
EL CUERPO ANTE LA MUERTE: SIGNIFICADO ANTROPOLÓGICO Y ESPIRITUAL DEL CADÁVER EN EL ACOMPAÑAMIENTO AL FINAL DE LA VIDA

*At the Threshold of Death: Anthropological and Spiritual
Perspectives on the Body of the Deceased in End-of-Life Care*

Rosa Ruiz-Aragoneses

Centro de Humanización de la Salud San Camilo

rosaruizformacion@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0003-4495-5637>

Recibido: 18 de enero de 2026

Aceptado: 25 de marzo de 2026

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol290.i1468.y2026.005>

RESUMEN: Este estudio analiza el significado antropológico y teológico del cuerpo en el proceso de morir y tras la muerte, con especial atención al modo en que las creencias espirituales influyen en la relación con el cadáver. A partir de la observación de reacciones de familiares ante la enfermedad y el fallecimiento, se plantea si la concepción del cuerpo como parte constitutiva de la identidad personal o como mero soporte material condiciona la forma de acompañar, cuidar y despedir a la persona fallecida. Desde la reflexión antropológica y teológica se revisa la evolución histórica de la relación cuerpo-alma, desde la antropología bíblica unitaria hasta interpretaciones dualistas posteriores. El estudio propone recuperar una comprensión integral de la persona que reconozca el valor simbólico, relacional y espiritual del cuerpo incluso tras la muerte. Desde esta perspectiva, el cuidado del cuerpo enfermo y del cadáver se presenta como una mediación ética y espiritual que humaniza el proceso de morir y favorece la elaboración del duelo.

PALABRAS CLAVE: cadáver, cuerpo, muerte, resurrección, carne, alma, espíritu, cuidados paliativos.

ABSTRACT: This study analyzes the anthropological and theological significance of the body in the process of dying and after death, with a particular focus on how spiritual beliefs influence the relationship with the corpse. Based on observations of family reactions to illness and death, the study examines whether the conception of the body as a constitutive part of personal identity or as a mere material vessel shapes the way we

accompany, care for, and bid farewell to the deceased. Drawing on anthropological and theological reflection, it reviews the historical evolution of the body-soul relationship, from Unitarian biblical anthropology to later dualistic interpretations. The study proposes recovering a holistic understanding of the person that recognizes the symbolic, relational, and spiritual value of the body even after death. From this perspective, the care of the sick body and the corpse is presented as an ethical and spiritual mediation that humanizes the process of dying and facilitates the grieving process.

KEY WORDS: corpse, body, death, resurrection, flesh, soul, spirit, palliative care.

1. PREGUNTA INICIAL

Por definición, el final de la vida es —literalmente— vida. Sin embargo, hay un breve espacio, unos segundos a veces, en que advertimos que la misma persona que respiraba ya no respira; quien todavía me miraba, ya no me ve; el que estaba vivo aun con deterioro, dolor y carencia, ahora está muerto. Los segundos que pasan entre un estado y otro en lo que se refiere a la visibilidad del cuerpo, apenas aportan cambio alguno. Sin embargo, se da un punto de inflexión en quienes acompañan. Tal cambio depende del modo en que cada cual concibe la muerte, de las tradiciones culturales en que esté inmerso, de sus creencias y del significado que cada uno da a ese cuerpo en relación con la identidad de la persona fallecida. Pues una cosa es la muerte como hecho orgánico y otra el significado que le otorguemos, personal y socialmente (Lorite, 2011).

En expresión de Enric Benito (2024), como existe el nacimiento, existe el *morimiento*. Lo afirmamos frente a corrientes actuales que niegan la muerte o la relativizan para afirmar lo espiritual de la persona o el paso a *otra vida* (Allix, 2023). Otros llegan a probar con supuestos argumentos científicos que la muerte será algo opcional en pocas décadas (Cordeiro Mateo y Wood, 2018).

Parece que todo lo que rodea a la muerte nos genera cierto malestar o desasosiego, nos confronta con nuestra propia realidad, con nuestro ineludible final y el de aquellos que más nos importan. Esa pérdida anticipada nos genera intranquilidad, por muy sabida que sea. En el mejor de los casos, vamos admitiendo que vivir implica ir muriendo, o al menos, debilitándonos —que es una progresiva muerte— en cierto sentido (Ariès, 2011, p. 26). La muerte no se da en exclusiva con el envejecimiento, pero éste sí acabará antes o después en la muerte, de forma “natural”.

La muerte acecha a la vida de múltiples formas: la enfermedad, el sufrimiento, el fracaso, el envejecimiento, el tener que abandonar y el despedirse no son sólo signos y presagios de muerte, sino que constituyen *realidades de la muerte* dentro de la propia vida. La vida no se extingue de golpe: el hombre tiene que entregarse poco a poco, retazo a retazo (Greshake y Ruiz de la Peña, 1985, p. 101).

Este malestar se ha explicado por dos factores esenciales: sabernos “en un callejón sin salida a donde nos ha llevado el desarrollo de la civilización, con los fracasos de la medicina, por un lado [...] y el analfabetismo emotivo, por otro” (Jomain, 1987, p. 9). Ambos son síntomas de un progresivo proceso de deshumanización que necesita “modelos alternativos de asistencia a los moribundos”. Lorite (2003) llega a afirmar que “la humanización de la muerte ha sido, en definitiva, el proceso de humanización de nuestra especie a través de los rituales” (p. 35). Y podemos añadir un tercer factor: el analfabetismo espiritual o existencial. Si el cultivo de lo espiritual se desvanece en la vida sería raro que no lo hiciera en la muerte, en el modo de morir y de acompañar al que muere. Si vivimos lo espiritual como algo sobrevenido a la vida real y cotidiana, ¿cómo vamos a dar al cuerpo un lugar espiritual en el morir?

“El cuidado de las personas en *proceso de morir* consiste en reconocer la transición de la vida hacia la muerte y en gestionar de manera integral las necesidades físicas, psicosociales y espirituales del paciente durante la fase final de su vida” (Ellershaw y Wilkinson, 2003, p. 15). El acompañamiento real de este morir evidencia que las diferentes dimensiones del paciente no son separables, sino que se entrelazan. Por eso, el objetivo de los cuidados paliativos es prevenir y aliviar el sufrimiento mediante la identificación precoz, la evaluación adecuada, el tratamiento del dolor y de otros problemas físicos, psicológicos, sociales y espirituales (Organización Mundial de la Salud, 2002; Puchalski, 2014). El acompañamiento espiritual paliativo integra, por tanto, el cuidado de la persona en todas sus dimensiones, también en el momento de la muerte (Cobb, 2001).

En lo que al cuerpo se refiere, cuando este final va asociado a algún tipo de enfermedad, se da frecuentemente un enorme deterioro donde la persona se nos muestra en una debilidad de crudeza extrema. No es imprescindible situarnos en escenarios de cuerpos mutilados o violentados; en muchos casos, el parecido físico con la persona que era antes es mínimo. Acompañando estos procesos, rescato diversas reacciones que dan lugar a la pregunta que inicia este breve estudio:

- Antes de morir, ante el deterioro corporal (físico y psíquico), muchas veces las personas más cercanas dicen: “este ya no es mi padre”, “aquí ya no está mi mujer”... Y, en muchas ocasiones, esta convicción proviene de personas espirituales, incluso religiosas. Las razones para vivirlo así serán múltiples. Por un lado, dentro del duelo anticipado que están viviendo antes del fallecimiento, no reconocer en esa corporeidad sufriente a la persona que tanto quieren, puede ser un mecanismo de defensa, una manera de protegernos del inmenso dolor que nos causa su deterioro, su ausencia, su inminente muerte. Por otro lado, ya sea desde una creencia católica confesante, ya sea desde otras espiritualidades de corte dualista, la convicción de que la persona es su alma o esencia y el cuerpo un mero envoltorio, cápsula, vehículo o receptáculo en esta vida, aparece como fundamento teórico para justificar tal separación y no reconocer a la persona amada en ese cuerpo.
- En el fallecimiento, se dan tres posibles reacciones respecto al cuerpo. Algunos expresan su tristeza, se apoyan en otros familiares y amigos que igualmente lloran al difunto y no hay una especial respuesta ante el cuerpo. Son los menos. Otros, abrazan el cuerpo, siguen acariciando a su ser querido, y necesitan horas (lo máximo que permite el sistema socio sanitario actual) antes de poder trasladar el cuerpo y separarse de él. En estos casos ningún deterioro físico parece ocultar a la persona ni la vinculación establecida entre ambos: padres-hijos, parejas, y con enorme naturalidad, nietos-abuelos. Las veces que las familias permiten que los menores se despidan de sus abuelos y abuelas, este contacto cariñoso y natural con el cuerpo fallecido es muy claro, quizá porque en ellos todavía prevalece una vinculación con la persona querida y con la muerte mucho más espontánea, sin un aparato racional y cultural elaborado socialmente. El tercer grupo, mucho menos frecuente en mi experiencia que el anterior, son las personas que se niegan a tocar o mirar al fallecido, a pesar de que el único cambio respecto a las horas o días anteriores es que su ser querido ha expirado, ha dejado de respirar. Por lo demás, es la misma apariencia y deterioro que tenía un segundo antes de expirar.
- *Post mortem*: sea del modo que sea, ninguna familia abandona el cuerpo muerto. Como mucho, delega su cuidado. Todos eligen el modo y ritual que mejor se ajuste a su modo de despedir al ser querido: enterrados o incinerados, esparciendo cenizas en lugares simbólicos, depositándolas en algún cementerio o columbario, guar-

dándolas en casa, enterrando en el lugar que el difunto quería u optando por otro más cercano que facilite los trámites de quienes tienen que llevarlo a cabo. Hay ritos religiosos, despedidas laicas, con velatorio o sin él, vistiendo al difunto con ropas cuidadosamente elegidas previamente o sin poder ser visto.... Es la segunda gran despedida del cuerpo, una vez se despidieron en el momento del fallecimiento para los preparativos sanitarios y legales.

Desde la mera observación, sin un análisis cuantitativo, en todas las reacciones hay personas que se definen como creyentes, agnósticas, ateas, espirituales... Me planteo esta pregunta: ¿influye la concepción que tenemos del cuerpo como parte de la identidad de una persona o mero soporte eventual, para relacionarnos con la enfermedad y la muerte de esa persona? Y más concretamente: ¿influye de algún modo la espiritualidad o las creencias de alguien en cómo atiende el cuerpo de un ser querido en el final de su vida y en su muerte?

