

## Apologética de la carne: el cuerpo como vía de acceso a Dios

José Granados<sup>1\*</sup>

Elías subió al monte Horeb. Se despertó entonces un viento huracanado, y luego un terremoto, pero allí no estaba el Señor. Vino acto seguido un fuego, pero tampoco se encontraba allí Dios. Sopló por fin la brisa suave, y con ella la epifanía y la voz divinas (cf. 1Re 19,11-12).

Podemos leer este pasaje del libro de los Reyes como una parábola para entender el acceso a Dios en la sociedad de hoy. La pregunta no es solo cómo ayudar al hombre a creer en Dios, sino a qué Dios llega el hombre de hoy cuando cree. Y esto equivale a indagar el lugar donde buscar a Dios: dime dónde está tu Dios, y te diré qué clase de Dios es.

A Elías le llegó primero la tormenta y el seísmo. Aquí podemos ver la búsqueda de Dios a través de la grandeza del cosmos, del orden del universo, de lo sublime de la naturaleza. Es una vía que se ha vuelto difícil hoy, porque el universo, reducido para nuestra mirada moderna a un conjunto de partículas más o menos organizadas, nos resulta privado de sentido humano. Desde ahí acaso se llegaría a un Dios ingeniero o matemático, al Dios del deísmo, que no habla al corazón del hombre. Por eso el Dios de la Biblia no está en el huracán ni en el terremoto.

Entonces se manifestó Dios en el fuego. Aquí puede representarse la búsqueda de Dios en la interioridad de cada uno, en los valores que afirma cada espíritu y cada conciencia. Es el fuego íntimo del sentimiento, desligado de una mirada común que compartan todos los hombres. Pero esto lleva sin remedio al Dios de infinitas caras, que cada uno ve de forma diferente y nadie puede conocer en sí mismo. Por eso el Dios de la Alianza no estaba en el fuego.

Finalmente se levantó una suave brisa. La brisa evoca el sopló que Dios insufló en las narices de Adán (Gén 2,7). La brisa tiene que ver, por tanto, no con el orden de un mundo maquinal inerte, ni con el sentimiento de cada uno, sino con los seres vivos, que respiran con gozo o con ansia. Es decir, la brisa tiene que ver con el cuerpo, donde se juntan lo exterior y lo interior. Y tiene que ver especialmente con el cuerpo humano, que es el más exterior y el más interior de todos los cuerpos, porque en él se experimenta el asombro ante lo que nos

---

<sup>1\*</sup> Superior General de los Discípulos de los Corazones de Jesús y María y co-fundador del *Veritas Amoris Project*.

rodea, así como la pasión por hallar las raíces de ese asombro.

San Ireneo de Lyon, de hecho, vio en esta brisa del Horeb un anticipo de la Encarnación, cuando Dios llegaría dulcemente, sin hacer ruido, en consonancia con la carne del hombre, la cual es capaz de llenarse del Espíritu de Dios<sup>2</sup>. Propongo, pues, que tomemos el cuerpo como inicio de las vías o caminos que llevan al Dios de Israel, Creador y redentor del hombre.

## **1. El cuerpo, punto de partida de toda vía hacia el Dios personal**

Partir del cuerpo para llegar a Dios tiene una ventaja sobre la vía cósmica del huracán y el terremoto. Pues, desde el cuerpo, se comienza con la experiencia vital de cada uno, y no se llega a Dios en modo anónimo o deduciéndole fríamente de un orden matemático que nos es ajeno. Es decir, el Dios al que lleguemos a través de la carne no estará fuera de nosotros, porque la carne posee intimidad, esa intimidad que se abre en el amor.

En segundo lugar, y a diferencia de la vía intimista del fuego, esta vía del cuerpo no nos lleva a infinitos dioses diferentes. En efecto, el cuerpo es una realidad compartida, que nos sitúa en común con todos los hombres desde un único origen y recorriendo un solo relato. Por eso la vía del cuerpo se abre también a los sencillos. Para tener fe no es necesario destacar intelectualmente, sino vivir a fondo la experiencia corporal.

Pero ¿cómo puede ser que a Dios se le encuentre en el cuerpo? ¿No es el cuerpo demasiado pobre y bajo? ¿No se corre así el riesgo de proyectar en Dios, no solo lo humano, sino lo animal?

En realidad, nuestro cuerpo, lejos de impedir un camino hacia la trascendencia, es el primer lugar de apertura más allá del propio yo. Pensemos que, por tener cuerpo, no nos es posible abarcarnos a nosotros mismos con la propia mirada, sino que tenemos espaldas, que otro ha de guardarnos. Otra muestra de la trascendencia del cuerpo está en que no lo pudimos elegir, ni siquiera pudimos conocerlo antes de recibirlo, sino solo aceptarlo como era. Además, el cuerpo es testigo de nuestra fragilidad, pues ningún viviente puede garantizar que seguirá existiendo, sino que su vida es siempre dependiente y menesterosa, comenzando por la necesidad de respirar y de alimentarse. Finalmente, el cuerpo nos lanza continuamente al encuentro con aquello que nos supera, pues el cuerpo es el primer lugar de encuentro con el mundo y con los demás.

---

<sup>2</sup> Cf. san Ireneo de Lyon, *Adversus haereses* IV 20,10 (SCh 100,656-658).

Por todo esto, si Dios aparece en el cuerpo, entonces es más difícil que convirtamos a Dios en una proyección del propio pensamiento o querer. Siendo el cuerpo el primer lugar donde encontramos la transcendencia, no es extraño que el cuerpo sea un lugar donde Dios mismo pueda manifestarse. En suma, si encontramos a Dios en el cuerpo podremos encontrarle como un Dios que nos supera, igual que nos superan las demás personas, siempre mayores que nuestros sueños y fantasías. Viene a propósito este poema de Enrique García Máiquez, titulado Monogamia:

Sueño que estoy soltero, que he salido con otra,  
que tengo una aventura tórrida... Sueño todo  
en nuestra cama conyugal, y al despertarme,  
mi mujer está allí, dulcemente dormida  
a menos de dos palmos de mi cuerpo.

