

COMMUNIO

Revista católica internacional | 2022/3

Edición Argentina
XXIX

LA CARNE

Olivier Boulnois ● José Granados ● Paola Ambrosoni ● Francisco Díez Fischer ●
Fabrice Hadjadj ● Rachel Coleman ● Andrés Di Cío

CONSEJO DE REDACCIÓN

Luis Balaña, Alberto Espezel, Cristina Corti Maderna, Carlos Hoevel, Francisco Bastitta, Jorge Scampini o.p., Isabel Pincemin, Andrés Di Cío, Adolfo Mazzinghi, Matías Barboza, Luisa Zorraquin, Ignacio Díaz, Josefina Llach, Felicitas Casillo, Francisco Videla, Gonzalo Mackinnon.

Director y editor responsable: Pbro. Dr. Andrés Di Cío

Vicedirector: Dr. Francisco Bastitta Harriet

Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

COMMUNIO

Editorial	3
Olivier Boulnois Mortal y vivificada. La carne según San Pablo	5
José Granados Apologética de la carne: el cuerpo como vía de acceso a Dios	23
Paola Ambrosoni De la relación entre el sentido del tacto y la prudencia	42
Francisco Díez Fischer ¡Divino olfato!	46
Fabrice Hadjadj Sobre la conveniencia de haber nacido	65
Rachel Coleman La materia como revelación del amor de Dios	80
Perspectivas	
Andrés Di Cío ¿Qué significa celebrar el misterio cristiano? La naturaleza de la liturgia a la luz del Catecismo de la Iglesia Católica	97

Números del Año 2022

- Cristo, Imagen del Padre
- La Sinodalidad
- La carne

Edición Argentina

REVISTA CATÓLICA INTERNACIONAL COMMUNIO

Publicación cuatrimestral.

Registro de la Propiedad Intelectual No 395257

Impreso en Argentina

-

Printed in Argentina

Suscripción 2022

www.communio-argentina.com.ar

communioargentina@gmail.com

Argentina: \$ 3000.-; Extranjero: U\$S 50.-

Estudiantes: \$ 2000.- Número suelto: \$ 1200.-

Sánchez de Bustamante 2662 - 2° A (1425) - Bs. As. -

Tel. 4801-7335 Suscripción de apoyo, a partir de \$ 5000.-

Esta edición de 200 ejemplares se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 2022 en Altuna Impresores SRL, Doblas 1968, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Editorial

Es innegable que la fe cristiana gira en torno a la carne. Es más, ninguna otra religión o filosofía concede a la carne tanta dignidad. Sin embargo, paradójicamente, al cristianismo se le reprocha una suerte de enemistad perpetua contra la carne. El número que aquí ofrecemos quiere ser una modesta contribución en orden a despejar este terrible malentendido, sin dejar de reconocer que semejante confusión se debe, en buena medida, a los propios cristianos.

Jesús es la Palabra hecha carne: verdadero Dios y verdadero hombre. Vivió, murió y resucitó como tal. Esta es la Buena Noticia y, a la vez, el gran escándalo. El Hijo del Padre eterno se abajó por amor, se hizo uno de nosotros, “y así compartió en todo nuestra condición humana, menos el pecado” (*Plegaria Eucarística IV*). La humanidad de Jesús no es un tema accesorio, sino que en ella se juega la salvación misma. Tertuliano lo resumió de manera genial en apenas tres palabras: *caro cardo salutis* – la carne es el quicio de la salvación. Efectivamente, lo que no es asumido no es redimido. Por eso fue necesaria la encarnación, para que “donde abundó el pecado, sobreabundara la gracia” (Rm 5,20). Y en esta misma lógica se inscribe la resurrección, tanto de Cristo como de los cristianos. No esperamos una vida futura fantasmagórica, sino la felicidad de ser radicalmente humanos, es decir, carnales. Porque, para nosotros, la vida es sinónimo de cuerpo. Bien nos lo recordó Gabriel Marcel: no tengo cuerpo, sino que soy cuerpo.

Bíblicamente, la carne no es la mera materia sino la vida psico-somática con su característica fragilidad. Precisamente este matiz es lo que capta el Prólogo de san Juan al decir que la Palabra se hizo *carne*, cuando podría haber dicho *hombre*. No en vano Jesús les advierte a sus discípulos en el huerto, que “el espíritu está dispuesto, pero la carne es débil” (Mt 26,41). En nosotros la debilidad creatural se ve agravada por la realidad del pecado, que resiente nuestra naturaleza, impidiéndole reflejar a Dios como en el principio. Es lógico que esta conciencia nos invite a la cautela, incluso a una cierta ascesis. Pero eso no significa que la carne deba ser objeto de una sospecha eterna. Porque el hombre está herido pero no corrompido; y todavía es mucho lo que Dios insinúa de sí en esta carne nuestra que es obra de sus manos, plasmada a su imagen.

La carne también es sinónimo de historia. Somos en el tiempo y en el contexto de una trama, humana y cósmica. Por un lado, la carne me distingue, me diferencia; por otro, me permite comulgar con los demás. La carne es el sacramento de la persona. Es la misteriosa mediación que hace presente la identidad humana, siempre intransferible. Por eso procuramos honrar la carne, propia y ajena, evitando tanto su desprecio como su idolatría. Nuestro tiempo ha recuperado notablemente el valor del cuerpo, pero muchas veces la atención dada al físico no

encuentra una correspondencia semejante en el ámbito espiritual. Y esto es algo que atañe directamente a la misión de la Iglesia. Para descubrir el alma que late en la carne hace falta una mirada delicada, en cierto sentido piadosa.

En otro orden, la carne le recuerda al hombre su pertenencia al reino animal. Somos este cuerpo concreto que nos constituye varón o mujer. La ecuación es binaria, aunque hoy en día exista una poderosa corriente de opinión que pretenda negar este dato duro de la realidad. Entonces resulta curioso, por no decir contradictorio, que la bandera ecologista flamee a la par de la bandera transgénero. Pues no cabe jugar a dos barajas: si la naturaleza pide ser respetada, eso aplica también para el hombre. Ya lo dijo a su modo Pascal: el hombre no es ángel ni bestia, pero si pretende ser un ángel termina haciendo el papel de una bestia. La carne tiene su logos, su palabra, que habla –tarde o temprano– a pesar de todas las restricciones mentales que se le quieran imponer. Los médicos y los psicólogos saben que esto es así. No sólo habla desde el cuerpo sino también desde las emociones. El placer y el dolor atraviesan la carne, inevitablemente, pero es la libertad la que decide si el gozo y el sufrimiento se abren o no a la comunión, humana o divina.

Todo en nosotros pasa por la carne. También así lo quiso Dios en Jesús, a tal punto que perpetuó su presencia en el sacramento de la eucaristía: “el que come mi carne y bebe mi sangre tiene Vida eterna, y yo lo resucitaré en el último día” (Jn 6,54).

En la primera contribución Olivier Boulnois estudia el significado de la carne en las cartas de San Pablo: tema difícil en el que siempre son bienvenidas las clarificaciones. Luego, desde una perspectiva sistemática, José Granados escribe sobre la implicancia de la Encarnación para nuestra comprensión de la carne.

En un registro fenomenológico, Paola Ambrosoni y Francisco Diez Fischer se abocan, respectivamente, al tacto y al olfato, poniendo de manifiesto lo propio de esos sentidos, a los que a menudo no concedemos mayor importancia, aunque influyen fuertemente en la manera en que nos relacionamos con el entorno.

En una época marcada por la fabricación, Fabrice Hadjadj invita a tomar conciencia sobre la conveniencia de haber nacido, como un modo de reconciliarnos con nuestra identidad humana, mientras que Rachel Coleman se vale de la metafísica de Ferdinand Ulrich para mostrar en qué sentido la materia es reveladora del amor divino.

Por último, en la sección *Perspectivas*, Andrés Di Ció reflexiona sobre el sentido de la liturgia cristiana tomando como base la segunda parte del Catecismo de la Iglesia Católica, a 30 años de su publicación.

Mortal y vivificada. La carne según San Pablo

Olivier Boulnois^{1*}

Todos somos hombres, frágiles por naturaleza y sujetos a nuestra carne

Shakespeare, Enrique VIII, V, 3

Maurice Leenhardt, misionero protestante y antropólogo en el país canaco, cuenta haber preguntado a un caledonio qué le había aportado el cristianismo: ¿la noción de espíritu? ¿una forma de espiritualidad? Él respondió: “Tú no nos trajiste el espíritu. Ya conocíamos la existencia del espíritu. Procedíamos según el espíritu. Pero lo que nos has traído es el cuerpo”.² Lo propio del cristianismo no es proponer una teoría del espíritu, sino una práctica de la carne y el cuerpo.

¿Qué es ser un hombre? ¿Y cuál es su destino? Estas son las cuestiones fundamentales a las que Pablo responde cuando trata de pensar en la carne. Pero, como decía Hegel, “lo que se sabe [...] no se sabe”.³ Esto es particularmente cierto en el caso de la Biblia, en tanto que nuestra lectura está sobrecargada de hábitos de interpretación que encubren su significado y lo embotan. En cuanto a Pablo de Tarso, la dificultad se duplica, porque hemos perdido el centro de perspectiva que era suyo: tendemos a leerlo anacrónicamente, tal como fue recibido posteriormente en la Iglesia, como no siendo ni judío ni griego, sino cristiano. Pero él adhiere al Mesías (Christos), es por tanto un “mesianista” (christianos), y se sitúa antes de que el cristianismo se separe del judaísmo: es un mesiánico judaico (ioudaios); es a la vez, e indistinguiblemente, totalmente judío (por religión) y totalmente griego (por cultura). Esta observación elemental tiene consecuencias importantes para nuestra interpretación: no podemos oponer el pensamiento de Pablo, ni al judaísmo, ni al helenismo, como tampoco podemos, en sus escritos, oponer estos dos aspectos entre sí.

Esta situación hermenéutica tiene una consecuencia inmediata en la comprensión del concepto de carne. Pablo a veces usa el vocabulario bíblico de la carne (sarx), y a veces el vocabulario filosófico del cuerpo (sôma). Sin embargo, si consideramos que Pablo es única o esencialmente judío, y que el grie-

^{1*} Director de estudios en la *École pratique des hautes études* y profesor del *Institut catholique* de París.

² Maurice Leenhardt, *Do Kamo. Le mythe et la personne dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1971 (1^{re} éd. 1947), p. 212.

³ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Aubier, Paris, 1941 (I, 28).

go es para él sólo un barniz y no su cultura fundamental, debemos privilegiar como “auténticos” los pasajes en los que utiliza el concepto de carne, y restar importancia, por considerándolos como secundarios y concesiones al lenguaje de sus interlocutores, los pasajes donde se expresa en términos filosóficos. Ciertamente es legítimo buscar un núcleo no helenizado en el pensamiento de Pablo, como lo hizo Bultmann, pero también es necesario explicar por qué Pablo también se expresa, y tanto, como en el lenguaje de los filósofos. Además, la oposición entre la carne de la Biblia y el cuerpo de los filósofos es forzada, porque a los filósofos, comenzando por Platón y Aristóteles, no les faltan análisis pertinentes sobre la esencia de la carne. Por tanto, debemos examinar, sin a priori, la doctrina de la carne y la del cuerpo en Pablo.

Tendré que pasar primero por dos interpretaciones muy difundidas, para ir más allá de ellas: la carne en sentido fenomenológico, la carne en sentido agustiniano. Si bien estos conceptos son insuficientes, ofrecen un primer acercamiento, por un camino negativo (I). Luego, para acercarme un poco más de cerca, y de manera positiva, a lo que la carne significa en Pablo, estudiaré este concepto en su relación con los demás, en relación con los cuales se define: el cuerpo, el alma y el espíritu (II). Luego estudiaré la oposición entre la carne y el espíritu (III). Finalmente, examinaré cómo se inserta la carne en la historia de la salvación (IV).⁴

I. Representaciones de la carne

1. La fenomenología de la carne y San Pablo

En la fenomenología francófona, el concepto de “carne” se utiliza para traducir el alemán Leib, cuerpo vivo (mientras que Körper designa cuerpos inertes, sólidos tangibles). Carne, en Merleau-Ponty o Michel Henry, es el nuevo nombre del sujeto trascendental, el lugar donde la vida se manifiesta afectándose, y la condición para la aparición del mundo: no es el ojo el que ve, ni el alma, pero es la carne. La carne es el medio del tacto, y si me toco a mí mismo, soy sintiente y sentido; es esta relación reflexiva consigo mismo lo que Merleau-Ponty llama “el entrecruzamiento” de la carne, e incluso “la carne del mundo”: la fuente de todo sentido y de todo acceso a las cosas.⁵ De manera similar, según M. Henry, el hombre “solo experimenta el mundo que lo presiona por todos lados porque primero se experimenta a sí mismo”.⁶ M. Henry distingue así este cuerpo que es nuestro, vivo y sensible, es decir, la carne, del cuerpo objetivo, apresado entre

⁴ Este artículo se basa en otras demostraciones establecidas en *San Pablo y la Filosofía*, PUF, Paris, 2022.

⁵ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964, p. 194-198.

⁶ M. Henry, *Incarnation, Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris, 2000, p. 8.

los objetos del mundo. La carne huele, el cuerpo no huele. Somos carne, pero tenemos un cuerpo. Y cuando muere, la carne vuelve a ser cuerpo (cadáver).

Ahora, para M. Henry, esto es de lo que habla el Nuevo Testamento: “La palabra se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn 1,14). Como dijo Henry, “la obra de la Palabra, la de realizar la revelación de Dios, continuaría de alguna manera dentro de la carne”.⁷ En otras palabras, en el análisis de toda carne, podemos descifrar una revelación de Dios. La vida inmanente que nos afecta no es radicalmente otra que la Vida divina. La experiencia de nuestra carne viviente y sintiente es, por lo tanto, una experiencia de Dios.

Pero en Pablo, el concepto de carne no destaca una relación teórica con el mundo; la carne no halla conocimiento; no es esencial que se experimente a sí misma. Al contrario, en Pablo la carne no revela a Dios, lo vela y nos aleja de él. Más bien, es su opuesto o contrario, el espíritu, que revela a Dios y salva la carne, liberándola del mal y de la muerte.⁸

2. La interpretación agustiniana de san Pablo

En su interpretación de Pablo, Agustín asocia la carne, el pecado y la sexualidad. Pero esto es una consecuencia, no una causa. Porque según él, lo esencial se juega dentro de la voluntad humana (e incluso angélica). Este es el enigma del primer pecado: el hombre, que estaba por esencia dotado de libre albedrío para elegir el bien, prefirió su propia libertad y, por lo tanto, se desvió del bien. Es un acontecimiento que se produjo en la voluntad, una elección por la que el libre albedrío desobedeció la ley, para ser su propia ley y su propio bien: «El hombre pecó al querer ser igual a Dios, es decir, estar libre de su dominación». ⁹ Así, el acontecimiento fundamental del pecado se desarrolló primero en la libertad, no en la carne.

Pero, tras esta primera desobediencia inicial, nuestro deseo ha dejado de obedecer a nuestra voluntad: se ha convertido en una tendencia que ya no controlamos: lujuria o concupiscencia (libido o concupiscentia). La rebelión de la concupiscencia es a la vez el castigo del pecado y su consecuencia lógica: al rebelarse contra la ley, el hombre ya no puede someter sus pasiones a la ley

⁷ Ibid. p. 24-25.

⁸ Jean-François Lavigne, «Chair, corps, esprit. Quelques remarques sur l'anthropologie paulinienne», *Noesis*, 2007, 12, p. 27-62, <http://journals.openedition.org/noesis/1293>.

⁹ S. Agustín, *La Genèse au sens littéral* II, 17, 25 (BA 50, 332). Para una síntesis sobre la relación entre Pablo y Agustín, ver I. Bochet, «Agustín, disciple de Paul», *Recherches de sciences religieuses* 94 (2006) 357-380.

de su razón. Así entiende Agustín a Pablo: el hombre ahora está sujeto a la “ley del pecado” (Romanos 7,23). Por tanto, el hecho de que el hombre viva “según la carne” y esté sujeto a la concupiscencia no se explica por la carne, sino por una decisión de su libertad. Y la carne no designa una naturaleza mala (porque toda la naturaleza fue creada buena), sino la condición pecaminosa del hombre como resultado del pecado.

Agustín ve en el pecado de Adán un pecado original, es decir que debe explicar también el pecado de todos los hombres; por lo tanto, extrañamente, el haberseles transmitido incluso antes de que hubieran podido pecar a su vez. Y es este acontecimiento primordial el que explica por qué el hombre vive según la carne. La marca del pecado en la carne es la concupiscencia. Lo heredamos desde el nacimiento. Este conflicto es ahora parte de la naturaleza de todos los hombres: incluso cuando ha recibido la gracia, el hombre sigue siendo presa de los conflictos entre la carne y el espíritu; el espíritu designa la voluntad, y la carne, el cuerpo material, actuando en el mundo.

Ahora bien, precisamente, en virtud del pecado original, la existencia pecaminosa se transmite por el acto de la carne. El hombre, cediendo al deseo, engendra en el deseo, y la carne nace sujeta a la lujuria, como por una deformación hereditaria: Agustín emplea sobre este tema la expresión contradictoria de “pecado de naturaleza”.¹⁰ La sexualidad es pues el principio de transmisión (hereditaria) del pecado, al mismo tiempo que prueba de la rebelión de la carne del primer pecado de Adán (cuando Adán usaba su sexo a voluntad, como un brazo, ahora el hombre experimenta fenómenos involuntarios, erección e impotencia). Porque el hombre engendra en la concupiscencia, da a luz otra carne marcada por la concupiscencia. En Agustín asistimos, pues, a una “libidinización del sexo”.¹¹ Estas interpretaciones se concretarán con Freud, quien tiene su propia doctrina sobre la libido, del pecado original y la curación del alma.

Según Agustín, cuando Pablo escribe: “soy carnal” (Rm 7,14), hace una confesión autobiográfica que nos revela la esencia del hombre. Todos los hombres bajo la gracia (incluso un santo como Pablo) sienten la concupiscencia, están “cautivos bajo la ley del pecado” (Rm 7,23).¹² Pero Agustín confunde el sentido de la Carta a los Romanos: aplica a la naturaleza del hombre en general

¹⁰ S. Agustín, *Contra Iulianum opus imperfectum* III, 210 (CSEL 85/1, 503) ; voir G. Agamben, « Le péché de la nature », in *Il Regno e il Giardino*, Neri Pozza, 2019 ; *Le Royaume et le Jardin*, trad. J. Gayraud, Paris, 2020, p.23-56.

¹¹ Según la fórmula precisa de M. Foucault, *Les aveux de la chair*, Gallimard, Paris, 2018, p. 329.

¹² Agustín, *Contra Juliano* VI, 23, 70 (PL 44, 305-306).

(heredero del pecado original) un análisis que en Pablo designa la impotencia del pueblo judío para cumplir la Ley.¹³

II. La esencia del hombre y su estructura

¿Qué es el hombre? Para responder a esta pregunta, Pablo utiliza un vocabulario rico, flexible y complejo: menciona la carne, el espíritu, el corazón, el alma, el cuerpo, el intelecto. Pero el lenguaje es un sistema de diferencias: sería peligroso fijar una definición para cada uno de estos términos independientemente de los demás. Por eso es más prudente comenzar por examinar cómo se relacionan entre sí los diversos componentes del hombre.

1. La estructura tripartita

Pablo admite que el ser del hombre comprende diferentes partes, pero las nombra de diferentes maneras; a veces enumera tres, a veces dos.

1. Desde el primer escrito del Nuevo Testamento, la Carta a los Tesalonicenses, Pablo menciona una primera tripartición: “Él mismo, el Dios de paz, los santifique perfectamente, y todo el ser de ustedes, espíritu, alma y cuerpo, sea guardado irreprochable para la venida de nuestro Señor” (1 Tesalonicenses 5,23). Para terminar su carta, desea que sus destinatarios se mantengan santos, por lo tanto, que permanezcan “íntegros” en el advenimiento del Mesías. Se trata pues aquí de definir la totalidad del ser del hombre; su ser integral comprende tres partes, claramente diferenciadas, enumeradas a partir de la cumbre: el espíritu, el alma (*psukhè*) y el cuerpo (*sôma*).

2. Pero el espíritu, el alma y el cuerpo no son sólo partes de un todo; pueden convertirse en principios que predominan en la existencia, por lo tanto formas de vida, espacios y experiencias. Es en este segundo sentido que Pablo se expresa en la primera Carta a los Corintios. Explica que su palabra viene del Espíritu de Dios, pero que es apropiada para diferentes destinatarios y recibida de manera diferente por ellos; Pablo y sus compañeros proclaman la Palabra de Dios, “con las palabras que enseña el Espíritu, apropiando las cosas espirituales a los que son espirituales” (1 Corintios 2,13). Ya no se trata de partes del hombre, sino de tipos de hombres: el que mejor percibe el Espíritu es él mismo espiritual; vive según el espíritu.

¹³ Sobre este punto, ver O. Boulnois, *Saint Paul et la philosophie*, PUF, Paris, 2022, ch. 4, p. 117-138.

Después de esto viene el “hombre vital (psukhikos)”. Aquí hay que desprenderse de las representaciones modernas del alma, asociadas a la inmortalidad desde la condena de Pomponazzi en el V Concilio de Letrán (1513) y la filosofía de Descartes: para Pablo, como para toda la filosofía antigua, el alma (psukhè, en latín *anima*) designa “la forma de un cuerpo natural que posee vida en potencia”.¹⁴ Como su nombre indica, los animales vivos tienen alma, y ella muere con ellos. No tiene nada espiritual o intelectual (solo el intelecto puede ser inmortalizado). Es por eso que tradujo psukhikos como “vital”. Ahora “el hombre vital no recibe las cosas que pertenecen al Espíritu de Dios, porque para él son locura, y no las puede entender” (2,14). Pablo, por tanto, opone el hombre que vive según la vida animal, el hombre vital (psukhikos), al hombre que vive según el espíritu (pneuma). El hombre vital ni siquiera es capaz de recibir la palabra de Dios, pues habría que ser espiritual para recibirla. Ella es una locura para él. Por tanto, la vida natural, animal, se opone a la vida espiritual, la vida según el Espíritu, como el alma viviente (psukhè) se opone al espíritu.

Pero añade: “el hombre espiritual (pneumatikos), por el contrario, juzga (anakrinei) todo y no es juzgado por nadie” (2,15). Entre la existencia natural, vital, y la vida según el espíritu, hay que pasar por una crisis, exponerse a un juicio (krisis). Pero a la inversa, nadie puede juzgar al espíritu, porque es inasible. No son los hombres, como seres vivos, quienes pueden medir la autenticidad de su propia existencia, la presencia del espíritu en ellos. Su propia conversión al bien se les escapa. Un hombre puede pensar que es justo, fiel, y no serlo; y a la inversa, puede creer que no es ni justo ni fiel, y sin embargo serlo. La conversión es una transformación radical de todo el ser, no de la conciencia. No es nuestra conciencia vital (nuestra percepción psíquica) la que puede juzgar la realidad, que es espiritual.