Para acercarnos a dichas cuestiones, comenzaremos con una breve mirada sobre el sentido antropológico de la muerte y cómo entender el estatus del cadáver en sí mismo. En un segundo momento, veremos cómo a lo largo de la historia la relación cuerpo/alma sigue siendo un tema recurrente para atender a la persona y su continuidad tras la muerte, centrándonos en el pensamiento judeocristiano. Por último, intentaremos recuperar el valor del cuerpo desde la novedad cristiana y la fe en la resurrección de la carne, apuntando algunas consecuencias que esto conllevaría en el cuidado del cuerpo enfermo y muerto.

2. SENTIDO ANTROPOLÓGICO DE LA MUERTE

La muerte genera respuestas culturales muy diversas (Bowker, 1996). Si en las culturas más primitivas la muerte se percibía como algo antinatural e indeseable, como un aniquilamiento total, progresivamente fue abriéndose en creencias y culturas muy distintas a descubrir *algo* de la persona que sobrevivía tras su muerte (p. 52).

¿Podría existir algo más universal que la muerte? Sin embargo, ¡qué increíble gama de variadas respuestas evoca [...] La diversidad de las reacciones culturales es buena medida del impacto universal que tiene la muerte, pero nunca se trata de una reacción desatada al azar, siem-

pre serán reacciones significativas y expresivas (Huntington y Metcalf, 1979, p. 1).

No pretendemos hacer aquí un análisis antropológico comparativo. Nuestra intención es, más bien, visibilizar una mirada antropológica y teológica que entrelaza muerte y vida iluminándose mutuamente, en una relación intrínseca que se refleja en el tratamiento del cuerpo enfermo y muerto (Duch y Mèlich, 2025, p. 323).

La escenificación del hecho de la muerte constituye uno de los registros más explícitos para descifrar el valor de los significados con que una cultura asume la vida: qué es lo que pierde o lo que gana el difunto. Por eso, paradójicamente, la muerte solo tiene sentido de vida (Lorite, 2003, p. 30).

Esto no es incompatible con el rechazo y el ocultamiento de la muerte en buena parte de nuestro mundo actualmente (Esquerda, 2022; Thomas, 1993). No pocos autores afirman que el tabú que en otro tiempo ocupaba la sexualidad como herramienta de coacción social e ideológica, ahora lo detenta la muerte (AAVV, 1986, p. 15; Clément, 2017, p. 105). Si durante siglos el ser humano aprendió a prepararse para la muerte, ahora más bien parece que intentamos protegernos de ella, como si fuera una especie de "fracaso individual" a esquivar (Lorite, 2003, p. 44).

2.1. La paradoja de saberse mortal

En 2019, la Pontificia Comisión Bíblica daba a luz a un nuevo documento llamado *¿Qué es el hombre? (Sal 8,5). Un itinerario de antropología bíblica* (QEH). En él también se afirma cómo el modo en que vivimos la muerte configura la vida y viceversa. "El ser humano, en verdad, está estructuralmente confrontado a la muerte" (QEH, 22), lo que le hace estructural y sustancialmente deteriorable. Lo sabemos, pero no lo aceptamos, nos rebelamos a lo largo de toda nuestra vida con mayor o menor intensidad y lo expresamos igualmente cuando muere aquel a quien amamos:

Sin duda, la muerte es el verdadero problema del ser humano [...] El sufrimiento, anticipación de la muerte, obliga al ser humano a enfrentarse con su propia precariedad y, eliminando toda ilusión, sitúa a cada uno ante un destino marcado por el final. Aunque la tradición religiosa haya argumentado que Dios usa la vara como instrumento para

corregir (Prov 3,11-12; Job 5,17-18; 33,19; Heb 12,7-11; Ap 3,19), sugiriendo así que el dolor puede tener una finalidad benéfica (Prov 13,24; 22,15; 23,13-14; 29,15), prevalece la idea de que la muerte contradice toda intención pedagógica positiva (Job 14,7-10; 17,15-16) (QEH 25).

La vida y la capacidad de sabernos vivos, propia del ser humano, está atravesada por esta paradoja, al menos tanto como el sabernos *seres-para-la-muerte* en expresión heideggeriana (Heidegger, 2025). ¿Cómo es posible que algo que todos sabemos que va a ocurrir a ciencia cierta y que es una condición indispensable de nuestra existencia, sea tan temido y lamentado cuando llega?

En unas culturas, los sistemas de creencia integran la muerte en un diálogo profundo con la vida entre los seres humanos y los espíritus; en otras, se explica como la culminación de un proceso, siendo el triunfo de la muerte la negación de la vida material y, a la vez, la apertura a la vida espiritual en la eternidad del paraíso o el infierno. Y, aún en otras, la muerte es una metamorfosis que culmina en la reintegración al proceso de vida de muchas maneras como, por ejemplo, en una mejor o peor corporeidad o en un renacimiento a través de la descendencia (AAVV, 1986, p. 17).

2.2. *El cuerpo muerto como dador de sentido a la muerte*

De un modo u otro, todos tenemos que dar un sentido a la muerte. Para los animales, la muerte acontece, es un dato, "pero no se apropia de ella; en los humanos, la muerte queda envuelta en una respuesta a una interrogación, no es únicamente un suceso, es un proceso de apropiación simbólica" (Lorite, 2003, p. 33), que irremediablemente ha de pasar por el cuerpo. Por eso, la aparición de las sepulturas puede leerse como avance cualitativo de la humanización de la muerte, más allá de que se comenzaran a hacer para proteger el cuerpo de los depredadores o por una creencia religiosa. Por eso, afirma Lorite, "la muerte no se opone a la vida, sino al individuo" (p. 34), a partir del momento en que la muerte no representa solo meras transiciones celulares para asegurar la evolución de las especies, sino que se da en un ser nuevo y distinto, único. Si esto es así, el modo en que el ser humano ha ido relacionándose con el cuerpo en la muerte a lo largo de la historia es también una señal inequívoca de cómo fue conceptualizando la identidad de la persona, incluso cuando dejaba de respirar, es decir, frente al cadáver. Si al

morir ya no hay persona, ¿por qué identificar tumbas, por qué honrarlas y acompañarlas con vasijas rituales u objetos personales?

Según Lorite (2003), para ser capaces de esta apropiación simbólica de la muerte se requieren al menos dos condiciones: la fabricación de utensilios y la aparición de la familia humana. Empezar a fabricar objetos significa poder crear algo que no existe en la naturaleza, intervenir intencionalmente para transformar lo que está ante mí. Es decir, a partir de este momento, la relación del ser humano con las cosas no es simple y unívoca puesto que puede descubrir en ellas nuevos significados más allá de lo material:

Aquí hay que situar el fundamento de la humanización de la muerte, de que la muerte no solo sea el hecho del cese de la vida de un individuo, de la pérdida de la presencia de su actividad vital, sino también una forma inmaterial donde ese hecho concreto, morir, se distancia de la corporeidad individual, se convierte en una forma general y se llena de significados que interpretan la vida. Se inicia el diálogo con la muerte (Lorite, 2003, p. 37).

Además, al poder modificar objetos representando y anticipando otros significados, podían prever el futuro como categoría, integrar la temporalidad, la pre-visión, la orientación del presente con una finalidad, incluida la muerte propia. En segundo lugar, aparece la familia cuando se inicia la caza de grandes animales como "planificación sistemática de la muerte" (p. 38), que diferenció la situación vital de hombres y mujeres y con ello dio por finalizada la sociedad recolectora, ya que empieza a reconocerse al hijo a través del varón y no solo de la mujer como ocurría en las sociedades previas. Aparece el linaje como concepto humano, legitimando el tiempo y convirtiendo por primera vez a un muerto en un antepasado (primera apropiación simbólica de la muerte en la historia). Y con el inicio de los asentamientos más o menos estables, se legitima también el espacio, hallando los primeros restos humanos asociados al culto a los muertos. Por último, para garantizar el sistema, la cohesión social deja de ser esencialmente técnica y sexual (como en los animales) y pasa a ser simbólica, elaborando códigos comunes transmitibles a través de mitos, leyendas y ritos y asentándose en la fuerza que dan los lazos afectivos familiares.

Por tanto, el ser humano aprendió a superar simbólicamente la muerte otorgando al muerto un estatus especial que, como antepasado, entremezcla el pasado con el presente (bienhechor) y nos ayuda a dirigirnos hacia la muerte y esperar una eternidad o vida distinta (futuro). Los cementerios cumplen esta función ofreciendo un espacio, que además se convierte en espacio

sagrado, justamente porque allí *duermen* los ancestros. A partir de aquí, podemos decir que el difunto (ya no solo es un muerto) comienza a tener importancia para los vivos, uniéndonos al linaje del que procedemos, y lanzándonos también a una posible esperanza de otra vida tras la muerte. Surge la idea de una especie de juicio final (ya presente en el antiguo Egipto, por ejemplo), la importancia de cómo se vive para que la muerte permita una vida mejor (Ariès, 1977, pp. 111-159). Además, esperar la eternidad como felicidad plena implica descubrir en uno mismo algo inmaterial, que siendo *tú* es distinto de tu organismo y puede *atravesar* la muerte. Cabe preguntarse:

Si en nuestra sociedad prima un vector de progreso que desfonda la relación significativa con el pasado, si el linaje pierde su fuerza identificadora, si el asentamiento es cada vez más provisional y si hay una re-conformación del espacio socio-afectivo de la familia [...] ¿cuáles son los ejes que estructuran hoy la relación del individuo con la muerte? (Lorite, 2003, p. 41).

2.3. Religión, ciencia y muerte

La evolución espiritual de la humanidad desde al animismo al monoteísmo, y el moldeado cultural que el cristianismo aporta en la cultura occidental, hacen de la muerte y de la necesaria relación entre *algo* que pervive en la persona y su cuerpo muerto, una clave esencial de significado. Algo que no debemos confundir con la falsa hipótesis de que el miedo a la muerte es quien origina toda religión, ofreciendo un banal consuelo (Bowker, 1966, pp. 27-65).

