

El carácter ambivalente de los conceptos carne y carnalidad en la teología cristiana

Alberto Fernando Roldán

Resumen

En el presente trabajo se interpretan los sentidos teológicos de los términos bíblicos “carne” y “carnalidad” mostrando su carácter ambivalente que surge de binomios cargados tanto de connotaciones negativas como positivas. Se tratará de mostrar que las primeras parten de una interpretación parcial del pensamiento de San Pablo que, con la influencia del helenismo, tenderá a solidificarse en la cristiandad, mientras que las segundas implican que la carnalidad es nada menos que el modo en que Dios se ha revelado en la persona histórica de Jesús –“el Verbo fue hecho carne”– e implica, también, la necesidad de reivindicar el cuerpo y la sexualidad, y considerar la carnalidad como presupuesto a la secularización, tal como fuera anticipada por la filosofía de Hegel y la teología dialéctica, en la cual Barth, Gogarten, Bultmann y Bonhoeffer fueron algunas de sus figuras más notables.

Palabras clave: carne – cuerpo – sexualidad – secularización

Abstract

This paper seeks to interpret the theological meaning of the biblical terms “flesh” and “carnality,” showing their ambivalent nature which results from the fact that they are terms coupled with both negative and positive connotations. The author tries to show that the former come from a partial interpretation of Paul’s thought which, under the later influence of Hellenism, was prone to be incorporated in Christian thought, while the latter imply that carnality is nothing less than God’s method for revealing Himself in the historical person of Jesus, “the Word made flesh,” and also implies a need for rehabilitating the body and human sexuality, and for considering carnality as a presupposition to secularization, as it was brought forward by Hegel’s philosophy and dialectical theology, in which Barth, Gogarten Bultmann and Bonhoeffer were some of its most remarkable exponents.

Key words: flesh – body – sexuality – secularization

σὰρξ puede significar no solamente el cuerpo carnal concreto, sino también “carnalidad” como el ser humano terreno en su humanidad específica, es decir, en sus debilidades y limitaciones, o lo que es lo mismo, en su oposición a Dios y a su ΠΝΕΥΜΑ
Rudolf Bultmann

La Encarnación de Dios, constituye un momento esencial de la religión en la determinación de su objeto.

G. F. W. Hegel

¿Cómo somos ΕΚ-ΚΛΕΣΙΑ, “los que son llamados”, sin considerarnos unos privilegiados en el plan religioso, sino más bien cómo perteneciendo plenamente al mundo?
Dietrich Bonhoeffer

1. CARNE Y CARNALIDAD COMO CONCEPTOS PEYORATIVOS

1.1. La “carne” como expresión del ser humano total

La antropología bíblica –que debe distinguirse de la teología sistemática, la cual recibe la influencia helénica– muestra con suficiente claridad que los términos con que designa al ser humano son yuxtaposiciones que apuntan a una unidad. Como demuestra Hans Walter Wolff en su *Antropología del Antiguo Testamento* al referirse a la terminología antropológica de la Biblia: al traducirse los sustantivos más frecuentes casi siempre por: “corazón”, “alma”, “carne” y “espíritu”, se ha dado lugar a graves malentendidos. Estos arrancaron ya de los LXX y llevaron equivocadamente a una antropología dicotómica o tricotómica, en la que el cuerpo, el alma y el espíritu se oponen mutuamente.¹

Esta afirmación de Wolff referida al Antiguo Testamento es válida también para el Nuevo. Los términos “cuerpo”, “carne”, “alma” y “espíritu”, no designan “partes separables” del ser humano sino a su totalidad como una entidad integral pero enfatizando alguna de sus dimensiones. La “carne” no debe considerarse como una “parte” del ser humano sino que significa “todo el cuerpo, o mejor dicho, toda la persona considerada en su existencia externa, física”.² Corresponde al “hombre exterior” que está en oposición al “hombre interior” (2 Co 4,16). Mientras Dios es espíritu (*πνευμα*) el ser humano es, esencialmente carne (*σαρξ*). John A. T. Robinson afirma: “La «flaqueza» es una cualidad inherente del *σαρξ*. Obrar «según la carne» es hacerlo meramente en el poder falible de la fuerza y decisión humanas [...]”³ Al mismo tiempo, el autor distingue entre un sentido “neutro” de la carne y un sentido “pecaminoso” que tienen que ver con determinadas actitudes en la relación que el ser humano establece con Dios. El explica:

Podríamos describir dicha situación diciendo que *σαρξ*, en su sentido neutro, es el hombre que vive en el mundo, mientras que, en su sentido pecaminoso, es el hombre que vive para el mundo: al permitir que su ser-en-el-mundo (en sí mismo, dado por

¹ Hans Walter Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1975), 21.

² John A. T. Robinson, *El cuerpo. Estudio de teología paulina* (Barcelona: Ediciones Ariel, 1968), 26.

³ *Ibíd.*, 28. Letras griegas originales.

Dios) gobierne toda su vida y su conducta, el hombre se convierte en “hombre del mundo.”⁴

Siguiendo el meduloso estudio que ha realizado Rudolf Bultmann⁵ –en el cual se pueden percibir reminiscencias de la filosofía de Heidegger⁶– podemos decir que para san Pablo *σαρξ* significa la corporeidad material del hombre, su “carnalidad” en el sentido de debilidades y limitaciones, su oposición a Dios (*το πνευμα*) tal como aparece en el reiterado binomio de opuestos: *σαρξ/πνευμα* en Romanos 8. La carne es, también, la esfera de lo terreno-natural. Rechazando la idea de carne como una potencia demoníaca, explica Bultmann:

Más bien lo pecaminoso tiene su origen en la *σαρξ* en la medida en que es pecaminoso un comportamiento que se orienta según la *σαρξ*, que se comporta de acuerdo con las normas de la *σαρξ*, como dice claramente la frase de Rom 8,5: el *κατα σαρκα ειναι* (“ser carnal”) se realiza en el *φρονειν τα της σαρκος* (“pensar carnal”), es decir, en hallarse proyectado a lo humano únicamente, a lo terreno-corruptible.⁷

1.2. La “carne” en la carta a los Romanos

Los capítulos 7 y 8 de la carta a los Romanos constituyen un *continuum* sobre el tema carne y espíritu. Se ha discutido mucho si lo que expresa Pablo allí refleja su propia experiencia personal, si ella es anterior a su conversión a Cristo o posterior a ella o, simplemente, estamos en presencia de una visión universal de la situación del ser humano que, deseando agradar a Dios, se siente frustrado porque apela a sus propias fuerzas “carnales”.⁸ En lo que fue su

⁴ Robinson, *El cuerpo. Estudio de teología paulina*. Letras griegas y cursivas originales.

