



# EDUCACION MEDICA U.C.





**Pontificia Universidad  
Católica de Chile  
Facultad de Medicina**

# **Educación Médica U.C. N° 1/83**

## **Comité Editorial**

**DR. LORENZO CUBILLOS OSORIO**  
PROFESOR TITULAR DE CIRUGIA

**DR. IGNACIO DUARTE GARCIA DE CORTAZAR**  
PROFESOR ADJUNTO DE ANATOMIA PATOLOGICA

**DR. RICARDO FERRETTI DANERI**  
PROFESOR TITULAR DE MEDICINA

**SR. OMAR ROMO VALENZUELA**  
PROFESOR TITULAR DE EDUCACION MEDICA

Foto Portada: SAN LUCAS.

*Reproducción del cuadro de  
Arlindo Castellani de Carli,  
notable pintor brasileño contemporáneo.*

*Esta obra fue elaborada especialmente por el  
artista para figurar en el Museo de San Lucas,  
de Sao Paulo (Brasil).*

*Impreso en los Talleres de  
Alfabetá Impresores  
Lira 140 - Santiago*

# Indice

<b>Prólogo</b> . . . . .	5
<b>S. Lucas Evangelista, el Amado Médico</b> . . . . . Mons. Jorge Medina Estévez	7
<b>La Medicina en la Perspectiva Teológica</b> . . . . . Beltrán Villegas Mathieu, SS.CC.	13
<b>Antropología Cultural y Antropología Médica</b> . . . . . Dr. Armando Roa	29
<b>Apuntes sobre el Sentido de la Enfermedad y la Muerte</b> . . . . . P. Rafael Gandolfo, SS.CC.	39
<b>Declaración de Principios</b> . . . . . Escuela de Medicina, Pontificia U. Católica	49

## Prólogo

*Cuando, en 1980, nuestra Facultad de Medicina celebró su cincuentenario, dio claro testimonio de madurez e inquietud por su constante superación. Esta demostración de excelencia académica fue reconocida al otorgársele su plena autonomía por medio de la Ley de Universidades, del 2 de enero de 1981.*

*El objetivo primordial de nuestra Escuela siempre ha sido muy diáfano: formar médicos de ciencia y de conciencia cristiana. Este lema, expresado y exaltado por el Ilustre Rector que fundara la Facultad, Monseñor Carlos Casanueva Opazo, es el sello distintivo de nuestra Institución. En un Seminario realizado en 1975, esta consigna se encarnó en la "Declaración de Principios de la Escuela de Medicina". Aquel encuentro, genuinamente universitario, contó en todas sus fases con el entusiasta apoyo de la Oficina de Educación Médica. En él participaron brillantes figuras eclesásticas y médicas a través de conferencias magistrales, que fueron temas de meditación y permitieron elaborar dicho documento.*

*A ellas les reiteramos nuestro cálido reconocimiento y en forma muy particular rememoramos al Padre Rafael Gandolfo B., SS.CC., que hoy descansa en la Paz del Señor.*

*Esta "Declaración de Principios" ha sido motivo de íntima satisfacción y de sano orgullo en el seno de nuestra Comunidad académica. Recordamos al Profesor Dr. Roberto Barahona Silva (Q.E.P.D.) —uno de los más distinguidos Maestros que ha tenido esta Facultad de Medicina— cómo destacaba en el Consejo de Docencia el valor y la trascendencia de este docu-*



mento rector. Nunca está de más insistir en que a todos nos corresponde la ineludible responsabilidad de difundir este mensaje a través de una vivencia plena en nuestro quehacer cotidiano universitario. Esta es la antorcha que portamos y que debemos entregar a las nuevas generaciones.

En 1976, el Consejo de Docencia acordó publicar el material más representativo de dicho Seminario, lo cual quedó como tarea latente, frenada por falta de recursos económicos. Hoy, gracias a un esfuerzo especial de la Facultad, apoyada por la generosa contribución de los Laboratorios Farmacéuticos alemanes (\*), la Oficina de Educación Médica tiene la satisfacción de cumplir con este compromiso.

Hemos querido que estos documentos recogidos en "Educación Médica U.C." sean la piedra angular y el primer hito de una serie publicitaria, en la que tenemos el propósito de canalizar el valioso material humanístico, filosófico, deontológico e histórico, que se ha ido acumulando y forma el patrimonio de nuestra Facultad de Medicina. Junto con entregar regularmente esta información a nuestros alumnos y ex alumnos, nos ponemos como meta recordar y exaltar siempre los objetivos finales de nuestra carrera.

Hemos considerado muy pertinente incluir en este primer número una semblanza de San Lucas, Patrono de los médicos, cuyo conocimiento reclama mayor difusión en nuestro ambiente. Esta semblanza es obra de Monseñor Jorge Medina Estévez y corresponde a la conferencia magistral "San Lucas evangelista, el amado médico", que dictó a la Comunidad de Medicina el 18 de octubre de 1977, con motivo de la festividad del Santo Patrono.

Al lanzar el primer número de "Educación Médica U.C.", genuino portavoz humanístico de nuestra Facultad de Medicina, lo hacemos en el nombre de Dios y con el deseo de que tenga larga y fructífera vida.

Invitamos a participar en esta publicación a todos los docentes, alumnos y ex alumnos, que deseen ensalzar el humanismo cristiano de nuestra amada profesión médica.

DR. LORENZO CUBILLOS OSORIO  
Director de la Oficina  
de Educación Médica U.C.

Santiago, 18 de octubre de 1983

(\*) Agradecemos el valioso aporte de los Laboratorios Boehringer Mannheim de Chile Ltda. y de Bayer de Chile S.A.

# S. Lucas Evangelista, el Amado Médico

MONS. JORGE MEDINA ESTEVEZ

"Os saluda Lucas, el amado médico" (Col. 4, 14). Así se refiere el Apóstol S. Pablo en su carta a los cristianos de Colosas.

Una tradición antigua, apoyada en excelentes testimonios, como son los del "canon de Muratori" (fines del s. II), de S. Ireneo (de la misma época), de Tertuliano (también de fines del s. II), de Clemente de Alejandría y de su gran discípulo, Orígenes, de Eusebio de Cesárea y de S. Jerónimo (s. IV), ve en el "amado médico" Lucas al autor del tercer Evangelio y del Libro de los Hechos. El valor de estos testimonios es subrayado, además de su antigüedad, por el hecho de la amplitud geográfica que representan: expresan la convicción de las Iglesias de Roma, de Siria, de las Galias, de Africa y Alejandría.

Un escrito cuya fecha es difícil precisar con exactitud, pero que puede situarse entre fines del s. II y principios del IV, el "Prólogo antimarcionita", nos proporciona otros antecedentes. "Se trata de un cierto Lucas, sirio originario de Antioquia, médico y discípulo de los Apóstoles, que más tarde siguió a Pablo hasta su martirio. Siervo de Dios sin tacha, no fue casado ni tuvo hijos; murió en Beocia lleno del Espíritu Santo, a los 84 años de edad. Y así como Mateo había escrito un Evangelio en Judea, y Marcos había hecho lo propio en Italia, éste (Lucas) escribió, bajo la inspiración del Espíritu Santo, su Evangelio en Acaya. Explicó al comienzo (del suyo) que otros habían escrito antes que él, pero que le había parecido necesario hacer una narración completa y cuidadosa de los acontecimientos para utilidad de los fieles de origen griego".