A partir del siglo XIX, con los avances de la medicina, la muerte deja de ser algo misterioso y se corporaliza o, mejor dicho, se biologiza:

La inmortalidad del alma empieza a ser sustituida por la aspiración a prolongar la no-muerte [...] La existencia empieza a preceder a la esencia [...]. Y la muerte como límite absoluto que atañe directamente a la esencia humana, a su realidad de ser para la muerte, es remplazada por las muertes de los individuos en sus cuerpos, por un acontecimiento particular que se circunscribe a las deficiencias de un funcionamiento orgánico (Lorite, 2003, p. 31).

También entre el siglo XIX y el XX, el avance de la anatomía patológica permite que, de algún modo, la medicina intervenga en la muerte y pueda

explicar y prevenir enfermedades analizando un cadáver. Ya no se va a los hospitales a morir sino a ser curados. “La medicina pide a la muerte explicaciones sobre la vida” (Lorite, 2003, p. 49). El mismo enfermo ya no verá a la muerte como un misterio doloroso o una pérdida inevitable sino como algo a delimitar y controlar, en la medida que usemos lo mejor posible nuestro cuerpo y protejamos nuestro yo psicologizado hacia el equilibrio y el placer de una vida vivida lo mejor posible.

Si a esto añadimos los cambios establecidos con el cuerpo desde la visión médica, la filosofía y la religión, ¿cómo nos relacionamos hoy con la persona fallecida, con su cuerpo, para integrar mejor la muerte y soportar el dolor que produce la pérdida, otorgando el reconocimiento afectivo y social oportuno al fallecido?

3. ESTATUS ANTROPOLÓGICO DEL CADÁVER

3.1. Ritos de paso

Siguiendo a Van Gennep (1960), los ritos mortuorios precisan atravesar tres etapas sucesivas: separación, transición y agregación. Éstas son propias de todos los ritos de paso o ritos del umbral de la vida, como un cambio de lugar, posición social o estado, la jubilación, mudarse de casa o casarse. Pitt-Rivers (1986) insistió en este tema al afirmar que los dos ritos de pasaje esenciales en nuestra vida son el bautismo o su equivalente¹, como entrada de un nuevo miembro a la comunidad de los vivos, y el rito fúnebre que confirme la salida del difunto de esa comunidad:

Se celebran en los puntos de transición de las personas: de un estar a otro, en las sociedades, de una temporada (estación o año) a otra, y en el espacio, al pasar por una frontera, de un territorio a otro. El rito marca el pasaje para establecer un concurso sobre quién es quién y dónde estamos, tanto en el tiempo como en el espacio [...] Uno no puede cambiar su lugar dentro de una sociedad sin salir de ella para volver a entrar de nuevo, con un estatus cambiado (AAVV, 1986, p. 41).

¹ Pone como ejemplo la circuncisión judía o el rito de los indios Cubeo de Amazonia, que pintan un jaguar en el trasero del recién nacido.

Curiosamente, ni la iniciación social ni los ritos funerarios se celebran inmediatamente tras el hecho físico, sino cierto tiempo después. La causa no sería solo práctica sino movida por “la necesidad moral de separar, para distinguir el hecho físico, natural, del hecho social, ritual o religioso ... ¡No basta nacer para existir socialmente ni morir para desaparecer!” (Lorite, 2003, p 42).

Más tarde, Víctor Turner (1997) profundizó en la segunda etapa (transición), hablando de ritos liminales, pues en ese momento la persona “no tiene ni los atributos de su pasado ni del estado al cual está por pertenecer [...] Se caracterizan por no estar ni en un sitio ni en otro, y mientras dura el rito no tienen lugar dentro de la sociedad” (Panizo, 2011, p. 23). De ahí que sea tan importante llegar a la agregación para completar el proceso, también en los ritos mortuorios, ya se integre al fallecido en la nada de los muertos, en la descomposición biológica del cadáver, o en la vida más allá de la muerte, según la creencia de fondo.

3.2. *Presencia del cuerpo muerto*

Aplicado a nuestro tema, como muy bien explica Panizo (2011) al hablar de “la muerte desatendida”, en el caso de los desaparecidos la falta del cuerpo impide el reconocimiento social de la muerte misma, la realización de los rituales e incluso la dificultad para vivir el duelo (p. 24). Si “la ausencia del cuerpo impide la puesta en práctica de los mecanismos colectivos que permiten lidiar con el dolor de la pérdida del ser querido” (Wright, 2011, p. 15), ¿por qué no considerarlo también cuando prescindimos del cuidado del cuerpo muerto en una situación normalizada de enfermedad, teniendo la posibilidad real de atenderlo? Es decir, podría ocurrir que, a pesar de tener presente el cuerpo no lo reconozcamos como tal, no le demos entidad personal a ese cadáver, no le otorguemos que sea sujeto capaz de cuidados *pre* y *post mortem*, ni en la relación o vínculo personal establecido hasta ese momento, ni en la ritualización social de honrar y despedir a la persona fallecida. Tenemos el recuerdo de la pandemia demasiado cerca aún, aunque parece que queramos olvidarlo: todos tuvimos la experiencia más o menos cercana de no poder acompañar físicamente a un ser querido en sus últimos momentos de vida y de no poder honrar su cuerpo muerto. De alguna forma, el tiempo que pasa desde la certificación médica de la muerte hasta la despedida ritual del fallecido, podría considerarse la etapa liminal en situaciones normalizadas de muerte clínica. Es decir, desde que expira, hasta que se entierra o incinera el cadáver, el cuerpo no está ni vivo ni muerto, y a la vez, está vivo y muerto. Ya Epicuro consideraba que los ritos funerarios

sólo responden a una necesidad social y emocional de ayudar a los vivos a procesar la pérdida, puesto que el alma también se desintegraba de algún modo con el cuerpo (cf. *Carta a Meneceo*, 124-126). De ahí, la importancia de saber qué ideas y creencias conllevan las diferentes reacciones y necesidades afectivas y relacionales de los familiares y amigos con el cuerpo recién muerto. De hecho, el tiempo que cada cultura considera necesario para despedirse del cadáver es muy variado: los toraya de Indonesia mantienen el cadáver en casa varios años (Barley, 2000), pueblos malayos practican unas primeras exequias que solo son definitivas tras un periodo de tiempo repitiendo el ritual (Hertz, 1990) y en España actualmente, la ley marca un máximo de 36 horas antes de concluir los ritos funerarios que cada familia elija. Quizá, si diéramos mayor importancia al cuerpo en la vida y en la muerte de la persona, otorgaríamos tiempo y espacio a este cuidado *pre* y *post mortem* en los hospitales, los domicilios y las residencias. Es más: empezaríamos a recomendarlo y practicarlo incluso cuando los más allegados no sepan cómo actuar al respecto.

Panizo (2011) propone ofrecer objetos sustitutorios para ritualizar el proceso mortuario completo cuando no podemos tener el cuerpo. Y ella misma advierte que, si socialmente no suele hacerse esta sustitución simbólica, es por el profundo significado que el cuerpo tiene en relación con la identidad de la persona, más allá de ser materia o visibilidad aleatoria. El cuerpo y, por ende, el cadáver, es mucho más; los nuevos nombres que otorgamos a ese fallecido lo expresan. Por ejemplo, el paso de cadáver a ancestro que ya comentamos, como realidad amable, conocida y distinta a la vez, que permite a los vivos seguir adelante con su vida y poder *colocar* al muerto en un lugar propio, con otro rol y vínculo (Pitt-Rivers, 1986). Aida Mercedes López (2011) propone, incluso, considerar al cadáver humano como posible sujeto de la ética desde los postulados de Levinás, de manera que la sola presencia del cuerpo inerte pueda reclamar cuidado y relación del *otro*:

Su proximidad o contacto viene desde otro lado, de ser "humanidad" desvalida. Destituido de su ser activo, retirado de sus ocupaciones, pide que el "otro" se ocupe de él sin condiciones [...] El cadáver es la huella expuesta de un sí mismo [...] No se está frente a la nada sino ante la "huella" de una partida que esperanzadamente no va hacia el vacío y que se inscribe en el tiempo del otro (p. 16).

Ciertamente, el cadáver no puede ser sujeto ético, puesto que ya no tiene vida, pero reconocerlo como sujeto de la ética para ser cuidado y reconocido por el otro, podría ser la medida de una fraternidad y sensibilidad humana que engrandece a todos, no solo a quien recibe tal cuidado, como la tradi-

ción judía reconoce al extranjero, al pobre o a la viuda: es su propio desamparo y fragilidad lo que interpela a quien los contempla. Así, sería también con el cadáver, con "la fragilidad y la mendicidad silenciosa del ser caído por causa de la muerte" (López, 2011, p. 19).

3.3. *¿Cuidar un cuerpo muerto?*

En este cuidado y en la imprescindible apropiación simbólica del cuerpo muerto, la espiritualidad se torna esencial, atravesando todas las culturas. Llegado el momento final lo que "vemos" es un cadáver y si no podemos distanciarnos de él lo suficiente para "ver" a la persona completa que era, la materialidad inerte lo ocupará todo (Ariès, 2011, p. 194).

Con el transcurrir del siglo XX, nace la higiene y el cuidado para lograr un cuerpo sano, bello y bien nutrido, mientras va desterrándose el cuidado del alma para una eternidad que no sabemos si llegará. Se prefiere la felicidad del aquí y ahora, la construcción de una sociedad del bienestar presente, una apuesta por el permanente crecimiento personal armónico que sí es medible y constatable. Lorite (2003) habla de una "corporeización de la capacidad vital del alma" y "delimitación de las facultades más espirituales", acogiendo la muerte sin alma, "quizá por primera vez en la historia de la humanidad, como una renuncia inaceptable" (p. 47).

Podríamos pensar que al subrayar la importancia del cuerpo desligándolo de un sustrato espiritual, los cuidados de final de vida atenderían mejor la corporalidad enferma (parte de esa identidad personal) y los ritos o cuidados *postmortem*. Pero no parece que sea así. Pareciera que ver el deterioro físico de la persona que cuidamos agranda la brecha con ese *tú* que queremos ver sano y fuerte de nuevo, como si el sentido global de la persona quedara aniquilado en su organismo enfermo. Desde esta perspectiva, la muerte deja de vivirse como tránsito posible o como separación o cierre de lo vivido y toma una fuerte carga de fracaso del propio proyecto vital. Quizá esto se evidencia en el interés por ocultar al enfermo su pronóstico y diagnóstico o en el empeño del mismo enfermo por vivir su final *como si no lo supiera*, a pesar de asistir en primera persona a los cambios físicos y funcionales que se imponen al final de la vida (Sutar et al., 2022).