Pero el público al que Pablo se dirige vive según la carne: “En cuanto a mí, hermanos, no podría hablarles como a hombres espirituales, sino como a hombres carnales, como a niños en el Mesías” (3,1). Aquí, lo carnal es la antítesis de lo espiritual: “vivir según la carne” se opone radicalmente a “vivir según el espíritu”, pero la antítesis se refiere también a la oposición entre la niñez y la edad adulta (3,3), entre el pasado y el futuro del hombre. Hay, pues, dos aspectos opuestos de la existencia que se combaten en el hombre: sólo el hombre espiritual puede significar al adulto en plena posesión de su ser; mientras que lo que caracteriza al hombre carnal es que, como los niños, todavía vive en envidia y peleas, y no puede soportar el alimento sólido.

Así, Pablo evoca sucesivamente dos oposiciones, entre la vida espiritual y la

¹⁴ Aristóteles, *Sobre el alma* II, 1, 412 a 20-21.

vida animal, por un lado, entre el espíritu y la carne, por el otro. Desde el punto de vista de la escucha de la Palabra de Dios, es claro que tanto el alma como la carne resisten al espíritu.

Por tanto, tenemos dos triparticiones: espíritu, alma, cuerpo (1 Tesalonicenses); vida según el espíritu, vida según el alma y vida según la carne (1 Corintios). Por lo tanto, no hay oposición real entre la carne y el cuerpo; los dos términos a veces son intercambiables. Sin duda hay un matiz: tratándose de una forma de vida (de la ética de la existencia y de la escucha de la Palabra), es mejor hablar de vida según la carne que según el cuerpo.

3. La Carta a los Romanos, que se dirige principalmente a los paganos convertidos, nuevamente emplea el vocabulario filosófico del cuerpo. En nosotros ha sido crucificado “el hombre viejo”, es decir, ha sido destruido “el cuerpo del pecado” (6,6): el cuerpo se refiere aquí al mal y al pasado, a la existencia en la que el hombre muere por el bautismo. Pablo exhorta a los romanos a combatir el mal, para que no reine “en vuestro cuerpo de muerte para obedecer a sus deseos” (6,12): el cuerpo está muy lógicamente asociado a la muerte, ya que es el principio de nuestra mortalidad (del mismo modo en 7,24: “¿Quién me libraré de este cuerpo de muerte?”), pero es también el lugar por donde se insinúa la codicia (*epithumia*). La oposición espíritu/carne se convierte aquí en la oposición espíritu/cuerpo, equivalente a la oposición entre vida y muerte (“el cuerpo está muerto a causa del pecado, pero el espíritu vive a causa de la justicia”, 8,10). Por tanto, es el cuerpo (en el sentido de la vida antigua, según la avaricia y el pecado) el que debe ser ofrecido en sacrificio (12,1).

Sin embargo, en la Carta a los Romanos, este concepto se opone a otro, capital en la filosofía: el intelecto o el entendimiento (*nous*). En su gran descripción del combate espiritual, Pablo afirma: “Veo en mis miembros otra ley, que lucha contra la ley de mi entendimiento (*nous*)” (7,23). Esta ley de los miembros (por tanto, del cuerpo) es la del pecado, del que dice haberse hecho esclavo (porque habla aquí en nombre del pueblo judío, incapaz de cumplir la Ley). Aquí, el cuerpo se opone claramente al intelecto. Pero dos versículos más adelante, es la carne la que se opone a este mismo intelecto: “Soy esclavo, por el intelecto, de la ley de Dios, pero por la carne, de la ley del pecado” (7,35), un nuevo ejemplo de sinonimia entre carne y cuerpo. De manera muy filosófica, la Carta a los Romanos se basa en la oposición entre el espíritu (*pneûma*) y el cuerpo, o el intelecto (*nous*) y el cuerpo.

De esto se derivan tres conclusiones. 1. Si nos atenemos a los términos, a veces encontramos nuestras dos triparticiones (“espíritu, alma, cuerpo”, o: “espíritu, alma, carne”), y a veces una oposición bipartita (entre “intelecto y cuerpo” o entre «espíritu y cuerpo»). Pero es claro que, cuando quiere subrayar la oposición

bipolar entre los extremos, Pablo descuida el término intermedio, sin que esto cuestione la tripartición, que es más exhaustiva. 2. Esto también significa que el elemento medio, el alma, está en vilo: puede girar fácilmente hacia el lado del cuerpo al que está íntimamente unida, mientras que Pablo no prevé que se una al espíritu; por lo tanto, la oposición más fuerte pasa entre el espíritu y el resto del hombre. 3. Lo que cuenta es la existencia de esta tripartición, más que sus términos, ya que el vocabulario varía. Incluso si los conceptos de carne y espíritu son bíblicos, no pueden oponerse a los conceptos filosóficos de cuerpo e intelecto: Pablo usa estos diferentes términos a su vez, sin hacer nuestras preguntas.

2. Dinámica y apertura

Lo que importa es menos definir los términos que comprender su estructura y dinámica. En Pablo, el hombre no está unificado, ni en relación con los otros, ni en sí mismo. En relación con los otros, no forma una persona en sentido propio, no está radicalmente individualizado: por eso, todos juntos, los creyentes forman un solo cuerpo (1 Cor 12,12). Y en sí mismo está dividido, descuartizado; puede ir en la dirección de la carne y del mundo, así como del espíritu y de Dios.

Por la estructura, lo esencial es la existencia de una tripartición: por la cumbre (espíritu o intelecto) el hombre es capaz de recibir la palabra de Dios, de ser salvado por la fe, y de morir al pecado; por la base (carne o cuerpo) el hombre resiste la palabra de Dios, se somete a una ley contraria, se deja llevar por el deseo, y practica el pecado; entre los dos, el alma sigue la lógica del cuerpo y abraza su destino.

Y, sobre todo, la esencia del hombre es dinámica: no es estática ni cerrada.

1. La tripartición no es estática: Pablo describe un devenir; podemos aprender a vivir por el espíritu, o hundirnos en la esclavitud de la carne. Porque el hombre no es sólo los tres aspectos definidos por la tripartición. Puede conformarse a uno de ellos, y Pablo llama a esto “vivir según”: el hombre puede vivir según la carne, pero también “caminar” (comportarse) según el espíritu (Rm 8, 4), para contemplar las cosas del espíritu (8,5) y estar en el espíritu (8,9).

2. La tripartición no está cerrada. Además de lo que es, está lo que el hombre puede tener: por la cumbre de sí mismo, el espíritu, el hombre se comunica con el Espíritu divino; y en el fondo se comunica con los poderes del deseo, sus miedos y sus sombras. El ser del hombre está abierto desde arriba: el hombre puede “tener el espíritu del Mesías” (Rm 8,9; 11,34), o incluso “el intelecto del Mesías” (1 Cor 2,11). Y por mediación del espíritu o del intelecto del Mesías, es

el Espíritu de Dios aquello que el hombre alcanza: “ustedes están en el espíritu si el Espíritu de Dios realmente mora en ustedes, pero si alguno no tiene el espíritu del Mesías, no es suyo” (Rm 8,9). Sin embargo, el Espíritu de Dios y el espíritu del hombre siguen siendo distintos: “¿Quién sabe lo que hay en el hombre sino el espíritu del hombre que está en él? Asimismo, nadie conoce lo que hay en Dios sino el Espíritu de Dios” (1 Cor 2,11). (Por eso debemos reservar la letra mayúscula para los pasajes donde se trata explícitamente del Espíritu de Dios). Así, el círculo se completa: “El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios” (Rm 8:16): recibir el Espíritu (divino) es vivir según el espíritu (humano), pero un espíritu transformado por la filiación divina. Y a la inversa, el ser del hombre también se abre por su fondo oscuro, pues la carne viva es el lugar del deseo; es a través de ella que cedemos a nuestras pasiones y nuestros deseos.

Por tanto, podemos resumir todos estos análisis en el siguiente cuadro, que describe al hombre “íntegro” (1 Tes 5,21).¹⁵

El hombre entero:

Dios: Espíritu		
Hacia Dios	El espíritu del Mesías	El intelecto del Mesías
Ser	Espíritu (<i>pneûma</i>)	Intelecto
	Alma (<i>psukhè</i>)	Alma
	Carne	Cuerpo

(La columna de la izquierda se refiere a un vocabulario más bien bíblico, la columna de la derecha a un vocabulario más bien filosófico)

Según su ser, el hombre se deja analizar según esta gran tripartición. Pero también está su tener: el hombre puede recibir el espíritu del Mesías, y así participar del Espíritu de Dios. Así es como se puede transformar. Hay, pues, un movimiento de ascensión del ser hacia Dios, que debe superar el movimiento inverso de la concupiscencia, que va hacia el mundo (entendido, no como un

¹⁵ Retomo aquí, simplificando, un esquema propuesto por G. H. van Kooten, *Paul's Anthropology in Context*, Mohr Siebeck, Tübingen, p.376 (mais le livre entier est inspirant).

simple espacio-tiempo, sino como el espacio de una vida cerrada a Dios). Y este movimiento de ascensión encuentra al Dios que viene a él, a través del único mediador que es el Mesías y su espíritu (o su intelecto), que se une al espíritu humano. El mismo movimiento se expresa en otros términos, pero de manera análoga, en Juan: “Como el Padre me ha amado, así os he amado yo. Si permanecéis en mis mandamientos, permaneceréis en mi amor” (15,9).

III. La carne y el espíritu

Una vez definido el marco, ahora podemos abordar mejor los términos. Si la estructura tripartita nos da un sistema de equivalencia entre los conceptos, también podemos distinguirlos en relación con distintas intenciones. Así, la conjunción de vocabularios puede explicarse a partir de los diversos propósitos de Pablo. El problema de la filosofía es esencialmente la cuestión del ser, de sus divisiones internas: una de las más fundamentales pasa entre el intelecto y el cuerpo, o entre lo corpóreo y lo incorpóreo. Mientras que el problema de la Biblia es esencialmente la salvación del hombre: el del comportamiento ético del hombre hacia los demás y hacia Dios: ¿qué es lo que permite al hombre volverse hacia su Creador, permanecer fiel a Dios y a su Ley? El espíritu. ¿Qué es lo que impide al hombre volverse a Dios y cumplir su Palabra? La carne. Y es la helenización del judaísmo (iniciada mucho antes de Pablo, a partir de la traducción griega de los Setenta), lo que explica la superposición de las dos preguntas: no sólo “¿qué es el hombre?” y “¿Qué es Dios?”, sino también “¿cómo va el hombre a Dios?”.

Ahora bien, precisamente, entre el cuerpo y la carne, hay una superposición y una semejanza.

1. El intelecto y el cuerpo entran en una antítesis filosófica. El intelecto designa, en los seres humanos, el lugar del pensamiento, se inserta en el alma, que a su vez es la forma del cuerpo. El cuerpo (*sôma*), en Pablo, adquiere un significado cercano a los estoicos, para quienes todas las realidades son cuerpos. Un cuerpo es una masa, un sólido, una unidad de cohesión. El cuerpo humano está hecho de tierra, una pasta de arcilla. Pablo escribe: “No se siembra el cuerpo que ha de nacer, sino la semilla desnuda [...] Dios es quien le da el cuerpo” (1 Cor 15,37-38). La semilla está sin terminar, demasiado pequeña para tener un cuerpo; si crece es porque Dios le da cuerpo. El término describe un modo de ser, no tiene en sí mismo un significado ético, por lo que, cuando es necesario, Pablo lo utiliza tanto para hablar del cuerpo del hombre en la tierra como del cuerpo resucitado.

2. Espíritu y carne son conceptos más complejos. Entran en la perspectiva ética de la Biblia. Ciertamente, el espíritu es un concepto que ya encontramos

en Aristóteles y los estoicos. En este último, el pneuma (espíritu) es un soplo divino, sutil, impalpable, que atraviesa el universo, asegura su cohesión y da a los seres movimiento y vida. Para Pablo, como para ellos, tiene su asiento en el corazón (Rm 5,5; 2 Cor 1,22); tiene una doble función, cognitiva (1 Cor 2,11) y motora (15,45). Pero sobre todo, como en la Biblia hebrea, el soplo (ruah, en griego pneuma, en latín spiritus) designa un viento, un soplo, algo divino, pero que puede insinuarse en lo más íntimo del alma viviente. Es en este sentido que Dios es Espíritu. En los demás casos, el espíritu designa una realidad sutil y esquiva, que penetra todas las cosas precisamente porque contrasta con las realidades crudas y sólidas. Incluso cuando entra en una sustancia corpórea, el espíritu significa la parte que escapa, por su sutileza, al estado ordinario de las sustancias: lo esquivo (como en Juan 3,8: “el Espíritu sopla donde quiere [...], pero tú no sabes de dónde viene ni adónde va”). El espíritu (el aliento) es esquivo porque no se domina; está en nosotros lo que domina y lo que no dominamos.¹⁶ Para Pablo, el espíritu es ante todo la novedad del Evangelio, un acontecimiento sin precedentes que golpea al hombre y lo transforma cuando lo recibe. Habla así de la “novedad del espíritu” (Rm 7,6): ya no estamos bajo el antiguo régimen, sino bajo el nuevo régimen del espíritu. El soplo es la condición trascendental de la relación del hombre con los demás y con Dios. Una comunidad puede ser reconocida precisamente por el hecho de que respira el mismo aliento, que está animada por el mismo espíritu. Un predicador itinerante puede traer consigo nueva vida (2 Cor 11,4). La comunidad puede cambiar de espíritu, y recibir un soplo nuevo que le haga abandonar el viejo (Rm 8,15).

La carne designa primero en Pablo el cuerpo viviente. Cada especie animal se define por su carne: “No toda carne es la misma carne: una es la carne de los hombres, otra la carne de las bestias, otra la de las aves, otra la de los peces” (1 Cor 15,39). Lo que caracteriza a la carne es que nació, que está viva, por lo tanto que morirá. En el caso del hombre, la carne designa la condición humana. — A diferencia de los animales que tienen una cáscara o caparazón, el hombre lleva la parte dura, los huesos, por dentro, y sus partes blandas, su carne por fuera: la carne está desnuda, expuesta a golpes, heridas, asesinatos. Es, dice Aristóteles, el medio del tacto; por eso es tierna; es en nosotros lo que cansa, sufre, envejece y enferma (2 Cor 12,7). Pero también, por su sensibilidad, conoce la maravilla de la sensación, la gloria del gozo. Lleva dentro de sí su caída inevitable y sus éxitos temporales. En resumen, es esencialmente débil.

La carne también es frágil y efímera: “toda carne es como la hierba”, dice Isaías (40,6). Así, Pablo puede decir “mi carne” para designarse a sí mismo: es

¹⁶ R. Bodéüs, «Conception et représentation fondamentale de l'esprit: une mise au point», *Théologiques* 2/ 2 (1994) 7-20.

una manera de relacionarse consigo mismo. Pero al hablar así, se designa a sí mismo desde el ángulo de la debilidad: la carne ya no es una parte del ser humano, sino uno de los modos de significar la totalidad del yo, su mortalidad. Esto aparece en formulaciones dobles, como “carne y sangre”: en el ser vivo, estas dos realidades son inseparables. Cuando llega el llamado divino y la revelación del Mesías, no conviene “consultar carne y sangre” (Gal 1,16). El hombre solo no puede captar las realidades divinas.

Pero la carne no puede reducirse a una descripción ontológica: desde el punto de vista ético (y bíblico), la carne es una postulación; está abierta al mundo a través del deseo (*epithumia*). El deseo representa el momento en que la vida se repliega sobre sí misma y se interesa por sí misma; donde el deseo aparta al hombre de Dios y lo vuelve hacia el ser del mundo. Dirigida por la concupiscencia, la carne modifica nuestro modo de discernir las acciones a realizar, nuestra *phronesis*, sabiduría práctica (Rom 8,5), hasta el punto de que buscamos sobre todo, a través de ella, “proveer para nuestras codicias” (13,14). La carne es, pues, peligrosa: obedece a la lógica del deseo insaciable, que busca sin cesar lo que le falta, y está siempre hastiada de lo que obtiene; divide el yo, porque resiste al espíritu y porque es el lugar del otro en mí: “Andad por el espíritu, y no satisfaceréis los deseos de la carne, porque la carne codicia al espíritu, y el espíritu codicia contra la carne, y se oponen unos a otros” (Gal 5,16-17). Es por esta carne que la voluntad es impotente: “no haces lo que quieres” (5,17).

Por el deseo, el hombre se inclina al pecado. Es al “obedecer a sus deseos” (Rom 6,12) que el hombre comete pecado. Por el contrario, Pablo resume toda la Ley en un solo mandamiento: “no codiciarás” (7,7, sin complemento de objeto). Es, pues, una desviación radical, contraria al espíritu, y que conduce a la muerte (7, 8 y 9).

Pablo luego enumera las obras de la carne, que son malas obras, y que corresponden a pasiones o deseos: “fornicación [...], idolatría [...], celos [...], divisiones [...], homicidios, etc. (Gal 5,21, cito solo uno de tres). Estos frutos de la carne y del deseo se oponen a los frutos del espíritu, a esas buenas emociones que producen buenas obras: “caridad, alegría, paz, paciencia, mansedumbre, bondad, fe, etc. (5,22). Es del deseo de donde viene la rebelión contra Dios: “Cuando estábamos en la carne, las pasiones del pecado, provocadas por la Ley, [operaban] en nuestros miembros para producir frutos de muerte” (Rom 7,5). Como veremos, Pablo asocia un fenómeno universal, descrito por los filósofos,¹⁷ el carácter incontenible de las pasiones, a un análisis histórico: antes de su conversión al Mesías y a su

¹⁷ Platón considera la *epithumia* como una de las dos partes del alma de l'âme rebeldes a la razón, *República* IV, 439 bd.

espíritu, los judíos eran incapaces de cumplir la Ley. Esto es lo que los llevó a la muerte. Por cierto no que la Ley revelada en el Sinaí sea mala en sí misma. Al contrario, la Ley es santa (7,12). Pero cuando un hombre ha recibido y conoce los mandamientos, su debilidad se vuelve una inclinación pecaminosa, su pasión irracional, un pecado, y su repetición, una esclavitud al pecado: “Porque sabemos que la ley es espiritual; pero yo soy carnal, vendido y esclavo del pecado” (7,14). La carne se convierte entonces en el lugar de nuestra impotencia moral.

En el sentido más fundamental, la carne ya no es un componente del ser humano, designa al hombre captado en la totalidad de su ser, sino en su aspecto exterior, humilde, terrenal, en su conducta falible. Es el hombre actuando en debilidad y fragilidad, y persiguiendo su placer o su propio interés. Cuando la carne predomina en alguien, define una forma de vida: el “hombre carnal”. El hombre carnal es lo que resiste al espíritu, la salvación del hombre. El hombre carnal es el hombre del deseo. Pero el hombre carnal es también el hombre económico, jurídico y político: la carne de los hombres no es sólo su organismo, sino su cuerpo social, la organización jurídica que instaura el mundo, con sus riquezas y sus dominaciones. Y cuando se convierte, aunque todavía viva en la economía del mundo, el creyente renuncia a todo eso y se vuelve al espíritu. Él usa todas las cosas “como si no las usara hasta el final” (1 Cor 7,31).¹⁸

La ambivalencia de la carne revela la ambivalencia de la vida: como toda vida, conduce a la muerte. La carne es por lo tanto: 1. Nuestra condición terrenal; 2. La vida en su debilidad; 3. El lugar donde reinan dentro de nosotros las pasiones y el deseo; 4. El espacio donde reina el pecado; 5. Lo que nos lleva a la muerte.

Frente a la carne, el espíritu: 1. Nos abre a una condición celestial; 2. Es el lugar del poder de Dios; 3. Trae vida verdadera; 4. Una vida resucitada, en el Resucitado.

La carne y el espíritu llevan, el uno a la muerte, el otro a la vida; uno, a la hostilidad hacia Dios, el otro a la resurrección (Rom 8,7-11). Son dos actitudes, dos formas de vida, que definen dos destinos posibles. Por eso el hombre debe liberarse de la carne que le pesa como una deuda (8,12). La carne es un ser-deudor en el que siempre nos demoramos, una clausura sobre uno mismo.

La oposición entre la carne y el espíritu es, por tanto, fundamental. La carne designa la vida que va hacia la muerte, mientras que el espíritu designa una forma de vida liberada de la muerte. La carne se relaciona con el espíritu como lo terrenal con lo celestial: “La carne y la sangre no pueden heredar el

¹⁸ Voir O. Boulnois, «Comme ne pas»: la désactivation du monde», op. cit. p. 87-95.

reino de Dios [vocabulario bíblico], ni la corrupción heredar la incorrupción [vocabulario filosófico]" (1 Cor 15,50). Por su debilidad y humildad, el hombre no puede entrar por sí mismo en el Reino de Dios más que un camello por el ojo de una aguja. Como dirá el Evangelio según Marcos: "el espíritu es está vivo, pero la carne es débil" (14,38).

IV. La carne en la historia de la salvación

La carne y el espíritu no deben ser considerados sólo ontológicamente; constituyen, para uno, el obstáculo a la salvación, para el otro, la apertura hacia ella. La oposición de carne y espíritu es también la oposición entre nacimiento y conversión. Según la Carta a los Gálatas (4,22-26), los creyentes son hijos de Abraham (es decir, herederos de la promesa de salvación) «según la carne» por Agar, y "según el espíritu" por Sara. "Según la carne", esto designa al pueblo judío, pero según la gran paradoja paulina, son esclavos, mientras que el pueblo "según el espíritu", son todos los creyentes, incluso no judíos, que se adhieren a la Alianza por la fe y así participan de la promesa.

Centrémonos en la relación ética entre el hombre y Dios. ¿Qué tiene que ver la carne con este cuestionamiento?

1. La carne y el pecado

Según Pablo, la carne no nace pecaminosa, sino que lo deviene. Para pensar la carne en la historia, es necesario, pues, analizar el acontecimiento del pecado.

En este punto, Pablo difiere de Agustín. En efecto, Agustín interpreta el pecado de Adán como un pecado original, lo que implica dos puntos: debe 1. describir el primer pecado, el principio del mal; 2. válido como pecado hereditario, por ser principio de explicación universal. Pero en Pablo encontramos sólo el primer elemento: Pablo, en efecto, evoca la culpa de Adán (simétrica a la redención por el Mesías); pero para él lo que se transmite como castigo por el primer pecado no es el pecado mismo, sino la muerte: "el pecado entró en el mundo por un hombre, y por el pecado la muerte, así la muerte entró en todos los hombres" (Rom 5,12). Y si otros hombres a su vez se vuelven pecadores, es por una libre imitación, una reproducción del primer pecado: "por lo cual todos pecaron" (5,12). Están, además, los justos: no todos los hombres son pecadores; algunos "no pecaron con transgresión como la de Adán" (5,14). La tesis agustiniana de que toda carne nace pecadora, por tanto, no existe en Pablo. La carne no designa la condición pecaminosa del hombre, sino más bien nuestra debilidad, nuestra falibilidad, aunque pueda ceder al mal, y así volverse pecadora a su vez.