⁵ Rudolf Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1981), 287-304.

⁶ Por caso cuando dice: “La posibilidad ontológica de ser bueno o malo es al mismo tiempo la posibilidad de tener una relación con Dios; Dios no es para Pablo la designación mitológica de unas circunstancias ontológicas, sino que es el Dios personal, que es el creador del hombre y que exige de éste obediencia. La posibilidad ontológica de ser bueno o malo es, ónticamente, la elección de reconocer al creador y de obedecerle o de negarle obediencia”. *Ibíd.*, 282. El paralelismo surge a partir del uso de “ontológico” y “óntico”, términos propios de la filosofía de Heidegger en *El ser y el tiempo*, especialmente cuando distingue entre “Preeminencia ontológica de la pregunta que interroga por el ser” y “Preeminencia óntica de la pregunta que interroga sobre el ser”, § 3 y 4, respectivamente Martin Heidegger, *El ser y el tiempo* (Barcelona: RBA Coleccionables, 2002), 17-22.

⁷ Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, 292-293. Letras griegas y cursivas originales.

⁸ Esta es la interpretación de Karl Barth cuando define a la carne como “la incapacidad, la mundanalidad, tal como es percibida por los hombres y especialmente por los hombres reli-

última obra, *La vida del Espíritu*, Hannah Arendt estudia el texto paulino desde la perspectiva filosófica, encontrando que “Pablo describe una experiencia interior, la experiencia de quiero-y-no-puedo. Esta experiencia, seguida de la experiencia de la misericordia divina, es abrumadora”.⁹ Vinculando a la “carne” con la voluntad, dice: “la voluntad crece consciente de sí misma sólo al vencer la resistencia, y en la argumentación paulina la «carne» (así como en su posterior disfraz de «inclinación») se convierte en la metáfora de una resistencia interna”.¹⁰ Para Arendt, al referirse a la voluntad, san Pablo ha abierto una verdadera caja de Pandora con preguntas que no tienen respuesta ya que la explicación del apóstol es relativamente simple: “el conflicto se produce entre la carne y el espíritu y el problema es que los hombres son a la vez carnales y espirituales”.¹¹

Pero aunque los capítulos 7 y 8 de Romanos hay que considerarlos como una unidad, no es menos cierto que hay un planteamiento que podríamos denominar “dialéctico” toda vez que mientras en el capítulo 7 expone la desesperada situación del ser humano que no puede agradar a Dios basándose en sus propios recursos (“carnales”) y el Espíritu brilla por su ausencia, en el capítulo 8 muestra la salida a ese drama mediante la vida *κατα πνευμα*. Las oposiciones son claras y surgen de dobles opuestos:

Espíritu de vida vs ley del pecado y de la muerte.

Vivir conforme a la carne vs vivir conforme al Espíritu.

Deseos de la carne vs deseos del Espíritu.

giosos; relatividad, la nada, el sin sentido”. Karl Barth, *The Epistle to the Romans* (Oxford: Oxford University Press, 1968), 263.

⁹ Hannah Arendt, *La vida del Espíritu* (Buenos Aires: Paidós, 2002), 305. Cursivas originales.

¹⁰ *Ibid.*, 303.

¹¹ *Ibid.*, 302. Esta perspectiva es similar a la que expresara Lutero en la famosa expresión: *simil iustus et peccator*, el cristiano es, simultáneamente, santo y pecador. Más adelante en su exposición, Arendt compara las perspectivas de Epicteto y san Pablo, que fueron prácticamente contemporáneos, encontrando que ambos desprecian el cuerpo aunque, destaca, ese desdén es más fuerte en Epicteto que en Pablo lo cual matiza su interpretación. En rigor, son pocos los textos paulinos donde el apóstol desprecia el cuerpo (Ro 7,24 y 1 Co 27 serían algunos de esos textos). En general, el cuerpo es reivindicado como vehículo de la justicia. Aunque puede ser instrumento del pecado, no es pecado en su esencia. De otro modo no se entendería que Pablo definiera al cuerpo como “templo del Espíritu Santo” (1 Co 6,19). Esta perspectiva es similar a la que expresara Lutero en la famosa expresión: *simil iustus et peccator*, el cristiano es, simultáneamente, santo y pecador.

El vivir *κατα σαρκα* no debe ser reducido meramente a los pecados de naturaleza sensual y sexual. Bultmann explica bien que la expresión apunta, más bien, a la esfera de lo natural-terreno, de lo corruptible del *κοσμος* y el pecado consiste en la actitud de abandono que el ser humano hace del Creador afirmándose a sí mismo en su autoconfianza. “Porque la esfera de la *σαρξ* no es en absoluto únicamente la de la vida de los instintos, de las pasiones sensuales, sino también la de los esfuerzos morales y religiosos del hombre”.¹² Esta perspectiva amplia de lo que la carne significa, negativamente, estaría corroborada por lo que dice el propio Pablo cuando enumera las obras de la carne (*εργα τες σαρκος*): “inmoralidad sexual, impureza y libertinaje; idolatría y brujería; odio, discordia, celos, arrebatos de ira, rivalidades, disensiones, sectarismos y envidia; borracheras, orgías y otras cosas parecidas” (Gá 5,19-21^a).¹³ Puede percibirse que, si bien la lista comienza con “inmoralidad sexual”, luego se extiende a otras manifestaciones de “la carne” como son odio, discordia, celos y rivalidades, confirmando así que “la carne” no es una referencia exclusiva a lo que se da en llamar “bajos instintos” que evoca, inmediata y unívocamente, a lo sexual, sino que alude a toda práctica que de alguna manera deshumaniza a la persona.¹⁴