La realidad resulta insuperable<sup>3</sup>.

Si para encontrar el misterio del amor no hay que alejarse del cuerpo, pues allí, a menos de dos palmos, está nuestra esposa, tampoco tenemos que alejarnos del cuerpo para encontrar a Dios. Busquemos, pues, a Dios en el cuerpo. ¿Qué vías se nos abren? Las más obvias son las que conectan el cuerpo con el mundo: los cinco sentidos.

## 2. La vía de los sentidos

Surgen entonces cinco vías para acceder a Dios: la del tacto, gusto, olfato, oído, vista, por seguir la jerarquía clásica de los sentidos. Estas vías parecen muy distintas de las de santo Tomás, pero no lo son tanto, pues el Aquinate parte también del ser viviente que, en su cuerpo, percibe y siente el mundo.

La Biblia describe de este modo a los ídolos: “tienen boca, y no hablan; tienen ojos, y no ven; tienen orejas, y no oyen; tienen nariz, y no huelen; tienen manos, y no tocan; tienen pies, y no andan; no tiene voz su garganta...” (Sal 115,5-7). El Dios vivo, por el contrario, no tiene ojos, pero sí que tiene visión; no tiene oídos, pero tiene palabra y también escucha; no tiene manos, pero toca y se deja tocar por el amor. Dice así, en efecto, otro salmo: “Quien plantó el oído, ¿no va a oír? El que formó el ojo, ¿no va a ver?” (Sal 94,9). Nosotros somos, pues, imagen de Dios, ya que nuestros ojos ven, nuestros oídos oyen, nuestras manos tocan. Parece lógico pensar que, si los sentidos nos asemejan a Dios, sean capaces también de percibirle a Él.

De hecho, la tradición cristiana ha desarrollado una teología de los sentidos espirituales, análogos a los corporales. Un pionero de esta vía fue Orígenes que, inspirado en una traducción de Prov 2,5 (“encontrarás un sentido espiritual”) habló de un sentido divino. Los cinco sentidos espirituales son cinco modos de conocer las cosas sobrenaturales. Así hay, según el Alejandrino, una vista que contempla a los ángeles, un oído que percibe voces interiores, un gusto para el pan eucarístico, un olfato que discierne al predicador de la palabra, un tacto con que se toca al Verbo de la vida<sup>3</sup>.

En la misma tradición hallamos a San Agustín quien, dirigiéndose a Dios, le alcanza con los sentidos interiores. Dios no es un cuerpo ni es blanca luz, ni melodía dulce, ni fragancia de flores... Y, sin embargo, hay en Dios “una especie de luz, de voz, y de fragancia y de alimento y de caricia, cuando amo a mi Dios, que es luz, voz, fragancia, alimento y caricia del hombre mío interior” (Confesiones X 6,8). Más adelante describe Agustín su encuentro con Dios acudiendo a los sentidos: “Llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y ahuyentaste mi ceguera; exhalaste tu fragancia y respiré, y ya suspiro por ti; gusté de ti, y siento hambre y sed; me tocaste, y me abrasé en tu paz (Conf. X 27,38).

La cuestión que estos textos plantean es la relación que existe entre los cinco sentidos físicos y los sentidos espirituales. ¿Son dos planos diferentes, uno de este mundo, otro del mundo divino? Así parece haber pensado Orígenes<sup>4</sup>. Pero hay otra forma de entender la relación de ambos conjuntos de sentidos.

En efecto, Paul Claudel se ha acercado a los sentidos desde una visión unitaria de alma y cuerpo, donde los cinco sentidos físicos hacen visible los sentidos del alma<sup>5</sup>. Es decir, no se trata de que haya dos grupos de sentidos, los primeros del cuerpo, los segundos del Espíritu. Sino que los cinco sentidos corporales pueden vivirse superficialmente, como mera carne, o pueden adquirir una profundidad mayor, llenándose de Espíritu. Siguiendo esta visión unitaria, me centraré en tres de los sentidos: el tacto, el oído y la vista<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Cf. Orígenes, *Contra Celso* I 48.

<sup>4</sup> Cf. P. L. Gavrilyuk - S. Coakley (ed.), *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press 2014.

<sup>5</sup> Cf. P. Claudel, “*La sensation du divin*”, en *Présence et Prophétie*, Paris: LUF 1942.

<sup>6</sup> Esta es también la visión de Hans Urs von Balthasar: cf. M. McInroy, *Balthasar and the Spiritual Senses: Perceiving Splendour*, Oxford: OUP 2014.

### 3. El tacto: entrar en el espacio de Dios

San Pablo afirmó que pertenecía al plan de Dios que los hombres le buscasen “a tuestas” (Hch 17,27), antes de poder verle. Pero, ¿cómo es posible llegar a Dios a través del tacto?

El tacto es el sentido más corporal. De hecho, su órgano es el cuerpo entero. Lo propio del cuerpo es que nos sitúa en el mundo para que participemos en él. Quien dice “yo soy mi cuerpo”, es decir, quien acoge su cuerpo como parte de su identidad personal, ése acepta que su identidad se defina en relación con el mundo y con los otros. Existir corporalmente y existir relacionamente son una y la misma cosa. Pues bien, esto es precisamente lo que sucede en el tacto: al tocar, somos tocados, influimos en el mundo y quedamos transformados por él. Un ser que tiene tacto es un ser relacional, que se plasma a sí mismo desde su interacción con cuanto le rodea.

En nuestra interacción con el mundo, al que modelamos y por el que somos modelados, la primacía corresponde a la receptividad. El cuerpo que, por el tacto, plasma el mundo, fue a su vez plasmado. Raymond Tallis, en su estudio filosófico sobre la mano, al describir las grandes capacidades de ella, testimonia la apertura de la mano a un misterio que nos supera, pues ha sido formada en el vientre materno: “The hand, the great shaper of the world, is of necessity, itself shaped. [...] [T]his great agent, the agent of agents, is passively brought into being - a crux that places the darkness of unresolved mystery at the heart of this book, and at the heart of our lives”<sup>7</sup>.