Pablo explica este punto en la Carta a los Romanos. La clave de su argumento es que paganos y judíos necesitan al Mesías: los paganos porque conocían a Dios pero no le daban gracias ni gloria, los judíos porque tenían la Ley pero no la cumplían. Por lo tanto, incluso si Pablo lo dice en primera persona, la experiencia del pecado que describe no es una admisión autobiográfica, es una personificación del fracaso del pueblo judío (heredero de la promesa según la carne) para cumplir la Ley. Pero Pablo sitúa esta experiencia en el espacio de la carne: “en mí, es decir, en mi carne, no mora el bien, porque está a mi alcance querer el bien, pero no realizarlo” (Rom 7,18). Pablo no es un pensador de la libertad interior o de la ciudadela del alma, donde reina siempre el libre albedrío. Sin ofender a Agustín, lo que describe no es una simple rebelión de la concupiscencia, es un fracaso de la voluntad para hacer lo que quiere: quiere realmente el bien, pero no llega a realizarlo.

Convertida en una forma a la que nos conformamos, la vida según la carne es la vida en la que el pecado se convierte en una disposición adquirida, se vuelve inveterado, se incrusta en nosotros y se convierte en la regla de nuestra conducta. El que actúa «según la carne» aún no está en la lucha. No decidió en el centro de su existencia. Es a la vez Sí y No. Mientras que el “que tomó la decisión [...] no es Sí y No, sólo hay Sí en él” (2 Cor 1,17-19). Así como hay dos aspectos del hombre que luchan entre sí y se paralizan mutuamente, así hay dos clases de hombres perfectamente distintos: «Los que son según la carne están orientados por el pensamiento (*phronousi*) hacia las cosas de la carne; los que están en el espíritu vuelven la mente a las cosas del espíritu” (Rom 8,5). La vida según la carne se opone entonces a la vida según el intelecto: “Soy esclavo por el intelecto (*noi*) de la ley de Dios, pero por la carne, de la ley del pecado” (Rom 7,25). El intelecto está siempre vuelto hacia el bien, y la carne hacia el pecado. Pablo no siendo un pensador del libre albedrío, afirma que siempre somos esclavos de algo: a veces es la ley del intelecto (la Ley divina), a veces es la ley del pecado. Pero esta contradicción es una contradicción viviente: un combate espiritual.

Este combate es espiritual porque “no es contra sangre y carne que tenemos que pelear” (Efesios 6, 12). La verdadera lucha está a nivel de los espíritus, es una lucha de nuestro espíritu contra los “espíritus malignos” (Ibid.). En esta batalla, no podemos apoyarnos en la carne: “Si andamos según la carne, no peleamos según la carne”; por eso “las armas de nuestra guerra no son carnales” (2 Cor 10,3-4). Se puede actuar en el mundo sin conformarse al mundo. Como dirá la Epístola a Diogneto, los cristianos “están en la carne, pero no viven según la carne”.¹⁹

¹⁹ A Diogneto 5,8 (trad. J.-M. Salamito, en *Premiers Écrits chrétiens*, bajo la dir. de B. Pouderon, J.-M. Salamito, B. Pouderon, Gallimard, Paris, 2014, p. 814).

2. El pecado y el combate espiritual

Para Pablo, toda la existencia humana, incluida la vida en la carne, tiene sentido sino en relación con el evento sin precedentes e imprevisible del Mesías Jesús. Éste partió la historia en dos: en adelante los gentiles son salvados por la fe. La Ley es desactivada : el hombre ya no tiene que creer que la salvación está inscrita en la carne (por la marca de la circuncisión o las normas alimentarias). Pero el espíritu se opone a la carne, y no al cuerpo. Vivir en el espíritu no es negarse a vivir en un cuerpo. Porque se puede vivir en la carne sin vivir según la carne. Vivir según la carne es consentir a una existencia sometida al pecado y a la muerte. Vivir según el espíritu es existir según el poder del espíritu que resucitó al Mesías y que resucitará a los que creen en él.²⁰

El Mesías no está del lado de la carne y de la Ley, porque la salvación puede llegar a los gentiles sin que tengan que observar las reglas separadoras de la Ley judía (sobre los alimentos y la circuncisión). De ahí el llamado de la Carta a los Gálatas: “Vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad; solamente no hagáis de la libertad un recurso para la carne” (Gal 5,13).

La vida nueva del creyente, la vida según el espíritu, no es una huida del mundo, una anacoresis. Es otra manera de vivir en el mundo: “Los que son del Mesías (Christos) han crucificado la carne con sus pasiones y deseos” (Gal 5,24). No se trata aquí de una exhortación a la mortificación, sino de una constatación: la primera crucifixión se reproduce en la conversión de los creyentes: el Espíritu Santo ha hundido en la muerte su existencia antigua; la libró de la carne, entendida como dominio del pecado, es decir, de los mandamientos de la Ley (que parecen necesarios a los que están atrapados en el círculo vicioso del mandamiento y la transgresión). En este caso, la carne aquí designa las prescripciones de la Ley. El combate espiritual puede en adelante ser victorioso, porque, viviendo en la carne pecadora, el hombre ya no vive según la carne, ya no se conforma a ella, sino al espíritu, que recibe su fuerza del Espíritu del Mesías.

Precisamente, la misión del Mesías modificó radicalmente el sentido de la carne. “La ley no tenía fuerza a causa de la carne” (Rom 8,3), es decir que los judíos la conocen y la quieren, pero no tienen en sí mismos la fuerza para cumplirla. Lo único que puede poner fin a esta impotencia es el envío por Dios de su Hijo.

La carne es humillante y no nos permite enorgullecernos de nuestra fuerza.

²⁰ Elian Cuvillier, «Le «corps» (σῶμα) entre «chair» (σάρξ) et « esprit » (πνεῦμα)», *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, 12 (2013), <http://journals.openedition.org/cerri/1255>.

“¡Ay del hombre que confía en el hombre, que hace de la carne su sostén!” (Jer 17,5). Pablo le hace eco: Dios escogió lo que no es para aniquilar lo que es, para que “ninguna carne se jacte delante de Dios” (1 Cor 1,29). Dándose a ella misma su gloria, pretende alcanzar por sí misma lo que, en su debilidad, no puede alcanzar; pretende obtener el conocimiento de Dios sin pasar por la economía de su revelación. Es precisamente citando este pasaje que Lutero rechazará la “teología de la gloria”, de los teólogos que pretenden conocer a Dios desde sus propias fuerzas y sus propios conceptos; preferirá la “teología de la cruz”, es decir, la economía de la salvación por la intermediación del Mesías (sujeta a la economía de la revelación y a la mediación de Cristo).²¹

Es además en torno al Mesías que se articula la oposición entre carne y espíritu: Jesús Mesías es “descendiente de la estirpe de David según la carne (kata sarka) y definido Hijo de Dios [...] según el espíritu de santidad (kata pneuma hagiosunes)” (Rom 1,3-4). Todavía no es una evocación de las dos naturalezas de Cristo. Sencillamente, Pablo opone la generación “según la carne”, es decir “desde un punto de vista simplemente humano”, según una definición débil e insuficiente, a la definición fuerte y correcta: por su resurrección, Jesús debe ser definido Hijo de Dios.

Dios hizo lo que era imposible para la Ley, porque ella era impotente a causa de la carne: “Dios, al enviar a su propio Hijo en una carne semejante a la del pecado y a causa del pecado, condenó al pecado en la carne” (Rom 8,3). Aquí, la carne es evocada dos veces. Primero, para significar la condición humana, plenamente vivida por el Mesías, y expuesta a los pecados. Pero el acontecimiento absoluto de la resurrección invierte el signo: la segunda aparición de la “carne” evoca la victoria sobre el mal, por tanto, una liberación de la carne. Venido en la condición de un hombre débil y falible, el Mesías condena “el pecado en la carne” (id.): por tanto, no condena la carne, sino el pecado; lo combate y lo vence donde está, en la carne. Y esto ahora se promete a la vida del espíritu: “Porque si vivís conforme a la carne, estáis a punto de morir; pero si por el espíritu matas las acciones del cuerpo, vivirás” (8,13).

La resurrección es el acto central en torno al cual la carne cambia de sentido, y pasa de lo negativo a lo positivo. La oposición entre el alma vital y el espíritu es radical, es simplemente la oposición entre el cuerpo mortal y el cuerpo resucitado: “se siembra en ignominia, resucita en la gloria [...]; se siembra cuerpo vital (psukhikon), resucita cuerpo espiritual (pneumatikon)” (1 Cor 15,43-44). Es también la oposición entre la forma del pasado, el primer hombre, Adán, y

²¹ Lutero, «Tesis 20», Controversia en Heidelberg, Œuvres, trad. J. Bosc, G. Lagarrigue (modificada), Œuvres, Pléiade, Paris, 1999, I, 180 (Weimar Ausgabe I, 362).

la forma del futuro, el último hombre, el Mesías (15,45-46). Después de haber llevado (en el pasado) la imagen del hombre terrestre, el creyente llevará (en el futuro) la imagen del celestial. Vivir es vivir en el intervalo entre estos dos extremos; es seguir el camino que va del uno al otro.

La resurrección supone la muerte de la carne (y el alma muere con ella), pero en ella el creyente llegará a ser lo que está destinado a ser: un cuerpo espiritual (porque el cuerpo vivirá con el espíritu). Vivir es pues pasar de lo vivo (lo que somos en cuerpo y alma) a lo espiritual (lo que seremos); es recibir el espíritu ahora, y llegar a ser, aquí abajo, espíritu, pero en la carne. Ya que es la resurrección del Mesías (el último hombre) lo que cambió la vida. “Está escrito: el primer hombre, Adán, fue hecho alma viviente [Gn 2,7]; pero el último Adán es un espíritu vivificante” (1 Cor 15,45). Es la resurrección de Cristo la que hace pasar del alma (y de la carne) al espíritu. Aunque Pablo se expresa también en términos filosóficos (como “incorruptibilidad”), para él toda la existencia humana gira en torno al acontecimiento de la resurrección del Mesías, recibida en la fe.

La vida carnal, por lo tanto, no está descalificada por la fe. Lugar de sufrimiento y destrucción, la carne es también el lugar donde se realizó la salvación en el Mesías. Es también el lugar donde el hombre experimenta el poder de Dios y anticipa la salvación. La carne es así el lugar donde se superponen dos imágenes: aquella de la que venimos (el primer Adán, “el hombre terrenal”), aquella hacia la que vamos (identificación con el Mesías, “el hombre celestial”).

La carne, en Pablo, es a la vez viviente y mortal. No tiene nada que ver con la sexualidad; ella no está sujeta a la concupiscencia por nacimiento, incluso si se asocia en el pecado. La vida puede seguir la pendiente natural de la vida a la muerte, o recibir el espíritu y ser vivificado por él. Porque el centro del pensamiento paulino es el acontecimiento de la resurrección del Mesías. Este evento reconfigura radicalmente la existencia y la historia humanas. Originariamente, el hombre es carne: es débil, mortal, expuesto al deseo, por lo tanto en peligro de pecar. Y la Ley judía no puede arrebatarlo; al contrario, al pensar en comunicar la salvación a través de gestos que son en sí mismos carnales (comida, circuncisión, etc.), confirma su poder. Al final, el hombre vivirá una vida sin muerte, en una carne resucitada, con el Mesías.

Entre los dos, el hombre vive en la carne (como lo hizo el Mesías), y debe ajustarse fielmente a la quintaesencia de los mandamientos divinos, que se pueden resumir en un solo mandamiento: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Rom 13,9), que se dice negativamente en una sola prohibición: “no codiciarás”. Siguiendo al Mesías, encarna así una carne todavía sufriente, pero ya vivificada por el Espíritu, y pronto gloriosa.

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

José Granados^{1*}

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

^{1*} 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 Dios². 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.

² 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 insuperable³.

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 vida³.

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 Orígenes⁴. 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 alma⁵. 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 vista⁶.

³ Cf. Orígenes, *Contra Celso* I 48.

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

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

⁶ 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 tientas” (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”⁷.

Esto significa que el tacto nos habla de una receptividad originaria⁸. 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-

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

⁸ 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?”⁹ 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 buena¹⁰. 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.

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

¹⁰ 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 decir¹¹. 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 lenguaje¹². 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,

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

¹² 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 lenguaje¹³. 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

¹³ 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”¹⁴.

¹⁴ 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 sacramento¹⁵.

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

¹⁵ 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”¹⁶.

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”, perdonándolo¹⁷.

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

¹⁷ 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 visto¹⁸. 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

¹⁸ 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 es¹⁹. 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”²⁰. 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

¹⁹ 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).

²⁰ *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 hombres²¹. 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”²².

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 misma²³.

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

²² 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”.

²³ 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)²⁴. 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.

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

De la relación entre el sentido del tacto y la prudencia

Paola Ambrosioni¹*

...si bien es inferior a muchos animales en los restantes sentidos, sin embargo, (el hombre) es capaz de percibir por medio del tacto con mucha más precisión que el resto de los animales. Y de ahí que sea el más inteligente o prudente de los animales.²

¿Somos inteligentes porque somos sensibles? ¿Es decir que nuestra capacidad de discernir y juzgar, nuestra inteligencia práctica, depende de nuestro sentido del tacto? Extraña afirmación de Aristóteles que relaciona el sentido del tacto con la prudencia. De todos los seres animados y sintientes, sostiene el estagirita, el hombre es el que más finamente discierne las cualidades tangibles de los objetos, por tener “la carne más blanda”. Y es esta capacidad para discernir, corpórea y mediada por la piel, la causa de que sea el más inteligente. Esta inesperada relación es, por un lado, consecuencia y testimonio de la inescindible unidad que somos, y por otro, invitación a valorar este sentido tantas veces olvidado por una época que idolatra las imágenes y, por consiguiente, el sentido de la vista.

Las cualidades tangibles del mundo son infinitamente variadas en tipos e intensidades, como también el grado de sensibilidad que cada uno de nosotros tiene frente a éstas. De allí que el filósofo concluya que las diferencias de grado en la inteligencia de los hombres dependen de la mayor o menor “dureza” de la carne.³ Nos puede resultar extraño, o sorprendente, pero también nosotros hablamos metafóricamente -tal vez no tanto- de la “dureza” de algunos hombres a la hora de entender. Y ciertamente encontramos grandes diferencias, hombres con mentes más rígidas y otros cuyo entendimiento es más flexible.

Es interesante ver que estas diferencias no se manifiestan sólo respecto de la capacidad de entender conceptos abstractos o ideas complejas, sino también respecto de saber cómo actuar en determinadas situaciones. Y esto sucede al

¹ Dra. en Filosofía (UCA).

² Aristóteles, *Acerca del alma*, 9 II 421a 16-20.

³ “Prueba de ello es que en el género humano los hay por naturaleza mejor y peor dotados en función de este órgano sensorial y no en función de ningún otro: los de carne dura son por naturaleza mal dotados intelectualmente mientras que los de carne blanda son bien dotados.” Ibid. 9 II 421a 20-26.

considerar ambos aspectos de la inteligencia: el especulativo y el práctico. El viejo griego utiliza la palabra “φρονιμώτατόν”, que significa el “más inteligente”, pero también el “más prudente” de todos, ya que tiene la misma raíz que la palabra “Φρόνησις”, que se traduce por prudencia. El uso de este término confirma, una vez más, que bajo su mirada, el hombre es una unidad indisoluble, alma y cuerpo, entendimiento y sentidos, teoría y praxis.

Así se explica, de algún modo, que usemos la frase “tener tacto” para expresar aquella capacidad de entender lo que le pasa al otro, saber manejarse con delicadeza, cuidar lo que se dice o hace en determinadas circunstancias. Es la forma más gráfica de decirlo. Difícil encontrar otra mejor. Aristóteles, en este pasaje, nos recuerda el origen de esa metáfora, al relacionar un tacto con otro: el tacto de la carne y el tacto como virtud⁴, que corresponde a la prudencia o inteligencia práctica, cuyo sentido original viene dado, sorprendentemente, por la sensibilidad de nuestra carne, por su aptitud para discernir.

El cuerpo, a través del sentido del tacto, es lo primero que nos pone en contacto con el mundo, con los otros y con nosotros mismos. Si pensamos en un recién nacido se comprende más fácilmente que la piel de su madre constituye el límite de su mundo. Habita un mundo de sensaciones táctiles. Incluso toca, de un modo especial, la leche que lo alimenta ya que el gusto parecería ser también, una de las formas del tacto⁵. Toca y es tocado por su madre, sensación que lo calma y lo hace sentir seguro. Toda nuestra experiencia del mundo, que luego será mucho más compleja, comienza allí. La psicología se ha ocupado de mostrar con evidencias irrefutables, cuán importante y constitutivo de nuestra identidad es ese primer “contacto” piel con piel.

El tacto es, además, el más básico de los sentidos y el que menos se deteriora. Aun cuando nos faltaran todos los otros sentidos, el tacto nos seguiría dando noticias del mundo y de los otros. Recordemos el conocido caso de Hellen Keller⁶, aquella niña norteamericana que quedó ciega y sorda por una enfermedad, a los 19 meses de vida. Su existencia se encerró en la oscuridad y el silencio, y su capacidad de pensar y comunicarse con el exterior quedó bloqueada, hasta que su maestra tuvo la intuición genial de sostener una mano de la niña bajo el

⁴ Cfr. Francisco Diez Fischer, “Hermenéutica táctil”, en *Filosofía hoy, Un abordaje interdisciplinario de lo humano*, coord. por Darwin Reyes-Solis, Universidad politécnica salesiana, 2021. ISBN digital: 978-9978-10-580-1

⁵ Aristóteles, op. cit. 10 II 80, Nota del trad. “La existencia o no de un medio transmisor entre el objeto sensible y el órgano sensorial divide a los sentidos en dos grupos: perciben a través de un medio la vista, el oído y el olfato; por contacto inmediato, el tacto y el gusto. De ahí que este último se considere como especie del anterior”.

⁶ Conocido caso relatado por la propia Hellen Keller (1880-1968) en su autobiografía, titulada *La historia de mi vida*, publicada en 1903.

chorro de una fuente, mientras delectaba con el dedo la palabra “agua” sobre la palma de su otra mano. Este gesto táctil le abrió un mundo de posibilidades y desarrollo personal. Casi una comprobación empírica de la tesis de Aristóteles.

El tacto nos pone en relación con los otros y con el mundo. Tocar un objeto es la forma más primitiva y sencilla de comprobar su existencia, y al mismo tiempo la nuestra. Basta con sentir en la punta de los dedos la superficie de lo que tengo delante, para comprobar que este teclado o esta mesa existen y yo también, ya que me toco a mí misma cuando toco algo. Es el único sentido reversible. No podemos tocar sin ser tocados, a nuestra vez, por el objeto que tocamos.

El medio en que se percibe lo tangible no es otro que el cuerpo propio, o la carne. A través suyo tocamos y somos tocados. Percibimos las diferentes cualidades de otros cuerpos, como la textura, la resistencia, o la suavidad, y es allí, en nuestro cuerpo, donde se originan las sensaciones de placer y dolor. La sensibilidad de nuestra carne nos hace vulnerables desde el momento en que nos expone al sufrimiento y las heridas, pero también nos recuerda el filósofo nos hace más inteligentes. De esa debilidad podemos hacer surgir nuestra mayor fortaleza. La sensibilidad del tacto, común a todos los hombres, se da en diferentes grados. Y al igual que cualquier capacidad humana, es posible de ser perfeccionada mediante el ejercicio. Agudizar la sensibilidad, “afinarla” para discernir diferentes tonalidades, hacer más fina la piel, para que sea más perceptiva, resultará entonces, en un mayor discernimiento, es decir en un modo de actuar más prudente. Y ser prudente, en este sentido, tener desarrollada la virtud del tacto en el trato con los otros, implica, ciertamente, empatía o compasión. Nos conmueve el dolor del otro porque sabemos, en carne propia, cómo se siente un cuerpo que duele. Gracias a esta experiencia, podemos sufrir con el otro, ser compasivos o empáticos. Tanto la propia vulnerabilidad, la capacidad de ser heridos, como la empatía, se apoyan entonces, en algo tan básico como el sentido del tacto. Encuentran allí su posibilidad.

Decía Empédocles, que “lo semejante se conoce por lo semejante”. Aristóteles subraya que sólo somos afectados por el objeto sensible en la medida en que poseemos la capacidad de percibirlo⁷. En este terreno mixto, entre la piel y la inteligencia, entre la sensación y el conocimiento, en el terreno de la afectividad humana, que da cuenta de nuestra indisoluble unidad psicósomática, lo tangible puede ser la textura o la solidez de un cuerpo, como también la angustia o el miedo del que está frente a mí. Tener la capacidad de acoger y consolar

⁷ Aristóteles, *op. cit.* 12 II 124b, 5-10.

el sufrimiento ajeno, aprender a no tocar donde al otro le duele, es también un tema de tacto y de prudencia. Y eso se aprende con la práctica: el dolor enseña.

Sobra decirlo, porque todos lo sabemos por experiencias vividas: no podríamos conocer el sufrimiento del otro si no fuésemos nosotros también, seres corpóreos, sintientes y por eso vulnerables. Nada de lo que le pasa al otro nos “tocaría”, si nuestro tacto no estuviera preparado, entrenado, por el sufrimiento en carne propia.

Porque creo que el lenguaje poético es el más adecuado, ya que se dirige precisamente a nuestra sensibilidad, quisiera terminar con unos versos de Olga Orozco, que expresan poéticamente esa experiencia:

“Pero yo sé que cada tiniebla se indaga solamente con la noche que llevo
que la piedra se entreabre ante la piedra
de la misma manera que se tantea el corazón con el abismo,
¿Hay alguna otra forma de asomarse hasta el fondo del subsuelo,
el fondo de otra herida, el fondo de otro infierno?”⁸

⁸ Orozco, Olga, “Al pájaro se lo interroga con su canto”, de *En el revés del cielo* (1987), en *Olga Orozco, Poesía completa*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2013, p. 354.

¡Divino olfato!

Francisco Díez Fischer^{1*}

En la historia de la salvación, los sentidos del cuerpo están involucrados, pero no en la misma medida. En especial, lo están aquellos considerados “más puros” porque no tienen necesidad de contacto directo con la materia para percibir: la vista y el oído. En un caso, se habla de visión beatífica; en el otro, de tener el oído atento para escuchar la voz divina. El tacto también es importante. La salvación se juega en tocar el cuerpo de Dios con heridas que le dan muerte para darnos vida. En tanto seres encarnados, estamos deseosos de entrar en contacto tangible con lo divino (ese hambre de tacto lo resume bien la escena central de la capilla Sixtina con Dios y Adán intentando tocarse). El gusto se indica en la famosa expresión “ser la sal de la tierra”. Es un llamado a convertirse en una sal que no sea insípida y que dé mejor sabor al mundo o, al menos, evite que se pudra. Ahora, ¿qué sucede con el sentido que falta? ¿El olfato no alcanza lo espiritual suprasensible? ¿Olemos a Dios? ¿Dios nos huele? Si sus atributos son una voz que habla, un ojo que mira y un cuerpo que toca, ¿no será también una nariz que huele? En esta historia, el sentido del olfato parece ser tan marginal que vale la pena preguntarse por él.