El examen de los escritos de Lucas revela un hombre culto, y como tal lo apreció el cultísimo S. Jerónimo, comparable a Josefo, Plutarco o Luciano de Samosate.

Detengámonos en las palabras preliminares del tercer Evangelio:

"Puesto que muchos han intentado componer un relato de los acontecimientos cumplidos entre nosotros, según nos lo han transmitido los que desde el principio fueron testigos oculares, convertidos después en ministros de la Palabra, me ha parecido también a mí, después de informarme exactamente de todo desde los orígenes, escribirte ordenadamente, óptimo Teófilo, para que conozcas la firmeza de las enseñanzas que tú has recibido de viva voz" (Lc. 1, 1-4).

Esta breve perícopa demuestra la doble vertiente del espíritu de Lucas.

Estamos en presencia de un historiador que utiliza en su prefacio las mismas expresiones de los historiadores, médicos o geógrafos de la antigüedad. Nos dice que ha consultado testigos oculares de los acontecimientos, que ha realizado una investigación minuciosa y exhaustiva para ofrecer una base sólida a las enseñanzas que ha recibido el ilustre Teófilo. No es éste el lugar de hacer una disquisición acerca de qué es lo que entendía en la época por escribir "historia". El género histórico ha conocido variadas modalidades, perceptibles aun dentro de autores no tan distantes entre sí según la secuencia del tiempo. El acento litúrgico es manifiesto en Mateo no menos que el popular lo es en Marcos. Mateo escribe para un medio judeo-cristiano; Marcos para un ambiente más amplio, pero popular. Lucas escribe para destinatarios más ilustrados, y quiere hacerlo científicamente.

Esta primera aproximación resulta muy interesante y sugerente. En efecto, nos encontramos ante un discípulo de Jesús que experimenta la preocupación, en la medida de las circunstancias y de la época, de hacer llegar el Evangelio a un público deseoso de rigor científico. No ve incompatibilidad entre el llamado evangélico a la simplicidad y a la fe, por una parte, y la necesidad de presentar ese llamado en forma asequible a quienes tienen un horizonte cultural más amplio. Lucas comprende, siguiendo las huellas de su maestro el Apóstol Pablo, que el Cristianismo no puede quedar aprisionado en el ámbito judeo-cristiano. Piensa, con razón, que la mentalidad griega o helenística no es una dificultad insuperable para la predicación del Evangelio. Casi diríamos hoy, Lucas es un testigo de la ascensión por parte del Cristianismo del pluralismo cultural.

Podría pensarse, luego de lo dicho, que Lucas, persiguiendo tal finalidad, aceptaría, al menos como procedimiento pedagógico, una presentación del Cristianismo con visos de acomodo, si no de sincretismo. Esa idea resulta muy equivocada cuando se toma contacto con los escritos lucanos. No hay en ellos ninguna transacción, incluso destaca más que otros evangelistas el carácter sobrenatural del acontecimiento cristiano, como puede verse, por ejemplo, en el relato de la anunciación a María (cf. Lc. 1, 26-37).

Y es que la personalidad profunda de Lucas es la de un evangelista. Es un testigo de la tradición cristiana, de las enseñanzas que Teófilo "ha recibido de viva voz", y toma su información de aquellos que se convirtieron en "ministros de la Palabra". Su calidad de historiador es adjetiva: lo sustantivo es su vocación de servidor del Evangelio. Pero comprende que sus dotes personales y las reglas de su oficio de médico pueden ser un vehículo precioso para llegar donde otros quizás no llegaron, y para abrir puertas que otros no abrieron.

Lucas es un hombre ponderado. Quién está familiarizado con los escritos del Nuevo Testamento percibe sin mayor dificultad los fuertes matices que caracterizan las personalidades de los Apóstoles Pedro y Pablo. Pocos hechos ilustran tan nitidamente dichos matices como el incidente de Antioquía (Gal. 2, 11-14).



Lucas, tal vez por sus conocimientos de las reacciones humanas, comprende los acentos diferentes que determinan las reacciones de Pedro y Pablo. Un espíritu superficial habría estado, quizás, tentado por una opción fácil con descalificación de una de las partes. Hubiera podido tomar alguna frase de Pedro u otra de Pablo, acuñar un "slogan" publicitario, y... desentenderse de dos líneas concurrentes que el Espíritu de Dios quería presentes y operantes en la Iglesia. No fue esa la reacción de Lucas. El libro de los Hechos contiene dos secciones en las que, equilibradamente, aparecen en forma sucesiva los hechos de Pedro y los de Pablo. Es posible que Lucas haya tenido un conocimiento mayor y más íntimo de Pablo y es posible que la personalidad vigorosa del Apóstol de los Gentiles lo haya impresionado fuertemente. Pero esas razones de convivencia y simpatía no pudieron oscurecer en su conciencia el papel singular que Jesucristo había asignado a Pedro. No debemos a la pluma de Lucas el relato de la promesa de la primacía hecha por Jesús a Pedro en Cesárea de Filipo: esa perícopa decisiva aparece en el Evangelio de Mateo. Tampoco es Lucas quien narra la confirmación de Pedro por Jesús después de la Resurrección: es Juan quien nos lo hace saber. Pero es Lucas quien, fiel a su método histórico, consigna una serie de hechos concretos en los cuales Pedro aparece indudablemente como el eje del grupo apostólico en los comienzos de la Iglesia, y cuyo relato se lee en el libro de los Hechos. Así en la elección de Matías para ocupar el lugar de Judas (Hech. 1, 15 ss.), episodio basilar para la constancia de la conciencia del grupo de los Doce, o el sermón en el Templo (Hech. 3, 12 ss.), o la conversión de Cornelio, tan significativa para la vocación de los gentiles (Hech. 10, 1 ss.), o la intervención de Pedro en lo que se ha llamado el "concilio de Jerusalén" (Hech. 15, 7-11). Lucas nos muestra, a través de este método, que existe una perfecta coherencia y unidad entre el designio de Dios manifestado en palabras y su realización en hechos, siendo ambas formas tributarias de la misma acción del Espíritu Santo. Y por eso no debe extrañar que Lucas haga hincapié en la acción del Espíritu Santo en la Iglesia, más que otros escritores neotestamentarios, a tal punto que el libro de los Hechos haya recibido el nombre de "Evangelio del Espíritu Santo".

La ponderación de Lucas es una lección permanente para la Iglesia de todos los tiempos. Todas las herejías han nacido del funesto procedimiento de aislar unos hechos o unas palabras de la Escritura, dándole realce exclusivo, y silenciando otros hechos o palabras. Hacer un "canon dentro del canon", o sea privilegiar unas perícopas a algún autor sagrado, desconociendo el valor de otros, es un método que conduce necesariamente a la unilateralidad, al subjetivismo y, en definitiva, a la desfiguración del mensaje. El cristianismo es católico o no es cristianismo. Y "católico" significa etimológicamente "según la totalidad" (del griego, "kat'Holon"), de donde catolicidad significa tanto como exclusión de una selectividad arbitraria o abrazo sincero del designio de Dios en toda su amplitud. Fue otro sirio, el Obispo mártir S. Ignacio de Antioquía, quien en los albores del s. II aplicó a la Iglesia de Cristo el calificativo de "católica", expresión que los viejos credos o símbolos de la fe han conservado hasta hoy día, y cuyo significado profundo no traduce bien la palabra "universal".

