



“ESTE ES MI CUERPO QUE SE ENTREGA”**CUERPO DEL ATLETA Y CUERPO EUCARÍSTICO**

“This is my Body, which is given up for you”. Body of an athlete and Eucharistic body

Nurya Martínez-Gayol, aci *

RESUMO: En este artículo vamos a explorar *la relación entre el cuerpo de Cristo eucarístico y el cuerpo del atleta/deportista* desde la perspectiva del *dinamismo de la entrega*. No se trata simplemente de establecer una analogía estética, ni tampoco meramente funcional, sino “dinámica”. Lo que nos gustaría poner de relieve es que hay un movimiento que supone la *entrega del cuerpo* para la consecución de la meta/misión perseguida, que atravesando por la *abnegación y el sacrificio* que acompañan esta entrega, conduce al sujeto protagonista a una *victoria* en la que experimenta la realización y consumación de sus posibilidades y capacidades, en medio de la alegría por la meta alcanzada, en una celebración que le trasciende y alcanza a otros. Este dinamismo es observable en el cuerpo entregado de los deportistas, como una referencia antropológica que puede ayudar a comprender el dinamismo eucarístico al que el creyente es invitado a incorporarse, haciéndose con Cristo *“un cuerpo que se entrega”*.

PALABRAS CLAVE: Corporalidad, Dinamismo Eucarístico, Sacrificio, Deporte, Victoria.

ABSTRACT: This article explores the relationship between the Eucharistic body of Christ and the body of an athlete from the perspective of the dynamism of giving fully of oneself. More than simply establishing an aesthetic or merely functional analogy, we speak here of a dynamic analogy. We would like to draw attention to the fact that this full self-giving implies movement so as to achieve the desired goal/mission. Passing through the experiences of abnegation and sacrifice that ac-

* Jefe de estudios del TUP, Facultad de Teología, Universidad de Comillas. Artigo submetido a avaliação em 30.06.2014 e aprovado para publicação em 17.07.2014.

company this self-offering, the protagonist of the offering is lead to a victory that includes the realization and consummation of his or her possibilities and capabilities, in the midst of the joy experienced upon reaching the goal, a celebration that transcends him or herself and reaches others. This dynamism is observed in the offered body of an athlete, in itself an anthropological example of the Eucharistic dynamism into which the believer is invited to be incorporated, becoming with Christ "*a body which is given up for others*".

KEY WORDS: Corporality, Eucharistic Dynamism, Sacrifice, Sports, Victory.

Introducción

La existencia de cada ser humano es un evento señero, exclusivo, en el que la corporeidad juega un papel relevante. No se trata sólo de ostentar un código genético único, un irrepetible ADN, o de la singularidad del rostro. Detrás de cada cuerpo hay una historia de vida y unas relaciones que hacen a cada individuo singular. Por otra parte, en cada ser humano es posible percibir un rayo del esplendor creador y una historia de encuentro y coraneidad ante Dios que, además de dotarle de ese carácter particular e irrepetible, por constituirlo objeto de su amor creador, le brinda eternidad (inmortalidad dialógica).

El pensamiento contemporáneo no se siente muy cómodo con la definición del *hombre como cuerpo y alma* (Scheler, Marcel, Ortega y Gasset, etc.), sobre todo, porque es difícil definir exactamente dónde termina nuestro cuerpo y donde comienza eso que llamamos alma. También hay una cierta desazón en el intento de describir qué se dice cuando se dice alma, tratando de liberar el término de residuos platónicos. Algo similar acontece con el cuerpo, que dista mucho de ser un término unívoco y que nos remite a un contenido, no sólo polisémico, sino lleno de misterio. De ahí que la reflexión sobre la corporeidad haya adquirido un relieve particular en la actualidad, considerada como parte esencial del ser humano, y cada vez más lejos de la ficción cartesiana del hombre definido como *res cogitans* (Descartes).

El ser humano es una realidad sustancial unitaria, pero dual. Mi cuerpo, siendo yo mismo, no se identifica totalmente conmigo. Mi cuerpo es mi modo de ser, lo mismo que lo es mi espíritu. La persona no logra vivir su existencia más que a través del cuerpo y en el cuerpo. El ser humano se realiza expresándose corporalmente. Si bien el cuerpo corresponde a la realidad objetiva que es, considerada desde el exterior, como un objeto entre otros, la corporalidad se refiere a la realidad humana corpórea, a la subjetividad humana entera constitutiva de la identidad personal. La realidad psico-orgánica es irreductible a la realidad física. La corporeidad es expresión de interioridad, representa el modo específico de existir del espíritu humano: el cuerpo revela al ser humano y manifiesta a la persona.

Cuando vemos un cuerpo, en realidad no contemplamos un cuerpo sino un ser humano. Un ser humano que es cuerpo, pero no sólo cuerpo, pues tras el cuerpo hay un alma, una psique, un espíritu, en definitiva, una persona. Ortega decía que “el hombre exterior está habitado por el hombre interior; tras el cuerpo está emboscada el alma» (ORTEGA Y GASSET, 2004, p. 578). La persona *transciende su cuerpo*, sin dejar de ser cuerpo, por esta razón guarda una relación con su realidad corpórea que puede rebasar incluso el ámbito espacio-temporal. En el ser humano aún lo más espiritual es corporal, y lo corporal es personal. “Lo que llamamos nuestra interioridad es la interioridad de un espíritu concreto corporalmente presente, de un espíritu encarnado. Nuestra exterioridad es la exterioridad de este mismo espíritu encarnado. En todo cuanto nos captamos a nosotros mismos, sea interior o exteriormente, nos encontramos siempre con una persona concreta en tal unidad que nuestros actos son corpóreo-espirituales” (RAHNER; GÖRRES, 1967, p. 38).

La persona guarda una relación – análoga – de *posesión* de su cuerpo, y al mismo tiempo de *indisposición*, pues no puede *disponer* de él en una instrumentalización contraria a su carácter de *fin en sí*. En su naturaleza corpórea el espíritu humano no descubre sólo un objeto suyo, sino a sí mismo, ya que tal naturaleza es la de un sujeto espiritual, con su misma dignidad, lo que impide al propio sujeto disponer de su cuerpo como de un simple objeto. Teóricamente se podría decir que el cuerpo *se tiene*, pero esta forma de tener remite a *ser mi cuerpo* de modo fundamental (Cf. MARCEL, 1935, p. 301-324). En realidad, la corporeidad humana consiste en la tensión que experimentamos entre el *ser cuerpo* y *tener un cuerpo*, que no permite decir que *yo soy total y absolutamente cuerpo*, ni concebirlo como un modo de *tener nuestro ser* en términos de propiedad privada. En rigor, el hombre no *tiene* un cuerpo, tampoco *es* cuerpo, sino que *en el cuerpo*, como forma de apariencia simbólica real de sí mismo, está presente para los demás a fin de entrar en relación con ellos (Cf. RAHNER, 1969, p. 142). Así el cuerpo escapa de *la igualdad cósmica* para abrirse a la *relación recíproca* de intercambio y comunión. Por lo tanto habría que concluir que la posesión vivencial del cuerpo implica tanto *alteridad como identidad*.

Por esta razón, desde su corporeidad el ser humano se presenta referido hacia lo otro, y por lo tanto frente o fuera de sí orientado bien hacia la mundanidad (lo otro), la fraternidad (los otros) o hacia Dios (el Otro). Esta transcendentalidad no puede ser contemplada como una especie de *fuga mundi*, pues “la historia de la conciencia de sí mismo y del devenir del cosmos es también y siempre, necesariamente una historia de la intercomunicación de los sujetos espirituales” (RAHNER, 1984, p. 232).

El cuerpo es el lugar de *la apertura original y trascendente*. En él encontramos la condición de posibilidad de nuestra apertura al mundo, un mundo que por otra parte sólo nos es perceptible desde la realidad corporal. En

esta perspectiva *cuerpo y mundo* no pueden ser comprendidos como dos realidades indiferentes entre sí. Cuando Rahner habla del ser humano como un “*ser en el mundo*”, este estar “*en*” no denota un accidente del espíritu en su relación con el mundo, ni legitima ver el mundo como simple escenario o cárcel en la que el hombre se encuentra arrojado. Más bien supone que espíritu y mundo no son dos realidades cerradas en sí mismas y unidas sólo secundariamente. Y si esta es la forma de estar el ser humano en el mundo, es fácil presuponer una verdadera unión y comunicación en el género humano, por la que el destino de cada cual afecta a los otros, y en la que la corporeidad se ve también implicada. De ahí que afirme: “En cierto sentido somos verdaderamente un sistema abierto (...) *habitamos todos en un mismo cuerpo que es el mundo* (...) aunque el sujeto individual espiritual puede [...] amar, soportar u odiar este único espacio concreto, esta única corporeidad total, la cual es el único punto de partida común que hace posible la intercomunicación entre los sujetos espirituales singulares” (RAHNER, 1967, 426).

Así pues, habrá que decir que *la corporeidad humana*, contemplada como apertura original, trasciende los límites de lo individual y sitúa al ser humano en una relación de *reciprocidad con los otros y lo Otro*. Este presupuesto rahneriano no le permite al cristiano limitarse a una interioridad personal, ignorando la exterioridad, pues no existe ninguna dimensión de su interioridad que no esté ya signada y abocada a esta exterioridad y viceversa. Existe una real y existencial comunicación en el género humano que es incluso y necesariamente corporal. El “amor al prójimo” será para Rahner el criterio definitivo y la inevitable mediación que posibilita esta comunicación verdadera y existencial. Puesto que *todo encuentro humano tiene su sede en el cuerpo*, el amor precisa del cuerpo para expresarse, para manifestarse. Este es un argumento que ya utilizaba Ireneo en sus discursos contra los gnósticos, refutando el dualismo que devalúa las realidades corporales, y reivindicando con decisión la santidad originaria de la materia, del cuerpo, al igual que la del espíritu. La carne es para Ireneo el quicio de salvación (*Adversus Haereses* III, 20, 2-3) – como afirmaba Tertuliano (*De carnis resurrectione* VIII, 2) –. Sobre la carne del Señor gira la puerta de la comunión de todo hombre con Dios, de los hombres entre sí y del hombre en sí mismo, al hacer coincidir de este modo la vida del Hijo con la vida de todo el conjunto de la creación (*Adversus Haereses* V, 6, 1).

De ahí que sea la corporalidad del Hijo humanado, tal como se hace presente y actual entre nosotros en la eucaristía, es decir, como corporalidad entregada, el referente último de este estudio, que tratará de encontrar en la corporalidad del deportista, en tanto que también manifiesta las notas de un “cuerpo entregado”, una concreción de esa naturaleza humana – diseñada para recibir y dar-, sobre la que actúa la gracia.

1 El cuerpo y su significación

1.1 Cuerpo recibido y cuerpo entregado

El cuerpo es primeramente un cuerpo recibido. En él se nos da una herencia genética, y otra socio-genética: se nos transmite una historia, un carácter, la semejanza con progenitores, ancestros y un modo cultural de estar en el mundo. También a través del cuerpo los aceptamos o rechazamos. En el propio cuerpo se juega gran parte de nuestra historia y, como hemos dicho, la referencia esencial a los demás: nuestra corporeidad remite a ellos como aquellos de los que nos recibimos y recibimos lo que precisamos: para crecer, alimentarse, ser objeto de cuidados, ser sujeto de diálogo, de reconocimiento, apreciación o rechazo. Mi cuerpo es “lo dado” para mi existencia no sólo en el mundo, sino con los otros en el mundo, y para que por mí, otros vivan.

A través del cuerpo y de su sensibilidad, en los orígenes de nuestra vida, nuestros seres tutelares nos transmitieron la ternura amoroso-protectora necesaria (diatrófica), no sólo para nuestro normal desarrollo, sino para generar una confianza básica suficiente que nos permitiera un acceso a la realidad y al mundo positivo, y seguridad suficiente en nosotros mismos para hacer frente a las contrariedades de la vida (Cf. MARTÍNEZ-GAYOL, 2010, p. 45-75).

Sólo desde esta experiencia vital de ser gratuitamente acogido y amado, el ser humano puede ir comprendiendo que ser es principalmente “recibirse de otros” (y de Otro), y a su vez percibir radicalmente que “es en tanto que se da”, que se entrega a otros (VON BALTHASAR, 1993, p. 40). En este sentido von Balthasar llega a afirmar que lo que define a la criatura es su ser existencia en recepción (VON BALTHASAR, 1999, p. 349) y cómo en la medida que se sabe donada a sí misma, queda referida a su propia responsabilidad y libertad e invitada a ser ella también don, donándose (VON BALTHASAR, 1992, p. 287-288). En el mismo sentido, Rahner, mira hacia la Encarnación de Dios como el modelo último de realización de lo humano, afirmando que “tal realización consiste en que el hombre es en tanto que se entrega”. De ahí que el que se realice o se frustre dependerá de esta capacidad de autodonación. El fundamento último descansa en la forma misma de actuar Dios, que ya desde la creación, pero de forma peculiar en su “asumir un cuerpo” en la Encarnación se nos manifiesta como un Dios que se da y se entrega, y que ha dejado en el ser humano su imagen, justamente, en esta capacidad de entrega.

El cuerpo no sólo media el proceso de *ser sí mismo*, sino también el de *salir de sí* para darse y comunicarse, para ofrecerse. El cuerpo es “lo más” que el ser humano puede entregar, en tanto sacramento del amor y del don

de sí (cf. Jn 13,1 ss.) En el acontecimiento salvífico de la pasión, muerte y resurrección de Cristo, nos encontramos el paradigma de Aquel que se recibió absolutamente del Padre y que se entregó totalmente a los hombres. Esta entrega totalizante se concreta en la entrega de su cuerpo, una entrega que atraviesa por el sufrimiento de una tortura hasta la muerte, pero que es vivida con la alegría de quien cumple una misión que es el sentido de su existencia y que se ofrece por aquellos a quien ama.

También en el caso concreto del cuerpo del deportista, lo dado es determinante -unas condiciones físico-genéticas que le permitan destacar en una destreza deportiva-, pero no lo será menos su capacidad de poner todo lo dado en juego, y entregarlo más allá de sí mismo.

1.2. El cuerpo: lenguaje y símbolo

Cuerpo y lenguaje obedecen en cierto sentido al mismo orden. El cuerpo también habla, y sus gestos son lenguaje que dice, que expresa y significa. El cuerpo goza de una capacidad simbólica, metafórica. Pero también hay un cierto orden lingüístico en la constitución del imaginario corporal que conduce a autores como Deleuze a afirmar que “*el cuerpo es lenguaje*” (DELEUZE, 1989, p. 287). Por otra parte, *el lenguaje del cuerpo* se ha convertido hoy en día en centro de la atención del hombre contemporáneo. Psicólogos, sociólogos, empresarios, políticos... comienzan a estar mucho más atentos a esta vía de comunicación, reconociéndola más efectiva, en muchas ocasiones, que el lenguaje verbal. Además, el lenguaje del cuerpo se descubre como un espacio privilegiado para el conocimiento de nuestra salud tanto física como psicológica.