Esto significa que el tacto nos habla de una receptividad originaria<sup>8</sup>. No elegimos el lugar en que nacimos, ni tampoco la época; no elegimos nuestra lengua materna ni tampoco a nuestra madre o padre... No hace falta que nos tatuemos el cuerpo, porque el cuerpo entero es, desde el principio, un tatuaje.

Esta pasividad o receptividad originaria del cuerpo nos plantea una pregunta: ¿es posible acoger plenamente nuestro cuerpo como una dimensión irrenunciable de nuestra persona? ¿No habrá siempre una división entre nosotros y el cuerpo, por no haberlo ideado ni plasmado nosotros?

Este rechazo del cuerpo como receptividad originaria de la persona es po-

---

<sup>7</sup> R. Tallis, *The Hand: A Philosophical Inquiry Into Human Being*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2003, 218.

<sup>8</sup> Cf. P. Ricoeur, *Oneself as another*, trans. by K. Blamey, Chicago: University of Chicago Press 1990, chapter 10.

sible para nuestra libertad. Es un rechazo frecuente en nuestra época, que se caracteriza por la búsqueda de lo post-humano. Post-humano quiere decir realmente “post-cuerpo”. Es decir, lo que se quiere es proponer una forma nueva de vivir el cuerpo, eliminando todo lo que el cuerpo tiene de recibido, de plasmado al margen de nuestros proyectos.

Este rechazo del cuerpo hace más urgente responder a nuestra pregunta: ¿por qué habríamos de aceptar nuestro cuerpo, si no lo proyectamos ni elegimos nosotros?

Una primera respuesta viene dada desde el amor de nuestros padres y la pertenencia a nuestra familia de origen. Es decir, es cierto que no hemos plasmado nuestro propio cuerpo, pero, por otra parte, este cuerpo no está privado de sentido personal, porque gracias al cuerpo entramos en relación con quienes nos han generado. Entonces, el cuerpo ya no procede solo de leyes anónimas, sino que habla un lenguaje, el de las relaciones interpersonales, las cuales pueden llenarse de sentido.

En consecuencia, puedo aceptar mi cuerpo como bueno, y acogerlo como parte de la propia existencia, si acepto como buena la relación con mis padres (o, más en general, con mis antepasados, con mi patria) porque es mi cuerpo quien me pone en contacto con ellos, quien me permite pertenecer a ellos. En este caso el cuerpo me dice: eres el fruto y la sobreabundancia de un amor personal.

Ahora bien, esta relación con mis padres no ofrece el fundamento último a la aceptación de mi cuerpo. Ellos son testigos de que mi cuerpo procede de un acto lleno de sentido, el acto de su mutuo amor, pero a la vez se les escapa la totalidad de ese sentido. Pues también ellos se unieron en un cuerpo que no habían diseñado, marcado por una diferencia sexual que les obligaba a salir de su aislamiento, y generaron un hijo que no conocían hasta que nació. Por eso toda madre dice, con la madre de los mártires macabeos: “Yo no sé cómo aparecisteis en mi seno: yo no os regalé el aliento ni la vida, ni organicé los elementos de vuestro organismo...” (2Mac 7,22).

Resumiendo: si queremos acoger plenamente nuestro cuerpo, el cuerpo ha de tener un sentido personal, y es un sentido que nuestros padres no pueden darle del todo. Por tanto, para que podamos aceptar cabalmente el cuerpo, este tiene que referirnos, no solo al manantial de vida que está en nuestros padres, sino a un manantial originario que permita llenar de sentido todo lo corporal, todas las relaciones que se viven en el cuerpo, sea con los demás hombres y vivientes, sea con el cosmos material. A este manantial sobreabundante le llamamos Dios. Así prosigue la oración de la madre de los Macabeos: “Yo no organicé

los elementos de vuestro organismo. Fue el Creador del universo, quien modela la raza humana y determina el origen de todo” (2Mac 7,23).

Hans Jonas ha notado que no tiene sentido preguntar a mis padres: “¿por qué decidisteis traerme al mundo?”<sup>9</sup> Pues mis padres no decidieron que yo naciera, sino, si acaso, que naciera un ser humano, que luego fui yo. Solo si existe un manantial originario de vida puede este manantial haberme elegido a mí personalmente, y puede dar pleno sentido a mi situación concreta en el mundo y en el tiempo. Sólo a Él es posible decirle: “¿por qué me engendraste?”

Romano Guardini escribió sobre la aceptación de sí mismo como clave de la vida buena<sup>10</sup>. Aceptación de sí mismo no quiere aquí decir resignación, sino acogida de un don, lo que implica que existe también un donador. Esta aceptación depende de nuestra libertad, y siempre es posible cerrarse a su llamada. Su rechazo se parece, no tanto al rechazo de una demostración lógica, sino al rechazo de un amor ofrecido.

Esta aceptación del Creador es necesaria, en primer lugar, para conseguir unidad interna con nosotros mismos. Pues solo quien acoge al Creador comprende que todo su cuerpo tiene un sentido personal, y es capaz, por tanto, de decir con plenitud: “yo soy mi cuerpo”. Solo el creyente puede ser materialista hasta el fondo.

Además, la aceptación del Creador es necesaria para que exista una relación profunda con el mundo y con los otros. Pues es el cuerpo quien me pone en relación con ellos, y si el cuerpo es ajeno a mí, siempre habrá una barrera que nos separe. Solo desde el Creador es posible que el cuerpo me ponga en relación con aquellos que me rodean y me permita establecer con ellos vínculos que hondos, que definen quiénes somos.

Esto afecta particularmente a la unión conyugal del hombre y la mujer de donde nacen las demás relaciones familiares. Si hombre y mujer pueden ambos decir “soy mi cuerpo”, entonces la unión de ellos será unión de sus personas y de sus vidas. Y podrán mirar al hijo como fruto de la unidad de ambos. Si dos hermanos pueden decir “soy mi cuerpo”, podrán reconocer su fraternidad, la cual se basa en compartir una referencia corporal al mismo origen que les ha generado. Si un padre y un hijo pueden decir “soy mi cuerpo”, el hijo podrá mirar al padre como una de las raíces de su identidad y podrá aceptar el nombre que el padre le ha donado.