Algunas formas de priorizar el cuerpo, lejos de confirmar una visión integral de la persona, vuelven a perpetuar, de otro modo, la separación cuerpo-alma, o mejor, lo material y caduco de la persona con la identidad que pueda permanecer tras la muerte de algún modo. Olvidar una de las dos realidades

es el camino más directo para negar la unidad personal que somos (Gesché, 2014; Esquerda et al., 2023).

4. **CONCEPCIÓN UNITARIA DE LA PERSONA ANTES Y DESPUÉS DE LA MUERTE**

Hablar del ser humano como cuerpo y alma sigue siendo una dicotomía que no expresa la multidimensionalidad de la persona, pero atraviesa toda la historia de la teología y la antropología. Para muchos, desde hace decenios, representa “un nudo del universo”, en palabras de Schopenhauer (Schulte y Ruiz de la Peña, 1985). Lograr una articulación satisfactoria entre lo material e inmaterial del ser humano explicaría cómo somos y permitiría identificar “eso” que nos habita y que desde las más diversas culturas el ser humano busca como “una identidad persistente tras la muerte” (Bowker, 1996, p. 329).

El término “alma”, tan estudiado como no resuelto (Grün y Müller, 2009; Cooper, 2000), no resuelve la integración entre corporeidad y permanencia *post mortem*.

El pensamiento semítico que articula la antropología bíblica expresa su concepción unitaria a partir de distintos órganos del cuerpo y sus funciones. La persona es materialidad (recordemos que en hebreo no hay un término específico para el cuerpo), es garganta, es corazón, es manos, es espíritu... y *lo* es toda ella en cada momento (Westermann, 1978, p. 103; Fernández-Ardanaz, 1987).

Sin duda, la traducción de términos a otras lenguas ha contribuido a distorsionar el significado primero, pues a medida que salimos del universo cultural y simbólico original se adhieren nuevos significados ajenos a la visión global primera (Duch y Mèlich, 2005, p. 63). Wolff habla de “graves malentendidos”, ya desde la traducción de los LXX, que “llevaron equivocadamente a una antropología dicotómica o tricotómica, en la que el cuerpo, el alma y el espíritu se oponen mutuamente” (Wolff, 2017, p. 21). Esta aclaración es muy pertinente para el tema que nos ocupa: la persona es persona entera ya sea nombrada desde su corporeidad o desde funciones internas e inmateriales, que incluye siempre la presencia divina.

4.1. Antropología bíblica unitaria

Ruah, *nepēš* y *bāsār* son términos esenciales para la antropología bíblica, teniendo cuenta que van adquiriendo diversos significados según el contexto en que aparecen y el momento histórico en su evolución (Ruiz-Aragoneses, 2025, pp. 146-172).

Al inicio, posiblemente *ruah* fuera una palabra onomatopéyica, reproduciendo el sonido del viento o de la respiración fuerte, como algo externo al ser humano que está en movimiento y que mueve a otros (Wolff, 2017, pp. 53-61). Quizá por eso pudo asociarse a la acción divina (aliento de Yahvé) presente en el ser humano (Albertz y Westermann, 1978, pp. 914-947). A partir de los profetas del exilio, especialmente con Ezequiel, se antropologiza el término, entendiéndose como una capacidad humana recibida (cf. Ez 11,19; 18,31; 36,26), y estrechando la relación de sentido entre *nepēš*, *ruah* y *nešāmāh*. Serán los LXX quienes al traducir el hebreo *ruah* por el griego *pneûma* añadieron una carga de sentido filosófico ajeno al pensamiento hebreo (Kremer, 1998). En la antropología hebrea, la *ruah* es el respirar que proviene de Dios (Fernández-Ardanaz, 1987, p. 287), el vínculo especial entre Dios y el ser humano que le constituye como tal, le vitaliza, le empuja, le transforma y le sostiene.

El *nepēš* toma cuatro significados básicos en el Antiguo Testamento (Westermann, 1978; Harder, 1980): aliento vital (aunque aparece más veces como *nešāmāh* y posteriormente *ruah*), anhelo, alma y vida. Si bien el sentido más primitivo era "garganta", fue evolucionando hasta el judaísmo tardío y comienzos del cristianismo, como el *ser propio* de cada persona. Así la *nepēš* queda unida al sopro divino (*ruah*) y al corazón (*lēb*), expresando la totalidad del deseo personal y la entrega del yo individual, tanto en las relaciones humanas como en el vínculo con Dios. En definitiva, entre los exégetas, hay consenso al afirmar que "la traducción de *alma* acierta con el sentido de *nepēš* solo en muy pocos textos" (Wolff, 2017, p. 25), siendo más acertado traducirlo por *vida* en contraposición a la muerte; es el *ser* de esa persona en su totalidad (Westermann, 1978, p. 124; Sand, 1998, p. 2183). De hecho, en algunos textos primitivos la *nepēš met* es el cadáver tanto de humanos como de animales² (Fernández-Ardanaz, 1987, pp. 273-274). Pero con los profetas y la literatura deuteronomista crece el uso paralelo de *nepēš* y *hayya*, llegando a identificarse: el ser humano se convierte en ser viviente (*nepēš hayya*) cuando Dios le insufla su aliento (Gn 2,7). Expresa, por tanto,

² Nm 6,6; 5,2; 6,11; 19,11.13; Gn 2,19; 9,10.12.15.

la conciencia de fragilidad vital del ser humano, necesitado de Otro mayor: “¡En Ti mi *nepes̄* está segura!” (Sal 57,2). Tal es así que Wolff afirma: “es un hecho que *nepes̄* representa sobre todo el aspecto del hombre necesitado, ansioso de vida y, por tanto, viviente, en lo que se parece al animal” (p. 43). Y, sin embargo, ha terminado expresando una *parte* privilegiada y superior del ser humano, más que lo propio y personal del mismo. Los LXX traducirán mayoritariamente *nepes̄* como *psyche* (más de 900 veces), pasando al latín como *anima* en la mayoría de casos (Sand, 1998). Quizá no sea casual que a partir de los Macabeos se desarrolle y agudice la contraposición *nepes̄-bāsār*, justo en la época donde se confiesa por primera vez con claridad la fe en la vida después de la muerte.

Bāsār también fue evolucionando del sentido más primitivo (la parte corporal blanda, los huesos) a significar a la persona en su dimensión visible, corporal y caduca (Gerleman, 1978, p. 542; Wolff, 2017, pp. 45-51). Como ocurría con *ruah* y *nepes̄*, *bāsār* se utiliza englobando a toda la persona individual bajo su aspecto corporal o, por extensión, *kol-bāsār* (toda carne) refiriéndose a toda la humanidad e incluso a toda la creación. Es la persona necesitada de Dios, como hemos visto con *nepes̄*, pero ahora desde la materialidad más crasa. Pues, si él retirara su espíritu, desaparecería todo hombre (*bāsār*) (Job 34,14-15).

Los LXX lo traducen tanto por *σάρξ* como por *κρέας* y alguna vez por *σῶμα*. Con los profetas postexílicos *bāsār* empieza a expresar la conciencia que el pueblo ha tomado de su propia condición falible y frágil frente al poder de Dios. La literatura sapiencial llegará a unir esta debilidad intrínseca de lo humano con el pecado, en cuanto la persona que vive rechazando a Dios. Visión que permanece en la teología paulina: “no habita en mi carne lo bueno” (Rm 7,5). Pero sería un error “olvidar la mirada antropológica hebrea más primitiva y unitaria que no separa (y menos aún opone) lo corporal y visible (*bāsār*) con lo vital o interior (*nepes̄*)” (Ruiz-Aragoneses, 2025, p. 235).

En definitiva, *bāsār* y *nepes̄* expresan el yo humano desde dos perspectivas, integrando el deseo, la necesidad, la relación, el crecimiento, los afectos... *Ruah* sería la respuesta de Dios sosteniendo al ser humano y dinamizándolo desde su mismo ser. Ahora bien, hay que esperar al judaísmo tardío, con el libro de la Sabiduría y el relato de los Macabeos, para encontrar que este ser humano vivirá tras la muerte: “es preferible morir a manos de hombres con la esperanza que Dios otorga de ser resucitados de nuevo por él” (2Mac 7,14), pues “las almas de los justos están en manos de Dios y no habrá tormento que las toque” (1Mac 3,1). Y, además, esta esperanza de resurrección ya implica en cierto modo al cuerpo mismo: “Por don del Cielo poseo estos

miembros, por sus leyes los desdeño y de El espero recibirlos de nuevo" (2Mac 7,11). Aun así, incluso en la época de Jesús, no es una creencia asentada para todos los judíos (Mt 22,23), siendo este un tema capital para el cristianismo incipiente (Rm 8,11).

4.2. Evolución de la corporeidad e inmaterialidad del ser humano

El encuentro de la antropología bíblica con la filosofía griega reforzó algunas intuiciones compatibles, pero quebró su visión unitaria de la persona y redujo considerablemente el peso de lo corporal como identidad personal.

En la cultura griega, la *psyche* aparece ya en Homero como sinónimo de vida o incluso aliento vital que, por tanto, se pierde al exhalar y morir; es el término *thymos* el que alude más a la vitalidad humana en sus pensamientos, emociones, autoconciencia, pulsiones... (Schulte y Ruiz de la Peña, 1985). Desde aquí, se entiende bien que *psyche* aluda a lo espiritual o intangible del ser humano frente al *sôma*, que para Homero no es el cuerpo tal como lo entendemos hoy, sino el cadáver o ser humano sin vida. Con el paso del tiempo, la *psyche* absorberá el significado que se atribuía a *thymos* en la persona y, desde ahí, *sôma* empezará a expresar la dimensión no espiritual del ser humano vivo (término mucho más limitado que *bāśār*, antropológicamente).

Con el tiempo, se desarrollarán las tesis pitagórica y órfica de la pervivencia o inmortalidad del alma, que transmigra de un cuerpo a otro, sabedora de que "procede de una esfera superior, divina, y ha descendido al cuerpo, donde mora como huésped. Sólo en el sueño y en la hora de la muerte, cuando el cuerpo la deja libre, el alma es plenamente ella misma" (Schulte y Ruiz de la Peña, 1985, p. 21).

