial, ayuda a comprender desde sus diferentes áreas los fundamentos constitutivos de la antropología bíblica de ser imagen y semejanza de Dios, devolviendo al cuerpo su lugar y dignidad. Finalmente se expuso las propuestas para una *Teología del cuerpo*, que sea capaz de brindar una pedagogía que promueva una fe vivida como seres corpóreos y reflejo de Dios. El cristianismo es una religión corporal, negarla sería ir en contra de nuestra fe. La búsqueda de integración espiritual es un clamor actual y responder a ello nos desafía a confiarnos en la acción del Espíritu que sigue inspirando a una vida plena en el amor de Dios.

# CAPÍTULO II

# LA FE SENTIDA CORPORALMENTE

# "SANTO DOMINGO DE GUZMÁN"

Este capítulo se centra en la experiencia espiritual de santo Domingo de Guzmán, fundador de la Orden de Predicadores. Su figura representa a un discípulo que expresa corporalmente su espiritualidad, en momentos de intimidad con Dios, en la oración privada y en el camino mientras predicaba. Su experiencia es fuente de inspiración para quienes buscaron y buscan integrar la corporalidad, como dirá M. Dominique Chenu «busquemos en la historia no solo documentación sino sobre todo inspiración»[156], pues fue capaz de entrar en vínculo con Dios desde la unidad de cuerpo y alma. Los testimonios de su vida describen su constante estudio de las Escrituras, sobre todo del evangelio de san Mateo y de las cartas Paulinas, que llevaba consigo permanentemente, también portaba una copia del libro *Colaciones* de Juan Casiano (s. V). Si nos preguntamos acerca de cómo concebía el cuerpo en su espiritualidad, probablemente podríamos responder siguiendo a san Pablo y Juan Casiano, este último desarrolla una de las finalidades en la vida monástica que es llegar a una unidad[157] perfecta del cuerpo y el alma a través de las virtudes y la oración, instaba a conocer los vicios para curarlos y llegar a la integración.

Sin embargo, es necesario leer la vida de Domingo en el contexto de su tiempo, tomando como referencia su vinculación con el Misterio manifestado en gestos y posturas corporales entre los siglos XII y XIII, que como se explicitó anteriormente, el cuerpo tenía un significado religioso, se consideraba una vía de acceso a lo sagrado acompañado por la ascesis, de igual modo, las manifestaciones de milagros corporales en este tiempo eran frecuentes y aceptadas. Esta etapa histórica puede ofrecer claves para recuperar el cuerpo como lenguaje de la vivencia de la fe así como una revisión de las prácticas en diálogo con los desafíos de integración.

Al considerar los nueve modos de orar (MO) de Santo Domingo y en ellos, diversas maneras de orar con Dios, se enfatiza que la expresión verbal no ocupa el lugar central y surge la pregunta: ¿es necesaria la palabra cuando estamos frente al Misterio insondable de Dios?; los gestos, las posturas, el llanto, los sollozos, surgen cuando se acaban las palabras dando lugar a un nuevo lenguaje de comunicación mucho más fuerte ligado a lo simbólico,

[156] Marie Dominique Chenu. *Un théologien en liberté*. París: Centurión, 1975, 62.
[157] Cf. Juan Casiano. *Colaciones*. 3ª ed. Vol. I, Madrid: Ediciones RIALP SA, 2019, 7.

aquello que aún permanece oculto y da lugar a la acción transformante de Dios, pues allí donde la razón no puede acceder se abre otro universo capaz de integrar todas las cosas en Dios.

Mediante el desarrollo de este capítulo nos acercaremos a la vida de Domingo para comprender su manera de vincularse con Dios y los hombres de su tiempo, indagaré en el texto anónimo de los nueve MO de santo Domingo en el marco de recuperar experiencias que puedan ofrecer una pedagogía hacia una espiritualidad más plena y encarnada en el misterio de Dios. Trataré de encontrar elementos que sirvan de inspiración para redescubrir la dimensión corporal de la oración de manera que nos disponga íntegramente a Dios.

## 1 HISTORIA DE DOMINGO Y SU CONTEXTO

Santo Domingo de Guzmán fue fundador de la orden de predicadores, nació en 1170 Caleruega (Burgos) y falleció en 1221 en Bolonia. Su historia ha de narrarse por los testimonios que se guardan de su vida que fueron recopilados de la tradición oral de los frailes que vivieron con él; así fray Humberto de Romans, escribe *La Leyenda sobre Santo Domingo* y en ella, precisa fechas e indicaciones de lugares donde ocurrieron los hechos descritos[158]. Y la biografía escrita por el Beato Jordán de Sajonia, conocida como *Libellus* donde narra los *Orígenes de la Orden de Predicadores*. En parte, algunos historiadores dominicos comentan sobre la ausencia de escritos y documentación primaria, y ofrecen opiniones variadas; pero la que predomina es la hipótesis de que fue voluntad de Domingo no dejar texto escrito sobre su biografía[159]. De los escritos testimoniales que se conservan, la mayoría son hagiográficos, señalo los que dan cuenta de su profunda espiritualidad y contiene rasgos distintivos de su persona: «oraba de día y de noche» (B. Jordán de Sajonia n. 59), lo recuerdan como un hombre que «sólo hablaba con Dios o de Dios» (Proceso de Canonización Bolonia n. VII).

La vida de Domingo refleja un itinerario espiritual en el que Dios se manifiesta en su corazón mediante su Palabra, especialmente en los Salmos y el Evangelio, es a partir de allí que realiza sus elecciones internas y externas. Desde joven, supo integrar cada dimensión de su vida con lo que acontecía y lo que creía que Dios le revelaba en la oración y contemplación.

---

[158] Bernardo Fueyo Suárez. *En Casa, fuera de casa, en el camino…Los modos de orar de Santo Domingo*. Salamanca: San Esteban, 2006, 13.

[159] Cf. Julián De Cos O.P. *La Espiritualidad de Santo Domingo, fundador de la Orden de Predicadores*. Salamanca: San Esteban, 2012, 15-16.

Todo comienza en Caleruega[160], Burgos. Nace en la familia Guzmán, fue hijo de Don Félix Núñez de Guzmán y de Doña Juana de Aza, eran nobles servidores del rey Alfonso VIII de Castilla. La familia Guzmán tenía tradición de prestar servicio de armas como señores de Caleruega. Se menciona a sus padres como virtuosos y respetables: de don Félix que era un hombre piadoso y preocupado por darles una educación religiosa a sus hijos; de su madre, destacan que fue una mujer santa venerada por su compasión hacia los pobres y marginados. Santo Domingo tuvo dos hermanos el mayor llamado Antonio, distinguido por la Iglesia como venerable por su dedicación como sacerdote al servicio de los pobres; el segundo, Manés que fue reconocido beato, ingresó a la Orden de Predicadores una vez fundada. Los relatos tradicionales concuerdan en notar la influencia materna en el compromiso de ayuda y solidaridad hacia los menos favorecidos, como también su devoción a Dios.

Formación[161]: entre 1180-1186 recibió formación eclesiástica y en orden al estado clerical a cargo de su tío arcipreste. En su adolescencia, vivió en Palencia para realizar sus estudios en artes, filosofía (1187-1192) y teología (1193-1197). Al finalizar fue canónigo regular en Osma. Su vida en Palencia estuvo marcada por la tranquilidad, el estudio y la contemplación; se encontraba motivado en profundizar en el misterio de Dios y el estudio de la Palabra. El beato Jordán de Sajonia comenta en *Vida de Santo Domingo*[162] que leía de continuo las *Colaciones* de Juan Casiano; y siempre llevaba con él las epístolas de san Pablo y el evangelio de san Mateo, como se señaló en la introducción.

En la tradición de la Orden se destacó que en Palencia vivió uno de los hechos más significativos de su vida; un «hambre muy cruel»[163] sobrevino a la región y acrecentó el número de pobres. Es cuando interpelado por la palabra de Dios en su corazón decide vender sus libros y ajuar de estudiante y con lo obtenido fundó una limosna, en este contexto significaba una Institución para la atención de los desamparados con alojamiento, atención de salud y comida.

Los testimonios destacan sus palabras en el momento acontecido: «no puedo estudiar sobre pieles muertas mientras hermanos mueren de hambre» (Proceso de Canonización Bolonia n. VII). Este hecho derivó en el aprecio a este joven en la comarca,

[160] Sigo a M-H. Vicaire O.P. *Historia de Santo Domingo*. ed. Argimiro Velasco O.P. Madrid: EDIBESA, 2003, 86-95.
[161] Sigo a Vito- T. Gómez García, O.P. *Santo Domingo. Vida, ejemplaridad y legado de Domingo de Guzmán*. Madrid: EDIBESA, 2012, 53-60.
[162] Beato Jordán de Sajonia. *Vida de Santo Domingo Fundador de la Orden de Predicadores*. trad. P. Getino. Vergara: Tip. De «El Santísimo Rosario», 1916, 64.
[163] Gómez García, 60.

y de modo personal, la experiencia de encontrarse con la realidad de pobreza que marcaría su misión el resto de su vida.

En Osma, profesó como canónigo regular bajo la Regla de San Agustín la cual llevó fielmente, esto explica el motivo por el cual la Orden asume esta regla posteriormente[164]. Ejerció el cargo de sacristán y subprior, prueba de ello son documentos con su firma encontrados en los registros. En 1203 el Obispo Diego de Osma le pidió acompañarlo en un viaje diplomático por encargo del rey Alfonso VIII quien esperaba casar a uno de sus hijos, con una noble de Dinamarca[165]; debieron pasar por Languedoc que era un lugar habitado por herejes cátaros. Domingo nunca había salido de Castilla y solo conocía a los cátaros por lo que había oído de ellos; pues el *Concilio de Letrán III* había condenado a los herejes cátaros; patarinos y albigenses y la prohibición de predicar a los valdenses. Los cátaros[166], en tiempos de Domingo, habitaban en Tolosa y se caracterizaban por predicar una teología dualista, ganaron influencia en Occitania. Etimológicamente «cátaro» viene del griego καθαρός *(katharós)*: 'puro', sus enseñanzas eran similares a la doctrina del maniqueísmo que en el siglo XI resurgió y se extendió por Europa. Sostenían la existencia de dos principios: uno 'bueno' relacionado con los bienes espirituales y celestiales y un principio 'malo' relacionado a la materia, es decir, lo corpóreo. Su predicación era anticlerical, se concebían autónomos de los poderes del rey y del papado, sostenían, como otros movimientos medievales, el retorno a la pobreza evangélica y eran predicadores itinerantes.

Cuentan los biógrafos que en este viaje a Dinamarca, don Diego y Domingo pasaron la noche en una posada de Tolosa. El hospedero, un cátaro burgués, entabló un diálogo con Domingo que duró toda la noche, al llegar el día el hospedero se convirtió a la fe católica. Este diálogo cambió la perspectiva de Domingo, el hospedero explicó el motivo de su opción por los cátaros, estos predicadores eran itinerantes y vivían en la pobreza, daban un testimonio de vida distinto al de la Iglesia empoderada y distante. Además, a lo largo del camino fueron testigos de los violentos disturbios provocados por los cumanos y otros grupos, estas situaciones tan difíciles movilizaron a Domingo que estaba convencido de que Dios le hablaba a través de ello y decide vivir como predicador itinerante[167].

[164] En el año 1215 ante la fundación de la Orden, Domingo se encuentra con la prohibición del IV *Concilio de Letrán* de fundar nuevas Órdenes dada su proliferación, el Papa accede con la condición de elegir una regla en vigor. Domingo elige comunitariamente con los frailes la regla de San Agustín. René Bouchet comenta que en ese momento Domingo había vivido con esta regla desde hacía veinte años, y tenía mucho de común con la vida que llevaba la incipiente comunidad (cf. De Cos, 39-40).
[165] De Cos, 25.
[166] Sigo a Gómez García, 71- 72.
[167] De Cos, 26.

Esta idea maduró de la mano de su compañero el Obispo Diego de Osma, quien viabilizó la 'Santa Predicación', pues el papa Inocencio III les encargó dos misiones, primero corregir los errores en la doctrina y segundo reforzar la fe católica. En 1206 junto con el Obispo Diego fundaron el primer Monasterio en Prulla que albergaba a mujeres que comenzaban a vivir una vida religiosa, algunas de ellas convertidas del catarismo[168]. Con el tiempo la predicación continúo aún ante la muerte de Diego de Osma en 1207, al igual que las violentas afrentas contra los herejes y todo empeoró cuando en el año 1208 los cátaros mataron al enviado papal Pedro de Castelnau, razón por la cual el papa consideró la intervención militar para erradicar el problema. Domingo no se opuso a la decisión papal pero tampoco participó, no compartía que la fuerza militar fuera un camino de evangelización[169]. En 1215 se estableció en Tolosa y fundó la primera comunidad de predicadores y en 1216, bajo la regla de San Agustín el papa Honorio III aprobó la Orden de Predicadores. El 15 de agosto de 1217, Domingo envió a los frailes a la misión itinerante concebido como un acontecimiento significativo para el crecimiento de la Orden, y el 6 de agosto de 1221 falleció en Bolonia.

A modo de conclusión, estos rasgos de su vida corresponden a testimonios recogidos durante el proceso de su canonización, se ubica en un marco de hagiografía motivo por el cual en la mayoría de los relatos se exalta su figura como vida ejemplar. De estos datos se pueden destacar algunos hitos que marcaron la historia de la Iglesia y en ella, a la Orden de Predicadores, al respecto podemos afirmar que su vida abre un nuevo horizonte de consagración para la Iglesia fundamentado en Dios y su Evangelio, fue un hombre que supo escuchar la realidad de su tiempo, las enseñanzas recibidas en su familia y la devoción lo acompañaron siempre, la experiencia frente a la realidad de pobreza en Palencia y el encuentro con los cátaros fueron una fuente de inspiración de su predicación itinerante. A partir de ese momento, la mendicancia se transformó en una forma de vida que les permitía reflejar una Iglesia pobre y humilde como una novedad de «gran hondura espiritual»[170], de aquí que el predicador tenía que ser un «hombre espiritual», la formación y estudio de las Sagradas Escrituras significaba vivir conforme a la primera comunidad apostólica y desde su imitación predicar, por esto, ser predicadores mendicantes suponía asumir la pobreza. Es lo que daba credibilidad y coherencia que adquiere relevancia en función de la predicación.

[168] Gómez García, 91.
[169] De Cos, 32-33.
[170] Sigo a Vicaire, 257-258.

## 2 EL MANUSCRITO DE LOS NUEVE MODOS DE ORAR[171]

El manuscrito es un texto literario original, con ilustraciones que muestran modos corporales de oración que Domingo realizaba en su oración personal. La narración está basada en los testimonios de los frailes que vivieron con él, probablemente recogidos después de su muerte, el autor es anónimo y hasta ahora se establecen algunas hipótesis y descubrimientos sobre su composición a los que vamos a referirnos más adelante.

Cada modo de oración plasma una vinculación íntima con Dios de manera implícita que se refleja en los gestos corporales que realizaba a veces con despliegues, otras en estado de quietud y en todos ellos su actitud de recogimiento y unción ante Dios. La oración verbal aparece solo en ocasiones para recitar un verso de algún salmo que acompaña el gesto, otras veces llorando con lágrimas de pena, dolor o de alegría. El momento de oración ocupaba sus vigilias nocturnas y los frailes le oían suplicando de manera continua, entonando letanías y pasajes de la Escritura, algunos interesados atisbaban algunos movimientos que acompasaban lo que sus palabras decían. Los testimonios revelaron nueve modos de orar, que fueron sistematizados con la narración; el icono que muestra los gestos o postura corporal y algunas citas bíblicas que dan fundamento a su actitud orante o los versos que meditaba en voz alta.

Así cada uno de ellos reflejan su sentir lleno de vitalidad. Y ¿qué es lo que oraba?, lo que vivía espiritualmente en lo cotidiano y en la predicación: escribió en su cuerpo sus angustias, preocupaciones, su oración de intercesión, su alabanza y su consagración. Los lugares donde frecuentemente oraba eran: en la soledad del templo, en el silencio de la celda, o durante el camino de la misión apostólica. El compuesto de los nueve modos denota una oración libre, no sigue una secuencia, pues, Domingo siguió su intuición y lo que sentía como inspiración del Espíritu. Quienes lo conocieron confirmaron que lo expresado en cada uno de ellos era consecuente con las enseñanzas que él predicaba.

En efecto, la importancia de su oración radica en la dinámica esencial de la unidad de la vida interior y exterior, internamente de la necesidad que brota del encuentro con Dios, de que «el alma mueva al cuerpo y el cuerpo sea movido por el alma»[172]. La originalidad del opúsculo es la representación gráfica a base de una serie de miniaturas de gran valor

[171] La obra original es un opúsculo literario anónimo, en que se entrelaza la tradición oral con el manuscrito de los testimonios recogidos por los frailes que vivían con Santo Domingo. Se estima, como expresa la introducción, que la obra se escribió entre los años 1260 a 1280. La edición que se analiza en el presente trabajo se titula *Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento*. dirigida por Lorenzo Galmes y Vito T Gómez. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1987, 195-217.

[172] Esta afirmación de Santo Tomás esta detallada en la *Suma Teológica,* I, q.76 (cf. *Ibíd*., 197).

iconográfico (arte románico), y todo el conjunto del manuscrito representa una maravillosa síntesis literaria y visual. Profundizando en la actitud del orante que se afecta completamente, los nueve modos responden a una actitud psicológica y espiritual[173].

La característica del escrito es que no se plantea como un método, ni tampoco se considera una técnica, sino que se trata de una invitación para entrar en uno mismo y en diálogo con Dios, implica un camino para reconocer que el Señor está presente en cada uno de nosotros, de esta manera el cuerpo es el lugar de encuentro. En cada modo se percibe a Domingo impregnado de una gran sensibilidad y la luz de la Palabra ilumina lo que vive en el espíritu. Esto se hace gesto, como un lenguaje que se hace diálogo y fructifica en él.

Se debe considerar que el padre Domingo no dejó escrito sobre esta oración corporal, pero tampoco era una práctica inusual. Al respecto el padre Fueyo[174] comenta que en tiempo de Domingo se realizó una publicación de características similares en la temática, conocida como el tratado *Sobre la oración y sus formas* y se atribuye a Pedro Cantor († 1197). Aunque hay diferencias tanto en la forma como en la dinámica espiritual que presentan los MO de Domingo. Lo más probable fue que adaptara algunas de estas formas a su oración personal[175].

Ahora bien, la difusión del manuscrito en la tradición dominicana representa una pedagogía de oración de gran riqueza para la espiritualidad. Catherin Aubin comentando el análisis del historiador medievalista J. Cl. Schmitt[176] sostiene que el manuscrito constituye «un documento casi sin igual en la literatura religiosa medieval» por su manera de representar la oración del santo en interacción con Dios a través de la iconografía, representa una riqueza invaluable para la tradición espiritual cristiana.

## 2.1 COMPOSICIÓN E HISTORIA DEL MANUSCRITO

### *Fecha y composición*[177]

El opúsculo procede del convento de Bolonia y a fines del siglo XIII fue integrado a la obra *Vida de Santo Domingo* escrita por Teodorico de Alpodia, pero él no fue su autor. Las hipótesis se basan en los datos que recoge el texto, estos podrían indicar una fecha

[173] Cfr. Galmes y Gómez, 198-199.
[174] Cf. Fueyo, 56.
[175] Cf. De Cos, 123.
[176] Cf. Catherine Aubin. *Orar con el cuerpo, a la manera de Santo Domingo.* Salamanca: San Esteban Biblioteca dominicana, 2017, 19-20.
[177] Cf. Sigo a Fueyo, 16-19.

aproximada de su composición, los describimos a continuación: en la introducción se hace referencia a la obra *Summa de Virtutibus et Viitis* de Guillermo de Peraldo redactada en los años 1236-1249. Otro dato se encuentra en el sexto modo, aquí el autor del opúsculo testimonia haber recibido de los labios de la Beata Sor Cecilia la noticia del milagro producido en el joven Napoleón, y ella dictó estos hechos en 1288. En la misma redacción se menciona a Tomás de Aquino como ya fallecido (†1274) y la narración de dos milagros descritos en el quinto modo y séptimo se sitúan en 1260. Algunos indicios corresponden a prácticas y costumbres litúrgicas propias del siglo XIII, como también la costumbre del envío de los novicios a predicar que comienza en 1235, que es registrada en el cuarto modo. Atendiendo a estos indicadores Simon Tugwell OP (1985), propone como año de edición 1280, con la posibilidad de ampliarse entre 1274 a 1290. Las hipótesis de los historiadores de la Orden tienden a sostener que existió un escrito anterior que se propició al momento de la canonización de Domingo (1230), de lo contrario la tradición oral de los MO no habría podido subsistir al paso del tiempo.

*Manuscritos existentes*[178]:

1º *Codex Carcassonensis* data a finales del s. XIII y principios del s. XIV, fue mencionado hasta el s. XVII, actualmente está perdido.
2º *Codex Matritensis*, escrito en castellano antiguo, fue descubierto en el convento Santo Domingo Real en Madrid, perteneciente al siglo XIV.
3º *Codex Rossi* o *Rossianus*[179] 3 (s. XIV), es la versión latina con ilustraciones en miniatura, de la cual se realizaron diferentes traducciones.
4º *Codex Bononiensis*, del s. XIV escrito en italiano.

*Antología de las formas conocidas de los MO*[180]

-1º Versión abreviada de san Antonino de Florencia (1389- 1459) quien adaptó el relato para sus crónicas (1446) dando una versión de los MO abreviada. Esta versión tuvo gran influencia en los escritores españoles, pues en los siglos XVI-XVIII era citado y reconocido.

[178] Cf. Aubin, 18.
[179] Debido al coleccionista del siglo XIX Gianfrancesco de Rossi, y fue depositado en la biblioteca vaticana. (cf. Fueyo, 16).
[180] Sigo a Fueyo, 20-30.

Uno de los ejemplos que se puede destacar es de Juan de la Cruz OP quien lo cita en su *Crónica de la Orden de Predicadores* (Lisboa, 1567).

- 2º Los catorce modos de Bartolomé de Módena (1470) es una narración original italiana, que desdobla los nueve modos primitivos a catorce, acompañados de ilustraciones. En esta obra, desaparece el noveno modo aunque está presente en los modos octavo y noveno. Esta supresión puede deberse a la prescripción vigente de recluir al convento a los frailes giróvagos, además de que la mística de la itinerancia fue desapareciendo. Conforma las interpretaciones que han recibido los modos de orar desde el siglo XIV.

- 3º Traducciones impresas de la versión breve de Antonino de Florencia: Fray Luis de Granada en *Memorial de la vida cristiana* (1565) hace referencia a ellos para mostrar al cristiano que se puede orar en cualquier circunstancia y estilo de vida así sea estando ocupados, acentuando el cuidado y constancia de la oración personal[181]. Fray Juan de la Cruz, en su *Diálogo sobre la necesidad de la oración vocal* (1555) comenta los MO describiendo los gestos corporales y como esto le ayudaba a levantar el espíritu y fervor[182]. Como también cita en su *Crónica* (1567) el *codex Matritensis* que ya se explicitó.

Concluyendo, los datos expuestos dan cuenta de una tradición que forma parte de la espiritualidad dominicana iniciada por Domingo de Guzmán, su vida fue un ejemplo de ascesis y su oración fue sostén de su predicación, los MO cumplieron una función pedagógica en la que el orante podía acercarse a su figura mediante la iconografía y seguir su ejemplo, su oración es activa y receptiva presenta un dinamismo único en que el cuerpo es el lugar de encuentro y disposición a la acción transformadora de Dios.

## 3 CADA MODO HABITADO EN DIOS QUE PERMANECE

«*Es el hombre en oración, como un árbol entre el cielo y la tierra.*
*¿Qué necesidad tiene de hablar?*
*La madera de la cruz, cuerpo inmóvil en el silencio nocturno,*
*mañana estará cubierta por la gloria del resucitado.*
*Entonces será la hora del reposo*»[183].

[181] Cf. *Ibíd*., 31.
[182] Cf. *Ibíd*., 29.
[183] Michel de Certeau. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz, 2006, 34.

El hombre de oración está habitado por el deseo de Dios, no solo viene de él y su necesidad sino que también supone don y bendición, pues es una llamada a ser en Dios. Michel De Certeau[184] describe al hombre en oración como «ese árbol de gestos» que hace de su cuerpo «el grito del mudo que atrae al Dios que desciende» y el cuerpo, se «arroja al cielo por la oración que responde al llamado divino» y queda a la espera y «solo designa el lugar de donde les vendrá la terminación». Dios se encuentra 'adentro' entonces, «el cuerpo que se desplegaba hacia el cielo, pues, se concentra en su propio centro», los gestos «no son un decorado del alma o un simple comentario fisiológico. Es la oración misma, no ya entendida hacia lo alto sino agrupada alrededor de lo que la inspira»[185]. Así el hombre de oración se encuentra habitado por esta Presencia que lo trasciende, el cuerpo y sus gestos expresan esta realidad simbólica que escapa al lenguaje verbal y del pensamiento, puede expresar lo que vive estando habitado por Dios cuando ya no hay palabras para decirlo, y así un susurro, una expresión de amor, una alabanza nace como un recurso cuando ya están agotados. La Presencia de Dios 'despierta' y 'modela' el cuerpo del orante quien en su pobreza busca con sus medios expresar el movimiento del espíritu, y sus gestos manifiestan la búsqueda de Dios que está en su centro, en la 'celda de su cuerpo'[186], de este modo la ofrenda del orante es su propio cuerpo y el lugar de la cita con Dios es «en el cruzamiento de su cuerpo y de su alma»[187].

Tomamos esta introducción para describir la oración de santo Domingo como este orante itinerante en búsqueda humilde de Dios, precisamente los modos de orar lo describen así, como un hombre habitado por el deseo de Dios, sus gestos son del espíritu que lo habita y se muestran en distintos niveles: lo que brota del interior en su corazón, las palabras bíblicas que lo sitúan como el orante de los salmos y los profetas, y sus gestos reflejados en la iconografía que se convierten en símbolo de ir hacia Dios, disponiéndose ante Él.

[184] *Ibíd*., 34.
[185] *Ibíd*., 35.
[186] Cf. *Ibíd*., 38-39.
[187] Cf. *Ibíd*., 34.

## 3.1 LOS 9 MODOS DE ORAR CORPORALES DE SANTO DOMINGO[188]

Modo I: «*De la inclinación del cuerpo a la humildad del corazón*»

Santo Domingo se humillaba ante el altar, como si Cristo estuviera representado en él, allí real y personalmente y no solo a través del símbolo. Lo hacía conforme al libro de Judith «Te ha agradado siempre la oración de los mansos y humildes» (Jdt 9,16). Por humildad obtuvo la cananea cuanto deseaba (cf. Mt 15, 21- 28), lo mismo el hijo pródigo (cf. Lc 15, 11-32); y también «No soy digno de que entres en mi casa» (Mt 8,8), «Humilla, Señor, grandemente mi espíritu» (Si 7, 17); «Señor ante ti me he humillado siempre» (Sal 147, 6). Y así nuestro Padre, manteniendo el cuerpo erguido, inclinaba la cabeza y cintura, mirando humildemente a Cristo, le reverenciaba con todo su ser, considerando su condición de siervo y la excelencia de Cristo.

Enseñaba a hacerlo así a los frailes cuando pasaban delante del crucifijo, para que Cristo humillado por nosotros hasta el extremo, nos viera humillados ante su majestad. Mandaba también a los frailes a que se humillaran ante el Misterio de la Trinidad cuando se cantara *Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo*. Este modo de orar inclinando profundamente la cabeza es el punto de partida de sus devociones.

*Comentario*

El primer modo inaugura el recorrido del viaje corporal[189], donde el orante se pone en camino hacia el centro de sí mismo, allí donde Dios está, la actitud central que brota de su corazón es la humildad, como reconocimiento a Dios que humildemente desciende, «Cristo humillado por nosotros hasta el extremo» nos remonta en parte al misterio de la

[188] Para la descripción tomaremos el opúsculo de la versión original en *Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento*, dirigido por Lorenzo Galmes y Vito T Gómez. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1987, 195-217. (El texto combina el *codex Rossianus* y el texto de Teodorico de Alpodia). Para nombrar a cada modo y sus comentarios seguiré a Catherine Aubin, *Orar con el cuerpo a la manera de Santo Domingo*, Salamanca: Editorial San Esteban, 2017.

[189] De Certeau, 39.

encarnación «y mostrándose en figura humana se humilló, se hizo obediente hasta la muerte, una muerte de Cruz» (Flp 2, 8). La inclinación ante el altar como si Cristo estuviera «real y personalmente» representa el lugar de adoración que en la Edad Media se comprendía como el espacio donde Cristo en su divinidad viene hacia nosotros y nos atrae hacia él[190], y efectivamente Domingo ora ante el altar que es el símbolo de la Presencia de Cristo. Las palabras bíblicas que lo sitúan en la actitud de los personajes que aparecen refieren a la actitud del orante frente a este misterio: Judith, la cananea, el centurión y el hijo pródigo llegan ante Jesús desde su pobreza, desesperación y despojo, pero en su interior tenían la confianza y la fe de que Dios no los iba a desamparar. Los salmos representan el gesto de la iconografía de Domingo de inclinarse ante Él con humildad pidiéndole un espíritu humilde, y junto a lo representado en el gesto refleja la oración, donde alma y cuerpo se unen ante el encuentro con Dios.

Modo II: «*De la postración a la compunción del corazón*»

Oraba también con frecuencia santo Domingo postrado completamente, rostro en tierra. Se dolía en su interior y se apostrafaba así mismo, y lo hacía a veces en tono tan alto que en ocasiones le oían recitar aquel versículo del evangelio: «¡Oh, Dios!, ten compasión de este pecador» (Lc 18,13). Con piedad y reverencia recordaba frecuentemente aquellas palabras de David: «Yo soy el que ha pecado y obrado inicuamente» (Sal 50, 5). Lloraba emitiendo fuertes gemidos; después, exclamaba: «No soy digno de contemplar la altura del cielo, a causa de mi iniquidad, porque he provocado tu ira y he obrado mal ante tus ojos» del salmo que comienza: «Con nuestros oídos, ¡Oh, Dios!, hemos oído» recitaba con vigor y devoción el versículo que dice: «Porque mi alma ha sido humillada hasta el polvo, y mi cuerpo pegado a la tierra» (Sal 43, 26); y también: «Pegada al suelo está mi alma, conserva mi vida según tu palabra» (Sal 118, 25).