---

<sup>9</sup> Cf. H. Jonas, *Principle of Responsibility: In Search of an Ethics for Our Technological Age*, Chicago: Chicago University Press, chapter IV, note 30.

<sup>10</sup> Cf. R. Guardini, *Die Annahme seiner selbst*, Würzburg: Werkbund 1960.

Es decir, la relación receptiva hacia el Creador, que nos asegura la unidad con nuestro propio cuerpo, es la base también para que las relaciones con los otros lleguen hasta el fondo de quiénes somos. Sin el Creador, la división con nuestro propio cuerpo nos llevaría a lo que pintó Magritte en *El beso*: dos rostros cubiertos por sendas sábanas, que se besan sin poder tocarse.

El Creador es, por tanto, quien abre constantemente nuestra carne para que armonice con el mundo, para que se cree ese equilibrio tan frágil y misterioso entre nuestro cuerpo y lo que nos rodea. Podemos imaginar esta apertura al mundo como un campo de energía, que nos permite entrar en comunión con las demás personas. En esta imagen, el Creador es quien despliega continuamente este campo relacional. Entendemos desde aquí la frase de san Pablo: “no está lejos de cada uno de nosotros, pues en Él vivimos, nos movemos y existimos” (Hch 17,28a), a lo que se da como razón: “somos familia suya” (Hch 17,28b). A Dios no le tocamos directamente, pero está presente en todo lo que tocamos, pues es Él quien constituye y mantiene abierto el espacio del tacto.

Añadamos otra consecuencia de aceptar, gracias al Creador, que “yo soy mi cuerpo” y que mi cuerpo me abre a una comunión de vida con los otros. Resulta que entonces cobra sentido también mi trabajo en el mundo, un trabajo mediado por el cuerpo. Pues dado que trabajo en el mundo a través de mi cuerpo; y dado que el cuerpo me une a mis hermanos; entonces al trabajar estoy dando forma a esa comunión con los hermanos. Esto explica por qué la fe en el Creador es siempre fe operosa, pues desde ella cobra sentido mi trabajo. Como este trabajo requiere tiempo, el tacto necesita otro sentido: el oído.

#### **4. El oído: vía hacia los tiempos de Dios**

El Dios de la Biblia se revela, sobre todo, a nuestros oídos. Así aparece ya en el Génesis, pues Dios crea hablando. La prohibición de fabricar imágenes acentúa esta preeminencia del oído: “Vosotros oíais sonido de palabras, pero no veíais figura alguna, sino tan solo una voz” (Dt 4,12). La única figura de Dios que es posible ver es precisamente su invisible voz. ¿Qué significa esto?

Que Dios se presente por la voz indica que no es posible poseerle, como se posee una imagen y se domina, pues el oído no aprisiona a su objeto, sino que espera a que se manifieste. La voz, además, contiene una llamada que exige respuesta libre en obediencia, clave de la alianza. Por último, la voz se dice en el tiempo, pues la escuchamos después de ser pronunciada, como memoria de alguien a quien ya no se ve y mandamiento que envía en misión, hacia una epifanía futura.

Vamos a mostrar que, como ocurre en el tacto, la experiencia auditiva solo

encuentra pleno fundamento si se acepta al Dios Creador. Para explorar las vías que el oído abre hacia Dios me concentraré, primero (a), en la palabra que llama y pide respuesta; y, acto seguido (b), en la capacidad del oído para percibir el tiempo que pasa y unificarlo, pues la palabra narra una historia.

a) *Oído y palabra*

La vía del oído es la vía de la palabra. Recordemos que la palabra (a diferencia de la idea pura) es corporal, unida a una voz con timbre y a los términos concretos de un idioma. Es decir, esta vía de la palabra no accede a Dios sólo a partir de la lógica, lo que podría llevarnos al Dios matemático del deísmo. Sino que la palabra conduce a Dios a partir de una voz que, transmitida con la boca y garganta y cuerdas vocales, nos convoca a una respuesta. Por eso esta vía del oído conduce a un Dios que llama e invita a responder, es decir, al Dios que busca alianza con los hombres.

Notemos, en primer lugar, que la palabra nace sobre un substrato corporal y afectivo. En efecto, el niño no accede al lenguaje aprendiendo los términos desde fuera de la conversación. El niño accede al lenguaje cuando entra en el mundo afectivo de sus padres y, desde dentro de este mundo, entiende lo que ellos quieren decir<sup>11</sup>. Por eso a los niños autistas, que son pobres afectivamente, les cuesta aprender a hablar, mientras que los niños ciegos no encuentran dificultades especiales. El lenguaje es, entonces, el ámbito de una conversación, donde se puede entrar cuando se habita un mismo mundo corporal y afectivo. Esto nos lleva a establecer una sintonía entre cuerpo y lenguaje.

En efecto, el cuerpo, junto con los afectos que contiene, es también un ambiente de comunicación. Por tanto, puede decirse que el cuerpo tiene su propio lenguaje, que anticipa y sirve de fundamento al lenguaje hablado. Por eso el sentido del oído no es posible sin el sentido del tacto, es decir, sin la arquitectura de relaciones corporales que nos permite habitar un mundo común. Gracias al cuerpo, la llamada y respuesta de la palabra no es solo intercambio de información, sino forja de un mundo compartido.

Esto es importante para distinguir dos modos de entender el lenguaje<sup>12</sup>. El lenguaje puede verse como lenguaje instrumental, con el que nombro las cosas para poder manejarlas y ejercer dominio sobre ellas. Este lenguaje puede ser inventado por el hombre y no necesita otro fundamento. Si acaso llega a postular,

---

<sup>11</sup> Cf. P. Bloom, *How children learn the meaning of words*, Cambridge: MIT Press 2002.

<sup>12</sup> Cf. C. Taylor, *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, Cambridge MA: Harvard University Press 2016.

como axioma primero de su lógica, a un Dios razonable que es el Dios del deísmo.

Pero hay otro modo de concebir el lenguaje que hace justicia a toda su capacidad expresiva. Aquí el modelo no es el lenguaje científico sino la conversación interpersonal. Entonces el lenguaje no es tanto un instrumento para transformar el mundo, sino un ambiente para habitarlo de modo humano.