Volvamos a nuestro Lucas, médico. No lo hacemos por prurito de erudición, sino porque es reconfortante ver a un colega asumido a la misión de evangelista, y comprobar algunos rasgos que permiten comprobar que esta misión no lo hizo perder la sensibilidad propia de su oficio.

Hay pasajes de su Evangelio que revelan el uso de una terminología familiar a los médicos de entonces. Así, cuando habla de la fiebre alta que aquejaba a la suegra de Pedro (Lc. 4, 38), o cuando describe al paralítico (Lc. 5, 18.31), o cuando se refiere al servidor enfermo (Lc. 7, 10), o al describir la afección de la hemorroísa (Lc. 8, 44), o al caracterizar ciertos vicios (Lc. 21, 34), o la muerte de Ananías y su mujer (Hech. 5, 5.10) o la resurrección de Tabitha (Hech. 9, 40). Algunas descripciones de estados patológicos hechas por Lucas son acertadas, como en el caso del endemoniado de Cafarnaum (Lc. 4, 35), el de la mujer encorvada (Lc. 13, 11), el del paralítico del Templo (Hech. 3, 7) y el de la curación de Pablo de su ceguera (Hech. 9, 18), aunque todas muy breves. La descripción de la agonía de Jesús en el huerto de los olivos tiene también matices que revelan algo más que la percepción de un observador común (Lc. 22, 44).

Los estudiosos de los escritos lucanos señalan diversas características del médico-evangelista. Recordemos algunas.

En primer lugar, Lucas destaca la bondad de Jesús, su misericordia. Pero con algún rasgo muy humano y delicado, como es el de destacar algunos milagros que tienen por objeto a un hijo o una hija únicos de padres desconsolados o de una madre viuda (cf. Lc. 7, 11-17; 8, 42 y 9, 38.42).

Lucas rodea su relato de una visión universalista no sólo ensanchando su horizonte más allá de Israel, lo que es evidente en la frase de Jesús como él la trae: "Entonces les abrió los sentidos para que entendieran las Escrituras y les dijo: Porque así está escrito, y así era necesario que Cristo padeciera y resucitara de entre los muertos al tercer día, y que se predicara en su nombre la penitencia y el perdón de los pecados a todas las gentes, comenzando por Jerusalén" (Lc. 24, 46s). Si podemos atribuir el acento sobre la bondad de Jesús al médico sensible al dolor humano, no es imposible pensar en la reacción de un hombre cultivado, familiarizado con el universalismo helenístico, en su interés por subrayar el alcance y proyecciones universales del Evangelio.

Las dos indicaciones anteriores tienen una enseñanza válida para todo cristiano: el Evangelio y la vocación de Dios asumen a todo el hombre, valorizan todo lo que hay en él de positivo, y ponen todos sus talentos al servicio de la causa suprema de la salvación. Esos talentos o características personales contribuyen a dar a su acción un matiz personal, a poner de relieve aspectos muy válidos del mensaje evangélico, que sólo pueden ser expresados por el que tiene una especial capacidad para percibirlos. Lo personal es, así, un vehículo de la inagotable riqueza del don de Dios.

Hay todavía otro rasgo de S. Lucas que es preciso destacar: su Evangelio se desarrolla en un ambiente de oración.

Múltiples rasgos justifican esta afirmación.

Aparte de una versión del Padrenuestro, es Lucas quien nos informa acerca de algunas fórmulas de oración estrechamente emparentadas con los salmos. Es el caso del Magnificat, o cántico de María; del Benedictus, o cántico de Zacarías; del Nunc dimittis, o cántico de Simeón, y del Gloria in excelsis o cántico de los ángeles en Belén. Hoy forman parte de lo que se llama el "Evangelio de la infancia", y configuran el ambiente de intimidad espiritual que rodea a los misterios de los comienzos de la vida humana de Jesucristo. Esos formularios de oraciones primitivas han sido incorporados por la Iglesia en la liturgia diaria de las Horas canónicas, salvo el Gloria que, más desarrollado, tiene su lugar en la liturgia festiva de la Eucaristía.

Lucas no sólo consigna oraciones personales. Indica a grupos en oración, como la multitud que aguardaba en oración en el atrio del templo: la aparición del sacerdote Zacarías luego de la ofrenda del incienso (Lc. 1, 10), o como la observación acerca de la oración de los discípulos de Juan (Lc. 5, 33). Pero esta observación no le impide referir la secreta oración de Zacarías e Isabel (Lc. 1, 13) y los prolongados ruegos de la profetisa Ana (Lc. 2, 37).

Sin embargo, lo más significativo tal vez es la insistencia con que Lucas muestra a Jesús en oración. Nos habla de Jesús en oración cuando recibió el bautismo de Juan (Lc. 3, 21), o bien retirándose al desierto a orar (Lc. 5, 16). Nos dice que se retiró al monte a orar y que pasó la noche en oración a Dios (Lc. 6, 12) antes de la elección de los Doce. Nos hace saber que Jesús oró en soledad con sus discípulos (Lc. 9, 18) antes de la confesión de Pedro, y que subió a orar a un monte con Pedro, Santiago y Juan (Lc. 9, 28) antes de su transfiguración. Oró al regreso de sus discípulos, luego de su misión experimental (Lc. 10, 21), y estaba orando cuando los discípulos le rogaron que les enseñara a orar y Él pronunció el Padrenuestro (Lc. 11, 1-4). Conforme a las tradiciones judías, Jesús oró antes de la multiplicación de los panes (Lc. 9, 16); en la última Cena (22, 17.19); en el monte de los olivos (Lc. 22, 41.44). Señala Lucas una especial oración de Jesús por Pedro, a fin de que la fe del Apóstol no desfallezca (Lc. 22, 32). Nos dice que Jesús oró en la cruz, rogando a su Padre que perdonara a los que le crucificaban (Lc. 23, 34), y en el momento mismo de su muerte (Lc. 23, 46). En el reconfortante encuentro de Jesús con los desanimados discípulos que se dirigían a Emaús, Jesús, una vez que hubo aceptado su hospitalidad, oró, probablemente pronunciando las fórmulas tradicionales judías que sirvieron de marco a la Eucaristía (Lc. 24, 30).

No debe extrañar esta pedagógica insistencia de Lucas en la oración. Tal vez había comprendido la importancia de esta actitud fundamental en su contacto con Pablo, hombre de oración, como nos lo presenta el Nuevo Testamento. Y por eso Lucas saca explícitamente la consecuencia de tantos ejemplos: la parábola del amigo importuno es una invitación y un aliento a orar (Lc. 11, 5-13), ilustrados larga y variadamente. La misma idea es el fondo de la parábola del juez inicuo (Lc. 18, 1-8). La humildad en el orante es el tema de la parábola del fariseo y el publicano (Lc. 18, 9-14). La fe del orante es ilustrada con la promesa de milagros como el de un árbol que obedecerá la orden de trasplantarse al mar (Lc. 17, 5-7). Es Lucas quien consigna la palabra de Jesús que nos manda rogar al Padre para que envíe operarios a su mies (Lc. 10, 2) e incluso por quienes nos persiguen (Lc. 10, 28). Y es él quien advierte acerca de la necesidad de velar en todo tiempo en oración (Lc. 21, 36), y de orar para no caer en tentación (Lc. 22, 40.46).