Más allá de *ser lenguaje o de tener un lenguaje*, el cuerpo es – en expresión de K. Rahner – el *símbolo real* de la persona (RAHNER, 1964, p. 283-321). Al definir el cuerpo como símbolo¹, nuestro teólogo reafirma la unidad corpóreo-espiritual de la persona. De ahí que la corporeidad no pueda entenderse sin influir y afectar a todos los aspectos de su vida, pues no se trata de una simple unidad de dimensiones, sino de un real *intercambio* o *ambivalencia* entre cada una de sus dimensiones (Cf. LUCIANI, 2002, p. 555). Esta lógica simbólica permite retomar el carácter de misterio que le es propio al ser humano, al considerar el cuerpo. El símbolo devuelve al cuerpo su más hondo y real orden existencial, desde el que la corporeidad recobra su capacidad vital de ser reinterpretada constantemente (Cf. PALAZZI VON BÜREN, 2007, p. 187). De este modo no queda cosificado, deshistorizado, reducido a un mero concepto, sino que, en cuanto símbolo, el cuerpo se deja narrar.

¹ Rahner al recurrir a la lógica simbólica para expresar la corporalidad humana asume al símbolo en su sentido pleno. Cf. R. LUCIANI, *El Misterio de la diferencia*, Roma: PUG, 2002, 555.

Por último, si todo encuentro humano tiene su sede en el cuerpo, entonces podríamos concluir que el cuerpo humano tiene una *vocación sacramental*: la de ser signo e instrumento visible de gracia, que es ante todo relación, encuentro entre Dios y el ser humano. Este valor sacramental del cuerpo fue resaltado por Juan Pablo II en su catequesis de 1980 (Juan Pablo II, 2000, p. 144), donde acentúa el hecho de que “sólo el cuerpo es capaz de hacer visible lo invisible: lo espiritual y lo divino”. De ahí que, de alguna manera, la misión del cuerpo sea la de transferir el misterio de Dios a la realidad visible del mundo. Así se convierte en su signo.

Un *cuerpo entregado* podría, por tanto, tornarse signo elocuente de un Dios entregado, de la dinámica de entrega que signa el acto creador, y sobre todo, la que nos alcanza la salvación a través de *un cuerpo que se entrega*. El Cuerpo de Cristo.

1.3 Noción teológica de cuerpo. Cuerpo de Cristo

A pesar de todos los dualismos, del menosprecio al que ha sido sometido el cuerpo a lo largo de la historia de la Iglesia, el cristianismo es la religión del cuerpo por antonomasia.

La expresión cuerpo referida a Cristo tiene un claro fundamento Bíblico. Los evangelios ponen, en boca de Jesús, en el discurso conocido como institución de la Eucaristía, el término *soma* referido a la totalidad de su persona, como era uso habitual en la Escritura. Pero posiblemente sean las cartas de Pablo el lugar donde recibimos más luz acerca de los significados de la expresión *Cuerpo de Cristo*, y donde de modo más definitivo es posible percibir que *el cuerpo personal* del Señor, su *cuerpo eucarístico* y el *cuerpo eclesial* son extensión y despliegue de un mismo misterio.

Cuerpo de Cristo significa, ante todo, “*el Cuerpo de Jesús sacrificado por los hombres en la cruz*” (SCHWEITZE, THWNT, c. 1064). Pero es preciso percatarse de que al decir “cuerpo y sangre del Señor” no se entiende sino el acontecimiento de su donación por los hombres. Una donación total y totalizante que se condensa con gran fuerza expresiva en la fórmula de la última cena: *este es mi cuerpo entregado por vosotros* (1Co 11,24). De tal manera que hablar del Cuerpo de Cristo, no es otra cosa que hablar del *Cuerpo de Cristo entregado*.

Desde la patrística, nos encontramos con este uso en autores como Agustín. El obispo de Hipona explica la eucaristía, en ocasiones, en clave simbólica hablando del “*sacramentum corporis et sanguinis*”, distinguiendo el *cuerpo eucarístico* de Cristo de su *cuerpo histórico*, e insistiendo en el aspecto dinámico de la celebración, lleno de simbolismo y ordenado a construir el *cuerpo de Cristo eclesial*: “vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros (1Co 12,27). Si, pues, vosotros sois el cuerpo y los miembros de Cristo, lo

que está en la mesa es un símbolo de vosotros mismos, y lo que recibís es vuestro mismo misterio" (*Sermón* 272). Pero en otros momentos, aun evitando términos fisicistas tales como manducación, afirma un claro realismo eucarístico: "Ese pan que veis en el altar, santificado por la Palabra de Dios, es el cuerpo de Cristo" (*Sermón* 272). En todo caso, para Agustín – así como para otros muchos escritores de los primeros siglos (Ambrosio, Hipólito, etc) – el "*verum corpus Christi*" es la comunidad eclesial que constituye lo que él llama el "*totus Christus*", el Cristo total, cabeza y miembros, y la eucaristía "*sacramentum corporis Christi*" (*De Civitate Dei* 21, 25, 3). Tal vez lo que faltó en este tiempo fue una percepción más clara de que sólo el cuerpo glorioso del resucitado permite entender la continuidad y la discontinuidad entre el cuerpo histórico y el eucarístico. Para los Padres lo principal era la comunidad eclesial como cuerpo de Cristo

La nomenclatura se mantendrá hasta la Alta Edad Media, con el objetivo de recalcar la *organicidad* del misterio salvífico de Dios. Se distinguen así tres formas del cuerpo de Cristo: 1. el *cuerpo histórico de Jesús*, el cuerpo físico nacido de la Virgen María y resucitado; 2. el *cuerpo eucarístico* de Cristo, cuerpo sacramental cuyo modo de ser es original con respecto al cuerpo histórico; se le refiere como el *cuerpo místico*, es decir, de cuerpo presente en misterio (hoy, cuerpo sacramental); 3. el *cuerpo eclesial*, compuesto de los que comparten el mismo pan. Su construcción es el objetivo y fin de la historia de la salvación: por él asumió Cristo el cuerpo físico y por él se dio y se da en forma sacramental. Los medievales le llamaban, por esta razón, *cuerpo verdadero* (Cf. SESBOÛÉ, 2010, p. 225).

Ahora bien, la preocupación fundamental respecto a la eucaristía se irá desplazando hacia la cuestión de la presencia real y, con ella, el foco de atención se sitúa en la humanidad histórica de Cristo, y no tanto en su humanidad gloriosa. El primer problema vendrá de la mano de Pascasio Radberto, en el siglo IX, preocupado por el tema de la identidad entre el cuerpo eucarístico de Cristo y el cuerpo natural que tuvo en Palestina y que ahora está en el cielo (*De Corpore et Sanguinis Domini*, PL 120). Tal identidad numérica pudo ser bien refutada por Ratramno (*De Corpore et Sanguinis Domini*, PL 121), Rabano Mauro, Ratherio, y otros (Cf. NAVARRO GIRÓN, 1989). Pero a raíz de la controversia con Berengario de Tours (Cf. PASTÉ, 1923, 240-249), que negaba que en la eucaristía pudiera estar presente el cuerpo histórico de Cristo (1059) la eucaristía comenzó a llamarse *cuerpo verdadero de Cristo* y la expresión *cuerpo místico*, se reservó para la Iglesia², quedando así desvinculada del cuerpo eucarístico. En el s. XI decir *símbolo* era decir lo contrario de realidad, de ahí el interés por referirse a la

² Esta distinción aparece por primera vez en el Maestro Simeon, que en su tratado *De sacramentis dice*: "En el sacramento del altar se dan dos cosas: el cuerpo verdadero de Cristo y el que es significado pro él: su cuerpo místico que es la Iglesia", 115.

eucaristía como *cuerpo verdadero*. La finalidad era subrayar que la persona de Cristo estaba *verdaderamente presente* en la eucaristía. Pero con esta insistencia, comenta Kasper, “podía explicarse la presencia de la persona de Cristo y su efecto salvífico, pero no *la presencia del acontecimiento salvífico en sí* [es decir, del *sacrificio de la Cruz*] y, así, hubo que separar sacramento y sacrificio de la eucaristía” (KASPER, 1985, p. 238). En consecuencia, de la eucaristía se afirma que es *sacramento de la presencia real* del Señor, pero se pierde, poco a poco, la vinculación del sacramento al *cuerpo histórico* de Jesús, a su vida entregada *hasta el extremo* en el sacrificio de la Cruz y de forma anticipada en la última Cena.

En el Sínodo de Roma (1079) se afirmará que la presencia de Cristo en la eucaristía es corporal, pero no en un sentido cafarnaítico, sino en sentido sustancial; y que es también sacramental, pero no en sentido meramente simbólico, porque es sacramento de la sustancia del cuerpo de Cristo. Aunque la síntesis teológica más acabada se desarrollará durante los s. XII y XIII, culminando con la obra de Tomás de Aquino (*Contra Gentiles* 4, 64). El *cuerpo y la sangre de Cristo* presentes en la eucaristía, fueron entendidos como *sacramentum et res* (efecto primero), distinguiéndose del *sacramentum tantum* (especies, acciones y palabras) y de la *res tantum* (la finalidad última, la incorporación y unión con Cristo de cada persona y de la comunidad) (Cf. TRUJILLO DÍAZ; LÓPEZ SÁEZ, 2008, p. 140).

El problema de la presencia retornará con la Reforma. Según Lutero, el Cuerpo de Cristo *está* en la Eucaristía; para Zuinglio, la Eucaristía *significa* el cuerpo de Cristo; para Calvino, Cristo *actúa* en la Eucaristía. El Concilio de Trento reafirmará la tradición de los Padres afirmando que la Eucaristía es la *carne de Cristo*.

Superadas la crisis y la abstracción de los teólogos pos-tridentinos, el siglo XX va a ofrecer no pocos intentos de dar una explicación del dogma eucarístico fuera de las categorías aristotélico-tomistas, con otras más fenomenológicas, existenciales y personalistas. También se hizo posible hablar legítimamente de diversas presencias de Cristo, conectando su presencia eucarística con su presencia en la Iglesia, y con otra rica gama de presencias en las que continúa acompañando a los suyos.

A nivel de lenguaje, se vuelve a la triple consideración del cuerpo de Cristo. El *cuerpo encarnado*, que es sacramento original, acceso único a Dios y que encuentra la plenitud de su eficacia en su cuerpo glorificado por la resurrección. Este Cristo sigue presente entre nosotros al tomar la figura sacramental del pan y el vino, de ahí que se hable del *cuerpo de Cristo sacramental*. Y finalmente, está presente también entre nosotros en la Iglesia, que es su *cuerpo místico*.

El Concilio Vaticano II retomará la idea de *cuervo* para referirse a la naturaleza de la Iglesia: la Iglesia es el *Cuerpo de Cristo*. Jesús "comunicando su Espíritu, constituye místicamente como su *cuervo* a sus hermanos, llamados de todos los pueblos" (LG, 7). Se recoge también la enseñanza paulina de Col 1,1 en los siguientes términos: "En la fracción del pan eucarístico comemos realmente el cuerpo del Señor, que nos eleva a la comunión con él y entre nosotros. Porque el pan es uno, aunque muchos, somos un solo cuerpo todos los que participamos de un mismo pan (1Co 10,17). Así todos somos miembros de su cuerpo (cf. 1Co 12,27) y cada uno miembro del otro (Ro 12,5); miembros de Cristo y, podríamos decir, «co-miembros» dentro del cuerpo eclesial del Señor" (LG 7). La Iglesia siendo Cuerpo de Cristo se hace a sí misma Cuerpo de Cristo al unirse a la ofrenda y al sacrificio sacramental de su Señor (en la liturgia y el culto). Pablo entiende el *cuervo de Cristo* no sólo como algo en lo que participamos, sino como algo que nosotros mismos somos. Eso es lo que quiere decir que "nos hace Cuerpo de Cristo el participar en su cuerpo". No se trata sólo de una metáfora de la unidad colectiva en Cristo, es algo que va más allá de la mera solidaridad. La solidaridad queda trascendida por la afirmación "sois" que implica "inclusión" y participación de vida, misión y destino.

El fundamento paulino es claro. Cuando Pablo dice a los Cristianos "*vosotros sois Cuerpo de Cristo*" (1Co 12,27), el cuerpo al que se refiere es tan concreto y singular como el cuerpo de la encarnación. A través del concepto *cuervo de Cristo* pasa de la eucaristía a la Iglesia como prolongación de la persona de Cristo. Además, en su epistolario utiliza de modo simbólico la idea de *cuervo* estableciendo una comparación realista entre el *cuervo de Cristo* y el cuerpo humano que le lleva a decir: "del mismo modo que el cuerpo es uno, aunque tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, no obstante su pluralidad, no forman más que un solo cuerpo, así también Cristo" (1Co 12, 12). Es importante esta relación entre cuerpo (uno) y los miembros (muchos) porque añade a la comprensión de unidad la de pluralidad de funciones de los diversos miembros que constituyen ese organismo que llamamos cuerpo. La carta a los Romanos nos brinda un precioso texto en este sentido:

Pues, así como nuestro cuerpo, en su unidad, posee muchos miembros, y no desempeñan todos los miembros la misma función, así también nosotros, siendo muchos, no formamos más que un solo cuerpo en Cristo, siendo cada uno por su parte los unos miembros de los otros (Ro 12,4-5).

Ser cuerpo, y por tanto, organismo, expresa la necesaria cooperación entre los diversos órganos y miembros en la unidad del conjunto, compuesto y ordenado de esa manera "para que no hubiera división alguna en el cuerpo, sino que todos los miembros se preocuparan lo mismo los unos de los otros" (1Co 12,25). Pablo llega a decir – como acabamos de ver – que "somos miembros los unos de los otros" (Ro 12,5) en el cuerpo de Cristo. Pero además, se hace perceptible que si la carne del Verbo eterno ha sido

quicio e instrumento de salvación para el mundo, también la Iglesia es ahora esa *nueva corporeidad* de Cristo, llamada a ser instrumento de su acción salvadora en el mundo.

Tres sentidos tiene, por tanto la fórmula paulina “cuerpo de Cristo”: *cuerpo del Señor crucificado* según la carne y vivificado por el Espíritu; cuerpo de Cristo que recibimos en el *pan eucarístico* y cuerpo de Cristo como *comunidad de bautizados*, enmembrados en Cristo muerto y resucitado y nutridos por su “cuerpo entregado por nosotros”.