Pues bien, en cuanto este lenguaje se concibe como un ambiente vivo que acoge a los hombres (algo así como un bosque de significados), no puede haber sido construido término a término, sino como una totalidad desde el principio. De igual manera, un animal no se construye célula a célula, sino a partir de un principio vital que está presente desde los inicios. Por eso el lenguaje no puede ser obra de cada uno de los que lo hablan, sino que requiere un ambiente previo donde sea posible que nazca y crezca la palabra.

Ya dijimos que el lenguaje primordial del cuerpo reenvía al Creador. Ahora añadimos que el Creador abre también el ambiente de la palabra, un ambiente propio del ser humano que es “animal del lenguaje” (“language animal”). Es decir, Dios mismo es quien abre y fundamenta el campo comunicativo del lenguaje<sup>13</sup>. Él está en cada palabra no solo porque la palabra busca abarcar la totalidad, sino porque la palabra solo se puede decir y escuchar en la caja de resonancia desplegada por el Creador. El poeta español Antonio Machado ha dicho: “Quien habla solo espera / hablar a Dios un día”. Pero esto se puede afirmar también de quienes conversan: esperan que Dios un día se manifieste plenamente como aquel que desde el principio fundamentaba su capacidad de conversar.

Una analogía para entender cómo Dios abre el espacio del lenguaje es el nombre que se confiere al hijo. Padre y madre, al conferir el nombre al hijo, despliegan para él un espacio de conversación donde el hijo podrá participar. El nombre dado al hijo da forma a todas las relaciones del hijo, incluyéndole en la conversación. Se puede decir que este nombre que el hijo recibe remodula todo su espacio corporal, pues le sitúa en la comunidad de hablantes. Esta capacidad de dar nombre que tienen los padres solo se justifica en cuanto que ambos acceden al misterio del origen del hijo (de otra forma no sabrían cómo nombrar) y en cuanto que reconocen que ese origen les supera (de otra forma lo nombrarían como se nombra a los esclavos o se sella a las ovejas).

Pues bien, la creación del mundo por la palabra se entiende desde esta experiencia del nombre. Al dar el nombre, los padres reconfiguran el espacio corporal de los hijos para que estos puedan vivir a la altura de lo humano. Al

---

<sup>13</sup> Cf. R. Williams, *The Edge of Words: God and the Habits of Language*, London: Bloomsbury 2014.

crear el mundo, Dios dice una palabra que inaugura de la nada el espacio corporal donde podrán habitar los hombres para responderle y trabar alianza con Él.

Hemos visto que la palabra se asocia al oído por ser signo que comunica. Ahora bien, es posible también un lenguaje con el tacto o la vista. ¿Hay algo que privilegie al oído como sentido del lenguaje? A diferencia de los otros sentidos, el oído capta solo el movimiento, capta los seres mientras actúan, y por eso se relaciona con el correr del tiempo. También al lenguaje corresponde relatar el tiempo del hombre. El lenguaje hablado nos abre así el camino hacia el Creador como fundamento de nuestra experiencia temporal.

*b) El oído y la unidad del tiempo de la vida*

Lo que hemos dicho sobre el tacto, con relación al cuerpo, puede decirse del oído, con relación al tiempo. Igual que “yo soy mi cuerpo”, aunque yo no haya diseñado enteramente mi cuerpo, así “yo soy mi tiempo”, aunque ese tiempo no esté a mi entera disposición. E igual que no me basto a mí mismo para poder aceptar como mío mi propio cuerpo, sino que necesito de distintas mediaciones, empezando por mis padres, así ocurre también con mi tiempo. Son mediaciones que abren un camino hacia el Creador.

*Por la memoria, hacia Dios*

Comencemos por mi pasado. Una parte de él precede mi existencia en el mundo, y sin embargo es parte de mi identidad. Si no me reconcilio con mi pasado, estaré siempre internamente dividido. Y para acoger el propio pasado es necesaria primeramente la mediación con mi familia de origen. Si tiene significado para mí heredar la vida de mis padres y pertenecer a una historia familiar, entonces tendrá significado mi pasado: no será solo una barrera que me limita u oprime, sino un cauce que otros han forjado para potenciar mi historia.

Ahora bien, este vínculo con mi familia de origen no me proporciona la reconciliación plena con mi tiempo, porque mis padres dan sentido solo a una fracción de mi pasado. De nuevo es necesario referirse a alguien que aporte sentido a todo lo que nos ha sucedido, como manantial de donde brota todo nuestro tiempo. Este camino llega a aquel que llamamos Dios creador y origen. En el libro décimo de sus Confesiones, san Agustín se acercó a Dios por esta “vía de la memoria”<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Para una prueba de la existencia de Dios que se basa en la necesidad de alguien que recuerde la totalidad del tiempo, cf. R. Spaemann, *Der letzte Gottessbeweis*, München: Pattloch 2007.

*A Dios desde la unidad del tiempo*

Del pasado, pasemos a la serie de momentos que constituyen la vida. Al oído corresponde captar esta unidad de presente, pasado y futuro. Para narrar unitariamente estos tiempos es necesaria la capacidad de prometer, que se dice también: “dar la palabra”. Quien promete reconoce el pasado como propio (de otra forma no recordaría su promesa) y a la vez extiende su acción en el futuro. Ahora bien, ¿cómo prometer si la memoria es tan débil y la identidad tan cambiante?

Una cierta respuesta se encuentra en la alianza que podemos trabar con otros. Pues ya no hace falta prometer que no cambiaremos, lo cual es imposible, porque el hombre es ser futurizo y en continua evolución. La fórmula de la promesa resulta ser, más bien: “cambiaré al ritmo de la alianza que nos une”. Y esto sí que es posible, siempre que esa alianza se identifique con nuestra identidad más honda. En este caso, prometer equivale a ser fieles a quienes somos.