¿Sorprendente? Tal vez. Pero es la sorpresa que se experimenta cada vez que nos acercamos al Evangelio buscando con paciencia la enseñanza de salvación.

¿Por qué fue precisamente Lucas el evangelista de la oración? No podemos dar una respuesta plenamente segura. Pero intentemos una relación con su oficio. ¿Qué tiene que ver la profesión de médico con la oración? ¿Nada especial? No lo creemos.

El médico tiene un acceso a la intimidad del hombre. El comprende, hasta un grado que no es comparable con otros, la grandeza, la hermosura y la perfección de la obra de Dios, que es un ser humano. Sabe, y en la medida que tiene más ciencia lo comprueba cada vez más, que su conocimiento es limitado, y que ante el misterio del hombre no es posible sustraerse a una sen-



sación de ilimitada admiración que, si surge de un espíritu creyente, no puede sino proyectarse en adoración a Dios y respeto por su obra.

Cuando el hombre está maltrecho en su cuerpo o en su espíritu, el médico pone a su servicio los recursos de su ciencia y de los técnicos. Pero, por muy grandes que ellos sean, sabe que hay factores que escapan a su control y que el imponderable que es la reacción de la naturaleza va a jugar un papel irremplazable. Entonces, puesto todo lo que de su parte puede poner, el médico se sume en la espera de la reacción, y su expectación tiene algo de la actitud del que ora aguardando la respuesta de Dios. Un médico sabio conoce lo que es la impotencia, y conoce también las sorpresas de lo que no podía esperarse según los humanos cálculos, y que, sin embargo, sucede, como para que no olvide que detrás del misterio del hombre hay un misterio más profundo todavía: el de Dios.

La medicina es una profesión religiosa por la misma vecindad con que se encuentra con respecto al santuario del hombre. Lo es más todavía si el médico sabe descubrir en cada hombre enfermo un miembro de Cristo y un templo de Dios. Y como al templo se entra en actitud respetuosa y humilde, con ese mismo espíritu hay que acercarse al hombre doliente.

Todos tenemos motivos poderosos para orar. A nadie le es denegada la posibilidad de admirarse con veneración ante las obras de Dios. Ningún humano puede considerarse autosuficiente a tal punto que no necesite mendigar a Dios. Un médico tiene sus razones, y muy propias de su vocación, para orar.

¿Qué sería de una sociedad en la que los médicos hubieran olvidado la necesidad de orar?

Este es el legado profundo del "amadísimo médico Lucas", evangelista ilustrado de Jesucristo y curioso indagador de la oración del Maestro.

#### NOTA BIOGRAFICA

**Monseñor Jorge Medina Estévez.** Nació en Santiago el 23 de diciembre de 1926. Estudió Leyes en la Escuela de Derecho de la Universidad Católica de Chile (1945-1947), Filosofía en el Seminario Pontificio de Santiago (1948-1949) y Teología en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile (1950-1953). Fue ordenado sacerdote el 12 de junio de 1954. Es Doctor in Laws "Honoris Causa" de la Universidad de Notre Dame (1966) y Doctor "Scientiae et Honoris Causa" de la Pontificia Universidad Católica de Chile (1983). Ha desempeñado actividades docentes en Filosofía y Teología. Es Profesor Titular de Teología Dogmática desde 1968. Fue Decano de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile (1965-1967). Se desempeñó como Pro-Gran Canciller de la Pontificia Universidad Católica de Chile desde diciembre de 1974 a junio de 1983. En diciembre de 1983 fue nombrado Vice-Gran Canciller de la misma Universidad. La Santa Sede y numerosos organismos eclesíasticos nacionales e internacionales lo han distinguido reiteradamente con cargos y misiones de confianza. Es Canónigo Penitenciario del Cabildo Metropolitano de Santiago. Es miembro de la Comisión Teológica Internacional. Ha participado con importantes ponencias en encuentros teológicos internacionales de gran relevancia. Es autor de numerosas publicaciones en libros y revistas, sobre variados temas teológicos y eclesíasticos, que apuntan esencialmente hacia la vida sacramental y pastoral de la Iglesia. Su preocupación por la influencia de la Doctrina Cristiana en el ambiente universitario se destaca en sus artículos "Ensayo sobre la catolicidad de la Universidad", "La Universidad Católica, ámbito de encuentro entre la razón y la fe", "La tarea del profesor universitario en la Pontificia Universidad Católica de Chile", etc. En lo que concierne a Medicina, dentro de otros, es autor de "Reflexiones introductorias al estudio de la moral médica" y del artículo que se publica.

# La Medicina en la Perspectiva Teológica

P. BELTRAN VILLEGAS MATHIEU, SS.CC.

El cuerpo, la vida y la muerte, la salud, la enfermedad y el dolor; estos conceptos se refieren a las realidades que constituyen el ámbito en que día tras día se desenvuelve la existencia de los médicos. Pero esos conceptos ocupan también un lugar de primera importancia al interior de la Teología. Este hecho tan simple justifica el intento de echar una mirada sobre el quehacer médico desde el punto de vista del teólogo.

Los médicos suelen encontrarse con los teólogos en torno a la dimensión ética de su profesión; y ello, habitualmente, en términos de una casuística bastante engorrosa y que a menudo sólo llega a respuestas precisas en virtud de decisiones o pronunciamientos del Magisterio de la Iglesia que exigen obediencia y acatamiento. En la presente oportunidad vamos a situarnos en otro nivel, en el de *una reflexión verdaderamente teológica sobre las mismas realidades que maneja cotidianamente la Medicina*. No es mi intención descalificar el enfoque ético-casuístico de los problemas médicos, ni disminuir su importancia o necesidad. Sólo que me parece más indispensable buscar un ángulo de acercamiento que permita calar más hondo en lo propiamente sustantivo del objeto del quehacer médico, ángulo que, además, así lo espero, permitirá ver con mayor claridad los fundamentos profundos de las exigencias éticas.

## I. INTRODUCCION EPISTEMOLOGICA

La Medicina, hablando con propiedad, es un "Arte" o una "Técnica", pero se funda en un conocimiento científico. Y la medicina moderna se ha ido fundando cada vez más en las ciencias experimentales y le ha ido dando también cada vez más un lugar decisivo en el mismo diagnóstico al

método experimental. No cabe ninguna duda de que el advenimiento de este método y la consiguiente consolidación de las ciencias empíricas han configurado uno de los hechos más decisivos y fecundos de la historia humana. Y la sola idea de volver a los métodos dogmáticos y deductivos nos parece justamente una aberración. Pero es tanto lo que se ha afinado el método científico y son tantos y tan brillantes los logros que se le deben, que es muy fácil caer inconscientemente en la idea de que la realidad se identifica totalmente con los ámbitos que pueden cubrirse gracias a su aplicación.