En distintas religiones, es corriente el uso ceremonial de olores, perfumes y fragancias. Esos usos animan aproximaciones más o menos perspicaces entre el olfato y lo divino. En la tradición judeo-cristiana, las menciones no son muchas y, en general, están poco atendidas. En el Antiguo Testamento, el olfato queda aludido en los buenos olores de los sacrificios que agradan a Yahvé y transforman las emociones de su corazón.²

El olfato está supuesto en la evocación de la esposa como un jardín exquisito lleno de suaves perfumes (Cantares 4,14). En el Nuevo Testamento, para Dios somos “la fragancia o el buen olor de Cristo”; olor que no es de muerte sino “olor de la vida que lleva a la vida.” (2 Corintios, 14-16). También las oraciones de los Santos se presentan como copas llenas de perfumes que agradan a Dios (Apocalipsis 5, 8). El olor es el gran supuesto de la escena donde María Magdalena unge los pies y cabellos de Jesús. Vierte un perfume de nardo

^{1*} Dr. en Filosofía, con especial dedicación a la Hermenéutica y la Fenomenología. Investigador del CONICET.

² Luego del diluvio, Noé ofreció a Yahvé un sacrificio. Éste aceptó la ofrenda inhalando su olor. “Percibió Yahvé olor grato; y dijo Yahvé en su corazón: No volveré más a maldecir la tierra por causa del hombre” (Génesis 8, 21). Cf. Hooker, V. I. A., “El aroma en la adoración hebrea”, *Cuestiones Teológicas*, Vol. 43, N° 100, Jul.-Dic. 2016, 309-331.

puro de origen indio y es criticada por los discípulos por desperdiciar algo de tan alto precio (hoy cuesta alrededor de U\$S 10.000 por kilo). Otra referencia ineludible son los regalos de incienso y mirra que los reyes llevan al niño Dios recién nacido. Por fuera de las Escrituras, se habla de un “olor a santidad” como emanación milagrosa de ciertas personas que, por encontrarse en cercanía con Dios, se impregnan de su perfume y vencen los malos olores de la corrupción.³ Se habla también de los fuertes olores a azufre del Infierno y de los suaves aromas perfumados del Paraíso. A pesar de estas menciones, en relación con lo divino el olfato no tiene un papel destacado como la vista y el oído, y eso reflejan las elaboraciones teológicas.

La razón de esta marginalidad no es azarosa. Hasta no hace mucho tiempo, el olfato era considerado el sentido más primitivo y menos valioso. En verdad, es muy antiguo y primario en nuestro contacto con el mundo. Nos aseguró la supervivencia cuando pasamos de ser cazados a cazadores. Distinguir la carne putrefacta y asar sólo aquella comestible, fue una posibilidad que tuvimos gracias al olfato. La carne cocida generó un aumento de nuestra masa encefálica e hizo posible llegar a ser lo que somos.⁴ Aunque nuestros antepasados fueran osmófilos —como gran parte de los animales que dependen de los olores para localizar comida, reconocer caminos, identificar parientes y aparearse—, para nosotros hoy la hiperosmia (la capacidad agudísima de percibir olores) es un trastorno. El rechazo surge de una suposición. Convertirnos en seres civilizados y separarnos de la animalidad conllevó un proceso natural de disminución del olfato. Al dejar de caminar en cuatro patas, nos alejamos del suelo, desarraigamos la nariz de la fuente de olores y nos volvimos más sensibles a la percepción visual a distancia. La percepción olfativa, en cambio, sin llegar a tener un contacto directo, requiere de una cercanía con la materia que distingue al salvaje del civilizado.⁵ Mientras el primero mete sus narices olisqueando todo con la bestialidad del hocico, el segundo se desodoriza y perfuma para erradicar el mal olor de su corporalidad material.⁶ Así hoy distinguimos “buenos” y “malos” olores, y asumimos una empresa de desodorización, basada en el relato del asco y la purificación del hedor.

³ Cf. Giuance, A., “En olor de santidad: la caracterización y alcance de los aromas en la hagiografía hispana medieval”, *Edad Media. Rev. Hist.*, 10, 2009, pp. 131-161.

⁴ Agradezco esta referencia antropológica a mi colega, la arqueóloga María Paz Catá.

⁵ Ilustrativo de este deprecio es la representación animal de los sentidos. La vista es el lince de mirada aguda. El olfato es el buitre que se alimenta de carroña.

⁶ En *El nombre, la nariz*, Calvino contrapone el “hombre sin nariz del futuro” con el hombre primitivo que éramos cuando “todo lo que teníamos que entender lo entendíamos con la nariz antes que con los ojos”. Calvino, I., *Bajo el sol jaguar*, Madrid, Siruela, p. 12.

En síntesis, nuestras sociedades civilizadas tienden a ser casi osmofóbicas. A fin de vivir juntos, eliminamos pestilencias más de lo que cultivamos el olfato. Ese ideal se cumple plenamente en las redes y en internet. Ahí nada huele y lo visual se exagera a niveles patológicos. Nuestras religiones reflejan ese desprecio y su crítica anima la pregunta central de este trabajo: ¿Es posible otra relación entre el olfato y lo divino? La respuesta exige reconocer que la desatención en el campo religioso procede del campo del conocimiento. Por tanto, hay explicar por qué la ciencia y la filosofía despreciaron históricamente este sentido.

I. Nada que oler

Entre los filósofos, la desvalorización del olfato es moneda corriente. Kant, por ejemplo, lo consideraba el más superfluo y desagradecido de los sentidos. Rousseau ni siquiera lo incluía en su educación sensorial. La vista y el oído son las niñas mimadas de la filosofía. Ofrecen buenos modelos de percepción y sabiduría (el brillo del Sol; la escucha del maestro interior) que permiten comprender las operaciones propiamente humanas. El filósofo prefiere dedicarse a lo visible de la pintura o a lo audible de la música, pero poco a lo odorable de la perfumería, a la que considera mero arte decorativo. Por lo mismo, la ceguera y la sordera son enfermedades corporales que describen también padecimientos de la inteligencia, y la anosmia casi no se conoce. Si bien hay excepciones (Lucrecio, Condillac o Nietzsche⁷), en general, la filosofía desprecia la nariz y el olor como objetos filosóficos. No hay una sabiduría olfativa, ni un olor a verdad. Tal vez su problema sea que el olor es efímero. Perteneció al mundo fugaz de las apariencias, no al de las sustancias que permanecen. Por tanto, parece ser más una cuestión de sofistas que de filósofos; más cosmetológica que ontológica; más de la superficialidad mundana femenina que de la profundidad de la especulación viril.

Los científicos y anatomistas no se han quedado atrás en el desprecio. La desvalorización del olfato encontró su fundamento científico-médico en el siglo XIX cuando Paul Broca identificó las distintas áreas neuroanatómicas del cerebro.⁸ Broca estableció como principio que si es grande, es importante. Como nuestro bulbo olfativo es pequeño, concluyó que el olfato no era un sentido valioso para nosotros. Su interpretación fue coincidente con la idea de que, el olfato humano era un residuo de lo bestial arcaico. La evolución hacia la

⁷ Nos guiamos aquí por el valioso libro de Chantal Jaquet, *Filosofía del olfato*, México, Paidós, 2016.

⁸ Para una exposición didáctica de este punto, seguimos a Nazareth Castellanos, "Olfato: Memoria y Emoción". Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=LS71YaLjIG8> Agradezco a Marie-France Begué esta referencia.

inteligencia y la libertad exigió una reducción proporcional del bulbo olfativo. Así la ciencia encontró razones suficientes para despreciarlo como un sentido sin valor para los integrantes de sociedades civilizadas.⁹

II. ¿Qué descubren las neurociencias sobre el olfato?

La revalorización científica del olfato tuvo su gran momento en el año 2017. Estudios neurocientíficos desenmascararon el mito anatómico del Siglo XIX y comenzaron a revelar la enorme importancia que el olfato tiene para nosotros.¹⁰ Si bien es cierto que nuestro bulbo olfativo es pequeño, descubrieron que tiene gran cantidad de neuronas y circuitos neuronales, lo que lo hace esencial para la vida humana. Por ejemplo, nuestra capacidad olfativa tiene una relación tan estrecha con nuestras capacidades de conocimiento, memoria y emoción, que entrenar el olfato disminuye el deterioro cognitivo y mejora el nivel emocional. También juega un papel determinante en los comportamientos sociales cotidianos, por ejemplo, en la elección de pareja. Al acercarnos a una persona, olemos (no de forma racionalmente consciente) su “Complejo Mayor de Histocompatibilidad” (CMH) que es fundamental para el funcionamiento del sistema inmunitario. Nos atraen aquellas personas que tienen un Complejo que huele distinto al nuestro, por lo cual la descendencia que pueda surgir de esa pareja recibirá un sistema inmunitario híbrido más fuerte. También las preferencias sociales están configuradas subliminalmente por el olor. Nos caen bien las personas que para nosotros huelen bien. Por eso quienes padecen anosmia (pérdida total del olfato, temporal o crónica) pierden calidad de vida emocional, hedónica y social. Incluso los perfumes que elegimos son los que mejoran nuestro olor corporal (el olor natural de nuestro CHM), no lo tapan ni disfrazan como se creía. Todas estas determinaciones olfativas no se perciben a nivel de la conciencia racional, sino de las alteraciones de nuestra frecuencia cardíaca y respuestas motoras. Percibimos olores, los juzgamos como agradables-desagradables y somos determinados por ellos, sin ser racionalmente conscientes.¹¹

⁹ Freud asumió esta lectura en *El malestar de la cultura*. El proceso civilizatorio supone una atrofia olfativa natural en el hombre, por la cual se hace susceptible de enfermedades mentales.

¹⁰ Cf. McGann, J. P., “Poor human olfaction is a 19th Century myth”, *Science*, Vol. 356, Issue 6338, 2017 y Birte-Antina W, Ilona C, Antje H, Thomas H. “Olfactory training with older people”, *Int J Geriatr Psychiatry*, 33(1), 2018. Ambos artículos tuvieron como antecedente los trabajos de los Nobeles de Fisiología y de Medicina de 2004, Linda R. Buck y Richard Axel, que descifraron, por primera vez, los mecanismos que intervienen en la percepción, reconocimiento y recuerdo de olores. También cf. Wilson, D. A. y Stevenson, R. J. *Learning to Smell: Olfactory Perception from Neurobiology to Behavior*, The Johns Hopkins University Press, 2006.

¹¹ Sobre esta particular forma de conciencia olfativa, cf. Young, B. D., “Smelling phenomenal”, *Frontiers in Psychology*, 5, 2014.

Para entender la envergadura de estos descubrimientos, conviene explicar con detalle la prodigiosa influencia del olfato en nuestros procesos cognitivos y emocionales. Junto con la boca y las manos, la nariz es una de las partes del cuerpo con mayor representación neuronal en el cerebro, es decir, más importantes. Cuenta con pequeños filamentos que son estimulados por las moléculas de olor y se traducen eléctricamente al bulbo olfativo que es la puerta de entrada al encéfalo. Eso ya hace especial al olfato. Los restantes sentidos pasan por el tálamo, que es la parte del cerebro que recoge la información del mundo, pero el olfato tiene su propia puerta de acceso que es el bulbo olfativo. Dicho más claramente, el olfato es la única conexión directa que nuestro cerebro tiene con el mundo. Desde su bulbo, la información olfativa se difunde a distintas partes (la atención, la percepción, el aprendizaje, las emociones, la idea de autobiografía).

En los procesos de cognición, esa información revela la relación estrecha que existe entre olfato y memoria. La memoria se ubica en el hipocampo. Allí las neuronas decodifican y guardan información sobre lo qué paso, cuándo y con quién. Recordar es un proceso complejo. Requiere de una gran descarga energética que las neuronas deben emitir de forma coordinada. El director que regula, ordena y alinea la actividad eléctrica de las neuronas del hipocampo al momento de recordar es la inspiración. Cada vez que inspiramos, se alinean las descargas neuronales y podemos recordar. Si la inspiración contiene un olor, esa alineación es más fuerte porque la respiración es más consciente a causa del olor percibido y las neuronas responden más ordenadamente. En suma, la respiración nasal y en particular, oler un olor, es el marcapasos del hipocampo. Por eso el momento en que tenemos más memoria (más recursos neuronales para traer un recuerdo o memorizar algo) es el momento en que inspiramos por la nariz. Muchas veces, respiramos por la boca, por tanto no olemos. Si respiramos por la nariz, la ventaja es evidente. No solo olemos, sino reforzamos los sistemas neuronales vinculados a la memoria. Por eso, el olfato es el sentido que más recuerdos fija (v. gr. los olores de la cocina de la infancia). Su entrenamiento consciente, por ejemplo, aprendiendo a distinguir fragancias, disminuye el deterioro cognitivo y favorece la generación de neuronas del hipocampo que es la zona más afectada por enfermedades degenerativas como el Parkinson y Alzheimer.¹²

¹² El olfato se está convirtiendo en un sensor químico para diagnosticar enfermedades neurodegenerativas revelando el deterioro olfativo que precede al deterioro neuronal. Cf. Sarkar, D., Sinclair, E., Hway Lim, S., Walton-Doyle, C., Jafri, K., Milne, J., Vissers, J. P. C., Richardson, K., Trivedi, D. K., Silverdale, M., y Barran, P. "Paper Spray Ionization Ion Mobility Mass Spectrometry of Sebum Classifies Biomarker Classes for the Diagnosis of Parkinson's Disease", *JACS*, 2 (9), *Au* 2022.

En los procesos emocionales, el sistema olfativo tiene una función central porque el bulbo inhibe la amígdala. La amígdala es la parte más profunda de nuestro cerebro y la zona más involucrada en las emociones y el aprendizaje. Si la emoción es agradable, la amígdala motiva los sistemas de memoria y atención del hipocampo. Si el olor es desagradable, los bloquea.¹³ Si el olor desagradable persiste, la amígdala se agranda por estrés crónico y somos propensos a enfadarnos. Como el bulbo olfativo contiene a la amígdala, un olfato entrenado en olores agradables, disminuye la amígdala y mejora los estados emocionales (por eso no se equivoca la canción que dice *Love is in the Air*). Incluso se descubrió que los pacientes con depresión o trastornos afectivos tienen el bulbo disminuido.¹⁴ Estas implicaciones son evidentes en la unión olfativa entre madre e hijo. Al nacer el bulbo del bebé está constantemente activado buscando olores. Busca el olor agradable de su madre porque le da seguridad emocional. El olfato prenatal de las cremas y perfumes que la madre usa durante el embarazo determina los olores favoritos que el bebé buscará recién nacido. El olor de la leche materna también le sirve para orientarse hacia el pecho a fin de alimentarse. Sin embargo, en ninguno de estos casos, se trata sólo de un proceso de protección y nutrición. A través de la actividad del bulbo olfativo, hay una mayor neurogénesis del hipocampo. En síntesis, hemos descubierto que el entrenamiento del olfato no es solo una cuestión de perfumistas, sommeliers y enólogos, sino determinante para el desarrollo de procesos propiamente humanos.

III. Una filosofía del olfato

En el campo de la filosofía, la revalorización del olfato también es reciente. En los últimos años, se ha intentado superar el desprecio histórico desarrollando filosofías del olfato, teorías de la percepción basada en los olores y estéticas olfativas.¹⁵ Siguiendo el camino de puesta en valor, presento siete aspectos que la filosofía puede aportar sobre el olfato, con la esperanza de alcanzar una función más relevante en relación con lo divino.

¹³ Se comprobó que niños que aprenden en una clase con olor desagradable tienen un rendimiento cognitivo más bajo. Cf. Rolletschek, H., "The Effects of Odor on Vocabulary Learning", *Language Teaching Research Quarterly*, Vol. 18, 2020.

¹⁴ Hoy proliferan los estudios sobre pacientes con COVID que perdieron el olfato e incrementaron síntomas de depresión. Cf. Yom-Tov, E., Lekkas, D., Jacobson, N. C., "Association of COVID19-induced anosmia and ageusia with depression and suicidal ideation" *Journal of Affective Disorders Reports*, Vol. 5, July 2021.

¹⁵ Cf. Keller, A., *Philosophy of Olfactory Perception*, Palgrave Macmillan, 2016 y Barwich, A. S., *Smellosophy. What the Nose Tells the Mind*, Academic Trade, 2020. En el campo del arte, el Museo del Prado organizó en 2022 una muestra olfativa a partir del cuadro *El Olfato* de Brueghel y Rubens. Otro ejemplo, entre muchos, es la exposición *Evocativos efluvios* (2016) de la artista Cecilia Catalin.

III.1 Fenomenología del olfato

En la percepción olfativa, la relación intencional entre el sujeto que percibe y el objeto percibido es particular. El hecho que, a diferencia de los demás sentidos, el olfato tenga un acceso directo a la corteza cerebral, determina una intimidad entre lo olido y quien huele. Mientras en el ver distinguimos con facilidad entre el acto de visión y lo visto, en el oler esa distinción es más difícil. Sin duda, diferenciamos entre el acto de olfacción y lo olido, pero en esa percepción el sujeto queda impregnado del objeto. Esa intimidad se refleja en el lenguaje. Utilizamos el mismo verbo (oler) para el acto del sujeto (yo huelo a) y el contenido cualitativo del objeto (huele a). Eso no ocurre con ver ni oír. La vista y el oído parecen ser más objetivos mientras el olfato, más subjetivo.¹⁶ Por lo mismo, mientras es posible desviar o cerrar los ojos y taparse los oídos, no se puede cubrir la nariz por mucho tiempo (so pena de ahogarse o deprimirse). De allí que la etimología latina de olfato sea *ol-factus*. Su matiz pasivo (*factus* es el participio pasivo del verbo *facere*) refiere a “ser afectados” por olores que se nos impregnan. Dicho de otro modo, al tener un camino más directo a nuestro cerebro, el olfato ofrece una sensación más envolvente, íntima y emocional que otros sentidos. Su percepción es impregnación.

Por esta cualidad de penetración en la intimidad, Kant sentenciaba la falta de urbanidad del olfato. “El olfato es como un gusto a distancia, que obliga a los demás a gozar también, quieranlo o no, por lo cual este sentido es, como contrario a la libertad, menos sociable que el gusto, con el que, entre muchas fuentes o botellas, puede el comensal elegir una de su agrado, sin obligar a los demás a gustar también de ella.”¹⁷ El olfato es antisocial pues sus percepciones se asemejan a una violación de la intimidad, más aún porque no hay forcejeo ni resistencia posible. Las percepciones olfativas atropellan al libre albedrío. Al no poder evitarse, hacen sucumbir a la necesidad. Los olores se imponen y asimilan como si fueran un alimento forzado. La comparación con el gusto es clara. Si se obliga a comer algo, es posible vomitar, pero con el olor ni siquiera eso se puede. Una vez que ha penetrado, se impregna y no se puede expulsar. Incluso sucede con el buen olor. El olfato impone un goce que, si se respira, no se puede evitar. Por eso es un sentido antisocial y de mal gusto. La pretensión kantiana sería una sociedad sin olores, libre y respetuosa con el prójimo bajo relaciones inodoras.

¹⁶ La fuerza de subjetividad del olfato permite a Condillac en su *Tratado de las sensaciones* poner el caso de la estatua que despierta a la percepción solo a través del olfato. Al solo poder oler, la estatua puede distinguir olores, pero no sabe que son olores de objetos y cree que es su olor. La estatua se huele a rosa cuando huele una rosa sin saber que es una rosa. La razón que da Condillac para iniciar con el olfato el análisis de la génesis empírica de todo conocimiento humano es, precisamente, porque este sentido parece ser el que menos contribuye al conocimiento. Su conclusión desenmascara este mito. Cf. Chantal Jaquet, *Filosofía del olfato*, Posición en Kindle7656.

¹⁷ Kant, I., *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza Editorial, § 21.

La impregnación fenomenológica entre sujeto y objeto en la percepción olfativa repercute en la reversibilidad de todo lo sensible: somos cuerpos que huelen y son olidos por sí mismos y por otros. En el campo del olfato, eso significa descubrir una parte íntima de un ser y penetrar en su interioridad así como él penetra en nosotros, pues “el olor del otro es su carne exhalada que yo inhalo”.¹⁸ Imaginemos qué sucedería si el ver u oír alcanzaran tal intimidad. Si pudiéramos escuchar lo que el otro se dice a sí mismo y el otro escuchara lo que nos decimos. O si pudiéramos ver su interioridad y que vea la nuestra. Las relaciones serían muy diferentes. En la percepción olfativa, esa intimidad es moneda corriente porque el olor que sentimos es una fusión del olor del cuerpo del otro con el del mío. Oler anula la distancia entre cuerpos que se volatilizan al hacerse olor. Al inhalarlos, de alguna forma, nos poseemos. Todo eso se resume en una primera paradoja: el olor está tan unido y se hace tan íntimo a quien huele que no está por otra cosa como la imagen. Si quieres oler un jazmín, tiene que haber un jazmín que impregnará de su olor tu nariz. El olor no comparece más que por sí mismo y se intima con tal proximidad que complica al lenguaje.¹⁹

III.2 Hablar de olores

La particularidad perceptiva del olfato dificulta el lenguaje, por eso al olfato se lo llama el sentido mudo. Ya Platón reconocía que describir colores era mucho más fácil que describir olores. Hay muchos nombres específicos para los primeros, pero pocos para los segundos. Por eso a veces apelamos a analogías y comparaciones (huele a aceite quemado); otras, a palabras que designan los efectos producidos en la intimidad de quien huele: agradable, molesto, fuerte, suave, empalagoso, seductor, intenso. ¿Por qué es tan difícil expresar y comunicar con el lenguaje las sutilezas olfativas?

Para algunos, la indigencia lingüística no es universal y depende del idioma que se hable.²⁰ Cada lengua tiene un vocabulario más o menos rico para referir al olfato de acuerdo al trato y valor cultural que tenga. La lengua francesa, por ejemplo, tiene más de 50 sustantivos para describir olores. Incluso “sentir” y “oler” son el mismo verbo. *Sentir* en francés refiere tanto al sentir general como al sentir específico del olfato. Asimismo, *Je sens* significa tanto “yo percibo un olor” como “yo despidió un olor”; lo que refleja la intimidad envolvente del olfato al

¹⁸ Chantal Jaquet, *Filosofía del olfato*, Posición en Kindle1895.

¹⁹ La invención química de olores sintéticos, que permiten representar un olor sin la presencia sensible de su fuente natural, es relativamente reciente.

²⁰ Cf. Majid, A. y Burenhult, N. “Odors are expressible in language, as long as you speak the right language” *Cognition*, 130, 2014.

igual que nuestro “huelo a”. Quizá la causa de esta riqueza se deba a la herencia cultural francesa tan atenta a los perfumes como afamada por los malos olores.

Para otros, la razón es más neuroanatómica.²¹ Los recursos neuronales para hablar son los mismos recursos neuronales que utilizamos para oler. El lenguaje compite con el olfato por las mismas neuronas, por eso es tan difícil darle nombre a lo que estamos oliendo. Por esa misma razón, podemos acallar los pensamientos a través de los aromas (aromaterapia).