[190] Aubin comenta que el altar representa un lugar fundamental de la oración cristiana, así la identificación del altar con Cristo se circunscribe en la antigüedad cristiana a la que se recurrirá con frecuencia en la Edad Media, en la cita es san Bernardo quien expone la Presencia Divina que desciende al altar (cf. Aubin, 39).

En alguna ocasión, queriendo enseñar a los frailes con cuánta reverencia debían orar, les decía: «Los piadosos Reyes Magos entraron en la casa, vieron al niño con María su madre, y, cayendo de rodillas, lo adoraron» (cf. Mt 2, 11). «Es, pues, cierto que también nosotros encontramos al Hombre Dios con María, su esclava; "venid, adoremos, postrémonos por tierra, lloremos ante el Señor que nos hizo"» (Sal 94, 6). Exhortaba también a los jóvenes diciendo: «Si no podéis llorar vuestros pecados, porque no los tenéis, hay muchos pecadores necesitados de misericordia y caridad. Por ellos gimieron los profetas y apóstoles. Contemplándolos Jesús, lloró amargamente, y lo mismo hacía el santo profeta David, diciendo: "Viendo los renegados, sentía asco"» (Sal118, 158).

*Comentario*

Las expresiones en la oración de Domingo hablan de un hombre que se reconoce pecador, el dolor que le produce lo siente en su corazón, se manifiesta en las lágrimas y grita su angustia. Los textos bíblicos lo sitúan en la actitud de los personajes: el publicano que acude a Dios pidiendo misericordia (Lc 18, 13), David es culpable de haber pecado y obrado inicuamente ante Dios (Sal 50), Manasés es la otra figura que aparece, este se humilla por no ser fiel al Dios de sus padres y se convierte a Dios (2 Cro 33, 11-13)[191]. Los salmos acompañan el gesto de Domingo presente en la iconografía, reflejan la unidad del cuerpo y el alma del orante afectado por el dolor de haber pecado, pues su 'cuerpo' y su 'alma' están pegados a la tierra pidiendo la misericordia de Dios (cf. Sal 46, 26- 118, 25). La postración y sus palabras manifiestan la consciencia de haber ofendido a Dios, pero no queda estático sino que interiormente Dios obra en él mediante la compunción del corazón[192] provocando al arrepentimiento y la penitencia. A modo de profundizar en la compunción, los Padres griegos explican cómo obra esta gracia espiritual a la que llamaban '*phentos'*, que significa: la acción de Dios que abre al corazón del hombre y esto lo afecta provocando lágrimas, confusión y vergüenza. A la vez, el pecador se siente amado por Dios, pues Dios transforma su interior y le orienta hacia nuevos valores y caminos situándolo en la actitud de reconciliación[193].

Incluimos la explicación que da Juan Casiano, en su experiencia la compunción adviene en la oración de súplica y puede identificarse en distintos aspectos, seguimos su

[191] Aubin explica que es un texto citado con frecuencia por los Padres de la Iglesia sin embargo en Trento no fue aceptado como libro canónico (cf. Aubin, 65).
[192] Saturnino Gamarra cita a Marchetti-Salvatori, B., a. c, 434 (cf. Saturnino Gamarra, *Teología Espiritual*, Madrid: BAC, 1994, 229-230).
[193] Cf. Gamarra, 230.

argumento[194]: «en los diversos modos de oración uno es de la súplica que da origen al arrepentimiento y la compunción de los propios pecados» pero este proviene de la bondad de Dios, que «al llegar el alma al estado de verdadera pureza, y a medida que se arraiga en él, afloran al mismo tiempo en su más honda intimidad todas las formas de plegaria». Se puede identificar: «por un gozo imponderable y por una íntima alacridad de espíritu». En otras ocasiones puede sumir al alma en «una actitud callada y silenciosa» y en otros momentos puede tornarse «en gemidos inenarrables en la presencia de su Dios». Del mismo modo haciendo referencia a las lágrimas y el llanto, la 'compunción y el dolor' pueden ocasionarlas para 'mitigar el sufrimiento'. Además, pueden producirse por el recuerdo de los pecados pasados que «como una espina lacerante, hiere el corazón», y en otras instancias surgen por el dolor de los pecados ajenos.

Desde aquí se comprende la enseñanza a los frailes presente en la narración del modo II: «Si no podéis llorar vuestros pecados, porque no los tenéis, hay muchos pecadores necesitados de misericordia y caridad». Aunque todos somos pecadores, al unir esta petición a la actitud de las figuras bíblicas propuestas, y comparándolas con el llanto de Jesús (cf. Lc 19, 41-44), frente a la iniquidad producida por el pecado de los otros. De igual modo, en Domingo y en los frailes el llanto por los pecadores se debe a la responsabilidad de velar por su conversión que se asume en el cometido de la predicación: «salvar las almas para Dios». Concluyendo, la postración como gesto se vincula íntimamente la vivencia espiritual que atravesaba Domingo y siguiendo la reflexión puede realizarse como: súplica de misericordia; actitud de humildad ante Dios; actitud de penitencia, de adoración (cf. Mt 2, 11) y como signo de gratitud (cf. Sal 94, 6).

Como se puede apreciar, tanto en el primer modo como en el segundo, la oración no se reduce a lo corporal, va mucho más hondo, refleja la interioridad del encuentro con Dios y su acción transformadora, los despliegues del orante expresan la búsqueda profunda de Dios.

Modo III: «*Recibir la disciplina, acoger la gracia*»

Motivado santo Domingo por todo cuanto precede, se alzaba del suelo y se disciplinaba con una cadena de hierro, diciendo: «Tu disciplina me adiestró para el combate» (Sal 17,35).

[194] Sigo a Juan Casiano, *Colaciones*. 3ªed. Vol. I, Madrid: RIALP S.A, 2019, 232- 243.

Esta es la razón por la que la Orden entera estableció que todos los frailes, trayendo a la memoria el ejemplo de santo Domingo, se disciplinaran con varas sobre sus espaldas desnudas, los días de feria después de completas.

Venerando este ejemplo, recitan el salmo que comienza: «Misericordia, Dios mío» (Sal 50), o aquel otro: «Desde lo hondo a ti grito Señor» (Sal 129). La disciplina se toma para expiación de las propias culpas, o por las de aquellos de cuyas limosnas viven. En consecuencia, nadie, por inocente que sea, se debe apartar de este santo ejemplo. Tal modo de oración queda reflejado en la figura.

*Comentario*

Este tercer modo de oración nos cuestiona y desafía si hacemos una lectura anacrónica, por eso es necesario contextualizarlo en la Edad Media. Como se ha señalado, el cuerpo tenía un significado religioso, era concebido como una vía de acceso a Dios. Entonces, lo corporal facilitaba el acceso a lo sagrado y tanto hombres como mujeres recurrían a la flagelación, la intencionalidad se centraba en sentir en el propio cuerpo el sufrimiento de Cristo y participar de su Pasión. En Domingo, la disciplina también adquiere el sentido de penitencia y purificación.

Para comprender un poco más esta práctica debemos explicar el término 'disciplina' a partir de la perspectiva bíblica. Aubin[195] comenta que 'disciplina' en la biblia tiene diversas connotaciones: en el AT alude a la 'pedagogía de Dios' mediante pruebas y exhortaciones, consecuentes con la 'corrección' que consistía en imputar una pena por una falta. Las pruebas no son queridas por Dios, sino que pretenden el reconocimiento y corrección de la falta. En el NT la corrección ante el pecado se debe al amor de Dios por sus hijos, para que puedan participar de su santidad (cf. Heb 12, 4-10). Entonces la 'disciplina' en sentido bíblico es la pedagogía de Dios que ama a sus Hijos y quiere hacernos partícipes de su santidad, por ello el reconocimiento y corrección de los pecados son

[195] Cf. Aubin, 89- 92.

importantes para crecer e identificarnos en su amor. Los salmos (17, 35; 129 y 50) se ubican en la súplica de misericordia y reconocimiento de la culpa.

Sin embargo, la flagelación como disciplina es una práctica de la Edad Media que tiene por fundamento participar de la Pasión de Cristo, en el icono se destaca la imagen de Cristo llagado y ensangrentado, Domingo ora ante esta cruz como un modo de asociarse a su Pasión, pues a ejemplo de Cristo quiere participar del don total de sí mismo, hasta el extremo, de esta manera la tradición cristiana de este tiempo imita el deseo de Jesús por salvar a las almas. Aunque también se incluye la flagelación como modo de penitencia para expiación de las propias culpas y las de otros.

A partir de este tercer modo se establece una norma para los frailes posterior a su muerte, a modo de imitar la vida ejemplar del fundador, los frailes lo realizaban, después de completas en día de feria. Vale aclarar que los MO de orar de Domingo ocurrían en la intimidad con Dios, él nunca pretendió que sus frailes lo aprendieran a no ser que él mismo los animara a realizarlos. En lo que respecta a la oración común siempre animó a rezar con una sola alma y un solo corazón, pero no intervino en el ámbito de la oración privada[196].

Concluyendo, es importante una lectura prudente de este modo de orar, hoy es impensado, pero si nos interesa centrar desde el contexto de Domingo su deseo de vivir conforme a Cristo, pasar por su redención para estar fortalecido en Él, desde una ascesis que lo purifica de todo aquello que sea obstáculo para ser imagen y semejanza de Dios.

Modo IV: «*Genuflexión y confianza en Dios*»

Después de esto, Santo Domingo, ante el altar de la Iglesia o en la sala capitular, se volvía hacia el crucifijo, le miraba con suma atención, y se arrodillaba una y otra vez; hacía muchas genuflexiones. A veces, tras el rezo de completas ya hasta la media noche, ora se levantaba, ora se arrodillaba, como hacía el apóstol Santiago, o el leproso del Evangelio que decía, hincado de

[196] Cf. De Cos, 115-116.

rodillas: «Señor si quieres puedes curarme» (Mt 8,2); o como Esteban que, arrodillado, clamaba con fuerte voz: «No les tengas en cuenta este pecado» (Hch 7,60).

El Padre Santo Domingo tenía una gran confianza en la misericordia de Dios, en favor suyo, y en bien de todos los pecadores, y en el amparo de los frailes jóvenes que enviaba a predicar. En ocasiones no podía contener su voz y los frailes le escuchaban decir: «A ti, Señor, te invoco no seas sordo a mi voz, no te calles» (Sal 27, 1); así como otras palabras por el estilo de la Sagrada Escritura.

En otras ocasiones hablaba para sus adentros, sin que se oyera en absoluto lo que decía, permaneciendo de rodillas ensimismado, a veces por largo tiempo. Había momentos en los que parecía que en este modo de orar su alma penetraba en los cielos; pronto se le veía rebosante de gozo y enjugándose las lágrimas. Se levantaba en él un gran deseo, como sediento que se acercaba a la fuente, o peregrino que ya estaba cerca de la patria. Crecía y se fortalecía en su ánimo; al levantarse y arrodillarse, lo hacía con una gran compostura y agilidad. Estaba tan acostumbrado a arrodillarse que de viaje, en las casas donde se hospedaban después del caminar fatigoso y en los caminos, mientras dormían y descansaban los demás, él volvía a las genuflexiones como a su propio arte y peculiar ministerio. Enseñaba a los frailes a orar de esta misma manera, más con el ejemplo, que con las palabras.

*Comentario*

El IV modo presenta una dinámica de súplica, de elevación del ánimo acompañado de un gran deseo y de gozo: «Ora se levantaba, ora se arrodillaba, como hacía el apóstol Santiago». Las genuflexiones en la oración se remontan al cristianismo antiguo[197], hacerlo como el apóstol Santiago significa hasta que las rodillas se encallecieran, porque este oraba de rodillas por la conversión de los pecados de los hombres cientos de veces día y noche, por esta frecuencia, sus rodillas se encallecieron como las de un camello.

De igual modo Juan Casiano[198] en la IX Conferencia sobre la oración acentúa que se debe seguir en ella el ejemplo del Señor, rezar de rodillas como lo hizo Jesús en Getsemaní es asociar nuestra oración a su deseo y repetir con él: «Pero no se haga como yo quiero sino como Tú», y quien no esté absorbido en su plegaria no podrá ser fiel a esta

[197] La investigación de Aubin nos remonta a Eusebio de Cesarea que describe la declaración de Hegesipo, escritor del s. II de origen judío que menciona la oración del Apóstol en ocasión de la fiesta de los santos Felipe y Santiago, 3 de mayo (cf. Aubin, 100).
[198] Cf. Casiano. *Colaciones*. Vol. I, 248.

práctica. Los monjes solían hacer esta triple plegaria hincando tres veces las rodillas, siempre a ejemplo del Señor de lo contrario no tendría sentido. Así también en la Edad Media se recuperan rituales del monaquismo antiguo, las genuflexiones eran una práctica de ascesis penitencial.

Las citas bíblicas que acompañan este modo IV lo sitúan en la actitud suplicante como el leproso (Mt 8, 2) que se presenta a Jesús con humildad, «Señor, si tú quieres…», en relación con los modos anteriores también en este encontramos la intercesión ante el pecado de los otros, como Esteban quien pide de rodillas «no le tengas en cuenta este pecado» (Hch 7, 60), a imitación del Señor en su Pasión. Este modo también se hace referencia a las lágrimas que esta ocasión son de alegría por la unión con Dios[199]. Nuevamente aparece Domingo como este hombre lleno de deseo, en despliegue corporal ante el anhelo insondable de Dios, sus lenguajes: corporales unidos a su espíritu que se eleva, sus lágrimas, sus palabras y el silencio, conforman un discurso simbólico del hombre en el encuentro con su Dios.

Modo V: «*La meditación de la Palabra de Dios, de pie*»

Algunas veces el Padre santo Domingo, estando en el convento, permanecía en pie, erguido ante el altar; mantenía su cuerpo derecho sobre los pies, sin apoyarse ni ayudarse de cosa alguna. A veces tenía las manos extendidas ante el pecho, a libro abierto; y así se mantenía con mucha reverencia y devoción, como si leyera ante el Señor. En la oración se le veía meditar la palabra de Dios, como si la relatara dulcemente para sí mismo. Le servía de ejemplo aquel gesto del Señor, que se lee en el evangelio según san Lucas, a saber: «Que entró Jesús según su costumbre, es decir, en sábado, en la sinagoga y se levantó para hacer la lectura» (cf. Lc 4, 16). Y también se dice en el salmo: «Finés se levantó, y oró, y la plaga la cesó» (Sal 105,30).

[199] Fueyo destaca en Domingo el efecto de las "lágrimas de la dulzura", último estado del alma en su unión con Dios. Esta característica está dentro de la tradición dominicana, "La doctrina de las lágrimas" en *Diálogo* de santa Catalina de Sena [*Obras* (Madrid: BAC, 1996), 208-233] (cf. Fueyo, 96).

A veces juntaba las manos a la altura de los ojos, entrelazándolas fuertemente y dando una cosa con otra, como urgiéndose a sí mismo. Elevaba también las manos hasta los hombros, tal como hace el sacerdote cuando celebra la misa, como si quisiera fijar el oído para percibir con más atención algo que se le diría desde el altar. Si hubieras visto, lector, la devoción con que oraba en pie, que hubiera parecido que contemplabas a un profeta que, con un Ángel o con Dios, ora hablaba, ora escuchaba, ora meditaba en silencio sobre lo que le había sido revelado. Si cuando iba de camino hurtaba pronto a escondidas algún tiempo para orar, su mente en vela continúa, entendía el momento hacia el cielo; luego le oirías pronunciar con gran dulzura y delicadeza algunas palabras consoladoras, tomadas del meollo de lo más sustancial de la Sagrada Escritura; parecía que las había sacado de las fuentes del Salvador. Los frailes se animaban mucho con este ejemplo, contemplando a su Padre y Maestro; se disponían con mayor devoción a orar, reverente y continuamente: «Como están los ojos de la esclava fijos en las manos de su señora, y como están los ojos de los esclavos fijos en las manos de sus señores» (Sal 122, 2).

*Comentario*

El orante se pone de pie, erguido ante el altar donde yace la cruz y así como ella permanece inmóvil, luego extiende sus brazos como estando a la espera con reverencia y devoción, como un árbol enderezado que une el cielo y la tierra, su postura se asemeja a un libro abierto que lee para el Señor. Se dispone ofreciéndose con el pecho abierto, las citas bíblicas acompañan su desplazamiento: así como Jesús entra a la sinagoga y de pie lee las Escrituras (cf. Lc 4,16-30), él también lo hace de esa manera y medita la Palabra que Dios le revela en su vida.

Asimismo, en la tradición medieval estar de pie era una postura común, como señal de respeto ante la divinidad, era una manera de subir hacia Dios[200], y propiciaba al diálogo, como señala la Escritura: «Hijo de hombre, ponte en pie y te hablaré» (Ez 2, 1), supone disponerse a la escucha. En el relato Domingo tiene gestos sugerentes, 'como un sacerdote' situándose al cuidado, fijándose en el acto de lo que acontece, 'como un profeta' que confía plenamente en el mensaje de Dios y se levanta para oírle; «oraba hablaba, oraba escuchaba, oraba meditaba en silencio», entregándose con mayor disposición a la meditación. La *meditatio* involucra la memoria total introduciendo la Escritura en el cuerpo y el espíritu, como 'masticar' o 'rumiar' el alimento espiritual de la Palabra, llegando a la plenitud de su

[200] Cf. Aubin, 136.

sentido sacándole todo gusto[201]. Este modo de oración lo realiza de manera continua ya sea «estando de camino, o en la intimidad de la celda, y siempre que encontraba un tiempo se disponía a hacerlo». Sobre ello, Juan Casiano en la X Conferencia explica la meditación de la Palabra como modo de oración viva y siempre continua, siguiendo la prescripción de Moisés: «que os acompañe a lo largo de vuestras acciones sin que os abandonen jamás […] estando en casa y de camino, al acostarse y levantarse; las escribiréis en vuestros labios, las grabaréis sobre los muros de vuestras celdas y en el santuario de vuestro corazón» (cf. Dt 6)[202].

Este modo de orar abarca todo el cuerpo en sincronía con la oración: los pies, los brazos, las manos extendidas, los ojos fijos, los oídos atentos, la cabeza, su corazón. Así también refleja su disposición, devoción y reverencia, en todas sus facultades, la memoria, inteligencia y voluntad.

Modo VI: «*Los brazos extendidos en forma de cruz*»

A veces se veía también orar al Padre santo Domingo, con las manos y brazos abiertos y muy extendidos, a semejanza de la cruz, permaneciendo derecho en la medida en que le era posible. Oró de este modo cuando, por su oración Dios resucitó al niño llamado Napoleón; oró en la sacristía de San Sixto de Roma, y en la iglesia durante la celebración de la misa, elevándose del suelo, como narró la devota y santa Sor Cecilia que se hallaba presente y lo vio, al igual que una multitud de personas; como Elías, cuando resucitó al hijo de la viuda extendiéndose sobre el niño (cf. 1 R 17,17-24). De modo semejante oró cuando, junto a Toulouse, libró a los peregrinos ingleses del peligro de ahogarse en el río. De este modo oró el Señor mientras pendía en la cruz, es decir, con las manos y brazos extendidos, y «con gran clamor y lágrimas fue escuchado por su reverencial temor» (Hb 5,7). Pero Santo Domingo no

[201] Cf. *Ibíd*., 143.
[202] Casiano. *Colaciones*. Vol. I, 266.

utilizaba este modo de orar sino cuando, inspirado por Dios, sabía que se iba a obrar algo grande y maravilloso en virtud de la oración. Ni prohibía a los frailes orar así, ni se lo aconsejaba. Cuando resucitó a aquel niño orando de este modo, en pie, con los brazos y manos extendidos en forma de cruz, no sabemos qué diría. Pudiera ser que pronunciara las mismas palabras del profeta Elías: «¡Señor, Dios mío! que vuelva, te ruego, el alma de este niño a entrar en él» (1 R 17,21). Los presentes observaban este modo de orar, pero los frailes y monjas, los señores y cardenales, y los demás que contemplaron aquella manera de orar desacostumbrada y admirable, no recogieron las palabras que pronunció.

Después no les fue permitido interrogar acerca de todo esto al santo y admirable Domingo, quien en este punto se mostró para con todos muy digno de respeto y reverencia. Sin embargo, pronunciaba con ponderación, gravedad y oportunamente las palabras del Salterio que hacen referencia a este modo de orar; decía atentamente: «Señor, Dios de mi salvación, de día te pido auxilio, de noche grito en tu presencia»; recitaba hasta aquel versículo: «Todo el día te estoy invocando, Señor, tendiendo las manos hacia ti» (Sal 87,2-10). Y también: «Escucha, Señor, mi oración, presta oído a mi súplica», etc., hasta el versículo que dice: «extiendo mis manos hacia ti», etc., escúchame enseguida, Señor» (Sal 142,1-6). Por todo ello podrá cualquier persona devota captar la oración de este Padre, y su enseñanza al orar de este modo, cuando quería ser transportado a Dios de modo admirable en virtud de la oración, o mejor, cuando sentía desde lo más íntimo de su ser, que Dios le movía con especial fuerza a una gracia singular, para sí o para otro, ilustrado por la doctrina de David, por el fuego de Elías, por la caridad de Cristo y por la devoción de Dios, como aparece en la figura.

*Comentario*

En este modo Domingo se halla orando erguido con los brazos extendidos en cruz. La disposición corporal y su oración, en este caso implícita, nos impulsan a contemplar su figura con relación a la imagen de Elías que puesto de pie y con los brazos extendidos ora a Dios para que devuelva el alma al hijo de la viuda (cf.1R 17, 21). Cuando reflexionamos en este gesto orante también encontramos semejanza en Moisés, que de pie y con los brazos extendidos ora a Dios durante la batalla de Israel contra Amalec, «cuando bajaba los brazos ganaba Amalec, cuando los levantaba triunfaba Israel» (cf. Ex 17, 8-12). Aubin[203] comenta la interpretación que dan los Padres a este hecho de Moisés: Justino en su *Diálogo con*

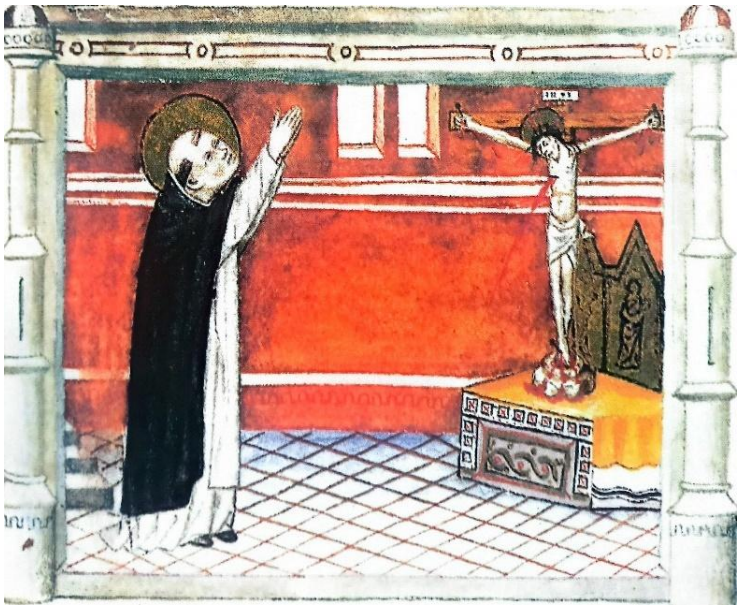
[203] Cf. Aubin, 155- 160.

*Trifón* (155-160) explica que este modo de oración de Moisés es la *prefiguración de la postura de Cristo en la cruz* y revela la eficacia de la oración obteniendo la victoria librándolos de la muerte y del pecado. Hipólito de Roma en su *Comentario sobre Daniel* (202- 204), compara la situación de Daniel frente a sus enemigos con la de Moisés frente a Amalec. En el caso de Daniel este modo de oración - con los brazos levantados- es el *rechazo al adversario* y explica que lo mismo que ocurrió con Moisés en la batalla contra Amalec, ocurre con nuestra oración, pues si dejamos de orar el adversario arremete contra nosotros y cuando nos mantenemos orantes el enemigo resulta abatido. En Orígenes (*Homilía XI*), extender los brazos *muestra la fe,* levantar las manos es el signo del cristiano que eleva todas sus acciones a Dios, significa vivir según la 'complacencia de Dios'. Estas imágenes ayudan a situar el gesto de Domingo: por Elías la confianza y disposición a Dios que obra a través de él devolviendo la vida, en Moisés la fuerza de la oración y su constancia, en Justino por la eficacia al ser prefiguración de la cruz del Señor que trae la victoria y libera de la muerte, en Hipólito la fuerza de la oración frente a la muerte y en Orígenes la fe en Cristo que mueve a elevar todas las acciones a Dios.

Ahora bien, este gesto orante era habitual en las primeras comunidades cristianas y se mantuvo en la Edad Media donde era una práctica recurrente sobre todo en los monasterios, pero no se realizaba siempre sino para obtener alguna gracia particular en momentos de peligro o de angustia moral[204]; y en todas formas es signo de súplica que representa a Cristo crucificado. Domingo a semejanza de Cristo en esta oración «pendía de la cruz» y era consciente de representar su figura. Por otro lado, los hechos milagrosos narrados y la levitación manifiestan algo que trasciende a lo normal y supera las capacidades humanas, Domingo se presenta ante ellos con esta actitud suplicante y mediante la oración se deja habitar por Dios, es así como el Señor obró a través de él y manifestó su victoria sobre la muerte. Estos hechos muestran a Domingo como un hombre que confiaba plenamente en la voluntad de Dios, pudo anunciar a través de ellos la muerte y resurrección del Señor. En lo que refiere a su silencio frente a lo acontecido y respecto a su enseñanza a los frailes, el texto señala que «imponía tal respeto que disuadía de su práctica», sin embargo, algunas traducciones destacan que esta manera de orar estaba fuera del alcance ordinario de los frailes[205], por otro lado podría suponerse que sabía que no estaba en él poder realizarlo, sino que «Dios lo movía a esta gracia singular».

[204] Cf. Aubin, 160.
[205] Cf. Fueyo, 84.

Modo VII: «*Las manos levantadas hacia el cielo*»



Sin embargo, se le hallaba con frecuencia orando, dirigido por completo hacia el cielo, a modo de flecha apuntando hacia arriba, que se proyecta directamente a lo alto por medio de un arco en tensión. Oraba con las manos elevadas sobre su cabeza muy levantadas y unidas entre sí, o bien un poco separadas, como para recibir algo del cielo.

Se cree que entonces se aumentaba la gracia en él y era arrebatado en espíritu. Pedía a Dios para la Orden que había fundado los dones del Espíritu Santo, y agradable deleite en la práctica de las bienaventuranzas. Pedía para sí y para los frailes mantenerse devotos y alegres en la muy estricta pobreza, en el llanto amargo, en las graves persecuciones, en el hambre y sed de justicia, en el ansia de misericordia, hasta ser proclamados bienaventurados; pedía, de igual modo, mantenerse devotos y alegres en la guarda de los mandamientos y en el cumplimiento de los consejos evangélicos. Parecía que entonces el Padre Santo Domingo, arrebatado en espíritu, entraba en el lugar santo entre los santos, es decir, en el tercer cielo. De ahí que, tras esta oración, tanto en las correcciones, como en las dispensas, o en la predicación, se comportaba como un verdadero profeta. No permanecía por largo tiempo el Padre Santo Domingo en este modo de orar. Volvía en sí mismo como quien llegaba de lejos, o como quien venía peregrinando. Esto se podía observar fácilmente en su aspecto y en el modo de comportarse. Sin embargo, cuando oraba con claridad, los frailes le oían pronunciar algunas veces las palabras del profeta: «Escucha mi voz suplicante cuando te pido auxilio, cuando alzo las manos a tu santuario» (Sal 27,2). Y enseñaba de palabra y con su ejemplo santo a los frailes a que oraran así continuamente, diciendo aquella frase del salmo: «Ahora bendecid al Señor los siervos del Señor». Y también: «Señor, te estoy llamando, ven de prisa, escucha mi voz cuando te llamo», etc., hasta las siguientes palabras: «Durante la noche levantad vuestras manos hacia el santuario» (Sal 133,1-2). Y también: «Y el alzar de mis manos como ofrenda de la tarde» (Sal 140,1). Pero para que se entienda mejor cuanto se ha dicho, se ilustra con la figura.

*Comentario*

El autor comparte un nuevo modo de orar unido a los anteriores, tanto en el modo V como en el VI Domingo ora de pie, su cuerpo y su alma en oración conforman una unidad esta vez «dirigido por completo al cielo, a modo de flecha… proyectado a lo alto como un arco en tensión». Hemos visto hasta ahora que los movimientos y posturas corporales en la oración son reflejo de lo que vive interiormente en el encuentro con Dios. Su cuerpo y oración como una flecha que tiende hacia el cielo, no es algo original de Domingo, es un gesto que pertenece a la tradición cristiana, así por ejemplo Juan Casiano al cual Domingo leía, en su *Primera Conferencia de Colaciones*, expone la finalidad de la vida monacal y realiza una '*analogía del arquero que apunta al blanco*'[206], explica que según san Pablo (Rom 6, 22) la finalidad es la vida eterna: «Vuestro objetivo es la pureza de corazón, y tenéis por fin la vida eterna» y el Apóstol usa la palabra «*scopus*», es decir, blanco u objetivo, y dice: «me lanzo en persecución de lo que tengo delante y corro hacia la meta al llamamiento de Dios en Cristo Jesús» (Flp 3, 13-14).

Además, la traducción del texto griego que realiza Casiano en esta cita clarifica la lectura de san Pablo «*κατα σκοπόν διωκω*», es decir, «yo me lanzo con miras a alcanzar el blanco». Igualmente Aubin[207] remonta la reflexión a los primeros cristianos, donde el gesto de 'extender las manos hacia Dios' es signo de armonía y unidad de los creyentes con Dios, y también quien ora de esta forma «es símbolo del deseo de Dios que eleva el alma». Esta manera de oración continuó hasta el medioevo, especialmente en la tradición monástica. De aquí se comprende que Domingo realice esta práctica, además sostiene el autor de los MO, que mediante ella recibe una gracia espiritual, pues a medida que «crecía en gracia» por la elevación de su alma hacia Dios, «era arrebatado en espíritu» como habiendo salido de sí, por don gratuito de Dios, y conmovido por la realidad divina, tiene la experiencia de 'arrobamiento', que más allá de ser una experiencia espiritual extraordinaria, se comprende como el estado de unión con Dios.

