

3 CONCILIO VATICANO II. UNA LECTURA DE LA CORPOREIDAD A PARTIR DE LA *CONSTITUCIÓN GAUDIUM ET SPES*

DOI: 10.22199/S07198175.2012.0002.00003

Dra. Eva REYES GACITÚA¹

Recibido el 31 de octubre. Aceptado el 23 de noviembre de 2012.

RESUMEN

La siguiente reflexión se enmarca en la celebración de los cincuenta años del Concilio Vaticano II realizada en la UCN, convocada por CONFERRE Antofagasta. Para ello nos hemos servido de la *Constitución Gaudium et spes*, fijando nuestro interés en la dimensión unitaria del hombre a partir de la expresión de su corporeidad.

Palabras clave: Vaticano II, Gaudium et spes, hombre, cuerpo, mundo.

Vatican Council II. A reading of corporeality from the *Constitution Gaudium et Spes*

ABSTRACT

The following reflection is part of the celebration of the fiftieth anniversary of Vatican II on the UCN, Antofagasta CONFERRE convened. To do this we have used the Constitution Gaudium et spes, fixing our interest in unitary dimension of man from his corporeal expression.

Keywords: Vatican II, Gaudium et Spes, man, body, world.

1 Eva Reyes Gacitúa, Doctora en Teología, Licenciada en Educación, académica de la Universidad Católica del Norte de Antofagasta. Contacto: ereyesg@ucn.cl

Antecedentes

Giuseppe Alberigo² y Casiano Floristán³ afirman que el Concilio Vaticano II, corresponde a la obra personal de Juan XXIII, efectuado como el acontecimiento cristiano más importante del siglo XX. Fue celebrado en un momento favorable a nivel religioso y cultural, en pleno desarrollo de la sociedad europea y de excelente coyuntura mundial⁴.

A su realización contribuyeron los movimientos de renovación eclesial previos al mismo; sin embargo, se opusieron los sectores más conservadores del catolicismo. En efecto, el Concilio contribuía a un cambio profundo de la cosmovisión cristiana, ya que se expresaba como el final de la contrarreforma, dando paso a la consagración de los movimientos eclesiales innovadores, reconociendo los valores de la modernidad y valorando la aparición de una nueva conciencia de Iglesia⁵.

Los antecedentes del Concilio Vaticano II⁶ los encontramos en el Concilio Vaticano I realizado en los años 1869-1870, que fue convocado para enfrentar el racionalismo y galicalismo⁷ del siglo XIX. De los cuales sólo llegaron a publicarse las Constituciones *Dei Filius* sobre la relación entre la fe y la ciencia y *Pastor aeternus*, que dice relación al ámbito de poder de jurisdicción del papa y sobre su infalibilidad doctrinal. Debido a la guerra franco-prusiana el Concilio

2 Cf. Alberigo G., *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. I, Sígueme, Salamanca 1999.

3 Cf. Floristán C., http://mercaba.org/Pastoral/V/vaticano_ii.htm.

4 Cf. Floristán C., [http://mercaba.org/...](http://mercaba.org/)

5 Cf. Floristán C., [http://mercaba.org/...](http://mercaba.org/)

6 Al respecto se pueden profundizar otros antecedentes en Cf. Reyes E., *Una mirada con perspectiva. 50 años del Concilio*. En: Revista de la Arquidiócesis de Antofagasta. Junio-Agosto 61 (2012) 2.

7 Compreendida como la tendencia separatista de Francia respecto la jurisdicción de Roma y el papa.

se disolvió precipitadamente no llegando a votarse sobre los decretos de la Iglesia y las cuestiones pastorales que estaban en preparación⁸.

Más tarde, el papa Juan XXIII convocó el Concilio Vaticano II con fecha 25 de enero de 1959. El Concilio constó de cuatro sesiones, siendo la primera de ellas presidida por el mismo papa en 1962; quién no pudo concluir este concilio por su muerte (el 3 de junio de 1963). Las otras tres etapas fueron convocadas y presididas por su sucesor, el papa Pablo VI y su clausura en 1965.