Cualquiera sea la verdadera explicación, la penuria lingüística coincide con la fragilidad ontológica de los olores. Caracterizados por su evanescencia, transitoriedad y no estabilidad, el goce de este sentido “no puede ser sino fugaz y pasajero”.²² El lenguaje lo sabe. Las palabras, al igual que la “verdadera” obra de arte, parece necesitar de lo común y estable, es decir, de lo contrario al modo de ser de los olores. Quizá la lengua prefiera ser inodora, pero revela una nueva paradoja: el olfato es de las experiencias perceptivas más subjetivas y menos comunicables intersubjetivamente en el lenguaje, pero, a su vez, la más invasiva e infiltrante de la alteridad en la intimidad.

III.3 Olor a recuerdo

La explicación neurocientífica del poder mnémico del olfato tiene reflejos filosóficos. La capacidad especial del olfato para revivir el pasado arraiga en que los olores comparten la misma estructura frágil que los recuerdos. El pasado como el olor son precarios y se desvanecen. Las sensaciones odorables en el presente perceptivo reviven los recuerdos pero sin quitarle ese carácter pasajero e inasible. *En busca del tiempo perdido* ofrece un ejemplo paradigmático. Proust expresa como el olor y el sabor de la magdalena lo transportan a su infancia. No solo al olor pasado, sino a todo el pasado que revive con él. Ese fuerte poder evocador del olor vivifica la memoria y reactiva el recuerdo con más fuerza que cualquier fotografía. A eso se le denomina “experimentar una magdalena de Proust” o tener un “recuerdo proustiano”.²³

Toda historia es historia de olores porque comienza con fuerza por la

²¹ Cf. Levitan, C. A., Ren J, Woods, A. T., Boesveldt, S., Chan, J. S., McKenzie, K. J., et al., “Cross-Cultural Color-Odor Associations”, *PLoS ONE*, 9 (7), 2014.

²² Kant, I., *Antropología en sentido pragmático*, § 22.

²³ Cf. Baudry, M., “Did Proust predict the existence of episodic memory?”, *Neurobiology of Learning and Memory*, Vol. 171, May 2020. En este punto, es interesante pensar la realidad de las alucinaciones olfativas (fantasmias).

nariz, por eso también es una historia afectiva.²⁴ Sin embargo, al revivirla por el olor nunca deja de tener la consistencia etérea y frágil de lo pasajero. Ahora la paradoja dice así: el modo más precario para acceder a los recuerdos, pues no se deja registrar fácilmente como los objetos, los videos o las grabaciones, es el sentido más potente que tenemos para revivirlos.²⁵

III.4 Reconocimiento de un olor

En torno al reconocimiento y al olfato, es famosa la historia de Odiseo y su perro Argos. Al volver a Ítaca, Odiseo no es reconocible a simple vista porque Atenea disimuló sus facciones. El olfato de su perro, aunque anciano, lo descubre. La historia muestra la superioridad de la nariz. Puede conocer un pasado que se hace presente de forma no evidente. Percibe lo que los ojos no ven que está volviendo. Reconoce un olor que es la firma irrefutable de una identidad.

El olor de cada uno es íntimo y personal. No el olor que tengo un día en particular donde me impregno de los olores del mundo o los que mi cuerpo desprende por causas diversas en distintas etapas (el olor del niño que acaba de nacer, no es el de enfermo que está por morir), sino *mi* olor, el que otros huelen. Ese olor define mi identidad tanto como los rasgos de mi rostro. De allí que existan nombres propios perfumados: Jazmín, Melissa, Florencia. Cada uno tiene una identidad invisible pero odorable. Lo que se experimenta en la intimidad del olfato es el intercambio de esos olores identitarios, que se mezclan con todos los olores que cada uno olió antes. La alquimia es incalculable, pero el olor del otro queda en los lugares y se pega a las prendas como seña inconfundible de la presencia pasada. Se cuenta que Alejandro Magno tenía fama de oler divinamente bien. Sus ropas estaban impregnadas de azafrán, incienso y mirra. Su olor anticipaba su llegada y quedaba tras su marcha como recuerdo de su visita. Era la forma en que su poder se mantenía en ausencia del soberano.

La auto-percepción del olor propio es un problema. En verdad, es el mismo problema que tiene la frente. Lo que no puedo percibir es lo primero que revelo a otros. Mi olor se desprende de mí sin que lo perciba. La nariz da cuenta de lo que al cuerpo le cuesta la flexión sobre sí. ¿A qué huelo? es otra forma de la pregunta ¿quién soy?, hecha a la nariz de otro. Por principio, ningún olor identitario es desagradable. Sin embargo, las mezclas olfativas sobre

²⁴ En el Museo Histórico Nacional se ha incorporado, junto con objetos visibles sobre el cruce de la cordillera, botellas con olor que los visitantes pueden destapar a fin de “oler” los aromas de ese hecho histórico.

²⁵ Hoy en día hay varios museos dedicados al perfume que guardan fragancias del pasado. En especial se destaca la *Osmoteca*, creada en Versalles en 1990.

la base del olor de cada uno chocan con ciertos límites sociales de lo aceptable e inaceptable para la convivencia. Lo que se juzga in-mundo inicia el mito de la pulcritud que lo erradica. Por eso, en general, el recurso al olfato es muy común en los discursos de no reconocimiento de la alteridad. A pesar de la indigencia lingüística, no ahorramos en calificativos odorables. “¡Me tienes hasta las narices!”, “Apestoso”, “Basura”, “Bosta”, “Mierda”.²⁶ El olor tiene una fuerza especial para la descalificación. Quizá se deba a que, gracias a él, el otro se me impregna con tal intimidad que no puedo poner distancia ni diferencia.

La paradoja aquí es que un olor, ligado al reconocimiento, produzca tanto asco y odio como deseo y amor. Hay numerosos ejemplos de lo último. Los nombres de los perfumes suelen resaltar su fuerza seductora y hechizante (*Sortilège*, *Obsession*, *Opium*, *Addict*). El protagonista de la novela *El Perfume*, Jean Baptiste Grenouille, se torna la criatura más seductora que existe porque, sin olor y excluido de la comunidad, se inventa un olor que “domina el corazón de los hombres”.²⁷ Quizá por eso el Dios Adonis, hijo de Mirra, es al mismo tiempo el dios de los perfumes y el dios amante. Quizá, por lo mismo, Napoleón le escribe este particular final de carta a su amada Josefina: “No te laves. Parto. En ocho días estaré allí.”²⁸

III.5 Conocimiento olfativo y verdad filosófica

“Olfacio, ergo cogito”.²⁹ La relación entre olor y conocimiento filosófico se ampara en la aproximación neurocientífica entre olfato y cognición. Es curioso notar que este sentido tenga tantas afinidades lingüísticas con la razón. En lenguaje cotidiano, el olfato tiene una gran cercanía semántica con la intuición. “Tener olfato para algo” es tener un conocimiento verdadero sin poder dar muchas razones de por qué (juzgar con seguridad pero sin pruebas en francés se dice “à vue de nez”, literalmente “a vista de nariz”, equivalente a nuestro “ojo de buen cubero”). También la frase “me huele mal o bien” remite al conocimiento de algo que se intuye. Si bien el olfato como intuición presenta el riesgo de darse de bruces y romperse las narices, no es extraño a un conocimiento de lo

²⁶ Sarmiento llamaba a los senadores que frenaban sus proyectos de ley para el desarrollo agrícola “Aristócratas con olor a bosta”. Cf. Kukso, F., *Odorama. Historia cultural del olor*, Barcelona, Taurus, 2019, p. 299.

²⁷ Süskind, P., *El perfume. Historia de un asesino*, Barcelona, Seix Barral, p. 64. Como bien señala Michel Serres, todo amor supone un acuerdo de los olfatos. Cf. Serres, M., *Les cinq sens*, Paris, Éd. Grasset & Fasquelle, 1985, p. 224.

²⁸ Tulard, J. y Favier, J. (coords), *Lettres d'amour à Joséphine*, Paris, Fayard, 1981, p. 155; citado por Chantal Jaquet, *Filosofía del olfato*, Posición en Kindle2136.

²⁹ Le Gros Clark, W. E. paleoantropólogo británico, citado por Kukso, F., *Odorama*, p. 2

verdadero. Eso parece confirmar la gran palabra griega para inteligencia, *nous*. Originariamente designaba el husmear del animal salvaje cuando siente que “ahí hay algo”. En latín, lo ratifica el verbo *sapere*. No solo refiere a “saber”, sino a “percibir el sabor” o “el olor que exhala” (de allí que *sapo* sea jabón). Lo que se sabe irrumpe e impregna las fosas nasales.³⁰ También en latín *sagax* designa a quien tiene un “olfato fino y sutil” con gran penetración e ingenio perspicaz. Una persona “sagaz” es la que sabe detectar con la nariz una verdad profunda, no superficial. A la luz de estas afinidades, resulta menos extraño que Francisco de Sales haya definido la meditación y la contemplación en términos olfativos: “la meditación es semejante al que huele el clavel, la rosa, el romero, el tomillo, el jazmín, el azahar, uno tras otro (...); sin embargo la contemplación es similar al que huele el agua de fragancia compuesta con todas estas flores”.³¹

A pesar de su histórico desprecio, algunos pensadores indicaron la relación entre olfato y contemplación filosófica. Demócrito era considerado un “especialista en cosas nasales”.³² Heráclito reconocía que “si todas las cosas se volvieran humo, por la nariz las conoceríamos”.³³ Para Empédocles todo tenía “su parte de aliento y de olores”.³⁴ En el *Timeo*, Platón utilizaba la analogía olfativa para explicar la articulación entre ser y devenir en la actividad del demiurgo.³⁵ Aristóteles reconocía que el olfato humano rebasaba la función vital de conservar, buscar alimento y evitar lo malo; servía “para el bienestar”.³⁶ Lucrecio consideraba a la sagacidad como la gran virtud filosófica. El filósofo debía ser sagaz para aprehender lo que se escapa a la vista. Ser capaz de detectar lo invisible mediante el olfato que atestigua la existencia de cuerpos invisibles como los olores que llegan a nuestra nariz.³⁷ Entre los antiguos, el modelo olfativo del conocimiento filosófico era el del sabueso que husmea los rastros más profundos de la realidad.

³⁰ Aún algunos conocimientos y diagnósticos en medicina se fundan en la percepción olfativa del médico (v. gr. placenta previa, corioamnionitis, etc.).

³¹ Francisco de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, VI, V, Paris, Gallimard, pp. 622-623.

³² Onfray, M., *L'Art de jouir. Le contempteurs du nez*, Paris, Le Livre de Poche, 1991, p. 98.

³³ Aristóteles, *Acerca de la sensación y lo sensible*, 5, 443a23.

³⁴ Teofrasto, *Du sens*, 21, Les *Écoles* présocratiques, A, LXXXVI, p. 176.

³⁵ La *chora* era el receptáculo susceptible de recibir todas las formas sin tener ella ninguna forma. Con ella sucedía lo mismo que con los ungüentos olorosos “el primer cuidado del artesano es justamente hacer lo más inodoro posible el excipiente humano destinado a recibir los perfumes”. Platón, *Timeo*, 50c-51e.

³⁶ Aristóteles, *Acerca de la sensación y de lo sensible*, 436a20-437a.

³⁷ Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, I, 410. Allí explica olfativamente la relación de alma y cuerpo. En la muerte el alma abandona al cuerpo, y este se convierte en un vino sin aroma o en un perfume destapado.

En la modernidad, que un civilizado podría considerar menos primitiva, también hay huellas de un olfato filosófico. Spinoza habló de un “olor a verdad”.³⁸ Pero Nietzsche fue quien expresó más acabadamente la sagacidad olfativa de la filosofía. Las mentiras se revelan a la nariz del filósofo no solo porque exhiben lo que nos gustaría ocultar —lo que le sucede a Pinocho no es una casualidad—, sino porque hay un olor específico a mentira. “Soy el primero que ha descubierto la verdad, por el solo hecho de que soy el primero en haber sentido —en haber oído— la mentira como mentira”.³⁹ El hedor de la mentira envicia el aire de la cultura, por eso Zaratustra se aleja de la vida de los hombres en las ciudades: “No me gusta respirar su aliento. ¡Ay, qué yo haya vivido tanto tiempo en medio de su ruido y de su mal aliento.”⁴⁰ La filosofía nietzscheana pretende los buenos aires, el aire de montaña puro, fresco y vigorizante que aprehende la volatilidad de la vida en el esplendor del olor. “Mi genio está en mi nariz”.⁴¹ Se trata de la nariz filosófica que es superior a la razón gracias a que conoce con seguridad en la inmediatez: “el que hace caso a su nariz, rara vez se equivocará”.⁴² Con ella se penetra en las entrañas y se conoce la verdadera intimidad de los hombres.⁴³

Aquí también hay una paradoja. El olor es del orden de lo evanescente, fluido y efímero. Lo menos parecido a una sustancia estable. Sin embargo, es lo más íntimo y concentrado de lo real. El olfato alcanza el olor de la esencia que emana de las entrañas de los seres. ¿Es mera casualidad que la palabra “esencia” tenga dos significados, filosófico y olfativo, a la vez? La esencia es aquello que constituye la naturaleza de las cosas, lo permanente e invariable en ellas, y a la vez el perfume líquido con gran concentración de sustancias aromáticas. Un filósofo no es un sabio, es un sabueso. Su pretensión de conocer verdades esenciales es el deseo de olfatear la “esencia transitoria” de las cosas, es decir, los “olores evanescentes” que las constituyen. Mete las narices en la realidad e intenta oler las esencias. Balbucea al describir el concentrado odorable que las define. Su vista no percibe esa fragancia ontológica que surge en la intimidad, pero el lazo olfativo se la exige; quizás eso intenta decir la palabra “sabiduría”.

³⁸ Spinoza, B., *Traité de la réforme de l'entendement*, París, Vrin, 1979, § 36.

³⁹ Nietzsche, F., *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, Madrid, Alianza Ed., 2005, p. 136.

⁴⁰ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Ed., 2003, p. 263.

⁴¹ Nietzsche, F., *Ecce Homo*, p. 136. “¡Qué sutiles instrumentos poseemos en nuestros sentidos! Esta nariz, por ejemplo, de la cual ningún filósofo ha hablado con respeto y gratitud, es de momento el instrumento más fino del que disponemos”. Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, Madrid, Alianza Ed., 2002, p. 53.

⁴² Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, E-Bookarama, 2022, p. 109.

⁴³ “Tengo algo que llamo mis narices interiores. En todo contacto con seres humanos, lo primero que se me revela es el grado de limpieza interior (...) precisamente a las ‘almas bellas’ las huelo como particularmente impuras.” Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, IV, 21. N VII4. Otoño de 1888 Madrid, Ténos, p. 739.

III.6. Sociedad y suciedad

Es evidente que el olfato desempeña un papel social fundamental. En las sociedades hiperósmicas, los olores son parte cotidiana de los ritos de convivencia. Algunos ejemplos son los besos de narices, aspirar el olor del otro como forma de darle la bienvenida, el acto de oler su cabeza como signo de cariño. En nuestras sociedades hipósmicas, por el contrario, no nos gusta meter las narices en los saludos. Nuestro paradójico rechazo del cuerpo en la era de la encarnación “se acompaña de un odio al olfato”.⁴⁴ El asco del cuerpo es proporcional al desprecio de sus olores y correlativo al deseo de higiene. Los malos olores para el olfato son como las malas palabras para el oído o los desnudos para la vista. De allí que tengamos incorporada una relación muy estrecha entre higiene y moral donde el olfato se lleva el peor papel.

En nuestras comunidades, las reglas de higiene y limpieza para eliminar olores tienen implicancias morales bien conocidas. La palabra “sucio”, por ejemplo, ya refiere en sí misma a lo “perverso”, y hay un claro sentido moral en tener las manos limpias.⁴⁵ Por lo general, la elaboración de las normas morales refleja la conformación sensorial del cuerpo y aspira a regular su uso. El cuerpo es el corazón de cualquier ética, por eso si cambiamos el cuerpo, cambia la ética (y también la religión). Basta decir que si no pudiéramos oler, otras serían las buenas costumbres. Con el trato que le damos al cuerpo que hoy tenemos, lo que huele mal es malo y, al considerar que la higiene es antecesora de la virtud, debemos aprender a sentir un asco que no tenemos de niños.⁴⁶

En el caso del desodorante, es claro que la eliminación de olores es un trabajo que, en general, hacemos para otros. Cada día nos “desodorizamos” para ser agradables y aceptables a los demás (con excepción de algunos, con gran desarrollo cognitivo, que usan perfumes para sí mismos). También nos desodorizamos porque sabemos que el olor es un marcador moral.

⁴⁴ Chaumier, S., “L’odeur du baiser”, en Pascal Lardellier (coord.), *À Fleur de peau. Corps, odeurs parfums*, Paris, Éditions Belin, 2003, p. 93.

⁴⁵ Tales reglas suelen ser menos estrictas para el hombre que para la mujer. Sobre la mujer pesa una discriminación olfativa que resume la palabra puta, del latín *putere* apestar, oler mal.

⁴⁶ Un curioso ejemplo de lo constituye una publicidad de jabón, aparecida en la revista *Caras y Caretas* en febrero de 1910. Decía así: «Una casa en la que al entrar en su patio o galería ya se nota el inconfundible perfume del jabón Reuter, ya impone también en el espíritu un sentimiento de respeto. Allí hay gente aseada y como el aseo del cuerpo es casi siempre una consecuencia de la corrección moral, el espíritu establece rápidamente esta síntesis: “Esa familia que usa el incomparable jabón Reuter, debe de ser, no tan solamente una familia limpia y de buen gusto, sino también una familia honesta”. El Jabón Reuter sirve, pues, hasta para carta de garantía en cuanto a las buenas costumbres de las personas.» Citado por Kukso, F., *Odorama*, p. 300.

Los hediondos no solo son olfativamente estigmatizados, sino moralmente inaceptables por lo difícil que hacen la convivencia. Es posible vivir con desalineados, gritones, sordos o brutos, pero... ¿convivir con malolientes? Quizá más que ningún otro sentido, al intimar cuerpos e impregnar olores, el olfato sea un sentido de convivencia. Aquí se revela otra paradoja para nosotros: el buen olor es un cuerpo sin olor. Sobre esta base, nuestras comunidades establecen sus reglas de higiene, hechas por bienolientes, cuyo imperativo categórico de convivencia es “no apestarás”.

En el caso del perfume, su poder moral es evidente. Si bien algunos moralistas confunden perfume y frivolidad, entre nosotros el perfume fabrica cuerpos ideales. Basta mirar algunas de sus publicidades, personificadas por criaturas casi etéreas. Cuerpos idealizados de una “esencia depurada y liberada de sus accidentes carnales”.⁴⁷ El perfume metamorfosea la vergüenza odorable del cuerpo. El ideal de cuerpo perfumado, dominado y lustroso, participa mejor del juego de la sociedad que excluye la suciedad. Por eso, desde sus orígenes, los perfumes son principio de distinción y superioridad social. Reflejan el carácter casi divino de los perfumados; su pertenencia a otra clase. Las fragancias dan aroma a inmortalidad; halos imperecederos que ocultan el mal olor a finito.

La moral higienista que exalta desodorantes y perfumes tiene cierta particularidad que puede ser expresada con un proverbio latino: “a cada uno le parece agradable el olor de su basura”. Hobbes lo explica señalando que los olores que parecen provenir de otros, nos ofenden, pero cuando emanan de nosotros, no nos desagradan.⁴⁸ El hombre es el lobo del hombre también a la nariz. El mal olor es siempre el del otro, extranjero o enemigo.⁴⁹ Incluso las categorías sociales se determinan con marcadores olfativos: el hedor del trabajador, el perfume del burgués, la izquierda demasiado perfumada, lo rancio de los conservadores.

Las suciedades y sus olores se potencian en nuestras ciudades. Vivir “civilizadamente” junto a otros requiere más higiene que en el campo; tal vez por eso el olfato se aletarga. Un buen ejemplo es Buenos Aires. Podría suponerse que su nombre vaticina buenos olores, pero, al contrario. A

⁴⁷ Chantal Jaquet, *Filosofía del olfato*, Posición en Kindle954.

⁴⁸ Hobbes, T., *De la nature humaine*, ch. VIII, § 2.

⁴⁹ Hay un relato bastante ilustrativo. En 1886, con la llegada de la epidemia de cólera a Buenos Aires, el periódico *El Mosquito* del 23 de enero de 1887 decía: «¿De dónde ha venido el cólera siempre? De Italia. No es extraño. Los buques que siempre han sido los más sucios de los que vienen acá son los italianos. Hemos tenido el valor de visitar los mejores de esa nacionalidad y francamente son asquerosos.» Citado por Kukso, F., *Odorama*, p. 294.

comienzos del siglo XIX, Buenos Aires era “la ciudad más pestilente del globo y las autoridades se vieron obligadas a traer ingenieros ingleses para que hicieran algo para evitar el exterminio de sus habitantes”.⁵⁰ Lo cierto es que los “buenos” y “malos” olores son construcciones sociales. Expresan la manera en que ciertas cosas afectan íntimamente a los integrantes de una comunidad determinada. No hay esencia fétida en sí misma, más allá de que, ontológicamente, todo lo finito huele a marchito.

III.7. *La nariz de Dios*

Tras lo dicho, vuelvo sobre la pregunta central: la relación entre el olfato y lo divino. Es innegable que, desde los inicios de la humanidad, los buenos olores, aromas y perfumes, han tenido una función central de purificación, protección y transición en ritos religiosos de distintas culturas.

Entre los egipcios, por ejemplo, los perfumes preservaban el cuerpo en la transición al más allá. Hacían de vehículo entre los dos mundos. Por eso las tumbas de Tutankamón y Ramsés II tenían más de 3.000 fragancias, ungüentos y aceites que aún se podían oler cuando fueron abiertas. Los perfumes eran máspreciados que el oro y la plata porque proporcionaban el mayor placer. El sentido del olfato era tan valioso que cuando aparece una palabra relacionada con ser feliz y felicidad está acompañada por la figura de la nariz. Incluso los perfumes tenían su propia deidad, *Nefertum*. La llegada de los dioses era anticipada por aromas dulces que eran “sudor divino” y en sus templos siempre eran honrados con incienso y mirra.

Los griegos admiraban a los egipcios como grandes genios del perfume. Los médicos hipocráticos consideraban que los perfumes eran antidotos para las infecciones que contrarrestaban todo lo fétido que enfermaba. De allí que la palabra “bálsamo” designe tanto la sustancia aromática como el consuelo o alivio. Sus dioses se alimentaban de Néctar y Ambrosía porque su esencia era aromática y despedía una fragancia, la *euodia*. En virtud de su naturaleza perfumada, los dioses griegos recibían ofrendas proporcionales. La quema de incienso y mirra servía, al mismo tiempo, para alimentarlos, honrarlos y establecer comunicación con ellos. Esa práctica, creadora de un ambiente perfumado y favorable para la comunicación contemplativa, se extendió en

⁵⁰ Hudson, G. E., *Allá lejos y hace tiempo*, Ediciones Libros Selectos, 2016, p. 340. Como otras ciudades, la ciudad de Buenos Aires cuenta hoy con un mapa de olores que identifica las “nubes odorables” de cada barrio. Así alienta lo que se denomina “turismo aromático”.

todas las religiones donde lo divino tenía cualidad etérea.⁵¹

Entre los budistas, el culto del incienso y del sándalo es central. Las mismas estatuas de Buda son elaboradas con maderas aromáticas. Algunos sutras enseñan que el incienso contiene las palabras de Buda. Hay que respirar el humo y “escuchar el incienso” para comprender las palabras divinas en el camino perfumado de iluminación que llaman *Kodo*.