Es indispensable tomar conciencia de que este proceso en virtud del cual se hacen coincidir los límites de lo real con los del método experimental y fenomenológico, reedita la historia del "Aprendiz de brujo", en la que una creatura de éste se escapa a su control. Porque, y hay que enfatizarlo, el método científico es una creación del espíritu humano, concebida y acomodada para hacer posible la manipulación de los objetos naturales. Pero la propia creación del método científico sólo es posible en virtud de una intuición primaria del mismo espíritu humano, cuya validez es, por definición, imposible de establecer por medio del método científico. Y así, cuando se afirma explícita o implícitamente, que la realidad se agota en las fronteras hasta donde puede llegar el método científico, y que sólo éste es un instrumento de conocimiento válido, se comete no sólo una inmensa extrapolación, sino una verdadera contradicción, pues es imposible hacer *esa afirmación*, por lo menos en virtud del método científico. Admirarse de que éste nos deje ante una red de fenómenos relacionados estadísticamente y de que no deje en nuestras manos ninguna "esencia", y más, afirmar que sólo hay esa red y que no existe ninguna "esencia", es tan pueril como admirarse de que un vidrio irregular nos haga ver todos los cuerpos alterados en su forma, o como negar la existencia de lo que no logra pasar a través de un filtro puesto por uno mismo.

Vale la pena citar aquí un párrafo de Heidegger: "La ciencia histórica investiga una época en todos los aspectos posibles, sin investigar jamás qué es la historia. Ni siquiera puede investigar esto científicamente, porque jamás hombre alguno encontrará por vía histórica lo que es la historia; del mismo modo que tampoco un matemático podrá demostrar por vía matemática, es decir, por su ciencia, o sea, en último término, con fórmulas matemáticas, qué es lo matemático. La esencia de sus ámbitos, la historia, el arte, la poesía, el lenguaje, la naturaleza, el hombre, Dios, es inaccesible a las ciencias. Mas, al mismo tiempo, las ciencias caerían al vacío continuamente, de no moverse dentro de estos ámbitos. La esencia de los mencionados ámbitos es asunto del pensar. En cuanto las ciencias como ciencias no tienen acceso a este asunto, hay que decir que no piensan. Cuando se dice esto, es fácil que suene en el primer momento como si el pensar presumiese ser superior frente a las ciencias. Tal presunción, si llegara a existir, sería injustificada; pues, precisamente porque el pensar se mueve allí donde podría pensar la esencia de la historia, del arte, del lenguaje, de la naturaleza, pero sin lograrlo todavía, el pensar sabe siempre esencialmente menos que las ciencias. Estas llevan su nombre con toda razón, porque saben infinitamente más que el pensar. Y, sin embargo, existe en cada ciencia el otro lado, al que, como ciencia, jamás podrá arribar: la esencia y el origen de la esencia de su ámbito, y también la esencia y el origen de la esencia de la clase de ciencia que cultiva, y otras cosas más. Las ciencias se quedan necesariamente de uno de estos lados. En este sentido son unilate-



rales, pero de tal manera que el otro lado aparece siempre al mismo tiempo" (M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, 1964, pp. 36-37).

Esta larga cita de Heidegger, con su importante distinción entre "lo que se puede saber" y "lo que da que pensar", nos ayuda a situarnos en el punto preciso desde el que debemos abordar nuestra reflexión. Porque, como lo desarrolla el mismo Heidegger en el resto del libro que citamos, "lo que da que pensar" no es solamente la existencia de las ciencias, sino también —y antes— la simple existencia de los entes, que plantea la pregunta metafísica. ¿Por qué hay ser más bien que no-ser? Y la pregunta metafísica es, en última instancia, la pregunta por el sentido, ya que equivale a esta otra: ¿Qué sentido tiene que haya ser más bien que no-ser? Las ciencias tratan de acumular conocimientos sobre las propiedades y comportamientos específicos de determinados objetos, pero no se detienen a pensar que éstos ante todo *son*, y no *no-son*. Este simple hecho, en cuanto tal, con todas las cuestiones que, de nuevo en cuanto tal, plantea, se escurre por entre los cánones del método empírico como el agua por entre los agujeros de una red.

Ahora bien, la pregunta metafísica, y en concreto la pregunta por el sentido, es una pregunta que *el hombre* plantea, y así, inevitablemente, es ante todo una pregunta por el sentido de su propia existencia. Es el pensamiento que se esfuerza por dar respuesta a esta pregunta, lo que constituye el horizonte sin el cual ninguna ciencia del hombre puede satisfacer la exigencia más inextirpable del espíritu humano. Y si cualquier ciencia particular de la naturaleza es profundamente decepcionante sin una metafísica general, que no se reduce a ellas, pero que, sin embargo, versa sobre lo que es la más radical condición de posibilidad de todas ellas, todas las ciencias del hombre resultan simplemente absurdas sin una metafísica de la existencia humana y que se plantea directa y expresamente la pregunta por el ser del hombre y su sentido. Porque nada referente al hombre tiene sentido, si el hombre mismo no tiene sentido. Pero ni el sentido del hombre en general, ni el sentido de cada hecho que forma parte de su existencia, pueden estar en ellos como algo que les pertenezca a la manera de un fenómeno más, susceptible de ser estudiado con el mismo método científico con que se estudian sus propiedades y comportamientos, así como el sentido de un cuadro o de una escultura no se suma —en el mismo nivel— a sus pigmentos, a su textura o a su volumen.

Hecho y sentido, pues, forman parte de la misma realidad, pero corresponden a distintos niveles de inteligibilidad, y, por consiguiente, la metodología para llegar a uno es incapaz de captar al otro. Pero es el mismo espíritu humano el que capta la realidad total por medio de abordajes parciales. Y todavía sería más exacto decir que el espíritu humano capta primero en forma global e intuitiva la realidad de su facticidad y en su significación, y luego elabora metodologías apropiadas para aprehender en forma sistemática los diferentes tipos o niveles de inteligibilidad que ella ofrece.

La consecuencia de todo esto es que nunca es lícito encandilarse de tal modo con una de esas facetas de la realidad, que se desconozca la perspectiva creada por la otra. En particular los cultores de las ciencias deben tener siempre ante los ojos la frase de Heidegger que ya citamos. "Existe en cada ciencia *el otro lado*, al que, como ciencia, jamás podrá arribar".

Mi propósito, al exponer estos principios epistemológicos, es prepararle lugar al "discurso teológico" que pueda constituirse en torno a las realidades tematizadas científicamente por la Medicina. En efecto, el enfoque teológico incide en el nivel del *sentido* de lo que las ciencias médicas estudian (y las artes médicas manipulan) al nivel de su *facticidad* fenoménica.

Debo referirme más propiamente al enfoque teológico que me parece más pertinente, pues no ignoro que otros teólogos preferirían definir el lugar del "discurso teológico" por su pretensión de llegar hasta la *esencia*, allí donde las ciencias sólo se quedan en el *fenómeno*. Pero este enfoque "esencialista" me parece excesivamente ambicioso desde el punto de vista filosófico, y bastante ajeno a la orientación general de la Palabra de Dios, que presta mayor atención a las dimensiones existenciales del hombre —es decir, al sentido que adquiere su existencia en virtud de sus opciones libres— que a sus estructuras ontológicas permanentes. Sin embargo, estaría llano a admitir la formulación "esencialista" si se conviniera en ver lo "esencial" del hombre y de lo humano en la *posibilidad* de cambiar de signo en virtud de su *libertad*.