A diferencia del Vaticano I el conjunto de los participantes del Vaticano II se abría a características más universales. En el transcurso del último capítulo fue admitida la presencia de laicos en calidad de observadores; así como también las Iglesias y asociaciones cristianas no católicas. El hecho de estar representadas las Iglesias acatólicas obligó a que los temas fuesen tratados con miras a una unión futura.

Un factor decisivo fue la declaración de Juan XXIII en cuanto la tarea del Concilio no era repetir la teología tradicional y condenar los errores, sino investigar y exponer en términos modernos la doctrina. Así la división de las tareas conciliares en dogma y disciplina que existía desde los primeros concilios, quedaba superada por una exigencia fundamental de carácter pastoral, abandonando una posesión defensiva adoptada por la Iglesia desde el Concilio de Trento (1545).

Objetivos del Concilio Vaticano II

El Vaticano II, a diferencia de otros concilios, no se convocó para rechazar una herejía o superar una crisis profunda. Su primer propósito, según el pensamiento expresado de Juan XXIII, fue muy claro: no habría condenas, ni siquiera del marxismo o del comunismo. Pero aunque el papa convocante no había dibujado el programa del Vaticano II, su objetivo más evidente era el *aggiornamento* de la Iglesia, expresión que sustituía al término *reforma* -impronunciable en la convocatoria conciliar por su apropiación protestante- Se trataba entonces de renovación, adaptación, diálogo y apertura. La intención era hacer inteligible el anuncio del evangelio; mirar la unidad de los cristianos, vitalizar la presencia

8 Cf. Engels O., *Concilios Historia de. Sacramentum Mundi* Enciclopedia Teológica 1. Editorial Herder, 890.

activa de la Iglesia en el ecumenismo; y mirar en profundidad una Iglesia de los pobres en estricta fidelidad al evangelio⁹.

Desde esta perspectiva se estimulaba a la Iglesia no sólo a una mirada para contemplar desde sí misma al mundo exterior que le rodeaba, sino también le obligaba que desde fuera mirase su propio interior. Así las cosas, la cuarta constitución aprobada por el Vaticano II estaba llamada a recoger la intención pastoral querida por su artífice¹⁰.

Pablo VI, había hablado sin alardes de una Iglesia “experta en humanidad”, consideraba que había llegado la hora de repensar en común el origen humano, su historia, su destino, a la luz del texto paulino: *vestíos del hombre nuevo creado según Dios en justicia y santidad verdaderas* (Ef 4, 23). Por ello, la constitución pastoral sitúa una reflexión antropológica, a la luz del misterio de Cristo, como puente, principio y fundamento, para establecer el diálogo con el mundo de hoy¹¹.

La *Gaudium et spes* es el documento más largo elaborado por el Concilio; su estructura se puede describir de la siguiente manera: este documento, se abre con un *proemio*, donde se recoge una intención de apertura y de diálogo, de servicio y de solidaridad con la familia humana (GS 1-3), presenta una introducción en la que se quiere reflejar la situación histórica del presente al hilo de los “signos de los tiempos” (GS 4-10); sobre este presupuesto ofrece una suma de antropología cristiana (primera parte de GS, nn. 11-39) que, a partir de una sección transitoria, reflexiona sobre la tarea de la Iglesia en el mundo de hoy (GS 40-45) y da paso a una exposición de los problemas centrales del mundo actual desde el *ethos* cristiano (segunda parte de GS)¹².

Sin duda, los temas que pueden reflexionarse a partir de este documento son enormes y variados. No obstante, para esta ocasión mi interés se encuentra en re-pensar el concepto de hombre a partir de la expresión de su corporeidad. Esta hebra indagatoria nos permitirá subrayar sus alcances y destacar sus implicancias.

9 La *Gaudium et spes* (contó con 2309 votos favorables, 75 contrarios, 7 nulos).

10 Cf Relación iglesia-mundo: relectura esencial de la constitución pastoral «Gaudium et spes». Aula de Teología. XXII Curso: 2005-06 Universidad de Cantabria. Obispado de Santander 17 de enero de 2006: En WWWunican.es, 4 y 5.