1.3. Carne y cuerpo

En lo que se refiere a las relaciones o identificaciones entre “carne” y “cuerpo”, es importante saber que Pablo usa generalmente el término *σομα* para referirse al “cuerpo”, sin embargo, en algunas ocasiones también utiliza *σαρξ* como una referencia a él. Como explica Robinson:

En la carta a los Romanos, “el cuerpo”, que “está muerto por el pecado”, no es más que una perífrasis de “la carne”; y en la misma epístola encontramos las equivalencias siguientes: mis miembros (es decir, mi *σομα*) = lo que está en cautividad bajo la ley del pecado = la carne = lo opuesto al *νουζου* hombre interior, por el que me complazco en la Ley de Dios.¹⁵

¹² Arendt, *La vida del Espíritu*, 294. Letras griegas originales.

¹³ Citamos de la NVI (Nueva Versión Internacional). Todas las transcripciones de la Biblia en castellano son hechas de esta versión a menos que se indique lo contrario.

¹⁴ Los traductores de la Nueva Biblia Española vertieron la expresión “carne” por “bajos instintos” lo cual, si bien facilita la lectura de los textos es algo equívoca por reducir el concepto a lo sexual.

¹⁵ Robinson, *El cuerpo. Estudio de teología paulina*, 41. Letras griegas originales.

Cabría preguntarse dónde se produce la transposición de “la carne” desde el sentido de “cuerpo” a lo pecaminoso y casi exclusivamente al “pecado sexual”. Hay bastante consenso en que se produce con la irrupción del pensamiento griego en el cristianismo. Como ha demostrado Enrique D. Dussel, la influencia comienza a percibirse del siguiente modo:

Con los apologistas y hasta Orígenes, se instaura la trilogía, primero titubeante y después definitivamente aceptada, de cuerpo-alma-espíritu. El sentido de *carne* (en hebreo *basar* y en griego *sárx*) se va perdiendo progresivamente hasta utilizarse exclusivamente la terminología helenista.¹⁶

Mientras la Biblia enfoca al ser humano como una unidad, el dualismo se instala a partir de que el pensamiento cristiano entra en diálogo con la filosofía griega. Surge un dualismo en el cual existe una jerarquización entre alma y cuerpo siendo este último, especie de lastre o cárcel del alma. “La doctrina teológica consideró el alma y el cuerpo como dos cuasi-sustancias asociadas en una unión nunca armoniosa. El cuerpo quedó desprestigiado, y el alma fue la que se llevó con sus actividades la mejor parte”.¹⁷ Fue así como, gradual pero sostenidamente, la salvación será la del alma que, en esencia, es “inmortal”. No hay salvación de la totalidad de la persona sino de su “parte superior” e imperecedera. El dualismo queda solidificado con sus respectivas identificaciones: cuerpo = el mal, alma = el bien. “El cuerpo procede del mal y conduce al mal. El alma es buena. Por consiguiente, la salvación consiste en emanciparse del cuerpo para vivir del alma”.¹⁸ Esta derivación no toma en cuenta la perspectiva bíblica del ser humano y la visión escatológica paulina. La primera, como hemos dicho, se refiere a esa *totalidad diferenciada*¹⁹ que es el ser humano, una unidad que queda eclipsada por el dualismo. La segunda, tiene que ver con el enorme esfuerzo que san Pablo ejerce en su lucha con quienes, bajo influencia griega, negaban la resurrección de los muertos, por ende, la resurrección del cuerpo. El pasaje clave es 1 Corintios 15, donde el apóstol argumenta que si no hay resurrección de los muertos, Cristo, que murió, tampoco resucitó y si no resucitó, nuestra fe y nuestra esperanza son vanas. Por lo tanto, plantea que Jesús resucitado se apareció a muchos testigos en diferentes

¹⁶ Enrique D. Dussel, *El dualismo en la antropología de la cristiandad* (Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1974), 158. Cursivas originales.

¹⁷ José Comblin, *Antropología cristiana* (Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1985), 79.

¹⁸ *Ibíd.*, 81.

¹⁹ Emerich Coreth, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica* (Barcelona: Herder, 1976), 97. De paso, en las páginas 187-204 el autor ofrece una de las mejores explicaciones filosófico-teológicas de la relación “cuerpo y alma”.

situaciones pero no como una especie de fantasma sino en cuerpo resucitado. Y, así como hay diversidad de cuerpos, celestiales o terrestres, también hay cuerpo natural (σωμα Ψυξικον) también hay cuerpo “espiritual” (πνευματικον). Pablo piensa en una especie de escala ascendente, como dice Torres Queiruga: “de lo animal a lo espiritual, para culminar en la paradoja genial del «cuerpo espiritual» (v. 44)”.²⁰

2. CARNE Y CARNALIDAD COMO VEHÍCULOS DE LO DIVINO

2.1. “El Verbo fue hecho carne”

De la visión paulina de “la carne” pasamos ahora a la visión joánica. Es imposible hacer demasiado énfasis en la rotunda declaración del cuarto evangelio cuando dice: “Y el Verbo se hizo carne” (Jn 1,14).²¹ Dussel afirma: “Esta frase de Juan en su Evangelio, «el Verbo se hizo carne» (Juan 1,14), es el punto de partida y llegada de toda antropología cristiana”.²² Pero también es el punto de partida de la reivindicación de la carne como vehículo de lo divino. Que el *logos* se haya hecho “carne” es una afirmación que rompe totalmente los esquemas griegos. La expresión λογος se remonta a Heráclito de Éfeso que, en uno de los fragmentos de sus escritos dice: “Los hombres son obtusos con relación al ser del Logos, tanto antes como después que oyeron hablar de él, y no parecen conocerlo, hasta que todo acontezca según el Logos”.²³ Pese a que la exégesis contemporánea no es uniforme en cuanto a vincular al logos tal como lo plantearan Heráclito y Filón de Alejandría²⁴ una cosa es clara: la rotunda afirmación de que el logos se hizo carne (ο λογος σαρξ εγενετο) implica que Dios mismo que, por naturaleza es πνευμα se hace σαρξ en Jesús. Esto tiene una dimensión sacramental, como explica Davies: “La carne se ha convertido en la esfera de la unión entre Dios y el hombre y por ello ha adquirido una dimensión sacramental: lo «material» es ahora vehículo de lo «espiri-

²⁰ Andrés Torres Queiruga, *Repensar la cristología* (Estella, Navarra: Verbo Divino, 1996), 174.