Me detendré, en primer lugar, en la significación teológica del cuerpo humano. En seguida, abordaré de manera más somera el sentido teológico de la enfermedad y de la muerte. Y, finalmente, tocaré el sentido teológico de la curación. A manera de conclusión añadiré algunos párrafos destinados a precisar el fundamento teológico de la dimensión ética de la Medicina en cuanto "arte" o "técnica".

## II. SIGNIFICACION TEOLOGICA DEL CUERPO HUMANO

Para entrar en materia tomemos como punto de partida un hecho cuya verificación ya se ha trivializado: el hombre es al mismo tiempo "objeto" y "sujeto". Al definirlo como "objeto" queremos decir que se pueden elaborar y acumular acerca de él conocimientos del mismo tipo que los que elaboramos y acumulamos acerca de todos los demás objetos del mundo natural: es decir, conocimientos universales que autorizan previsiones ciertas y permiten manipulaciones con resultados previsibles, lo que implica, primero, que en él juegan las leyes del determinismo no menos que en los demás objetos de su entorno, y segundo, que él está "expuesto sin defensa" ("ob jacet") al análisis y a las mediciones de cualquier observador, lo mismo que una roca, un árbol o una bacteria. Pero el hombre no se agota como "objeto". Posee una intimidad, una dimensión interior de la que es dueño absoluto, y que puede "abrir" o "cerrar" a otros a voluntad. Y posee, sobre todo, la capacidad de definir el sentido y la orientación de su existencia por medio de opciones absolutamente imprevisibles que lo hacen "saltar fuera" (ex sistere) del círculo en que su pasado lo definía; en otros términos, el hombre tiene un futuro que no viene necesariamente de su pasado, sino que surge de su propia decisión. Es toda esta segunda dimensión del hombre la que se tiene ante los ojos cuando se lo define como "sujeto".

Sería entender muy mal esto pensar que cada hombre no queda suficientemente definido como "objeto" respecto de otro hombre, pero que él puede "objetivarse totalmente para sí mismo". Escribe al respecto J. Moltmann con gran penetración. "Al ser simultáneamente interrogador e interrogado, resulta inevitable que todas las respuestas que él mismo se da o se hace dar por otros, le sean insuficientes y vuelvan a convertirle en interrogación... Cuanto mayor es el número de respuestas posibles, tanto más le parece a él encontrarse como en un salón de mil espejos..., y le invade una confusión respecto a sí. Así es como el hombre viene a ser de hecho el mayor de los misterios para el hombre. Tiene que conocerse, para vivir y darse a conocer a los demás. Pero a la vez él ha de quedar guarecido, para permanecer en vida y en libertad. *Pues si llegara por fin a penetrar "tras de sí mismo", si pudiera*



comprobar qué es lo que pasa con él, entonces ya no pasaría con él absolutamente nada, sino que todo estaría verificado y fijado, y él habría llegado al fin. Entonces el "enigma resuelto" del hombre sería a la vez la definitiva liquidación del ser humano" (J. Moltmann, *El Hombre: Antropología cristiana en los conflictos del presente*, Salamanca, 1973, p. 16).

Esta dualidad "objeto-sujeto" que se da en el hombre, y que constituye la raíz profunda de su condición conflictiva y desgarrada, suele interpretarse en términos de un *dualismo*, en tal forma que toda la dimensión del hombre-objeto se carga a la cuenta del "cuerpo", y toda la dimensión del hombre-sujeto, a la del "alma".

Esta manera de ver las cosas conlleva una depreciación del cuerpo que es absolutamente contraria a la visión cristiana del hombre. Para ésta, *el cuerpo humano participa del ser-sujeto del hombre*, tal como, por su parte, el "alma" humana participa de su ser-objeto, aunque el "alma" sea el polo de su "subjetividad" y el "cuerpo", el de su "objetividad". El cristianismo afirma justamente que el "alma" como principio de subjetividad "informa al cuerpo vivo único y concreto del hombre" (F. P. Firenza - J. B. Metz, en *Mysterium Salutis*, Madrid, 1970, II, II, p. 699). Para el cristianismo, que en esto sigue las aguas del pensamiento hebreo, la vida humana es corpórea aun en sus formas más sublimes. En el cristianismo no llama la atención la máxima de Tertuliano que hace de "la carne (en el sentido de corporeidad), el eje de la salvación" ("Caro, cardo salutis"). Y es sólo el eco de una larga tradición E. Mounier cuando en nuestros días enfatiza estas ideas: "El hombre es totalmente 'cuerpo' y totalmente 'espíritu'. De sus instintos más primarios, comer, reproducirse, hace delicadas artes: la cocina, el arte de amar... Mis humores y mis ideas son modelados por el clima, la geografía, mi situación en la superficie de la tierra, mis herencias, y más allá, acaso, por el flujo masivo de los rayos cósmicos. A estas influencias se les añaden todavía las determinaciones psicológicas y colectivas posteriores. No hay nada en mí que no esté mezclado con tierra y con sangre... Yo soy persona desde mi existencia más elemental. Y lejos de despersonalizarme, mi existencia encarnada es un factor esencial de mi fundamento. Mi cuerpo no es un objeto entre los objetos, el más cercano de ellos, ¿cómo podría unirse en este caso a mi experiencia de sujeto? De hecho, las dos experiencias no están separadas: *yo existo subjetivamente, yo existo corporalmente*, son una sola y misma experiencia. No puedo pensar sin ser, ni ser sin mi cuerpo: yo estoy expuesto por él a mí mismo, al mundo, a los otros; por él escapo a la soledad de un pensamiento que no sería más que pensamiento de mi pensamiento... Por la sollicitación de los sentidos me lanza al espacio, por su envejecimiento me enseña la duración, por su muerte me enfrenta con la eternidad. Hace sentir el peso de la esclavitud, pero al mismo tiempo está en la raíz de toda conciencia y de toda vida espiritual. Es el mediador omnipresente de la vida del espíritu" (E. Mounier, *El personalismo*. Bs. Aires, 1962, pp. 12 y 16).

Pero quizá las formulaciones más penetrantes —y en todo caso las más autorizadas— acerca del papel y del sentido del cuerpo en la vida humana, son las que encontramos bajo la pluma de S. Pablo. Comencemos señalando un hecho muy llamativo, que ha destacado con gran fuerza J. A. T. Robinson: "En la estrecha interconexión de sus diversos sentidos, el término "sôma" recoge todas las grandes temas del Apóstol. Somos liberados del cuerpo de pecado y de muerte, somos salvados por el cuerpo de Cristo en la cruz; somos incorporados en su Cuerpo, que es la Iglesia; de su Cuerpo en la Eucaristía se alimenta esta comunidad; en nuestro cuerpo debe manifestarse la vida nueva; y la resu-

rección de este cuerpo, a semejanza del cuerpo glorioso de Cristo, es nuestro destino" (J. A. T. Robinson, *The Body*, Londres, 1952, p. 9). Por eso este autor, a quien se le debe la mejor monografía sobre la "teología del cuerpo" en S. Pablo y de quien es imposible no depender al hablar sobre el tema, considera que no es una exageración afirmar que el concepto de "cuerpo" constituye "la llave de bóveda de la teología de S. Pablo" (Ib., *ibid.*).