11 Cf Relación iglesia-mundo: relectura esencial de la constitución pastoral «Gaudium et spes»... 9.

12 Cf Relación iglesia-mundo: relectura esencial de la constitución pastoral «Gaudium et spes»... 11.

La pregunta por el hombre a partir de la expresión de la corporeidad.

El Concilio se propone ayudar a esclarecer la realidad del hombre y sus problemas, iluminar desde la fe y el evangelio. Para ello ha querido señalar un concepto unitario, sin el riesgo de caer en un “espiritualismo ilógico” ni en una “lógica desencarnada”¹³. Particularmente la GS subraya el concepto antropológico concebido como “todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad...”¹⁴.

1.- El hombre “es” su propio cuerpo:

Respecto la Constitución del hombre, la GS 14 afirma que “en la unidad de cuerpo y alma, el hombre, por su misma condición corporal, es una síntesis del universo material, el cual alcanza por medio del hombre su más alta cima y alza la voz para la libre alabanza del Creador. No debe, por tanto, despreciar la vida corporal, sino que, por el contrario, debe tener por bueno y honrar a su propio cuerpo, como criatura de Dios que ha de resucitar en el último día. Herido por el pecado, experimenta, sin embargo, la rebelión del cuerpo. La propia dignidad humana pide, pues, que glorifique a Dios en su cuerpo y no permita que lo esclavicen las inclinaciones depravadas de su corazón”¹⁵.

Este es -a mi juicio- el más rico párrafo donde el Concilio intenta definir al hombre a partir de su corporeidad. Con ello el Concilio especifica al hombre no sólo como un cuerpo, ni sólo como un alma. En efecto, el hombre no es cuerpo más alma. A partir de la expresión de Barth el hombre es comprendido “todo entero y al mismo tiempo lo uno y lo otro, alma y cuerpo. Más el alma y el cuerpo no son idénticos entre sí”¹⁶. Ahora bien, “El Concilio ha tenido una verdadera victoria contra el dualismo neoplatónico. Según Platón, el cuerpo y el alma no sólo son yuxtapuestos sino opuestos. El cristianismo por el contrario, afirma claramente que se trata de un “todo orgánico”, en el cual la realidad humana cuenta tanto con el cuerpo como con el alma”¹⁷. En este sentido, el cuerpo del hombre, como lo sostiene la antropología contemporánea, no es

13 Restrepo G., *La antropología en la Gaudium et spes*. En T y V 36(1995) 280.

14 GS 3.

15 Cf GS 14.

16 Barth K., *Dogmatique* III/1 (t 10 de la edición francesa) Genève 1960, 78.

17 Restrepo G., *La antropología en la Gaudium et spes*. En T y V 36(1995) 283. Citando a Delhaye, PH., “La dignidad de la persona humana”.

algo que el hombre sólo “tiene” como los animales, sino que, a diferencia de ellos, el hombre “es” su propio cuerpo¹⁸. Ruiz de la Peña en su texto clásico de antropología sistemática señala que el cuerpo es, una de esas protopalabras pregnantas que se resisten a ser adecuadamente explanadas en una fórmula precisa y comprensiva. De este modo, lo que se puede entonces ensayar es su descripción fenomenológica.

Hablar del hombre equivale no situarse en la doble tentación -ya denunciada por Pascal- del angelismo y el animalismo. “El hombre no es ni un ángel venido a menos ni un mono que ha tenido éxito”. Ninguna de estas lecturas hace justicia a la complejidad de la definición¹⁹.