De todo este desarrollo lo que nos interesa retener es cómo la expresión *Cuerpo de Cristo* se refiere tanto a la persona histórica en su totalidad, como a su presencia sacramental entre nosotros como *cuerpo entregado*, como al conjunto de todos aquellos que somos incluidos e incorporados a su cuerpo como comunidad eclesial, en una nueva corporeidad. Esta doble referencia a lo individual y a lo comunitario será una característica esencial del *cuerpo entregado*.

1.4 El cuerpo del deportista: individualidad y equipo

Pero ¿qué tiene que ver el cuerpo de Cristo y todas las acepciones con las que el pensamiento cristiano se ha ido refiriendo a él, con el cuerpo del atleta o el cuerpo del deportista? Estableceremos las conexiones desde dos perspectivas. En primer lugar partiendo del dato común *cuerpo humano*, en ambos casos. Y en segundo lugar apoyándonos en el *carácter simbólico del cuerpo* y aprovechando la diversidad de sentidos con los que puede ser considerado este término.

Ya hemos dicho que el ser humano es más que cuerpo, pero hay en él una conciencia inequívoca del propio cuerpo. No sólo su acción física es corporal, sino toda su acción en general. Su mismo ser y existir es un ser y existir corporal, corporeizado. El cuerpo del hombre es el hombre mismo. Pero la posesión, la tenencia que el hombre adquiere de su cuerpo no es como la de un objeto muy vinculado a él, ni injertado, fusionado, o asimilado. El hombre tiene cuerpo solamente porque es consciente de ello, no por distanciamiento sustancial ni accidental. El cuerpo no es un objeto-posesión del hombre, sino el hombre mismo. No hay hombre sin cuerpo; tampoco hay cuerpo humano sin hombre (CAGIGAL, 1983, p. 196). En ese sentido afirmábamos que el ser humano es cuerpo.

Cuando hablamos del *cuerpo del atleta o del deportista*, nos referimos de un modo amplio y abierto al deporte en general. De una forma específica al deporte de competición – donde la analogía funciona mejor –, pero también al *amateur*, y lo hacemos con el mundial de fútbol apenas concluido y la próximas olimpiadas, como telón de fondo. El cuerpo del atleta/deportista de élite nos sirve como referencia en el sentido de que toda su existencia

está volcada en esa pasión, deseo y meta. Pero también quisiéramos abrir un espacio al sacrificio y la voluntad diaria de cientos de deportistas que practican un deporte de seguimiento minoritario, o sin una perspectiva de dedicación total, sin éxitos remunerados y sin el reconocimiento de la sociedad, pero también con gran ilusión y entrega. Deportes muchas veces alejados de todo ruido mediático y que no obstante suponen horas y horas de entrenamientos y renunciadas personales. Cuerpos entregados y no exentos de satisfacción por los logros conseguidos.

El cuerpo del deportista es, sin duda, un elemento esencial en el deporte. Es la base, el sustrato que posibilita el ejercicio, la competición, la victoria. La polisemia de sentidos que el término "cuerpo" adquiere en el lenguaje teológico encuentra un reflejo en el deporte. Ahora bien, tampoco aquí nos es lícito aislar el cuerpo como pura materia, ni pensar que simplemente una buena constitución física es la clave del éxito del deportista. Ante todo se trata de un cuerpo humano y, como hemos dicho más arriba, éste no se puede comprender sin el resto de las dimensiones que conforman la persona que "es" ese cuerpo.

El cuerpo es un organismo que integra lo biológico, psicológico, espiritual y lo social. Por esta razón existe un particular interés en la capacidad física del atleta pero también en su conciencia individual y colectiva. Vinculados al cuerpo, como constituyentes y determinante del mismo están el deseo, la voluntad, la mente... Al final, la victoria no es una cuestión meramente de músculos, de aptitudes, de velocidad, de destrezas... sino de un ser humano personal que ha ido día tras día aprendiendo y conociendo su organismo, pero no menos su mente, sus afectos, sus sensaciones... y trabajando una actitud ante la vida que le permite ponerse en pie tras un fracaso o una derrota, y comenzar de nuevo poniendo, una vez más, todo en juego. En otras palabras, no es cuestión solamente de un cuerpo dado, sino del cuerpo entregado.

Carlos Costa (ex-tenista) afirmaba que "la cabeza es el 90% de un deportista". Y esto es algo que podría extenderse al resto de los deportes. Por supuesto que la forma física, el trabajo muscular, la fuerza, la agilidad, la flexibilidad, etc. tienen un papel de importancia en el desarrollo de una actividad deportiva, pero sin una voluntad, una mente, y una actitud vital adecuadas, ese sustrato físico no podría competir ni alcanzar grandes metas deportivas.

Los atletas se enfrentan también, y constantemente, a su lado oscuro, ya que su actividad implica el contacto regular con lo que les causa placer o dolor. Cuando el cuerpo se ejercita con una meta y es capaz de superar sus posibilidades ordinarias de ejecución, pone en evidencia hasta qué punto su acción está entrelazada con su conciencia individual³. El depor-

³ B. BECKER, *El cuerpo y su implicancia en el área emocional*. <http://www.efdeportes.com>

te nos sitúa también ante la belleza de un cuerpo trabajado, esculpido, labrado... pero, sobre todo, ante el cuerpo en acción, y al mismo tiempo ante el dramatismo que el atleta proyecta con su cuerpo.

Por otra parte, ni el atleta, ni el deportista están solos. Forman parte de una estructura más amplia. Sirviéndonos de la terminología agustiniana, también aquí podríamos hablar de *un cuerpo total*. El deportista, aún en las disciplinas más individuales, es un miembro de un conjunto, de un equipo de técnicos, entrenadores, fisioterapeutas, etc., sin los cuales el admirado "*cuerpo del deportista*" no podría ser. Acostumbrados a las lesiones de los últimos años en un tenista de la talla de Rafael Nadal, ya hemos ido incluyendo como "miembros" del cuerpo de este deportista a todos esos "*otros*" que van posibilitando su presencia en las pistas y que el jugador nunca olvida de mencionar con agradecimiento tras cada victoria, y también después de cada derrota, pues es este "*cuerpo mayor*" el que sostiene y posibilita "*su hazaña*".

Pero aún se hace más evidente esta dimensión cuando dirigimos nuestra atención a los deportes de equipo. No es necesario decir, que a pesar de esas grandes figuras de cada época que destacan sobre *los otros*, y cuyos cuerpos nos son – gracias a los medios de comunicación y a la publicidad que los utiliza – conocidos hasta el detalle, en los deportes de equipo se hace evidente que el "*cuerpo decisivo*" es *el equipo*. Cada cuerpo individual no es más que *un miembro*, con su función, con su cometido, con su repercusión en positivo y en negativo respecto al resto. El "*cuerpo*" funciona cuando funcionan los miembros, cuando cada uno desarrolla a la perfección el rol que le corresponde, desde el lugar en el que lo ha de desempeñar. Por bueno que sea un futbolista, si en su equipo no hay portero, o éste no cumple su función en "*el cuerpo*", no se conseguirá la victoria. Los jugadores "*estrella*" de los equipos, lo son en tanto hay un grupo que los sostiene, los posibilita, los catapulta hacia el éxito.

El cuerpo del deportista es por lo tanto una pieza, un personaje en un drama común. Y ese cuerpo, que rebasa los límites del suyo propio, es a su vez desbordado por *otro cuerpo* más amplio: el de la afición, el de los seguidores, el de los fans o los forofos; y todavía más, por el de los miembros del club, o de la asociación deportiva, que reciben de alguna manera su identidad del *cuerpo del deportista*, pero que también se integran en esa estructura que es un *cuerpo más extenso*. El deportista está así presente de algún modo en sus seguidores. En el caso de las asociaciones deportivas podemos ver cómo se crea incluso una cierta cultura, un comportamiento corporativo, que supone unos modos de relación entre las personas que la componen basada en una estructura de valores, una ideología, una forma de legitimación, un modo de enseñar la práctica deportiva – o las prácticas – de su competencia, a lo que se añade una serie de símbolos corporativos (escudos, banderas, vestimenta, colores, expresiones...). Tam-

bién aquí se cumple la afirmación paulina: “*somos unos miembros de otros*”, aunque ciertamente en otro orden de sentido.

En la exigencia de armonía «*biológica*» del cuerpo humano en tanto que organismo, nos encontramos el referente primero que san Pablo trasladada a modo de analogía al plano eclesiológico cuando habla de la Iglesia como cuerpo de Cristo, indicando además la *necesidad de la solidaridad* entre todos los miembros de la comunidad, al igual que ocurre con los miembros del cuerpo. En este sentido afirmará el apóstol: «Si sufre un miembro, todos los demás sufren con él. Si un miembro es honrado, todos los demás toman parte en su gozo» (1Co 12,26)⁴. Y acabamos de ver cómo dicha analogía con el *cuerpo humano* funciona igualmente si la aplicamos al ámbito de los equipos deportivos. *Ser cuerpo* individualmente nos posibilita el “ser cuerpo colectivamente”, comunitariamente. Y tanto en las alegrías como en los padecimientos, al ser un cuerpo, se experimenta como propio lo que otros sienten.

De fondo, será la comprensión de uno mismo como miembro de un cuerpo, que es más grande que su propia individualidad, la clave de éxito del deportista, y la condición de posibilidad para poner en juego todos sus recursos como parte, más o menos importante, pero siempre imprescindible de ese cuerpo. Esta es también la convicción que está detrás de *la analogía paulina*: “si no te entiendes a ti como miembro de un cuerpo, no podrás vivir realmente al servicio de ese cuerpo; siempre estarás diciendo que quieres defenderte a ti mismo, que quieres buscar tus propios intereses... de un modo o de otro, siempre estarás buscándote a ti mismo”⁵.

Desde esta doble analogía se esclarece también la necesidad de *cuidar el cuerpo*, pero no sólo el cuerpo del sujeto individual. De la misma manera que cada uno ha de velar por todos sus miembros, también cada uno de los miembros del equipo ha de hacerlo por todos los otros, si el “cuerpo colectivo”, el grupo, pretende ser competitivo. Si las habilidades, las destrezas de cada uno de los jugadores de un equipo de baloncesto – por ejemplo – no crean cuerpo, no enriquecen, no alimentan ese organismo al que pertenecen – el equipo –, al final ese equipo va a morir y también cada uno de sus miembros. La mano puede ser muy fuerte, y el brazo fortísimo pero, si descuido el resto del cuerpo y éste enferma, al final esa mano y ese brazo tan fuertes se derrumbarán con el resto de la persona. Se pueden tomar todo tipo de proteínas y fortalecer mucho los músculos,

⁴ “¿Quién sufre sin que yo sufra? ¿Quién padece hambre sin que yo padezca hambre? Yo como apóstol padezco lo que otros padecen porque, al ser miembro de este cuerpo todo lo que a otro le ocurre me ocurre a mí también”: 2Co 4,12, cf. 2 Co 11-29.

⁵ F. RAMÍREZ FUEYO, “La iglesia, cuerpo de Cristo, animada por el espíritu de Jesús y viviendo en el amor”, Conferencia en el Aula de Teología de Santander (13/11/2012). <http://www.unican.es/NR/rdonlyres/2BB5E551-B4CB-4882-9710-29395DBC4CD0/83146/4LaIglesiaDeCristoFcoRFueyo.pdf> [acceso 30/06/2014].

pero si están arruinando el hígado o el páncreas se acabará enfermando y dañando todo el cuerpo⁶. En términos paulinos: “*si no tengo amor... no soy nada*” (cf. 1 Co 13).

También en este sentido el testimonio de los grandes deportistas es unánime. Por ejemplo Magic Johnson, uno de los mejores jugadores de baloncesto de la historia afirmaba: “No preguntes qué pueden hacer por ti tus compañeros de equipo. Pregunta lo que puedes hacer tú por ellos”. Y el ya mítico y recientemente llorado, Alfredo Di Stefano, concluía: “Ningún jugador es tan bueno como todos juntos”.

No sólo ellos, también el Papa Francisco, con ocasión del comienzo del mundial de fútbol en Brasil, manifestó su convicción de que “el fútbol puede y debe ser una escuela para la formación de una «cultura del encuentro», que conduzca a la armonía y a la paz entre los pueblos. Para jugar en equipo hay que pensar, en primer lugar, en el bien del grupo, no para sí mismos. Para ganar, hay que superar el individualismo, el egoísmo, todas las formas de racismo, de intolerancia y de instrumentalización de la persona humana. Por tanto, ser «individualistas» en el fútbol es un obstáculo para el éxito del equipo; pero si somos «individualistas» en la vida, ignorando a las personas que nos rodean, sale perjudicada toda la sociedad”⁷.

El cuerpo del deportista está necesariamente interrelacionado con otros cuerpos, con otros miembros de ese órgano colectivo que es el equipo. Sólo se alcanzará la meta cuando cada uno de sus miembros se viva respecto al grupo, como “*un cuerpo que se entrega*”.

2 *Cuerpo entregado: Entrega, sacrificio y victoria*

Nuestra realidad corporal consiste fundamentalmente en nuestra entrega completa a eso que en cierto modo “nos ata, a eso que nos mantiene despiertos, a lo que nos entregamos completamente” (GADAMER, 1998, p. 31). De tal manera que como ha sido repetido desde Aristóteles hasta Merleau-Ponty, “el cuerpo no es nada para sí mismo, no es un *corpus*” (IDEM, IBIDEM).

Nuestro cuerpo hace referencia a un sujeto y a su relación con los demás; en él se nos brinda una “forma de presencia” de la persona, que se hace corporalmente presente, justamente, en su cuerpo. El cuerpo está de alguna manera co-presente, posibilitando, además, que la persona esté vinculada

⁶ Conferencia “La Iglesia como cuerpo de Cristo según San Pablo”, del profesor FRANCISCO RAMÍREZ FUEYO, SJ., el 17 de octubre de 2013. Aula “Alonso Schökel”.

⁷ Cf. www.news.va Mensaje del Santo Padre con ocasión de la inauguración de los Mundiales de fútbol en Brasil, 12/06/2014.

al mundo, forme parte de la historia, se comunique, piense, ame y se entregue. En este sentido es posible hablar del cuerpo como “*el espacio de auto-posesión y de entrega del sujeto*”, que lo expresan como la persona que es. Espacio de entrega y de presencia a sí mismo, a los otros y ante los otros. Por ello la corporalidad constituye “el lugar” de la dignidad de la persona. De hecho, la captación y vivencia de los valores más humanos, incluso el de la trascendencia y la capacidad de acoger y adorar al misterio sagrado son actos que no se pueden desligar de la realidad del cuerpo.

Pero, como venimos diciendo, “el significado más profundo de la corporalidad humana es *la capacidad de entrega*, en la que se hace ostensible su espiritualidad”⁸. De ahí que hablar de cuerpo y de cuerpo entregado, no sólo sea algo con sentido, sino que nos permite recordar que el cuerpo es la condición de posibilidad que permite a la persona *ser-se* y *dar-se* y por lo tanto, existir como tal.