Es decir, el pensamiento cristiano en diálogo con la filosofía griega pasa de concebir al ser humano complejo y unitario, en relación constante con el aliento vital de Dios que le sostiene, a comprenderlo como un ente inmaterial e inmortal que vive lo corporal como un medio o mal menor al que desciende y del que se ha de desprender para seguir siendo quien esencialmente es.

Aun así, no podemos obviar otras visiones más integrales de algunos padres de la Iglesia, como Justino, san Ireneo o Tertuliano, reconociendo la materialidad corporal como una dimensión insustituible en la constitución del ser humano (Ruiz-Aragoneses, 2025).

Santo Tomás inicia una nueva síntesis bebiendo de la filosofía aristotélica, con mayor integración de lo corpóreo, concibiendo al ser humano como ser espiritual en "*forma corporis*". Esto le permite recobrar la necesaria integración de las diversas dimensiones del ser humano en cuanto tal: "el alma solo puede alcanzar su perfección corporizándose, pues la meta es la perfección del hombre entero" (Schulte y Ruiz de la Peña, 1985, p. 30).

La visión cristiana de Aristóteles según santo Tomás aporta una concepción integral del ser humano que mantiene el valor de la corporeidad en todo momento, pero abre otro interrogante: ¿cómo mantenemos, entonces, la incorruptibilidad de la persona tras la muerte para dar continuidad escatológica en la resurrección?

El hombre no consta de alma y cuerpo (es decir, no se compone de dos sustancias), sino que el hombre único y entero es totalmente alma y totalmente cuerpo [...] La realidad del cuerpo no es otra cosa que su alma real, en cuanto que ésta sólo puede existir efectivamente manifestándose y representándose en un tiempo y un espacio dados [...] El cuerpo no es simplemente algo distinto del alma, sino la propia alma en su "vivencia externa", en su estado mundo y espacio-temporal (Metz, 1963). La muerte constituye el fin del hombre entero, el único real, la extinción no solo del cuerpo, sino también del alma espiritual, en la medida en que ésta se realiza en lo corpóreo-material [...] El cadáver, que ya no está "informado" por el alma, se descompone poco a poco en sus partes integrantes, mientras que el alma, por ser una forma espiritual y, por tanto, subsistente e indestructible, continúa existiendo, pero no como hombre sino como "algo del hombre" (*pars naturae*). Por eso, separada del cuerpo, el alma se halla en un "estado antinatural" [...] No habría que hablar tanto de su "inmortalidad" cuanto de una cierta *incorruptibilidad* (Greshake y Ruiz de la Peña, 1985, p. 118).

Posiblemente, el influjo de la filosofía cartesiana, identificando el alma con el *cogitans*, puso las bases para psicologizar la dimensión espiritual del ser humano o reducirla a la dinámica consciencia-inconsciente. Sin embargo, el alma como principio unificador del ser o principio espiritual no es equiparable con lo anímico o vertiente más psíquica de la persona (Lombardo, 2011). Desde la antropología bíblica, ya elijamos fórmulas binarias (cuerpo y alma) o ternarias (cuerpo, alma y espíritu), es importante recordar que el ser humano es una criatura y, por tanto, con un principio y un final, tanto en su cuerpo como en su alma. Es decir, en la tradición cristiana, aunque a veces parezca lo contrario, el alma no es inmortal, sino criatura de Dios no sujeta a la cor-

poreidad. Si bien el Concilio Lateranense V definió la inmortalidad del alma (Dz 738/DH 1440), hay que entenderla en cierta unidad corporal para no desvincularla de la identidad personal. Es importante para el tema que nos ocupa, ya que, entonces, fuera de planteamientos claramente dualistas, “el morir o la muerte no desembocan en la terminante y definitiva separación del alma y el cuerpo” (Schulte y Ruiz de la Peña, 1985, p. 65), sino en una nueva unidad personal.

Es el mismo yo que ha muerto el que resucita de entre los muertos. Ahora bien, para que tal identidad sea real, y no meramente verbal, tiene que haber en ese yo algo que sobreviva a la muerte, que sirva de nexos entre las dos formas de existencia, sin lo cual no habría resurrección sino creación de la nada (Ruiz de la Peña, 1983, p. 61).

De nuevo, la misma pregunta: ¿cómo explicar su continuidad tras la muerte cuando vemos como lo corporal se desintegra?, ¿qué es lo que hace que podamos decir que esa persona tal como la conocimos sigue viviendo tras la muerte?

4.3. Continuidad de la identidad personal tras la muerte

Nos sabemos y percibimos cuerpo, justamente desde nuestro yo, lo llamemos como lo llamemos. Seguiremos hablando de “alma” en estas páginas, para mayor claridad, sabiendo que nos referimos a lo no-material del ser humano que le personaliza. Implica afirmar un principio vital unificador que *anima* la dimensión material de cada persona, esa corporeidad que me permite ser yo, *historizar mi yo*, ser en el mundo y con los demás. La mutua relación entonces parece innegable: reacciones psicósomáticas, información corporal previa a cualquier elaboración racional, impulsos interiores que nos posibilitan traspasar límites físicos, pero todo ello en mí, en quién soy de manera primera y última. Parece compatible con la fuerte afirmación de Greshake:

La resurrección del cuerpo tiene lugar en la muerte; es decir, en la muerte no solo se separa del cuerpo un alma para participar de la vida de Dios, sino que el hombre entero y único sufre la pérdida de todas las relaciones experimentables, pero es salvado por Dios como persona única y entera a través de la crisis de la muerte (Greshake y Ruiz de la Peña, 1985, p. 150).

Salir de la dicotomía cuerpo-alma e integrar la huella dinámica de la divinidad (espíritu) en cada ser humano permitiría poner el foco en la continuidad personal tras la muerte sostenidos por Alguien que lo hace posible. Muere el ser humano entero y vivirá entero, lo que no quiere decir, necesariamente, que una parte de sí sea eterna o inmortal, intocable. Gesché propuso hablar de "cuerpo escatológico" y no de "cuerpo resucitado", por ejemplo (2014, p. 240), prescindiendo de la temporalidad tal como la conocemos aquí, y salvando la simultaneidad de muerte y resurrección en el cadáver. Otro camino sería profundizar en el concepto de "estado intermedio" del *holistic dualism* de J. Cooper para explicar la compatibilidad de la muerte corporal y la resurrección en la carne (2000). Sin discutir ahora estos *términos*, sí afirmamos la necesidad de un elemento espiritual como nexo continuador de la identidad entre la muerte y la otra vida, que no prescinde de su *carne*, es decir, de sus experiencias, relaciones, anhelos, sufrimientos y alegrías. No es momento de analizar en estas páginas la cuestión del estado intermedio y la retribución divina inmediata o no tras la muerte, pero, sin duda, es una cuestión que se deriva en gran parte de cómo concebamos al ser humano y su ser esencial corpóreo e inmaterial. Y ese cuerpo que resucita es el mismo que se ha ido deteriorando hasta parecer casi irreconocible en muchas ocasiones, el mismo que cuidamos hasta el final y que honramos o no, cuando ya ha exhalado el último suspiro (Lara Palma, 2025).

Quizá sea el momento de tomar caminos nuevos para hablar del ser humano, más axiológicos que ontológicos, como Ruiz de la Peña, entre otros, planteó hace tiempo: ya hablemos de alma o de espíritu, lo relevante es afirmar que el ser humano no puede reducirse a simple materia, hay algo en él que le empuja y auto trasciende hacia su Creador, otorgándole un valor absoluto en sí mismo (Schulte y Ruiz de la Peña, 1985, pp. 82-83). Tan reduccionista sería prescindir del cuerpo como del alma o del espíritu para considerar a la persona completa y esencial. Esta posición se hace más clara cuando el cuerpo enferma, se deteriora, se paraliza, no cumple las expectativas y, en definitiva, sentimos que no aporta valor alguno a la supuesta esencia inmaterial que *yo soy*. Es comprensible esta negación de la corporeidad al final de la vida hasta el punto de no reconocer la identidad personal en ese cuerpo herido y vulnerado.

En sistemas de creencias dualistas y neognósticas, la persona es alma, chispa divina que por un *pacto* primigenio asume unas condiciones corpóreas e históricas totalmente transitorias e intercambiables con otras vidas, ya se hable de reencarnación, trasmutación, transmigración de almas (*metempsychosis*), etc. Por eso no es indistinto partir de una cosmología y una antropología u otra. Si concibo la realidad como un despliegue de nacimientos y muertes,

evolución e involución de almas que se *encarnan*, aunque solo existe propiamente el Uno, el Absoluto, del que formamos parte sin saberlo y al que volveremos antes o después; entonces, tiene sentido entender también la muerte individual como parte de este devenir kármico hacia la totalidad. En el siglo VI a.C. esta doctrina propia del hinduismo (cada alma es una partícula de Brahma que al encarnarse se individualiza y se olvida de quién es en realidad teniendo que hacer su propio aprendizaje), confluye con el budismo y se asienta en el dualismo de Grecia.

Si el camino de perfeccionamiento y salvación es la progresiva *desencarnación*, liberando al alma para que vuelva al Uno que conforma todo oculto en diversos cuerpos, el anuncio cristiano de un Dios encarnado tuvo que ser, al menos, muy cuestionable, en los círculos de pensamiento de la época. Es entendible así la insistencia permanente de la comunidad cristiana en los Símbolos primitivos de una resurrección de la carne y no del alma (Duch y Mèlich, 2025, pp. 89-92).

Resulta menos entendible que desde espiritualidades como la cristiana, de fuerte impronta corporal (en-carnación) también se conciba a la persona como una separación de cuerpo y alma radical en el momento de la muerte, de manera que lo que formaba parte ineludiblemente de esa identidad personal (cuerpo, alma, espíritu) en una singular conjunción, ahora puede desaparecer y seguir siendo quien era. En este caso, la corporeidad, la carne (Duch y Mèlich, 2025, p. 100). Otra cosa sería entender que la supuesta separación de cuerpo y alma en el cadáver o en el cuerpo enfermo premortem solo significa "el fin de un determinado modo de ser, el paso a una nueva forma de existencia" (Greshake y Ruiz de la Peña, 1985, p. 115).