Así las declaraciones del Magisterio representan una progresión que camina hacia la afirmación de la unidad del hombre. Letrán habla de una naturaleza humana que consta de alma y cuerpo. Viene da un paso más en cuanto afirma que alma y cuerpo se unen sustancialmente, pero el sujeto de su aserto es todavía el alma. Vaticano II asevera categóricamente que el hombre es uno en cuerpo y alma²⁰. Ahora ¿qué significa la afirmación del hombre en cuanto su unidad? Ya no sería la del *cogito*, como afirmaba Descartes, la de una conciencia pensante, sino la de un yo encarnado en una unidad psicósomática²¹. La Encíclica *Deus Caritas Est* afirma. “El epicúreo Gassendi, bromeando, se dirigió a Descartes con el saludo: « ¡Oh Alma! ». Y Descartes replicó: «¡Oh Carne!». Pero ni la carne ni el espíritu aman: es el hombre, la persona, la que ama como criatura unitaria, de la cual forman parte el cuerpo y el alma²². El lenguaje del Concilio es ciertamente unitario, el hombre entero es alma y el hombre entero es cuerpo.

Posteriormente, el Nº 49 de la GS exalta las expresiones de cuerpo y del espíritu en la manifestación amorosa de los novios y en el matrimonio. Comprende la expresión del amor eminentemente humana que abarca todo el bien de la persona, que dice relación al amor auténtico entre un hombre y una mujer, amor que es capaz de enriquecer, ennoblecer. El texto prosigue: “El Señor se ha dignado sanar este amor, perfeccionarlo y elevarlo con el don especial de la

18 Cf. Restrepo G., La antropología en la *Gaudium et spes*. En T y V 36(1995) 283.

19 Cf. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*. Antropología Teológica Fundamental. Sal Terrae 1988, 132.

20 Cf. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*... 129.

21 Cf. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*... 129.

22 Cf. Benedicto XVI, Carta Encíclica *Deus Caritas Est*.

gracia y la caridad. Un tal amor, asociando a la vez lo humano y lo divino, lleva a los esposos a un don libre y mutuo de sí mismos, comprobado por sentimientos y actos de ternura, e impregna toda su vida; más aún, por su misma generosa actividad crece y se perfecciona. Supera, por tanto, con mucho la inclinación puramente erótica, que, por ser cultivo del egoísmo, se desvanece rápida y lamentablemente”. Esta frase última parece dejar entrever la añosa dualidad entre eros y ágape. Con ello se compromete el concepto del amor en cuanto se permite distinguir definiciones divergentes e incluso irreconciliables entre sí, donde el deseo se comprendería como supuestamente posesivo y la benevolencia como supuestamente gratuita en la antítesis de comprender el amor racional y la pasión irracional²³.

Desde esta índole sería valioso incorporar el aporte de las nuevas filosofías que hablan sobre el cuerpo²⁴ y la misma reflexión subyacente en las SSEE en torno al *Cantar de los Cantares* en la sutil comprensión del cuerpo erotizado²⁵ o el despliegue de una erótica-teológica. El peligro -quizás- se emplaza en una especie de sospecha frente a lo erótico por ser poseedor de un tenor subversivo²⁶.

Resulta elocuente observar que en torno al año 2003, en Francia surge “El fenómeno erótico” de Jean-Luc Marion, obra que se encuentra relacionada con el surgimiento de una fenomenología de la conciencia amorosa. Al igual que Freud, este autor considera el fenómeno erótico de modo unitario, sin desgarrar el amor de la carne. Se trata de la constitución del sujeto por el amor, lo que exige terminar con una “afasia erótica” característica desde la Edad Media hasta nuestros días²⁷. No se trata de dos amores, sino de dos nombres para pensar y decir el único amor²⁸.

23 Cf Jean-Luc Marion, *El fenómeno erótico*. Ediciones Literales 2005, 11.

24 Desarrollo sistemático de la fenomenología del cuerpo, que asume como centro de reflexión la existencia corpórea y el sujeto encarnado, corresponde, entre otros, a Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty y Bernhard Waldenfels.

25 Pienso en Jean Luc Marion/Paul Ricoeur.

26 Como lo ha manifestado Paul Ricoeur cuando ha realizado el comentario al texto del *Cantar de los Cantares*. Cf LaCoque A.,-Ricoeur P., *Pensar la Biblia*. Estudios exegéticos y hermeneúticos. Barcelona Herder 2001.