²¹ Aquí citamos de la clásica Biblia Reina Valera, Revisión 1995, que retiene la expresión “Verbo” que, a su vez, deriva del griego λογος y del latín *verbum* = palabra.

²² Dussel, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, 44.

²³ Fragmento 1, Diels, citado por Nicola Abbagnano, *Diccionario de Filosofía* (San Pablo: Martins Fontes, 1998), 630.

²⁴ Dussel admite que “ni siquiera se piensa que se trata del lógos filoniano, sino que debe remitírsele a la «Palabra (dabar hebrea) de Dios” tan frecuente en la Biblia y con un significado igual al dado por Juan en su Evangelio”. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, 44. Para un análisis pormenorizado del sentido de Logos en Juan véase C. H. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio* (Madrid: Cristiandad, 1978), 266-287.

tuab».²⁵ El cuarto evangelio es una refutación de la doctrina gnóstica conocida como “docetismo”, por la cual, el Hijo de Dios “se parecía” a un ser humano, pero no lo era en realidad. Por el contrario, se trataba de una especie de “fantasma” que, como tal, no dejaba huellas en la arena. Si la doctrina de la verdadera encarnación de Dios no hubiera sido algo de poca monta, difícilmente san Juan hubiera sido tan enérgico al declarar que “el Verbo fue hecho carne” (Jn 1,14) y testimoniar, al final de su relato, que “uno de los soldados le abrió el costado con una lanza, y al instante le brotó sangre y agua” (Jn 18,34).²⁶ Estamos en presencia de la teología de la encarnación que, como bien dice Dussel “significa para los griegos un profundo escándalo, ya que no es digno de los dioses tomar un cuerpo mortal [...]”²⁷

2.2. Encarnación, cristología y trinidad

Siempre ha habido reticencias en admitir la encarnación de Dios en todas sus dimensiones. En efecto, las cristologías clásicas han subrayado más la divinidad de Jesucristo en detrimento de su humanidad plena. Es por eso que las “tentaciones” de Jesús han sido consideradas casi como “parodias”, especies de “puestas en escena” de una persona que es tentada pero que nunca podría caer. Sin embargo, que el Verbo se haya convertido en “carne” implica consecuencias insospechadas en cuanto al modo de ser del Dios trino y uno. Jürgen Moltmann es uno de los teólogos que más ha indagado en tiempos recientes sobre las consecuencias que la encarnación supone en cuanto a Dios. En su obra *Trinidad y reino de Dios*, Moltmann discute ampliamente si la encarnación de Dios afecta solamente sus relaciones con el mundo dejándolo intacto, por el contrario, ella implica cambios en el mismo Dios. El primer planteo significa un acto de Dios *ad extra*. El segundo, implica un acto *ad intra* de Dios. Refiriéndose a la *kénosis* de Dios, Moltmann señala dos formas de ese “vaciamiento”: una, es la creación, por la cual Dios de alguna manera se reduce o limita al dar a existencia otra realidad pero la segunda es, precisamente, la encarnación del Verbo que culmina en el acto de la cruz. “No sólo se amolda a esta realidad humana, sino que la acoge en sí y hace de ella una parte de su propia vida eterna. Así pasa a ser el *Dios humano*”.²⁸ La encarnación supone un cambio al interior de las relaciones trinitarias. Dios se hace solidario con los seres huma-

²⁵ W. David Davies, *Aproximación al Nuevo Testamento* (Madrid: Cristiandad, 1979), 381

²⁶ En la primera epístola de Juan, el apóstol insiste: “Éste es el que vino mediante agua y sangre, Jesucristo; no sólo mediante agua, sino mediante agua y sangre” (5,6).

²⁷ Dussel, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, 45.

²⁸ Jürgen Moltmann, *Trinidad y reino de Dios* (Salamanca: Sígueme, 1983), 135. Cursivas originales. La última expresión evoca el famoso ensayo de Karl Barth: “La humanidad de Dios”.

nos en su realidad temporal, espacial y finita. En Jesucristo, se torna “el Dios crucificado” y ese hecho histórico afecta, no sólo al Hijo sino al Padre y al Espíritu.

La encarnación del Hijo supone la “apertura” de la *trinidad*: el Padre del Hijo se transforma en Padre del nuevo género humano, libre y solidario. Gracias a la fraternidad del Hijo, los hijos de Dios participan en las relaciones trinitarias del Hijo, del Padre y del Espíritu. Al existir como hombres y en el mundo, existen “en Dios” y Dios existe “en ellos”.²⁹

Moltmann insiste en cuestionar la influencia aristotélica en mucha de la teología cristiana que plantea un Dios “apático”, es decir, sin pasiones. Lejos de ello, el Dios de Israel que es el mismo que se ha revelado como Padre de Jesucristo, es el Dios que sufre con y por su pueblo. No se trata de un Dios inmune al padecimiento sino, por el contrario, sujeto al mismo, hecho que se hace patente en la encarnación y dramático en la cruz. “La fe cristiana dice: Dios sufrió en la pasión de Jesús, Dios murió en la cruz de Cristo, para que vivamos y resucitemos en su futuro”.³⁰

2.4. Encarnación y reivindicación del cuerpo

El hecho de la encarnación de Dios implica también la necesidad de revalorizar el cuerpo humano en todas sus manifestaciones y dimensiones. Lejos de ser “lastre”, “cárcel” o “presidio”³¹ el cuerpo debe ser reivindicado en su dignidad intrínseca y sus dimensiones sacramentales y sexuales. El propio san Pablo, más allá de que, como hemos señalado, a veces insinúa un cierto desprecio del cuerpo, lo reivindica en tanto creación de Dios puesta al servicio de la justicia y dotado del Espíritu. Volviendo una vez más a la carta a los Romanos, Pablo insta a los lectores: “No ofrezcan los miembros de su cuerpo al pecado como instrumentos de injusticia; al contrario, ofrézcanse más bien a Dios como quienes han vuelto de la muerte a la vida, presentando los miembros de su cuerpo como instrumentos de justicia” (6,13). La declaración implica que los miembros del cuerpo pueden ser instrumentos de injusticia o de justicia, dependiendo de la entrega a Dios o al pecado. En otra epístola, Pablo plantea que, en marcado contraste con la idea griega de “cárcel del alma”, el

²⁹ Moltmann, *Trinidad y reino de Dios*, 138.