Por otra parte, la diversidad de significados que es posible atribuir al término “cuerpo” y más en concreto a la expresión “Cuerpo de Cristo” nos abre el camino para abordar la cuestión central de este artículo: *la relación entre el cuerpo de Cristo eucarístico y el cuerpo del atleta/deportista*, tal como se explicitan en *el dinamismo de la entrega*. No se trata simplemente de una analogía estética, ni tampoco meramente funcional. Nos atreveríamos a llamarla “dinámica”, pues lo que nos gustaría poner de relieve es que hay un movimiento que desde la *entrega del cuerpo para la meta/misión* perseguida, atravesando por la *abnegación y el sacrificio* que acompaña esta entrega, conduce al sujeto protagonista de este dinamismo – dinamismo eucarístico – a una victoria que supone la realización y consumación de sus posibilidades y capacidades, la alegría por la meta alcanzada, y una celebración que le trasciende y alcanza a otros. Así podremos hablar del *cuerpo de Cristo eucarístico*, utilizando una doble analogía. Por una parte la analogía “*cuerpo*”, y por otra la analogía de “*la entrega*”, ambas referidas al cuerpo histórico de Cristo, que es el “*analogatum princeps*”. Aunque también se hace perceptible cómo el cuerpo del atleta y el cuerpo del deportista, nos proveen de una “imagen” válida capaz de acercarnos, a través de su entrega y sacrificio, a esa condición de “*cuerpo que se entrega*”, simultáneamente individual y colectiva, que es la exigencia a la que todo cristiano es invitado, al comulgar con *el cuerpo de Cristo entregado* en la eucaristía.

No estamos innovando. Ya San Juan Crisóstomo en una de sus homilías nos daba las pautas, para utilizar una clave de interpretación que estaba en el corazón de los escritos paulinos. A pesar de su extensión, merece la pena escuchar el texto:

A la vista de un atleta herido, llevando en su cabeza la corona de vencedor, aquel que nunca ha practicado deporte considerará únicamente el hecho las

⁸ Cf. LUIS AGUILAR SAHAGÚN, «El cuerpo del desprecio a la veneración» en www.academia.edu

heridas y el sufrimiento. No se imagina la felicidad que proporciona la corona. Así reacciona la gente de la que hablamos. Saben que nosotros [los cristianos] padecemos pruebas, pero ignoran por qué las padecemos. No miran más que nuestros sufrimientos. Ven las luchas en las que estamos comprometidos y los peligros que nos acechan. Pero las recompensas y las coronas les quedan ocultas, al igual que la razón de nuestros combates (*Homilía sobre la segunda carta a los Corintios*, 12, 4 [PG 61, 486-487]).

El obispo de Antioquía se da cuenta de que hay, en el modo cristiano de vivir y afrontar el sufrimiento, “algo” que no es fácilmente comprensible para sus contemporáneos y descubre en la experiencia del deportista unas “señales” semejantes a las que porta el cristiano que ha asumido el riesgo de hacerse con Cristo un “cuerpo entregado”: el milagro de la alegría y la superación que conduce al triunfo y la motivación que relativiza las pruebas. De ahí, que el deporte y el cuerpo del deportista, puedan ser tomados como ejemplo de algo que, sin embargo, irá mucho más allá en la experiencia creyente, puesto que para éste, la entrega será participación en la entrega de Cristo, el Hijo de Dios vivo encarnado para nuestra salvación, y el camino para la plenitud y la consumación que espera.

No sólo para san Pablo o para san Juan Crisóstomo el deporte puede tomarse como ejemplo. Los deportistas de élite son los grandes iconos sociales de nuestros tiempos. Rafa Nadal, Pau Gasol, Fernando Alonso, Jorge Lorenzo... (en el marco español) y otros como Usain Bolt, Michael Phelps, Tiger Woods, Kobe Bryant, Roger Federer, Djokovic, Neymar, Cristiano Ronaldo o Leo Messi representan aquello que a todo el mundo le gustaría ser. Son personajes que sobrepasan su valor como deportistas y entran en el campo de los mitos modernos. Son jóvenes, famosos, ricos y los mejores del mundo en sus respectivos deportes; pero, sobre todo, son referentes sociales y por eso, la imagen de grandes multinacionales. Pero no se trata sólo de una atracción económica o de la utilización de una imagen. También se ve en ellos el mejor reclamo para difundir valores como la excelencia, el trabajo en equipo, el éxito, la fama o el reconocimiento social, siempre partiendo de la base de que para llegar donde han llegado son necesarias unas virtudes especiales, como la constancia, la disciplina, el sacrificio o la entrega. En este sentido el deporte y el deportista pueden ofrecer un “ícono” plausible a la vida del cristiano.

Ahora bien, no son siempre estos valores los que la publicidad resalta o los que más atraen a la sociedad. La cuestión del cuerpo y del deporte, genera también posicionamientos problemáticos (económicos, políticos, alienadores), contravalores claros (violencia, mutilación de la conciencia)⁹, y alienta peligros (vigorexia o dismorfia muscular, esteticismo idolátrico,

⁹ Adorno, Foucault, y otros muchos autores han llamado la atención repetidamente sobre estas cuestiones en las que por razón de espacio no podemos detenernos.

cosificación, trastornos de la conducta alimentaria, etc.), pero todas esas realidades que, de hecho se dan, no pueden ocultar la otra cara de la moneda, es decir, las posibilidades: la de la dimensión simbólica y quasi sacramental del deporte y del cuerpo del deportista, como metáfora para el creyente cristiano, para comprender una existencia marcada por un deseo y una invitación *ser – con, en y por Cristo – un cuerpo que se entrega: un cuerpo eucarístico.*

2.1 La entrega

Posiblemente, una de las expresiones más habituales en la boca de los futbolistas más famosos, y de tantos grandes y pequeños deportistas de nuestro mundo, es aquella que hace referencia a salir al campo, a la pista, al circuito... *dándolo todo.* La *entrega* define, en cierto sentido, aquello que se espera de un deportista excelente, de un atleta genial. Se trata de poner toda la vida en juego, todas las posibilidades y capacidades: todo. Ese todo se entrega significativamente en *el cuerpo* que es el que lleva a cabo la acción deportiva, pero al hacerlo, para que verdaderamente podamos estar hablando de *entrega*, y para que esa entrega sea fecunda será necesaria también una *actitud* particular. Aparece aquí otro de esos términos que escuchamos cada día cuando entrevistan a nuestros deportistas. *Motivación y actitud* se muestran como dimensiones ineludibles para todo aquel que quiere llegar lejos.

Es decir, para *darlo todo* es preciso tener una motivación clara y positiva. Pero no basta. El fin perseguido debe de buscarse con una *buen actitud*. Pero ¿a qué llaman buena actitud nuestros deportistas?

Hace pocos días, al hilo de las entrevistas que se realizan en torno al *Roland Garros* en París, y refiriéndose a Rafa Nadal, decían que para ser un grande del tenis es preciso tener muy claros los objetivos. Obviamente tiene que darse el deseo y la pasión por el deporte concreto que cada cual realiza, pero no es suficiente el anhelo de ganar, de obtener títulos, y triunfos. Si no hay una pasión grande por “más”, por mejorar cada día, por alcanzar cotas más altas de perfección, por jugar mejor... entonces, el camino se acaba pronto (piénsese en la selección española en estos mundiales). Es esa actitud – la del *magis ignaciano* – la que ayuda a relativizar fracasos y a seguir mirando siempre hacia adelante, a trabajar por perfeccionarse, a no reservar nada, a “darlo todo”. Desde esta perspectiva puede captarse mejor en qué sentido la vida del deportista pone ante nuestros ojos *el dinamismo de un cuerpo que se entrega*, y cuál es la meta que le alienta. No hay un término estático que una vez alcanzado satisfaga plenamente el deseo, sino *una tensión hacia el “más”* que no tiene techo, que implica siempre un seguir caminando, un seguir progresando, un seguir dándose.

Venimos apuntado cómo la *entrega* es algo que define al ser humano. También la Escritura, desde los primeros capítulos del Génesis, plantea cómo la primera comunidad humana – que es ya reflejo y participación

de la comunión trinitaria –, se construye a través del encuentro y la entrega al otro, hasta formar «una sola carne». De ahí que el cuerpo de la persona amada remita al misterio de Dios como fuente de vida y de amor, justamente a partir de *la entrega*.

En una de las páginas más luminosas de la constitución GS, el Concilio Vaticano II nos recordaba cómo el misterio del ser humano sólo puede esclarecerse en plenitud a la luz de Cristo, el Verbo encarnado (cf. GS 22), y poco después afirmaba vigorosamente que el ser humano ha sido creado a imagen de la comunión trinitaria y por ello sólo puede realizarse en la entrega de sí mismo por amor (cf. GS 24a, Lc 17,33). Por lo tanto la revelación parece confirmar que la plenitud del ser humano se realiza a través de *la entrega de sí mismo*, no con sus solas capacidades, pero tampoco sin esta disposición. Desde esta afirmación podemos adentrarnos en el sentido profundo de la expresión “*cuerpo entregado*”, y hacerlo desde su paradigma supremo: la persona de Cristo.

A través del cuerpo de Cristo, que es el cuerpo del pro-existente (Schürmann) y por lo tanto, el cuerpo entregado por antonomasia, ha llegado a nosotros el misterio de Dios y la salvación que deseaba para la humanidad desde su creación. En su entrega, pasión y muerte se nos revela quien es y cómo es Dios para nosotros, de modo que “del Jesús proexistente pasamos al Dios pro-existente, propaciente, promuriente” (GONZÁLEZ DE CARDEDAL, 2001, p. 469). Así, la Vida, con mayúsculas, se nos ha dado a conocer a través del *cuerpo de Jesús*. El autor de la primera carta de Juan se hace portavoz de un testimonio suscrito por todos cuantos tuvieron la dicha de oírlo, verlo, contemplarlo con sus ojos, tocarlo con sus manos (cf. 1Jn 1,1,-2). Pero además, el cuerpo de Jesús es un cuerpo entregado que, a su vez, toca, cura, toma de la mano, levanta, mira con compasión, con ternura, con misericordia... que se deja conmover hasta las entrañas (Mc 1,41), que se da hasta el agotamiento, pero que también se deja ver, tocar, casi estrujar por las multitudes que le siguen (cf. Mc 5, 24-34), a las que habla y cura hasta quedar extenuado. Es un cuerpo que se alimenta, que comparte la mesa con sus amigos y con sus enemigos; un cuerpo que llora ante el amigo muerto; que duerme y lo despiertan (Mc 4,35 ss), y que en muchas ocasiones no tiene donde reclinar la cabeza (Mt 8,20). También es un cuerpo que se deja cuidar (cf. Lc 8,1-3;10,38-42) y hasta besar, perfumar y ungir (cf. Lc 7,37 ss., Mc 14,3-9). Pero también su cuerpo será el que sufrirá las consecuencias de la incomprensión, el rechazo y la violencia de su entorno. Será golpeado, flagelado, y torturado de una de las formas más crueles e ignominiosas: la cruz hasta la muerte. Y aún después de su muerte, su cuerpo será atravesado por una lanza, y depositado en una tumba.

Y sin embargo, Jesús muere afirmando: “nadie me quita la vida, yo la entrego libremente” (Jn 10,18). Es decir, todo cuanto le ha acontecido, toda

la violencia desplomada sobre él, todo cuanto le fue impuesto e infligido – a su cuerpo –, también fue acogido, asumido, y aceptado como parte de su misión y abrazado desde el amor. Jesús experimenta el sufrimiento que proviene del dolor, del abandono, de la traición, de la mentira, del engaño. Ante esta situación tremenda de ruptura, de fracaso, de desamor, de violencia, de maldición... la única respuesta es: “*este es mi cuerpo que se entrega*” (1Co 11,24). El don de su vida.

Sólo un exceso de amor puede hacer posible una respuesta como ésta, que supone la inversión total de la situación y que posibilita la subversión global de una realidad de ruptura en un ámbito de comunión. Así, el que *es entregado* forzosamente a la pasión, anticipa libremente la propia muerte en la ofrenda de su vida. El acusado falsamente, traicionado, negado e insultado, ¡bendice (bien-dice), santifica y da gracias! Aquel cuyo cuerpo va a ser ultrajado y destrozado, se dice presente en el pan que por él mismo es partido y repartido. Se despoja anticipadamente de su vida para, con su sangre derramada hasta la última gota, sellar definitivamente la Nueva Alianza. El que es abandonado, tras la dispersión de los suyos, los reúne y los constituye en “su cuerpo”. Y aquel sobre quien se ceban todas las fuerzas del mal y de la muerte, de la falsedad y la mentira, del odio y del egoísmo, vence con amor gratuito y generoso a la muerte y hace brotar amor del odio, con una única arma: *este Cuerpo que se entrega*. No hay rastro de violencia, ningún intento desesperado de justificación, de lucha, de tentativa de imponer la verdad con la fuerza. No hay rastro de crítica, de deseo de venganza, de resentimiento, de juicio, de exclusión, de despecho. Sólo hay un rastro: el del amor que palpita bajo un cuerpo que se entrega (Cf. MARTÍNEZ-GAYOL, 2008).

En realidad, toda su vida fue eso: *entrega*. Pero el modo en el que esta vida fue conducida a la muerte nos revela la profundidad y la disposición de esa entrega, así como la encrucijada de entregas que la posibilitan y otorgan su más hondo significado: la entrega del Padre, que ofrece al Hijo al mundo (Jn 3,16-17); la del Hijo, que “se entrega” (Jn 10, 17-18); y la entrega del traidor y de los poderes políticos y religiosos: “uno de vosotros me entregará” (Mc 14, 18).

En la entrega del Padre se nos revela de forma definitiva el amor de Dios al mundo (cf. Jn 3,16). En ella podemos contemplar un doble sacrificio: el del Hijo, pero no menos el del Padre, que “no se reservó a su Hijo sino que lo entregó por nosotros” (cf. Ro 8,32). De ahí que pueda afirmarse que “detrás del sacrificio del Hijo al mundo, está la entrega de amor, esencialmente siempre la misma, del Padre como fuente de la eucaristía” (VON BALTHASAR, 1992, p. 263), está en general la absoluta donación de cada una de las personas a las otras, una donación que no puede ser superada por nada económico. La *entrega* se nos revela entonces no sólo como una clave para comprender quién es el ser humano, sino también

para conocer quien es Dios, desvelándose, así mismo, intrínsecamente vinculada al sacrificio.