27 Cf. Jean-Luc Marion, *El fenómeno erótico... contratapa*.

28 Cf. Jean-Luc Marion, *El fenómeno erótico... 253*.

2.- El cuerpo “quicio del mundo”:

Ahora bien, la GS 14 ha afirmado: “el hombre, por su misma condición corporal, es una síntesis del universo material, el cual alcanza por medio del hombre su más alta cima y alza la voz para la libre alabanza del Creador”. ¿Cuál es el alcance de esta formulación? La GS acentúa que hombre y universo se implican. En este sentido Merleau-Ponty nos posibilita comprender al cuerpo como “quicio del mundo”; “la estructura a través de la cual la existencia humana particulariza el universo”²⁹. En otras palabras: “nuestro mundo no debe ser entendido como algo que existe al margen de nosotros. Vivimos en él, y esto implica “vivir-en-la-certeza-del-mundo”³⁰. Desde este lugar el Concilio afirma que es imposible concebir al hombre sin referencia a Dios y vice-versa, no podemos concebir a Dios si no pasamos por el hombre y el universo³¹. De este modo, el universo, el mundo no es para el hombre un elemento circunstancial, sino constitutivo. La inserción del hombre en el cosmos no es violenta, sino natural. Su instalación en él no es un exilio (como pensaba Platón); no se percibe al hombre como un ser arrojado a la existencia (Heidegger) sino remite a la incardinación en su propio hogar³². De ahí cobra sentido la estructura literaria del segundo relato creacional en cuanto *Adam* proviene de la *adamah*. Cuerpo y mundo son dos magnitudes que se coimplican mutuamente³³.

En la siguiente reflexión GS 18 se detendrá frente al misterio de la muerte, comprendida como el máximo enigma de la vida humana. Por ello el hombre sufre con dolor la disolución progresiva del cuerpo; ya que su máximo tormento es el temor por la desaparición perpetua³⁴. Ahora bien, sólo se restaura internamente todo el hombre, hasta que llegue *la redención del cuerpo* (*Rom 8,23*). Si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en nosotros, el que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos ha de dar también vida a nuestros cuerpos³⁵ (*Rom 8,11*).

29 Merleau-Ponty, citado en Ruiz de la Peña, Teología sistemática, 135.

30 Merleau-Ponty: percepción, corporalidad y mundo. Asier Pérez Riobello. Eikasía. Revista de Filosofía, año IV, 20 (sept. 2008). <http://www.revistadefilosofia.org>, 210.

31 Cf. Restrepo G., *La antropología en la Gaudium et spes*. En T y V 36(1995) 284.

32 Cf. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios...* 134.

33 Cf. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios...* 134 y 135.

34 GS 18.

35 GS 22.

Desde este lugar, la muerte como elemento paradigmático de la vida humana nos lleva a plantearnos en profundidad que el hombre en tanto cuerpo se encuentra inmerso en el tiempo. La condición del hombre es una condición itinerante, el hombre es *homo viator*³⁶. En efecto, podemos plantearnos la pregunta en torno a la muerte: ¿qué muere?: ¿su cuerpo?, ¿el hombre?. Suponer que el sujeto del verbo morir es el cuerpo y no el hombre, es ignorar lo que hemos subrayado: El hombre es cuerpo. Banalizar la muerte sólo como un fenómeno epidérmico, es una forma de dualismo antropológico³⁷. En palabras de Ruiz de la Peña la muerte ha de ser tomada en serio, porque el hombre es corpóreo³⁸.

Pensar la muerte nos remite a mirar la resurrección, por tanto la GS nos remite a la persona de Jesucristo. "En este sentido, la encarnación y la resurrección de Cristo liberan al cuerpo de cualquier connotación peyorativa, enajenante y espiritualista. De esta manera habría que tomar en serio que la carne es el quicio de la salvación y la salvación es en la encarnación"³⁹.