Ciertamente, la creencia de que la muerte afecta solo al cuerpo, pero no al alma o entidad inmaterial que la configura, está muy extendida en culturas primitivas, en la mitología y en un sentir colectivo actual expresado en películas, obras de arte y literatura. Como si *algo* (sombra, soplo, aliento...) abandonara el cuerpo al morir para seguir viviendo mientras que ese cuerpo es sepultado o incinerado. Por otro lado, en un sistema reencarnatorio como hemos aludido, es comprensible que, antes o después, se llegue a relativizar la muerte como concepto o incluso a negarla, postulado que en el último tiempo ha vuelto a popularizarse, especialmente desde quienes divulgan investigaciones sobre la conciencia y experiencias cercanas a la muerte (ECM). Para ellos, la vida continúa más allá del cuerpo físico, pasando por diversas transiciones o encarnaciones, sin un final real ya que la existencia es continua, inmortal. Se añade, además, que el sufrimiento que acarrear los duelos

y la pérdida podríamos evitarlos en la medida que fuéramos conscientes de esta premisa: la muerte no existe, el cuerpo no es relevante.

Sin embargo, el cuerpo sigue siendo la persona que vemos hasta el final, también cuando ya no puede comunicarse con nosotros de ningún modo, por ejemplo, pues sigue siendo expresión de su alma. En el cuidado de higiene corporal premortem es fácil advertirlo; se convierte aquí en indispensable, un índice de humanización y dignidad, una mediación de cuidado espiritual, sin duda:

Tiene una función de confort [...] Como está directamente ligado a la imagen del cuerpo, contribuye a asegurar el sostén psicológico del enfermo y a darle confianza en sí mismo, si se asegura dentro de un intento de mejorar la estética. Tiene una función social, ya que facilita las relaciones con el entorno. Y es, finalmente, un apoyo para la relación y un medio de comunicación (Jomain, 1987, p. 149).

También solemos cuidar las relaciones amables y cálidas, pues somos conscientes de que amar y ser amado es una necesidad humana que incluye la expresión corporal. Pero cuando la persona expira, ¿qué hacemos?, ¿quién es?, ¿tiene sentido seguir atendiendo su cuerpo muerto desde una vivencia espiritual sólida? Nuestra respuesta es clara:

Visto a la luz de la teología, el cuerpo no es el lugar donde sucede algo sin importancia. Cuerpo no es orín que al fin uno se sacude del hierro del alma; ni rígido andamio que tiene que ser derribado cuando un alma ha ganado ya sus méritos eternos; no. En el cuerpo se ha elaborado nuestra imagen definitiva; y la tierra misma entra demasiado en nuestro ser para que nos podamos entender y amar sin ella. Lo que será consumado en las horas terrenas corporal y dolorosamente ante el rostro oculto de Dios, debe ser ingrediente de nuestra eternidad (Metz, 1969, p. 58).

5. **CARO CARDIO SALUTIS: UNA PROPUESTA DESDE LA NOVEDAD CRISTIANA**

El cristianismo, religión de la en-carnación, no ha sabido restituir el valor sagrado del cuerpo, la unión íntima de todas las dimensiones que constituyen a cada persona. Más bien, parece haberse platonizado priorizando el alma como la verdadera identidad de la persona, verdadera imagen y semejanza

divina, donde el cuerpo es mera visibilidad material que tenemos que superar.

El Catecismo de la Iglesia Católica traduce en el n.º 1015 la afirmación de Tertuliano "*caro cardo salutis*" (*De carnis resurrectione*, 8,3) como "la carne es el soporte de la salvación". También es frecuente traducirla como "la carne es el quicio de la salvación". Ya los Padres de la Iglesia, incluso los más cercanos a una visión dualista o neoplatónica, valoraron el ser corporal de la persona, su carne, prefiguración de Jesús, el Hijo de Dios que se haría uno de tantos (Granados, 2012). Karl Rahner (1964) habló de la estructura sacramental en la que se da la relación entre el ser humano y Dios, pues en sí mismo, el ser humano es simbólico, expresa y actualiza visiblemente su significado más profundo. En la misma línea, un autor actual como Adolphe Gesché (2014) llega a hablar de "la invención cristiana del cuerpo", en un intento de recuperar el lugar que la carne tiene en la buena noticia del evangelio, a pesar de que, a lo largo de la historia, la misma tradición cristiana no haya sido siempre capaz de respetarla (Lombardo, 2011). Pues, "la determinante teológica y antropológica cristiana es el cuerpo, no el alma" (Gesché, 2014, p. 244). Dios viene a nosotros en la carne (Jn 1,14) y el cuerpo, esa misma carne, es camino hacia Dios y, por tanto, camino irrenunciable para ser quien somos. Y, en gran parte, puede que sea verdad que hayan sido "las espiritualidades asesinas" (Gesché, 2014, p. 229) y no las propuestas materialistas quienes más han contribuido a gestar una desconfianza atroz ante nuestra propia debilidad y deterioro, que siempre nos lleva hasta la muerte con más temor que esperanza, con más desprecio de nuestro propio cuerpo herido que con la confianza de quien somos hasta el final:

Esa misma extrañeza ante el pensamiento de que nos salvamos por la carne, demuestra lo muy desviados que andamos, debido a una concepción demasiado espiritualista de la Salud [...] ¿Acaso en este desprecio por la carne no nos alejamos hoy de la única fuente de salud, encerrándonos en un espiritualismo estéril, incapaz de sentir la salvación? [...] Pues si los caminos de Dios acaban en la carne, nuestros caminos de carne acaban en Dios (Metz, 1964, p. 53).

Si partimos de la antropología unitaria hebrea, tan ajena a divisiones conceptuales cuerpo-alma, tendríamos que dejar de hablar de lo carnal como opuesto a lo espiritual en cuanto a la persona se refiere. Ciertamente, si el hombre es un ser netamente corporal abierto a Dios y habitado por su Espíritu, la muerte afecta a la persona completa y encuentra verdaderas dificultades para dar razón de lo que allí ocurre (Metz, 1964). La prohibición de tocar a los muertos era un principio de pureza esencial para acercarse a lo

sagrado (Nm 19,11-12) que, según Levinás, no solo expresa el rechazo y el tabú de la muerte, sino que alerta de un riesgo: perder el sentido de vivir y abandonarse al puro disfrute (Levinás, 1977, p 63).

En palabras de Pablo, hablar de un Dios muerto y resucitado es “escándalo para los judíos y necedad para los gentiles” (1Cor 1,23); proclamar la vida tras la muerte hace reír a los atenienses (Hch 17,32), ya impregnados de la cultura helénica, para quien, puestos a elegir, el hombre es un ser espiritual que debe liberarse de las ataduras de su cuerpo. Será la inmortalidad del alma la vía platónica que una parte del cristianismo encontró para integrar sus postulados, a pesar de ver también el peligro que suponía para una antropología judeocristiana que no podía perder la unidad de la persona, como veremos en el siguiente punto.

5.1. Sentido creyente de la muerte

Nos interesa ahora recordar cómo en la tradición bíblica se comprende la muerte y el modo en que esta afecta al cuerpo. Posiblemente, la extendida interpretación de algunos textos bíblicos, afirmando que la muerte es consecuencia del pecado, dificulta en gran manera que, a la vez, se pretenda una visión amable, creyente y esperanzada de la misma. Sin embargo, el ya citado QEH de la Pontificia Comisión Bíblica (2019), niega la oportunidad de tal interpretación comentando el libro de Job:

En los textos sapienciales más antiguos, así como en el conjunto de las tradiciones del Antiguo Testamento, no encontramos ninguna referencia explícita al texto de Gén 3,19 en el que —según una interpretación bastante extendida (basada en Gén 2,17)— la muerte habría hecho su aparición como consecuencia del pecado cometido por el primer hombre. Solo en el texto tardío de Sab 2,24 se recuerda que “por envidia del diablo entró la muerte en el mundo”, sin que esto implique (como ocurrirá en algunas secciones de la teología paulina) una implicación universal en la culpa. Aunque en la Escritura se afirma que “la paga del pecado es la muerte” (Rom 6,23), esto no implica que toda muerte (ni todo sufrimiento) deba considerarse consecuencia de alguna culpa personal (cf. Lc 13,16; Jn 9,2-3) (QEH, 24).

Algo similar ocurriría con la tradición de Qohelet, en la medida que su pesimismo o desesperanza con lo humano se enraíza en pensar que “si el ser humano, aun experimentando múltiples y originales expresiones de vitalidad, en realidad camina hacia la muerte, entonces desaparece toda diferencia con

los demás seres, el mundo se convierte en un sinsentido, para nada sirve la sabiduría o la duración de los días, porque una misma suerte ha marcado a todo viviente con su carácter inevitable (Ecl 2,15-16; 3,19; 8,10.14; 9,2)" (QEH, 26). Quizá por eso, la gran contraargumentación sapiencial aquí es que el ser humano está hecho para la vida, por breve o efímera que pueda ser (cf. QEH, 27) y, por eso mismo, el problema de la muerte es, en último término, el problema del sentido de la vida (Ruiz de la Peña, 1983).

Lo que sigue sin resolver el libro de la Sabiduría es la experiencia de sufrimiento y corruptibilidad humana, pues finalmente vuelve a responsabilizar al diablo de la muerte y sus consecuencias (Sab 2,23), porque "Dios no ha hecho la muerte, ni se complace destruyendo a los vivos. Él todo lo creó para que subsistiera y las criaturas del mundo son saludables: no hay en ellas veneno de muerte, ni el abismo reina en la tierra" (Sab 1,13-14). ¿Cómo entender entonces la muerte dentro de la vida regalada por Dios y llamada, por tanto, a ser cuidada y agradecida? De hecho, en el libro del Deuteronomio, se afirma la total autoridad de Dios diciendo que es él quien da la muerte y la vida (cf. Dt 32,39). Y el libro de la Sabiduría amplía tal potestad tras la muerte:

Las almas de los justos están en las manos de Dios y no les alcanzará tormento alguno. A los ojos de los insensatos pareció que habían muerto; se tuvo por quebranto su salida, y su partida de entre nosotros por completa destrucción; pero ellos están en la paz. Aunque, a juicio de los hombres, hayan sufrido castigos, su esperanza estaba llena de inmortalidad (Sab 3,1-4).