2.2 Sacrificio

El término sacrificio es una de esas *palabras malditas* que nuestra sociedad no gusta utilizar y ante la que la teología experimenta no pocas dificultades en orden a la transmisión de su sentido. Si durante algún tiempo, todo lo cristiano aparecía impregnado de *sacrificio*, entendiéndolo como renuncia, como acción costosa y dolorosa, como sustracción de algo propio, en la actualidad existe casi un rechazo compulsivo a un término del que sin duda se ha abusado y sobre todo que ha sido mal interpretado.

Sin embargo, si hay algo que no podemos negar es la *universalidad de la categoría de sacrificio*. Los estudiosos de la antropología cultural y la fenomenología de la religión ponen de relieve que el sacrificio *no es una categoría exclusiva de la tradición judeo-cristiana* sino que está presente – aunque entendida en diversas formas – en todas las culturas en el ámbito de las relaciones con lo divino. Los estudios de Tylor (Cf. TYLOR, 1981, 408-417) ponen de manifiesto la evolución que sufre el concepto de sacrificio: de la idea de un *regalo interesado a los dioses*, el sacrificio se vuelve *homenaje a la divinidad*, sin esperar nada a cambio y, finalmente, *expresión de abnegación y renuncia personal*. W. Robertson Smith (Cf. SMITH, 1927, p. 227. 269) subraya la importancia del sacrificio como *acto de comunión con la divinidad*, en las distintas culturas. A partir de un análisis más *etimológico*, Mauss y Huber (Cf. HUBERT – MAÚS, 1970, p. 143-262) muestran el sacrificio como *consagración y ofrenda, don* que posibilita la *comunicación* entre lo humano y lo divino.

Pero más allá de su universalidad, es importante retener que el sacrificio tiene un *contenido semántico eminentemente positivo*. En la Antigüedad, *la alegría y la fiesta* estaban asociadas al sacrificio. Desde una perspectiva religiosa, el sacrificio supone la *transformación positiva de la realidad*. *Sacrificar*, significa hacer sacro, colmar de santidad, integrar en el ámbito de lo divino. La idea central, por lo tanto, no es la de una privación, sino la de un enriquecimiento. De ahí que algo penoso, simplemente por el hecho de serlo, no pueda considerarse sacrificio; sólo si es transformado desde el interior, por medio de una acción de santificación, puede llegar a serlo (Cf. VANHOYE, 2005).

Si el contenido semántico del concepto sacrificio es eminentemente positivo ¿Por qué entonces ese rechazo al sacrificio en nuestra cultura? En primer lugar deberíamos matizar esta pregunta, porque justamente el término sacrificio se utiliza sin miedo ni pudor en los contextos deportivos, y con gran frecuencia se hacen eco de él los medios de comunicación. Pero hay ámbitos en los que su uso está claramente “prohibido”. Por ejemplo si se

aplica a una mujer, saltan todas las alarmas detectoras de intento de alienación o bien de permisión ante posturas de dominación sobre el género femenino. La *ausencia de sacrificio* es un slogan habitual en el marketing que persigue candidatos para regímenes que logran pérdida de peso sin esfuerzo, o para la venta de métodos de aprendizaje de idiomas *sin dolor*. Pero la praxis del sacrificio no ha desaparecido de nuestro mundo, y se incorpora con facilidad cuando se trata de modelar nuestro cuerpo y embellecerlo, o hacer ejercicio para mejorar nuestra forma, e incluso para obtener el peso deseado, más allá de lo que la publicidad intente decirnos. Por esta razón parecería más ajustado hablar de un *desplazamiento intencional* en la vivencia de esta realidad. El sacrificio se admite sin problemas cuando se concibe como dirigido hacia la búsqueda del propio beneficio personal. En una cultura individualista, como la nuestra, lo que parece estar en crisis es la dimensión *relacional* – de *comuni3n, comunicaci3n y ofrenda* – del sacrificio que ha puesto de relieve la antropología cultural.

En segundo lugar, la causa del rechazo descansa posiblemente en ese *desplazamiento semántico* que hemos mencionado y que ha conducido a identificar el sacrificio con una dimensi3n *negativa* o costosa que, en muchos casos le está asociada, pero no constituye su esencia.

Elementos de muy diverso orden se concitan para que esta categoría sea puesta bajo sospecha en la actualidad (Cf. TRUJILLO DÍAZ – LÓPEZ SÁEZ, 2008, p. 159-168).

Desde *el psicoanálisis* y los *movimientos liberales* se critica el sacrificio como represor del “yo” y del proceso de liberaci3n y de autoafirmaci3n que le ha ido acompañando desde la Ilustraci3n hasta la actualidad. Algo que, sin duda, es en sí mismo positivo, pero que ha ido conduciendo sutilmente a que el “principio del placer” se convierta en eje de la cultura y sinónimo de liberaci3n. Ante esta situaci3n el sacrificio aparece como algo que impide al hombre ser feliz y gozar del placer de vivir, “como una auto-puni3n sin sentido y sin objeto” (TRUJILLO DÍAZ – LÓPEZ SÁEZ, 2008, p. 168) y el hombre obediente, sacrificado, como un menor de edad, un oprimido, incapaz de *luchar contra* los obstáculos que impiden la consecuci3n de sus deseos. Estamos, paradójicamente, en las antípodas de la comprensi3n del *sacrificio asumido por el deportista*, que justamente es la clave que le permite realizarse en su propia identidad como tal y le brinda la posibilidad de alcanzar sus deseos y sus metas.

Desde *la filosofía* se han dado intentos críticos de aproximaci3n a la cuesti3n del sacrificio concebido como “violencia superable”, o más concretamente como un modo de resoluci3n de la violencia y la rivalidad que caracterizan la condici3n humana. Sin duda el nombre de Girard es el más representativo en esta línea de pensamiento. Para el filósofo francés, el hombre es esencialmente *deseo de imitaci3n* que lo empuja a desear los objetos que son deseados por otros. La *rivalidad* que emana de aquí, se

vuelve la fuente de *todos* los conflictos humanos (Cf. DE MINGO, 2007, p. 108). Girard, estudiando la historia de las religiones descubre cómo en momentos de especial tensión, provocada por este deseo mimético, la descarga emocional de las tensiones colectivas se realizaba a través de la designación de un *chivo expiatorio* al que se culpabiliza de la situación a superar. Así, la violencia social era desviada hacia la víctima ejerciéndola contra ella, a modo de sacrificio. Éste sería, pues, el modo social de exorcizar la violencia del grupo y crear sociedad (Cf. TRUJILLO DÍAZ – LÓPEZ SÁEZ, 2008, p. 171). Para que la solución fuera efectiva debía mantenerse oculta al examen de la razón. La *religión* nace, según Girard, como *institución gestora de este mecanismo del chivo expiatorio* mediante la realización de sacrificios, legitimados como acción querida por Dios. El sacrificio es, por tanto, como el símbolo visible de la violencia autorizada y reglamentada (Cf. GIRARD, 1983, p. 100).

También el *deporte* ha sido considerado en nuestro tiempo como una especie de *religión alternativa*, con sus ritos, sus ídolos, sus reglas, etc., y frecuentemente como un espacio proclive a las manifestaciones violentas. Sin embargo, *la rivalidad* de la que habla Girard no está presente en el deporte sólo como generadora de violencia que se proyecta sobre el “contrario” cual *chivo expiatorio*, cumpliendo así una función simbólica paralela a la que asigna a las religiones, sino de un modo sano y creativo. La rivalidad genera una energía que posibilita el que cada uno ponga en juego lo mejor de sí y que asuma con gusto los costos y los sacrificios¹⁰, pero también que pueda acoger la derrota como parte de la misma acción deportiva. Si la conducta lúdica – el juego – se presenta ya en los animales superiores como un inhibidor de la agresividad, el deporte también tendría esa función en el ser humano, y debería ser contemplado como una actividad que contribuye a los procesos de socialización y civilización, más que a fomentar la agresividad y las expresiones de violencia.

En la medida en que todos los deportes competitivos, especialmente los deportes de equipo, se basan en *el enfrentamiento* por un recurso escaso, como lo es la victoria, es esperable que en el transcurso de los encuentros se produzcan situaciones de coacción e intimidación y en último extremo de violencia. De hecho, algunos de estos deportes, como es el caso del boxeo, la lucha libre y las llamadas artes marciales, se basan específicamente en la práctica de la violencia controlada. De ahí que los teóricos del deporte no dejen de preguntarse por éste como catarsis (Cf. COX, 2008), liberación o sublimación de la agresividad o de las tendencias violentas, reconociéndole una capacidad altamente educativa. Por otra parte, no hay

¹⁰ Ya había advertido Th. ADORNO – aunque como crítica, más que como posibilidad – que “no sólo pertenece al deporte el impulso a ejercer violencia sino también el de sufrir”: *Prismas: la crítica de la cultura y de la sociedad*, Barcelona: Ariel, 1941, 81.

duda de su potencial para ofrecer refugio y compensación a las múltiples inadaptaciones que sufre el ser humano hoy.

También *la antropología cultural* ha reconocido la función inhibidora de la violencia que la acción deportiva ejerce sobre aquel que la realiza, sin olvidar el peligro de que, en ocasiones, sea utilizado como medio de apaciguamiento social (Lorenz, Vinnai) (Cf. LORENZ, 1973). Algunos autores destacan su aportación a la simbolización de conflictos (Beisser) y otros a la expresión ética (Plessner) (Cf. CAGIGAL, 1983, p. 153), y *la pedagogía* la ha utilizado como estrategia para reducir o reconducir la violencia. Por ejemplo Coakley (Cf. COAKLEY, 2002, p. 13-30) anima a utilizar el deporte como un medio para controlar la violencia entre los jóvenes, estableciendo programas deportivos para los que estén en peligro de convertirse en delinquentes, o que ya lo hayan sido, y como estrategia útil para evitar o reducir futuras situaciones de violencia. Una muestra más de que *la vía inhibidora de la agresividad/violencia* no ha de pasar necesariamente por la proyección de la pulsión personal o grupal sobre una víctima vicaria – como propone Girard –, sino que es posible una reconducción de esta energía por una vía positiva, siendo justamente *la dimensión sacrificial del deporte* una muestra de ello. Puesto que la ejercitación implica esfuerzo, dolor, cansancio, sufrimiento..., también precisa de una energía que el deportista puede extraer de las propias pulsiones de su cuerpo.

Volviendo al plano religioso, Girard propone una lectura *no sacrificial del NT*: Jesús muere precisamente por no someterse a la violencia ni pactar con ella. En su libro *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Girard argumenta que la tradición bíblica, y más específicamente Jesús de Nazaret, ha desmontado el mecanismo sacrificial. Jesús ha venido a desenmascarar los mecanismos secretos de la violencia: para eso, toma el lugar del chivo expiatorio y su muerte revela la verdad que se ocultaba desde la fundación del mundo: *la víctima es inocente* (Cf. GIRARD, 1982, p. 258-259). Al emerger a la luz de la conciencia, el mecanismo del chivo expiatorio se vuelve ineficaz. Dios no puede ser concebido ya como aquél que exige sacrificios. El sacrificio de Cristo se revela, por tanto, como el *antisacrificio* que pretende eliminar la violencia de la sociedad humana.

La tesis de Girard resulta atractiva por esa formulación de pacifismo integral en una sociedad que desea ser no violenta, pero el concepto de sacrificio manejado es sumamente restrictivo, olvidando tanto las dimensiones que le reconoce la fenomenología de la religión – *comunión, ofrenda, don* – como la conversión radical de sentido que el término conoce en el contexto cristiano (Cf. SESBOÛÉ, 1990, p. 48). Nada justifica el intento de contraponer, desde la lógica de Dios, el amor al sacrificio. Más bien lo contrario. En la lógica divina el sacrificio encuentra su sentido más definitivo en ser un movimiento del amor. Además, el NT jamás compara a Cristo con el chivo expiatorio (Lev 16). Él es el cordero pascual, la

víctima sacrificial que sirve de mediación entre el pueblo y su Dios. Al contrario del chivo expiatorio, Cristo es el justo y el Santo que “en libertad y conciencia *carga con el pecado del mundo*. No es meramente el lugar en el que el pueblo descarga sus pulsiones violentas”. Asume y transforma la violencia desde dentro, por el amor (MARTÍNEZ-GAYOL, 2008, p. 78). De ahí que la *Dominus Iesus* afirme que la proclamación del sacrificio es el centro de un culto que confiesa la entrega histórica del Hijo de Dios a los hombres, de un Dios que expresa su voluntad para el hombre como único camino a la vida (n. 11. 21).

En realidad, *la tradición bíblica sacrificial* acogió una práctica humana universal anterior a los orígenes de Israel: los sacrificios rituales. “Estos formaron parte esencial del culto de Israel, hasta la destrucción del Segundo Templo, como un modo legítimo de dar gracias a YHWH, purificarse del pecado, suplicarle por las necesidades del pueblo y entrar en comunión con Él”. Bíblicamente, el término «sacrificio» comporta un sema de enriquecimiento y de transformación que es esencial. “Los profetas denunciaron a menudo sus peligros y perversiones, pero nunca pretendieron acabar con tal práctica cultural” (DE MINGO, 2007, p. 117). Pese a la crítica profética al culto vacío, desgajado de la misericordia y de la justicia social, el sacrificio ritual es una práctica corriente en el AT y *la entrega del cuerpo* como signo totalizante de disponibilidad de la propia existencia, aparece en los profetas de forma explícita – Salmo 40, 7-10 “sacrificios y ofrendas no los quieres; me has abierto el oído; no pides holocaustos ni víctimas expiatorias. Entonces yo digo: he aquí que vengo, como está escrito de mí para hacer tu voluntad, Dios mío yo lo quiero, y llevo tu instrucción en las entrañas” –, siendo retomado por la tradición cristiana para referirlo a Cristo: “No quisiste sacrificio ni oblación; pero me has formado un cuerpo” (Hb 10, 5). Será justamente esta la Carta a los Hebreos la que nos brinde una clave de interpretación para el sacrificio, en el término *teleiosis* aplicado a Cristo, que a través del sacrificio “llegó a la perfección” (Hb 5,9; 7,28) y, que por otra parte, “mediante una sola oblación ha llevado a la perfección para siempre a los santificados” (Hb 10,14)”. Se trata por lo tanto de una *entrega-sacrificio* que no sólo le acarrea una victoria individual sino que arrastra en una profunda *solidaridad* a los hombres (VANHOYE, 2005, p. 94). La novedad del sacrificio de Cristo está en la ofrenda personal de sí mismo al Padre por la salvación de los hombres. Una entrega personal y existencial, que le hace ser, a la vez, *sacerdote y víctima*. Su sacrificio culmina por una parte y anula por otra los sacrificios del AT. Es su vida entregada el verdadero sacrificio, como queda ratificado en las palabras y gestos de la última Cena. Los escritos paulinos nos invitan a ser imitadores de su sacrificio de entrega a Dios y a los hermanos. Mientras que el texto del sacrificio del *cordero degollado* del Apocalipsis – símbolo de la victoria sobre el poder seductor de la Bestia herida – nos introduce en la victoria que Cristo alcanza, no sólo para sí mismo sino para todos, al incorporar-nos en la vida verdadera y ponernos en camino hacia un mundo nuevo.