Entre los cristianos, más allá de continuar con las prácticas de quemar incienso y mirra, hay un referente de excepción: Gregorio de Nisa. En consonancia con su doctrina de la tiniebla divina y del carácter nocturno de la mística, consideraba que el sentido más importante en relación con Dios no podía ser la vista, sino el olfato.⁵² Interpretando el *Cantar de los Cantares*, Gregorio elabora una cristología en clave de perfume.⁵³ Entiende que el hombre es incapaz de tener una “visión de Dios”. En cambio, el olfato le ofrece en este mundo una percepción de la presencia invisible de Dios como olor. Un aroma perfumado es indicador de su presencia y de la apertura de su reino. Ignoramos la esencia de esa fragancia divina (con los nombres “todopoderoso”, “santo”, “bienaventurado”, solo decimos partículas de su *Aleph* perfumado). No obstante, lo percibimos porque se derrama invisible pero odorable entre nosotros. Gracias a esa presencia aromática, Dios se hace accesible y se comunica a través de la nariz.⁵⁴ El olfato se convierte así en un sentido paradójico: tan bestial como

⁵¹ Como señala Michel de Montaigne: “la introducción del incienso y los perfumes en tan antiguas y difundidas comunidades en todos los países y en todas las religiones tiene el cometido de alegrarnos, despertar y purificar los sentidos para hacernos más aptos a la contemplación”. Montaigne, M. *Essais*, I, 55, *Des senteurs*; citado por Chantal Jaquet, *Filosofía del olfato*, Posición en Kindle I772-1773.

⁵² También Orígenes cuenta con referencias antecedentes. Afirma que Cristo tiene el nombre de “perfume o nardo: para que el olfato del alma tenga la fragancia del Verbo.” Cf. Ciner, P. A., “Los sentidos espirituales en la teología de Orígenes”, en Peretó Rivas, R. y Martín De Blassi, F. (eds.) *Atentos a sí mismos y atentos a la realidad. Reflexiones en torno a la atención y los sentidos espirituales*. Buenos Aires: Teseo Press, 2020. También Dionisio el Areopagita habla de “la esencia perfumada sobre la inteligencia” y “Jesús, el perfume superesencial”. Referido por Reyes Gacitúa, E. “El perfume del Esposo. Según Gregorio de Nisa en el Comentario al Cantar de los Cantares”, *Teología y Vida*, Vol. XLVIII (2007), pp. 207-214. Incluso Cristo es asimilado al recipiente del incensario. Cf. Guiance, A., “En olor de santidad: la caracterización y alcance de los aromas en la hagiografía hispana medieval”, p. 137.

⁵³ Cf. Meloni P., *Il Profumo dell' immortalità. L' interpretazione patristica di Cántico 1, 3*. Roma, Edizioni Studium, 1975.

⁵⁴ Cabe preguntarse si Dios no estará también en los olores de la basura. Cf. Solle, D., *Dios en la basura. Otro «descubrimiento» de América Latina*, Ed. Verbo Divino, 1993.

divino, tan zoológico como teológico que reúne animalidad y divinidad.⁵⁵

En resumen, para la relación con lo divino el olfato tiene sus ventajas. 1º) Poder percibir presencias invisibles bajo la forma de “esencias” y contar con una naturaleza inasible e imputrescible que es proporcional tanto a la idealidad inmaterial de la naturaleza divina como a su incorruptibilidad y eternidad. Lo divino es aromático y se percibe en regiones odorables. 2º) Ese carácter etéreo y evanescente convierte al olfato y al olor en canal ideal de comunicación e intercambio que une cielo y tierra. A eso refiere la etimología de perfume: *per-fumus* (a través del humo). Ahumar con incienso pone al ser humano en relación inmediata con el cielo a través de un camino vertical. El endeble humo que asciende por el aire hasta lo alto no solo refleja lo efímero y frágil de la existencia, sino, a través de esa ligereza, traza una vía de comunicación.⁵⁶ 3º) Su ubicuidad sensible y capacidad de propagación sugieren la omnipresencia divina. La intimidad envolvente del olor intima a Dios y lo impregna en la atmósfera. En las ceremonias, el olor no se ve, pero penetra a los creyentes, los envuelve y hace de ellos una misma colectividad sensorial, aboliendo diferencias y transformando a todo otro (incluida la divinidad) en un íntimo prójimo, con el que nos hacemos uno en la inhalación. 4º) Su carácter irrepresentable indica una presencia sin representación. El olfato deroga la distancia de la representación y ofrece la experiencia más subjetiva de una presencia invisible que comparece por sí misma en la intimidad, complicando cualquier comunicación intersubjetiva con palabras.⁵⁷

Conclusión

Vivir es respirar y respirar es oler. Por tanto, no debería ser tan difícil salir del Alzheimer social que aqueja al olfato y recordar el poder relacional que este sentido tiene con la infinitud de lo divino a pesar de que nos impregne los olores de la materia finita. Aunque Bernardo de Claraval, dijera que “el olor impide pensar” (*odoratus impedit cogitationem*), hay razones suficientes para que la reflexión religiosa ponga atención al olfato. Quizás en eso piensa el Papa

⁵⁵ En esta reunión, es revelador el mito de la pantera perfumada como imagen de Cristo encarnado. El hijo de Dios atrae a los humanos por el olor a santidad que despiden sus enseñanzas. Cf. Chantal Jaquet, *Filosofía del olfato*, Posición en Kindle1172.

⁵⁶ Quizá por eso Anselmo recomienda agudizar el olfato y pedir oraciones a personas que tienen olor de santidad. Cf. Anselme de Cantorbery, *Lettres I à 147*, 6, Paris, Cerf, 2004, p. 39.

⁵⁷ “Si puede decirse, remedando a Pascal, que Dios es más sensible al olfato que a la razón, es justamente porque la experiencia olfativa evoca, a su manera, la fusión con lo divino aludido por la mística. El perfume es presencia, más que representación; está en mí cuando lo respiro y estoy en él, en la atmósfera invisible con la que me rodea”. Albert, J. P., “Introductions”, *Odeurs et parfums*, Paris, Éd. CTHS, 1999, p. 16.

¡Divino olfato!

cuando, utilizando “una palabra no teológica”, pide a los teólogos que tengan ese “olfato de la fe” que no se equivoca.⁵⁸ El olfato y sus olores, recuperan lo evidente, la condición encarnada y finita que siempre es el punto ciego de nuestra reflexión. Sentido corporal que es agudo mediador para los que no somos mucho más (ni menos) que un soplo divino que, en algún momento, se quedará sin aliento.

A modo de final, formulo a la sagacidad del lector una pregunta de aroma navideño: ¿Qué habrán querido significar los reyes al regalarle incienso y mirra al recién nacido? Quizá no sólo quisieron traerle regalos caros que estimularan su hipocampo y emociones, sino darle una bienvenida que le recordara la intimidad odorable y le anticipara la precariedad de lo efímero a un Dios recién encarnado que se impregna.

⁵⁸ “Discurso del Santo Padre Francisco a la Asociación Teológica Italiana”, 29/12/2017.

Sobre la conveniencia de haber nacido

Fabrice Hadjadj^{1*}

*Recuerda a tu padre y a tu madre
cuando te sientes en medio de los grandes,
no sea que los olvides en presencia de ellos,
y te comportes como un necio,
y así llegues a desear no haber nacido,
y maldigas el día de tu nacimiento*

Libro de Ben Sira 23,14.

De la conveniencia a la inconveniencia

1. La inconveniencia de nacer no se proclamó hasta que nació Cioran. En *La disputa de Homero y Hesíodo*, que Nietzsche atribuyó a Alcidas, discípulo de Gorgias (famoso por su tratado sobre el no ser), Hesíodo se pregunta al principio:

-Hijo de Meles, Homero, sabio de los dioses,
Contéstame, ¿qué es lo mejor para el hombre?

Y Homero responde:

-Primero, no nacer: eso es lo mejor.
Luego, una vez nacido, atravesar las puertas del Hades lo antes posible.²

La crítica a semejante afirmación tampoco ha esperado a nuestro nacimiento. En su carta a Meneceo, Epicuro cita y objeta inmediatamente.

Es un necio quien sostiene que es mejor no nacer y “una vez nacido, entrar en las puertas del Hades lo antes posible”. Si cree esto, ¿por qué no deja la vida? Tiene los medios, si realmente quiere hacerlo. Y si sólo quería pagar-

^{1*} Nacido de padres judíos, es licenciado en filosofía por el *Instituto de Estudios Políticos de París* y director del *Instituto Philanthropos* (Friburgo, Suiza). Es autor de numerosos ensayos, obras de teatro y relatos, y ha sido miembro del Consejo Pontificio para los Laicos. Él y su mujer están esperando su décimo hijo.

² HÉSIODE, *LA THÉOGONIE, LES TRAVAUX ET LES JOURS, ET AUTRES POÈMES*, TRAD. P. BRUNET (MODIFIÉE), LE LIVRE DE POCHE, 1999, p. 317.

nos con una buena palabra, se muestra ligero en un tema que no es frívolo.³

El argumento *ad hominem* –“quien lo dice es”, o más bien, en este caso, “ese no debería estar aquí para decirlo”– va unido a un argumento lógico. Por un lado, la persona que dice que lo mejor es no nacer, y luego, una vez nacido, dejar este mundo lo antes posible, debería haberse suicidado antes de pronunciar su frase. A esta deslealtad (contradicción existencial) se añade la “buena palabra”, es decir, la mala palabra, que suena fuerte pero es muy débil en la razón (contradicción lógica). Quien habla así es desleal. Utiliza su existencia para denunciar su existencia, serrucha la rama sin la cual no estaría allí para serruchar.

Sin duda hay que ser lo suficientemente materialista para pensar como Epicuro. Su oponente, al invocar una “catástrofe de nacimiento”,⁴ asume que ya éramos, y éramos mejores, antes de nacer. Espíritus puros, que hemos caído en los cuerpos, como pájaros atrapados en el pegamento. La respuesta epicúrea toma así un giro antropológico: el hombre es carnal, mente y cuerpo, etc. Y para poner punto final al debate, yendo más allá de la mera antropología, la metafísica siempre puede demostrar la convertibilidad del ser y del bien.

2. El hecho es que ni Cioran ni yo esperábamos cerrar el debate. Y por eso se está reabriendo. Nacidos después de la batalla, tenemos la impresión de ser superfluos, ligados a una contingencia inútil. El mundo podría haber prescindido de nosotros. ¿Qué sentido tienen entonces todas las explicaciones racionales? Cuanto más cierran la pregunta en general, más me rechazan como particular.

Me demuestras, spinozista o providencialista: “No te quejes, tenías que existir, no podía ser de otra manera...”. Haces de la contingencia de mi nacimiento una necesidad. Lo remontas a una causa primera, y su racionalización conduce a mi deslegitimación. En efecto, en lugar de ser legitimado por alguien, soy explicado por algo. ¿Por qué entonces no voy a gritar como Jeremías: *¡Maldito sea el día en que nací!* (Jr 20,14)?

Lo que quiero abordar en estas líneas es que no se puede demostrar que sea bueno haber nacido, porque la bondad del nacimiento sólo se ilumina en otro nacimiento, el de la Natividad, por tanto, el de la Encarnación, y, más allá, el de la filiación eterna. Ahora bien, la Encarnación, no menos que la Creación, no reduce la contingencia a la necesidad. Los teólogos no pueden demostrar que la Creación y luego la Encarnación tuvieron que tener lugar.

³ D. LAËRCE, *VIE, DOCTRINES ET SENTENCES DES PHILOSOPHES ILLUSTRES*, II, TRAD. R. GENAILLE (MODIFIÉE), GF, FLAMMARION, 1965, p. 233.

⁴ CIORAN, *DE L'INCONVÉNIENT D'ÊTRE NÉ*, IN *ŒUVRES*, QUARTO, GALLIMARD, 1995, p. 1271.

Dios es libre. Dios es Dios. Así que la teología se contenta con argumentos de “conveniencia”.⁵ *Convenientia* se entendería aquí en el sentido fuerte de *convenire*: reunirse, encontrarse, ir, no a algo, sino a alguien cuya libertad es soberana y cuya sabiduría nos supera. Es imposible entenderlo, pero podemos dejar que se revele, y acercarnos a él estando atentos a los armonías de su polifonía, a menudo disonante.

Esto fue presagiado por antiguos rituales. El nacimiento no se justificaba tanto por una comprensión que abolía su contingencia y su misterio, como por una duplicación o redoblamiento que los confirmaba: “En ningún lugar, en ninguna sociedad”, observa el antropólogo Maurice Godelier, “un hombre y una mujer solos son suficientes para hacer un niño”.⁶ En todas partes los dioses se invitan a sí mismos en el lecho matrimonial. Y el rito de paso, potenciando la huella divina, duplica el nacimiento sexual con un nacimiento espiritual.

El nacimiento accidental que lleva a una muerte necesaria recibe otro nacimiento que ya asume la muerte y lleva a una resurrección. El iniciado es un “doblemente nacido”, un “hijo engendrado hoy”: la piel de Set, el asesino de Osiris, se convierte en la cuna donde Osiris resucita. Lo que se podía adivinar a través de los mitos de Osiris o Dionisio es revelado en realidad por Cristo. Y lejos de entenderlo, nos quedamos como Nicodemo: *nacer de nuevo, nacer de lo alto, ¿cómo puede ser?* (Jn 3,8).

Buscar un principio de razón suficiente para el nacimiento es destruir su libertad fundamental, su gratuidad irreductible, su gracia tal vez, y reducirlo a una evidencia sistémica: una parte bien encajada en el todo, una relación de algo con algo y no de alguien con alguien, adecuación y no alianza, explicación y no amor. A su lógica de nombres comunes, el nacimiento opone una genealogía de nombres propios, y apunta hacia un *Logos* (Verbo) que es también *Monogenos* (Primer-nacido).

II. Denatalizados (planificación familiar para la extinción)

3. La racionalización del nacimiento, según una metafísica que olvida lo físico, conduce a la denatalización. En este sentido, conviene hacer un balance de la situación. Dos principios me parecen comandar nuestra posmodernidad: la certeza de la extinción, y la revolución, ya no humanista y política, sino trans-humanista y tecnológica (el “paradigma tecnocrático”, según una expresión uti-

⁵ Voir Gilbert NARCISSE, *LES RAISONS DE DIEU. ARGUMENT DE CONVENANCE ET ESTHÉTIQUE THÉOLOGIQUE SELON SAINT THOMAS D'AQUIN ET HANS URS VON BALTHASAR*, ÉDITIONS UNIVERSITAIRES DE FRIBOURG, 1994.

⁶ M. GODELIER, *MÉTAMORPHOSES DE LA PARENTÉ*, CHAMPS-ESSAIS, FLAMMARION, 2010, p. 409.

lizada por el Papa Francisco varias veces en *Laudato si'*).

La certeza de la extinción pone en cuestión la modernidad natalista. ¿Qué pasa con los “mañanas cantantes” si no hay más mañanas? La canción se te clava en la garganta. Sobre todo porque no se trata de la lejana irrupción de una calamidad cósmica. Es el propio proyecto moderno, el advenimiento de una sociedad en la que las personas estarían pacificadas por el confort y el consumo industrial, que se revela como el principal vector de destrucción del medio ambiente.

De ahí el descenso de la natalidad, especialmente en Europa, donde este proyecto optimista fracasó. En 1988, Jean Bourgeois-Pichat, director del Instituto Nacional de Estudios Demográficos, formuló la hipótesis de que Europa se igualaría a la tasa de fecundidad de la República Federal de Alemania, de lo que dedujo la desaparición total de las poblaciones europeas en torno al año 2250.⁷ En Cerdeña, la tasa de fecundidad es hoy mucho más baja aún, por debajo de un hijo por mujer: la mitad de las escuelas han sido cerradas y los clubes deportivos han sido sustituidos por residencias de ancianos. Los italianos pueden tener a Dante y la “Ciudad Eterna”, pero parece que se han puesto de acuerdo para extinguirse.

Cioran escribió en 1973, un año después de la publicación del informe Meadows del Club de Roma: “Mi visión del futuro es tan *precisa* que, si tuviera hijos, los estrangularía a la hora”.⁸ Está claro: no tendrá hijos, le faltará valor para estrangularlos cuando llegue el momento de cumplir con su deber. Su palabra revela algo más de lo que dice revelar. El gran pesimista afirma tener una visión muy precisa del futuro (al igual que los optimistas, por cierto). Hablar así es ya negar el futuro: si ya está ante nuestros ojos, no es más que un futuro proyectado desde el presente, un futuro sin futuro, un programa o una predicción.

En cuanto se convierte en una marca de verificación en una agenda, el nacimiento ya no es nacimiento, el comienzo de un sujeto separado, sino fabricación, la inserción de un objeto en el mundo. ¿Cómo podemos reprochar que la planificación familiar se centre en la promoción de la anticoncepción y el aborto? Concebir al niño en las ideas claras y distintas de la cabeza es ya dudar de que deba ser concebido en la oscuridad del vientre.

4. Esto nos lleva de nuevo al paradigma tecnocrático. En el pasado, el nacimiento era un evento de visibilidad. El niño salió del vientre de su madre, y entonces se descubrió si era niña o niño, deforme o sano. Por eso celebramos

⁷ J. BOURGEOIS-PICHAT, « DU XXE AU XXIIE SIÈCLE : L'EUROPE ET SA POPULATION APRÈS L'AN 2000 », *POPULATION*, ANNÉE 1988, 43-1, pp. 9-43.

⁸ CIORAN, *OP. CIT.*, p. 1351.

la Navidad: *Dum visibiliter Deum cognoscimus...* “Ahora que conocemos a Dios visiblemente, somos atraídos por él para amar las cosas invisibles (Prefacio de la Natividad I).

Si la Encarnación tuviera lugar en nuestro tiempo, estaríamos celebrando la primera ecografía de la Virgen. O el diagnóstico prenatal de Nuestro Señor. Con una secuenciación adecuada del ADN, habríamos tenido más claro el origen de su cromosoma. Y si esa radiografía hubiera permitido detectar preventivamente una muerte prematura en sus genes (por ejemplo, lo trinitario en forma de trisomía), habríamos podido levantar su cruz antes, plantarla en el vientre de su madre, antes de su predicación del Reino. La presentación fenomenotécnica del niño hace desaparecer la epifanía de su rostro. Lo sondeamos antes de mirarlo a la cara.

En la otra dirección, ya no hay necesidad de creer: una prueba genética puede demostrarte científicamente que tus padres son tus padres, ya no tienes que poner fe en su testimonio. Se eluden así dos dimensiones fundamentales del nacimiento: para los padres, el acontecimiento visible; para el niño, que no estuvo presente en el nacimiento o no lo recuerda, la fe en sus padres.

Esta anticipación y esta verificación tecno-científica pierden otra dimensión. Creemos que ya vemos, antes la venida al mundo, y así corremos el riesgo de no ver que el que se ofrece a la luz está eludiendo su propia ofrenda –que es lo que ya sugería al hablar del rostro–. El rostro del recién nacido, en su radical desnudez, incluso antes de ser descubierto, no es sólo algo, sino alguien, la aventura de otro, que excede el conocimiento y el poder.

El nacimiento es siempre doble. No es sólo venir al mundo, sino también venir a la vida, por utilizar una distinción hecha por Michel Henry. El recién nacido aparece de repente en el mundo como un ser externo, separado de la madre, pero, a través de su rostro, más allá de la exterioridad, es también el advenimiento de una interioridad, de una alteridad que no es la misma que los objetos de fuera. El nacimiento –más concretamente el nacimiento humano, aunque hay que admitir que todo animal no es un simple mecanismo objetivo, sino el centro de un mundo perceptivo– es siempre la llegada al mundo de alguien que no es sólo del mundo, ya que su conciencia reúne el mundo a su alrededor. Viene al mundo, pero es del Reino: es el mundo el que viene a él, siendo mundo sólo bajo su mirada, foco a través del cual se reproduce todo su destino. El hecho de que se dé una visión técnica antes de la separación abisal del rostro lleva a hacer de este último sólo una faceta de lo posible.

5. Ya he hablado de la tradicional duplicación del nacimiento, de mortales y dioses. ¿Qué queda hoy en día? El centro de obstetricia y el estado civil. Estado

civil para justificar su existencia social, con un número INSEE⁹ único que le distingue de todos los demás, y que le sigue en todos sus trámites administrativos. ¿Cómo conocer con eso su vocación, más allá de su integración socioprofesional? El segundo nacimiento no sólo le dio el derecho de aceptar el primero, sino que también le indicó por qué o más bien por quién dar su vida.

Con Hobbes, la sociedad moderna ya no se constituye sobre la base del sacrificio por el bien, sino sobre la base de la preservación contra el mal. Se trata de una ontología burguesa, en la que la conservación tiene prioridad sobre la manifestación. Ya no se trata tanto de exponerse como de ahorrarse. Recordamos a Péguy insistiendo en que no son los libros de libertinaje los que pervierten al niño moderno, sino el libro de ahorro:

Así como hoy estamos pereciendo como pueblo de nuestros ahorros y de nuestra caja de ahorros, así intelectualmente estamos pereciendo de esta regla que es una regla de caja de ahorros intelectual.¹⁰

Pero ya no estamos allí. La posmodernidad ya no se basa en el ahorro y la acumulación, sino en la exposición virtual y el gasto autodestructivo. Cuando ya no hay nada por lo que dar la vida, es mejor darse la muerte.

En nuestra época, que es menos una época que un marco temporal, el último ritual del segundo nacimiento, el bautismo desesperado de la propia voluntad, el retorno del sacrificio reprimido, es la eutanasia. O el suicidio asistido. Michèle Causse, escritora y traductora de Melville, va a suicidarse en Suiza con la ayuda de la asociación Dignitas. No habla de suicidarse ni de morir. Utiliza otro verbo, que los comentaristas califican de “eufemismo”, y que a mí me parece que corresponde a una hipérbola especialmente significativa: no nacer.¹¹ En efecto, estamos en la era del no nacimiento.

II. El rechazo haber nacido (un hijo conceptual de Anders y Arendt)

6. El primer marido de Hannah Arendt fue Günther Stern, alias Anders. Su unión duró desde 1929 a 1937, ocho años de estudio y ansiedad ante el creciente peligro, sin hijos. Sin embargo, más tarde, incluso en su separación, ambos intentaron pensar en el nacimiento. Incluso lo convirtieron en el princi-

⁹ Instituto Nacional de Estadística y de Estudios Económicos [ndt].

¹⁰ C. PÉGUY, *NOTE CONJOINTE SUR M. DESCARTES ET LA PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE* (1914), IN *ŒUVRES COMPLÈTES EN PROSE*, III, BIBLIOTHÈQUE DE LA PLÉIADE, GALLIMARD, 1992, p. 1414.