Por otra parte, la súplica manifestada en voz alta (cf. Sal 27, 2) consiste en pedir «los dones (frutos) del Espíritu», para la Orden, para sí y para los frailes, y vivir con «deleite

[206] Cf. Casiano. *Colaciones*. Vol. I, 21.
[207] Aubin cita a Clemente Romano en la *Carta a los Corintios* (año 96) para explicar el gesto como unidad y armonía en Dios. Y Clemente de Alejandría, libro VII de los *Stromata*, donde expone la oración dice «también levantamos la cabeza, tendemos las manos hacia cielo (cf. Lc 21,28; 1 Tm 2,8) y urgimos los pies conforme a la manifestación final de la plegaria, tendiendo con el fervor del espíritu a la esencia inteligible, y, tratando con la palabra de alejar el cuerpo de la tierra, haciendo que el alma se eleve en el aire con el deseo de los bienes superiores, obligándola a llegar a "los lugares santos» (cf. Aubin, 173).

las prácticas de las bienaventuranzas», así con la asistencia del Espíritu pueden ser bienaventurados en la pobreza estricta, en las graves persecuciones, en el llanto amargo, en el hambre y sed de justicia, y el ansia de misericordia. La claridad de Domingo radica en saber que solo por el esfuerzo humano no se puede sostener la vida y misión de la Orden, él mismo y los frailes deben sostenerse en Dios que es el fundamento de toda su consagración. El relato también destaca el arrobamiento de Domingo vinculado al «tercer cielo», que nos sitúa ante la figura de san Pablo (cf. 2 Cor 12, 1-10) en que el Apóstol comienza diciendo que no se jactaría de estas gracias recibidas por Dios sino de sus debilidades, es más narra la experiencia en tercera persona haciendo mención a 'un hombre que conoce', describe que no sabe si esta experiencia la vivió en el cuerpo o fuera del cuerpo y fue arrebatado y llevado al tercer cielo (Paraíso).

De esta experiencia extraordinaria él se abstiene y no se engríe de aquello, sí acentúa el sufrimiento del 'aguijón de la carne' que lo llevó a suplicar tres veces ante Dios que lo librara de ello. Y su súplica recibió la respuesta de Dios: «Mi gracia te basta, que mi fuerza se muestra perfecta en la debilidad», por eso con gusto asume la debilidad para que Cristo con su gracia habite en él, y dice convencido: «pues, cuando soy débil, entonces soy fuerte» (2 Cor 12, 10). La figura de san Pablo remite a la actitud de Domingo, las gracias recibidas provienen del accionar de Dios en él, que es 'fortaleza en su debilidad'. Por esa razón la súplica constante de su asistencia divina ante la fragilidad de la Orden, de él mismo y de los frailes.

En este modo de orar al igual que los anteriores acentúa la característica profética de Domingo, no solo en su coherencia con el Evangelio, sino en su capacidad orante reflejando a Dios en su manera de vivir, tanto en la vida fraterna como en la predicación. Enseñaba a los frailes este modo de oración con las manos extendidas al cielo, para la súplica, para la alabanza (cf. Sal 133, 1-2) y la ofrenda de sí mismos a Dios (cf. Sal 140,1).

Modo VIII: «*Estar sentados y juntos*»

Nuestro Padre Santo Domingo tenía otro modo de orar, hermoso, devoto y grato para él, que practicaba tras la recitación de las horas canónicas, y después de la acción de gracias que se hace en común por los alimentos recibidos. El mesurado y piadoso Padre, impulsado por la devoción que le había transmitido la palabra de Dios cantada en el coro o en el refectorio, se iba pronto a estar solo en algún lugar, en la celda o en otra parte, para leer u orar, permaneciendo consigo y con Dios

. Se sentaba tranquilamente y, hecha la señal protectora de la cruz, abría ante sí algún libro; leía y se llenaba su mente de dulzura, como si escuchara al Señor que le hablaba, en conformidad con lo que se dice en el salmo: «Voy a escuchar lo que dice el Señor» (Sal 84,9). Y, como si debatiera con un acompañante, aparecía, ora impaciente, a juzgar por sus palabras y actitud, ora tranquilo a la escucha; se le veía disputar y luchar, reír y llorar, fijar la mirada y bajarla, y de nuevo hablar bajo y darse golpes de pecho. Si algún curioso quisiera observarle a escondidas, el Padre Santo Domingo se le hubiera asemejado a Moisés, que se adentró en el desierto, llegó al monte de Dios Horeb, contempló la zarza ardiendo y oró con el Señor, y se humilló a sí mismo (cf. Ex 3,1-6). Este monte de Dios, ¿no es como una imagen profética de la piadosa costumbre que tenía nuestro Padre, de pasar fácilmente de la lectura a la oración, de la oración a la meditación, y de la meditación a la contemplación? A lo largo de esta lectura hecha en soledad, veneraba el libro, se inclinaba hacia él, y también lo besaba, en especial si era un códice del Evangelio, o si leía palabras que Cristo había pronunciado con su boca. A veces ocultaba el rostro cubriéndose con la capa, o escondía la cara entre sus manos, velándola un poco con la capucha; lloraba lleno de congoja y de dolor; y también, como si agradeciera a un alto personaje los beneficios recibidos, se levantaba un poco con toda reverencia e inclinaba su cabeza; plenamente rehecho y tranquilo, leía de nuevo el libro.

*Comentario*

Aquí nos encontramos con elementos importantes de la oración del padre Domingo, primeramente se dispone impulsado por la devoción ante algo que leyó o que oyó. Sobre esto hallamos un proceder similar en el libro *Colaciones* de Casiano, donde instruye a los monjes a volver sobre la lectura del versículo, o salmo que se cantó para que no quede en la superficie, significa que se debe hacer una necesaria profundización, y para ser efectiva,

se guarda en el pensamiento y logra de esa manera la plena consciencia de lo que se lee o se recita, y fortalecer el dominio de la razón[208].

Incluso, «la simple lectura no hace comprender el sentido de las palabras sino la experiencia adquirida de antemano en la vida cotidiana»[209]. La instrucción de Casiano lleva a cotejar la lectura de la Palabra con la experiencia de la propia vida, supone una lectura reflexiva que demanda tiempo y disposición interior. Ahora bien, Domingo busca un lugar para sentarse tranquilamente, pues esta postura corporal va acompañada de la señal de la cruz, que lo recoge interiormente en presencia de Dios, así comenzaba su lectura que parece tratarse de algo que lo edificaba espiritualmente, como si Dios le hablara a través de ello. De ahí la cita bíblica «voy a escuchar lo que dice el Señor» (Sal 84,9), que lo sitúa en la actitud orante de la contemplación, entendiéndose como la búsqueda de las cosas divinas y el conocimiento de lo que revela la Escritura, mediante el afecto que se inspira en el amor[210].

Luego, el relato menciona que se le veía debatir como si estuviera en presencia de un acompañante, con quien habla, delibera, escucha, ríe, llora, se golpea el pecho, baja la mirada, la fija; todos estos movimientos dinamizan el relato de forma admirable, e ilustra el diálogo que entabla con Dios de manera que podemos imaginarnos a Domingo e identificarnos con él. Conectado a ello, la cita del Éxodo rememora la figura de Moisés (cf. Ex 3, 1-6), en este pasaje se encuentra pastoreando y guía el rebaño por el desierto hasta llegar a Horeb, 'el monte de Dios', y se siente atraído por una zarza que ardía y no se consumía, Dios ve a Moisés y lo llama por su nombre, le pide que se quite las sandalias porque es 'tierra sagrada' y cuando Dios le revela su nombre, Moisés teme a Dios, no se atreve a mirarlo y se cubre el rostro. En la figura de Moisés se percibe la actitud de reverencia y humildad, sus movimientos de bajar la mirada y cubrirse el rostro, son semejantes a los movimientos descritos de Domingo, supone su consciencia de estar frente a Dios pisando 'tierra sagrada'.

También, el autor del opúsculo acentúa el lugar 'Horeb' que es el monte de Dios, entonces el desierto al que Domingo llega representa su celda interior, como lugar por excelencia para este encuentro. El relato continúa: «este monte de Dios, ¿no es como una imagen profética de la piadosa costumbre que tenía nuestro Padre, de pasar fácilmente de la lectura a la oración, de la oración a la meditación, y de la meditación a la contemplación?», el autor resalta la imagen profética, con ello quiere destacar la conducta

[208] Cf. Casiano, *Colaciones*. Vol. I, 270.
[209] *Ibíd*., 268.
[210] Juan Casiano. *Colaciones*, 3ªed. Vol. II, Madrid: RIALP S.A, 2019, 45.

que Domingo seguía en la oración, se ve claramente la transición: «de la lectura a la oración, de la oración a la meditación y de la meditación a la contemplación».

Al respecto, necesitamos situarnos en el contexto de Domingo, para esto recurrimos a Catherine Aubin[211] que realiza una profundización sobre este modo de orar y señala que la tradición monástica tuvo una gran influencia en la espiritualidad medieval, así por ejemplo la *lectio divina* o lectura orante de la Palabra, es un procedimiento recomendado también en nuestros días, su finalidad es el encuentro con Dios, implica los pasos de la lectura espiritual, la meditación, la oración y la contemplación que impulsa a la acción, tiene su origen en el s. VI, fue establecida por Benito de Nursia y practicada desde entonces. En el medioevo se formalizó en las prácticas monacales, uno de los principales referentes fue Guillermo de San Thierry (†1148) en su *Carta a los hermanos de Mont-Deu* sostiene que en el camino de la contemplación la lectura de la Escritura es esencial y su finalidad «es hacer entrar en comunión con los sentimientos espirituales, con el espíritu del autor inspirado»[212]. La gradación establecida en orden a la oración – contemplación es de la autoría de Guigo II el Cartujo (†1188) enumera en su *Carta sobre la vida contemplativa* los grados en la lectura existencial de la Biblia partiendo de la vida cotidiana.

Explica la gradación de la siguiente manera[213]: el primer grado es la lectura atenta de la Escritura, busca centrarse en reconocer 'la dulzura de la vida bienaventurada' y aporta el 'alimento sustancial'; el segundo grado es la meditación que involucra la facultad de la inteligencia y encuentra esa 'dulzura de la vida bienaventurada', 'mastica y tritura el alimento'; el tercer grado es la oración que es 'una religiosa aplicación del corazón a Dios' y 'obtiene el degustar' manifestado en la 'expresión del deseo'; el cuarto grado es la contemplación que 'es la elevación en Dios del alma' y saborea 'las alegrías de la dulzura eterna' y supone 'el regocijo de la dulzura obtenida'. Estos momentos pueden ser consecutivos o no y pueden influenciarse mutuamente.

Con este análisis se descubre la dinámica interior y exterior de la oración de Domingo, los gestos que exterioriza «a lo largo de esta lectura hecha en soledad» son la veneración, la inclinación, el beso «en especial si era un códice del Evangelio, o si eran palabras pronunciadas por Cristo», ocultaba su rostro «cubriéndose con la capa» o con sus manos, «lloraba lleno de congoja y de dolor», expresaba su gratitud el don recibido, reverenciaba, se levantaba e inclinaba la cabeza. De esta manera, el VIII modo muestra

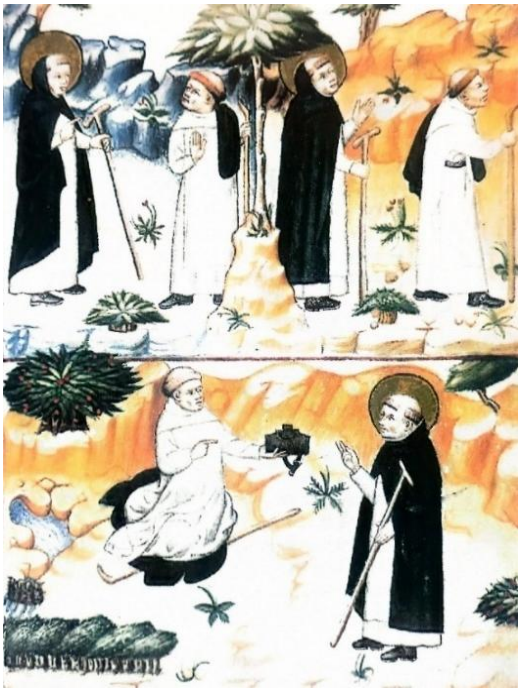
[211] Cf. Aubin, 217- 218.
[212] *Ibíd* 218.
[213] Aubin cita a Guigues II. *Le Chartreux, Lettre sur la vie contemplative. L'échelle des moines. Douze méditations*, Cerf, Paris, SC 163, 1970, pp. 83-85 (cf. Aubin, 218-219).

cómo la experiencia de Dios lo implicaba completamente en relación a sí mismo, con los demás y con la realidad.

Concluyendo el comentario a este octavo modo, es necesario acentuar que Domingo era un hombre contemplativo, en su espiritualidad se trabajaba interiormente siguiendo a grandes maestros de la vida contemplativa como Casiano, san Bernardo, san Agustín entre otros, sin embargo, como apuntan los MO su característica profética lo llevaba permanentemente a cotejar la coherencia de vida en la contemplación de la realidad, su ministerio apostólico lo fue guiando a la profundidad del encuentro con Dios y la experiencia de Dios en su oración fue su predicación. En la Orden, cuando se habla de la oración de contemplación de santo Domingo se subraya su ministerio apostólico que lo situaba ante los dolores de la humanidad, y desde la realidad de estos acontecimientos leyó el Evangelio, es el modo en que Dios le habló y lo guio:

> «La oración de Domingo es ante todo apostólica. Está movida frecuentemente por las necesidades y los dramas materiales y espirituales que contempla a lo largo de sus jornadas apostólicas. Es el ministerio apostólico el que le remite a la oración y alimenta su contemplación. De la contemplación del drama histórico de los humanos pasará a la contemplación del misterio de Dios y de la redención de Cristo»[214].

Modo IX: «*Caminar, anunciar, proclamar*»



Observaba este modo de orar al trasladarse de una región a otra, especialmente cuando se encontraba en lugares solitarios; pasaba el tiempo meditando, es decir, en contemplación. Decía a veces a su compañero de camino: Está escrito en el libro de Oseas: «La llevaré al desierto y le hablaré al corazón» (Os 2,14). En ocasiones se apartaba de su compañero y se le adelantaba, o bien, con más frecuencia, le seguía de lejos; así caminaba solo y oraba; y en su meditación se encendía en fuego (cf. Sal 39,4).

[214] De Cos cita a Felicísimo Martínez. *Domingo de Guzmán, evangelio viviente*. Salamanca: San Esteban, 1991, 102 (cf. De Cos, 111).

Llegaba en este modo de oración a hacer gestos como para apartar de su cara pavesas o moscas; por esto se protegía con frecuencia con la señal de la cruz. Pensaban los frailes que en este modo de orar había alcanzado el Santo la plenitud de conocimiento de la Sagrada Escritura, la inteligencia de lo más sublime de la palabra de Dios, un poder audaz de predicar fervientemente, y una secreta familiaridad con el Espíritu Santo para conocer las cosas ocultas.

*Comentario*

A diferencia de los otros MO en este noveno santo Domingo va de camino junto a otro compañero, era habitual en su vida de predicación ir de una región a otra. Como se ha dicho, esta inspiración de predicar en mendicancia le viene en parte por el encuentro con los cátaros, pero esencialmente por su deseo de vivir conforme al Evangelio, por eso de camino como Jesús y sus compañeros anunciaban el reino de Dios (cf. Lc 9,2). Tanto es así que desde las primeras Constituciones de la Orden envía a los frailes a predicar desde la finalidad central de su vocación:

> «Los que son aptos para ello, cuando hayan de salir a predicar, el prior les asignará los socios, según lo juzgue conveniente por su conducta y dignidad. Los cuales, partiendo después de recibir la bendición, en todas partes, como varones que desean su salvación y la de los demás, pórtense honesta y religiosamente como hombres evangélicos, siguiendo las huellas de su Salvador (cf. 1 Pe 2,21), hablando con Dios o de Dios, en ellos mismos y con el prójimo, y evitarán la familiaridad de toda compañía sospechosa. Yendo a desempeñar dicho oficio de la predicación o viajando por otros motivos, no tomarán ni llevarán oro, plata, dinero (cf. Mt 10, 7-9) u otros regalos, excepto la comida, el vestido y la ropa necesaria y los libros» (*Constituciones primitivas* II, 31).

El Beato Jordán de Sajonia[215], recoge este rasgo de Domingo «sólo hablaba de Dios o con Dios» que se convierte en un rasgo distintivo de la predicación, de hecho mediante los testimonios[216] de los frailes que viajaban con él podemos conocer algunas cualidades y virtudes de Domingo en el camino: a casi todos los que acompañaba quería exponer la palabra de Dios o hablar de ella. Mantenía asiduidad en la oración: a veces caminaba descalzo y guardaba silencio y pedía a sus acompañantes mantenerse en silencio, era alegre

[215] Gómez García, 293.
[216] Se toman las coincidencias de los testimonios de F. Ventura de Verona, F. Juan de España, F. Amizo de Milán (cf. Gómez García, 294- 301).

y perseverante en la oración. Su contemplación se veía reflejada en su predicación: cuando predicaba se llenaba de palabras edificantes y animaba a los frailes a predicar confiando en que Dios estaba con ellos en todo momento.

Por eso el último de los 9 modos corporales de oración logra exponer cualidades propias del fundador y su herencia espiritual de la mística itinerante, pues en sus recorridos «pasaba el tiempo meditando, es decir, en contemplación», y en todo momento se lo recomendaba a los frailes para que la predicación esté centrada en Cristo y en su mensaje. La cita de Oseas «la llevaré al desierto y le hablaré al corazón» (Os 2,14), introduce al desierto como lugar privilegiado de encuentro con Dios.

Igualmente, Casiano[217] tomando el testimonio de los Padres del desierto y su propia experiencia, enseña que es el lugar donde la conversación con Dios se hace familiar y la unión más íntima, representa el camino hacia la libertad y la santidad. Pero supone ascesis y esfuerzos, es vivir en pobreza y soledad, transitar la aspereza y la tribulación, superando las pruebas: el hambre, el dolor y las tentaciones. Las acciones que Domingo realiza mientras iba de camino: se apartaba, se adelantaba, seguía al compañero de lejos, son reflejo de esta dinámica interior que suscitaba su oración. El relato comenta que en su meditación se encendía en fuego (cf. Sal 39,4), aunque en el salmo los versos anteriores y posteriores parecen manifestar una disposición interior llena de emociones y sentimientos pero en sentido negativo, profundicemos al respecto:

> «Yo me dije: Vigilaré mi proceder
> para no fallar con la lengua;
> pondré una mordaza a mi boca
> mientras el malvado esté frente a mí.
> Guardé silencio resignado,
> me contuve inútilmente.
> Pero mi herida empeoró,
> el corazón me ardía por dentro;
> pensándolo me requemaba,
> hasta que solté la lengua.
> Indícame, Señor, mi fin
> y cuál es la medida de mis años,
> que comprenda lo caduco que soy.
> Me concediste unos palmos de vida,
> mis días son como nada ante ti:
> *El hombre no dura más que un soplo,*
> el hombre se pasea como un fantasma;
> por un soplo se afana.
> atesora sin saber para quién.
> Entonces, Señor, ¿qué aguardo?
> Mi esperanza está en ti» (Sal 39, 1-8).

[217] Cf. Casiano. *Colaciones*. Vol. I, 73- 131.

El salmo 39 nos ayuda a entrar en la interioridad del orante que dialoga consigo mismo, en su meditación se perciben los movimientos de su consciencia y lucidez: piensa, reflexiona como si estuviera indeciso 'si habla o no', es más, lo invade un cierto temor a 'fallar con la lengua', 'el malvado' frente a él, puede entenderse como el tentador. Siente que sufre corporal y espiritualmente si no habla, pero si habla puede resultar agraviado o agraviar, contrariamente 'si no habla se encendía en fuego' y por eso 'no podía callar, no puede contenerse'[218]. En su condición humana se reconoce limitado y remite a Dios quien es el único que puede transformarlo, toda su esperanza está en Él.

Por otro lado, Casiano enseña lo que ocurre cuando la oración eleva el alma de aquel que puede contemplar los beneficios de Dios, en su oración el corazón arde e inflama en el deseo de Dios e impulsa el alma hacia Él, la alegría profunda es signo de esa plenitud que inunda todo su ser, y arrebatada se sumerge en Dios tratando de expresar la intensidad de esa unión:

> «Brota en un arranque de fuego que parte del corazón. Es un transporte inefable, una impetuosidad del espíritu, una alegría del alma que sobrepuja todo encarecimiento. Arrebatada de los sentidos y de todo lo visible, el alma se engolfa en Dios con gemidos y suspiros que el lenguaje no puede traducir»[219].

Con los elementos del salmo 39 y la enseñanza de Casiano, nos adentramos al proceso interior de santo Domingo, aquello que meditaba en su corazón y lo que atraviesa en la meditación llega a la contemplación de la unión en el amor de Dios. El relato describe algunos gestos que realizaba exteriormente en este camino interior «llegaba en este modo de oración a hacer gestos como para apartar de su cara pavesas o moscas; por esto se protegía con frecuencia con la señal de la cruz», en sentido metafórico, las pavesas o moscas pueden representar aquellas inquietudes que embisten su espíritu, la señal de la cruz que realiza a modo de protección es la insignia con que se arma y fortalece para resistir las tentaciones o pruebas. El autor finaliza diciendo que 'los frailes creían que había alcanzado la plenitud del conocimiento de la Sagrada Escritura', la inteligencia de lo más sublime, un poder audaz de predicar fervientemente, y una secreta familiaridad con el Espíritu Santo para conocer las cosas ocultas.

[218] Cf. Luis Alonso Shökel, Cecilia Carniti. *Salmos*. Vol. I. Navarra: Verbo Divino, 1992, 571-573.
[219] Casiano. *Colaciones*. Vol. I, 268.

En el camino espiritual este ‘conocimiento’ de las ‘cosas ocultas’ proviene de Dios, el proceso interior reflejado en la contemplación de unión con Dios es evidencia de la acción del Espíritu Santo que es el fuego que lo habita e impulsa. La plenitud del conocimiento de la Sagrada Escritura (el Verbo) sólo se hace posible por el Espíritu, así lo explica san Pablo: el Espíritu es el único que conoce las profundidades y lo más íntimo de Dios, es quien nos revela a Dios y nos hace comprender los dones que hemos recibido (cf. 1 Cor 2, 10-12). Domingo recibió la gracia de participar del Misterio Trinitario, y se unifica en este amor. Y aquel que recibe este don admirable de Dios es capaz de «predicar fervientemente», pues no se lo guarda para sí, con ardor y deseo de Dios quiso llevarlo a todos los hombres, de ahí que en el decir de santo Tomás radica la importancia de dar lo contemplado: «del mismo modo que es mejor iluminar que solamente brillar, asimismo es cosa más grande dar a los demás las cosas contempladas que solamente contemplarlas» (STh, II-II, q.188, a.6, c.).

*A modo de conclusión*

Los MO presentan a Domingo en su vida espiritual como un hombre lleno de deseo de Dios que emprende su ‘viaje corporal’, porque su cuerpo es el lugar del encuentro y en él descubre a Dios en íntima unión por la acción de su gracia. Sus actitudes y gestos muestran que el Espíritu lo fue guiando e inspirando, constituyendo su figura ‘como un árbol entre el cielo y la tierra’ entonces, ¿qué necesidad tiene de hablar? Lo que manifiesta exteriormente ante sus hermanos y conocidos es que ‘sólo hablaba con Dios o de Dios’, ¿qué más puede decir? En todas las formas de orar se refleja la intensidad de su compromiso con Dios y de allí se desprende su compromiso profético, que lo lleva a ‘contemplar y dar de lo contemplado’ a través de la predicación en la que comunica la Palabra revelada en el Verbo de Dios, y ¿cómo no hablar? si su corazón se enciende como fuego que no puede contener. Su camino con Dios le muestra su pobreza e indigencia que lo mueve a abrazarse a la esperanza siempre nueva de Dios que lo hizo y lo puede transformar en su imagen y semejanza, esa es la confianza de los orantes que enamorados de Dios se dejan habitar por Él y le abre a nuevos horizontes y posibilidades que no somos capaces de descubrir sin su Presencia.

# 4 RECEPCIÓN Y DIFUSIÓN DE LOS MODOS DE ORAR

La narración de los MO permite vislumbrar la experiencia religiosa de Domingo, basándose en los testimonios de quienes vivieron con él, con la intención de dejar registrada su manera de orar y conservar su tradición. Los testimonios de su experiencia espiritual están registrados en el proceso de canonización de Bolonia[220]. Asimismo, la tradición hagiográfica de la espiritualidad dominicana ha mantenido vigente estos relatos. Por lo tanto, se debe considerar que el género literario de las leyendas hagiográficas medievales incluye una estructura narrativa del santo en íntima familiaridad con Dios en la oración, destacando sus actitudes virtuosas como la idealización de su figura y recuerdos[221].

Por otro lado, en cada modo se describen situaciones en las que se exaltan características de su persona que son coherentes con lo establecido para sus frailes en las Constituciones primitivas: «hablar con Dios o de Dios, en casa, fuera de casa o de camino» (II, 31) y las enseñanzas impartidas por él mismo sobre la oración en los MO que Humberto de Romans, Maestro General de la Orden (1254-1263), define como parte de la liturgia dominicana[222]. Entonces el relato y la vida de Domingo se circunscriben entre lo histórico y lo hagiográfico.

Siguiendo a los especialistas de la espiritualidad dominicana, la recepción de los MO tuvo gran alcance en un primer momento, sin embargo hubo cambios en la liturgia que fueron reduciendo las expresiones corporales, y con el tiempo se perdió la tradición, incluso «no han sido un texto de referencia sobre la oración fuera de la Orden de Predicadores y, durante algunos siglos -al menos desde el barroco (siglo XVII)-, ni siquiera entre los dominicos […] su influencia real en los últimos siglos fue muy escasa»[223]. Además, se debe considerar, que el autor del opúsculo tenía la intención de dar a conocer estos modos corporales de oración ejemplar en un contexto donde eran comunes y aceptados.

La importancia actual radica en que la oración da cuenta de un proceso interior, que pasa de la oración verbal, a la meditación y el silencio, de esta a la contemplación y de ello a dar lo contemplado, y la dimensión corporal acompaña e integra todo el proceso. Es decir,

[220] Galmés y Gómez detallan el proceso de canonización de Bolonia (cf. *Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento*. Madrid: BAC, 1987, 137-142).
[221] Cf. Fueyo, 73.
[222] Fueyo explica que «La unificación litúrgica quedó sancionada en el Capítulo general de París de 1256. Y entre las XIV secciones de que constata el Prototipo, figura ya un *Breviarium portátile*. En la *Carta a toda la Orden*, que dirige ese año Humberto de Romans, reconoce que el proceso obligó a sacrificar en aras de la unidad numerosas prácticas aisladas (*Opera* II, 503)» (cf. Fueyo, 65).
[223] Fueyo, 51.

parte de una oración personal que culmina en la entrega a los demás. Y esto dice mucho de la espiritualidad dominicana, que desde sus orígenes hasta nuestros días se ha dado siempre mucha importancia a la unidad de la persona en todas sus dimensiones. La oración se manifiesta con el corazón-mente-cuerpo en armonía, con la impronta de la libertad sin métodos rígidos[224]. Además es uno de los textos medievales que ha llegado íntegro, nos permite conocer la experiencia religiosa del fundador descrita de manera directa en su vida diaria y actualmente, hay otra percepción del gesto y del símbolo, que se interesa por recuperar la dimensión corporal en la práctica de la oración y la meditación que otorga novedad a este relato ejemplar. Lo que lleva a realizar una lectura contextualizada de este documento histórico.

## 4.1 LA ACTUALIDAD DE LOS MODOS DE ORAR DE SANTO DOMINGO

Para situarnos en la actualidad debemos preguntarnos: ¿los modos de orar de santo Domingo inspiran a una forma de orar corporal en nuestro tiempo? ¿Puede ayudar a redescubrir la dimensión corporal de la oración, de manera que nos disponga completamente a Dios?

A nuestros días, pasaron casi ocho siglos de la composición de los MO, lo que dificulta y hace imposible proponerlos en práctica tal y como fueron concebidos, corresponden a otra época y formas litúrgicas que actualmente quedarían desfasadas. La intención de profundizar en ellos responde primeramente, a la necesidad de recuperar la riqueza espiritual y experiencial que contienen, pues ofrecen una forma de oración que integra el cuerpo y el espíritu, permitiendo una experiencia completa y auténtica de la fe.

Ahora bien, la narración refleja características propias de la espiritualidad de santo Domingo, su pasión por Dios y la predicación, su visión profética, el estudio y la compasión como medio para dialogar con nuestro tiempo, que son rasgos que fortalecen la identidad y la pertenencia del carisma dominicano. Sin embargo, los modos de oración corporales pueden ser fuente de inspiración no solo para la familia dominicana sino para la Iglesia, pues contribuyen a recuperar la dimensión corporal, que ha sido descuidada en la cultura occidental. La rigidez del cuerpo en la oración y la liturgia da mucho que pensar, los problemas en la pastoral responden a que lo racional y discursivo ocupa un lugar central, y se excluye la dimensión afectiva y corporal cuando debería implicarse todo el ser, el peligro que se desprende de ello es que reduce la vivencia de la fe. Pues, «para el cristiano el cuerpo

[224] Cf. De Cos, 124.

es el lugar de la participación con Dios»[225], y paradójicamente lo que se vive interiormente en la oración y en la liturgia el cuerpo no lo acompaña. Es contradictorio porque «en el cristianismo todo gira alrededor del cuerpo. Desde el Verbo de san Juan hasta la Eucaristía; desde las curaciones de Jesús hasta el cuerpo que es la Iglesia; desde la creación hasta la resurrección y su escatología»[226]. Entonces, hay algo que no terminamos de asumir y tiene que ver con la comprensión de la revelación de Jesús que tiene su fundamento en el seguimiento, y solo es posible desde el amor y la vinculación personal con Él. Porque Dios se hizo corporal en medio de nosotros, nos dio el sacramento de su cuerpo y prometió la resurrección de nuestros cuerpos (cf. Rom 8,11).