³⁰ Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado* (Salamanca: Sígueme, 1975), 301.

³¹ Recuérdese al respecto lo que dice Platón: El cuerpo “perturba al alma y no le permite entrar en posesión de la verdad y de la sabiduría”, *El banquete o del amor, Fedón o del Alma* (Buenos Aires: La Nación/Planeta, 2001), 88. En la misma obra, Platón pone en labios de Sócrates la siguiente declaración: “los hombres estamos en una especie de presidio”, *Ibid.*, 82.

cuerpo es “templo del Espíritu Santo” (1 Co 6.19). En el mismo contexto hay una declaración que muestra la unidad entre Cristo y los cuerpos de los hijos e hijas de Dios. A modo de pregunta retórica, dice el apóstol: “¿No saben que sus cuerpos son miembros de Cristo mismo?” (v. 15).³² De modo que la encarnación no es sólo algo que atañe a Cristo sino que involucra a los creyentes de modo tal que sus cuerpos son miembros de Cristo, unidad que se patentiza, sacramentalmente, al constituir todos “el cuerpo de Cristo”. La importancia de esta derivación que Pablo hace desde el cuerpo del creyente al cuerpo de Cristo como totalidad es tan importante que, como dice Smedes: “Pablo pudo no haber hallado palabras más importantes que estas para decir que nuestra unión con Cristo se da en comunidad, y no de otra manera. La unión con Cristo es una realidad corporativa”.³³

Hemos visto dos reivindicaciones del cuerpo por parte de san Pablo: la dignidad del cuerpo humano puesto al servicio de la justicia y la incorporación a Cristo que supone una unión que podríamos llamar “sacramental” por la que los cuerpos de los creyentes se integran al cuerpo de Cristo. Pero todavía falta otra dimensión: la sexual. Aquí es donde Pablo ya no es tan claro y decidido porque son muy pocas las referencias positivas a la sexualidad y al placer que conlleva. Acaso el único pasaje donde admite esa posibilidad, casi a manera de concesión, es lo que expresa en 1 Corintios 7. En lo que constituyen consejos matrimoniales, Pablo se refiere al matrimonio y a las relaciones sexuales. En lugar de remontarse a la creación, parte de la situación social y cultural de su época: “en vista de tanta inmoralidad, cada hombre debe tener su propia esposa, y cada mujer su propio esposo” (v. 2). Esto implica que la tenencia de un esposo o esposa es justificada por la inmoralidad reinante. Luego agrega:

El hombre debe cumplir su deber conyugal con su esposa, e igualmente la mujer con su esposo. La mujer no tiene derecho sobre su propio cuerpo, sino su esposo. Tampoco el hombre tiene derecho sobre su propio cuerpo, sino su esposa. No se nieguen el uno al otro, a no ser de común acuerdo, y sólo por un tiempo, para dedicarse a la oración. No tarden en volver a unirse nuevamente; de lo contrario, pueden caer en tentación de Satanás, por falta de dominio propio. Ahora bien, esto lo digo como una concesión y no como una orden. En realidad, preferiría que todos fueran como yo. No obstante, cada uno tiene de Dios su propio don: éste posee uno; aquél, otro. (vv. 3-7)

Hemos citado el pasaje *in extenso* dada la importancia del tema, el enfoque de Pablo y sus implicaciones. El “deber conyugal” se refiere, obviamente, a las

³² En Ef 5,29-32 Pablo es más osado, ya que ilustra la unión con Cristo con la unión matrimonial, en la que está presente la caricia en el más profundo sentido.

³³ Lewis B. Smedes, *Todas las cosas nuevas* (Buenos Aires: Escatón/La Aurora, 1972), 197.

relaciones sexuales. Pese a la misoginia que algunos comentaristas han visto en Pablo, en este caso iguala el derecho y el deber de cada uno de los cónyuges, sin distinciones. Ni el hombre tiene derecho sobre su propio cuerpo ni la mujer sobre el suyo. Cada uno se debe al otro. Pablo insta a no negarse a tener relaciones sexuales. Admite que pueden suspenderlas bajo dos condiciones: de común acuerdo y para dedicarse a un período de oración conjunta. La expresión que denota el tenor del escrito de Pablo es “concesión” (συγγνωμην) que opone a “orden” (επιταγην). Casi se podría decir que la sexualidad sería algo como un “mal necesario”. Lejos está Pablo de legitimar el placer sexual *per se*. En todo caso, agrega luego: “es preferible casarse que quemarse de pasión” (v. 9b). La reivindicación de la sexualidad habrá que buscarla en otros textos bíblicos como es el caso del libro llamado *El cantar de los cantares*. En un acercamiento crítico al tema, el filósofo esloveno Slavoj Žižek cuestiona la hermenéutica alegórica al libro, común tanto en el judaísmo como en el cristianismo. Critica a los comentaristas que advierten que el imaginario erótico y explícito del libro debe interpretarse simbólicamente y a quienes adhieren a una “significación más profunda” del texto, es decir, el explosivo contenido sexual. Argumenta: “si la sexualidad es solamente una metáfora, en primer lugar, ¿qué necesidad tenemos de dar este rodeo problemático? ¿Por qué no expresamos directamente el verdadero contenido espiritual?”³⁴ Finalmente, el autor distingue entre cristianismo y judaísmo ya que, mientras el primero cubre el abismo del deseo del otro con el amor reconciliador, “el judaísmo es también y sobre todo la religión del amor, un amor aun más intenso que el del cristianismo”.³⁵ Žižek critica al celibato católico preguntándose: “¿no es profundamente anticristiano? ¿No es un resto de la actitud pagana? ¿No se basa acaso en el concepto pagano de que aquellos que sacrifican sus placeres sexuales terrestres ganan con ello el acceso a la *jouissance* divina?”³⁶ La distinción es válida, porque se trata de una perspectiva exclusiva del catolicismo ya que en el judaísmo y el protestantismo los rabinos y los pastores son casados. Entendemos que el celibato no sólo es un resto de actitud pagana sino también un resabio de la influencia griega que ya hemos comentado. Inclusive, en el Nuevo Testamento hay dos formas de desprecio de la sexualidad propio del gnosticismo: dar rienda suelta a los deseos porque lo que haga el cuerpo no afecta al alma (o espíritu) o bien reprimirlos porque tales deseos son malos por natu-