La pregunta es si hay una promesa capaz de integrar la totalidad de nuestra vida. Si esa promesa no existiera, nunca podríamos dar unidad a nuestro tiempo, y una fractura atravesaría siempre nuestra identidad. Estaríamos condenados a ser sujetos episódicos, que viven muchas vidas deslavazadas. ¿Existen indicios de que existe esa promesa que abarca toda la vida? Un indicio es el nombre que los padres dan al hijo, y que será el suyo hasta la muerte. Otro indicio es la promesa esponsal, por la cual hombre y mujer se unen hasta que la muerte les separe.

Ahora bien, ¿cuál es el fundamento último de estas experiencias? Ni el padre ni la madre solos pueden garantizar que el nombre que le dan a su hijo le corresponda, y no sea nombre arbitrario o esclavitud impuesta por sus caprichos. Ni el marido ni la mujer por sí solos, ni siquiera contando con el apoyo de la sociedad, pueden garantizar la unidad del tiempo de su alianza, siempre amenazada por infidelidades. La búsqueda de un fundamento último de la promesa nos lleva a aceptar a un Creador fiel y providente, que tiene en su mano la unidad del tiempo. San Agustín vio esta apertura de la promesa al misterio cuando identificó la indisolubilidad matrimonial con el sacramento<sup>15</sup>.

En suma, llamamos Dios a aquel que despliega el espacio de una promesa que abarca la historia entera del mundo. Creer en Dios significa creer en una promesa originaria que entreteje la historia de los hombres y de las cosas. Dado que Dios está en el origen de la relación con nuestros hijos, podemos

---

<sup>15</sup> Cf. san Agustín, *De bono coniugali* VII, 6-7.

asegurarles que el nombre que les hemos dado no es provisional. Y lo mismo entre esposos: la promesa conyugal es para toda la vida porque prometen unirse “en una sola carne”, es decir, en ese lugar donde ellos mismos fueron generados y que contiene, por tanto, la memoria de Dios más profunda que ellos puedan alcanzar.

Hemos trazado hasta ahora un acceso temporal a Dios a través de la unificación de nuestro tiempo por la memoria y la promesa. Pero ese acceso es posible también, y paradójicamente, desde la ruptura del tiempo.

#### *La vía del tiempo roto y restaurado*

La rotura más grave del tiempo proviene de la culpa, que olvida con ingratitud o traiciona la fidelidad. La existencia de este tiempo roto no niega de por sí la existencia de un Creador providente que unifica el tiempo. Al contrario, el olvido es culpable sólo si existe un don que demanda gratitud, y la traición es posible solo si existe una promesa previa que hace posible unificar el tiempo. Es decir, el mal del olvido y de la traición es verdadero mal solamente si era posible la unidad del tiempo que Dios garantiza. Por eso, como decía santo Tomás, “si existe el mal, es que existe Dios”<sup>16</sup>.

Pero entonces, precisamente porque el mal implica la existencia de Dios, este mal ya no puede ser absoluto. Que el mal no sea absoluto lo atestigua la experiencia del perdón. El perdón sana la memoria, para que se pueda contemplar de nuevo el pasado con gratitud. Y el perdón restablece la alianza, para que se pueda narrar el tiempo como unidad, desbloqueando el peso de la culpa que atenaza nuestra historia.

El perdón es obra común de quien ofende y de quien es ofendido. Y es una obra necesaria para rehacer la historia de ambos como una historia juntos, único modo de que cada uno pueda narrarla de principio a fin, sin que la interrumpa la ofensa provocada o sufrida. Quien perdona mira al ofensor y ve en él, no solo el mal que ha hecho, sino un manantial más hondo que no se ha agotado en el mal cometido. Ve, por ejemplo, que el ofensor es hijo de una familia noble, o tiene nobles amigos, y que esa nobleza, además de moverle a reconocer su culpa, contiene recursos para un nuevo inicio. Por eso puede decir: “tú eres más grande que tus acciones”, de forma que se pueda “desligar al culpable de su acción”, perdonándolo<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Cf. santo Tomás, *Contra Gent.* III 71 (ed. Leonina, vol.14, p. 210).

<sup>17</sup> Cf. P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris: Seuil 2000.

Ahora bien, ¿qué hondura ha de tener ese manantial para que sea posible cualquier perdón? Ninguna relación, por noble que sea, parece capaz de separar totalmente al malhechor y a su obra, sobre todo si esa obra ha consistido en un grave crimen. Para que se pueda afirmar un perdón total y a pesar de todo, es necesario un manantial que reafirme sin tacha la bondad de la persona y su capacidad de iniciar de nuevo. A ese manantial es a quien llamamos Dios, creador y providente. Dios aparece, desde este punto de vista, no solo como quien tiene misericordia, sino como fundamento de toda misericordia, porque es el fundamento de que podamos perdonar.

*Dios como garantía de la novedad*

Por último, una vía hacia la afirmación del Creador se abre desde el futuro al que nos proyecta el cuerpo. El sentido del oído está abierto a la novedad de una llamada o de una nota musical que sorprende, o también a la palabra final de un poema que cambia todo lo escuchado hasta entonces.

Lo nuevo es aquello que no puede surgir simplemente de lo que ya hay. Y, por otra parte, lo nuevo tiene que nacer también de lo que ya hay, pues de otro modo sería un inicio ajeno a lo anterior, y no se podría hablar de novedad. Tal novedad se da en algunas experiencias corporales, como el trabajo artístico, que asombra a su mismo autor, o el nacimiento de un hijo, que sobrecoge a padre y madre. Aquí, en la generación de una nueva persona, se halla el paradigma de la novedad que, asumiendo las generaciones, las lleva más allá de ellas mismas. ¿Cómo es posible esta novedad?

La novedad del hijo se apoya, por un lado, en la novedad del amor del hombre y de la mujer que le generan, y que se unen en una diferencia que supera a ambos. Pero a la vez intuimos que lo nuevo del hijo no se reduce a la novedad de esta diferencia. La diferencia hace posible que, a través de ella, en la apertura que contiene, se manifieste un manantial mayor de novedad. Es un manantial que actúa a través del padre y de la madre, pero más allá del padre y de la madre. ¿Qué fuerza tiene este manantial? ¿Puede hacer que el nacimiento del hijo se parezca a la nota musical que, al llegar, da un sentido esperanzado a todas las notas anteriores? Reconocer que existe un manantial de ese calibre, significa reconocer al Creador.