3.- La dimensión fraterna del cuerpo: el cuerpo social; la iglesia.

La GS 31 subraya a partir de una antropología unitaria la integración del hombre en la comunidad, en el *ethos*. Afirma: "Es necesario por ello estimular en todos la voluntad de participar en los esfuerzos comunes. Merece alabanza la conducta de aquellas naciones en las que la mayor parte de los ciudadanos participa con verdadera libertad en la vida pública. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, la situación real de cada país y el necesario vigor de la autoridad pública. Para que todos los ciudadanos se sientan impulsados a participar en la vida de los diferentes grupos que integran el cuerpo social, es necesario que encuentren en dichos grupos valores que los atraigan y los dispongan a ponerse al servicio de los demás"⁴⁰.

El concepto de cuerpo social reflexionado por la GS nos remite a la pregunta fundamental ¿quién es el hombre? su lugar en el mundo y la relación con los individuos y la comunidad. En palabras de P. Ricoeur el enfoque en lo optativo

36 Cf. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios...*135.

37 Cf. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios...* 136.

38 Cf. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios...* 136.

39 Lombardo P., El cuerpo sin exclusión. Cuadernos de Teología 3(2011)99.

40 GS 31.

(de un hombre libre) no lo hace encerrarse en el deseo subjetivo, sino en una ética abierta al otro cuya alteridad es constitutiva de su ipseidad⁴¹. En otras palabras el intento natural del hombre es realizar su ser mediante las relaciones con los demás⁴². De ahí que el Nº 61 de GS destaque una cultura universal en términos de favorecer la salud del espíritu y del cuerpo, a partir del ejercicio de diversas actividades, estudios, viajes, deportes, culturas etc.

Desde este sentido de apertura y de necesidad de realización frente al otro la comunidad fraterna se constituye como don recepcionado del Espíritu. Según la GS 32: “en su Cuerpo, que es la Iglesia, en la que todos, miembros los unos de los otros, deben ayudarse mutuamente según la variedad de dones que se les hayan conferido”. Por ello, el Señor ha dejado en su cuerpo y sangre, la cena de la comunión fraterna⁴³.

Por cierto GS 39 advierte de los peligros del mero dominio del mundo. Sin embargo, no lo hace anteponiendo el progreso temporal al crecimiento del Reino. Ofrece una mirada consecutiva en vistas al crecimiento del cuerpo de la familia humana. “De nada le sirve al hombre ganar todo el mundo si se pierde a sí mismo. No obstante, la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien aliviar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana”. En efecto, se hace necesario distinguir el progreso temporal y el crecimiento del reino de Cristo. Pues el primero, puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana el que también interesa en gran medida al reino de Dios⁴⁴.

En este recorrido a partir de la dimensión fraterna del cuerpo, el evangelio de Cristo confiado a la Iglesia puede rescatar la dignidad humana del incesante cambio de opiniones que, por ejemplo, deprimen excesivamente o exaltan sin moderación alguna el cuerpo humano⁴⁵.

41 Cf. Ricoeur P., Sí mismo como otro. citado en Juan Antonio Dienes, monografías.com.

42 Cf. Ricoeur P., Sí mismo como otro. citado en Juan Antonio Dienes, monografías.com.

43 Cf. GS 38: “El Señor dejó a los suyos prenda de tal esperanza y alimento para el camino en aquel sacramento de la fe en el que los elementos de la naturaleza, cultivados por el hombre, se convierten en el cuerpo y sangre gloriosos con la cena de la comunión fraterna y la degustación del banquete celestial”.

44 Cf. GS 39.

45 Cf. GS 41.

Por esta razón el Concilio advierte que el cuerpo no puede ser infravalorado, tenido en menos, visto como éticamente inferior o sospechoso. Para Ruiz de la Peña tal consideración peyorativa ha sido frecuente en cierta literatura espiritual, no sólo antigua, sino incluso contemporánea⁴⁶. Por otra parte, la hiper exaltación del cuerpo dice relación a una re-sacralización neopagana; donde no se glorifica el cuerpo en cuanto tal, sino sólo los cuerpos bellos, jóvenes y sanos⁴⁷. Es decir, no se acepta el cuerpo en sus límites; se le finge atemporal, aséptico, atlético, ilimitadamente joven, inmarcesiblemente bello, invulnerablemente sano⁴⁸.