3 Victoria

El dinamismo eucarístico que lleva a cabo *el cuerpo entregado y sacrificado* de Cristo culmina en *la victoria*. Con la palabra victoria, el NT se refiere al misterio de la salvación. Se trata de un término empleado con un carácter simbólico, que se aproxima y se aleja al mismo tiempo de otros usos del mismo. Si en el ámbito del deporte la victoria (cualidad del que vence) supone una *valoración comparativa* con otros que persiguen la misma meta, la ventaja sobre un contrario¹¹, la Biblia recoge sobre todo la idea de *superación de un conflicto*, acentuando predominantemente el modo de vencer. Se trata de la victoria sobre el mal, el pecado y la muerte, es decir, sobre realidades destructoras y limitadoras de la realidad humana. La superación de las mismas es condición de posibilidad para alcanzar la realización plena de la humanidad, la meta para la que hemos sido creados: “¿Dónde está muerte tu victoria? ¿Dónde está, muerte, tu aguijón?” (1Co 15,55).

Por lo tanto habrá que mantener despierto el carácter analógico con el vamos a utilizar el término victoria para referirnos a la meta de estos dos dinamismos: el deporte y la existencia cristiana. Hay una semejanza que nos refiere en ambos casos a la meta, la perfección, la solidaridad con otros de lo alcanzado, etc., pero hay una superación clara en lo que toca a la victoria del creyente por su carácter definitivo, trascendente y superador de toda realidad limitadora, al tratarse de un don recibido y no sólo de un objetivo alcanzado.

En Pablo nos encontramos ya el recurso al deporte con el fin de establecer una comparación entre la vida del creyente y la del atleta que corre en el estadio:

¿No sabéis que en las carreras del estadio todos corren, mas uno solo recibe el premio? ¡Corred de manera que lo consigáis! Los atletas se sufren todo tipo de privaciones; y eso ¡por una corona corruptible!; nosotros, en cambio, por una incorruptible. (1Co 9,24-25)

La mención a *la corona incorruptible* denota la diferencia. La *parusía* es presentada como victoria definitiva. Frente a un premio de carácter más honorífico que económico, que señalaba al atleta como “el mejor” – las coronas de laurel, ramas de olivo o apio, en tiempos de Pablo –, los cristianos aspiran a un premio no percedero, su corona será una “corona de justicia” (2Tim 4, 7-8).

La metáfora de la carrera es retomada por el apóstol en la carta a los Filipenses donde se nos recuerda el valor del camino y sus inflexiones. No siempre se gana, pero lo importante es no perder la tensión hacia la meta y gustar los gozos y los costos del camino (St 1,12), como parte integrante de la victoria.

¹¹ La RAE define victoria como «Superioridad o ventaja que se consigue del contrario, en disputa o lid».

No que ya lo haya alcanzado o que ya haya llegado a ser perfecto, sino que sigo adelante, a fin de *poder alcanzar aquello para lo cual también fui alcanzado* por Cristo Jesús [...] prosigo hacia la meta para *obtener* el premio del supremo llamamiento de Dios en Cristo Jesús (Flp 3,12.14).

Así es también en el deporte. La victoria no es un fin en sí misma, a pesar de ser un símbolo de reconocimiento de los logros, de la perfección alcanzada y del esfuerzo en el camino recorrido. De esa manera se convierte en un aliciente para seguir progresando. Cuando una victoria se contempla como el fin definitivo, entonces ahí mismo termina la vida de competición del deportista, que si no está signada por el deseo de “más”, se detendrá en su carrera. Una y otra vez será preciso *olvidar lo que se dejó atrás*: la frustración, la derrota... incluso los triunfos puntuales, y lanzarse a lo que queda por delante.

Fuera de la competición profesional, la clave del alma del deportista debería de ser la convicción de que *lo importante es participar*, pues la finalidad primera del deporte es ensalzar el espíritu, el cuerpo y la mente humana, ayudando a la persona a desarrollarse armónicamente, y eso se va adquiriendo en la entrega cotidiana, en el ir poniendo todo en juego cada día.

No todo es la victoria. Lo medular es el camino, el diario “ser un cuerpo que se entrega”, que con sus dificultades y alegrías se convierte en anticipo de triunfo, en la verdadera ganancia, en la superación cotidiana. Si llega la victoria puntual se dará el reconocimiento público, pero si no llega, no pondrá en cuestión el sentido y el esfuerzo del camino.

El paralelo con la vida del cristiano es grande. Cada paso, cada obstáculo, cada caída de la que es posible levantarse es un momento para afirmar con Pablo *“olvido lo que dejé atrás y me lanzo hacia delante”*, pero también la oportunidad de gustar la victoria final en el camino, de saborear cómo llena de sentido cada una de las etapas de la vida que nos van conduciendo a la meta. Por esta razón el cristiano es también llamado a ser cada día *un cuerpo que se entrega*, algo que se realiza “participando” en la entrega de Cristo, en el dinamismo de su “cuerpo entregado”. De una forma explícita, pública, intensa y sacramental en la celebración eucarística, pero también en cada uno de los momentos de su vida ordinaria donde es llamado a vivir eucarísticamente, dejándose partir y repartir, haciendo de su existencia pan que se entrega para el mundo.

Victoria es un término que significa y que va ligado al éxito, a la gloria y a todo aquello que se podría definir como la mayor aspiración a nivel deportivo. Pero en el mismo ámbito del deporte se manejan diferentes ideas bajo el término “victoria”¹², que no responden siempre a la necesidad obsesiva de ganar un campeonato o conseguir un oro. En primer lugar la

¹² <http://culturismofitnessdeporteynutricion.blogspot.com.es/2012/12/la-victoria-en-el-deporte.html> [30/06/2014]

consideración de la *victoria como autorrealización*, que remite a hacer algo que nos nutra como personas, que nos realice en nuestras aspiraciones y deseos, y es cercana a lo que Aristóteles definía con su *ergón*: realizar algo que nos gusta, para lo que estamos preparados y condicionados. También la victoria puede indicar un *medio de superación*, entonces su sentido es conocerse a uno mismo y tender a sobrepasar nuestros límites para llegar a nuestro máximo potencial, activando todas nuestras posibilidades. Así mismo, detrás de la idea de victoria está la de la *satisfacción de objetivos*, que supone la capacidad de establecerse una serie de metas más o menos realistas, llevar a cabo un plan de acción para lograrlas y hacer controles que ayuden a que lo deseado se haga realidad, lo cual supone incluir la el valor de la idea de proceso, de camino y no tanto la de instantaneidad. Con lo cual la victoria se convierte también en un *medio de aprendizaje* que tiene menos que ver con cosechar títulos y más con la capacidad de aprender de los errores del pasado, corregirlos, mejorarlos con intención de conducirnos a un futuro más prometedor. Por último, habría que dejar también un espacio para acoger la idea de *victoria por intentarlo*. Ésta se actúa cuando la persona se enfrenta a retos que le parecen imposibles o que sobrepasan en exceso sus capacidades. Aquí la victoria nos habla de poseer arrestos suficientes para enfrentar obstáculos que a simple vista nos superan, pero también para afrontar situaciones de adversidad que se convierten en pruebas para mostrar nuestra capacidad de permanencia, nuestra valía ante la dificultad, y sobre todo que nos brindan la posibilidad de intentar hacer realidad un sueño y la *satisfacción* de quien no ha dejado, al menos, de intentarlo poniendo lo mejor de sí mismo en juego, es decir, siendo *un cuerpo que se entrega* con entusiasmo, a pesar de todo.

Este variado abanico de significados contenido bajo el término deportivo “victoria” lo hacen mucho más susceptible de utilización para hablar del recorrido de la existencia cristiana. Pero además hay dos matices que caracterizan el modo de alcanzarla, que constituyen igualmente un punto de encuentro.

3.1 *Victoria, pero no a cualquier precio ni de cualquier modo*

La importancia del camino respecto a la concentración de toda la fuerza en la meta última es decisiva tanto en el campo deportivo como en la comprensión de la existencia cristiana, que se compromete así con la historia y con el mundo presente sin arrojar toda su esperanza a un más allá desencarnado, mitigando al mismo tiempo los peligros de querer alcanzar la victoria “a cualquier precio”. De hecho, el modo como se lucha por la victoria será decisivo tanto para el deportista como para el creyente.

En el mundo del deporte el “modo de ganar” tiene que ver con las normas de la competición pero, sobre todo, con el propio “cuerpo” del deportista, con el riesgo de una comprensión cosificada del mismo y con el peligro

de que un dinamismo de entrega que debería generar perfeccionamiento termine tornándose destructor, del cuerpo y de la persona.

En una sociedad capitalista, como la nuestra, basada en el principio de rendimiento y en el culto del cuerpo desde una perspectiva razonablemente rentable, es posible materializar una comprensión del deporte como mera comparación de rendimientos corporales para designar campeones, registrar récords u obtener medallas y trofeos. Así el deporte se convierte en una empresa transnacional atípica de espectáculo y entretenimiento. Con ello se refuerza el carácter instrumental, operativo, de la relación individuo-cuerpo, lo que significa simplemente una forma más de explotación mercantil del cuerpo y una forma dominante de práctica deportiva basada en el deporte-rendimiento-récord-campeón-medalla¹³.

Por otra parte, la necesidad de récords sucesivos, constantes y cotidianos, de implantar marcas que deben ser derribadas cada vez más rápidamente para mantener la vigencia del espectáculo deportivo, ha convertido *el cuerpo del deportista y del atleta*, lejos de esa figura que presencializa a la persona, en un objeto de experimentación científico y tecnológico. En consecuencia, el sistema de entrenamiento, la vestimenta, materiales e instrumentos, alimentación, lo sexual-afectivo, los genes..., todo el cuerpo del competidor está sometido y orientado por rigurosos criterios científico-tecnológicos, puesto que son la ciencia y la tecnología más avanzadas las responsables de la producción de campeones, de garantizar y elevar su productividad corporal. De este modo, lo que se supondría que debería de ser el "cuidado" del cuerpo del deportista se ha convertido en toda una estrategia nutricional "que planifica una dieta particular que pueda dar como resultado menos lesiones y un mejor desempeño"¹⁴. Ya se considera que algunos atletas son "hombres biónicos", fruto de la ciencia y la tecnología, llegándose a realizar experimentos e inventos con ellos que ponen en peligro la propia vida.

Pero como la ciencia y la tecnología no pueden producir campeones y derribar los récords a la velocidad que exige el espectáculo deportivo, la búsqueda de la victoria se canaliza acudiendo al *doping* como mecanismo para lograrla. Hasta el punto de que la generalización del doping se ha convertido en la única forma de que los deportistas-competidores, produzcan los récords que el espectáculo deportivo demanda y puedan soportar la explotación intensiva y extensiva a la que son sometidos por la exigencia competitiva frecuente, constante y seguida. A pesar de la generalización del doping, se descubren pocos atletas infractores porque la misma ciencia y tecnología permite enmascarar o engañar las pruebas o controles.

¹³ E. ALTUVE, "Cuerpo, deporte y globalización", *Lecturas: Educación física y deportes* 10/80 (2005). Accesible en <http://www.efdeportes.com>

¹⁴ A. TILIN, "En sus marcas, listos... ¡muten!", *El Universal*, 3-4.Caracas 08/09/2000.

En consecuencia no solo se ha entrado en un modo ilegítimo de acceso a la victoria, sino que esto se hace a través de la manipulación del propio deportista y de poner en peligro su cuerpo, *deformando el significado de su disponibilidad y entrega*. De hecho muchas de las hormonas artificiales de crecimiento, de los esteroides anabolizantes y otras sustancias que se aplican masivamente a los deportistas, pueden producir, sin duda, medallas de oro y trofeos internacionales, pero también infartos, apoplejías, alteraciones del metabolismo, trastornos glandulares, impotencia sexual, deformaciones musculares y óseas, cáncer o vejez prematura" (GALEANO, 1998, 8).

Tampoco el cristiano escapa a los "peligros" que se ciernen en torno al deseo de victoria, aunque en otras claves. El mismo Pablo se pronuncia en relación al modo de lograr el triunfo: "Y también el que lucha como atleta, no es coronado si no lucha legítimamente" (2Tim 2,5)

Hay un modo legítimo de alcanzar la victoria, y otros que no lo son. Si en el deporte veíamos que este modo estaba en relación con la comprensión misma del deporte y en consecuencia del cuerpo del ser humano implicado en la acción deportiva, en clave cristiana la referencia fundamental nos la da la forma de comprender la "victoria". Si bien es cierto que la Sagrada Escritura ha hecho uso de este término en un marco de confrontación, también lo es que deja claro que en dicha confrontación no siempre sale victorioso el más fuerte o el que goza con más efectivos, sino que hay "un plus" de calidad que puede tener su fuente en otros elementos que también se concitan. Así, por ejemplo, el conocido texto del Apocalipsis de la "mujer vestida de sol" enfrentada a un dragón poderoso y violento, nos sitúa ante una lucha desigual, pues delante de la bestia se halla un ser humano extremadamente vulnerable pero "cargado de vida" (Ap 12,1-4). Aquí el verbo *vencer* – recurrente en el Apocalipsis¹⁵ – subvierte el imaginario habitual de la victoria sobre el mal con imágenes paradójicas, como esta, tratando de decirnos que la victoria no está de parte de los fuertes, sino de aquellos que se dejan habitar por la vida hasta quedarse preñados de ella, a pesar de su pequeñez y debilidad. Otro ejemplo se nos propone en la elección de la imagen del "cordero en pie degollado", un animal no violento que simboliza el sufrimiento de los inocentes. Al presentarlo degollado, pero en pie, se está haciendo referencia a la muerte y a la resurrección de Cristo, camino obligado para alcanzar la victoria. Él es el cuerpo que se entrega totalmente, de modo que su entrega hasta la muerte puede ser recuperada para la Vida. Todo ello obliga a plantearse la común definición de la victoria como mero "derrocamiento por fuerza mayor y éxito manifiesto" (DE MINGO, 2007, p. 66).

Utilizar *la metáfora de la victoria*, en estos términos, y de un modo creativo, permite presentarla ya cómodamente como la desembocadura del dinamismo

¹⁵ Ap 2,7.11.17.26; 3,5.12.21; 5,5; 6,2; 11,7; 12,11; 13,7; 15,2; 17,14;21,7.

de entrega, y al mismo tiempo la paradoja que se maneja en esta imagen le permite al texto neotestamentario cuestionar radicalmente las estrategias de violencia como camino para conseguir el éxito. El verdadero enemigo, no es el ser humano que se nos opone y hay que vencer, sino las fuerzas que subyugan toda vida humana, ellas son las que han de ser vencidas. Al mismo tiempo se nos comunica cómo ha sido vencido el mal por Cristo y cómo seguir derrotándolo para vencerlo: *siendo un cuerpo que se entrega*.