Puede que esté aquí uno de los motivos de esta confusión que, aparentemente, no nos permite integrar la muerte como parte de la vida y menos aún el sufrimiento y deterioro corporal. La Biblia de Jerusalén traduce: "las almas de los justos están en las manos de Dios y no les alcanzará tormento alguno". La Pontificia Comisión Bíblica (2019) prefiere: "la vida de los justos está en manos de Dios, y ningún tormento los alcanzará". El término griego de fondo es *psychai* y no es inocente traducirlo por alma o por vida, ya que un término alude a una dimensión del ser humano y el otro a la persona completa. Más aún: si tomamos esta palabra como la vida completa de la persona que sufre y muere, entonces, donde vemos quebranto, destrucción o castigo, en Dios es paz y "una esperanza llena de inmortalidad" (QEH, 32), como canta el Salmo 16.

Con la llamada de atención de los profetas a quienes creen ser dios y en su intento de consolar a quien sufre (cf. QEH, 33-35), el Nuevo Testamento

cristaliza en las palabras y gestos de Jesús la importancia que tiene la enfermedad y el deterioro humano como lugar de actuación divina. “El ser humano, asustado ante la perspectiva de morir y abatido por sus debilidades, es rescatado amorosamente en la carne” (QEH, 37). Sí, en la carne, en su corporeidad concreta, pues solo desde ahí se hace creíble una buena noticia de vida eterna; solo desde ahí, puede entenderse la presencia de Dios en el dolor humano, en un cuerpo deteriorado y doliente, como acción salvífica creíble. Es “el todo por la parte” (*Adversus Haereses* V 15,3), en palabras de San Ireneo (Ruiz-Aragoneses, 2025, pp. 431-435). Solo desde aquí tiene sentido que, desde el inicio, las primeras comunidades cristianas, hasta hoy, confesaran en el Símbolo de la fe que creían en la resurrección de la carne y no del alma ajena al cuerpo vivido.

Ahora bien, la gran apuesta neotestamentaria por la muerte como parte de la vida, con el sufrimiento, la caducidad y la vulnerabilidad que conlleva no es solo que Jesús pasó su ministerio curando y cuidando de los enfermos en cualquiera de sus formas, sino que él mismo, en primera persona, asumió la misma carne mortal, frágil y sufriente; carne que también le permitió ser cuidado, amar, bailar, comer y beber con sus amigos, acariciar y bendecir, no lo olvidemos. Pues bien, por la encarnación, Dios asume en sí mismo la muerte y sus consecuencias, la hizo suya, la integró en la vida y en el plan amoroso del Padre para con todo lo creado, y así vencerla finalmente (cf. 1 Cor 15,26). El Hijo del Hombre es el Hijo de Dios, sin diferencia, sin negar una parte para afirmar otra:

Cuando Pilato, presentando a Jesús torturado hasta la muerte ante la multitud, exclamó: “He aquí al hombre” (Jn 19,5), atestiguó (sin darse cuenta) el cumplimiento de la Revelación. Efectivamente, la debilidad y la gloria, más que oponerse, están ya unidas en la obra divina de la creación (Sal 8) [...] el verdadero sentido del ser humano. Un sentido que los creyentes asumen en su propia vida, siendo llamados a “reproducir la imagen de su Hijo” con el fin de ser también ellos “glorificados” (Rom 8,29-30) (QEH, 8).

Por eso, como Pablo experimentó en sí mismo, “la ‘debilidad’ (*astheneia*) en sus acepciones de fragilidad, humillación, sacrificio, sufrimiento y derrota, en lugar de ser condenada en cuanto contraria a Dios y al ser humano, es vista desde la fe como un lugar en el que se manifiesta luminosamente el poder vivificante del Señor (1 Cor 4,9-13)” (QEH, 41). ¿Acaso no proclamamos que “llevamos este tesoro en recipientes de barro para que aparezca que una fuerza tan extraordinaria es de Dios y no de nosotros”? (2 Cor 4,7). ¿Acaso no creemos que “llevamos siempre en nuestros cuerpos por todas partes el

morir de Jesús, a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo" (2 Cor 4,10-11)? ¿Acaso no es esta preciosa expresión de Pablo un lúcido reconocimiento del cuerpo mortal como lugar por excelencia para experimentar la muerte y la vida? Pues, "nos vemos continuamente entregados a la muerte por causa de Jesús, a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestra carne mortal" (2 Cor 4,11). Pero nos cuesta enormemente aceptarnos así a nosotros y a quienes queremos, llegado el momento.

5.2. *La resurrección de la carne*

Es bien conocida la metáfora paulina de la semilla para reivindicar la resurrección de la carne transformada, de *sōma psychikon* a *sōma pneumatikon* (1 Cor 15,42-44), una corporeidad espiritual transformada. Lo relevante de esta confesión es que el cuerpo, por mucha enfermedad y muerte que atravesase, no desaparece de la identidad personal de cada cual, ni *aquí* ni en el momento escatológico del *allá*, y es el mismo Espíritu de Dios quien lo transforma durante la vida histórica y tras la muerte: "la resurrección no elimina el cuerpo, sino que lo ensalza haciéndolo inmortal y glorioso" (QEH, 44). En una bella expresión de González Faus (1969), comentando a san Ireneo, "el Espíritu es, respecto de la carne, como la bendición que transforma el pan en eucaristía o, el semen depositario de una vida nueva" (p. 63).

Ahora bien, para poder afirmar la fe en la resurrección de la carne, de toda la persona en su corporeidad, es imprescindible que, ya previamente, consideremos con toda verdad la insoluble unidad de la persona en su dimensión material orgánica y en otra inmaterial, pues "el sujeto de la existencia resucitada es el mismo de la existencia mortal, pero transformado. Dentro de la identidad hay que mantener la estructura somática de una y otra forma de existencia" (Ruiz de la Peña, 1983, p. 40). Podemos llamarlo cuerpo y alma, cuerpo y psique o carne y espíritu, según los autores y acentos. Zubiri prefirió hablar del ser humano como inteligencia sentiente (1974), *Gaudium et Spes* 14 confirma cuerpo y alma... Quizá tendríamos que empezar a proclamar nuestra fe no solo en la resurrección de la carne (de toda la persona), sino también en la muerte de la carne (toda la persona igualmente), porque toda ella es la que está llamada a morir y a vivir.

La cuestión religiosa de la trascendencia estriba en saber si esta arquitectura humana de la energía que es el cuerpo humano, y que incuestionablemente debe una muerte a la entropía, es también la base negentrópica a partir de la cual ascenderemos por la escala del amor, a partir de la cual, dicho de otro modo, ingresamos en unos niveles de

conexión y de posibilidad, en esas redes de relaciones y de amor, que en el cristianismo son conocidas como la comunión de los santos y como la vida unitaria y trinitaria de Dios (Bowker, 1996, p. 335).

5.3. *Descendimiento y sepulcro vacío*

Quizá, la mayor aportación del cristianismo no es el amor como primer y último mandato, sino concebir el cuerpo y la corporeidad como obra de las manos divinas, y no solo el alma (Metz, 1964). Ambas son igualmente dignas y divinas, y de ahí que esa divina *mezcla* que es la persona sea irreductible a una sola de las dimensiones (Ruiz-Aragoneses, 2025). Si esto es así, el plan divino para cada ser humano se dirige a la persona completa e incluye la muerte como parte de este devenir histórico. Ahora bien, tal plan relacional no se agota en esta historia. La muerte existe y forma parte de la vida que la trasciende o abre la posibilidad de *algo más*, de la resurrección en lenguaje cristiano. Para que esto se dé es necesario haber muerto; y en clave cristiana, será una resurrección de los muertos, de la carne, de la persona completa dando continuidad a su identidad personal. Todo será transformado tras la muerte permaneciendo *en* la muerte y *tras* ella de algún modo. De lo contrario sería imposible creer que esa identidad personal e irreplicable, con nombre y apellidos, puede seguir viviendo. El alma *sola* no sería ella, como tampoco lo es el *solo* cuerpo.

Tras la muerte de Jesús, la tradición neotestamentaria testimonia dos cuestiones claras:

- La madre de Jesús y sus amigos más cercanos buscan su cuerpo cuando muere. El “Descendimiento” expresa cuidado y ternura, vínculo. ¿Quién imagina a María diciendo: “ahí ya no está mi hijo, este no es Jesús”? Y, sin embargo, ha muerto, ha expirado, solo está su cadáver.
- El sepulcro vacío se torna un signo esencial de la resurrección y también el principal argumento para acusar a los discípulos de haber robado el cuerpo para divulgar el bulo de su resurrección (Mt 28,11-15). Aun así, la comunidad cristiana no lo ocultó, al contrario. Porque no era indiferente lo que ocurriera con su cuerpo porque también participa de la resurrección. De hecho, será corporalmente, aunque no reconocible en un primer momento, como el Resucitado se aparezca a todos sus amigos.

De alguna manera, cuando alguien muere en su cama, en un hospital, tras un accidente..., hay un momento de “descendimiento” y otro de “sepulcro vacío”: ha muerto. Primero, se nos da la ocasión de experimentar un particular encuentro con el cuerpo de la persona amada: un espacio y un tiempo para poder abrazarlo, tocarlo, honrarlo, despedirlo. Algunas personas optan por no hacerlo y otras sí. En algunos lugares se permite y facilita este momento y en otros se impide. Unas personas desean hacerlo y otras no quieren acercarse. En todo caso, el contacto con el cuerpo moribundo o ya muerto no es indiferente.

Después, el cuerpo también desaparece. Deja de estar en el espacio donde era acompañado. Después dejará de estar en el tanatorio o velorio; y en algunos casos tampoco estará en un espacio concreto cuando se opta por incinerar y desechar esas cenizas o esparcirlas por algún sitio significativo.

El modo en que honramos a los muertos incluye simbólicamente lo que eran inmaterialmente pero también su cuerpo material. No pocos ven en la actual tanatopraxia una respuesta social y antropológica al miedo y rechazo de la muerte, del deterioro, de la caducidad (Lorite, 2023): se oculta el cadáver o se exhibe oportunamente maquillado, simulando un color sano de piel y ropajes habituales o se llega a ofrecer la transformación de los restos mortales en un diamante para toda la vida (Sladogna, 2006, p. 8).