Finalmente los n° 75 y 78 hacen referencia a los cuerpos comprendidos como las instituciones intermedias o como unidad del género humano; poseedoras de una legítima y constructiva acción. Estas deben promover con libertad la responsabilidad de las personas, de las familias y de las agrupaciones sociales. Los cristianos deben tener conciencia de la vocación particular y propia que tienen en la comunidad política. En virtud de esta vocación se encuentran obligados a dar ejemplo de un sentido de responsabilidad y de servicio al bien común, demostrando con los hechos cómo se han de armonizar la autoridad y la libertad, la iniciativa personal y la necesaria solidaridad del cuerpo social.

Conclusiones

GS se constituye como el texto antropológico por excelencia, la primera afirmación vertida en este análisis *el hombre es su propio cuerpo*, ha pretendido subrayar una valoración positiva y unitaria del concepto de hombre es decir, recuperar el sentido originario bíblico de la dimensión psicosomática del hombre. No obstante, desde la ipseidad, el hombre percibe su cuerpo como "*quicio del mundo*", emplazado en el universo. Hemos visto en esta segunda afirmación que cuerpo y mundo son dos magnitudes que se co-implican mutuamente. Finalmente, hemos expresado la *dimensión fraterna del cuerpo*: el cuerpo en el ámbito de la sociedad; en la vivencia de la comunidad: la iglesia. Este ámbito remite al hombre a vivir el cuerpo social en un sentido de encuentro y apertura.

46 Cf. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios...* 137 y 138.

47 Cf. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios...* 138.

48 Cf. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios...* 138.

Desde este lugar GS anida los principales ejes de una filosofía de la corporeidad repensadas en autores tales como Husserl, Scheler, Marcel, Merleau-Ponty, Sartre, Waldenfels, etc. No obstante, su conceptualización no se agota, sino ofrece la posibilidad de seguir repensando sus alcances y desafíos.

Bibliografía

- Alberigo G., *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. I, Sígueme, Salamanca 1999.
- Barth K., *Dogmatique III/1* (t 10 de la edición francesa) Genève 1960.
- Benedicto XVI, Carta Encíclica Deus Caritas Est.
- Constitución pastoral «Gaudium et spes». Aula de Teología. XXII Curso: 2005-06 Universidad de Cantabria. Obispado de Santander 17 de enero de 2006: En WWWunican.es, 4 y 5.
- Engels O., *Concilios Historia de. Sacramentum Mundi* Enciclopedia Teológica 1. Editorial Herder.
- Floristán C., http://mercaba.org/Pastoral/V/vaticano_ii.htm.
- Jean-Luc Marion, *El fenómeno erótico*. Ediciones Literales 2005.
- LaCoque A.,-Ricoeur P., *Pensar la Biblia*. Estudios exegéticos y hermeneúticos. Barcelona Herder 2001.
- Lombardo P., El cuerpo sin exclusión. Cuadernos de Teología 3(2011)96-111.
- Merleau-Ponty: percepción, corporalidad y mundo. Asier Pérez Riobello. Eikasía. Revista de Filosofía, año IV, 20 (sept. 2008). <http://www.revistadefilosofia.org>.
- Restrepo G., *La antropología en la Gaudium et spes*. En T y V 36(1995) 280.
- Reyes E., *Una mirada con perspectiva. 50 años del Concilio*. En: Revista de la Arquidiócesis de Antofagasta. Junio-Agosto 61 (2012) 2.
- Ricoeur P., Sí mismo como otro. citado en Juan Antonio Dienes, monografías.com.
- Ruiz de la Peña, Imagen de Dios. Antropología Teológica Fundamental. Sal Terrae 1988.