Frente a los desafíos de la experiencia corporal en la liturgia, los cambios dependen de las autoridades competentes en el oficio, pero sí depende de nosotros cristianos comprometidos, aportar una pedagogía que promueva la consciencia de vivirla interiormente. Desde la experiencia espiritual dominicana, la vida de Domingo es ejemplo de una espiritualidad encarnada en la historia, que brota del fuego de su corazón profundamente enamorado de Cristo, pues lo que vive en su interior es lo que expresa corporalmente. Su experiencia espiritual como otras experiencias de la espiritualidad cristiana tuvieron como centro y núcleo de su vida a Jesucristo en su humanidad y divinidad, comprendiendo que era el camino hacia Dios. Aquí radica la importancia de recuperar el cuerpo para la oración, primeramente desde la comprensión antropológica bíblica y la revalorización de la experiencia espiritual cristiana para transformar la visión que tenemos de la vivencia corporal de la fe y podamos redescubrir la vitalidad de la novedad de Cristo en los tiempos actuales.

Incluso, desde hace unas décadas hay una búsqueda espiritual de integración corporal, que hicieron posible el surgimiento de propuestas realmente interesantes desde diversas espiritualidades. No obstante, algunas se ofrecen como producto del mercado de consumo reduciendo todo a lo corporal y hemos visto en el capítulo anterior, los riesgos de caer en los dualismos. Pero también, manifiesta una realidad: que es la necesidad de encontrar espacios de espiritualidad cristiana que puedan brindar una integración personal, que no quede solo en el ámbito individual sino que posibilite ser cuerpo con otros, es decir, ser comunidad y lleve a una práctica de la caridad pastoral.

Al respecto, la cultura actual atravesada por el secularismo nos desafía a revisar nuestras maneras de vivir la oración y la liturgia, muchas veces nos encontramos con una

[225] Gesché. "La invención cristiana del cuerpo", 243.
[226] *Ibíd*., 244.

marcada hostilidad hacia lo religioso que nos llevan a afianzarnos a lo ya establecido implicando, a veces un retroceso. La tarea de evangelización actual es compleja, pues nos impulsa a un dinamismo creativo siendo fieles a la tradición sin desvirtuar el mensaje recibido. Por tanto, ante el planteo inicial desde la espiritualidad dominicana es preciso revitalizar el contenido de los MO desde lo descrito en cada uno de ellos, allí se alberga un mensaje entrañable de unión con Dios desde todo lo que somos que se dispone a darse de ese modo a los demás.

## 4.2 PEDAGOGÍA DE LOS MODOS DE ORAR

Como sabemos en la vida de oración el Espíritu Santo es el pedagogo y quien va llevando al espíritu al encuentro con Dios. Como hemos dicho, los gestos corporales expresan la realidad simbólica que escapa al lenguaje verbal y del pensamiento, así, el orante puede expresar lo que vive siendo habitado por Dios, cuando ya no hay palabras para expresarlo. La Presencia de Dios 'despierta' y 'modela' el cuerpo, y el orante en su pobreza busca expresar el movimiento del espíritu mediante sus gestos. En efecto, cada modo de orar refleja esta acción: en que el cuerpo favorece al recogimiento consciente de la Presencia de Dios, y entran en juego: la emoción, el pensamiento y cada palabra que brota del encuentro con Dios.

A continuación, trataremos de esbozar una pedagogía que se desprende de los MO, privilegiando la dinámica que los conforma, tendremos en cuenta: en primer lugar, que nos enseñan a entrar en una relación profunda con Dios, de manera que quien busca responder al anhelo de Dios, debe disponerse interiormente con sus sentidos, siempre partiendo del vínculo de amistad. Segundo, el encuentro con Dios trinidad es relacional, por lo tanto implica la relación con Él y con los demás; en tercer lugar, se manifiesta en relación con el mundo. Ahora bien, consignaremos la pedagogía que contiene en cada uno de ellos:

-La disposición ante Dios, mediante un acto de humildad: la inclinación, que favorece al reconocimiento de la propia condición humana ante su Creador. Es decir, ponerse ante quien es el Dios de los humildes, protector de los débiles y los abandonados, de quienes han perdido la esperanza (cf. Jdt 9, 16); (cf. Mt 8,8) y (cf. Sal 147).

-La postración en tierra, que es el reconocimiento de la propia fragilidad y a la vez, es un gesto de súplica, mediante el cual el orante pide la misericordia de Dios a modo personal, y para los hermanos (cf. Lc 18,13) y (cf. Sal 50).

-La necesidad de purificación de los afectos desordenados, reflejados en el modo tercero (la flagelación), aunque imposible proponerlo a nuestros días, representa una forma de ascesis, disponiéndose al sacrificio por los demás (cf. Sal 17, 36) y a la identificación con el sufrimiento del Señor.

-La genuflexión y confianza en Dios, despierta el asombro, la alabanza y admiración por la fidelidad de Jesús a la voluntad del Padre y ante el perdón que Él otorga a sus enemigos (cf. Hech 7, 59).

-La contemplación estando de pie: favorece a la devoción a Cristo manteniendo los 'ojos fijos' en nuestro Dios pese a toda situación que se viva (cf. Sal 123), y a disponerse a su voluntad.

-Los brazos extendidos en forma de cruz: orienta a la confianza plena en la vida sobre la muerte que proviene de Dios, así como la confianza en su protección ante las adversidades dejando obrar su providencia.

-Los brazos levantados al cielo: los ojos acompañan los brazos elevados hacia Dios, buscando su rostro (cf. Sal 27,8 y 123, 2), representa la búsqueda consciente de Dios. Con estos gestos, el orante 'eleva el corazón' y ayuda orientarse hacia Él.

-El estudio como instrumento para responder a los desafíos actuales y la profundización de la Palabra. El silencio es la condición para la escucha y el camino para descubrir la Presencia de Dios.

- «Yendo de viaje o de camino», dispone al crecimiento en el conocimiento de Dios y de sí mismo, como don y tarea para la vida cotidiana, en cualquier actividad que se realice.

En resumen, de los Modos de Orar se desprende una pedagogía para la vida de oración, ellos reflejan fidelidad a Dios, a su Palabra, y al compromiso del orante de manera espiritual y corporal, integrando la realidad humana en su completud. Además, algunos son gestos que se realizan en la liturgia, por ello, su conocimiento y enseñanza puede contribuir a tener una vida de oración cristiana más profunda, en el sentido que son fuente de inspiración centrados a expresar integralmente la vivencia de ser habitados por Dios.

Finalmente, en su conjunto no son un método ni una técnica, tampoco hay continuidad entre ellos, sino que ofrecen la posibilidad de dejarse inspirar por el Espíritu en libertad, creatividad y espontaneidad. En su dinámica, ofrecen la posibilidad de una vinculación con Dios de una manera íntima y personal, que se transforma en comunión con Él, y orienta a salir al encuentro con los demás, desde su dimensión teologal y el compromiso

apostólico. Por lo tanto, contribuyen a una espiritualidad contemplativa y activa, en sintonía con el mensaje evangélico.

## 5 CONCLUSIONES

Mediante este capítulo hemos intentado recuperar una experiencia de fe sentida corporalmente, explicitando los aspectos centrales de la espiritualidad de santo Domingo. Lo presentamos como un hombre que integró la corporalidad en su experiencia de oración personal, centrándonos en aspectos de su vida que se encuentran recogidos en la historia de la espiritualidad cristiana. Así establecemos las siguientes conclusiones:

1) En la oración de Domingo hay una auténtica comunicación con Dios, que parte de lo más profundo de su ser, el Espíritu obra en él y lo expresa en acciones concretas de su vida cotidiana. Salió al encuentro de la realidad de su tiempo y manifestó a sus hermanos lo que Dios obraba en él.

2) Asimismo, su cuerpo expresa el lenguaje de la fe, cada gesto y postura habla de las actitudes interiores de su alma, y manifiesta la acción transformante de Dios. Hemos tomado la imagen del «cuerpo como celda interior» de Michel De Certeau, porque en ella, cuerpo y alma se cruzan a la espera de Dios, es ahí, donde el orante descubre que Dios ya se encuentra habitándolo. Toda esta búsqueda interior es el «viaje de oración corporal» que permite al orante a ser ‘consciente’ de esta Presencia.

3) También, partimos de su biografía para situarlo en el contexto, en ella se evidencian las decisiones que fue realizando, en la medida en que entraba en diálogo con los acontecimientos de su tiempo, convulsionado y complejo. Efectivamente, sus elecciones denotan que fue un hombre ‘habitado por Dios’, pues, sus acciones reflejan el carácter holístico y transformante de la Presencia divina: «la venta de sus libros» para que sus hermanos pudieran comer; «el encuentro con el hospedero» que marcó un hito en su vida, al dejarse interpelar por sus palabras; y la decisión junto a su amigo, el Obispo Diego, de fundar la Orden de Predicadores. De la misma manera, el modo de asumir la ‘predicación’ revela la intensidad de su oración, pues, en todos los relatos se habla de él como un hombre de espiritualidad encarnada.

4) Debemos tener presente que el manuscrito de los modos de orar de Domingo pretendía recoger testimonios de los frailes que habían sido testigos de su vida, para no perder su herencia, ya que Domingo no dejó escritos sobre su vida espiritual. Por otro lado, es preciso señalar que, también, se recuperaron respondiendo a un objetivo hagiográfico. Sin embargo, los biógrafos reconocen que los testimonios históricos responden fielmente al modo de oración de santo Domingo.

5) Otro aspecto importante por considerar es que las maneras y formas de oración que se exponen en el manuscrito suponen una distancia significativa a los tiempos actuales. Pues en el contexto de Domingo eran una práctica común, que con el tiempo fue perdiendo importancia, reduciéndose a gestos escuetos como la 'señal de la cruz', la 'genuflexión' y 'juntar las manos'. Al respecto, los análisis realizados por el padre Bernardo Fueyo y Catherine Aubin ayudaron a una lectura más real de cada modo, desde la perspectiva bíblica y de la tradición. Los comentarios que aportamos también contribuyeron a la comprensión desde la perspectiva de la teología espiritual, para una posible interpretación actual.

6) Finalmente, interesa el planteo de que no representan un método o una técnica, pues entendido de esta forma, se valora el documento del opúsculo, como uno de los tesoros de la historia que enriquece la espiritualidad cristiana. Incluso, por ser el primer manuscrito medieval que representa de esa manera la oración del santo en interacción con Dios, a través de la iconografía. La riqueza está en que al ser un registro del fundador de la Orden de Predicadores recupera esencialmente su espiritualidad característica y puede ser inspiración para los tiempos actuales. Los Modos de Orar muestran al cuerpo orante en correspondencia con el anhelo del alma que busca a Dios, expresando en su cuerpo, como un 'icono' (*eikon*), la imagen de lo invisible que se gesta en la interioridad.

Así, su lectura suscita a sentir el espíritu que habita al orante y vivir la experiencia de oración personal desde la libertad, creatividad y espontaneidad, siempre en el marco de la dimensión teologal que prioriza la encarnación de Cristo, y a partir de Él integrar el cuerpo, redimido por Cristo, como camino hacia Dios.

# CAPÍTULO III
# RECUPERAR EL CUERPO EN LA ORACIÓN Y EN LA LITURGIA

En el capítulo anterior se tomó un ejemplo de la historia de la espiritualidad, los «nueve modos corporales de oración» de santo Domingo de Guzmán. En ellos, se destacó la importancia del cuerpo habitado por Dios, que por su acción fue guiándolo en la interacción de los gestos, la Palabra y la oración, al encuentro con Dios y con los demás.

Como se ha señalado en el primer capítulo, el hombre (varón, mujer), es cuerpo que hace posible la existencia en su multiplicidad relacional y es corpóreo en relación con lo que piensa, hace, siente y desea, es decir, en la totalidad de su existencia[227]. Desde la perspectiva orante y la celebración litúrgica, el cuerpo adquiere vital relevancia en el planteo de una espiritualidad encarnada, arraigada en la constitución del cuerpo cristiano, que se halla unido al cuerpo de Cristo de manera individual y en comunidad de fe. Lo que se debe considerar es que esta no es una mera pertenencia intelectual sino que se manifiesta corporalmente. Así pues, «sin manifestación corporal tampoco se puede expresar el sentimiento religioso más hondo»[228].

Además, es relevante acentuar que la cultura actual presenta una 'búsqueda' del cuerpo, a veces desde un exacerbado 'corporeísmo' y obsesiones que promueven su utilización y sometimiento para llegar al mayor rendimiento físico, laboral y estético respondiendo a los elevados 'ideales', impuestos mayoritariamente, por las leyes de consumo. En efecto, hay diversidad de propuestas para modelarlo, exponerlo y sentir al extremo. Todo ello, nos hace alejarnos más de la unidad esencial, permanecemos desconectados de la propia intimidad y no podemos disponernos para el encuentro con Dios[229]. De ahí surge la necesidad de encontrar espacios saludables, que lleven a una vinculación con el cuerpo y devuelva, la armonía e integración.

A lo largo de este trabajo se ha señalado que la espiritualidad cristiana puede aportar una pedagogía que ayude a habitar sanamente el cuerpo. Por eso, en este capítulo se va a profundizar desde una perspectiva pastoral, la necesidad de *recuperar el cuerpo* en la oración y la celebración litúrgica como espacios para despertar la consciencia del cuerpo como lugar de encuentro con Dios, tanto en la vivencia personal como eclesial.

---

[227] Cf. Lluís Duch y Joan- Carles Mèlich. *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana 2/1*, trad. Enrique Anruba Aparici. Madrid: Trotta, 2005, 238.
[228] Carlos del Valle Caraballo. "Arrodíllate y creerás". *La Oración litúrgica*. En *Asociación Española de Profesores de Liturgia*. nº 18. 56. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2016.
[229] Cf. Mariola López. "El cuerpo en nuestra cultura. Habitar sabiamente y con otros el propio cuerpo", 5-14.

También trataremos de responder a nuestra motivación inicial, surgida de la experiencia de acompañamiento a las nuevas generaciones y comunidades populares: los jóvenes plantean la necesidad de expresar con el cuerpo la experiencia de Dios, sienten que el cuerpo está ausente de nuestras liturgias y oraciones comunes. Demandan aprender a integrarlo para vivir con mayor plenitud y autenticidad la experiencia espiritual, dando lugar a una mayor libertad y consciencia de lo que somos, desde la fragilidad humana que nos lleva a ser en Dios.

En resumen, nuestro cometido en este capítulo es recuperar la dimensión corporal en la vivencia de la fe, centrándonos en la experiencia del cuerpo y su vinculación con la oración y la liturgia, con la finalidad de demostrar su pedagogía para la relación con Dios. Porque la experiencia de la oración litúrgica centrada en la eucaristía ayuda a distinguir aspectos de la realidad corporal que son indispensables para la experiencia espiritual cristiana.

Antes bien, se explicitarán algunos aspectos que nos acercan a la problemática que se desprende de las prácticas actuales, con el objetivo de reconocer los desafíos que tenemos entre manos, en una cultura cada vez más secularizada.

## 1 LA ORACIÓN LITÚRGICA Y SUS DESAFÍOS

Señalamos en primer lugar, que la liturgia tiene un carácter mistérico y eclesial, es decir, que es el lugar definitivo donde Dios, por medio del Espíritu Santo, enseña a su pueblo a orar suscitando en cada corazón la unidad en la fe:

> «En la liturgia, el Espíritu Santo es el pedagogo de la fe del Pueblo de Dios, el artífice de las "obras maestras de Dios" que son los sacramentos de la Nueva Alianza. El deseo y la obra del Espíritu en el corazón de la Iglesia es que vivamos de la vida de Cristo resucitado. Cuando encuentra en nosotros la respuesta de fe que él ha suscitado, entonces se realiza una verdadera cooperación. Por ella, la liturgia viene a ser la obra común del Espíritu Santo y de la Iglesia» (CEC 1091).

A partir de aquí, se contempla una dinámica propia de Dios, pues, el Espíritu Santo es el *pedagogo* que guía el proceso, a la vez, que hace de la comunidad de fe un solo corazón, e implica la experiencia interior del orante como una respuesta de fe. Entonces, la oración litúrgica se realiza de modo personal, pero también, en su dimensión comunitaria eclesial. Por lo tanto, no puede separarse la celebración comunitaria de la oración personal, pues está íntimamente unido y en el proceso, hace de la experiencia eclesial ser un solo

cuerpo en Cristo[230]. En consecuencia, la celebración litúrgica vivida como oración, se comprende como una experiencia de gracia y por ello de comunicación total.

En segundo lugar, la liturgia representa el espacio privilegiado para sentir el latir de la Iglesia en un solo corazón. Sin embargo, «tiene exigencias estructurales que no permite que sea formalmente reconducida a oración», incluso, el formalismo y la objetividad ritual no considera, la subjetividad de la persona que llega a la celebración y pueden provocar el descuido de la interioridad espiritual y corporal del orante[231]. Actualmente, muchas personas no viven la liturgia como oración, uno de los motivos se debe a que se ha acentuado y revalorizado la palabra sobre lo simbólico, y «sin pretenderlo» ha llevado a que en la praxis las celebraciones se vivan a veces de forma fría y esquemática[232].

En tercer lugar, hay dificultades que obstaculizan la participación consciente, pues actualmente subyace el problema de la pérdida del lenguaje religioso, que llevó al detrimento del sentido simbólico como aquello capaz de remitir a una realidad más allá. Desde la teología, filosofía y todos los ámbitos, se ha observado una creciente secularización que ha cuestionado la validez de un lenguaje trascendental. La experiencia de la espiritualidad ha chocado con la objetividad y la racionalidad, produciendo una minimización de la experiencia de Dios[233]. A pesar de ello, hay una búsqueda por recuperar el lenguaje religioso, porque el misterio de Dios desborda la racionalidad y el sentido simbólico tiene gran potencial para acercarse al misterio, puesto que aparece cuando la razón no tiene palabras[234]. Además, la realidad antropológica del ser humano necesita del lenguaje simbólico, porque hace todo desde su ser 'cuerpo-espíritu' y desde allí vive, se expresa y se realiza. Las palabras y los gestos, el arte y la música son lenguajes que le ayudan a desplegar toda su capacidad comunicativa.

Efectivamente, hay diversos 'lenguajes alternativos' que buscan expresar lo inexpresable. El silencio, por ejemplo, se presenta como una forma de comunicación profunda, que trasciende las palabras y conecta con lo sagrado de la unión con Dios[235]. El arte y la riqueza de la palabra narrada en el Evangelio, permite compartir experiencias y

[230] Cf. Aurelio García Macías. "Presentación". *La oración litúrgica*. *Asociación española de profesores de Liturgia*, nº18. 10. Barcelona: CPL, 2016.
[231] Cf. Del Valle. "Arrodíllate y creerás", 53.
[232] Cf. José Aldazábal. *Gestos y Símbolos*.7ª ed. Barcelona: CPL, 2020,24.
[233] Santiago Guerra. "Símbolo y experiencia religiosa". *Revista de Espiritualidad*, 44 (1985): 28.
[234] Cf. J. M.ª Mardonés. La *vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*. Santander: Sal Terrae, 2003, 157.
[235] Cf. Fernando Millán Romeral. "Pan y Vino, símbolos de la entrega". *Cuadernos de Teología Deusto* nº33 (Bilbao: Universidad de Deusto, 2005): 33.

construir sentido a través de diversos recursos, pues el símbolo vehiculiza significados complejos de manera concisa y evocadora.

Cuarto, al reducir la oración y la liturgia a lo verbal-racional, corre el riesgo de afectar nuestra sensibilidad más profunda sobre la experiencia de Dios. El peligro está en el modo de asumir la espiritualidad, alejada de la experiencia y no encarnada en la historia. Al respecto, Carlos Domínguez Morano[236], atribuye estas acentuaciones a la dicotomía 'cuerpo-espíritu', -todavía presentes-, en nuestra espiritualidad de raíces platónicas y gnósticas, que «se ha introducido en el ADN de la experiencia cristiana desde los primeros siglos». Pues «las oraciones litúrgicas son algo más que meros vocablos, voces que llegan a nuestros oídos. Repercuten configurando pensamientos y emociones, probablemente mucho más de lo que podemos conscientemente concebir». Asimismo, acentúa que todavía no hay respuesta para una «auténtica renovación litúrgica que nos haga sentir y pensar conforme a una experiencia genuinamente cristiana y que acabe con esa inmensa lejanía entre lo que rezamos en la Iglesia y lo que sentimos y pensamos».

Al respecto, el papa Francisco advierte en su exhortación *Gaudete et exultate* sobre los peligros del gnosticismo en las espiritualidades de hoy: «los corazones de muchos cristianos, quizás sin darse cuenta, se dejan seducir por estas propuestas engañosas» (GE 35) que llevan a una vivencia de la fe de una 'mente sin Dios y sin carne', que nos aleja del «misterio de Dios y de su gracia» (GE 40).

Quinto, en la praxis litúrgica la riqueza inmensa del lenguaje no verbal suele ser desaprovechada, pues mucha gente desconoce la profundidad simbólica de los signos y gestos litúrgicos. Al respecto, cabe una pregunta: ¿puede la experiencia pastoral ayudar a recuperar la riqueza simbólica de los signos y gestos litúrgicos? Algunos aspectos importantes surgen de las inquietudes planteadas en el seno de la pastoral y acompañamientos: hay personas que sienten una lejanía enorme entre lo que dice la oración y lo que sienten; otros expresan que nuestras celebraciones son rígidas y estáticas, que es más un padecimiento que una celebración; y otros manifiestan que, cada vez más, el cuerpo queda al margen de la expresión de la fe.

Sin embargo, captar la profundidad de lo que se gesta en cada acción simbólica, podría transformar la experiencia en instantes de contemplación, silencio e interioridad. Es más, desde la perspectiva de la 'Iglesia orante' la celebración litúrgica puede ser vivida

[236] Carlos Domínguez Morano. "Una espiritualidad para nuestro tiempo". *Frontera Hegian* vol. 2 (2024): 34.

como «verdadera experiencia de oración cristiana», capaz de transformar «toda forma residual de dualismo espiritual»[237].

Finalmente, retomando el carácter mistérico y eclesial, en la oración litúrgica la revelación continúa presente en la historia, manifestándose en la relación de alianza entre Dios y el hombre. Pues, el acontecimiento celebrativo se inserta en la realidad concreta desde la apertura al eterno presente del ser y actuar de Dios, por eso, es tan importante captar bien el sentido de la celebración propia de la liturgia, que nos sitúa en una visión integral del plan de Dios y la alianza con su pueblo[238].

Por eso mismo, los desafíos señalados presentan interrogantes que aún continúan abiertos y representan nuevos planteos que como Iglesia deben asumirse, como bien expresa el papa Francisco:

> «Las preguntas de nuestro pueblo, sus angustias, sus peleas, sus sueños, sus luchas, sus preocupaciones, poseen valor hermenéutico que no podemos ignorar si queremos tomar en serio el principio de encarnación. Sus preguntas nos ayudan a preguntarnos, sus cuestionamientos nos cuestionan» (GE 44).

Conociendo estos aspectos nodales para la vivencia de la fe, -en su realidad personal y comunitaria-, se desarrollarán a continuación criterios esenciales de la dimensión corporal y simbólica de la experiencia cristiana en la oración litúrgica, con la finalidad de visibilizar una pedagogía favorable existente en los signos y símbolos que ya se establecieron para la expresión de la fe.

## 1.1 EL LENGUAJE DE LOS SÍMBOLOS EN LA ORACIÓN LITÚRGICA

Uno de los aspectos señalados, sobre los obstáculos para vivir la oración litúrgica es la pérdida del lenguaje religioso, con ello nos referimos al detrimento del sentido simbólico. De hecho, la crisis por la que atraviesa el símbolo viene desde hace mucho tiempo, hoy se busca recuperarlo por su valor antropológico[239], pues en la estructura cognoscitiva humana es una capacidad esencial, que hace posible comprender y transformar la realidad, pues, es una forma de conocimiento que precede y fundamenta la razón. Asimismo, a través de los símbolos, se capta el significado profundo de las cosas y a su

[237] F. Di Molfetta. "Liturgia y oración". En *Enciclopedia de la oración*, dirigido por C. Rossini y P. Sciandini, 221. Madrid: San Pablo, 2014.
[238] Cf. *Ibíd*., 225.
[239] Sigo a Guerra. "Símbolo y experiencia religiosa", 29.

vez, expresan la realidad de manera integral, por eso, es una representación completa y viva de la realidad. Para establecer la importancia del lenguaje simbólico propio de la celebración litúrgica, recordamos la etimología de la palabra «símbolo»: proviene del verbo griego *sym-ballein* significa juntar, reunir, unirse, encontrarse con. «Símbolo» lleva consigo la idea de unión y ensamblaje, entonces, lo simbólico es lo que une y armoniza dos elementos polares que, aunque distintos, se pertenecen mutuamente y por lo mismo tienden a unirse, generando una realidad nueva. Incluso, los símbolos permiten percibir el dinamismo y la fuerza transformadora de las cosas, trascendiendo su apariencia estática[240].

Al respecto, Paul Tillich, acentúa que los símbolos participan de la realidad a la que apuntan y trascienden la distinción entre sujeto y objeto. Entonces, los humanos conocen los símbolos al participar de ellos, así la comprensión simbólica es fundamentalmente más participativa que el simple uso de signos, que tienen una relación más arbitraria con aquello a lo que apuntan y, por ello, pueden ser reemplazados, pero los símbolos no. De esta manera, los sacramentos por ejemplo, no son una mera fabricación de signos, sino que implican participar de los símbolos[241]. Es decir, que al participar de ellos, se hace posible una conexión con el «centro creador» entendido como la fuente última de la realidad y origen de todas las experiencias sensibles, pues, permite percibir la fuerza transformadora que reside en ellas. Entonces, los símbolos que actúan como representaciones visibles de lo invisible se tornan más significativos y potentes durante el proceso, que impulsan al sujeto hacia una mayor comprensión acercándolo a la realidad divina, Dios[242].

Por lo expresado hasta aquí, los símbolos se convierten en herramientas esenciales para la experiencia de Dios, y lo son tanto en la percepción del mundo como en la vivencia de la fe. Santiago Guerra nos comenta que «todo es símbolo», porque cada elemento que se nos presenta, desde la realidad más ordinaria hasta lo más eminente, tiene una dimensión simbólica que apunta hacia una realidad trascendente. Así, el mismo Jesús, revelador del Padre, toma elementos simples y sencillos (las flores, el grano de trigo, el pan y el vino) para expresar una realidad profunda, revelándonos el significado del Reino de Dios. Para Jesús nada es profano, y todo es manifestación de Dios, que puede ser una «"parábola" del Reino de Dios». El ser humano padece una 'amputación de la capacidad perceptiva', que en ocasiones se manifiesta cuando se experimentan sensaciones o vivencias nunca sentidas, o al sentir el deseo de inclinarse ante el misterio. En todo ello, es la facultad simbólica que se activa y une:

[240] Cf. *Ibíd*., 11.
[241] Cf. Paul Tillich. *La dinámica de la Fe*. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1976, 50.
[242] Cf. Guerra. "Símbolo y experiencia religiosa", 11.

> «…lo que nunca debió separar: a Dios y al hombre, y viendo lo que nunca debió dejar de ver: que el hombre es «imagen» o símbolo en el que Dios se hace presente con toda su fuerza transformadora, y que si el pobre hombre es un rompecabezas, tiene la posibilidad interna de volver a ser realmente «imagen» que haga presente a Dios en sí mismo y a los demás»[243].

Desde esta perspectiva, situamos al lenguaje simbólico presente en toda la celebración litúrgica, este es único, y a diferencia de otros lenguajes, es más intuitivo y afectivo. Asimismo, las representaciones simbólicas de la liturgia son expresiones vivas que hacen presente la dimensión espiritual y trascendente. Además, contienen 'signos performativos' que abren el espacio para la comunicación con el misterio que es inaccesible, por eso, es experiencia de la acción de Dios.

Resumiendo, lo que hemos señalado sobre los símbolos nos permite consignar que de ellos se desprende una pedagogía que no necesita explicación, reflejan claridad y sencillez porque son propios de la existencia humana. Y en consecuencia, los signos no pueden comprenderse separados de la acción simbólica, pues orientan hacia lo que significa como un 'mensaje'. Por eso, los símbolos nos hacen entrar en la realidad que representa, y su acción produce una comunicación que acerca, estableciendo una identidad afectiva entre la persona y la realidad profunda. Genera una dinámica propia que media abarcando a «toda la persona humana y la realidad con la que le relaciona»[244].

## 1.2 LOS SIGNOS LITÚRGICOS

Ahora bien, veamos el lugar y función de los signos en la liturgia eucarística; el documento *Sacrosactum Concilium* subraya los signos en relación con los textos y ritos litúrgicos y establece: «es necesario ordenar los textos y ritos de tal modo que expresen con mayor claridad las cosas santas que significan y, en la medida de lo posible, el pueblo cristiano pueda percibirlas fácilmente y participar en la celebración plena y activa, propia de la comunidad» (SC 21). También, que «los ritos deben resplandecer con una doble sencillez, ser claros por su brevedad y evitar las repeticiones inútiles. Han de adaptarse a la capacidad de sus fieles y, en general, no deben precisar muchas explicaciones» (SC 34)[245].

[243] Cf. *Ibíd*., 48.
[244] Sigo a Aldazábal, 28.
[245] Ver *Ibíd*., 31.

De aquí se desprenden algunas notas significativas:

-*Son escogidos por la Iglesia*, provienen de la tradición y fueron revisados por la autoridad competente, pero a la vez, son los que más se comprenden por la comunidad y adaptables a cada cultura.
-*Son verdaderos y auténticos*, entre ellos: el agua, los óleos, incienso o la vestimenta, también los gestos corporales concretos.
-*Son claros y sencillos* porque tienen la función de ayudar a comprender el misterio celebrado.
-*Tienen carácter universal*, pues la liturgia de la Iglesia integra y santifica elementos de la creación y de la cultura humana.

Asimismo, el *Catecismo de la Iglesia católica* subraya la dimensión antropológica de los signos, fundamentado en que el hombre es corporal y espiritual, y puede percibir la realidad espiritual a través de los signos y símbolos materiales. Además, necesita de ellos para relacionarse con los demás mediante: gestos, acciones, el lenguaje, y del mismo modo cuando se relaciona con Dios. También, señala que en la celebración litúrgica, los signos y símbolos se articulan según la pedagogía de la historia de salvación (CEC 1145).