³⁴ Slavoj Žižek, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo* (Buenos Aires: Paidós, 2005), 168.

³⁵ Žižek, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, 168-169.

³⁶ *Ibid.*, 168, nota 1. Mayúsculas y cursivas originales.

raleza. Ambas actitudes están reflejadas en las cartas de san Pablo. La primera, en el pasaje de 1 Corintios 6,12 donde el apóstol critica a quienes pretenden honrar a Dios sólo con el espíritu mientras no interesa lo que haga el cuerpo (v. 20).³⁷ La segunda actitud es criticada en pasajes donde san Pablo critica a quienes elaboran prohibiciones que de alguna manera son fruto de una errónea intelección del mensaje de Cristo y resabios de paganismo.³⁸ Desde la teología feminista han surgido aportes conducentes al rescate del cuerpo y la reivindicación de la sexualidad. La teóloga brasileña Luiza Tomita, al criticar la influencia platónica en el cristianismo que tendió a hacer una dicotomía entre razón/espíritu vs cuerpo, invita a romper con esa racionalidad, “afirmando la bondad del cuerpo y de la sexualidad como fuentes de conocimiento e instrumentos de la gracia [...]”³⁹

2.5. Encarnación y apertura al mundo: secularización

La encarnación no sólo tiene consecuencias en el modo de ser del Dios trinitario, ni siquiera se reduce a la cuestión de la reivindicación del cuerpo sino que ella también es la apertura al mundo. Hay que plantear si la secularización es extraña a la fe cristiana o por el contrario, es la derivación a la que ella nos conduce. El tema puede remontarse a la filosofía de Hegel que en *El concepto de religión* afirma: “la Encarnación constituye un momento esencial de la religión y tiene que estar presente en la determinación de su objeto”.⁴⁰ También señala: **“la idea infinita de la Encarnación de Dios, este punto central especulativo penetra de una forma tan violenta e irresistible en el ánimo no perturbado por la reflexión o que [se ha elevado] por encima del proceso de la reflexión”**.⁴¹ Hegel entiende la encarnación como la evolución del Espíritu absoluto y la comprende “en el sentido de la cristología clásica

³⁷ Justamente, ese último versículo termina: “Por tanto, honren con su cuerpo a Dios”. En algunos manuscritos se agrega: “y en vuestro espíritu”. (RV). Pero se trata de un agregado posterior. Los corintios ya sabían que debían honrar a Dios “en el espíritu”. Lo que ignoraban es que debían honrarlo también con el cuerpo.

³⁸ Por caso: “Tienen sin duda apariencia de sabiduría, con su afectada piedad, falsa humildad y severo trato del cuerpo, pero de nada sirven frente a los apetitos de la naturaleza pecaminosa” (Col 2,23); “Prohíben el matrimonio” (1 Ti 4,3). Esta última cita puede ser comparada con otro texto que aparece en el mismo libro: “el obispo debe ser intachable, esposo de una sola mujer” (3,2).

³⁹ Luiza E. Tomita, “A teología feminista no contexto de novos paradigmas”, en Airton J. Da Silva et. al., *Teología aberta ao futuro* (San Pablo: Soter-Loyola, 1997), 152.

⁴⁰ G. W. F. Hegel, *El concepto de religión* (México: FCE, 1981), 272.

⁴¹ *Ibíd.*, 326. Negritas originales.

ca, pero partiendo de la evolución del espíritu”.⁴² Dios se ha hecho uno con el ser humano, de modo tal que, como explica Küng:

El Dios revelado es el que se ha hecho hombre visiblemente: el Espíritu «es sabido como conciencia de sí mismo y está inmediatamente manifiesto a ésta, pues se identifica con ella; la naturaleza divina es lo mismo que la humana y esa unidad es la que se contempla.»⁴³

El mundo y la “mundanidad” ya no deben ser vistos como opuestos a Dios sino asumidos por Él. A diferencia del teísmo clásico, Hegel propugna “una unidad íntima de todo con Dios, una asunción de todo ente en el concepto divino”.⁴⁴ Marramao ha señalado el carácter ambivalente del término *verweltlichung* (“mundanización”) uno, negativo, otro, positivo. Se trata, en rigor, de dos fases del proceso dialéctico de superación. El dualismo medieval: Iglesia vs mundo, interioridad vs exterioridad, es ahora superado con unas consecuencias en el modo de ver ahora al mundo o lo mundano.

Y a partir de aquí, el *Geist* abandona el más allá para concentrarse en el más acá, en el “mundo presente” (*gegenwärtige Welt*). El gobierno secular, empapado de orden y de derecho, siente que es instituido por Dios, que tiene el elemento divino depositado en su dimensión actual y que está, por tanto, legitimado frente al elemento divino de la Iglesia, que excluía de sí el elemento laico.⁴⁵

Esta visión hegeliana influirá luego, de modo indirecto, en la llamada “teología dialéctica”. Para esta teología, llamada también “de la crisis”⁴⁶ el mundo ya no es visto como opuesto a Dios o como la residencia de “el mal” ni tampoco, la misión cristiana consiste una *fuga mundi*; por el contrario, el mundo se constituye en el *locus* de la misión cristiana que nos invita a insertarnos en él, a “encarnarnos” en la cultura y en la sociedad. Describiendo lo que planteó esa escuela desde 1922, dice Marramao con referencia especial a Barth y Gogarten: “durante este período, el concepto de secularización viene a constituir el

⁴² Hans Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura* (Barcelona: Herder, 1974), 288.