3.2 Victoria desde abajo

Si no es legítima la victoria a cualquier precio y de cualquier modo ¿cuál es el específicamente cristiano? El paradigma lo tenemos en Cristo:

Por tanto, nosotros también, teniendo en derredor nuestro tan grande nube de testigos, despojémonos de todo peso y del pecado que nos asedia, y corramos con paciencia la carrera que tenemos por delante, puestos los ojos en Jesús, el autor y consumador de la fe, el cual por el gozo puesto delante de él sufrió la cruz, menospreciando el oprobio, y se sentó a la diestra del trono de Dios (He 12, 1,2).

La victoria de Cristo ha sido una victoria que se ha ido gestando a lo largo de su vida con mil gestos que lo identifican como Aquel que viene “de arriba”, pero que vence “desde abajo”. Un movimiento de descenso caracteriza toda la *carrera* de Aquel que desciende del Padre, que se encarna en la finitud de nuestra naturaleza, nuestro tiempo y nuestra historia, que eligió estar siempre entre los más pequeños, y que nos alcanzó la salvación situándose a los pies de la humanidad, como el Siervo, muriendo como un maldito, y depositado en una tumba que ni tan siquiera era suya, para resucitar también “desde abajo”. Al hacerlo, la propia victoria despliega sus brazos para incluir a aquellos que habitualmente no figuran entre los “victoriosos” de nuestra sociedad.

Si en el deporte es perceptible también la posibilidad de que la victoria deje víctimas en la cuneta, tanto entre los propios deportistas ganadores, como entre el resto, convertidos en “perdedores” frente aquel que gana¹⁶, no lo es menos que nos brinda una oportunidad de encontrar dentro de las actividades humanas un espacio donde es posible percibir que la propuesta cristiana se enraíza en lo mejor de nuestra condición creatural. Me refiero ahora al reto de las competiciones de *deportes para-olímpicos*.

En los IX Juegos Paralímpicos celebrados en Barcelona el eslogan de "*Deporte sin límites*" fue muy significativo porque por un lado "dio énfasis a la variedad de limitaciones superadas por tantos individuos y fue un reconocimiento de todos

¹⁶ Aun cuando no son los que más beneficios perciben del negocio deportivo, los deportistas-competidores exitosos obtienen elevados ingresos, sobre todo, por utilizar su cuerpo como imagen publicitaria de una marca comercial, simbolizando el éxito, en lo propiamente deportivo, y socialmente son percibidos como triunfadores. Pero, los elevados ingresos de la élite de deportistas triunfadores suele ocultar la desfavorable situación laboral de la mayoría de los deportistas-competidores.

aquellos que se propusieron un reto y fueron capaces de participar en el deporte de alto nivel, señalándose la necesidad de seguir luchando por la conciencia social en todo el mundo, con el objeto de conseguir la integración de los ciudadanos impedidos a través del deporte y las actividades de alta competición”. Así la realización de juegos Paralímpicos sirven para realizar pruebas excepcionales para la “superación de difíciles barreras y graves limitaciones, como ocasión única y trampolín hacia la realización de las personas, así como escenario abierto sobre el que mostrar niveles importantes de entusiasmo, energía, confianza, audacia, coraje, habilidad y destreza”¹⁷.

Otra forma de ganar, otro concepto de victoria, otro modo: desde abajo, y una actitud que es común con aquella a la que es llamado el creyente: humildad y fidelidad.

3.3 La ruptura de la resurrección: sacrificio y entrega

Así lo contemplamos en *el cuerpo entregado de Jesús*: entregado para hacer la voluntad del Padre, entregado para darnos vida y vida en abundancia (Jn 10,10), entregado en el camino, en el cada día de su existencia, entregado por el Reino, para llevar a cabo la misión a la que había sido enviado, desde abajo y desde dentro de la humilde condición humana.

En la prolongación de su entrega en el cuerpo eucarístico, se nos sigue dando como alimento, como fuerza transformadora, como compañía, como primicia de la renovación del mundo que aguardamos, como anticipo de esa victoria definitiva en la que Dios será todo en todos; y nos recuerda que la victoria que centramos en su resurrección es una victoria que comienza mucho antes y se prolonga hasta el fin de los tiempos. El Verbo se hace presente como entregado, y en esa presencia entregada nosotros recibimos el sacrificio del amor y, recibéndolo, somos vivificados (Cf. SCHILLEBEECKX, 1981, p. 362).

En realidad, *la victoria está incluida ya de alguna manera en el sacrificio*. Así lo percibimos en la muerte de Cristo que, para ser un sacrificio, debía acabar en gloria. “Si la muerte no estuviera destinada a esta aceptación, destinada a la gloria, ¿sería una ofrenda? Si Dios no hubiera recibido a la víctima, si no hubiera resucitado a Cristo ¿habría habido donación? No existe donación, allí donde nadie recibe (...) Recibiéndola, consagrando a la víctima, Dios hace útil ese sacrificio: en la víctima divinizada introduce a los hombres en su comunión” (DURWELL, 1982, p. 66). Esta comunión así como su vivificación y oferta de plenitud es la verdadera victoria y al mismo tiempo lo que hace que el sacrificio sea tal.

¹⁷ M. J. CAYUELA MALDONADO, “Los efectos sociales del deporte: ocio, integración, socialización, violencia y educación”, Barcelona: Centre d’Estudis Olímpics UAB (1997) [Consultado el: 30/06/14] <http://olympicstudies.uab.es/pdf/wp060_spa.pdf>

La resurrección, la victoria, pertenece al sacrificio en primer lugar porque la resurrección es el mismo sacrificio de la cruz en tanto que aceptado y abierto por la eucaristía a la salvación de todos; y en segundo lugar porque la resurrección es una *entrega*, más aún, es “la entrega que culmina las entregas anteriores, sellándolas con carácter eterno y que se convierte en lugar de acceso al misterio trinitario: la entrega en el Espíritu por parte del Padre, del cuerpo de su Hijo resucitado para la vida del mundo. Si el sacrificio culmina en la resurrección, la resurrección especifica el carácter definitivo de todo sacrificio cristiano” (TRUJILLO DÍAZ – LÓPEZ SÁEZ, 2008, p. 220), convirtiéndolo en sacrificio de comunión, una comunión que nos abre el camino para participar del cuerpo de Cristo glorioso y resucitado.

De ahí que Pablo nos invite a dar “*gracias a Dios que nos da la victoria por medio de nuestro Señor Jesucristo*” (1Co 15,54). Su sacrificio, como ofrecimiento divino del dolor hace posible el supremo ofrecimiento de la fe que sufre y la abre a la victoria sobre el dolor y la muerte en cuanto éxodo de la elocuencia silenciosa del amor que muere a la Belleza que transfigurando acoge: el dolor ofrecido con Cristo al Padre llega a ser camino y umbral de la vida, fuente de luz que no se pone, dolor salvífico por la fuerza del amor que lo transforma a partir de la caridad infinita del Dios crucificado¹⁸.

“Jesús queda configurado «para siempre» por su última entrega, aceptada y glorificada en la resurrección” (TRUJILLO DÍAZ – LÓPEZ SÁEZ, 2008, p. 223). Por esta razón su presencia en la eucaristía es la del sacrificado, la de un cuerpo entregado para los demás, un cuerpo que se abre e incluye, dentro de él y su destino, nuestros cuerpos mortales y los va configurando con el suyo – como cuerpos entregados – hasta la participación plena en su resurrección. Y en ello el ser humano alcanza a través de la comunión con Dios y con los otros, en ese Cuerpo total que lo incluye en la vida divina, su plenitud definitiva, el fin para el que había sido creado. Esta es la gran ruptura.

Se ilumina una vez más cómo el ser “un cuerpo entregado” pertenece a la esencia más radical de la condición humana, al carácter más propio de una criatura hecha a imagen y semejanza de Dios. Y es que en definitiva, la dimensión oblativa, la actitud de entrega del sacrificio de Jesús no es más que la forma de existencia eterna del Hijo realizada en el interior de la carne de la humanidad en una economía de pecado. La relación intratrinitaria de las personas divinas tiene una dimensión constitutiva que podríamos calificar de “entrega sacrificial” (Cf. VON BALTHASAR, 1997, p. 464) – con todas las precauciones y la distancia que el lenguaje analógico nos exige. El Padre es Aquel que es en tanto entrega absolutamente su divinidad al Hijo en la generación de éste, de modo que la peculiaridad de su ser personal “ser Padre” solo puede acontecer en tanto genera al

¹⁸ BRUNO FORTE, “La Cruz de Jesús y el valor salvífico del dolor”, accesible en <http://arvo.net/semana-santa/vivir-la-semana-santa/gmx-niv941-con11527.htm>.

Hijo a través de esta entrega, que le hace ser (VON BALTHASAR, 1992, p. 263). El Hijo, a su vez, es Aquel que se recibe absolutamente del Padre y al Padre retorna todo aquello que es en acción de gracias, en una definitiva entrega eucarística. En cuanto al Espíritu Santo, habría que decir que existe *consagrando la entrega del Padre al Hijo y del Hijo al Padre*, es decir, vinculándolas para que sean una sola entrega, su sola existencia.

Como magistralmente nos ha recordado von Balthasar, *el amor trinitario es desde siempre eucaristía realizada*. «Detrás del sacrificio del Hijo al mundo, está la entrega de amor, esencialmente siempre la misma, del Padre como fuente de la Eucaristía» (VON BALTHASAR, 1997, p. 468), está en general *la absoluta donación de cada una de las personas a las otras*, una donación que no puede ser superada por nada económico (VON BALTHASAR, 1997, p. 263). Pero una donación, que es la condición de posibilidad del misterio eucarístico, y el paradigma de la comprensión de la Iglesia como comunidad, que tiene su *modelo definitivo en la comunidad trinitaria*, en esa unidad que se consuma en su diversidad a través de la comunicación de amor entre las personas. Esta es la verdadera victoria.

El cuerpo de historia que puso Jesús es lo resucitable por Dios y lo que fue puesto por Dios en forma de Resurrección (BURGEOIS, 1981, p. 269). No es la muerte en general la que abre a la resurrección sino la forma de afrontarla – como un cuerpo entregado –, por ello porta las marcas de su pasión y de la forma histórica de su entrega. Su corporeidad es nueva en el sentido de que, siendo la misma, ya no tiene carácter carnal y se abre a una nueva modalidad de relaciones con el mundo. “El resucitado ha dejado atrás las dimensiones anatómicas y fisiológicas de nuestra condición presente; su cuerpo es sólo corporeidad” (LARGO, 2007, p. 158). Zubiri resalta que esta corporeidad resucitada se caracteriza por posibilitar una presencia actual, por gozar de consistencia en la realidad eclesial y es una corporeidad viva, que se expresa, que da señales de sí a través de una historia vivida y de lo que esta nos da a entender (Cf. ZUBIRI, 1997, p. 331-332.439).

De esta corporeidad, Jesús resucitado es primicia y en ella estamos todos llamados a participar. Si el cuerpo es figura de lo que somos, medio de comunicación, de autoexpresión, de relación con el mundo, con los demás y con Dios, permitiéndonos decirnos, comunicarnos, darnos, amar, expresar nuestros sentimientos, llevar cuenta de nuestros años, portar las marcas de nuestras vivencias, tendremos que admitir que el cuerpo es parte de nuestra biografía personal. El cuerpo encarna lo que somos y lo transparenta o a veces lo hace más opaco. Por ser limitado, limita también en muchos momentos nuestro deseo de expresión, de comunicación y de donación o entrega. Pero por ser mucho más que el puro organismo biológico es también “la mediación” a través de la cual cobra expresión visible el carácter e itinerario vital de cada persona. Esa limitación será superada por la resurrección por lo que nuestro cuerpo resucitado será transparencia plena

de nuestra verdadera y más íntima identidad, la configuración última y definitiva de lo que realmente somos. Con gran incisión afirma L. Boff: "Al morir cada uno conseguirá el cuerpo que merece: éste será la expresión perfecta de la interioridad humana, sin las estrecheces que rodean nuestro actual cuerpo carnal. (...) El cuerpo trasfigurado será con plenitud lo que ya realiza deficientemente en su expresión temporal: comunión, presencia, relación con el universo... Con todo la resurrección mantendrá la identidad personal de nuestro cuerpo... conferirá a cada uno la expresión corporal propia y adecuada a la estructura del hombre interior" (BOFF, 2003, p. 45).

La victoria de la resurrección transfigura el cuerpo de Jesús en un cuerpo glorioso y abre para nosotros la participación en él. Pero el cuerpo resucitado, no deja de ser un cuerpo entregado, al mismo tiempo que es un cuerpo que alcanza la plenitud y culmina todo aquello que en su historia temporal fue límite y deseo de realización. La resurrección eterniza el cuerpo entregado de Jesús, su don para el mundo y lo pone a disposición de todos los hombres de todos los tiempos, de manera que hasta el último rincón de la tierra cualquier persona pueda decir con Pablo: «me amó y se entregó por mí» (Gál 4), y participar de dicha entrega.

La victoria de la resurrección es la victoria del amor sobre toda ruptura, toda esclavitud, todo límite, todo mal y toda muerte. Es la subversión de toda situación de desgracia en gracia, de todo desamor en amor, de toda ruptura en comunión, de toda injusticia en justificación. Y este efecto transformador afecta también al cuerpo, porque afecta al "hombre entero" en todas sus dimensiones esenciales, y al mismo tiempo se convierte en "esperanza para la vida". La limitación, la frustración, el fracaso, el dolor, la pérdida, la derrota... no tienen la última palabra. Aún más, todas estas realidades serán transformadas pero no eliminadas como si de algo inservible e inútil se tratara. "Las marcas" del cuerpo del resucitado, nos recuerdan que todo puede ser abrazado, superado, dotado de sentido y significado en la victoria final. Y si esto va a ser así, es porque ya puede ser así. El esperante cristiano es el actuante en la dirección de lo esperado, y por lo tanto es invitado a tratar de superar todo aquello que se opone a la Vida en su existencia y en la de sus congéneres, pero también a abrazar todas las realidades de limitación, sufrimiento y muerte, como portadoras de un sentido que aunque no siempre nos sea evidente, existe y formará parte de nuestra plenitud futura.

4 Cuerpo eucarístico: cuerpo entregado

La eucaristía, como don descendente de Dios al mundo es un don trinitario (Cf. BENEDICTO XVI, *Sacramentum Caritatis*, n. 8): "el Padre es el que entrega al mundo a través de la mediación unificadora del Espíritu el cuerpo del Hijo aderezado así por el amor divino" (VON BALTHASAR, 1992, p. 263).