Así el mismo *Catecismo* ofrece una síntesis en la que se detallan los siguientes aspectos:

-*Signos del mundo de los hombres* (CEC 1146).
-*Dios habla al hombre a través de la creación visible*, es decir, mediante elementos de la creación el hombre puede percibir la grandeza y proximidad de Dios (CEC 1147).
-*Las realidades sensibles pueden ser lugar de expresión de la acción de Dios* que santifica a los hombres. Los signos y símbolos: lavar y ungir, partir el pan y compartir la copa, expresan la presencia santificante de Dios y la gratitud hacia el Creador (CEC 1148).
-*La liturgia integra y santifica elementos de la creación y de la cultura humana* confiriéndoles la dignidad de 'signos de la gracia', otorgada por la nueva creación en Jesucristo (CEC 1149).
-*Son signos de la Antigua Alianza*: la unción, la imposición de manos, los sacrificios, la Pascua, como prefiguración de la Nueva Alianza (CEC 1150).

-*Signos asumidos por Cristo* que en su predicación se sirve de ellos para dar a conocer los misterios del Reino de Dios, dándoles un sentido nuevo en él mismo (CEC 1151).

- *Signos sacramentales*, purifican e integran la riqueza de los signos y símbolos del cosmos y la vida social. Significan y realizan las figuras de la Antigua Alianza y la salvación obrada por Cristo, anticipando la gloria (CEC 1152).

El mismo *Catecismo*, enseña a entender el sentido de los signos y las acciones simbólicas que conforman la liturgia, aunque a veces puede ocurrir que en la praxis, no son bien presentados o se realizan pobremente. Sin embargo, se abre la posibilidad de hacer adaptaciones para que todos puedan entrar en su dinámica. José Aldazábal plantea que esto depende de «una reforma mental del ministro, que tome consciencia de que los signos litúrgicos no son automáticos, sino que llevan consigo una carga de pedagogía y expresividad humana, aunque su último fin sea la comunión interior con el misterio celebrado»[246]. Ellos apuntan a la expresión de la fe y del misterio de salvación que allí sucede.

En resumen, el lenguaje de los símbolos y signos, como la facultad simbólica propia de los humanos, son esenciales para comprender la riqueza de la espiritualidad cristiana. Porque en la liturgia como escuela de fe, hay distintos lenguajes: por un lado, verbal (con palabras, lecturas y cantos) y por otro lado, el lenguaje simbólico, de los signos y del cuerpo. Todo ello conforma una trama única acompañada de acciones, íntimamente unidas e integradas en la celebración. Este lenguaje simbólico adquiere un valor fundamental, ya que permite una experiencia con la realidad divina, poniendo en juego la dimensión espiritual y trascendente.

Por otro lado, a través de los gestos, palabras, imágenes, la música, los signos y las acciones simbólicas, la liturgia invita permanentemente a vincular con el misterio de Dios, pues, todo en ella es más que evocación, porque ofrece una pedagogía que recoge de la historia y la tradición, la experiencia del pueblo de Dios. Por eso puede ayudar a dinamizar la experiencia espiritual cristiana, porque es un proceso, mediante el cual el creyente puede crecer y transformarse en su vínculo con Dios, y con los demás. De este modo, comprender la liturgia como oración hace posible la vinculación con Dios integrando poco a poco, todas las dimensiones humanas.

[246] *Ibíd*., 36.

## 2 EL CUERPO COMO EXPRESIÓN DE LA FE

En la oración litúrgica, el cuerpo efectúa diversas acciones y posturas que facilitan la oración, entre ellas, las simbólicas que se realizan exteriormente como los gestos, las palabras; también interactúan los sentidos que se disponen mediante la música, que contribuye a la actitud orante privada y comunitaria. No obstante, los gestos corporales en la liturgia no necesariamente reflejan la vivencia interior del creyente, más que nada son gestos establecidos para expresar el sentir común de la Iglesia, y son fruto de la tradición judeocristiana. Aquí podríamos subrayar una distinción entre la oración personal y la oración eclesial. Recordemos que en el capítulo anterior, trabajamos los modos corporales de oración personal, donde el cuerpo manifestaba la búsqueda de Dios, el anhelo del alma y las posturas corporales eran reflejo de lo que se vivía interiormente de una manera libre y espontánea. En cambio, en la oración eclesial, se privilegia la participación, y que todos 'sean parte', estableciendo un sentido profundo de ser comunidad, ya que toda la asamblea se presenta ante el Señor y todos en virtud de un único bautismo, participan como iguales. A excepción, claro, del presidente que en determinados momentos, realiza la acción propia que le otorga el sacramento en representación de Cristo.

Entonces, para expresar la fe, y garantizar la participación de todos como un solo cuerpo, los gestos y posturas son establecidos por la autoridad competente y se toman de la historia y tradición de la Iglesia. Por otro lado, los gestos y posturas, por sí solos, perderían su sentido y significado. Desde luego, el cuerpo constituye la concreción relacional de lo que somos delante de Dios, y es indispensable para la comunicación pero también es central porque es en el propio cuerpo donde Dios se relaciona.

En efecto, Carlos Del Valle nos explica que la liturgia nos recuerda que somos cuerpo habitado, pues la «carne es el quicio de la salvación» como expresaba Tertuliano, y citando a Rahner[247] dirá que «la ley fundamental de la vida espiritual es que el Espíritu tiende siempre hacia el cuerpo, que la moción del Espíritu significa siempre encarnación y edificación del cuerpo de Cristo (Ef 4,12)» y en la dinámica, podemos reconocer «la autenticidad de los gestos en que la moción se encarna por su conformidad con Cristo». En este sentido, existe una tensión fecunda en la liturgia, entre pensamiento y acción que la convierte en una «verdadera escuela de fe». En efecto, la liturgia y la oración entran en la lógica del don, pues

[247] Cf. Del Valle. "Arrodíllate y creerás", 58.

el Verbo hecho carne, ha trazado un camino que se centra no solo en la palabra anunciada sino en la Palabra encarnada[248].

Para profundizar en el proceso pedagógico de la oración y la liturgia como 'verdadera escuela de fe', seguimos el enfoque de Carlos Del Valle, pues él distingue entre «asambleas ocasionales» y «asambleas habituales»[249]. La 'ocasional' es la que desconoce totalmente gestos, posturas y desplazamientos, dicho de otro modo, muestra «total ignorancia de que el cuerpo pueda ser un lugar teologal». Las 'habituales' dependen de las 'experiencias ocasionales', pues enseñan gradualmente a lo largo de la vida «la gramática corporal de la participación activa, nos hace capaces de entrar en la liturgia y disfrutarla por entero, es decir, ritual y teologalmente». Se puede afirmar, que depende en gran medida de la persona, en cómo se implica afectiva y emocionalmente en dicha participación.

Ahora bien, el autor ofrece dos claves importantes que podrían ayudar a la 'asamblea habitual' a 'dar un salto orante' entre el cuerpo que somos y llegar a ser un «solo cuerpo y un solo espíritu», lo que define como *hipóstasis eclesial*. La primera clave es *preguntar a nuestro cuerpo*, pues si lo desestimamos no sería posible la fe, al contrario, escucharlo podría revelar «lo que sabe decirnos de Dios, a lo que de Dios hay inscrito en él»[250]. Y la segunda radica en el modo de concebir la oración, dejar de verla como 'una actividad' para vivirla como un *despertar a un acontecimiento* que ya está ocurriendo en nosotros. Entonces podrá entenderse no como algo «"que se hace" sino que "se recibe"», esta perspectiva nos ubica en la dinámica de la gracia como don, que se acepta y nos une a la Presencia de Dios.

## 2.1 LOS SENTIDOS CORPORALES EN LA ORACIÓN LITÚRGICA

Siguiendo con lo dicho, '*escuchar a nuestro cuerpo*' supone en primer lugar, su preparación mediante la oración y disposición de los sentidos, que nos introducen en la experiencia de oración. Además, se debe considerar todo lo expresado sobre la dimensión simbólica y su esencialidad, pues los sentidos cumplen una función indispensable ya que son los traductores entre la exterioridad y la interioridad, representan los medios que cada uno dispone para situarse, proyectarse e instalarse en el espacio-tiempo que entrelaza la relación y el encuentro con Dios en la interioridad y en el exterior con la comunidad

[248] Cf. Molfetta. "Liturgia y oración", 223.
[249] Para esta distinción Del Valle cita a Ângelo Cardita, «Corps en adoration: Pour une aproche liturgique de la condition humaine», en Sigrid Müller (ed.), *Exploring the boundaries of bodiliness*, Göttingen: V&R Unipress 2013, 207-220 (cf. Del Valle. "Arrodíllate y creerás", 59).
[250] *Ibíd*., 60.

orante[251]. En contacto con el misterio los sentidos pueden ser 'convertidos', 'transfigurados' al experimentar en la oración la unidad con el Espíritu, manifestando la realidad de que el creyente es llamado a la presencia de Dios con todo su ser.

De este modo, nuestros sentidos participan activamente más allá de la atención, desde una percepción que responde a la dinámica de la fe, que desafía a una profunda interioridad y a salir al encuentro de una comunidad de vida. Pues, mediante los sentidos se puede reconocer en primera instancia la invitación a participar de la asamblea eclesial reunida en torno a Cristo e interactuar con el misterio en cada gesto y acción simbólica, que remiten a la historia de salvación y al tiempo presente de la misma.

A continuación se expondrá cada uno de los sentidos en su función de vínculo a la oración litúrgica[252].

1. El sentido de la *vista* implica mirar con los ojos de la fe, es el sentido de mayor autonomía, e incorpora: los signos y las acciones simbólicas desde la estética y percibe las posturas y gestos, los objetos sagrados, las imágenes, los colores. En la liturgia hay una «pedagogía visual» que involucra el ver y el mirar. Y en la mirada se juega una dinámica comunicativa, pues con ella nos comunicamos sin necesidad de hablar. La mirada de fe y oración encuentra una expresión significativa en el evangelio de Mateo: «la lámpara del cuerpo es el ojo; si tu ojo está sano todo tu cuerpo estará luminoso; si tu ojo está malo, todo tu cuerpo está a oscuras» (Mt 6, 22-23). Asimismo, suele decirse que los ojos son la ventana del alma, mediante ellos la persona «"toma posesión" del mundo que nos rodea».

También Del Valle resalta la importancia de los ojos en la oración litúrgica, donde inicialmente, al comenzar la celebración el orante puede percibir espiritualmente y sentir la transformación de su mirada al visualizar lo que se gesta alrededor:

> «Uno puede transfigurar su mirada para descubrir el cuerpo de Cristo que se va congregando, o cerrar los ojos. Cuando el orante cierra los ojos entra dentro de sí, se sumerge, se oculta, acepta esa muerte provisional de todo lo sensible para buscar dentro de sí al Espíritu que lo llena y construye su oración»[253].

De este modo, los ojos abiertos y cerrados reflejan la actitud hacia Dios y hacia el encuentro con los demás, así por ejemplo una mirada llena de afecto puede brindar amor y

[251] Cf. Lluís Duch y Joan- Carles Mèlich, 183.
[252] Para su desarrollo sigo a Aldazábal, 37-50.
[253] Del Valle. "Arrodíllate y creerás", 61.

fraternidad. Mediante los ojos se puede favorecer una actitud de 'recogimiento' interior y una presencia consciente en la celebración.

2. En el *oír* se gesta la escucha, el silencio y la contemplación: saber oír es fundamental para la actitud de 'escucha de la Palabra', las oraciones, y las acciones concretas de los cantos y el silencio. El sonido proviene del exterior y en la celebración litúrgica es más que oír de manera pasiva y automática, pues requiere de una actitud de escucha activa. La liturgia contiene silencio en distintos momentos, que representa un gesto simbólico de la oración interior, donde escuchar y 'meditar en silencio' es una verdadera participación en lo que celebramos[254]. Sin embargo, en nuestros días, el silencio es el más incomprendido, por un lado hay quienes demandan más tiempos prolongados de silencio porque les resulta demasiado la cantidad de palabras, lecturas, oraciones y cantos.

Por otro lado, hay quienes no pueden hacerlo, sobre esto, son interesantes los estudios realizados sobre los medios sociales en nuestra sociedad comunicacional, donde prevalece sobrecargada la imagen y el ambiente colapsa en un ruido ensordecedor. Esto representa un problema, porque configura la vida cotidiana, en ocasiones, viene de la mano con mecanismos de huida y aislamiento, también, muchas personas expresan que no saben hacer silencio. En consecuencia, en las últimas décadas el silencio «se ha convertido en un bien sumamente escaso y precario»[255]. Esto puede ser una gran dificultad, porque impide escuchar y escucharse interiormente, como el generar vínculos de comunión.

En efecto, la liturgia precisa de saber escuchar y pedagógicamente nos educa a hacerlo. Se fundamenta en que el pueblo de Dios es una comunidad que escucha, sobre todo, porque es la primera actitud a la que Dios nos invita para reconocerlo y entablar relación con Él.

> «*Escucha, Israel*, el Señor, nuestro Dios, es solamente uno. Amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas. Las palabras que hoy te digo quedarán en tu memoria, se las inculcarás a tus hijos y hablarás de ellas estando en casa y yendo de camino, acostado y levantado; las atarás a tu muñeca como un signo, serán en tu frente una señal; las escribirás en las jambas de tu casa y en tus portales» (Dt 6,4-9).

Es una llamada a todos, pero también a cada uno que involucra el corazón, Dios es 'único' y desea ser 'amado', la escucha a la que nos llama supone una oración de consciencia

[254] Cf. Aldazábal, 87.
[255] Lluís Duch y Joan- Carles Mèlich, 281.

y fidelidad. En la celebración nos comunica su Palabra y esta se hace propia mediante la escucha que interioriza, es decir, que la Palabra escuchada se interpreta y se hace oración. En otras palabras, es una escucha del orante humilde que se reconoce pobre ante su Creador[256].

3. En el *tocar* la fe se hace experiencia concreta[257]: por este sentido experimentamos la realidad, nos relacionamos con los demás y con las cosas. Mediante el tacto sentimos los signos, por ejemplo: el agua o los óleos. Tocamos cuando en la comunión recibimos con las manos la eucaristía, en el gesto de paz, cuando expresamos el afecto mediante un abrazo, al besar o dar la mano, o cuando las estrechamos al orar el Padre Nuestro. También el 'tocar' representa un lenguaje propio en los sacramentos donde cada uno inscribe una acción o gesto visible realizado por Jesús al bendecir, curar, perdonar, lavar, compartir el pan, otorgar la paz y ungir. Jesús 'toca' para comunicar vida y obrar los milagros del Reino. José Aldazábal advierte sobre la importancia de no descuidar dentro del lenguaje no verbal la expresividad del contacto físico como símbolo de la trasmisión de los dones, de respeto y veneración. El descuido de la «"abundancia sensorial" de nuestra liturgia» podría reducir su riqueza a una liturgia incorpórea. El lenguaje del tacto ofrece cercanía y personalización, pues un gesto de paz puede sanar, por eso es mucho más: «es el símbolo de Dios que nos alcanza con su gracia, en el espacio y en el tiempo, a cada uno de nosotros, y que nosotros acogemos su don con todo nuestro ser»[258].

4. Mediante el *olfato* la invitación es a percibir la vida nueva a la que somos convocados: tiene una función evocativa en la percepción de los perfumes. Por ejemplo, el de las flores, puede simbolizar el buen aroma, la alegría y la naturaleza como comunión con la creación. El perfume de los óleos como signo de protección, ayuda y consagración. El perfume del incienso evoca la oración que la comunidad eleva a Dios, así como el pueblo de Israel lo hacía en el desierto (cf. Ex 30, 34-38). O como expresa el salmo, «suba mi oración como incienso en tu presencia» (Sal 141) y evoca la Presencia de Dios que invita a relacionarse con Él en la oración comunitaria.

[256] Cf. Aldazábal, 89.
[257] Cf. *Ibíd*., 82-86.
[258] *Ibíd*., 85.

5. El *gusto* en la liturgia tiene su función central en saborear el sacramento del cuerpo y la sangre de Cristo. Este sentido 'transfigurado' en la liturgia se sincroniza con todos los otros sentidos, es la invitación a saborear internamente la vida.

Por todo lo expresado, se puede estimar la importancia de cada uno de los sentidos para percibir el misterio, su preparación permite disponernos para el encuentro con Dios, como ya hemos dicho. Aunque es necesario acentuar qué significa que "los sentidos pueden transfigurarse" en contacto con la realidad de Dios. Se puede señalar, que uno de los primeros en exponer sobre el tema de los sentidos espirituales fue Orígenes (s.II) [259], el utilizó alegóricamente los sentidos corporales para designar las operaciones espirituales. Es decir, si la vista, el oído o el tacto espirituales significan sobre todo el contacto de la inteligencia con el misterio, los sentidos más efectivos el olfato o el gusto, añaden la idea del deleite del conocer.

De este modo, mediante la 'analogía de los sentidos corporales' destaca varios aspectos: en primer lugar, dado que «solo lo similar conoce lo similar», existe un parentesco íntimo entre el órgano de un sentido y los objetos que este órgano percibe. Así por ejemplo: entre el ojo y la luz, el oído y el sonido, etc. De este análisis, Orígenes escribe el tratado de los Principios (IV 4, 9-10), y establece una prueba sobre la inmortalidad e incorporeidad del alma humana, capaz de comprender las realidades divinas que son manifiestamente inmortales e incorpóreas. Entonces, el conocimiento sensible se nos aparece como un conocimiento directo, intuitivo e inmediato. Consecuentemente, en los cinco sentidos espirituales expresará el conocimiento directo, intuitivo e inmediato de los misterios divinos por parte del espiritual por su connaturalidad con ellos.

Concluyendo, en la liturgia todo lo que se gesta nos hace entrar en contacto con la realidad trascendente, y sobre todo con la persona de Jesús, mediante el sacramento central de la Eucaristía, que congrega a recibir su cuerpo y ser su cuerpo. Y por todo lo expuesto, mediante la disposición de los sentidos es posible contemplar su vida, conocerla y sentir su presencia.

[259] Ricardo Sanlés. "Orígenes". En *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique Doctrine et Histoire* Fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. De Guibert, S.J. Tome XI, 948-949. París: Beauschesne, 1982.

## 2.2 LAS POSTURAS CORPORALES

Este punto quizás sea el más complejo de conciliar de todos los aspectos trabajados. La liturgia es clara al puntualizar los criterios básicos sobre las posturas corporales, aunque la expresión verbal tiene primacía en la liturgia occidental, dejando la expresión corporal y simbólica en segundo plano. Sin embargo, las interpretaciones en torno a ello son variadas y responden a que «la Iglesia no pretende imponer uniformidad en aquello que no afecta a la fe, o al bien de toda la comunidad» (SC 37). En efecto, la Constitución *Sacrosactum Concilium* (1963) establece flexibilidad en las normas para adaptar la liturgia a la mentalidad y distintas tradiciones y esto es esencial para la integración de todas las culturas en la expresión de la fe. El problema [260]está en que, a veces, en la misma comunidad hay quienes se resisten a modificar «costumbres cúlticas antiguas» como también hay quienes no le dan importancia a las posturas corporales, y en otras ocasiones, los que presiden también descuidan la expresividad corporal.

Consecuentemente, esto es motivo de confusión, acentuado por la ausencia de una catequesis que proporcione el sentido de cada actitud. Si se comprende que el cuerpo en oración expresa su fe, esto implica a cada persona pero también como cuerpo eclesial, y los problemas que surgen responden a las actitudes que se asumen en cada comunidad.

Ahora bien, atendiendo a las motivaciones de nuestro estudio, las cuestiones actuales nos posicionan ante la necesidad de recuperar el cuerpo para la fe, desde la convicción de que el cuerpo y los gestos que brotan de la interioridad, favorecen a hacer experiencia de Dios. Las posturas corporales en la liturgia están establecidas, no se pueden modificar porque no depende del criterio particular, pero sí se pueden resignificar para que las celebraciones tengan un sentido profundo y trascendente en nuestra vida. Estas posturas tienden a ayudar a la unidad de la asamblea que contribuye a la consciencia de ser cuerpo eclesial y a celebrar mejor el misterio. Romano Guardini, nos dice que hay que tomar en serio los movimientos del cuerpo, porque Dios escucha cuanto le dice todo movimiento: «el cuerpo entero es instrumento y espejo del alma. No reside ésta simplemente en aquél a la manera de una persona en su aposento, sino que vive y obra en cada uno de los miembros y en cada fibra; y habla por cada línea, forma y movimiento corporal»[261].

[260] Sigo a Aldazábal, 109.
[261] Romano Guardini. *Los signos sagrados*. 2ª ed. Barcelona: Editorial Litúrgica Española, S.A, 1965,17.

Entre las posturas corporales de la asamblea, señalamos las siguientes:

1. "Ponerse de pie" es una actitud de respeto, refleja disponibilidad y atención a lo que está aconteciendo. En la tradición bíblica leemos que «el Espíritu de Dios hace ponerse de pie a Ezequiel antes de hablarle» (cf. Ez 2, 1-3)[262]. El *Misal* la describe como una de las posturas principales del cristiano, mediante la cual se expresa la característica de la dignidad del hombre frente a la creación, en su postura vertical[263]. La postura 'de pie' se remonta a la tradición judía y a los cristianos de los primeros siglos, permanece en la actualidad por los valores para la identidad cristiana en oración con Dios. Al iniciar la celebración litúrgica la asamblea se pone de pie para recibir al presidente, quien representa a Cristo, entonces se comprende, como señal de honor y respeto. Dentro de los valores cristianos de esta postura, está la libertad otorgada por Cristo en su redención y la condición de ser hijos de Dios.

2. "Ponerse de rodillas", es un gesto muy expresivo que refleja las actitudes interiores de humildad, adoración ante la presencia del misterio. También es la actitud del penitente y suplicante, lo encontramos en la Biblia tanto en el AT como en el NT, y en las comunidades cristianas de los primeros siglos. En la liturgia se invitaba a 'ponerse de rodillas' en los días penitenciales y desde antiguo es un gesto que se realiza en la oración privada, con el tiempo se asumió como postura en la oración comunitaria (s. XI). 'Ponerse de rodillas' es la expresión que mejor expresa los sentimientos interiores ante la grandeza de Dios. De este modo es signo de reconocer la propia pequeñez y fragilidad[264].

Para Del Valle es central, porque es por un lado una actitud espiritual de toma de posición frente al misterio, un 'gesto insólito' que solo está presente en las celebraciones religiosas. Es un 'acto único' porque participa del acto cognitivo de la persona que es exclusivo de la experiencia y modifica el proceso de conocimiento del objeto que es Dios.

> «Así pues, el hecho de arrodillarse, de cerrar los ojos, o de mantenerse erguido, puede dar o privar a nuestra fe de una experiencia que participa en el proceso y en el progreso del conocimiento del "objeto" de nuestra fe. En este sentido la liturgia, cuanto más corporal, más generadora de conocimiento genuino y de verdadera "experiencia" teologal»[265].

[262] C. Pellegrino. "Cuerpo y danza en la oración". En *Enciclopedia de la oración*, dirigido por C. Rossini y P. Sciandini, 383. Madrid: San Pablo, 2014.
[263] Sigo a Aldazábal, 113.
[264] Cf. *Ibíd*., 117.
[265] Del Valle. "Arrodíllate y creerás", 63.

3. Estar "Sentados" corresponde a una actitud de reposo y espera, que favorece a la receptividad, esto es escucha y reflexión. Es la expresión corporal del discípulo que aprende del maestro. En el NT encontramos varios pasajes en los que Jesús se sienta para enseñar, por ejemplo, en el sermón de la montaña (Mt 5,1) y también cuando los discípulos se sientan en torno a él para escucharle (Mc 3,32). La dinámica celebrativa contempla la importancia de permanecer sentados en los momentos de escucha de la Palabra. Aunque, la centralidad del Evangelio exige que la asamblea se ponga de pie. No obstante, en el momento de la homilía se sientan para la escucha de la enseñanza que deja la Palabra, para una mayor concentración. Asimismo, después de recibir la comunión, *estar sentados* permite la oración personal de adoración y para poder interiorizar el don recibido.

4. Los gestos de las manos contienen en sí un lenguaje no verbal e intuitivo, en la celebración van acompañados por oraciones e interlocuciones que acentúa una disposición interior, aquí el gesto refuerza la palabra. En otros momentos, se elevan con los brazos manifestando alabanza y bendición, otras tienden hacia los demás significando unidad y fraternidad. Cuando se ora con los brazos abiertos en cruz, suele ser por intercesión, esta postura se encuentra presente en la tradición de los Padres y prefigurada en el AT, precisamente en la oración de Moisés contra Amalec (cf. Ex 17). Por otro lado, los gestos con las manos tienen momentos específicos en la celebración litúrgica: para la señal de la cruz, los golpes en el pecho, para la comunión y el saludo de la paz.

5. Los gestos de humildad: se realizan para expresar respeto, reverencia y adoración. En otras ocasiones como oración de súplica, reconocimiento de la culpa y debilidad; pedido de perdón y penitencia. Son también signo de confianza en la misericordia de Dios, pero además, representan una actitud de compromiso de conversión, deben ser sinceros y auténticos, ellos son[266]:

a) Golpes en el pecho: generalmente, el momento en que se realiza es en la oración del «yo confieso» con este gesto «el hombre despierta; sacude el mundo interior, para que oiga el llamamiento divino; vuelve por los fueros de Dios y usa de rigor consigo mismo. Reflexión, en suma, arrepentimiento y mudanza de vida»[267]. Es el llamamiento a la reflexión y de penitencia que se impone el orante con el corazón contrito, por eso no puede ser solo un 'toquecito', sino que debe despertar el corazón, la vida interior a ejemplo de los santos.

[266] Cf. *Ibíd*., 151- 157.
[267] Guardini, 39.

b) Las inclinaciones: como ya hemos visto en los modos de orar corporales de santo Domingo, en la celebración litúrgica también, las inclinaciones expresan humildad, reverencia y arrepentimiento.

c) La genuflexión coincide con la postura de rodillas, en señal de respeto y veneración.

d) Postración: acentúa profundamente lo expresado en la inclinación, se realiza como signo de adoración, se acompaña con la respiración.

En resumen, todas las posturas corporales en la celebración adquieren un significado profundo, representan un lenguaje corporal, y por si solas sin una experiencia interior de recogimiento, no tendrían sentido. Igualmente, los gestos y acciones simbólicas que acompañan las palabras en los momentos litúrgicos pueden influir en los pensamientos y disposiciones interiores de la fe personal y comunitaria, a modo de 'encarnar' el sentido profundo de lo que se celebra, la Eucaristía.

## 2.3 LA DANZA EN LA LITURGIA

Actualmente, la danza ha adquirido importancia desde diversos enfoques, para los cristianos que la practican en las celebraciones litúrgicas, representa una manera integral de la expresión de la fe. Sin embargo, históricamente fue excluida de la liturgia latina por ser considerada no apropiada para el culto. En parte por los aportes de los Padres y sus consideraciones frente al contexto herético de los primeros siglos, su palabra fue determinante ya que la asociaban a celebraciones paganas donde predominaban los cultos a los dioses y el exceso sensual, contrario a la moral cristiana. Además, el edicto de Milán condenaba las prácticas corporales y la sexualidad por influjo del neoplatonismo[268], al que nos referimos en el primer capítulo. Asimismo, en el contexto era necesario «delimitar el carácter del culto cristiano en relación con el paganismo del que formaba parte la danza, y la estricta moral de los Padres de la Iglesia, llevó a la represión y prohibición de la danza en la liturgia»[269].

Cabe destacar que en su origen, la danza como expresión de la fe parte de la concepción antropológica bíblica del AT, recordemos que para el pueblo judío cuerpo y alma no eran entidades separadas, sino que el ser humano es unidad indisoluble de alma, corazón, espíritu y carne. Motivo por el cual Israel no concebía un modo de oración sin la

[268] Cf. Santiago Guerra. "La danza como expresión de la existencia cristiana: historia y actualidad". *Revista de Espiritualidad*, 68 (2009): 18.
[269] *Ibíd*., 39.

participación del cuerpo, así en la alabanza y acción de gracias, la súplica, todo se convierte en expresión desde esta comprensión. Los testimonios bíblicos dan cuenta de que la danza tenía un lugar privilegiado en el culto judío, donde era expresión de júbilo, alabanza y comunicación con Dios, así encontramos numerosos pasajes en las Escrituras donde se hace referencia a ello, por dar algunos ejemplos: «Alabad al Señor con tímpanos y danzas» (Sal 150); «Has cambiado mi luto en danza» (Sal 30,2); o la danza de David ante el Arca de la Alianza (cf. 2 Sam 6, 14-16). Aunque la danza sagrada tuvo un lugar importante en el culto judío, desapareció con la caída del templo, porque el lugar de culto pasó a la sinagoga y en la época del judaísmo estricto quedó recluida a fiestas seculares[270]. En el NT no se encuentran referencias a la danza, pero es probable que en las celebraciones festivas como la Pascua, Jesús y sus discípulos hayan participado como lo hacían los israelitas.

Con respecto a las comunidades judeocristianas, la danza no aparece como parte del culto, así pues, en las cartas paulinas se hace referencia a los cantos y salmos como parte de la celebración (cf. Ef 5,19 y Col 3,16) pero no se encuentra evidencia sobre la danza o el uso de instrumentos, limitándose a la música vocal[271]. A esto hay que añadir las influencias del mundo helénico en los primeros siglos sobre el culto cristiano, pues los griegos consideraban a la danza como parte fundamental de la educación y conexión con los dioses, sin embargo, esta no fue incorporada por sus desenfrenos.

No obstante, en las primeras comunidades cristianas de Oriente las danzas 'apolíneas' tenían lugar en el culto, eran tranquilas y sobrias de estilo procesional, y parecen haber tenido un lugar en la Iglesia de Roma, aunque poco a poco fueron desapareciendo. Los Padres hacían referencia a la danza de los ángeles y como manera de elevar nuestras voces al Creador, pero no se comprendía desde lo corporal, sino espiritualizada «de modo que la danza terrestre y la danza espiritual, o en el espíritu se identifican». Así, es que los movimientos en la liturgia fueron reduciéndose a gestos escasos y elementales, siendo algunos, exclusivos del sacerdote[272].

Pasando a la modernidad[273], la danza fue alejándose del culto religioso y adquirió un carácter más profano y artístico, sobre todo en el Renacimiento que buscaba recuperar los valores de la antigüedad clásica. La Reforma Protestante también contribuyó a su secularización ya que Lutero la consideraba profana y Calvino pecaminosa. Los humanistas

[270] Cf. *Ibíd*., 10.
[271] Cf. *Ibíd*., 11.
[272] Cf. *Ibíd*., 17.
[273] Cf. *Ibíd*., 22.

cristianos tenían una mirada más armónica entre la fe y la nueva visión optimista del hombre, aunque la danza tenía su lugar en el orden secular.