6. ALGUNAS CONCLUSIONES PARA SEGUIR PENSANDO

Afrontar el deterioro y la propia finitud de nuestra condición puede ser doloroso y, a menudo, difícil. Pero siempre parece dolernos más cuando enferman o sufren las personas que amamos. No es indiferente pensar que lo que constituye y da dignidad a una persona es su capacidad cognitiva, por ejemplo, o su autonomía; si esto fuera así, se comprende mejor que cuando alguien entra en un estado avanzado de demencia y pierde toda autonomía funcional, pensemos que “esa ya no es mi madre... ahí ya no está mi marido”. La consecuencia inmediata no será solo el proceso de duelo en función del vínculo establecido, sino la relación que se establecerá con ese cuerpo, con ese ser que sigue *ahí*, físicamente. Cuanto más, cuando esa fragilidad personal llega a su máxima expresión con la muerte. Además, si creemos que la persona no es un mero soporte fisiológico, sino que hay una instancia trascendente que la configura y habita —de algún modo—, llamémosle alma, espíritu o supraconciencia, entonces tenemos que elegir cómo situar-

nos frente al cuerpo enfermo y desfigurado, muerto. No en vano, tenemos una palabra para hablar del cuerpo de la persona fallecida: cadáver.

Antropológicamente, hay evidencias de la importancia que el cuidado del cuerpo tiene como identidad de la persona que hemos perdido, tanto en su significación simbólica y social, como para reconfigurar la relación y el vínculo de amor que nos unía. Las sociedades actuales pueden estar perdiendo parte de las creencias y los principios que sostenían tal elaboración simbólica de la muerte y, por tanto, el cuidado y sentido dado al cadáver. Esto podría ser un indicador de deshumanización o al menos una llamada de atención para recobrar el valor de una actitud humana ante la muerte y ante los muertos (Duch y Mèlich, 2025, p. 343).

Ahora bien, ¿puede la tradición católica y su espiritualidad estar contribuyendo a esta disociación personal del cadáver, con un disimulado dualismo cuerpo/alma? Este estudio pretende abrir interrogantes y señalar cuestiones no resueltas observadas en la práctica del cuidado del cuerpo *pre* y *post mortem*. Recuperar el valor cristiano del cuerpo como identidad personal, sin negar un elemento trascendente, requerirá una nueva reflexión antropológica y teológica, especialmente al afirmar la resurrección de la carne. No por un empeño de materializar a la persona, sino por haber descubierto que es la persona íntegra y completa la que vive, la que enferma, la que muere y la que resucita. En todas sus dimensiones. Avanzar en estos caminos podría ayudar enormemente a un acompañamiento más realista y humanizado al final de la vida, favoreciendo el duelo de los familiares, permitiendo honrar a la persona querida hasta el final, e incluyendo unos ritos funerarios más encarnados y unas exequias menos platónicas y más cristianas.

Referencias

- Albertz, R., y Westermann, C. (1978). Ruah. Espíritu. En E. Jenni y C. Westermann (eds.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento* (vol. II, pp. 914-947). Cristiandad.
- Allix, S. (2023). *La mort n'existe pas*. Harper Collins.
- Ariès, P. (2011). *El hombre ante la muerte*. Taurus.
- Barley, N. (2000). *Bailando sobre la tumba*. Anagrama.
- Benito, E. (2024). *El niño que se enfadó con la muerte*. HarperCollins Ibérica.
- Clément, O. (2017). *Teopoética del cuerpo*. Sígueme.
- Cobb, M. (2001). *The Dying Soul. Spiritual Care at the End of Life*. Open University Press.

- Cooper, J. (2000). *Body, Soul & Life Everlasting*. Grand Rapids.
- Cordeiro Mateo, J.L. y Wood, D. (2018). *La muerte de la muerte*. Deusto.
- Denzinger, H y Hünermann, P. (2014). *El magisterio de la Iglesia: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei y de las costumbres*. Herder.
- Duch, L. y Mèlich, J.C. (2005). *Escenarios de la corporeidad*. Trotta.
- Ellershaw, J., y Wilkinson, S. (Eds.). (2003). *Care of the dying: A pathway to excellence*. Oxford University Press.
- Esquerda, M. (2022). *Hablar de la muerte para vivir y morir mejor. Cómo evitar dolor y sufrimiento añadido al final de la vida*. Alienta.
- Esquerda, M., López-Tarrida, A., Lorenzo, D. y Bofarull, M. (2023). Determinantes espirituales de la salud, *Razón y Fe*, 287(1461), 23-37. <https://doi.org/10.14422/ryf.vol287.i1461.y2023.002>
- Fernández-Ardanaz, S. (1987). Evolución del pensamiento hebreo sobre el hombre. Estudio diacrónico de los principales conceptos antropológicos. *Revista Catalana de Teología* XII/2 (1987), 263-311. <https://www.raco.cat/index.php/RevistaTeologia/article/view/66899/99785>
- Gennep, A. van. (1986). *Los ritos de paso*. Taurus.
- Gerleman, G. (1978). Basar. Carne. En E. Jenni y C. Westermann (eds.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento* (vol. I, pp. 541-545). Cristiandad.
- Gesché, A. (2014). La invención cristiana del cuerpo. *Franciscanum*, 56(162), 215-255. <https://dx.doi.org/10.21500/01201468.796>
- González Faus, J.I. (1969). *Carne de Dios. Significado salvador de la Encarnación en la teología de san Ireneo*. Herder.
- Granados, J. (2012). *Teología de la carne*. Monte Carmelo.
- Greshake, G. y Ruiz de la Peña, J.L (1985). Muerte y Resurrección. En *Fe cristiana y sociedad moderna* 5, 90-176. SM.
- Grün, A. y Müller, W. (2009). *¿Qué es el alma?: Mi misterio, mi fortaleza*. Verbo Divino.
- Harder, G. (1980). ψυχή. Alma. En L. Coenen, E. Beyreuther y H. Bietenhard (eds.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* (vol. I, pp. 93-100). Sígueme.
- Heidegger, M. (2025). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, Trad.). Trotta. (Original 1927)
- Hertz, R. (1990). *La muerte y la mano derecha*. Alianza Editorial mexicana.
- Huntington, R. y Metcalf, P. (1979). *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge University Press.
- Irénée de Lyon. (1969). *Contre les Hérésies. Livre V, t. I-II*. Ed. A. Rousseau, L. Doutreleau y C. Mercier. SC 152-153. Cerf.
- Jomain, C. (1987). *Morir en la ternura. Vivir el último instante*. Ed. Paulinas.

- Kremer, J. (1998). πνεῦμα. En H. Balz y G. Schneider (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* (vol. II, pp. 1022-1037). Sígueme.
- Lara Palma, R. O. (2025). La creación como mediación simbólica en la relación Dios-hombre. El ser sacramental del mundo. *Salmanticensis*, 72(1), 29-55.
- Levinás, E. (1977). *De lo sagrado a lo santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*. Río Piedras.
- Lombardo, P. (2011). El cuerpo sin exclusión. *Cuadernos de Teología*, III(1), 97-111.
- López, A. M. (2011). El cadáver humano como posible "sujeto de la ética". Una aproximación desde el "otro" de Levinás. *Revista Estudios en Ciencias Humanas*, 8. <https://hum.unne.edu.ar/revistas/postgrado/revista8/articulos/lopez-bonilla.pdf>
- Lorite Mena, J. (2003). La muerte en el simbolismo del cuerpo. *Pensamiento*, 59(223), 29-51.
- Metz, J.B. (1964). *Caro cardo salutis*. Para una comprensión cristiana del cuerpo. *Secciones de Teología*, 3(9), 53-58.
- Organización Mundial de la Salud. (2002). *National cancer control programmes: Policies and managerial guidelines*. World Health Organization.
- Panizo, L. (2011). Cuerpos desaparecidos. La ubicación ritual de la muerte desatendida. En Hidalgo, C. (comp). *Etnografías de la muerte* (pp. 17-39). Ciccus.
- Pitt-Rivers, J. (1986). Desde el cadáver hasta el ancestro. En AAVV. *Antropología de la muerte: símbolos y ritos* (pp. 39-54). Servicio central de publicaciones Gobierno Vasco.
- Pontificia Comisión Bíblica. (2019). *¿Qué es el hombre? Un itinerario de antropología bíblica*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20190930_cosa-e-luomo_sp.pdf
- Puchalski, C. M., Vitillo, R., Hull, S. K., y Reller, N. (2014). Improving the spiritual dimension of whole person care. *JPM*, 17(6), 642-656. <https://doi.org/10.1089/jpm.2014.9427>
- Rahner, K. (1964). Para una teología del símbolo. En *Escritos de Teología* (vol 4, pp. 238-241). Taurus.
- Ruiz-Aragoneses, R. (2025). *Y el Espíritu abrazando a la carne. La unción progresiva del Espíritu Santo en la humanidad de Jesús a partir de la teología de san Ireneo de Lyon*. Tirant lo Blanch.
- Ruiz de la Peña, J.L. (1983). *La muerte: destino humano y esperanza cristiana*. Cátedra de Teología contemporánea. FSM.
- Sand, A. (1998). ψυχή. En H. Balz y G. Schneider (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* (vol. II, pp. 2182-2189). Sígueme.

- Schulte, R. y Ruiz de la Peña, J.L. (1985). Cuerpo y alma. En *Fe cristiana y sociedad moderna* 5, 12-88. SM.
- Sladogna, A. (2006). La muerte en los tiempos de la posmodernidad. *Revista digital universitaria*, 7(8), 2-10. https://www.revista.unam.mx/vol.7/num8/art61/ago_art61.pdf
- Sutar, R., y Chaudhary, P. (2022). Prognostic disclosure in cancer care: a systematic literature review. *Palliative Care and Social Practice*, 16, 26323524221101077. <https://doi.org/10.1177/26323524221101077>
- Tertuliano. (1844). *De carnis resurrectione*. En J.-P. Migne (Ed.), *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina* (Vol. 2). Garnier.
- Turner, V. (1990). *La selva de los símbolos*. Siglo XXI.
- Westermann, C. (1978). Nefes. Alma. En E. Jenni y C. Westermann (eds.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento* (vol. II, pp. 102-133). Cristiandad.
- Wright, P. (2011). Cuerpos desaparecidos. Comentario crítico. En Hidalgo, C. (comp.). *Etnografías de la muerte* (pp. 15-16). Ciccus.
- Wolff, H. W. (2017). *Antropología del Antiguo Testamento*. Sígueme. (Original 1975).
- Zubiri, X. (1974). El hombre y su cuerpo. *Salesianum*, XXXVI(3), 479-486.