Es imposible comprender el pensamiento paulino si no se parte de la idea del hombre que tenía el A. T. Numerosos especialistas han investigado la antropología hebrea, y sus conclusiones pueden resumirse en las siguientes expresiones de dos de los más distinguidos entre ellos. "La idea hebrea de la personalidad es la de un cuerpo animado y no la de un alma encarnada" (W. Robinson, *The People and the Book*, Londres, 1925, p. 362); y "(para los hebreos) el cuerpo es el alma bajo su forma externa" (J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, I-II, Copenhague, 1926, p. 171). Es particularmente significativo que el A. T. no tenga ningún término para expresar nuestra idea de "materia", y que tampoco haya sentido la necesidad de recurrir a dos términos distintos para referirse a nuestra distinción entre "carne" y "cuerpo" (dándole a "carne" el sentido de la sustancia viviente de la que está formado el "cuerpo" en cuanto organismo global y totalizante). Detrás de estos hechos lingüísticos y filosóficos yace una visión muy clara de la unidad indivisible de la personalidad. Los griegos establecieron todas aquellas distinciones en busca del "principio de individuación", es decir, de lo que distingue y aísla a un hombre de otro. Pero el A. T. situó el fundamento de la individualidad y singularidad de cada hombre en su responsabilidad intransferible frente a Dios. "La individualidad" descansaba, en otros términos, en la singularidad de la palabra o del llamado divino dirigido a cada hombre, llamado que exigía de él una respuesta inalienable. Por ningún concepto la individualidad estribaba en el hombre en cuanto *basar* (carne-cuerpo). El cuerpo-de-carne no era lo que separaba al hombre de su vecino; era más bien lo que, en el haz de la vida, lo vinculaba con todos los hombres y con la naturaleza, en tal forma que no podía jamás darle a Dios su respuesta singular como individuo aislado y haciendo abstracción de las relaciones con su entorno. El término *basar* siguió expresando, incluso en la época de un mayor individualismo religioso, el hecho de que la personalidad es esencialmente social" (J. A. T. Robinson, *op. cit.*, p. 15). En resumen, para el A. T., el hombre se define como tal por su relación con Dios, y *esta relación la desarrolla el hombre total* por medio de, o a través de, una gran variedad de órganos o funciones, de índole (para nosotros) física o psíquica indiferentemente, y en cada uno de los cuales se juega o se expresa el hombre íntegro.

Sobre este telón de fondo hay que proyectar la distinción que, muy conscientemente, establece S. Pablo entre "cuerpo" y "carne". Es esencial comprender que esta distinción no corresponde, en modo alguno, a preocupaciones análogas a las de los griegos. S. Pablo comparte plenamente la visión unitaria y religiosa del hombre que encontramos en el A. T., y su distinción se basa en ella; más aún: lo que hace, es precisamente expresar que *el hombre total* puede verse comprometido en dos tipos de existencia a partir de su opción decisiva frente a la irrupción de la gracia en su vida.

La significación básica del concepto de "carne" en S. Pablo, como en el A. T., se refiere a "la persona entera, considerada desde el punto de vista de su existencia interna, física" (J. A. T. Robinson, *op. cit.*, p. 17 s), y con mucha frecuencia en cuanto se contradistingue de lo que en él es interior e invisible. Pero hay una connotación de *basar* en el A. T. que S. Pablo va a re-

tener y tematizar en forma especial. Son muy numerosos los textos viejotestamentarios en los cuales *basar* designa al hombre en cuanto diferente de Dios por su debilidad y mortalidad (v. gr.: Gn., 6, 3; Is., 40, 6; Ps., 56, 5; 78, 39; 103, 14; Job., 34, 15; Jer., 17, 5). Basándose en esta línea de significación de la palabra, S. Pablo usa técnicamente (aunque no siempre) el término "carne" para designar al hombre en cuanto, no sólo distinto de Dios, sino cerrado a Dios y encerrado en sus propios recursos. Ahora bien, para S. Pablo la "debilidad" del "hombre carnal" estriba esencialmente en "el Pecado", que es el rechazo de la fuerza del Espíritu de Dios que se le ofrece, o la pretensión del hombre de fundar y afianzar él solo su vida con proyecciones eternas. Este concepto de debilidad que S. Pablo hace entrar en su noción de "hombre carnal", hace que, a su vez, su "mortalidad" no se refiera ya simplemente a la "defunción", sino a la verdadera muerte, es decir, a la inevitable privación de la "Vida eterna" a que se condena ese "hombre carnal" por el hecho mismo de buscar la verdadera Vida donde no se encuentra.

Dos observaciones complementarias cabe hacer en torno a la concepción paulina. Es la primera, que S. Pablo califica expresamente de "alienación" la condición del hombre carnal (Rom. 7, 14). El "hombre carnal", según el Apóstol, queda esclavizado al determinismo cósmico y político-social: los "elementos del mundo" lo constituyen en un verdadero "prisionero", por cuanto le impiden acceder a la verdadera libertad que sólo se encuentra en la comunión con el Dios cuya trascendencia consiste en su Gracia libre y liberadora. La segunda observación es que, claramente, para S. Pablo la "carnalidad", en el sentido técnico que él le da, no radica exclusiva, ni siquiera principalmente, en lo que nosotros llamaríamos la corporalidad, o —si se quiere— en la parte material, del hombre. La prueba está en que, de las quince "obras de la carne" que enumera en Gal., 5, 19-21, diez no tienen nada que ver con pecados de sensualidad, y en que, en 1 Cor., 3,3, considera como indicios de "carnalidad" la envidia y la discordia. Y S. Pablo es capaz hasta de hablar de "pensamiento carnal" (Col. 2, 18), "asociación imposible para un espíritu griego" (J. A. T. Robinson, *op. cit.*, p. 25 N° 2). El Apóstol mantiene firmemente la unidad indisoluble de la persona humana, y si admite —como es obvio— que hay en ella como dos polos, uno somático y uno psíquico, está decididamente lejos de pensar que es el primero, el principio de su posible condición de "carnalidad". En todo caso, lo medular de su pensamiento reside en su convicción de que el deterioro alienante de la existencia humana que surge del rechazo de la Gracia y del Espíritu de Dios, afecta al hombre en la totalidad de sus polos o niveles, que, si pueden distinguirse conceptualmente, están inextricablemente imbricados los unos con los otros, incluso en el establecimiento de la relación —positiva o negativa— con Dios, que define la existencia humana.

Que el hombre en su totalidad concreta, empírica y visible, no esté fatalmente destinado a la existencia carnal, es la convicción que llevó S. Pablo a utilizar, fuera de "carne" el término "cuerpo". Igual que en el caso de "carne", "cuerpo", en su sentido primario, apunta a "la persona entera, considerada desde el punto de vista de su existencia externa, física" y de su presencia en —y relación con— el mundo visible. No nos extrañará, entonces, que el cuerpo pueda llegar a ser un "cuerpo perteneciente al pecado" (Rom. 6, 6), o un "cuerpo carnal" (Col. 2, 11). Pero "cuerpo" no entraña *de suyo*, en S. Pablo, ninguno de los aspectos negativos característicos de "carne". "Así, nada sugiere que *sōma* connote *de suyo*, como *sarx*, la debilidad y la mortalidad, ni que esté condenado a representar lo que es puramente exterior por oposición a lo que es espiritual, lo que es puramente humano por oposi-



ción a lo que es divino. De modo que sería imposible emplear una expresión como "vida según el cuerpo" para designar al hombre que trata de sacar de su propio fondo la capacidad de realizarse a sí mismo" (J. A. T. Robinson, op. cit., p. 31).