¹¹ Voir le chapitre « Faire naître » dans mon livre *Qu'est-ce qu'une famille ? suivi de La Transcendance en culotte et autres propos ultra-sexistes*, Salvator, 2014.

pio de su resistencia: ella al totalitarismo, él a la segunda y tercera revoluciones industriales.

El totalitarismo es un régimen que no figura en la lista de los antiguos. Hitler y Stalin nos quieren hacer creer que es una especie de tiranía mejor armada. No lo es. Lo que especifica el totalitarismo es la “ideología en el poder”. Tal posibilidad presupone, sin duda, una mentalidad tecnicista, digna de un pintor que ha fracasado en la escuela de arte y cuyo resentimiento le ha empujado a otro terreno: la política no como acción, sino como hacer, y el pueblo no como una multitud de personas con sus propias historias, sino como un material que debe ser esculpido de la manera más bella. Esta tecnificación de la política, sin embargo, sólo obtiene su poder propagandístico y persuasivo al asemejarse a la ciencia aplicada, de modo que sólo la ciencia moderna hace posible el poder de la ideología. Sus decretos son la expresión de la ley general de la realidad. Aplicándolos bien, como un proceso de fabricación, conseguiremos el hombre nuevo:

La ley de la Naturaleza o la ley de la Historia, si se ejecuta correctamente, se supone que tiene como producto final la producción de la raza humana.¹²

El ser-producido debe, pues, suplantar al ser-nacido. El ser humano auténtico y pacificado no puede surgir de los azares bestiales del apareamiento, de las semillas del salvajismo y la desigualdad, sino de una planificación conforme al movimiento de la Naturaleza y la Historia. La esencia del terror totalitario no reside tanto en aterrorizar como en tranquilizar: todo drama será abolido gracias a la producción calibrada de un ser humano finalmente satisfecho de sí mismo y de su condición.

El terror, como obediente sirviente del movimiento histórico o natural, tiene así *el deber de eliminar* no sólo la libertad, cualquiera que sea el sentido particular que se le dé a este término, sino también la fuente misma de la libertad que *el hecho de nacer* confiere al hombre y que reside en su capacidad de ser un nuevo comienzo.¹³

7. ¿Qué es lo nuevo del nacimiento?, pregunta Anders. Siempre hemos nacido, según un proceso animal e incluso vegetativo. No hay innovación en esto. Sólo con la genealogía, la historia se repite. Sólo cambia a través de la tecnología. Lo que es innovador, lo que mejora constantemente, son las cosas que

¹² H. ARENDT, *LE SYSTÈME TOTALITAIRE* (1950, 1966), TRAD. J.-L. BOURGET, R. DAVREU, P. LÉVY, POINTS-ESSAIS, SEUIL, 1972, p. 206.

¹³ *Ibid.*, p. 212. *Cursiva añadida.*

están hechas, diseñadas según el espíritu, no según la carne:

Nuestro cuerpo de hoy es el mismo que el de ayer, es el mismo cuerpo que el de nuestros padres, el mismo que el de nuestros antepasados; el cuerpo del constructor de cohetes no es diferente del del hombre de las cavernas. Es morfológicamente estable. Desde el punto de vista moral, es rígido, recalcitrante, obstinado; desde el punto de vista de los instrumentos: conservador, imperfecto, obsoleto, un peso muerto en el irresistible ascenso de los instrumentos. En definitiva, *el tema de la libertad y la sumisión se intercambian: las cosas son libres, es el hombre el que no lo es.*¹⁴

La obsolescencia del hombre comienza con un visitante, T., que visita una exposición de máquinas muy sofisticadas. Frente a su perfecta eficacia, esconde sus manos, como herramientas demasiado rudimentarias. Entonces experimenta un nuevo *pudendum*: la “vergüenza prometeica”... A esto le sigue una denuncia del sistema tecnológico, que convierte al individuo en una suma de funciones mejorables, es decir, separables, y por tanto en un “dividuo”.

Sin embargo, al considerar demasiado las denuncias de Anders, es fácil olvidar su presagio. El subtítulo de su libro evoca “el alma en la era de la segunda revolución industrial”. Y una nota a pie de página, como de pasada, insiste en la negación que constituye el resorte principal, no sólo de la innovación posthumana, sino de toda la historia de la filosofía moderna: el rechazo de “haber nacido”.

Aquí está primero el cuerpo del texto:

Si intento profundizar en esta ‘vergüenza prometeica’, me parece que su objeto fundamental, el ‘oprobio fundamental’ que hace que el hombre se avergüence de sí mismo, es su *origen*. T. se avergüenza de haber *devenido* en vez de haber sido *fabricado*. Se avergüenza del hecho de que debe su existencia –a diferencia de los productos, que son irreprochables porque han sido calculados hasta el último detalle– al proceso ciego, no calculado y ancestral de la procreación y el nacimiento. Su deshonor, por tanto, radica en el hecho de “haber nacido”, en su nacimiento, que considera trivial (como lo haría el biógrafo de un fundador religioso) por la única razón de que es un nacimiento.¹⁵

La referencia al biógrafo del fundador místico ya sugiere que la crítica va

¹⁴ G. ANDERS, *L'OBSCOLESCENCE DE L'HOMME, SUR L'ÂME À L'ÉPOQUE DE LA DEUXIÈME RÉVOLUTION INDUSTRIELLE* [1956], TRAD. C. DAVID, IVRÉA, 2002, p. 50.

¹⁵ *Ibid.*, p. 38.

más allá de la tecnología en sentido estricto. La alternativa entre ser nacido y ser fabricado va más allá del ámbito contemporáneo de la fabricación.

Anders no lo dice, pero este ajuste de lo nacido a lo hecho se relaciona con un problema epistemológico. Lo “hecho” es tan connatural a nosotros que constituye nuestro modelo primario de comprensión: “Te conozco como si te hubiera hecho” parece ser el extremo del conocimiento, transparente, operativo, capaz no sólo de describir y prescribir, sino de reconstruir y deconstruir.

8. He aquí la nota a pie de página:

El rechazo de “haber nacido” es un tema que siempre ha reaparecido, especialmente, por supuesto, en las religiones. Algunos fundadores se lavaron voluntariamente la mancha de “haber nacido” (Moisés). Encontramos un último eco del rechazo religioso a esta mancha en las reacciones a la teoría de la evolución, en la *indignación* ante la afirmación de que los humanos *procedemos* de otros seres. El último descrédito de “haber nacido” proviene de la revolución burguesa y especialmente de la filosofía que la acompañó. El “yo que se posee a sí mismo” de Fichte es la transcripción especulativa del *self made man*, es decir, del hombre que no quiere haber devenido, que no quiere haber nacido, sino que sólo quiere deberse a sí mismo como su propio producto. [...] ‘La propia oscuridad del hombre’, escribe Schelling, ‘se opone al origen desde el fundamento’. Heidegger es una *variante* tardía de Fichte: su concepto de “ser-eliminada” no sólo impugna el “ser-creado” por Dios, es decir, el origen sobrenatural, sino también el “haber devenido”, es decir, el origen natural.¹⁶

El rechazo del nacimiento contiene varios otros: el de un origen animal, el de una impropiedad trivial, el de una heteronomía. Todo ello corresponde a una “profanación” (confieso, sin embargo, que no entiendo la referencia a Moisés, salvo constatando en Anders cierta ignorancia bíblica: en Moisés, el nacimiento irrumpe en un contexto en el que cualquier mentalidad planificadora lo habría prohibido, pues sus padres ya tienen dos hijos, y él, el tercero, está condenado de antemano a ser arrojado al río).

Las palabras de Schelling son, sin duda, las más sintomáticas: alzarse contra el origen desde el fundamento, tal habría sido el esfuerzo de toda la filosofía hasta Heidegger inclusive -lo que yo llamo reabsorber lo genealógico en lo lógico, hacer del nacimiento el simple efecto de una causa (volveré sobre esto).

¹⁶ G. ANDERS, *OP. CIT.*, PP. 38-40. EN LA EDICIÓN FRANCESA, LA NOTA, AQUÍ ABREVIADA, OCUPA TRES PÁGINAS.

Si volvemos al modelo de los instrumentos y su “irresistible ascenso” en la innovación, aparece la contradicción de todo constructivismo: cuanto más pretendo construirme, más quiero ser construido. El *self made* sigue siendo un *made*, y un *made for*. Lo que hace que la gente envidie la libertad de las herramientas es su propia heteronomía. Son perfectibles, es decir, cada vez perfectamente adaptados, y concebidos para una función que su nombre indica: el destornillador, el ordenador, el abrecartas... Me dicen inmediatamente lo que debo hacer con ellos, mientras que los nombres Günther o Jean-Paul siguen siendo muy imprecisos sobre sus respectivas finalidades.

En este sentido, la innovación técnica produce sin duda algo nuevo, pero a diferencia del nacimiento, no produce un “nuevo comienzo”. Los dispositivos más innovadores forman parte de un diseño racional, tienen un sentido predefinido.

Y aquí está lo más significativo: mi deseo de “sentido en mi vida” puede modelarse según el patrón de un propósito instrumental. Me levanto por la mañana y sé lo que tengo que hacer. – Algunos ven así la vida en el Espíritu Santo: Dios me *hizo para* esto o aquello, ¿cuándo entraré por fin en el automatismo del bien, cuándo mi acción se dirigirá infaliblemente hacia lo óptimo, gracias al algoritmo divino? Una cierta visión del progreso religioso puede haber estado en la raíz del progreso tecnocrático: el sueño de recuperar no el tiempo, sino el instinto perdido. Más que nunca es cierto el adagio según el cual, quien quiere ser un ángel se convierte en una bestia. Y en este contexto, no es bueno nacer humano. El ideal se asemeja a una regresión intrauterina: el dichoso calor de un refugio donde toda la alimentación se realiza por cable. En nombre de esta regresión intrauterina como ideal del superhombre, se puede abogar fácilmente por la interrupción del embarazo. ¿De qué sirve cortar el cable si el objetivo es estar hiperconectado?

Lo vemos: el fundamento racional frente al origen carnal pone en juego toda la historia de la verdad como conocimiento propositivo. Sólo es cierto lo que es verdadero para todos en todo momento. A partir de ahí, cuanto más verdadero, más impersonal, necesario, metafísico en el sentido de antifísico. Esta “verdad” sólo puede acabar rechazando el nacimiento carnal, que es siempre personal y contingente. A no ser que la Verdad nazca sobre la paja, entre el estiércol y el abono, en uno de esos días oscuros de la historia, y pueda decir a Tomás: *Ego sum via, veritas et vita* - Yo soy el camino, la verdad y la vida (Jn 14,6).

III. Lo lógico y lo genealógico

9. La reducción de lo genealógico a lo tecnológico-mercantil es un signo de nuestro tiempo. La biotecnología pretende proporcionar, con la mejor

de las intenciones y un gran sentido de la deontología, un producto viable e impecable con servicio postventa. El poder sin precedentes que la tecnociencia contemporánea pretende monetizar sigue siendo, sin embargo, un engaño. Esta reducción viene de más atrás. Corresponde exactamente a lo que la Biblia llama idolatría.

Un padre consumido por el dolor prematuro se hizo una imagen de su hijo que había muerto demasiado pronto (Sab 14,15).

El nacimiento que lleva a la muerte debe ser superado por una fabricación controlada. Lo que fue concebido en la oscuridad del vientre materno debe ser concebido en el espíritu y sus luces inmortales. Esto, por supuesto, es por el bien del niño, aunque éste ya no sea estrictamente un niño, sino un producto. ¿Cómo podemos las personas racionales dejar el origen humano a los procesos vegetativos? Imaginemos que el medio ambiente se vuelve radiactivo: ¿no tendrán nuestros laboratorios el deber de producir una descendencia humana modificada por los genes del *Deinococcus radiodurans*, una bacteria poliextremófila?

Vuelvo a Cioran.

Sé que mi nacimiento es una casualidad, un accidente risible, y sin embargo, en cuanto me olvido de mí mismo, me comporto como si fuera un acontecimiento capital, indispensable para la marcha y el equilibrio del mundo.¹⁷

El nacimiento parece estar siempre atrapado en el equívoco del accidente risible y del acontecimiento capital, de la dependencia del linaje y de la libertad fuera de la norma, de la integración en el mundo y del yo soberano. De ahí la oscilación entre el azar y la necesidad, la trivialidad y la dignidad, la animalidad y la racionalidad, y la tentación de reducir una a la otra. Porque el olvido del que habla Cioran juega en ambas direcciones: nihilista (sólo soy una cantidad insignificante) y absolutista (soy lo que el mundo esperaba). Dos posiciones que, sin embargo, se conciertan: compenso el azar por la necesidad, el nacimiento contingente por la fabricación óptima, la facticidad por la libertad...

10. Todas estas dicotomías tienen en común que proceden de una perspectiva lógica, y que olvidan lo genealógico. Porque no es el olvido del ser la verdad de nuestra historia, sino el olvido del Padre. Y de este olvido no se sale por un simple desvelamiento (*aletheia*) –el desvelamiento del padre, borracho y desnudo, nos lleva siempre a la burla de Ham. Requiere una revelación (*apocalypsis*).

¹⁷ CIORAN, *OP. CIT.*, P. 1273.

El lógico procede por deducción abstracta y atemporal, el genealógico por nacimiento concreto y azaroso. Lo lógico va de algo a algo: es el silogismo; lo genealógico va de alguien, e incluso de algo a alguien: es el engendramiento. El lógico observa el principio de razón suficiente; el genealógico obedece a un don de vida injustificable. El lógico capta el mundo en términos de causalidad; el genealógico lo recibe en términos de paternidad y maternidad. La lógica se remonta a una causa más o menos primera: “El universo salió del Big Bang – o de un ingeniero divino”. La genealogía busca un padre: Estos son los engendros de los cielos y de la tierra (Gn 2,4).

Pero, ¿qué es lo primero? ¿Ser o nacer? Esa es la cuestión.

El filósofo griego lo demostrará: - Es la lógica, con sus silogismos, sin la cual retrocederíamos a teogonías imaginarias.

Y tendrá razón.

El rabino judío rebatirá, citando a otros rabinos, con versos bíblicos y complicaciones talmúdicas: -Es lo genealógico lo primero, con sus *toldot*, sin lo cual la revelación de los demás se reduciría al desvelamiento del ser.

Y será desmentido.

Probablemente no sea el griego quien lo contradiga. Más bien, lo ignorará y lo tachará de ignorante o relativista. El rabino será primero contradicho por otro rabino, y esta contradicción proporcionará la mejor prueba de lo que está diciendo. Otro se opone a él, en una diferencia irreductible, que no puede resolverse en algo, en un conocimiento propositivo, ya que tal conocimiento sólo surge en una conversación entre alguien y otro, padre o madre e hijo o hija, hombre y mujer, mayor y menor, y finalmente de uno a otro...

Al decir esto, nótese que sigo hablando el lenguaje de la lógica (aunque sólo hablo en respuesta a los maestros -Thomas, Emmanuel, Jean-Louis, Jean-Luc, Gilles... - y, más arriba, a mis padres -Bernard y Danielle- para seguir dirigiéndome a los lectores). En efecto, no debemos quedarnos con teogonías imaginarias, sino identificar la realidad de la que son signo. Esta realidad, sin embargo, marca la precedencia del Padre sobre la Causa, y nos recuerda que el Verbo (o la Razón) es eternamente el único Hijo: *genitus non factus*, engendrado no hecho.

11. El Credo utiliza el léxico del nacimiento más que el de la causalidad. Este último se multiplica en su traducción al francés mediante un participio explicativo y yepletivo: *Dieu (né) de Dieu, Lumière (née) de la Lumière, vrai Dieu (né)*

du vrai Dieu. Dios (nacido) de Dios, Luz (nacida) de la Luz, Dios verdadero (nacido) de Dios verdadero.

Este es el verdadero acontecimiento del Concilio de Nicea.

Mientras que para Arrio, Dios es Dios en tanto que no engendrado, es el nombre de Padre el que pone en primer plano Nicea (seguido por San Atanasio, San Basilio, etc.). Dios es Padre de un Hijo.¹⁸

El Concilio, según Gilles Emery, pretendía atestiguar no tanto la divinidad del Hijo como la paternidad de Dios y, por tanto, más allá de la igualdad de las personas divinas, la modalidad de su procesión y la eterna anterioridad del engendramiento sobre la causalidad.

Me complace reconocer, en el Concilio de Nicea, un Concilio profundamente judío. Habla griego, pero traduce el lenguaje bíblico, por muy desconcertante que sea a primera vista para la argumentación racional. Atestigua la asombrosa primacía de lo genealógico sobre lo lógico, de modo que la metafísica parece estar envuelta por la Revelación, y no al revés.

Tomás de Aquino se empeñó en mostrar que en Dios “el nombre Padre no es una imagen o una metáfora, sino un nombre que se aplica *propriamente* a la persona divina”.¹⁹ Y nunca dejó de recordar que el engendramiento, dentro de la Trinidad, no podía reducirse a la causalidad. Por eso los doctores latinos hablan de un “principio” en relación con el Padre, mientras que los griegos, que siguen confundidos, siguen hablando de una “causa”.²⁰

Mejor aún (y más asombroso para el metafísico):

Los términos “generación” y “paternidad”, como los demás nombres atribuidos a Dios en sentido propio, se dicen en primer lugar de Dios y no de las criaturas, al menos en cuanto a la realidad significada, y no en cuanto al modo de significación.²¹

Esto parece una *locura en el mundo y confunde a los sabios* (1 Co 1,27). El nacimiento es lo que compartimos con las plantas. ¡La paternidad es un atributo que mi vecino imbecil se ganó sólo por acostarse con la zonga de su mujer!

¹⁸ G. EMERY, *LA THÉOLOGIE TRINITAIRE DE SAINT THOMAS D'AQUIN*, CERF, 2004, p. 187.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Voir saint THOMAS D'AQUIN, *SOMME DE THÉOLOGIE*, I, Q. 33, A. 1, AD 1.

²¹ *Ibid.*, a. 2, ad 4.

¿Cómo podría decirse que esta cosa vegetal o animal, tan relativa, tan física, tan azarosa, es *per prius* de lo absoluto mismo? Para colmo, Tomás señala lo contrario de lo que lógicamente pensaríamos: esta prioridad se afirma *quantum ad rem significatam*, no *quantum ad modum significandi*. Pero no, es la realidad misma de la paternidad y del nacimiento lo que es divino, y es del Padre de mi Señor Jesucristo que toda paternidad en el cielo y en la tierra toma su nombre (Ef 3,14 para leer bien Ex 3,14 – El que es, es ante todo el Padre).

Ciertamente, para pasar del modo de significado mundano al modo de significado celestial, es necesaria una purificación del término. Y para ello, siguiendo a Agustín y a muchos otros, Tomás recurre a la lógica: el acto de pensar y de amar, la procesión de la inteligencia y del amor desde la mente, sirven para poner mejor de manifiesto el modo de significación infinito –más ultra-físico que metafísico– de la paternidad y filiación divinas. Pero lo lógico queda aquí supeditado, subordinado a lo genealógico. Está ahí menos para iluminar que para dilucidar, acoger y engrandecer lo donado (*don-né*), lo que se entrega por engendramiento. El Verbo es ante todo Hijo del Padre.

12. Lo que vemos aquí tiene enormes consecuencias para el pensamiento. La primacía del Padre sobre la causa y, por decirlo en lenguaje lógico, del nacimiento sobre la deducción, o de lo genealógico sobre lo lógico, implica otras primacías: del acontecimiento sobre lo consecuente, de la memoria sobre la teoría, de lo narrativo sobre lo deductivo, del juicio sobre la prueba, de lo kerigmático sobre lo apologético, de la vocación sobre el sentido, del testigo sobre el estudioso, del niño sobre el sabio...

En aquel momento, respondiendo, Jesús dijo: “Te doy gracias, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y a los entendidos y se las has revelado a los niños” (Mateo 11,25).

Por la boca del recién nacido y de los que están en el seno, has fundado tu fuerza contra tus adversarios (Sal 8,2).

Esta primacía del engendramiento sobre la causalidad va más allá de las dicotomías ligadas al nacimiento, ya que atestigua un libre advenimiento de la realidad a partir de una filiación. Los supera, pero no los suprime, porque no constituye una manifestación. Es imposible demostrar que es bueno nacer. Se puede dar testimonio de ello, reconociendo el don del Hijo por el Padre, y la conveniencia –no la obviedad– de este don, ya que Dios no tiene por qué. En efecto, la creación y la redención están suspendidas en la voluntad del Padre. En su poder absoluto, podría no haberlos ordenado. Entre el ser creado y Aquel que es, hay un hiato, una contingencia, que sólo es atravesada por nuestra participación en la libertad de un engendramiento divino.

¿Cómo podemos aceptar el hecho de haber nacido? Ni nuestros razonamientos ni nuestros padres son suficientes. Los padres tienden a crear imágenes de su hijo para posponer su mortalidad. Y el razonamiento, racionalizando el nacimiento, tiende a confiarlo, no a padres y madres, sino a expertos y matrices. Así que los padres deben dirigirnos al Padre. La razón debe inclinarse ante el Logos que es el Hijo, y este Hijo debe ser a la vez el *primer nacido* (*protokos*) antes de toda criatura (Col 1,15) y el *primer nacido de entre los muertos, para que tenga la primacía en todo* (Col 1,18).

Esta aceptación de haber nacido, con todos los defectos que ello implica, y la posibilidad hasta el último día de ser un monstruo o un santo, seguirá siendo siempre más nueva que cualquier innovación. La innovación está condenada a la obsolescencia de los objetos, mientras que el nacimiento es el advenimiento de un sujeto, sin duda, pero sobre todo, decir sí al propio nacimiento es decir sí a todo el universo y a toda la historia, y reconocer en ellos, no un sentido, sino una vocación: “Rebelarse contra la herencia”, decía Cioran, “es rebelarse contra miles de millones de años, contra la primera célula”.²² Aceptarlo, por tanto, escuchando la llamada del Padre, es mejor que justificar, por razonamientos, miles de millones de años, y la primera célula.

²² CIORAN, OP. CIT., P. 1272.

La materia como revelación del amor de Dios

Rachel M. Coleman^{1*}

1. Introducción

En el *Timeo* de Platón, el personaje que da título al diálogo, habiendo dado ya un esquema general de su cosmología, decide que necesita reiniciar su relato, explicando que lo que ha expuesto hasta ahora es insuficiente. Mientras que antes sólo había delineado dos reinos o naturalezas que contribuyen al cosmos, ahora Timeo afirma que “el nuevo comienzo de nuestra discusión del universo requiere una división más completa que la anterior, pues entonces distinguimos dos clases; ahora debe revelarse una tercera”.² La primera clase es la que denomina reino de la *ousia* o inteligibilidad, y Timeo la describe como “siempre la misma, increada e indestructible y que nunca recibe nada en sí misma desde fuera, ni sale de sí hacia ninguna otra, sino que es invisible e imperceptible por cualquier sentido, y de la que sólo se concede la contemplación a la inteligencia”.³ La segunda clase es la del devenir o *génesis*, la imagen de lo inteligible, que según Timeo es “percibida por el sentido, creada, [y] siempre en movimiento”.⁴ Estas dos clases ya han sido esbozadas por Timeo en la primera mitad del diálogo, pero en este punto, ofrece una tercera, lo que él llama *chôra*.⁵ Timeo la describe así: “es eterna, y no admite destrucción, y proporciona un hogar a todas las cosas creadas, y es aprehendida, cuando todo el sentido está ausente, por una especie de razón bastarda, y es apenas real, que nosotros, contemplando como en un sueño, decimos de toda existencia que debe estar necesariamente en algún lugar u ocupar un espacio, pero que lo que no está ni en el cielo ni en la tierra no tiene existencia”.⁶

^{1*} Doctora en Teología por la *Catholic University of America* (Washington DC).