Después de mucho tiempo, hubo intentos de rehabilitar la danza para la vida cristiana, y fueron las intuiciones de Romano Guardini, que descubre la liturgia como «juego ante Dios» poniendo las bases para este 'nuevo modo' de asumirla. En su libro *El Espíritu de la Liturgia* (1918), argumenta que la liturgia no puede ser vivida como un trabajo o una obligación sino que celebra el gozo y la gratuidad de la existencia como participación de la vida divina. Así lo explica Santiago Guerra:

> «El carácter esencialmente comunitario y lúdico de la acción litúrgica exige para Guardini la participación activa de la asamblea y la celebración de la misa cara al pueblo. Y esa participación activa del pueblo de Dios como pueblo sacerdotal lleva consigo para él no sólo la participación de la mente y la palabra, sino también del cuerpo como lenguaje no verbal, como fuente de gestos portadores de sentido y como visibilización necesaria de la actitud interior, porque no hay nada "espiritual" que pueda permanecer puramente interior, ya que puja más bien hacia una forma vital corporizada»[274].

A partir de aquí fue integrándose a la liturgia la procesión del ofertorio como danza litúrgica, ante la demanda de integración del cuerpo, que podría pensarse como 'oración en movimiento'. Desde el aporte de Guardini, distintos teólogos profundizaron en el sentido de la danza. Entre ellos: Hugo Rahner en su libro *Der Spielende Mensch* (1957) amplió la noción de juego, pero el centro de su pensamiento será la danza en su sentido místico-sagrado, retomando la relación patrística de la danza terrestre y celeste:

> «Juego y danza circular son una anticipación de lo celeste, un adelanto de aquella armonía entre alma y cuerpo en Dios que llamamos cielo. La eternidad será, por tanto, lo que fue el paraíso perdido: un divino juego de niños, una danza en corro del espíritu, una corporización del alma al final eternamente lograda. De aquí que el juego fuera en sus orígenes santo, dedicado a lo divino, y la danza una acción esencialmente cúltica»[275]

Posteriormente distintos teólogos retomaron estas fuentes como Jürgen Moltmann, que acentúa el espíritu lúdico y festivo en la liturgia, vinculándolo a la creación como juego de Dios retomando el sentido bíblico del «*Shabat*», y la danza como celebración de libertad,

[274] *Ibíd*., 35.

[275] Santiago Guerra cita a H. Ranher, *Der spielende Mensch*, 12-13 (cf. Guerra. "La danza como expresión de la existencia cristiana: historia y actualidad", 38).

alegría y gratitud por existir. La danza es la celebración escatológica del Reino de Dios. Con Havey Cox adquiere una dimensión político social de liberación de las estructuras represoras.

Ahora bien, desde la profundización de Santiago Guerra podríamos establecer aspectos importantes de la danza para la vida cristiana:

1. Anticipación de la danza celestial: en que la danza terrestre es adelanto de la armonía celestial entre alma y cuerpo en Dios.
2. Celebración de la libertad y la gratuidad
3. Reconciliación entre cuerpo y alma: promueve la integración corporal como parte esencial de la espiritualidad cristiana.
4. Fiesta de la creación y resurrección: pues, la danza celebra la obra creadora de Dios y la victoria sobre la muerte, que implica la alegría pascual.
5. Oración en movimiento: concibiendo la danza como oración, parte del lenguaje no verbal, mediante el cual expresa la fe de manera vivencial.

A modo de conclusión, la danza como parte de la liturgia todavía se vive con reticencias en el culto latino, sin embargo, sí como práctica de oración personal, sobre esto, hay antecedentes entre los místicos cristianos que la viven como expresión de plenitud del amor a Dios, por ejemplo santa Teresa de Ávila, san Felipe Neri y san Gregorio de Maiella. Aparece también en el arte religioso, a ejemplo de Fray Angélico en su obra *Retrato de Fiesole* (142-1425), en una tabla de la Virgen en el trono con el niño Jesús junto con los ángeles y santos que danzan[276].

Asimismo, en la actualidad las prácticas de Danza Contemplativa[277] se realizan en distintos contextos de «formación o celebración de la fe» incluyen movimientos corporales que vinculan la meditación al ritmo de la música, y mediante ella, puede establecerse la comunicación con Dios que danza con la creación. Su práctica contiene elementos pedagógicos que posibilitan la integración del cuerpo y el espíritu favoreciendo la vivencia de la fe de una manera integral. Uno de sus objetivos es «introducir, profundizar o concluir la plegaria personal o comunitaria».

Como se mencionó en el inicio de este apartado, el CVII mediante la Constitución *Sacrosactum Concilium* (1963) establece las normas para la adaptación de la liturgia a las distintas tradiciones y pueblos, partiendo del respeto y fomento a las tradiciones culturales,

[276] Cf. C. Pellegrino. "Cuerpo y danza en la oración", 385.
[277] Sigo a David Guindulain. "Atraídos por Dios. 49 prácticas espirituales". *Cristianisme i justicia* 84 (2017): 23.

también de conservar íntegro lo que en las costumbres de los pueblos encuentra, siempre y cuando no estén vinculadas al error y la superstición, aceptándolo en la misma liturgia (SC 37). En efecto, se conoce que en distintos pueblos de África la danza fue integrada al culto católico por ser considerada de índole religiosa y como expresión auténtica de la fe, de acuerdo con la normativa de las autoridades eclesiásticas competentes (SC 22).

De hecho, esto muestra una apertura que responde a dos condiciones: 1) en la medida en que el cuerpo es reflejo del alma, la danza debe expresar la fe y adoración y 2) debe estar sometida a la disciplina de la autoridad eclesiástica competente.

Finalmente, desde la praxis todavía está latente la demanda de una integración corporal en la liturgia, sin duda, la rehabilitación de la danza en los espacios de oración y celebración son pasos importantes, aunque no es lo habitual ya que se encuentran y promueven fuera de la liturgia.

## 3. «LEVANTEMOS EL CORAZÓN» INVITACIÓN A SER CUERPO DE CRISTO

«Levantemos el corazón» es la invitación que recibimos en el inicio de la Plegaria Eucarística (IGMR 78), proviene de un concepto designado por la mística judía: '*Kawwanat ha-lev'*, significa '*tensión del corazón*', que es disposición, concentración y orientación de todo el ser hacia lo divino. Además, la tradición judía integra la *tensión del corazón* con la *tensión de la mente*, ambas ideas fueron recogidas por la tradición cristiana[278]. Como hemos visto, el corazón es el centro de la persona donde se encuentran los sentimientos, las emociones, el lugar donde se alberga la Palabra y se encarna. Esta invitación a orientarnos completamente a Dios supone centrarse en Él, dejando fuera todo lo que sea un obstáculo para este encuentro.

Por otro lado, enseña san Pablo «con el corazón se cree y con los labios se profesa» (Rom 10,10). Por tanto, es un convite a unirnos al acontecimiento eucarístico de ser un solo cuerpo con Cristo, implica el modo de acercarnos a su misterio de amor por excelencia con todo lo que somos, es decir, corporalmente, con nuestra historia y la experiencia de Dios de cada creyente. Es el momento preciso en que participa nuestra disponibilidad de unión, porque supone la capacidad de acercar el corazón a Dios. Si por el contrario, se vive este momento de manera superficial se cumpliría lo expresado en el libro de Isaías: «Este pueblo

[278] Cf. Cesare Giraudo. *La plegaria eucarística. Culmen y fuente de la divina liturgia*. Salamanca: Sígueme, 2024, 21.

me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí» (cf. Is 29, 13). San Agustín en el *Sermón 229* comenta:

> «Tener en alto el corazón: he aquí la vida entera de los cristianos sinceros: no de quienes son cristianos sólo de nombre, sino de quienes lo son en realidad de verdad. ¿Qué significa "tener en alto el corazón"? Tener la esperanza puesta en Dios, no en ti, pues tú estás abajo, mientras que Dios está en lo alto. Si tienes depositada tu esperanza en ti mismo, tu corazón está abajo, no en lo alto. Por eso, cuando oís al sacerdote decir: Levantemos el corazón, respondéis: Lo tenemos levantado hacia el Señor. Esforzaos para que vuestra respuesta sea sincera, pues respondéis teniendo a Dios por notario. Vayan de acuerdo la realidad y las palabras; no afirme la lengua y niegue la conciencia»[279].

Ciertamente, las palabras de san Agustín ponen el acento en el aspecto interior nuclear del ser humano, donde se abre a la comunicación de Dios. «Levantemos el corazón» es el momento central en que oración y fe entran en acto, pues el oyente responde según la experiencia que tenga de Dios, es el momento en que «la realidad y las palabras» se unen. La *Instrucción General del Misal Romano* nos explica que en este instante comienza el centro y cumbre de toda la celebración eucarística. Y esta es «una oración de acción de gracias y de santificación». Aquí es preciso detenernos, pues sabemos que la oración es «*fe en acto*». Al respecto, Marianne Schlosser nos dice: que la oración no es un acto entre otros, sino que «en él se concentra la totalidad de la relación con Dios»[280]. Entonces, las dificultades que puedan surgir quizás sean porque «sepa demasiado poco de Dios», y a esto debe añadirse que, al orar de la Iglesia en comunión, esta misma relación se expresa en «el famoso adagio *lex orandi*, *lex credendi*: en la forma en que ora la Iglesia se reconoce en qué cree»[281]. Lo que nos lleva a preguntarnos: ¿somos conscientes del conocimiento que tenemos de Dios?; ¿nuestra fe expresa nuestra experiencia de Dios?

En efecto, la fe cristiana crece y tiene su raíz en la experiencia teologal vivida, no puede basarse solo en la creencia de los dogmas, y en obrar por contagio o tradición, sino que también debe encarnarse. Pues, el creyente que vive esta postura se asemeja a un 'no-creyente' en el sentido de que: «puede leer la Escritura y conocer lo que contiene, incluso comprender conceptualmente lo que quiere decir y la coherencia de sus afirmaciones; sin

[279] San Agustín. *Sermón 229 A. Alocución a los neófitos sobre los sacramentos pascuales*. Día de la Pascua entre 410 y 412 (PLS 2,554). *Obras Completas XXVI. Sermones. (4º):184-272 B. Sermones sobre los tiempos litúrgicos.* trad. Pío de Luis. Madrid: BAC, 1983, 304.
[280] Schlosser cita a Ebeling, *Dogmatik* I, 208 (cf. Marianne Schlosser. *Teología de la oración. Levantemos el corazón*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2018,12).
[281] Cf. *Ibíd*., 12.

embargo, no por ello se convierte en partícipe de la revelación». Pues la «revelación exige la acogida de un hombre vivo como lugar de su presencia»[282].

Sobre la revelación, el CVII en *Dei Verbum* establece que el principio trinitario es clave de la autenticidad de la fe (cf. DV 5), «en cuanto vocación permanente a un "encuentro" que salva». Este encuentro abre un espacio libre «entre la verdad del hombre revelada en plenitud por Dios Padre en la carne del Hijo y el don del Espíritu», así, el hombre que es testigo de esta verdad lo hace en el plano de su experiencia de vida y su particular historia[283]. Este 'encuentro' entre dos experiencias personales (de Dios y el hombre) se halla hoy amenazada, pues, nos encontramos ante una diversidad de desafíos que impactan en la vida del creyente. Por un lado, la fe cristiana atraviesa una crisis por los procesos de secularización, que la sitúa en un contexto definido por la fe y el amor a 'sí mismo', desde un pronunciado narcisismo y autosuficiencia, a esto, se añaden dos amenazas que afectan a los cristianos -señaladas por el papa Francisco- de caer en un 'neo-gnosticismo' o 'neo-pelagianismo'[284]. El peligro radica en que «deforma la confesión de fe en Cristo».

Ante esto, Juan Manuel Cabiedas, realiza un aporte muy interesante, sin dudas mucho más profundo de lo que aquí podemos tratar, pero señalo algunos matices que nos pueden ayudar a comprender la fe como experiencia de Dios y en ello, la consciencia de ser cuerpo de Cristo que, no es simple en el contexto señalado. Por tanto su aporte presenta 'la empatía' -siguiendo los estudios de Edith Stein-, como vía antropológica de la fe, en cuanto implica «la comprensión intelectual y la vivencia personal de la fe cristiana que acoge como propia y modela su vocación religiosa», y permite entender el «*dinamismo afectivo* que

[282] Manuel Cabiedas cita a J. Ratzinger, *Un tentativo circa il problema del concetto di tradizione*, 37 (cf. Juan Manuel Cabiedas. *La encarnación de la fe. Empatía subjetiva y experiencia cristiana*. Salamanca: Sígueme, 2024, 66).

[283] Cf. Cabiedas, 65.

[284] En numerosas oportunidades el Papa Francisco ha hecho alusión a estos dos peligros que ponen en riesgo la fe en la encarnación cristiana: «En nuestros tiempos, prolifera una especie de neo-pelagianismo para el cual el individuo, radicalmente autónomo, pretende salvarse a sí mismo, sin reconocer que depende, en lo más profundo de su ser, de Dios y de los demás. La salvación es entonces confiada a las fuerzas del individuo, o las estructuras puramente humanas, incapaces de acoger la novedad del Espíritu de Dios. Un cierto neo-gnosticismo, por su parte, presenta una salvación meramente interior, encerrada en el subjetivismo, que consiste en elevarse «con el intelecto hasta los misterios de la divinidad desconocida». Se pretende, de esta forma, liberar a la persona del cuerpo y del cosmos material, en los cuales ya no se descubren las huellas de la mano providente del Creador, sino que ve sólo una realidad sin sentido, ajena de la identidad última de la persona, y manipulable de acuerdo con los intereses del hombre. Por otro lado, está claro que la comparación con las herejías pelagiana y gnóstica solo se refiere a rasgos generales comunes, sin entrar en juicios sobre la naturaleza exacta de los antiguos errores. De hecho, la diferencia entre el contexto histórico secularizado de hoy y el de los primeros siglos cristianos, en el que nacieron estas herejías, es grande. Sin embargo, en la medida en que el gnosticismo y el pelagianismo son peligros perennes de una errada comprensión de la fe bíblica, es posible encontrar cierta familiaridad con los movimientos contemporáneos» (*Placuit Deo* §3).

subyace en el encuentro del creyente con la Persona del Resucitado»[285]. Desde aquí su aporte, hace posible pensar en la «constitución de la conciencia creyente en clave de apertura empático-personal» a la alteridad que representa ese totalmente Otro que es Dios «en su verdad personal». Asimismo, la empatía posibilita la actitud esencial «del ser personal- tanto de parte del Dios que se revela como del hombre que cree-, como realización de sí en la recepción "vital" del otro, como "otro-de-sí"»[286]. Y esto se da puesto que, en la 'empatía' «yo *soy* en cuanto capaz de vivenciar al otro» es decir, identificándose con el ser del Otro, sin perder la propia identidad. La distinción entre uno y otro es real, porque se trata de un «cuerpo vivo».

A partir de aquí, la empatía puede llevar «a una comprensión plena de la conciencia de sí como fundamento de aquella apertura-fidelidad al otro que permite al ser humano vivir a fondo su esencia originaria-personal (intersubjetiva, intercomunicante, comunitaria)»[287]. Este encuentro es relacional, implica para los que se relacionan salir hacia el otro, entonces, Dios sale al encuentro derramando su gracia, pues sin ella no podríamos creer y el creyente debe abrirse a ella, para participar de la Presencia divina.

Ahora bien, retomamos la expresión *lex orandi, lex credendi* (en la forma en que ora la Iglesia se reconoce en qué cree), en relación con estas palabras, Benedicto XVI, nos dice en su Catequesis:

> «Hoy necesitamos que el Credo sea mejor conocido, comprendido y orado. Sobre todo, es importante que el Credo sea, por así decirlo, 'reconocido'. Conocer, de hecho, podría ser una operación solamente intelectual, mientras, que 'reconocer' quiere significar la necesidad de descubrir el vínculo profundo entre las verdades que profesamos en el Credo y nuestra existencia cotidiana a fin de que estas verdades sean verdadera y concretamente -como siempre lo han sido- luz para los pasos de nuestro vivir, agua que rocía las sequedades de nuestro camino, vida que vence ciertos desiertos de la vida contemporánea»[288].

En efecto, la apertura a la gracia es un proceso que nos lleva a reconocer la Presencia de Dios. Recordemos la pedagogía de Jesús en los relatos de las apariciones, uno de los textos referenciales de 'reconocer su Presencia' es el *'Camino de Emaús'* (cf. Lc 24, 13-35), donde el mismo Jesús se ha dado a conocer, y los discípulos pudieron 'sentirlo', como

[285] Cabiedas, 20.
[286] *Ibíd*.,15.
[287] Cabiedas cita a T. Burns, *From I to We: Empathy and Community in Edith Stein's Phenomenology* (cf. Cabiedas, 112).
[288] Tomo la cita de Manuel Cabiedas. Benedicto XVI, Catequesis *El Año de la Fe*. *Introducción* (17 de octubre de 2012) (cf. Cabiedas, 85).

un «cuerpo vivo»[289]. La pregunta «¿Acaso no ardía nuestro corazón mientras nos hablaba en el camino y nos explicaba las Escrituras?» (Lc 24, 32), revela la percepción de su 'Presencia divina' que ilumina el corazón abatido por nuestras oscuridades. Finalmente los discípulos, lo 'vieron' y 'reconocieron' por sus gestos y palabras: «Y, mientras estaba con ellos a la mesa, tomó el pan, lo bendijo, lo partió y se los dio» (Lc 24, 30). Ellos regresaron y compartieron con los demás cómo fue este encuentro en el camino y «cómo lo reconocieron al partir el pan» (Lc 24,35).

Además, lo que nos enseña el relato de Emaús, es que la fe cristiana es un camino que parte del seguimiento de Jesús, en el cual, los ojos aprenden a ver en profundidad. Es decir, que la consciencia de ser cuerpo de Cristo supone un camino de reconocer su presencia en nuestra vida y encarnarla, pues no es solo adhesión intelectual, sino una experiencia viva que lleva a actuar en el mundo. Santo Tomás diría en uno de sus himnos «sólo con la fe despierta el corazón sincero para contemplar el misterio» y desde esta capacidad de ver con los ojos de la fe se transforma la percepción del mundo.

Al respecto, Fraser Watts manifiesta que al realizar la liturgia quienes participan llegan a una comprensión mejorada de la realidad, pues la comunidad creyente, construye su comprensión religiosa al representar la liturgia juntos, de este modo la celebración eucarística es una representación activa y la cognición que la sustenta se integra con esa práctica activa. La fe comprende el valor de estar comprometido, por eso está lejos de ser un obstáculo para la comprensión del mundo, al contrario, puede ser un prerrequisito para comprenderlo:

> «The Eucharistis something people do, and it is only through actually doing the liturgy that its participants arrive at any kind of enhanced understanding. People build up their religious understanding through enacting the liturgy together. Religious practices mind understands the value of 'faith', which is the antithesis of a detached, objective view of the world. Faith understands the value of being engaged and committed. Faith, far from being an obstacle to understanding in the world, can actually be a prerequisite for under-standing it. People know the world through faith»[290].

En síntesis, desde la perspectiva litúrgica, la consciencia de ser Cuerpo de Cristo requiere del creyente un compromiso personal, es decir, de hacer experiencia de la Presencia de Dios en su vida diaria. Pues, con todo su ser participa activamente de la celebración eucarística, y se une a la participación común; en la construcción del sentido de comunidad

[289] Cf. *Ibíd*., 176.
[290] Cf. Watts, 96.

espiritual y se une a la Presencia divina conformando el Cuerpo de Cristo, como la expresión más plena de la fe cristiana. Igualmente, como señalamos en el primer capítulo refiriéndonos a ser cuerpo de Cristo, el cristiano hace experiencia de Jesús a través de la escucha de la Palabra, reconoce su historia y sus enseñanzas que invitan permanentemente a la interioridad, a mirar con los 'ojos del corazón', a oír y sentir a Dios presente en el cuerpo, reconociendo que el Reino obra y se manifiesta personal y comunitariamente.

Solo así, descubriremos la conciencia de ser cuerpo en Cristo que es una llamada a la conversión y a la unidad con Dios. «Levantemos el corazón» es centrarnos en ser eucaristía con Cristo y 'glorificar a Dios en nuestros cuerpos' con su Presencia encarnada.

## 3.1 SER CUERPO DE CRISTO EUCARISTÍA

«*Si vosotros sois el cuerpo y los miembros de Cristo,*
*sobre la mesa del Señor está el misterio que sois vosotros mismos*
*y recibís el misterio que sois vosotros* […]
*Sed lo que veis y recibid lo que sois*»[291].

Entre los desafíos que planteamos al inicio de este capítulo, se encuentra la superación del ritualismo, y la falta de una *catequesis mistagógica*; que brinde elementos y guía para una mayor conciencia de lo que supone vivir y sentir la eucaristía como don de Dios; que enseñe y de comprensión del verdadero significado de los dones del pan y del vino. A veces, se da por supuesta la acción de la gracia eucarística que obra en cada persona y la comunidad. Por eso, a continuación se consignarán claves esenciales de lo que implica el ser cuerpo de Cristo, sin desarrollar una teología eucarística ya que no es el objetivo de nuestro cometido.

El relato de la última cena, como hemos dicho en el primer capítulo, contiene una referencia central de participación. Dirá Gesché, que se da una dialéctica única «entre el cuerpo de Cristo, mi propio cuerpo y el cuerpo del otro»[292], pues los gestos de Jesús sobre el pan y el vino, con las palabras de bendición y entrega, refieren a la donación de sí mismo: el pan partido es su cuerpo entregado y la copa de vino, su sangre derramada; es su propio

[291] San Agustín. *Sermón 272 Alocución a los neófitos*. Día de Pascua (PL 38,1246). *Obras Completas XXVI. Sermones. (4º):184-272 B. Sermones sobre los tiempos litúrgicos.* trad. Pío de Luis. Madrid: BAC, 1983, 768.
[292] Gesché. "La invención cristiana del cuerpo", 235.

ser como don para que cada uno sea en Él y es a la vez, un don que proviene del Padre y del Espíritu.

Es preciso señalar, que el sacramento de la Eucaristía no remite solo a la "*Cena del Señor*" como un acontecimiento único sino que consigna toda la vida terrena, la misión mesiánica y el establecimiento del Reino de Dios, y no podemos comprenderlo separado de su dinámica histórico-salvífica, pues en ello se condensa toda la historia de la revelación.

En efecto, la "*Última Cena*" acentúa el 'gesto profético' manifestando la misión de Jesús, 'el Cristo', que se ofrece como alimento y bebida de salvación, haciéndonos partícipes de su misión salvífica, «viene a ser el quicio sobre el que gira todo lo anterior a Jesucristo y todo lo que viene después»[293]. Al respecto, san Juan a diferencia de los sinópticos, pone de relieve el "*Lavatorio de los pies*" (cf. Jn 13, 1-20), este gesto profético reúne dos aspectos centrales de la vida de Cristo: 'servir y dar la vida', que unido a la "*Cena del Señor*" lleva a comprender la Eucaristía como la más plena entrega de amor de Dios hacia nosotros y de nosotros a los demás. Así, esta inseparabilidad del 'servicio' y la 'entrega de la vida' albergan la profundidad del don de Dios.

Ciertamente, en el gesto de Jesús también se enmarca la tradición judía, el partir el pan «se refería a la unidad de la mesa realizada en el acto de comunicar en la misma comida y de participar del mismo cáliz; un acto que implicaba el hacerse partícipes de la misma corriente de bendición divina trasmitida en la comida común»[294]. Desde este simbolismo se asume el significado de los gestos y palabras de Jesús: «aquel pan debe ser tomado y comido, el vino ser bebido y pasado a los demás; ellos son su cuerpo y su sangre como dones inseparablemente unidos a su persona». Su "cuerpo" es la totalidad de su misterio «que se hace don de vida y de comunión nueva» y su "sangre" derramada es la Nueva Alianza que se entrega para la salvación.

Consecuentemente, los discípulos al recibirlo forman en Él un solo cuerpo en la unidad de su cuerpo y de su sangre. En la "*Última Cena*" Jesús está íntimamente unido al Padre, su ser que se entrega es su don, lo transmite a sus discípulos y a la vez, esta comunidad representa a la Iglesia. Es decir, que mediante la entrega de 'su cuerpo' y de 'su sangre' a los discípulos, expresa su voluntad de hacer de esta comunidad, la comunidad de su Reino. Al expresar «hagan esto en memoria mía» da continuidad a su entrega que estará presente 'como alimento de vida' y 'bebida de salvación'.

[293] Millán Romeral. "Pan y Vino, símbolos de la entrega", 11.
[294] Sigo a Rocchetta, 202.

De hecho, los banquetes del resucitado reflejan la continuidad de este gesto en su Presencia transformada, pues, en las apariciones Jesús pascual, se hace presente en el marco de una comida, convirtiéndose en el ámbito privilegiado de la presencia novedosa del resucitado (cf. Lc 24, 13-35; Jn 21). En ellos, se evidencian algunos rasgos sorprendentes: al principio no lo reconocen pero al partir el pan saben que es el Señor, hay confusión, desconcierto y no se atreven a preguntarle si es el Señor. Asimismo, se produce un reencuentro, reconciliación y acogida en la nueva realidad dinamizada por la pascua que restablece a la comunidad, que luego del acontecimiento de su muerte, quedó dispersa. La presencia de Jesús es transformada: es el Señor quien se presenta encontrando a los suyos tristes y abatidos (cf. Lc 24, 13-35) pero trae la esperanza escatológica de una nueva vida en Él, con el envío y la misión de ir a todos los pueblos.

Es lo más simbólico o emblemático del cuerpo de Jesús, de todas las referencias, la más explícita «al cuerpo que Dios nos encuentra y nos pide encontrarlo»[295], va más allá de la gracia y del envío del Espíritu Santo, por tanto su cuerpo, permanece en una figura nueva «la llave, el *cardo* de la salvación». El cuerpo que recibimos es el cuerpo eucarístico, resucitado y vivificado por el Espíritu, es un cuerpo real de Cristo vivo. Asimismo, existe una dialéctica entre el cuerpo personal de Cristo y al mismo tiempo su continuación o ampliación al cuerpo de los otros, donde llega a ser también el cuerpo real del Señor[296].

Al respecto, san Pablo en la *Carta a los Corintios*, expresa la inseparabilidad entre la comunión eucarística y la comunión eclesial: «el cáliz que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? El pan que partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo? Siendo un solo pan, todos formamos un solo cuerpo; todos participamos del mismo pan» (1 Cor 10, 16-17). Lo que caracteriza esa memoria es ser comunión con el cuerpo y la sangre del Señor. Así la eucaristía, comunión con el cuerpo de Cristo, realiza la unidad de la Iglesia como 'un solo cuerpo' en la comunidad pascual.

Es realmente importante la definición del CVII «la eucaristía es fuente y culmen de toda la Iglesia» (LG 11); es fuente porque de ella brota, y obtiene la fuerza y esencia para su misión. Cumbre, porque en ella se revela a sí misma como *Koinonía* de Dios y 'plenitud' de Cristo por su perspectiva escatológica. De este modo, el banquete eucarístico representa la Iglesia y la constituye como el cuerpo de Cristo y por ello, es símbolo de la caridad y de la unidad del cuerpo eclesial. Los cristianos deben ser reflejo de Cristo, encarnando en su existencia esa comunión.

[295] Sigo a Gesché. "La invención cristiana del cuerpo", 235.
[296] Cf. *Ibíd*., 237.

*En los dones del pan y del vino*

El pan y el vino, signos tan cotidianos, poseen una simbología que trascienden su amplia significación y cada uno de ellos con una carga histórica y cultural enormes. En el sacramento de la Eucaristía adquieren una significación trascendental de la fe teologal. En las referencias bíblicas del AT desde los primeros relatos, se nombra el pan como fruto de la tierra por el que el hombre debe trabajar y recibirlo con el sudor de su frente (cf. Gn 3,19), y también es Dios mismo quien los concede, y guía al pueblo de Israel donde comerá el pan de la abundancia (cf. Dt 8, 8-9)[297], también «el vino alegra el corazón del hombre» (Sal 103, 15), y semejantes a estas referencias, hay numerosas citas en las Escrituras. Es decir, que bajo los signos del pan y del vino está presente la historia del pueblo de Israel, la cotidianidad del presente de Jesús y del futuro. «Es el pan partido y compartido, que denota unos lazos de familiaridad, una mesa común. Por ello, tras el pan (y el vino) se esconde el *convivium*, la comunidad de mesa»[298].

Efectivamente, si por el pan y el vino Cristo quiso expresar su autodonación sacramental es porque se revela a sí mismo como alimento verdadero (cf. Jn 6, 33). Ahora bien, ¿qué signos son tan cercanos como el pan y el vino? Estos elementos representan el trabajo y sacrificio cotidiano, son producto de la naturaleza y por eso de la realidad corpórea. En el pan se resumen todos los demás alimentos, es resultante de la unión de muchos granos y el vino resultante de la unión de los granos de uva, a la vez, es signo de alegría y vitalidad. En ellos, se hacen tangible los dones de Dios[299].

Además, comer pan y beber vino tienen historia y remiten a la unidad y hospitalidad, pues quienes se sientan a la misma mesa son amigos, familiares, conocidos. A la mesa se traen experiencias cotidianas, tristezas y alegrías como también reconciliación. Veamos el ejemplo de Jesús, que en los banquetes evangélicos se contempla: su capacidad para acoger, perdonar, el servicio, la hospitalidad y la compasión. De este modo, compartir la mesa es compartir la bendición de Dios, convirtiéndose en el que sirve y da el ejemplo de cómo debemos amar a los hermanos. Pues, se sienta a la mesa de los amigos como también de los pecadores y marginados, porque quiere revelar la voluntad del Padre de que todos reciban la salvación.

En resumen, el pan y el vino representan lo más simple y lo más profundo a la vez, se convierten en alimento verdadero, Jesús mismo identifica su cuerpo y su sangre con estos

[297] Cf. Millán Romeral. "Pan y Vino, símbolos de la entrega", 20-21.
[298] *Ibíd*., 22.
[299] Cf. Aldazábal, 232.

signos de la entrega: el pan es su carne, es decir, su amor encarnado, el vino es su sangre que representa su pasión en la cruz. En ellos se condensa su misterio salvífico y al entregárnoslo nos hace partícipes de su don que se actualiza cada vez que celebramos la eucaristía, pues al comer y beber permanecemos en él y él en nosotros, él nutre nuestra capacidad de darnos. Porque al recibir a Cristo estamos llamados a convertirnos en alimento que se entrega para la vida de los hermanos, y nuestra existencia se convierte en entrega.