Tendemos a pensar a Dios como la red de seguridad del trapecista, que le acogerá si cae en el vacío. Se reprocha entonces al creyente que no tiene capacidad de riesgo ni aventura, o que quiere tener todo bien atado. Pero en la mirada cristiana, Dios no es solo quien sostiene el mundo para que no caiga en la nada, sino quien lo dirige hacia su meta plena, la cual se encuentra (esto es

decisivo) más allá de las fuerzas del mundo. Entonces Dios no es solo la red de seguridad cuando todo falla, sino la inspiración que pone arte en el trapecista y le permite inventar bellas acrobacias por encima del vacío. Si hay Dios, hay siempre futuro, futuro que no es repetición, pero tampoco borrón y cuenta nueva (“clean slate”).

Hemos concluido hasta ahora, por una parte (apartado 3), que el sentido del tacto nos lleva, desde nuestra situación en la carne, a adentrarnos en Dios como cimiento de todos los lugares habitables. Y, por otra parte (apartado 4), que el sentido del oído nos invita, desde nuestra vivencia del tiempo, a relatar a Dios como manantial de la historia. Estos dos sentidos son la base para otro tercer sentido, al que se ha asociado la plenitud de la percepción de lo divino, como dice Job: “en mi carne veré a Dios” (Job 19,26, Vulgata: in carne mea videbo Deum).

## 5. La vista: acceso al Dios omnipresente y eterno

Aunque el acercamiento a Dios en la Biblia comienza por el oído, es la vista la que da acceso pleno a Dios. Ver su rostro es el deseo cumplido del hombre, modelado a su imagen. Pero para entender cómo la vista nos lleva a Dios, es crucial no separarla del resto de los sentidos corporales, ya que vemos con ojos de carne.

Una propiedad de la visión, como ha mostrado Hans Jonas, es la capacidad de tomar distancia del objeto visto<sup>18</sup>. Solo la vista gana con la distancia, mientras los demás sentidos pierden cuando se alejan de lo percibido. Por eso la vista parece especialmente dotada para una visión universal de las cosas.

Otra propiedad de la visión, prosigue Jonas, es la simultaneidad: la visión parece no requerir de tiempo para alcanzar su objeto, sino que accede a él, como se dice, en un abrir y cerrar de ojos (“in the blink of an eye”). Por eso la vista parece especialmente dotada para percibir lo eterno.

Es preciso entender, sin embargo, que este acceso de la vista a lo universal y a lo eterno no se realiza eliminando lo concreto del espacio y del tiempo. Veamos para ello cómo la vista está unida a los demás sentidos, particularmente al tacto y al oído.

Con respecto al espacio, el tacto recuerda a los ojos que solo es posible ver

---

<sup>18</sup> Cf. H. Jonas, “The Nobility of Sight”, *Philosophy and Phenomenological Research* 14/4 (1954) 507-519.

desde una participación en aquello que vemos. Nuestra visión del espacio, nuestra valoración de su profundidad y de sus distancias, está influida por nuestra capacidad de caminar por ese espacio. No mira igual el mundo un ser que se arrastra, que otro que, al adoptar la postura erguida, contempla el horizonte. Quien mira, por tanto, no puede simplemente mirar a distancia, sin entrar en lo que mira y, de este modo, ser transformado por ello, igual que quien toca algo caliente se quema los dedos.

Con respecto al tiempo, el oído recuerda a los ojos que ellos también necesitan de paciencia. Para ver un ser, no basta una fotografía instantánea, sino que hay que contemplarlo poco a poco, a la luz cambiante del alba y del crepúsculo. Lo entendemos cuando contemplamos un rostro. El rostro humano, como decía el filósofo español Julián Marías, está proyectado hacia el futuro, porque expresa el proyecto que toda persona humana es<sup>19</sup>. Por tanto, para comprender el rostro humano no basta con verlo una vez, sino que hay que “asistir” a él, como se asiste a una película o a una representación teatral. Quien ve un rostro, por tanto, no puede ver instantáneamente, pues ha de ver la plenitud que emerge de una historia, comprendiendo su origen primero y su destino colmado.

El ejemplo del rostro nos recuerda que, igual que ocurre con el oído o el tacto, también la vista requiere reciprocidad. Pues para mirar bien un rostro hay que dejarse mirar por él, lo que a su vez transforma nuestra visión. De hecho, el niño pequeño aprende a mirar el mundo a partir del modo en que otros (y en primer lugar su madre) le miran. El mismo Julián Marías ha dicho que el ojo humano es el “primer inteligible”<sup>20</sup>. El niño ve la mirada de su madre sobre él, y encuentra en esa mirada el primer sentido de su mundo. Y a la luz de la mirada materna aprende a mirar todas las demás cosas.

La visión, por tanto, tiene su tiempo, en cuanto que reconoce unos ojos que me enseñan a ver, y me invitan a una mirada común. Además, la visión necesita de un espacio, el espacio de las miradas que se cruzan y se alían. La experiencia del amor es la de una mirada común sobre el mundo, en que podemos adaptar el punto de vista del otro, sin fundirlo con el nuestro, y comprendemos el origen y el destino de las cosas.

Resumiendo: la vista, a partir de nuestra situación encarnada, nos abre a una visión universal y eterna. Ahora bien, la visión global sobre el espacio a la cual aspiran los ojos no anula el punto de vista de cada rostro, emplazado en la

---

<sup>19</sup> Cf. J. Marías, *Antropología metafísica: la estructura empírica de la vida humana*, Madrid: Revista de Occidente 1970, capítulo XVIII (English translation: *Metaphysical Anthropology: The Empirical Structure of Human Life*, Pennsylvania State University Press 1990, chapter 18).

<sup>20</sup> *Ibidem*.

carne, sino que integra en sí todas las miradas. Es decir, no es una “view from nowhere”, sino una “view from everywhere”. A la vez, los ojos aspiran a una visión que abarque todos los tiempos, pero no porque elimine lo temporal, sino porque reconoce cada origen y cada destino.