Pero no sólo no se identifican "carne" y "cuerpo" en S. Pablo. Hay también una distinción expresa y positiva entre ambos conceptos. Efectivamente, "mientras que *sarx* designa al hombre solidario de la creación, pero separado de Dios, *sôma* designa al hombre solidario de la creación, *en cuanto hecho para Dios*" (Id., op. cit., p. 31). Esto se encuentra afirmado en un texto en que S. Pablo está refutando los argumentos esgrimidos en Corinto para justificar la licencia sexual. La argumentación de los corintios consistía en un razonamiento "a pari". Los alimentos son para el vientre, y el vientre para los alimentos; de igual modo, el cuerpo es para la fornicación, y la fornicación para el cuerpo. S. Pablo retoma y apostilla las palabras mismas de los corintios: "Los alimentos son para el vientre y el vientre para los alimentos". Bien; pero Dios destruirá a éstos como aquél. En todo caso, el cuerpo no es para la fornicación, sino para el Señor; y el Señor para el cuerpo; y Dios, así como resucitó al Señor, nos resucitará también a nosotros por su poder. "¿O no sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo?" (1 Cor. 6, 13-15). El "cuerpo" designa aquí la personalidad completa, capaz, simultáneamente, de vida sexual y de comunión con Dios (y hagamos notar, de paso, que si la vida sexual tiene una trascendencia que la distingue de la vida vegetativa del proceso alimenticio, es, para S. Pablo, porque ella tiene de suyo la capacidad de fundar y expresar una comunión interpersonal, como queda en claro por la continuación del texto). Imposible decir de manera más clara que el hombre está totalmente hecho para Dios, incluso en su corporeidad. Y S. Pablo no titubea en formular su doctrina constante del "antropocentrismo de Dios", según la cual "Dios está por nosotros" (Rom. 8, 31), diciendo que "el Señor (= Jesús resucitado) es para el cuerpo". El contexto muestra claramente que S. Pablo está pensando en la resurrección de nuestros cuerpos, de la cual Jesús, al resucitar glorioso, nos ofreció el fundamento y la prenda.

El cuerpo humano —es decir, el hombre completo, incluyendo su corporeidad— está llamado a una nueva forma de existencia, a imagen y semejanza del Señor resucitado; pero esta vida nueva puede ya desplegarse anticipadamente en el cuerpo humano todavía sujeto a la muerte corporal. Desde el presente, y antes de la mutación radical que lo transformará en "cuerpo espiritual" (1 Cor. 15, 44; otra "asociación imposible para un espíritu griego"), el cuerpo del cristiano llega a ser "miembro de Cristo" y puede, no sólo desplegarse, sino incluso "*manifestarse*" en él "la vida de Jesús" (2 Cor. 4, 10), en la medida, eso sí, en que en él mismo el proceso de erosión que culmina en la muerte sea asumido en unión con la muerte de Cristo, de tal modo que pueda considerárselo como una reproducción de la *nékrōsis* del propio Jesús (2 Cor. 4, 10). Por eso S. Pablo puede terminar la exposición que estábamos comentando, exhortando así a los corintios: "Glorificad a Dios en vuestro cuerpo" (1 Cor. 6, 19).

En conclusión, S. Pablo, hecho consciente del destino inaudito del hombre, se ve conducido a depreciar al "hombre carnal" (o "académico"). Pero esta depreciación no lo conduce a un "espiritualismo" desencarnado, precisamente porque su luz proviene de la *Resurrección* de Cristo. Esta pone de manifiesto que en el hombre concreto y corpóreo hay una capacidad de comunión con Dios, y para subrayar este hecho introduce en su vocabulario teológico el término "cuerpo", cuya necesidad no habían sentido los hombres del



A. T. Pero, evidentemente para él, *sôma* y *sarx* no son partes diferentes del ser humano; su distinción se basa en la posibilidad que se le ofrece a cada hombre de dos tipos de existencia humano-corporal que se configuran a partir de la diferente opción frente a la Gracia de Dios manifestada en Cristo, dos tipos de existencia que no inciden en la facticidad fenoménica de la vida corporal, sino en su significación existencial, que es la dimensión más profunda de la realidad.

Esta doctrina de S. Pablo tiene ciertos presupuestos, o "condiciones de posibilidad", que le corresponde a la ciencia teológica precisar con ayuda de la observación y reflexión mediatizada por las ciencias humanas. Por cierto, la condición básica estriba en esa correcta manera metafísica de concebir la relación alma-cuerpo en el hombre, que más arriba tocamos, y según la cual "cuerpo y alma no forman el hombre juntándose como si fueran dos cosas, sino que son dos principios ontológicos del ser humano único que sólo pueden separarse metafísicamente. El alma no es una parte invisible del hombre, como si fuera un espíritu oculto en el cuerpo y encarcelado en él, con una realidad distinta de la realidad del cuerpo. Por el contrario, el alma no es real sino en su ser realmente fuera de sí misma como realidad informante, es decir, como cuerpo" (F. P. Firenza - J. B. Metz, op. cit., p. 700 s.). El "alma" no es más aislable del cuerpo viviente que la "materia prima". El cuerpo no es la materia, sino la materia informada.

Este horizonte metafísico permite valorar, debidamente, otras observaciones de carácter más concreto, las que, a su vez, permiten comprender cómo las opciones de la libertad pueden tener esa índole "corpórea", sin lo cual la "trans-significación" de la existencia total no pasaría de ser un "flatus vocis". El teólogo J. Mouroux, en los caps. III y IV de su libro ya clásico "Sens chrétien de l'homme" (París, 1945; tr. castellana, Madrid, 1956), ha sistematizado los elementos que se pueden señalar al respecto, agrupándolos bajo los siguientes enunciados: el cuerpo es el único medio de acción del hombre, su único medio de expresión y su único medio de comunicación; y ello, a pesar de constituir también él una fuerza de resistencia al empuje creador, y de estar dotado de una especie de opacidad que hace fatalmente ambigua la comunicación que procura. No es del caso rehacer aquí todos sus análisis y descripciones, pero es importante subrayar que, con razón, él ve la raíz de todo en la indestructible participación orgánica en la actividad espiritual, como se revela en el desarrollo intelectual del niño, que consiste en última instancia en el descubrimiento y conquista de su cuerpo como cosa propia, y más exactamente, en la construcción de la imagen de su cuerpo (cf., op. cit., tr. cast., p. 51). La vida intelectual más vigorosa y elevada no es la que logra desprenderse de los mecanismos orgánicos, sino la que logra coordinar e integrar todos sus recursos; en otras palabras, no la más desencarnada, sino la más plenamente corpórea. Como dice con razón P. Tournier, "no se puede comprender al espíritu ni a la persona si se les amputa el cuerpo" (Prefacio al libro del Dr. J. Sarano. La significación de los cuerpos, Bs. Aires, 1967, p. 18). Es que la significación espiritual del ser humano no reside más que en su cuerpo, porque "es mediante el cuerpo como la persona da testimonio de su espíritu, del espíritu" (J. Sarano, op. cit., p. 140).