*Hambre y sed de Dios*

Por todo lo expresado, podemos afirmar que no hay vida cristiana posible sin eucaristía, por lo tanto sin ella, tampoco habría espiritualidad cristiana. Una de las preocupaciones actuales es la disminución de cristianos en la celebración eucarística, puede ser motivo de muchos factores que ya mencionamos. Sin embargo, también constatamos que en las pastorales hay muchos cristianos comprometidos en la solidaridad y voluntariados, pero no participan de la celebración eucarística. Lo que lleva a preguntarnos: ¿hay hambre y sed de Dios?

Cabe señalar, que en nuestro contexto, vivimos en un mundo invadido por propuestas y ofertas de consumo, hay hambre y sed que se caracterizan por la avidez, del tener, de poder, de riqueza y de una felicidad ilusoria, que llevan a la permanente insatisfacción. La secularización y el relativismo han debilitado el sentido de lo sagrado y la realidad nos muestra que el mundo no parece estar en un estado de «hambre de Dios», y a la vez, existe el anhelo de bienestar, de felicidad eterna[300].

¿Cómo ofrecer este pan de vida eterna y este cáliz que calma la sed?, quizás ese sea el gran desafío que tenemos entre manos. Hay autores que abordan este tema y señalan sencillamente que se trata de entender la eucaristía de manera que logre interpelar y fascinar, otros con el testimonio de vida; y otros recuperando la dimensión celebrativa y comunitaria de la liturgia.

En efecto, lo que tienen en común es transmitir pedagógicamente la riqueza de nuestra espiritualidad, aunque también hay aspectos antropológicos que precisan acompañamiento para orientar en una fe auténtica, a educar el deseo para que tienda a la vida, a lo saludable, como también a los valores más importantes de los seres humanos. Pues, en nosotros está la convicción de que frente a las hambres y sedes actuales, la Eucaristía es la plena expresión del amor, en ella se centra el vínculo más próximo con

[300] Cf. José Luis Larrabe. "Sínodo Mundial de la Eucaristía". *Revista de Espiritualidad* 65 (2006): 11-12.

Cristo y la preocupación por el cuerpo del otro. En tiempos de individualismo, egocentrismo, qué mejor sentido para la vida misma, porque el hambre y la sed de la Eucaristía significan el deseo de participar plenamente de la realidad de Dios que es comunión plena y relación.

Ahora bien, brevemente señalaremos algunos aportes para acrecentar el anhelo y el deseo de Dios. Anselm Grün[301] en su libro *La Celebración de la Eucaristía. Unión y transformación*, propone:

- Entender el significado de la Eucaristía, que no se trata de adaptarla a los tiempos postmodernos, ya que requiere de un cambio de estructura. Sino que se trata de darla a conocer de manera que logre interpelarnos y fascinarnos. Mediante un lenguaje nuevo que llegue al corazón y abra a nuevos espacios vitales.

- Fomentar el sentimiento de comunidad en medio del individualismo gestando un nuevo tipo de relaciones.

- Celebrar la memoria de Cristo frente a la «pérdida de conciencia y memoria histórica», profundizando en la Palabra y recuperando relatos de vida, pues, la Biblia contiene historias óptimas para reconocernos en ellas y de allí vivir de un modo distinto y más consciente.

- Frente al olvido, «celebrar el recuerdo del acontecimiento central de nuestra historia: la muerte y resurrección de Jesús» que en él se condensa la memoria de los sufrimientos de nuestro mundo.

- Frente al rechazo de los ritos, «hacer frente a la desestructuración» en una época de abandono y 'desertización', y promover la celebración litúrgica como el gozo de celebrar junto a otros.

- Para 'combatir' el utilitarismo ofrecer espacios de libertad y gratuidad para «manifestar el propio ser», de ser cristianos redimidos.

[301] Sigo a Anselm Grün. *La celebración de la Eucaristía. Unión y transformación*. Madrid: San Pablo, 2002, 5-7.

- Generar lugares que rompan con la imposición del «'yo' como centro», y gestar nuevos espacios que nos hagan libres para Dios y contemplar con 'ojos nuevos' la celebración comunitaria.

A continuación, remitimos a Luis Larrabe, quien recupera algunos propósitos del *Sínodo Mundial de la Eucaristía* celebrado del 2 al 23 de octubre de 2005[302]. Presentamos los aportes:

- Preparación adecuada de los sacerdotes para la celebración, hecha con dignidad y sobre todo con fe. «Sin prejuicio de la legítima y necesaria adaptación de la liturgia a los nuevos tiempos», con 'audacia' para llevarlos a la práctica. Impulsando la justicia social, ya que corre el riesgo en ocasiones de un «espiritualismo sin compromiso social» porque, en la Eucaristía está el Señor resucitado y nos adherimos a sus 'dones y exigencias': «lo que hicisteis por éstos, a Mí me hicisteis» (Mt 25, 40)[303].

- Eucaristía y sentido de la vida, porque es la clave de la oferta eucarística para las nuevas generaciones, los jóvenes, puesto que «la Eucaristía es la única respuesta verdadera a la búsqueda del sentido de la vida, que caracteriza al hombre en todas sus latitudes». Importa ofrecer una mayor 'inteligencia y vivencia de la Eucaristía'[304].

-La Eucaristía es dar la vida, que pone de relieve el aspecto sacrificial de Jesús como clave para el mundo actual. Como señala el *Catecismo de la Iglesia Católica* (2005), (n. 280, 120 y 130) refiriéndose al ofrecimiento: «Por eso me ama el Padre, porque doy mi vida para recobrarla de nuevo. Nadie me quita la vida sino que yo la doy» (Jn 10, 17) y «Este es mi cuerpo entregado por vosotros» (Lc 22, 19). Acentuando con ello «el paso de la cultura de la muerte a la cultura de la vida: no es lo mismo dar la vida que quitarla». Así, la Eucaristía contrapone el amor frente al odio[305] y ante ello, «La Eucaristía es el Pan vivo para la paz del mundo».

- Mayor corresponsabilidad eclesial afirmando la comunión en dos dimensiones «comunión con Dios y con los hombres».

[302] Si bien pasaron 20 años, lo planteado en el artículo presenta un diagnóstico que no es ajeno a nuestros días y sus aportes favorecen a la temática que desarrollamos.
[303] Cf. Larrabe. "Sínodo Mundial de la Eucaristía", 13.
[304] Cf. *Ibíd*., 13-14.
[305] Cf. *Ibíd.*, 15.

Finalmente, las aportaciones convocan a vivir con autenticidad la vida cristiana, donde no puede excluirse la Eucaristía como 'fuente y culmen' de la Iglesia, pues, en sí misma despierta el hambre y la sed de Dios. Se destaca la necesidad de una mayor consciencia en la vivencia del sacramento eucarístico recuperando su esencialidad, promoviendo la catequesis adecuada tanto para los fieles como la formación de los sacerdotes, recuperando la liturgia como escuela de fe y el acompañamiento de una adecuada vida sacramental. Se deben integrar y asumir los desafíos actuales, los elementos culturales locales, tampoco podemos olvidar el carácter misional de la eucaristía y afirmar la imagen de María como mujer eucarística, de quien el Señor «tomó cuerpo y sangre de su cuerpo y de su sangre»[306]. La Eucaristía es la expresión más bella del amor y la acción de gracias por el don de Dios para la vida nueva en Cristo.

## 3.2 EL CUERPO CRISTIANO EN ORACIÓN

Teniendo como marco de referencia todo lo explicitado anteriormente, partimos de que nuestra fe es encarnada y que el cuerpo cristiano es cuerpo de Cristo. Por eso, la unión con Dios y amor al prójimo son inseparables. Razón por la cual, el cuerpo que reza es un cuerpo que se compromete con otro, con él nos ponemos en presencia de Dios y de los demás.

Ahora bien, precisemos algunos aspectos esenciales de la oración cristiana. En primer lugar se funda en la revelación, mediante la cual, Dios se acerca a nuestra realidad haciéndose camino, proximidad y cercanía, es decir, parte de su iniciativa divina y viene a nuestro encuentro. El CVII explica que la revelación se da porque Dios quiso darse a conocer a sí mismo «por medio de Cristo, Verbo encarnado, […], Dios invisible habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor y mora con ellos, para invitarlos a la comunicación consigo» (DV 2). Así, «la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios. Desde su mismo nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios» (GS 19).

Entonces, la oración es la respuesta de fe, amorosa y confiada, del ser humano cuando se reconoce interpelado por Dios. Consecuentemente, en la oración se da una reciprocidad imprescindible que parte del deseo de Dios por encontrarnos, sobre ello, el *Catecismo de la Iglesia católica* nos dice:

[306] *Ibíd*., 25.

> «"Si conocieras el don de Dios" (*Jn* 4, 10). La maravilla de la oración se revela precisamente allí, junto al pozo donde vamos a buscar nuestra agua: allí Cristo va al encuentro de todo ser humano, es el primero en buscarnos y el que nos pide de beber. Jesús tiene sed, su petición llega desde las profundidades de Dios que nos desea. La oración, sepámoslo o no, es el encuentro de la sed de Dios y de la sed del hombre. Dios tiene sed de que el hombre tenga sed de Él (San Agustín, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 64, 4)» (CEC 2560).

Ciertamente, antes de encontrar a Dios, es Él quien nos encuentra, solo podemos conocerle si Él se da a conocer. Como ya lo explicitamos en el segundo capítulo, con la cita de san Pablo a los cristianos de Corinto, quien revela al Verbo es el Espíritu, es el único que conoce las profundidades y lo más íntimo de Dios, es quien nos revela a Dios y nos hace comprender los dones que hemos recibido (cf. 1 Cor 2, 10-12). Por lo que es un don que proviene exclusivamente de Dios: «brota del Espíritu Santo y de nosotros, dirigida por completo al Padre, en unión con la voluntad humana del Hijo de Dios hecho hombre» (CEC 2564).

En lo que refiere a la antropología cristiana, en nuestro estudio se ha acentuado de diferentes maneras, que la autocomunicación de Dios al hombre (varón- mujer) se da en su completud, o sea, todo el ser: cuerpo-alma-espíritu, participa del encuentro con Dios. Hemos dicho también, que la finalidad de la oración es la unión con Dios, es decir, vivir en Cristo, y esto supone un camino de nosotros hacia Dios, y con ello, se asume un proceso continuo de crecimiento y maduración en la fe, que va transformando al orante, mediante la acción de la gracia pero también requiere de la voluntad humana. La Iglesia sostiene que en el camino hacia Dios, se dan etapas o vías, que provienen de la tradición más antigua de la espiritualidad cristiana, básicamente señala: la '*purificación*', que implica la vida desde una ascesis y purificación de los pecados y errores, responde a las palabras de Jesús «los limpios de corazón verán a Dios» (Mt 5,8) y esto supone liberarse del egoísmo, de la falta de verdad y amor que lleva a veces, toda la vida. A lo largo del proceso, se va reconociendo la voluntad de Dios integralmente para llegar a un «estado de libertad positiva»[307]. La *'iluminación'* es recibida en el bautismo e introduce al cristiano a los misterios divinos, así, por el amor el Padre nos da a su Hijo y al Espíritu Santo, y mediante su gracia los fieles están llamados a crecer y progresar en el conocimiento de Dios, experimentando paso a paso la comprensión de las realidades vividas desde la fe. Son gracias eventuales, que ayudan «a aclarar la dimensión más profunda de los misterios confesados y celebrados por

[307] Congregación para la Doctrina de la fe. *"Carta a los obispos de la Iglesia cristiana sobre algunos aspectos de la meditación cristiana"* (15 de octubre de 1989), § 18.

la Iglesia»[308]. Finalmente «si Dios así lo quiere» puede conceder una experiencia particular de *'unión'*, que tienen su inicio en el bautismo y la eucaristía como unión real en Cristo. Sin embargo, esta gracia particular de 'unión' sería la 'unión mística'[309], que es un don que solo Dios puede conceder, por ejemplo, en la experiencia de los místicos cristianos.

*Dejarse enseñar por el Espíritu*

Este camino, es un proceso espiritual que se realiza mediante la experiencia personal de la oración y no es sencillo, las experiencias de los grandes orantes nos enseñan que permanecer en la oración es un camino difícil, y también que lo difícil se va aplacando, cuando se realiza por amor y fidelidad. Al respecto, se pueden dar consejos y sugerencias, pero no existe una técnica que pueda aprenderse, ya que el verdadero maestro es el Espíritu Santo, y Él actúa a través de las personas[310]. En la Iglesia, contamos con una rica tradición espiritual de maestras y maestros que con su experiencia nos han obsequiado el itinerario espiritual-teologal de su vida en Cristo. Por ejemplo, santa Teresa en su libro *Camino de Perfección* (1564-1567), describe qué cosas son necesarias para el camino de oración y explica: «amor unas con otras; desasimiento de todo lo creado y verdadera humildad» (CP 6,1)[311]. En el *Libro de la Vida* (1562) da instrucciones para disponer toda la persona a Dios, mantenerse en el camino, aunque sea trabajoso en un comienzo porque a medida que se progresa se va haciendo con más naturalidad y se van simplificando las cosas (cf. V 11,9)[312]. En *las segundas Moradas*, la santa insiste en la importancia a 'determinarse' y realizar 'todo lo que es en nosotros', para que la voluntad se conforme a la de Dios (cf. 2M 1,8)[313].

Asimismo, san Juan de la Cruz plantea una ascesis profunda desde el inicio, en el *Libro primero de Subida del Monte Carmelo*[314] (Noche activa del sentido), profundiza en la necesidad de purificar los sentidos, por tanto, hay que luchar y vencer los apegos desordenados mediante un camino de ascesis para llegar a la unión con Dios, lo que impulsa a emprenderlo, es el anhelo del alma por Dios. Las experiencias de santa Teresa y san Juan nos muestran que toda la persona: cuerpo-alma-espíritu, se va transformando

[308] *Ibíd*., § 21.
[309] *Ibíd*., § 22.
[310] Cf. Schlosser, 154.
[311]Teresa de Jesús. *Obras Completas*. 6ªed., dirigido por Alberto Barrientos. Burgos: Editorial de Espiritualidad, 2016, 510.
[312] *Ibíd*., 62.
[313] Cf. *Ibíd*., 803.
[314] Juan de la Cruz. *Obras Completas*. 6ªed, dirigido por José Vicente Rodríguez, Federico Ruiz Salvador. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2009, 179-216.

completamente por Dios. Es decir, es integral, pues la persona interactúa con todas sus facultades: la memoria, inteligencia, la voluntad, la capacidad de amar, el mundo de las emociones, sentimientos, afectos. Entonces, el lugar donde acontece la *Presencia de Dios* es en el interior del alma y en todo lo que existe y requiere de la persona una respuesta total.

También la experiencia de san Ignacio de Loyola contiene una enorme riqueza espiritual, toda su experiencia mística vivida en Manresa está plasmada en los *Ejercicios Espirituales*, y los va desarrollando durante toda su vida, transformando a los *Ejercicios* en una escuela vital de oración[315]. Esta experiencia profunda de Dios la comparte. Así, el peregrino encamina a otros para que puedan aproximarse a lo que él mismo descubrió en su oración: se dejó conducir por el Espíritu, y se fue produciendo en él una transformación imperceptible que convirtió su vida en historia sagrada[316]. Fue capaz de integrar sus fortalezas con la vulnerabilidad, sostener sus decisiones con coherencia. Aceptó sus límites y se dejó ayudar. Creyó que cada persona está llamada a tener una experiencia inmediata de Dios, tal como él la tuvo y la compartió. Comprendió que Dios es quien actúa y fue capaz de obedecer escuchando los clamores de su realidad[317].

*Acontecimiento interior y exterior*

Ahora bien, por todo lo expresado, podemos afirmar que la dinámica del orante es interior y exterior, puesto que la oración «es un acontecimiento interior: "la elevación" del corazón a Dios», además exterior: «el hombre es un ser espiritual y corporal, y también social, que vive en el tiempo y manifiesta su interior *a través del cuerpo*. Lo que se hace con el cuerpo influye (repercute), a la inversa, *en el alma*»[318]. No obstante, existe una tensión entre la dimensión corporal y espiritual que es difícil de sostener, y acentuar una más que otra, lleva al riesgo de separar lo que acontece en la interioridad de lo que se manifiesta exteriormente. La oración podría caer en un espiritualismo desencarnado sin dimensión comunitaria o eclesial[319] o en un cuerpo sin espíritu.

Esto orienta nuestra reflexión a los modos de oración cristiana y las circunstancias en que se realiza, y en lo que refiere a la inseparable relación entre la oración cristiana y la vida teologal. Cabe decir, que a lo largo de la espiritualidad cristiana se han presentado

[315] Cfr. José M. Rodríguez Olaizola. *Ignacio de Loyola, nunca solo*. Madrid: San Pablo, 2009, 79-81.
[316] Cfr. Javier Melloni, SJ. *Éxodo y éxtasis en Ignacio de Loyola. Una aproximación a su autobiografía.* 3ªed. España: Sal Terrae, 2020, 7-8.
[317] Cfr. *Ibíd*., 173-175.
[318] Schlosser, 155.
[319] Cf. *Ibíd*., 156.

distintos desarrollos y propuestas, que a veces ha llevado a una 'desvalorización' por una excesiva preocupación en los métodos y las formas, por una impronta cognitivista demasiado acentuada o por una presentación poco iluminada por la acción de la gracia. De igual modo el CVII sostiene que la liturgia y la Eucaristía como la vida sacramental es "cumbre y fuente" de la vida cristiana (SC 10), en consecuencia, la oración no puede separarse de la vida teologal[320].

Esto nos pone de frente a las 'nuevas espiritualidades', algunas propuestas, acentúan demasiado las técnicas metodológicas, los aspectos 'psicológicos' y 'sociológicos' que a veces son confundidos con la acción del Espíritu. Por ejemplo la corriente de la *New Age*, que parece continuar su influencia en la actualidad, tiende a promover una espiritualidad vaga e impersonal, con aspectos sincretistas que trae el peligro de caer en un 'panteísmo' o 'fusión' asemejando a Dios con la energía cósmica[321]. Al respecto, la Congregación para la Doctrina de la fe, establece que:

> «la oración cristiana está siempre determinada por la estructura de la fe cristiana, en la que resplandece la verdad misma de Dios y de la criatura. Por eso se configura, propiamente hablando, como un diálogo personal, íntimo y profundo, entre el hombre y Dios. La oración cristiana expresa, pues, la comunión de las criaturas redimidas con la vida íntima de las Personas trinitarias. En esta comunión, que se funda en el bautismo y en la eucaristía, fuente y culmen de la vida de Iglesia, se encuentra contenida una actitud de conversión, un éxodo del yo del hombre hacia el Tú de Dios. La oración cristiana es siempre auténticamente personal individual y al mismo tiempo comunitaria; rehúye técnicas impersonales o centradas en el yo, capaces de producir automatismos en los cuales, quien la realiza, queda prisionero de un espiritualismo intimista, incapaz de una apertura libre al Dios trascendente. En la Iglesia, la búsqueda legítima de nuevos métodos de meditación deberá siempre tener presente que el encuentro de dos libertades, la infinita de Dios con la finita del hombre, es esencial para una oración auténticamente cristiana»[322].

En el mismo documento señala que las 'grandes religiones' han buscado la unión con Dios y han trazado caminos para lograrla (cf. §16), ante esto «la Iglesia católica no rechaza nada, de lo que estas religiones tienen de verdadero y santo» (NA 2) y con las debidas indicaciones se pueden incorporar a la práctica de oración cristiana teniendo como condición la concepción, exigencias de la misma y discernimiento. De hecho, las tradiciones

[320] Cf. S. Majorano. "Oración y vida teologal". En *Enciclopedia de la oración*, dirigido por C. Rossini y P. Sciandini, 197. Madrid: San Pablo, 2014.
[321] Cf. *Ibíd*.
[322] Congregación para la Doctrina de la fe, § 3.

orientales conceden gran importancia al cuerpo y a las posturas corporales. Durante siglos desarrollaron prácticas que contribuyen a una mejor disposición interior, y ofrecen una pedagogía de respiración. Asimismo, la tradición de los Padres del desierto como de los místicos cristianos deja una gran enseñanza sobre la necesidad de 'vaciarse' en el sentido de 'despojarse' de todo 'egoísmo' para centrarse enteramente en Dios. Como decía santa Teresa 'hay que poner todo lo que esté de nuestra parte', y la experiencia misma de los santos nos enseña que es don de Dios, Él mismo lo concede y va llevando a ese despojo, de manera que no se logra solo por las fuerzas humanas y prescindiendo de su revelación.

Sin embargo, es importante, seguir insistiendo en la importancia de la integración del cuerpo para la expresión de nuestra fe, es una demanda constante y vigente, que debe ser escuchada y atendida. Retomamos la siguiente consideración del documento:

> «En la oración, el hombre entero debe entrar en relación con Dios y, por consiguiente, también su cuerpo debe adoptar la postura más propicia al recogimiento. Tal posición puede expresar simbólicamente la misma oración, variando según las culturas y la sensibilidad personal. En algunos lugares, los cristianos están adquiriendo hoy una mayor conciencia de cómo puede favorecer la oración una determinada actitud del cuerpo»[323].

En efecto, la corporeidad espiritual comprendida desde la unidad nos permite ser a la vez lugar «teofánico» y teologal de revelación y morada. Es importante considerar los lugares en los que los cristianos están 'adquiriendo mayor conciencia de cómo pueden favorecer la oración', pues por todo lo estudiado hasta aquí, el cuerpo entiende un idioma amoroso, una gramática que aprovecha todas las características sensoriales para responder a un Dios que escucha y se revela, con una respuesta total.

Pues, el cuerpo no solo expresa lo que se vive en la oración sino que crea una actitud interior que es oración. Como hemos señalado en el segundo capítulo, Michel de Certeau afirma que los gestos «no son un decorado del alma o un simple comentario fisiológico. Es la oración misma, no ya entendida hacia lo alto sino agrupada alrededor de lo que la inspira». Así, puede expresar lo que vive estando habitado por Dios, pero además, el cuerpo nos ayuda a permanecer en Dios, a disponernos a su encuentro y a experimentar su presencia.

[323] *Ibíd*., § 26.

*Recuperar el cuerpo para la oración*[324]

Como cristianos, no podemos dejar al cuerpo al margen de la oración. El Evangelio nos habla en todo momento sobre la encarnación de Dios: la entrega de su cuerpo, sus milagros que sanan el cuerpo y sus gestos concretos que devuelven la dignidad del cuerpo y le dan vida. Asimismo, en la *última cena*, Jesús con sus propias palabras nos dice: «Tomen este es mi cuerpo» (Mc14,22), sellando en nosotros el vínculo más íntimo y profundo de 'ser lo que él es'[325]. Esto convierte al cristianismo en la más corporal de las religiones, por eso, en la manifestación de la experiencia espiritual el cuerpo cristiano, recobra su sentido existencial, su fundamento y finalidad.

Asimismo, los maestros de la espiritualidad ponen énfasis en la actitud corporal en todo momento de la oración. Por ejemplo, el Hno. Roger Schutz, en uno de sus escritos hace referencia sobre esta actitud corporal en la oración:

> «No sabía cómo orar sin la implicación del cuerpo. Hay períodos en los que tengo la impresión de que oro más con mi cuerpo que con mi espíritu. Una oración sobre el suelo desnudo: me arrodillo, me postro en tierra, observo el lugar donde se celebra la eucaristía, aprovecho la quietud que sosiega incluso los ruidos que llegan del pueblo. El cuerpo está ahí, muy presente, para escuchar, para comprender, para amar: ¡Qué ridículo es querer prescindir de él!» [326].

Efectivamente, por el cuerpo experimentamos la presencia de Dios, por eso, orar con el cuerpo es parte esencial de la vida espiritual, lleva a la realización de nuestro ser tanto en la maduración humana como en el camino espiritual, y al comprenderlo podremos vivir nuestra fe como testimonio de encarnación y salvación. En la oración corporal, se da la experiencia de un camino interior en que la persona se dispone interna y externamente para vivir el amor, la gratitud, el respeto, la alabanza, el perdón y la adoración.

Para tomar consciencia del cuerpo, es importante en primer lugar, la respiración[327]: es lo más elemental de nuestra existencia, y en ella se unen «las tres dimensiones constitutivas de nuestro ser»; el espíritu (*pneuma*); el alma (*psique*) y el cuerpo (*soma*). San Pablo refiere con *espíritu* a la persona en relación con Dios (cf. 1 Tes 5,23). Asimismo, el *alma* unida al cuerpo es la vida, y el cuerpo es la persona en toda su fragilidad. A partir de esta comprensión,

[324] En esta sección solo se van a nombrar las posturas corporales, porque ya fueron explicadas en este capítulo.
[325] Mariola López Villanueva. "Orar con el cuerpo y recibir el cuerpo". *Sal Terrae* 98, nº1145 (2010): 411.
[326] La cita del Hno. Roger la tomo de Anselm Grün-Michael Reepen. *Los gestos de la oración*. Bilbao: Desclée De Brower, 2012, 17.
[327] Cf. Jacques Gauthier. *Orar con el cuerpo*. Bilbao: Mensajero, 2008, 49-50.

la respiración unida a la oración se une a la vida y «ayuda a respirar el aliento mismo del Espíritu Santo, a penetrar en nuestro corazón y dirigirlo hacia quien tenemos en frente, Dios». De este modo, «la función vital de la oración unida a los cinco sentidos, ayuda a vivir el tiempo presente del eterno amor a Dios». Y la respiración se une al soplo del espíritu que anima nuestra oración.

Al respecto, Mariola López señala la importancia del 'ritmo básico de la respiración', porque en él está el 'ritmo de la vida': «recibir y entregar, anhelar y abandonarse, nacer y morir»[328]. Si no consideramos este ritmo vital no podemos escuchar nuestro ser esencial, es importante para «auscultar los latidos del propio cuerpo». Es en la oración donde los sentidos se hacen capaces de acceder a la realidad que se va haciendo manifiesta, la atención nos orienta a la receptividad, a la apertura y la donación. En este sentido, los gestos corporales ayudan a «percibir la verdadera dignidad de nuestro cuerpo y su unidad con nuestra alma»[329], y conjuntamente, nuestro cuerpo se hace «permeable a Dios» y es el lugar donde se manifiesta el deseo de Dios en unión con el alma. Mediante la expresión corporal de la fe, estamos frente a Dios unificados, y a la vez nos hacemos uno con Dios.

Ahora bien, los gestos se disponen de manera libre a cada orante, no hay un método o una técnica como hemos señalado anteriormente, pues «la oración es unión con Dios en el encuentro de dos libertades, dos deseos, dos necesidades de beber»[330], de hecho las posturas corporales, los ejercicios, la danza y el paseo contemplativo, las técnicas de meditación están a disposición de la oración que es un don de Dios. Entonces, lo principal de la oración, es centrarse en la fe en Cristo, acostumbrase al silencio, y perseverar, sobre todo en los tiempos de cansancio y aridez. Pues, como expresa el hermano Roger y al igual que otros maestros de oración:

> «No hay técnicas para orar, lo mismo que no hay métodos para alcanzar el silencio interior. Teniendo en cuenta que nuestra oración no es más que un balbuceo, hemos de reconocer que todos somos los pobres del Evangelio. Dios no nos pide prodigios que nos superen. Para rezar nos invita a situarnos en su presencia, con el corazón abierto, y atrevernos a decirle: "concédeme vivir en ti, reúne mi deseo y mi sed"»[331].

[328] López Villanueva. "Orar con el cuerpo y recibir el cuerpo", 411.
[329] Grün- Reepen, 28.
[330] Gauthier, 52.
[331] Gauthier cita: Hermano Roger, París- Taizé, Bayard 2000, p 6-7 (cf. Gauthier, 53).

Además, a medida que el cuerpo es integrado en la oración, se percibe una evolución, que tiene que ver con el proceso de 'maduración' en la fe, puesto que, el lenguaje corporal manifiesta lo que se gesta en el universo interior. Carlos del Valle[332], nos habla de la importancia de recuperar el cuerpo y el gesto para la expresión de la fe a partir de un camino integrador que nace del gesto en el encuentro con Dios, y que nos ayudan a hacer experiencia de Dios. Así fue en la vida de los místicos: Etty Hillesum, Madeleine Delbrêl, Edith Stein, Tomas Merton o Roger Schutz, pues ellos vivieron «el camino del gesto como acceso a la fe». En el caso de Etty, esta joven judía que falleció en Auschwitz en 1943, dejándonos un valioso testimonio de vida y de vivir plenamente en Dios, comenta en su *Diario*[333] que «no podía arrodillarse», aunque lo deseara y una noche tuvo la experiencia de sentir la Presencia de Dios. Incluso sin tener mucho que explicar, describe: «anoche poco antes de irme a dormir, caí de pronto de rodillas en medio de esta gran habitación […] forzada a bajar al suelo por algo más fuerte que yo misma» y a la vez, «tan íntimo como los gestos del amor de los que no se puede hablar». En su camino del gesto a la fe, pasará desde no comprenderlo, a ser un deseo y luego, a la necesidad de hacerlo cada día. Algo similar le sucedió a Madeleine Delbrêl, quien describe:

> «Si debo ser sincera Dios, no siendo rigurosamente imposible, no debería ser tratado como seguramente inexiste. Yo escogí lo que me parecía traducir mejor mi cambio de perspectiva: decidí rezar […] Desde la primera vez, recé de rodillas, por temor a un idealismo. Lo hice aquel día y muchos más, y sin mirar nunca el reloj»[334].

Cada uno de estos relatos, evidencia la actitud o el sentimiento más genuino de los seres humanos en vinculación con Dios, que es la adoración, pues arrodillarse «es reconocer, con humildad y la respiración entrecortada, que esperamos todo de él…y de nadie más»[335]. A su vez, este Dios es Aquel de la entrega total y el amor incondicional, por ello, el cuerpo cristiano en oración, unido a Dios, es un cuerpo vinculado a los demás, y a medida que se va unificando en el encuentro con Dios, se va configurando al cuerpo de Jesús.