⁴³ *Ibid.*, 288-289.

⁴⁴ *Ibid.*, 372.

⁴⁵ Giacomo Marramao, *Cielo y tierra* (Barcelona: Paidós, 2002), 33-34. Cursivas originales.

⁴⁶ Para un análisis pormenorizado del concepto de “crisis” para la filosofía y la teología, véase Karl Löwith, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX* (Buenos Aires: FCE, 2006), 27-42

indicador de una creciente conexión histórica entre religión y cultura: de un progresivo «historiorizarse» y «mundanizarse» de la religiosidad”.⁴⁷

A los nombres de Barth y Gogarten hay que agregar, entre otros más, los de Bultmann y Bonhoeffer. Para el primero, si bien la fe no procede del mundo acontece “en el mundo” toda vez que, como definiera Heidegger, el ser humano es *Dasein* = ser ahí y ser en el mundo.⁴⁸ En cuanto a Bonhoeffer, desarrolla el germen de una “teología para el mundo”. Encarcelado por la Gestapo, piensa en cómo hablar cristianamente de Dios para un mundo secularizado y se pregunta:

¿Cómo hablar (pero acaso ya ni siquiera se puede “hablar” de ello como hasta ahora) “mundanamente” de “Dios”? ¿Cómo somos cristianos “arreligiosos-mundanos”? ¿Cómo somos εκ-κλησια, “los que son llamados”, sin considerarnos unos privilegiados en el plan religioso, sino más bien como perteneciendo plenamente al mundo?⁴⁹

Bonhoeffer no aclara con precisión qué quiere decir con hablar “mundanamente” de Dios, pero su *insight* permite intuir un mundo secularizado que, como tal, no hay que tomarlo como contrario al propósito de Dios sino, más bien, como la derivación a la que nos conduce la fe cristiana bien entendida. No se trata de aceptar un “secularismo” que invade a la fe sino de reconocer la “secularización” como el destino al que apunta la fe, “la consecuencia necesaria y legítima de la fe cristiana”.⁵⁰ Al “en-carnar-se”, Dios entra en la realidad espacio/temporal y la asume en sí mismo, por lo que más allá de la noción peyorativa de la “carnalidad”, hay una perspectiva positiva de ella entendida como “la fiel reproducción, en la fe, del descendimiento de Dios al mundo, de la liberadora *asunción* (o aceptación) del mundo en Jesucristo”.⁵¹ De ese modo, Dios al encarnarse marca el camino que deben seguir los cristianos y cristianas en el mundo,

⁴⁷ Marramao, *Cielo y tierra*, 82.

⁴⁸ Marramao amplía el peregrinaje por el que pasó Bultmann. Después de su encuentro con Heidegger en Marburgo en 1924, radicaliza su posición para plantear la “desmitización” del Nuevo Testamento. “A pesar de ello, su constante insistencia –de sabor kierkegaardiano– sobre la dimensión existencial de la decisión religiosa testimonia lo sólidos que continuaban siendo los lazos con los motivos más radicales e la dialektische Theologie”. Marramao, *Cielo y tierra*, 84. Una de las mejores introducciones al pensamiento de Bultmann es el ensayo de Paul Ricoeur “Prefacio a Bultmann”, en *El conflicto de las interpretaciones* (Buenos Aires: FCE, 2003), 343-360.

⁴⁹ Dietrich Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión* (Salamanca: Sígueme, 1983), 198.

⁵⁰ Marramao, *Cielo y tierra*, 86.

⁵¹ Johann Baptist Metz, *Teología del mundo*, 2ª ed. (Salamanca: Sígueme, 1971), 54. Cursivas originales.

no considerándolo como “lo malo” y “tenebroso” sino el campo de acción de la fe. Hay que tomar la conocida afirmación del Evangelio en todas sus dimensiones: “De tal manera amó Dios al mundo”.⁵² No sólo el “mundo humano” sino el *cosmos* creado en su integridad porque en Cristo, como dice san Pablo “Dios estaba reconciliando al mundo consigo mismo”.⁵³ La reconciliación pasó de lo potencial a lo fáctico a partir de su propia encarnación: asumiendo, tiempo, espacio y finitud en la persona de Jesús. “Mundanzarse” ya no es entonces una tendencia pecaminosa sino el camino a ser asumido por quienes entienden cabalmente los alcances de la encarnación. Con esta perspectiva coincide Gianni Vattimo que, destacando la importancia que la *kénosis* tiene como punto de partida para hablar de Dios en la posmodernidad. Analizando dos de sus obras: *Creer que se cree* y *Después de la cristiandad*, hemos dicho en otro ensayo:

Para Vattimo, no hay que considerar la secularización como algo esencialmente negativo y contrario al mensaje cristiano. Hay un sentido constructivo y positivo de la secularización, ya que lejos de ser opuesta al Evangelio es, más bien “un acontecimiento salvífico y hermenéutico, la encarnación de Jesús (la *kénosis*, el rebajarse de Dios) es, en sí misma, ante todo, un hecho arquetípico de secularización”.⁵⁴

CONCLUSIONES

Hemos analizado los términos **carne** y **carnalidad** en sus sentidos griegos neotestamentarios, dejando en claro su carácter ambivalente. Lo primero a destacar es que *σὰρξ* no es una referencia a una “parte inferior” del ser humano sino que designa a la persona en su totalidad, aunque subrayando la debilidad y la finitud como “ser-en-el-mundo”. Lo pecaminoso tiene lugar en la “carne” toda vez que es entendida como un comportamiento en el que el ser humano se proyecta en oposición a Dios afirmándose en lo terreno-corruptible. De todos los pasajes paulinos que hablan de la “carne” el más importante es el de Romanos 7 y 8 ya que en ellos el apóstol presenta, como ha dicho Hannah Arendt, la experiencia del “quiero-y-no-puedo” y luego, la experiencia abrumadora de la misericordia de Dios. Es importante destacar que mientras Pablo se refiere en el capítulo 7 a su drama de querer hacer la

⁵² Juan 3,16.