Un don que es ofrecido como comida, como banquete, como boda, como comunicación de vida divina y como realización, al mismo tiempo, de una existencia terrena ejemplar. Para ello es esencial que el cuerpo del Señor sea introducido en la esfera de nuestra creaturalidad y caducidad, sea *un cuerpo entregado al mundo*, para *desde dentro*, convertirse en alimento de vida eterna; y es esencial también que se produzca una *auténtica reciprocidad* – puesto que *“la eucaristía como evento de amor es necesariamente algo recíproco”* (VON BALTHASAR, 1997, p. 467) –, no sólo más allá de la historia, sino ya aquí, lo cual es posible a través de *la acción del Espíritu Santo* que hace factible que se dé en nosotros tanto la *recepción* voluntaria del don como una *respuesta* adecuada: ser también nosotros un cuerpo que se entrega. Si comulgamos con el cuerpo entregado del Señor, no podemos no participar en la entrega de la propia vida. A ello nos invita la dinámica eucarística.

La autodonación de Cristo en su historia, que alcanza su culminación y su verdad más radical en la entrega en la cruz se hace presente para nosotros en la eucaristía, en su cuerpo entregado resucitado. Las palabras *“esto es mi cuerpo que será entregado por vosotros”* y *“este es el cáliz de mi sangre que será derramada por vosotros y por todos los hombres”* expresan y hacen presente esa entrega y sacrificio. Ahora bien la corporeidad que se hace presente en la eucaristía es la resucitada. El cuerpo glorificado de Cristo ya no tiene ni la estructura orgánica de su existencia terrena, ni la configuración que gozaba en aquel tiempo histórico. La mismidad entre el cuerpo terreno y el cuerpo glorioso es una *mismidad de presencia, de consistencia y de expresión* (Zubiri). El cuerpo como corporeidad no es principio de localización, puede tener actualidad en muchas partes de la realidad a la vez sin por esto dejar de estar en sí mismo. En consecuencia, *“por su corporeidad Cristo resucitado, que se halla en el centro de la creación y de la historia, se hace presente o actual en los diversos lugares en los que se celebra la eucaristía”* (LARGO, 2007, p. 161). Y este cuerpo personal del resucitado ya no es separable del cuerpo eclesial, aunque se distinga de él. Pannenberg ha destacado con acierto este doble aspecto de inseparabilidad y distinción al afirmar que la vida de Cristo resucitado implica la supresión de la actual separación de los individuos propia de una corporeidad individual, pero no la anulación de la particularidad individual (Cf. PANNENBERG, 1993, p. 675-676). *El cuerpo de Cristo entregado* por la salvación del mundo, hace que su nueva vida en cuanto corpórea no pueda existir separada de los demás, para quienes ha sido entregada. Pero la realidad del resucitado no queda absorbida por la realidad del cuerpo eclesial – la Iglesia – conforme a la distinción cabeza-cuerpo.

4.1 La actitud martirial, característica de un cuerpo que se entrega

Si el ser humano *es* entregándose, si el ser *un cuerpo que se entrega* es su definición más propia, entonces la realización o la frustración de su humanidad dependerá de su capacidad de entrega. Si además está destinado

a su plenitud en la participación del cuerpo de Cristo glorioso, siendo el mismo Cristo, en tanto que Verbo encarnado el lugar donde se esclarece el misterio del hombre (Cf. GS 22) y éste cuerpo de Cristo glorioso es el cuerpo del entregado por nosotros, entonces se hace más evidente que el paradigma por excelencia de lo humano, el camino de su plenitud, la verdadera victoria de su condición humana y cristiana, atraviesa por la entrega, por la entrega radical y total de la existencia, por otros. Y este participar de la entrega de Cristo “hasta el final” al participar de su cuerpo eucarístico, nos hace partícipes de su cuerpo entregado, y de su cuerpo resucitado (cf. Rm 6,8), nuestro cuerpo, pero también *como cuerpo eclesial*, como comunidad de hermanos.

Aquí es donde adquiere sentido el “martirio”, y más aún “la disposición martirial”. El martirio es un modo radical de dar testimonio de la fe, mostrando que la disposición a la entrega es veraz y total, estando dispuesto a entregarla de hecho, hasta la muerte. Desde Policarpo, así se ha entendido en la historia del cristianismo, como el testimonio que se realiza a través de la muerte. En él se da una participación suma en la muerte de Cristo y una unión radical entre la necesidad y la libertad, entre un sufrirla activamente y una amarla libremente como consumación. Ahora bien, esta muerte – como la de Cristo – aunque le sea impuesta desde fuera al mártir, es posible anticiparla (como Cristo hace en la última cena), disponiéndose para ella, aceptando su posibilidad y con una actitud vital que se caracteriza por *la disponibilidad a la entrega de uno mismo*, al esfuerzo, al sufrimiento y el sacrificio que dicha entrega puede acarrear.

Para el cristiano esta disposición se va gestando y alimentando en la participación de la eucaristía, donde al comulgar, es introducido en el cuerpo de Cristo entregado; donde se actualiza y posibilita un cotidiano con-morir con Cristo para resucitar con él; donde el cristiano va descubriendo que la muerte – a pesar de ser algo que todo ser humano habrá de experimentar y padecer – puede convertirse en un acto de libertad, más aún en el acto supremo de libertad, justamente porque puede ser vivido como *el acto supremo de entrega* (Cf. RAHNER, 1983, p. 321-324). La eucaristía cotidiana posibilita así la comprensión de la existencia cristiana como *mortificación* o si se quiere como *martirio*, pues en ella vamos aprendiendo cada día a participar de la muerte y resurrección de Cristo al participar de su cuerpo entregado y sacrificado, y al asumir las pequeñas muertes cotidianas como una posibilidad de incorporarnos a su entrega y sacrificio.

Ya en las crónicas de los mártires en la Iglesia Antigua se ve cómo es en el memorial eucarístico de la pasión del Señor donde los mártires hallan el ejemplo y la fuerza que necesitan para afrontar con sentido su propia pasión y muerte, conscientes de que su entrega es integrada en la ofrenda sacrificial que Cristo hace de sí mismo en la Cruz. Esta manera de entender el martirio está perfectamente expresada por San Ignacio de Antioquía, que habiendo recibido el Pan eucarístico, quiere venir a ser él mismo pan

triturado. El sacrificio del mártir es el mismo sacrificio de Cristo prolongado en su cuerpo, y esta disponibilidad a la entrega un signo del cristiano.

Nunca tendré oportunidad como ésta para llegar a mi Señor... Por tanto, el mayor favor que pueden hacerme es permitir que yo sea derramado como libación a Dios mientras el altar está preparado [...] Sólo les suplico que rueguen a Dios que me dé gracia interna y externa, no sólo para decir esto, sino para desearlo, y para que no sólo me llame cristiano, sino para que lo sea efectivamente... Soy trigo de Cristo y quiero ser molido por los dientes de las fieras para convertirme en pan sabroso a mi Señor Jesucristo [...] – y termina la carta diciendo – Os escribo lleno de vida, pero con anhelos de morir¹⁹.

Ignacio se apoya en la comunidad, a la que siente también – de algún modo – parte de su propia persona. La participación en el cuerpo eucarístico también va realizando esta identificación. El cristiano participa en una liturgia cósmica como miembro de la “comunidad de los santos”. Ésta se define como un *poder-ser-unos-para-otros* en la oración, la representación vicaria y el sufrimiento por los otros (Cf. VON BALTHASAR, 1993, p. 260). Y desde ahí es posible comprender cómo en determinados momentos de la vida de la Iglesia un solo individuo puede representar a toda la Iglesia (*martyrium*), y justamente se hace más posible en la entrega de su existencia. Ahí está su triunfo y su victoria, y de ella participa el resto del cuerpo.

Estamos de nuevo ante *el dinamismo eucarístico*, contemplado como un modo de ser y un criterio decisivo y fundamental en la vida del cristiano, que a través de la entrega y el sacrificio, le otorga la realización de su existencia, su victoria, victoria de la que participan todos los que conforman el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia.

Así como el deportista que representa a un equipo, a un país, experimenta que si su entrega, esforzada y sacrificada cotidianamente – con sus muertes y derrotas cotidianas –, le acarrea un triunfo, su victoria no es solo suya, y justamente por ello es más victoria y es más triunfo. Experimentándose representante de otros, percibe que su cuerpo entregado es el fruto maduro de muchas entregas, de muchos sacrificios, y así el gozo compartido y situado en ese otro “cuerpo extendido” es más pleno.

Referencias:

ADORNO, Th. *La crítica de la cultura y de la sociedad*. Barcelona: Ariel, 1941

AGUILAR SAHAGÚN, L. El cuerpo del desprecio a la veneración. www.academia.edu

BALTHASAR, H.U. v. *Teodramática 2. Las personas del drama. El hombre en Dios*. Madrid: Encuentro, 1992.

¹⁹ Romanos 2,2; 4,1.3; 7,3; cf. *Magnesios* 5,2; *Efesios* 12; *Esmirniotas* 3,2; *Trallanos* 5,2.

- BALTHASAR, H.U. v. *Teodramática 3. Las personas del drama. El hombre en Cristo*. Madrid: Encuentro 1993.
- BALTHASAR, H.U. v. *Teodramática 5. El último acto*. Encuentro: Madrid 1997.
- BALTHASAR, H.U. v. *Teodramática 4. La acción*. Madrid: Encuentro 1999.
- BECKER, B. El cuerpo y su implicancia en el área emocional. <http://www.efdeportes.com>
- BOFF, L. *Hablemos de la otra vida*. Santander: Sal Terrae, 2003.
- BURGEONIS, H. *Je crois à la résurrection du corps*. Paris: Desclée, 1981.
- CAGIGAL, J.M. El cuerpo y el deporte en la sociedad moderna. *Papers* 20 (1983) 149-216.
- COAKLEY, J. Using sports to control deviance and violence among youths: Let's be critical and cautious. In: GATZ, M.; MESSNER, A.; BALL, S.; ROKEACH J. (Eds.). *Paradoxes of youth and sport*, Albany, NY: State University of New York Press, 2002, p. 13-30.
- COX, R.H. *Psicología del deporte: Conceptos y sus aplicaciones*. Buenos Aires-Madrid: Médica Panamericana, 2008.
- DELEUZE, G. *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 1989.
- DE MINGO, A. *Símbolos de salvación*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- DURWELL, F.-X. *La résurrection de Jésus mystère de salut*. Paris: Du Cerf, 1982.
- GADAMER, H.-G. *El giro hermenêutico*. Madrid: Cátedra, 1998.
- GALEANO, E. *Patás Arriba: La Escuela del Mundo al Revés*. México: Editorial Siglo XXI, 1998.
- GIRARD, R. *El misterio de nuestro mundo*. Sígueme: Salamanca, 1982.
- GIRARD, R. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1983.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. *La entraña del cristianism*. Salamanca: Secretariado trinitario, 2001.
- HUBERT, H.; MAUS, M. De la naturaleza y de la función del sacrificio. In: MAUSS, M. *Obras I*. Barcelona: Barral, 1970, 143-262.
- JUAN PABLO II. *Hombre y mujer los creó. El amor humano en el plano divino*. Madrid: Cristiandad, 2000.
- KASPER, W. Unidad y pluralidad de aspectos en la eucaristía. *Communio* 7 (1985) 238-261.
- LORENZ, K. *Sobre la agresión: el pretendido mal*. Madrid: Ed. Siglo XXI, 1973.
- LUCIANI, R. *El Misterio de la diferencia*. Roma: PUG, 2002.
- MARCEL, G. *Journal Métaphysique*. Paris: Gallimard, 1935.
- MARTÍNEZ – GAYOL, N. *Retorno de amor*. Salamanca: Sígueme, 2008.
- MARTÍNEZ – GAYOL, N. É possível uma teologia da ternura. *Perspectiva Teologica* 42 (2010) 45-75.
- NAVARRO GIRÓN, M.A. *La carne de Cristo. El misterio eucarístico a la luz de la controversia entre Pascasio Radberto, Ratrammo, Rabano Mauro y Godescalco*. Madrid: UPComillas 1989.

ORTEGA Y GASSET, J. Sobre la expresión del fenómeno cósmico. In: *Obras completas*. tomo II. Madrid: Fundación Ortega Y Gasset/Taurus, 2004.

PALAZZI VON BÜREN, F.J. *La tierra en el cielo*. Caracas: UCAB, 2007.

PANNEMBERG, W. *Systematische Theologie* 3. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.

PASTÉ, R. Il Concilio di Vercelli (1050) contro Berengario di Tours. *La Scuola Cattolica* 1 (1923) 240-249.

RAHNER, K. Para una teología del sí

mbolo. In: RAHNER, K. *Escritos de Teología IV*. Madrid:Taurus, 1964, 283-321.

RAHNER, K.; GÖRRES, A. *Der Leib und das Heil*. Mainz: Matthias-Grünawal, 1967.

RAHNER, K. Vom Hören und Sehen. Eine theologische Überlegung. In: HEINEN, W. (Dir.). *Bild-Wort-Symbol in der Theologie*. Würzburg, 1969, 139-156.

RAHNER, K. Dimensiones del martirio. *Concilium* 183 (1983) 321-324.

RAHNER, K. *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 1984.

SCHILLEBEECKX, E. *La historia de un viviente*. Madrid: Cristiandad, 1981.

SESBOÜÉ, B. *Jesucristo, el Único Mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación I*. Secretariado Trinitario: Salamanca, 1990.

SESBOÜÉ, B. *Invitación a Creer. Unos sacramentos creíbles y deseables*. San Pablo: Madrid, 2010.

SMITH, W.R. *Lectures on the religion of the Semites*. London: Mc Millan, 1927.

TRUJILLO DÍAZ, L.; LÓPEZ SÁEZ, F.J. *Meditación sobre la Eucaristía*. Salamanca: Sígueme, 2008.

TYLOR, E.B. *Cultura primitiva II*. Madrid: Ayuso, 1981.

VANHOYE, A. *Tanto Amó Dios al Mundo. Lectio sobre el sacrificio de Cristo*. Madrid: San Pablo, 2005.

VANHOYE, A. *Sacerdotes Antiguos y Sacerdote Nuevo según el Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 2005.

ZUBIRI, X. *El problema teologal del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Zubiri, 1997.

Nurya Mtz-Gayol Fernández, aci. Doutora em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana. Desde 2006 é chefe de estudos do TUP, Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade de Comillas.

Endereço: Departamento de Teología Dogmática. Universidad de Comillas, 3
Alberto Aguilera, 15
28015 Madrid – Espanha
ngayol@teo.upcamillas.es