Desde el momento en que Jesús entregó su cuerpo completamente, es un cuerpo que llega a nuestras manos, y degustamos en lo más íntimo de nuestro ser[336]. Hay que recordar

[332] Del Valle. "Arrodíllate y creerás", 53.
[333] Sigo a Gauthier, 32.
[334] Del Valle cita Madeleine Delbrêl. *Ville marxiste, terre de misión*, Paris: Cerf 1958, 251 (cf. Del Valle. "Arrodíllate y creerás", 54).
[335] *Ibíd*., 55.
[336] Sigo a Lopez Villanueva. "Orar con el cuerpo y recibir el cuerpo", 417-419.

que el cuerpo de Cristo es un cuerpo vulnerado y partido que nos hace partícipes de su ser, es por eso que al recibirlo podemos «reconocernos y perdonarnos, crear comunidad, multiplicar el amor y recogerlo»[337]. Él ha elegido nuestro cuerpo y es donde quiso quedarse, es donde se plasma nuestra experiencia de él. Los gestos corporales que acompañan la vivencia interior de nuestra oración nos impulsan a inclinarnos ante Dios pero también, hacia el otro. Como lo hizo santo Domingo, postrados, tendidos en tierra, suplicando y adorando. Cuando de rodillas nos ponemos frente a Cristo crucificado, también oramos por los crucificados de hoy. Con las manos y brazos extendidos nos disponemos a acoger y ser refugio para los demás. Asimismo, cuando nos comprometemos en el cuidado del cuerpo del otro, se refleja nuestra relación con Dios, porque es donde se hace concreto.

Concluyendo, es vital valorar al cuerpo y su inmensa riqueza porque en él se hace posible nuestra existencia, y en él Dios realiza su salvación. Porque el «*cuerpo es camino hacia Dios*» -como expresa Gesché- y nos desafía a emprender un viaje que podría significar: un éxodo, un proceso de transformación, una conversión, un nuevo modo de vivir y de asumir nuestro cuerpo. «El cuerpo es nuestro compañero más cercano e íntimo; nacemos envueltos en él, y solo al emprender el viaje definitivo, *el viaje de todos*, nos desprendemos de él»[338]. Todo está contenido en el cuerpo, cada experiencia de nuestra vida: de dolor, de felicidad, todo queda en su memoria. El camino trazado y compartido por los referentes de la espiritualidad cristiana nos enseña que a lo largo de este viaje aprendemos a vincularnos con nosotros mismos, con los demás, con el mundo y con Dios, expresando nuestra fe plenamente encarnada.

## 4 CONCLUSIONES

En este tercer capítulo intentamos profundizar desde una perspectiva pastoral, la necesidad de *recuperar el cuerpo* en la oración y la celebración litúrgica como espacios para despertar la consciencia del cuerpo como lugar de encuentro con Dios, tanto en la vivencia personal como eclesial. También de responder a la demanda sentida, de la necesidad de expresar con el cuerpo la experiencia de Dios, dando lugar a una mayor libertad y consciencia de lo que somos. Partimos de que la experiencia de la oración litúrgica, centrada en la eucaristía ayuda a integrar la realidad corporal, considerando aspectos indispensables para la experiencia espiritual cristiana en un contexto secularizado.

[337] *Ibíd*., 418.
[338] *Ibíd*., 409.

Consideramos importantes las siguientes conclusiones:

1) En el lenguaje simbólico presente en la oración litúrgica, los signos contienen una pedagogía que no necesita explicación, porque son propios de la existencia humana, y no pueden comprenderse separados de la acción simbólica. Asimismo, los símbolos informan y nos hacen entrar en la realidad del misterio de Dios, estableciendo una identidad afectiva entre la persona y la realidad profunda. Para esto, la facultad simbólica es esencial porque el lenguaje simbólico adquiere un valor fundamental, que permite una experiencia comunicacional con la realidad divina. Por eso, todo en la liturgia tiende a conectar con el misterio de Dios, pues, es más que evocación, y ofrece una pedagogía proveniente de la historia y la tradición, que ayuda a dinamizar la experiencia espiritual cristiana actual, mediante un proceso por el cual, el creyente puede crecer y transformarse en su vínculo con Dios, y con los demás.

2) El cuerpo como expresión de la fe, constituye la concreción relacional de lo que somos delante de Dios, y es indispensable para la comunicación pero también es central porque es en el propio cuerpo donde Dios se relaciona. Y en la liturgia, todo lo que se gesta nos hace entrar en contacto con la persona de Jesús, teniendo como sacramento central la Eucaristía, que congrega a recibir el cuerpo del Señor y ser su cuerpo, incluso mediante los sentidos transfigurados en su presencia, es posible contemplar su vida, conocerla y sentir como él.

3) Las posturas corporales en la celebración adquieren un significado profundo, representan un lenguaje corporal, y por si solas sin una experiencia interior de recogimiento, no tendrían sentido. Igualmente, los gestos y acciones simbólicas que acompañan las palabras en los momentos litúrgicos pueden influir en los pensamientos y disposiciones interiores de la fe personal y comunitaria, a modo de ‘encarnar’ el sentido profundo de lo que se celebra, la Eucaristía.

La danza como parte de la liturgia todavía encuentra reticencias en el culto latino, sin embargo, es capaz de vivirse como expresión auténtica de la fe que conecta al ser humano con la intimidad de Dios y su creación. Como práctica de oración personal, dispone y acrecienta la comunicación con Dios integrando la realidad corporal en toda su dimensión.

4) La consciencia de ser Cuerpo de Cristo en la liturgia, requiere del creyente un compromiso personal, haciendo experiencia de la Presencia de Dios en su vida diaria. Así unido a la participación común; construye el sentido de comunidad espiritual y se une a la

Presencia divina conformando el Cuerpo de Cristo, como la expresión más plena de la fe cristiana. «Levantemos el corazón» es centrarnos en ser eucaristía con Cristo, tener consciencia de su Presencia en nuestra vida, y 'glorificarlo en nuestros cuerpos' con su Presencia encarnada.

5) Ser cuerpo de Cristo es ir a la mesa y recibir el don de Dios, la memoria de la celebración eucarística es lo más simbólico o emblemático del cuerpo de Jesús, de todas las referencias, la más explícita «al cuerpo que Dios nos encuentra y nos pide encontrarlo». Asimismo, el cuerpo que recibimos es el cuerpo eucarístico, resucitado, donde somos transformados en el cuerpo real del Señor y llamados a ser alimento que se entrega para dar la vida, con toda nuestra existencia, viviendo con autenticidad la vida cristiana.

Por eso es necesario recuperar la esencialidad eucarística, promoviendo una catequesis mistagógica que brinde una oferta de sentido. Que visibilice la Eucaristía como la expresión más bella del amor y la acción de gracias por el don de Dios para la vida nueva en Cristo.

6) La dimensión corporal de la fe cristiana en la oración requiere de una enseñanza que proviene de la gracia y la acción del Espíritu, es necesaria la apertura personal y dejarse enseñar. De modo que descubra la riqueza del cuerpo como *camino hacia Dios,* porque en él Dios realiza su salvación. Todo está contenido en el cuerpo, cada experiencia de nuestra vida: de dolor, de felicidad, que se concretiza en los gestos y acciones. Mediante los gestos corporales, el cuerpo en oración expresa lo que vive en su universo interior que brota de la vinculación más íntima con Dios, y a medida que es integrado refleja su conformidad al cuerpo de Cristo, donde se hace entrega y donación a los demás.

# CONCLUSIÓN GENERAL

Mediante esta conclusión final se busca poner de relieve algunas consideraciones que, de manera general den cuenta de los resultados del proceso de investigación, teniendo en cuenta la hipótesis inicial y los objetivos propuestos, así como los resultados obtenidos de la investigación llevada a cabo, porque 'el cuerpo' es un tema amplio que puede desarrollarse desde distintas perspectivas. En nuestra investigación se intentó fundamentar que el cuerpo es camino hacia Dios, tratando de recuperar aspectos importantes de la espiritualidad cristiana para la vivencia y expresión de la fe. Por supuesto, ante la dimensión de la tarea encontramos algunos límites y algunas cuestiones quedan abiertas.

## RESULTADOS

*1) El cuerpo es camino hacia Dios*. Se pone de manifiesto en los tres capítulos desde distintas perspectivas: bíblica, histórica, desde la tradición espiritual, y también en la experiencia de oración y la celebración de la liturgia, que el cuerpo es el camino que Dios mismo eligió para venir hacia nosotros y para que nosotros lleguemos hasta Él. Así el cuerpo es el lugar donde se produce el encuentro, donde se condensa nuestra existencia, llamada a salir hacia Dios y a los demás. A partir de aquí, el 'cuerpo-camino' puede comprenderse desde una búsqueda y experiencia de encuentro con Él. Asimismo, la corporalidad para la espiritualidad cristiana se entiende desde Jesucristo, pues en él nuestro cuerpo adquiere el fundamento de su existencia, es el porqué y para qué.

En cuanto a la comprensión del cuerpo en el transcurso de la historia, también constatamos que desde los orígenes hasta nuestros días -aun en los procesos históricos más complejos- el retorno a la fuente bíblica se ha convertido en un faro para recuperar la esencia y la dignidad de la unidad antropológica.

No obstante, los estudios sobre las corrientes de pensamiento y sus influencias en la espiritualidad patrística, sugieren la necesidad de una lectura crítica de las interpretaciones en torno al cuerpo y al alma, para comprender las obras de los Padres en su tiempo y contexto. Mediante una mirada general de la lectura histórico-teológica sobre el cuerpo, se puede afirmar que la Iglesia buscó mantenerse en la comprensión teológica bíblica, aunque también, recibió una fuerte influencia de las corrientes platónicas y aristotélicas.

2) *La necesidad de una Teología del cuerpo*. Las propuestas de Juan Pablo II y de Gesché, con distintos acentos cada uno, plantean la necesidad de una pedagogía para profundizar en la dimensión corporal, partiendo siempre de la antropología bíblica. Por su parte, Gesché plantea una doble dinámica: para los creyentes, aporta mayor consciencia de la dignidad corporal y para los no creyentes, la oferta de sentido, de un cuerpo que es en Dios y se entrega a los demás. Incluso, puede hacer posible una mayor consciencia del cuerpo como camino hacia Dios 'legitimada por la teología', capaz de orientar y guiar en la experiencia integral de la fe.

3) *Disponer el cuerpo es don y proceso.* En el desarrollo de los temas se fue verificando que tanto la oración como la liturgia suponen la vivencia de un proceso, que requiere de una cognición, esta se va adquiriendo por la experiencia. Igualmente, no se debe suponer que todos los bautizados conocen el sentido y significado del lenguaje simbólico de la celebración litúrgica, mediante esta investigación indagamos en la pedagogía que se desprende de ella, que aporta elementos para crecer en la vinculación con Dios y vivirla desde el corazón, es decir, de una disposición interior de comunión. Asimismo, las posturas corporales, el lenguaje simbólico, la disposición de los sentidos, como los sentimientos más profundos hacia Dios, se encuentran condensados en la liturgia, donde se comprueba la afirmación, de que 'es escuela de fe'.

Por otro lado, recuperar la experiencia de la oración corporal de santo Domingo, mediante los 9 modos de orar, nos deja la novedad de lo que significa implicarse totalmente en la experiencia de Dios. A la vez, la posibilidad de reinterpretar las posturas corporales adaptándolas al contexto, por la inspiración que para la praxis pastoral puede significar.

4) «*Levantemos el corazón*». Descubrimos que es más que una invitación, requiere de una respuesta que da cuenta del camino personal en la experiencia de Dios. En la eucaristía Dios nos encuentra y quiere ser encontrado por nosotros, por eso, en esta oración se responde desde lo que uno piensa, siente, dice y ama. Implica la capacidad de reconocerlo en el sacramento de su cuerpo, y a la vez implica la adhesión consciente de disponerse de alma-cuerpo-espíritu a la unión con Dios, y ser cuerpo con los hermanos. Esta consciencia creyente transforma la vida en el compromiso de vivir disponibles, conforme a la vida de Cristo, en todos los ámbitos de la experiencia cotidiana.

5) *Ser cuerpo de Cristo*. Es abrazar y acoger la Presencia real de Cristo, como 'cuerpo vivo' y participar de su ser. Requiere de una transformación por la acción de su gracia y de nuestra parte 'poner todos los medios', por ello es don y tarea, que se manifiesta en la experiencia cotidiana de cada creyente, que dejándose guiar por el Espíritu descubre en su interior su ser habitado por Dios y vinculado a los hermanos. Es abrazar a Dios en el propio cuerpo y en el cuerpo del otro, allí es donde se concretiza y determina nuestra vinculación más íntima con él, por eso ser cuerpo de Cristo es ser como él.

6) *Recuperar el cuerpo para la expresión de la fe*. Como expresa Michel de Certeau, «el gesto no es una localización del absoluto, pero tampoco es un punto de partida, es ya acogida y respuesta, tanto como deseo y espera»[339]. Estas palabras representan lo que intentamos demostrar con la importancia de la expresión corporal de la fe, a través de los gestos en la oración hacemos experiencia de estar unidos a Dios con el cuerpo y el alma. En el proceso de la fe, la experiencia de integrar el cuerpo nos ayuda porque en él está inscrita toda nuestra historia, cada experiencia de nuestra existencia: dolores, alegrías, luchas y enfermedades, y por él comprendemos la presencia de Dios que sana y libera, que va más allá de las palabras. Si escuchamos nuestro cuerpo podemos descubrir lo que de Dios está inscrito en él.

## LÍMITES DE NUESTRA INVESTIGACIÓN

1) La bibliografía sobre el tema estudiado es abundante y el enfoque diverso, fue difícil delinear el campo de investigación, y quedan sin duda, muchos aspectos que no se han desarrollado que podrían enriquecer esta investigación, como por ejemplo, las prácticas actuales de la integración corporal en los espacios de oración personal y comunitaria: desde la perspectiva del silencio, el paseo contemplativo, la danza contemplativa, entre otras propuestas para la vida espiritual que actualmente son reconocidas y valiosas para el crecimiento integral de la vivencia de la fe.

2) Por otro lado, la bibliografía patrística es abundante con respecto a la defensa del cuerpo pero en este trabajo tuve que hacer una elección que responde más al objetivo de profundizar en el cuerpo como camino hacia Dios. Sin embargo, hay autores cristianos que tienen bellas expresiones sobre la humanidad de Cristo y la encarnación, que no están incluidos en esta investigación.

[339] De Certeau, 34.

3) En lo que respecta a la experiencia de las místicas medievales, creo que hay mucho por recorrer, sobre todo por su capacidad de expresar en sus escritos la experiencia de unión con Dios que se experimenta en la completud del alma y del cuerpo. Y así como las experiencias de ellas, podríamos numerar otras que no pude incorporar a esta investigación.

## PERSPECTIVAS EN RELACIÓN CON LA PRAXIS PASTORAL

1) Acentuar y recuperar la comprensión antropológica bíblica, ante los desafíos actuales y los riesgos de una espiritualidad desencarnada y un cuerpo sin espíritu. Podría contribuir a profundizar en las Sagradas Escrituras desde una hermenéutica que se impulse y promueva en la praxis pastoral, no solo desde lo intelectual sino desde lo experiencial.

2) Recuperar las experiencias de la rica tradición cristiana que ayudarían a fundamentar la centralidad de la encarnación para la vida de la fe, como también, la consciencia de la eucaristía como centro de la vida cristiana, que compromete a abrazar la fragilidad y vulnerabilidad de nuestro tiempo.

3) Generar espacios para la experiencia de la fe sentida corporalmente con las posturas corporales que brotan en esencia de nuestro ser a imagen y semejanza, y son propias para expresar adoración, alabanza, súplica, perdón y reconocimiento de la misericordia e inmensidad de Dios. Puesto que los gestos en la oración nos ayudan a implicarnos con la realidad que contemplamos, pueden contribuir a configurarnos corporalmente con Cristo.

4) Proponer una catequesis mistagógica con la finalidad de profundizar en la intimidad de la relación con Cristo y recuperar el lenguaje simbólico de la oración y la liturgia, mediante la expresión de distintos lenguajes para comunicar la experiencia de Dios: gestos corporales, contemplación con iconos, silencio y mirada, meditación de la Palabra, música y actividades artísticas, de manera que sean instrumentos al servicio de la oración, que posibiliten la experiencia de implicarse existencialmente.

# BIBLIOGRAFÍA

## 1. *Fuentes primarias y secundarias*

### 1.1 *Magisterio*


Concilio Vaticano II. *Constitución sobre la Sagrada Liturgia «Sacrosanctum Concilium»* (14 de diciembre de 1963). Consulta: 24/05/2025
https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_sp.html

Concilio Vaticano II. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual «Gaudium et Spes»*. (7 de diciembre de 1965). Consulta: 24/05/2025.
https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

Concilio Vaticano II. *Constitución dogmática sobre la Iglesia «Lumen Gentium»*. (21 de noviembre de 1964). Consulta: 24/05/2025.
https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html

Concilio Vaticano II. *Constitución Dogmática sobre la divina revelación «Dei Verbum».* (18 de noviembre de1965). Consulta: 24/05/2025
https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html

Concilio Vaticano II. *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas «Nostra Aetate*» (28 de octubre de 1965). Consulta: 24/05/2025
https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_sp.html

*Catecismo de la Iglesia Católica*. 1992.
Consulta: 24/05/2025.
https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html

Pablo VI. *Instrucción General del Misal Romano*. 1970
Consulta: 24/05/2025

https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20030317_ordinamento-messale_sp.html

Francisco. *Exhortación Apostólica sobre el llamado a santidad en el mundo actual «Gaudete et Exsultate»* (19 de marzo de 2018). Consulta: 24/05/2025
https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html

Congregación para la Doctrina de la Fe. *Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la meditación cristiana* (15 de octubre de 1989).
Consulta: 24/05/2025
https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19891015_meditazione-cristiana_sp.html

Congregación para la Doctrina de la Fe. *Carta "Placuit Deo" a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la salvación cristiana* (1 de marzo de 2018).
Consulta: 24/05/2025
https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2018/03/01/plac.html

Denzinger, H. y Schönmetzer, A (eds.). *El Magisterio de la Iglesia*. *Enchiridion Symbolorum: Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*. Barcelona: Herder, 1967.

1.2 *Tradición*

Agustín, San. *Obras Completas XXVI. Sermones. (4º):184-272 B. Sermones sobre los tiempos litúrgicos.* trad. Pío de Luis. Madrid: BAC, 1983.

Beato Jordán de Sajonia. *Vida de Santo Domingo Fundador de la Orden de Predicadores*. trad. P. Getino. Vergara: Tip. de «El Santísimo Rosario», 1916.

Benedicto XVI. *Los Padres de la Iglesia I. De Clemente de Roma a San Agustín*. Madrid: Ciudad Nueva, 2008.

Benedicto XVI, *Los Padres de la Iglesia II. De León Magno a Juan Damasceno*, España: Ciudad Nueva, 2010.

Casiano, Juan. *Colaciones*. 3ªed., vol I, Madrid: RIALP S.A, 2019.

Casiano, Juan. *Colaciones*, 3ªed., vol II, Madrid: RIALP S.A, 2019.

Domingo de Guzmán. *Fuentes para su conocimiento*. dirigida por Lorenzo Galmes y Vito T Gómez.1 95-217. Madrid: BAC, 1987.

Eckhart, Maestro. *Tratados y Sermones. Obras alemanas*. Biblioteca de Espiritualidad, 1977.
https://bibliotecadeespiritualidadymeditacion.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/08/tratados-y-sermones-meister-eckhart1.pdf

Ireneo de Lyon. *Adversus Haereses*. Biblioteca Electrónica Cristiana BEC–VE Multimedios. www. Multimedios.org © Copyright 2001.

Juan de la Cruz. *Obras Completas*. 6ªed. eds. José Vicente Rodríguez, Federico Ruiz Salvador. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2009.

Teresa de Jesús. *Obras Completas*. 6ªed., dirigido por Alberto Barrientos. Burgos: Editorial de Espiritualidad, 2016.

Tomás de Aquino. *Suma teológica.* I, tomo I. Madrid: BAC, 2001.

Tomás de Aquino. *Suma teológica*. II-II, tomo III. Madrid: BAC, 1989.

Tomás de Aquino. *Suma teológica.* III, tomo V. Madrid: BAC, 1994.

Vicaire, M-H. O.P. *Historia de Santo Domingo*. ed. Argimiro Velasco O.P. Madrid: EDIBESA, 2003.

1.3 *Diccionarios y enciclopedias*

Bouyer, Louis. “Cuerpo”. En *Diccionario de teología*, 194. Barcelona: Editorial Herder, 1973.

Colzani. “Cuerpo”. En *Diccionario enciclopédico San Pablo: Cristianismo, Historia, Teología Confesiones, Protagonistas, Biblia, Reformadores*, dirigido por Benedicto XVI, Papa, Carlo M. Martini, 271-272. Madrid: San Pablo, 2009.

Di Molfetta, F. “Liturgia y oración”. En *Enciclopedia de la oración*, dirigido por C. Rossini y P. Sciandini. 221-235. Madrid: San Pablo, 2014.

Ferrater Mora, José. “Platonismo”. En *Diccionario de Filosofía 3*, 2594-2598. 3ªed. Madrid: Alianza Editorial, 1981.

Harder, G. “Alma”. En *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, dirigido por Lothar Coenen. Erich Beyreuther y Hans Bietenhard. Vol. I, 93-100. Salamanca: Editorial Sígueme, 1980.

Kamlah, E. “Espíritu”. En *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, dirigido por Lothar Coenen. Erich Beyreuther y Hans Bietenhard. Vol.II, 135-145. Salamanca: Editorial Sígueme, 1980.

Majorano, S. “Oración y vida teologal”. En *Enciclopedia de la oración*, dirigido por C. Rossini y P. Sciandini, 197-203. Madrid: San Pablo, 2014.

Pellegrino, C. “Cuerpo y danza en la oración”. En *Enciclopedia de la oración*, dirigido por C. Rossini y P. Sciandini. 378-387. Madrid: San Pablo, 2014.

Sanlés, Ricardo. “Orígenes”, en *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique Doctrine et Histoire* Fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. De Guibert, S.J. Tome XI, 948-949. París: Beauschesne, 1982.

Schmitt, Jean-Claude. “Cuerpo y alma”. En *Diccionario razonado del Occidente Medieval*, dirigido por Jacques Le Goff y Jean -Claude Schmitt. 189-198. Madrid: Editorial AKAL, 2003.

Seebass, H. “Carne”. En *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, dirigido por Lothar Coenen. Erich Beyreuther y Hans Bietenhard. Vol I, 227-233. Salamanca: Editorial Sígueme, 1980.

Sorg, Th. “Corazón”. En *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, dirigido por Lothar Coenen. Erich Beyreuther y Hans Bietenhard. Vol. I, 339- 341. Salamanca: Editorial Sígueme, 1980.

Špidlík , P. Tomáš. “Cuerpo”. En *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*. I (A-I), dirigido por Angelo Di Berardino. 538-539. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1991.

Spinsanti, Sandro. “Cuerpo”. En *Nuevo diccionario de espiritualidad,* dirigido por Stefano de Fiores, Tullo Goffi, 318-334. Madrid: Ediciones Paulinas, 1983.

Timmerman, Joan H. “Body and Spirituality”. *In The New SCM Dictionary of Christian Spirituality*. Edited by Philip Sheldrake. 153-155. London: SCM, 2005.

Wibbing, S. “Cuerpo”. En *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento,* dirigido por Lothar Coenen. Erich Beyreuther y Hans Bietenhard. Vol. I, 373- 380. Salamanca: Editorial Sígueme, 1980.

2. *Bibliografía general*

Aldazábal, José. *Gestos y Símbolos*.7ª ed. Barcelona: CPL, 2020.

Alsina Clota, José. *El Neoplatonismo. Síntesis del Espiritualismo Antiguo*. Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre, 1989.

Aubin, Catherine. *Orar con el cuerpo, a la manera de Santo Domingo.* Salamanca: San Esteban Biblioteca dominicana, 2017.

Cabiedas, Juan Manuel. *La encarnación de la fe. Empatía subjetiva y experiencia cristiana*. Salamanca: Sígueme, 2024.

Certeau, Michel de. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz, 2006.

Chenu, Marie Dominique. *Un théologien en liberté*. París: Centurión, 1975.

Cos, Julián de. *La Espiritualidad de Santo Domingo, fundador de la Orden de Predicadores*. Salamanca: San Esteban, 2012.

Daley, Brian E. *Cristo, el Dios visible. Retorno a la cristología de la Edad Patrística*. Salamanca: Sígueme, 2020.

Domínguez Morano, Carlos. "Una espiritualidad para nuestro tiempo". *Frontera Hegian* vol. 2 (2024): 7-79.

Duch, Lluís y Mèlich, Joan- Carles. *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana 2/1*, trad. Enrique Anruba Aparici. Madrid: Trotta, 2005.

Félix, Viviana Laura. "La recepción del platonismo en la teología de Justino mártir". *Studium. Filosofía y Teología* 31 (2013): 85-96.
DOI: https://doi.org/10.53439/stdfyt31.16.2013.85-96

Fernández González, Jesús. *Historia de la Antropología Cristiana. De la Antropología cultural a la teología fundamental*. España: Editorial CLIE, 2016.

Filippi, Silvana. "El alma unida al cuerpo es más semejante a Dios. Reflexiones sobre el rol de la corporeidad en la antropología tomista". *Enfoques* vol. XXIV, nº2, (2012): 53-62. DOI: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=25926198006

Fueyo Suárez, Bernardo. *En Casa, fuera de casa, en el camino…Los modos de orar de Santo Domingo*. Salamanca: San Esteban, 2006.

García Macías, Aurelio. "Presentación". *La oración litúrgica*. *Asociación española de profesores de Liturgia*, nº18. 9-13. Barcelona: CPL, 2016.

García-Villoslada, Ricardo. "Rasgos característicos de la Devotio Moderna", *Manresa* 28 (1956): 315- 350.

Gauthier, Jacques. *Orar con el cuerpo*. Bilbao: Mensajero, 2008.

Gesché, Adolphe. "La invención cristiana del cuerpo", *Franciscanum*, vol. LVI, nº 162 (2014): 215-255. DOI https://doi.org/10.21500/01201468.780

Giraudo, Cesare. *La plegaria eucarística. Culmen y fuente de la divina liturgia*. Salamanca: Sígueme, 2024.

Gómez García, Vito- T., O.P. *Santo Domingo. Vida, ejemplaridad y legado de Domingo de Guzmán*. Madrid: EDIBESA, 2012.

González Faus, José I. *Carne de Dios. Significado salvador de la Encarnación en la teología de San Ireneo*. Barcelona: Herder, 1969.

Gottlieb Zornberg, Avivah. *The Begginning of Desire: Reflections on Genesis*. New York: Schoken Books. 1996.

Guardini, Romano. *Los signos sagrados*. 2ª ed. Barcelona: Editorial Litúrgica Española, S.A, 1965.

Guerra, Santiago. "La danza como expresión de la existencia cristiana: historia y actualidad". *Revista de Espiritualidad*, 68 (2009): 7-49.

Guerra, Santiago. "Símbolo y experiencia religiosa", *Revista de Espiritualidad*, 44 (1985): 7-49.

Guindulain, David. "Atraídos por Dios. 49 prácticas espirituales". *Cristianisme i justicia* 84 (2017): 23.

Grün, Anselm. *La celebración de la Eucaristía. Unión y transformación*. Madrid: San Pablo, 2002.

Grün Anselm - Reepen Michael. *Los gestos de la oración*. Bilbao: Desclée De Brower, 2012.

Jeremías, Joachim. *La última cena. Palabras de Jesús*. España: Ediciones Cristiandad, 1980.

Juan Pablo II. *La Redención del Corazón. Teología del cuerpo (II)*. 5ª ed. Madrid: Ediciones Palabra, 2022.

Juan Pablo II. *El celibato apostólico y la resurrección de la carne. Teología del cuerpo (III)*. 5ªed. Madrid: Ediciones Palabra, 2022.

Kraus, Hans- Joachim. *Teología de los salmos*. Salamanca: Sígueme, 1985.

Larrabe, José Luis. “Sínodo Mundial de la Eucaristía”. *Revista de Espiritualidad* 65 (2006): 9-39.

Le Goff, Jacques y Truong, Nicolas. *Una Historia del cuerpo en la Edad Media*. España: Paidós, 2005.

López González, Luis. *La sensación de Dios. Cuerpo, biblia, oración*. Madrid: San Pablo, 2018.

López Villanueva, Mariola. “El cuerpo en nuestra cultura. Habitar sabiamente y con otros el propio cuerpo”. *Revista de Espiritualidad ignaciana Manresa* 326 (2011): 5-14.

López Villanueva, Mariola. “Orar con el cuerpo y recibir el cuerpo”. *Sal Terrae* 98, nº1145 (2010): 409-419.

Mardonés, J. M.ª. La *vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión,* Santander: Sal Terrae, 2003.

Melloni, Javier SJ. *Éxodo y éxtasis en Ignacio de Loyola. Una aproximación a su autobiografía.* 3ªed. España: Sal Terrae, 2020.

Melquíades, Andrés. *Los recogidos: nueva visión de la mística española (1500-1700)*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1975.

Millán Romeral, Fernando. “Pan y Vino, símbolos de la entrega”. *Cuadernos de Teología Deusto* nº33 (Bilbao: Universidad de Deusto, 2005): 9-42.

Ratzinger, Joseph. *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*. 16ª ed. Salamanca: Sígueme, 2016.

Rivas Rebaque, Fernando. “El nacimiento de la gran Iglesia”. En *Así empezó el cristianismo*, dirigido por Rafael Aguirre, 427-480. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2010.

Rodríguez Olaizola, José M. *Ignacio de Loyola, nunca solo*. Madrid: San Pablo, 2009.

Ruiz de la Peña, Juan L. *Imagen de Dios*. *Antropología teológica fundamental*. 5ªed. Santander: Sal Terrae 1988.

Schlosser, Marianne. *Teología de la oración. Levantemos el corazón*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2018.

Shökel, Luis Alonso, Carniti Cecilia. *Salmos*. Vol I. Navarra: Verbo Divino, 1992.

Tillich, Paul. *La dinámica de la Fe*. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1976.

Valle Caraballo, Carlos del. "Arrodíllate y creerás". *La Oración litúrgica*. En *Asociación Española de Profesores de Liturgia*, nº18. 51-68. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2016.

Walker Bynum, Caroline. "El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media". En *Fragmentos para una historia del cuerpo humano,* dirigido por Michel Feher, Ramona Naddaf y Nadia Tazi. Vol I. 163-224. España: Taurus, 1992.

Watts, Fraser. *A plea for Embodied Espirituality. The role of the body in religion.* Oregon: Wipf and Stock, 2022.

Zas Friz De Col, Rossano. "Vida cristiana y secularización". *Cuestiones Teológicas*. Vol. 51, nº115 (2024): 1-22. DOI http://doi.org/10.18566/cueteo.v51n115.a11