⁵³ 2 Co 5,19.

⁵⁴ Alberto F. Roldán, “La kénosis de Dios en la interpretación de Gianni Vattimo. Hermenéutica después de la cristiandad”, en *Cuadernos de teología*, vol. XXIII (Buenos Aires: Instituto Universitario ISEDET, 2004), 333.

voluntad de Dios pero encontrando sólo el fracaso, en el capítulo 8 plantea la “vida en el Espíritu” como la salida a su drama.

A partir de la profunda investigación de Rudolf Bultmann sobre el término *σαρξ*, podemos afirmar que la tendencia a identificar los pecados de la carne sólo con lo sensual o sexual es un reduccionismo que no toma en cuenta que para Pablo, las manifestaciones de la carne no son sólo de esa naturaleza, sino que abarcan un amplio abanico de actitudes que se relacionan con odios, enfrentamientos, herejías, etc.

Aunque no son muchos los textos que permiten identificar la “carne” con el “cuerpo”, en algunas ocasiones se puede observar una conexión entre ambos vocablos de modo que “carne” es una perífrasis de “cuerpo”. La doctrina que consideró al alma (o el espíritu) como opuesta al cuerpo no es de origen cristiano sino producto de la influencia griega, tal como puede observarse en algunas referencias que Platón hace en *Fedón*, considerando al cuerpo como opuesto al alma y una especie de cárcel o presidio.

Para destacar la ambivalencia en el uso del término, al sentido peyorativo de “carne” debemos complementar el enfoque positivo. Porque la “carne” y la “carnalidad” también son expresiones que permiten considerarlas como vehículos de lo divino. En este sentido, no puede hacerse demasiado énfasis en la rotunda y escandalosa afirmación de San Juan: “El Verbo fue hecho carne” (Jn 1,14). “Verbo” es la traducción española –derivada del latín *verbum*– que, a su vez, traduce el *λογος* griego. Aunque en general, las más actuales exégesis de san Juan no relacionan directamente esa expresión con el logos heraclítico o filoniano, es importante destacar la fuerza de la expresión que, leída por los griegos, significaba un verdadero escándalo ya que Dios, que es espíritu puro, jamás podría tomar contacto con lo carnal. Es precisamente la encarnación de Dios en Jesús, que nos permite reivindicar a “la carne” en su dimensión tanto divina como humana. Moltmann es quien nos ha conducido a reflexionar con mayor profundidad planteando la disyuntiva consistente en que si esa encarnación acontece *ad extra* u ocurre *ad intra* de Dios. Lo primero, implicaría dejar inmune a Dios de todo cambio y contingencia. Lo segundo, significa que la encarnación es una forma de la *kénosis* de Dios que encuentra su culminación en la cruz de Cristo. Desde la encarnación, Dios se hace solidario con los seres humanos en su realidad temporal, espacial y finita. Esto también significa que la encarnación es una apertura que afecta la trinidad misma y que nos muestra al “Dios crucificado” en abierto contraste con la visión aristotélica de un Dios “apático”.

Otra de las reivindicaciones de “la carne” tiene que ver con la manera de considerar al cuerpo humano. El mismo tiene, para San Pablo, una importan-

cia radical ya que es “templo del Espíritu” con una dimensión sacramental a partir de que los hijos e hijas de Dios son miembros del cuerpo de Cristo. Un aspecto que debe subrayarse en cuanto a la reivindicación del cuerpo se relaciona con la sexualidad. En este terreno, San Pablo no ofrece demasiada apertura hacia el placer sexual. A modo de concesión, tal como expone el tema en 1 Corintios 7, admite que los cónyuges deben cumplir con sus deberes en términos de no negarse entre sí. Para tener una visión más amplia de la revalorización de la sexualidad hay que recurrir a otros testimonios bíblicos, sobre todo al *Cantar de los cantares*. Žižek ha criticado de modo acerbo los acercamientos hermenéuticos simbólicos a ese libro mostrando, con acierto, su inconsistencia. El filósofo esloveno también distingue entre una visión positiva de la sexualidad reflejada en el judaísmo y la tendencia negativa del catolicismo evidenciada en el celibato obligatorio. Por su parte la teóloga brasileña Luiza Tomita nos invita a romper la dicotomía “razón vs espíritu”, “espíritu vs cuerpo”, para afirmar la bondad del cuerpo y de la sexualidad como instrumentos de gracia.

Finalmente, nuestra investigación sobre “carne” y “carnalidad” nos ha permitido mostrar que ellas son puntos de partida para la secularización. Ésta, lejos de ser algo negativo *per se*, es la derivación a la que apunta la encarnación de Dios. Uno de los primeros filósofos que lo intuyó fue Hegel, luego esa perspectiva sería ampliada por los representantes de la “teología dialéctica” entre los que hay que destacar a Barth, Gogarten, Bultmann y sobre todo, Bonhoeffer quien, desde la cárcel intuye la posibilidad de un cristianismo “a-religioso”, un modo de hablar “mundano” sobre Dios. “En-carnar-se” “secularizarse”, “mundani-zarse” no son entonces actitudes pecaminosas sino que constituyen el camino a ser transitado por quienes entienden las dimensiones de la encarnación. Es un modo de releer el texto paulino que afirma: “Dios estaba reconciliando al mundo consigo mismo.” En términos de Metz, es la asunción o aceptación del mundo en Jesucristo.

Alberto Fernando Roldán
FIET – UNELA
Av. Eva Perón 5170
1439 Buenos Aires
ARGENTINA
Web: www.teologos.com.ar
E-mail: alberto@teologos.com.ar

Recibido: 20 de diciembre de 2009
Aceptado: 10 de septiembre de 2010