Pues bien, para que esa pretensión de los ojos tenga fundamento, para que aquello que los ojos nos prometen no sea un espejismo, no basta la alianza de miradas humanas, que serán siempre limitadas en su alcance y en su duración. Es preciso una mirada más originaria que afirme la bondad de todas las cosas e invite a una visión conjunta donde todas las miradas puedan aunarse, sin confundirse. Esta mirada es la mirada del Creador, el cual, al terminar de crear todas las cosas, las vio juntas, y con su mirada las declaró muy buenas (Gén 1,31).

Es decir, el Creador es aquel que abre continuamente nuestro campo visual, de modo que reconozcamos el origen de nuestra visión y su vocación última a entrar en una visión común. Según san Agustín, la luz del primer día creada por Dios no fue la luz con la que vemos, sino la capacidad de ver la verdad última de las cosas, que Él confirió a los ángeles y luego a los hombres<sup>21</sup>. Podemos decir, siguiendo esta intuición agustiniana, que Dios no solo creó la luz, sino también la visión, cuando miró al hombre y vio que era bueno, y le capacitó para que participara en la visión divina. Reconocer al Creador es superar ese estado de “visión submarina”, como lo describía T.S. Eliot, en el cual “vemos la luz pero no vemos de donde viene”<sup>22</sup>.

De este modo el camino de los ojos hacia Dios no desemboca en un Dios controlador, que lo ve todo para dominarlo todo. Esta concepción de Dios inspiró a Nietzsche la anécdota de la niña que, tras saber por su madre que Dios lo veía todo, exclamó: “¡qué desvergüenza!” Al contrario, el camino de los ojos hacia Dios desemboca, más bien, en una mirada divina que afirma al hombre en la existencia para permitirle mirar dentro de una visión común. Es la mirada del amor. San Agustín se acercó a esta concepción de Dios cuando propuso la siguiente analogía para comprender la Trinidad: la mirada, la cosa vista y la visión misma<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Cf. san Agustín, *De Gen. ad litt.*, IV 22,39 (CSEL 28/1,121).

<sup>22</sup> T.S. Eliot, *Choruses from the Rock*, X (en *Collected Poems 1909-1962*, New York: Harcourt 1963, 170): “Our gaze is submarine. [...] We see the light but see not whence it comes”.

<sup>23</sup> Cf. San Agustín, *De Trinitate* XI 2,2.

## **Conclusión: la vía de los sentidos, vía del amor**

El tacto, a través de las relaciones en las que nos introduce, abre un camino hacia el Dios Creador. El oído, reconociendo la unidad de los tiempos humanos, abre un camino hacia el Dios providente. La vista, a través del horizonte común que despliega, indica un camino hacia el Dios omnipresente y eterno.

Vemos que esta vía de los sentidos se apoya sobre las relaciones interpersonales, y en primer lugar las familiares. El tacto nos guía hacia Dios a través de la pertenencia a un padre y a una madre, donde fuimos modelados. El oído nos guía hacia Dios a través de una historia que se trenza por generaciones. La vista nos guía hacia Dios porque llega a una visión universal a partir de la red de miradas que se origina entre padres e hijos. Por tanto, la vía de los sentidos hacia Dios es la vía de las relaciones, es decir, la vía del amor.

Según esto, la vía de los sentidos hasta Dios pasa por aceptar un lenguaje del cuerpo, que contiene la diferencia sexual donde se transmite la vida. Esta diferencia orienta el espacio y el tiempo del hombre para que se abra hacia el Creador y nos permita caminar hacia Él. Por eso, si se niega este lenguaje del cuerpo, se niega al Creador. De hecho, la negación de la diferencia sexual propia de la ideología de género es un intento de encarnación del ateísmo, es decir, de modificar la arquitectura de la carne de modo que el Dios Creador no pueda hallarse en ella. Al hacer esto, sin embargo, se expulsa de la carne el sentido humano, por lo cual el intento de encarnar el ateísmo lleva a una absoluta desencarnación.

El camino de los sentidos no nos lleva solo a la existencia de Dios, sino que nos desvela cómo es Él. Se trata de un Dios que abre y sostiene el espacio de la comunión entre los hombres, que los guía hacia Él, que los hace entrar en su misma mirada. Dios, por tanto, no niega el espacio y el tiempo, sino que se muestra como Señor pleno de todos los lugares y de toda la historia. Este es un Dios que es comunión, y que se revela en la comunión.

Además, el camino de los sentidos hacia Dios nos muestra el valor del cuerpo y del tiempo en la vida del hombre. Pues si cada sentido es *capax Dei* (capaz de Dios) se cargan de peso los actos concretos que realizamos en la carne y se carga de destino cada una de nuestras acciones. Se entiende entonces por qué la fe en el Creador es escuela de mártires, que encuentran el camino hacia Él en un acto corporal concreto de fidelidad a su palabra.

Esta vía de los sentidos llegó a su culmen en la Encarnación. Pues entonces el mismo Hijo de Dios empezó a usar de los sentidos para percibir al Padre, confiriendo así su densidad máxima a estos sentidos. Y Cristo no retuvo estos

sentidos para Él solo, sino que los comunicó a los hombres a través de la Eucaristía y de los demás sacramentos por Él instituidos.

Es en los sacramentos donde se cumple lo que dice san Juan: “lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros propios ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos acerca del Verbo de la vida; pues la Vida se hizo visible...” (1Jn 1,1-2)<sup>24</sup>. En los sacramentos no solo oímos, vemos y palpamos al Verbo de la vida, sino que le oímos, vemos y palpamos según la fuerza para oír, ver y palpar que es propia del Verbo de la vida. Es decir, en los sacramentos se despliega todo el poder sensorial del hombre para sentir a Dios, y se educan los sentidos para que pueda descubrirle en el resto de las cosas y de los tiempos. No es la vía del terremoto, tampoco la del fuego, sino el camino de la suave brisa que, en consonancia con la carne, la eleva para que llegue a conocer a Dios, así como es conocida por Él.

---

<sup>24</sup> Cf. D. Lee, “The Gospel of John and the Five Senses”, *Journal of Biblical Literature* 129 (2010) 115-127.