² 48e., trad. Benjamin Jowett, en *Plato: Collected Dialogues* (Princeton: Princeton UP, 1961); la traducción está aquí ligeramente modificada.

³ 51e-52a.

⁴ 52a.

⁵ Peter Kalkavage escribe en su glosario para el *Timeo* que “Esta palabra griega ordinaria desafía la traducción una vez que Timeo le imprime un nuevo significado. Como palabra bastante común, *chôra* se refiere a un lugar, espacio o terreno. Es la habitación o inmensidad en la que una cosa es o a la que pertenece... como tercer tipo del *Timeo* (52b), la *chôra* (o receptáculo) no es ni mero lugar (ya que está en constante movimiento) i espacio vacío (porque está lleno de ‘poderes’ y ‘rasgos’ de los cuatro elementos)... La palabra ‘Espacio’ trae la indeterminación apropiada de la *chôra* para construir los cuatro cuerpos elementales. Sin embargo, es por demás claro aquello que Timeo dice sobre la *chôra*, que ningún nombre parece ser capaz de hacer justicia a este no-ser profundamente misterioso” (141), en *Plato’s Timaeus*, (Indianapolis: Focus, 2016).

⁶ 52b.

Esta sección del *Timeo* tiene varios aspectos notables, pero señalemos primero éste: el *Timeo* comienza el relato “más completo” de su cosmología introduciendo una tercera naturaleza que, según admite, en cierto sentido no tiene existencia y sólo puede ser pensada mediante una “razón bastarda” (*logismoi tini nothoi*). Y sin embargo, Platón considera necesario, más o menos a mitad de este diálogo sobre la estructura del mundo, volver a los fundamentos de la cosmología del *Timeo* e introducir esta tercera. Es curioso, cuando menos: para dar cuenta del mundo tal y como lo encontramos y conocemos, debemos pensar lo que no existe, propiamente dicho.

Esto es, por decirlo brevemente, el misterio y el significado de la materia. Nuestra comprensión de la materia se ha transformado y desarrollado desde Platón (de hecho, *chôra* no es simplemente igual a lo que ahora denominamos materia, sino que es uno de sus antecedentes intelectuales),⁷ pero en esta sección del *Timeo*, Platón articula una tensión fundamental con la que nos presenta este extraño aspecto de nuestra existencia. La materia, o la potencia, no es algo que podamos entender del todo, por así decirlo. La materia es claramente lo que nos distingue a nosotros y al mundo que habitamos del ser no material y, como tal, debe contribuir de algún modo a nuestra propia existencia. Al mismo tiempo, sin embargo, la materia también parece agobiarnos (“el espíritu está dispuesto, pero la carne es débil”);⁸ contribuye a nuestra forma de ser de tal manera que nada de lo que deseamos o avanzamos es inmediato; siempre debemos esperar y trabajar por el fin al que aspiramos. La materia parece, pues, imponernos una paciencia que puede ser muy fastidiosa. La materia, afirman tanto Agustín como el Aquinate, es *prope nihil*,⁹ o sea, propiamente nada en sí misma, y sin embargo, para explicar nuestro mundo y nuestro propio ser, debemos intentar comprender esta dimensión de la realidad. La materia está claramente ligada a lo que significa ser humano, pero lo que no está tan claro es qué significa exactamente. Heidegger escribió famosamente que “la primera de todas las preguntas” es “¿por qué hay seres en lugar de nada?”.¹⁰ Y, sin embargo, tal vez esta pregunta esté en cierto modo más cerca de nosotros: ¿por qué hay seres de esta manera? Es decir, ¿por qué la materia y, por tanto, el ser material?

⁷ Más sobre la historia y el Desarrollo de la *chôra* de Platón y cómo se relaciona con la *hyle* de Aristóteles, así como con la *materia prima* de Santo Tomás, cf. Dennis F. Polis, “A New Reading of Aristotle’s *Hyle*” en *Modern Schoolman* 68 (3):225–244 (1991).

⁸ Mateo 26,41.

⁹ *Summa Theologiae* [en adelante = ST] I, q. 44 a. 2: “Contra esto, está lo que dice Agustín en XII *Confess.*: Señor, dos cosas hiciste. Una cerca de Ti — esto es, el ángel; otra cerca de la nada [*prope nihil*] — esto es, la materia prima”.

¹⁰ *Introduction to Metaphysics*, trad. Gregory Fried y Richard Polt (New Haven, Yale University Press: 2000), 1.

En *Física I.9*, Aristóteles describe la materia (*hyle*) en conjunción con lo que él llama otro tipo de no-ser. Escribe: “el uno es un no-ser incidentalmente, a saber, el material, mientras que el [otro,] la privación, lo es por derecho propio; y el uno, el material es casi, y en cierto sentido lo es, una cosa independiente, mientras que el otro no es en absoluto”.¹¹ Más adelante, en el mismo capítulo, afirma que “la naturaleza [de la materia] que persiste es una co-causa con la forma de las cosas que llegan a ser”, y aún más tarde, que “la materia anhela intrínsecamente [lo divino] y se extiende hacia ella por su propia naturaleza”.¹² Aquí parece haber algo menos de ambivalencia hacia la materia que en el *Timeo* de Platón, pero sigue siendo interesante que Aristóteles introduzca la materia junto a la privación, que es, como escribe, “el no-ser por derecho propio”. Aunque la materia sólo es no-ser “inidentalmente”, sigue mereciendo en cierto sentido el título de no-ser, y así vemos en Aristóteles tensiones similares a las que vislumbramos en el *Timeo* de Platón con respecto a la materia y el no-ser: la materia parece necesaria, pero también es a veces problemática. El ser material parece ser, al mismo tiempo, la fuente de todas nuestras ideas –en la medida en que conocemos algo, lo conocemos primero a través de los sentidos– y la fuente de una gran confusión –en la medida en que la materia complica nuestro conocimiento, presentándonos múltiples versiones de la misma cosa, y nos obliga, por tanto, a preguntarnos qué es realmente real–. La materia y el ser material que resulta de ella nos presentan una tensión que no se puede eludir, sino que hay que pensarla.

Esta tensión que se presenta en Platón y Aristóteles no hace sino aumentar en el cristianismo. La doctrina cristiana de la creación añade una nueva dimensión a nuestro pensamiento al considerar la materia: que ha sido creada por Dios. El *Timeo* describe la *chôra* como eterna: el Bien no la ha modelado como lo ha hecho con el segundo reino (*génesis*), y por lo tanto no tenemos que plantear necesariamente la pregunta de por qué la perfección que es el ser mismo llamaría a la existencia de alguna manera a lo que parece tan absolutamente distinto a él –tan absolutamente distinto, de hecho, que este tercero llamado *chôra* no tiene existencia en sí mismo–. Es, como ahora nos referimos a ella, sólo *potentia* o potencia de ser, que sólo podemos ver, por así decirlo, después de que se haya actualizado, es decir, después de que deje de ser simplemente potencia. La potencia en sí misma es *prope nihil*, y sin embargo, una vez que se ha actualizado, vemos, por así decirlo, que debe haber habido una receptividad o disposición a actualizarse; la nada desnuda o completa, o lo que más merece el título de no-ser, no podría tener esta receptividad para ser asumida en la actualización. La doctrina cristiana de la creación *ex nihilo* nos plantea la cuestión de la materia y la materialidad de un modo radical: ahora sabemos que el ser material no es simplemente así, sino

¹¹ *Physics* 192a7–9, trad. Joe Sachs, en *Aristotle's Physics: A Guided Study* (New Brunswick: Rutgers University Press, 2008).

¹² *Physics*, 192a19–20.

que está, de algún modo, *pensado así*. Y por eso la materia debe ser considerada en sí misma de forma aún más radical.

Para ayudarnos a hacer exactamente esto, acudimos a la obra del filósofo alemán Ferdinand Ulrich. La historia del pensamiento de la materia en la filosofía es larga y, como tal, no podemos aquí desandar todos esos pasos,¹³ pero en la obra de Ulrich encontramos un ejemplo de filósofo que asume la tensión que nos presentan la materia y el ser material de la forma más seria y radical posible: Ulrich se pregunta, a la luz de la doctrina cristiana de la creación *ex nihilo*, por qué debe ser Dios quien cree el ser *material* y *qué revela la materia tanto sobre el ser como sobre Dios. Al hacerlo, podría darnos el relato más completo y esclarecedor de la materia que aún encontramos en la tradición, que sólo podemos empezar a explicar y explorar aquí.*

2. *Ipsum esse est completum et simplex sed non subsistens*

Aunque una exposición completa de la metafísica de Ulrich está más allá del alcance de este ensayo, para entender por qué la materia juega un papel tan central en el pensamiento del filósofo alemán, debemos al menos dar una introducción a la tesis que anima toda la obra de Ulrich. En su primer libro, *Homo Abyssus*, que es también la base del resto de su filosofía,¹⁴ Ulrich identifica desde el principio la idea tomista fundamental que es, podríamos decir, la fuente de la que fluye todo *Homo Abyssus*: se trata de que *ipsum esse est completum et simplex sed non subsistens*, o que el ser mismo es completo y simple pero no subsistente.¹⁵ El ser creado, o *esse*, explica Tomás, es una actualidad perfecta, pero no tiene subsistencia en sí mismo.

Esto es, a primera vista, bastante desconcertante, y debería hacernos reflexionar. Ser un ser, una sustancia, al menos a primera vista, parece significar tener un ser, es decir, tener un yo y mantener ese yo en el ser. Esto es lo que entendemos por subsistencia: las cosas subsisten porque se mantienen en el ser por sus propios medios, por así decirlo. La actualidad de las sustancias individuales es enteramente propia, y es a través de esto que son capaces de mantenerse en el ser, o subsistir.

¹³ Uno de los mejores registros de esta historia se encuentra en *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy*, y su secuela, *The Concept of Matter in Modern Philosophy*, ed. Ernan McMullin (ed. Ernan McMullin (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1963).

¹⁴ Martin Bieler escribe que en *Homo Abyssus*, “germinan los primeros esbozos [del pensamiento de Ulrich] y su pensamiento maduro tiene allí su punto de referencia constante, el cual sigue intensificando y profundizando”, en “Introduction to *Homo Abyssus: The Drama of the Question of Being*”, trad. D.C. Schindler (Washington, DC: Humanum Academic Press, 2019), xviii. *Homo Abyssus* se citará en adelante como *HA*.

¹⁵ *De potentia* [en adelante = *De pot.*] I.1.

Sin embargo, en su afirmación de que *ipsum esse est completum et simplex sed non subsistens*, Tomás nos obliga a pensar en la existencia –lo que significa ser– más profundamente y con más dimensión. El ser no subsistente es aquello en lo que Dios crea y por lo que es, escribe Ulrich, “el ‘acto último’ y, puesto que es así la ‘actualidad de todos los actos’ y la ‘perfección de todas las perfecciones’, es la ‘actualidad de todas las cosas e incluso de sus formas’...”. El ser, como “primer efecto de Dios”, es en su infinita actualidad la semejanza de Dios”.¹⁶ El *esse creatum*, o ser creado, es entonces perfecto y no subsistente (y como veremos eventualmente con Ulrich, perfecto porque no es subsistente). Por eso, a lo largo de *Homo Abyssus*, Ulrich llama al ser “nada”. No se trata de una marca heideggeriana del ser, sino de un reconocimiento de la radicalidad de la intuición de Tomás: el ser mismo, *ipsum esse*, no subsiste, sino que el *esse sólo subsiste en las sustancias, es decir, el ipsum esse*, el acto de todas las actualidades y la perfección de todas las perfecciones, sólo existe para permitir que otro sea.

Es este carácter del *esse* el que Ulrich considera absolutamente central para cualquier metafísica suficiente de la creación. Aquello por lo que Dios crea en y a través de lo que así imparte su carácter a toda la realidad –no se da por sí mismo (¡pues aquí no hay “yo”!), sino que se da para ser el acto de la existencia– Tomás llama al *esse* el *intimum cuiuslibet*,¹⁷ lo más íntimo de cada cosa, de cada ser. Que el *ipsum esse sólo exista para ser dado para que las criaturas puedan subsistir* –es decir, para que la creación sea– es la marca de todo ser creado. Entonces ser (*esse*) es, ante todo, ser por el bien de otro. Esto es, podríamos decir, simplemente lo que el ser (*esse*) es.

Ulrich entiende que esta idea tomista es totalmente coincidente con otra que se repite en todo el corpus de Tomás: el *bonum diffusivum sui*, que el bien es auto-difusivo.¹⁸ Ulrich escribe que “el ser no es una actualidad efectiva en el sentido de *efficiens*, ya que opera como ‘semejanza de la bondad divina’.

¹⁶ HA, 28. Todas estas citas de Santo Tomás son del corpus; en este orden: *Quest. Disp. de anima* 6.2; *De pot.* q. 7, a. 2 ad 9; *ST I*, q. 4, a. 1 ad 3; *ST I*, q. 5, a. 4 ad. 2.

¹⁷ See *ST I* q. 8 a. 1, tanto el corpus como ad.4.

¹⁸ Cf. *De veritate* [en adelante = *De ver.*], q. 22, a.2 ad 2 and *ST I*, q.19 a. 3. Debe notarse que el principio *bonum diffusivum sui* en Tomás es objeto de cierto debate, a pesar de que Ulrich lo asuma como temático en la obra de Tomás (see HA, 28). Para un buen resumen del debate moderno acerca de este principio, véase Bernard-Thomas Blankenhorn, “The Good as Self-Diffusive in Thomas Aquinas”, *Angelicum* 79.4 (2002): 803–37. Blankenhorn remite a los trabajos de W. Norris Clarke y Norman Kretzman sobre el tema para introducir y explicar por qué este principio está cuestionado, concluyendo en última instancia que *bonum diffusivum sui* es de hecho un principio transversal a la obra de Tomás. Blankenhorn también señala al final del artículo que, a pesar de que el bien auto-difusivo “es clave para la comprensión [de Tomás] sobre el acto de la creación, la naturaleza interrelacionada del universo, y la teoría de la operación”, y constituye una riqueza del corpus de Tomás, se trata de un “aspecto prácticamente ignorado de su metafísica y de su teología filosófica” (837).

‘La bondad, sin embargo, es descrita como auto-difusiva en el sentido que se dice que un fin se mueve’, y, además, Tomás dice que ‘el *Esse* mismo tiene el carácter de bien’, ya que ‘todo lo que se encuentra que tiene el carácter de un fin también tiene el carácter de bien’.¹⁹ Ulrich, junto con Tomás, entiende que el ser es *similitudo divinae bonitatis*, semejanza de la bondad divina,²⁰ y en la medida en que es tal, comparte la naturaleza auto-difusiva del bien. Así como el bien, en tanto que es, comunica la bondad, lo mismo puede decirse del ser: en tanto que es, su naturaleza es comunicarse a sí mismo.

Obsérvese, pues, que para Ulrich la naturaleza del *ipsum esse* como completo y simple, pero no subsistente, no es sólo coincidente, sino corolario del *ipsum esse* como *similitudo divinae bonitatis*. Como escribe Platón en el *Timeo*, la naturaleza del bien no es celosa;²¹ lo que es ser (el) bien es simplemente comunicar bondad. Lo mismo ocurre con el ser: precisamente porque el *esse creatum* no tiene “yo”, propiamente dicho, no puede haber ninguna perfección que guarde para sí, por así decirlo. Ulrich escribe que “el ser no permanece atrapado en sí mismo en [su] actualidad; por decirlo metafóricamente, el ser no está atrapado y cautivado por su propia gloria”.²² Todo el *esse creatum* es, pues, la entrega del ser. Esta es una de las razones por las que Ulrich subraya a lo largo de *Homo Abyssus* que el *ipsum esse non subsistens* no es el mediador de la creación, sino la pura mediación a la creación. Quizás podríamos decirlo así: ser es ante todo ser auto-difusivo.

La creación, pues, está para Ulrich fundada, por así decirlo, y completamente saturada del carácter auto-difusivo del ser. Por eso, a lo largo de todo su corpus, Ulrich afirma que el “don” es la mejor articulación de la naturaleza del ser. El uso que Ulrich hace de esta palabra para identificar la naturaleza del ser debe entenderse, hay que subrayarlo, de la manera más radical posible: Ulrich llama al ser don no sólo porque entiende que el ser tiene un dador, sino también porque la naturaleza del “ser” (*esse*) de todas las cosas, el acto de existencia que todas las criaturas comparten, es el don: la comunicación de uno mismo más allá de los propios límites, sin esperar nada a cambio.

¹⁹ HA, 28. Nuevamente, las citas son todas de los corpus de Tomás; en este orden: ST I, q. 5, a. 4 ad. 2.; *De ver.*, q. 21, a.2.

²⁰ ST I, q. 5, a. 4, ad. 2.

²¹ “He was good and the good can never have any jealousy of anything. And being free from jealousy, he desired that all things should be as like himself as they could be” (29e).

²² HA, 28.

3. La revelación de la materia

La materia, como ya se ha dicho, parece ser en cierto sentido todo lo contrario del ser: mientras que el *esse* es la plenitud de la actualidad, la materia es *prope nihil*; mientras que el *esse* es el “ser” de todas las cosas, ni siquiera podemos utilizar la palabra “es” hablando propiamente de la materia; mientras que el *esse* es el primero de todos los efectos creados, como dice Tomás,²³ la materia es el último, el peldaño más bajo de la escala metafísica, por así decirlo. La naturaleza de la materia –de nuevo, utilizando esta palabra de forma no del todo apropiada– no es auto-difusiva porque no hay nada que difundir o comunicar: la materia no es más que disposición o receptividad a la actualidad. La materia no es nada en sí misma. Necesita a otro para existir, a diferencia del ser (*esse*), que es la habilitación de todos los demás.

Sin embargo, parece que hay algunas similitudes entre la materia y el ser. Ya en el *Timeo* se vislumbra esto. Allí, *Timeo* describe el primer reino, el de la inteligibilidad u *ousia*, como “siempre el mismo, increado e indestructible”; el tercer reino, o *chôra*, explica que es “eterno, que no admite destrucción”. El primer reino es el modelo que da forma al segundo (*génesis*), y el tercero “proporciona un hogar para todas las cosas”.²⁴ El *Timeo* incluso ofrece la imagen del primer reino como el padre y el tercero como la madre del reino de la *génesis* o del devenir.²⁵ Platón parece señalar aquí que el no-ser y el ser mismo (*ousia*) comparten algunas características.

Más arriba, señalamos con Ulrich que el *ipsum esse non subsistens*, aunque es, como afirma Tomás, “la perfección de todas las perfecciones” y el “acto de todas las actualidades”, no subsiste en sí mismo, y esto debería recordarnos la nada de la materia. O tal vez al revés: la nada de la materia en sí misma parece indicarnos la no subsistencia del *esse* en sí mismo, que Tomás afirma que es una perfección. Esta debería ser nuestra primera pista de que la perfección de la criatura no está constituida por la subsistencia o la autonomía. Si el “ser” (*esse*) de todas las criaturas no subsiste sino en la medida en que se da a sí mismo a otro para que éste lo haga, la perfección creatural no subsiste por, en y para sí misma, sino en el existir para otro, que es todo lo que el *esse* es y hace, por así decirlo. Nótese que la perfección del *ipsum esse* –ser “completo y simple” – sólo es posible, por así decirlo, *porque* es no subsistente. La no subsistencia del *esse*, el no tener un yo al que aferrarse, por así decirlo, le permite entregar todo lo que es en todo momento. El *esse* es completo y simple porque no es subsistente, y

²³ See *De pot.* 1.1.

²⁴ *Op. cit.*

²⁵ “And we may liken the receiving principle to a mother, and the source or spring to a father, and the intermediate nature to a child” (50d).

viceversa, y lo que es más importante, *esto permite al esse ser la perfección de todas las perfecciones*. Esto significa que ser para otro no es un segundo momento, por así decirlo, en el ser mismo, sino la perfección que es el ser. La materia, o la potencia, imagina y magnifica para nosotros la no-subsistencia del ser: la materia “es” sólo en la medida en que es tomada por la actualidad. No “es” nada en sí misma, lo que es una semejanza de la no-subsistencia del *esse* en sí mismo. Si la naturaleza del *esse* es la plenitud que desea que otro sea, la de la materia es el deseo de ser, simplemente.

Al contemplar la materia, vemos una imagen no sólo de la no-subsistencia del ser, sino de su significado: que ser es ser para otro. La insistencia de Ulrich a lo largo de *Homo Abyssus* en que el ser no es “nada”, no es una noción metafísica oscurantista, sino una afirmación de la naturaleza radical del ser de las criaturas: que ser ante todo es ser don, es decir, ser para otro en el acto más íntimo de su ser. La centralidad de la materia en el pensamiento de Ulrich no es, pues, paralela a su énfasis en la no-subsistencia del *esse* y a lo que esto nos revela sobre lo que significa ser en absoluto, sino precisamente para iluminar este punto con mayor claridad. La materia, que está tan abajo en la cadena metafísica del ser que ni siquiera podemos usar adecuadamente la palabra “es” sobre ella, imagina de manera privilegiada exactamente esta característica del *esse*: que ser perfectamente es ser para otro. La materia “es” no hasta que es tomada en otro, y cuando es tomada por otro, la materia en cierto sentido desaparece, y todo lo que vemos es el ser actualizado frente a nosotros. Así, en su misma nada, la materia demuestra de manera particular la naturaleza auto-difusiva del ser.

Al revelar esta característica del propio ser, la materia revela también un aspecto importante de lo que significa ser una criatura. El sentido del ser de la criatura de arriba abajo, por así decirlo, no es, ante todo, enredarse en la propia gloria, por usar el lenguaje metafórico de Ulrich, sino dar esta gloria libremente sin esperar nada a cambio. La nada de la materia, su incomoda semejanza con el no-ser simplemente, no es una carga en absoluto, sino más bien aquella dimensión de la creación que demuestra más claramente lo que significa ser una criatura. Toda la existencia de la materia, por así decirlo, sólo debe ser asumida por otra para que pueda “ser” del todo; ni siquiera puede existir la tentación²⁶ de la materia de aferrarse a sí misma, de conservar su propia gloria, porque la materia no es nada por sí misma. La materia anhela ser, como afirma Aristóteles, pero para ser, debe renunciar a “sí misma” y ser en otro. Y lo más importante es que este carácter de la materia tiene una fuente: ¡el ser mismo! La

²⁶ Ulrich usa esta palabra, *Versuchung*, a lo largo de todo *Homo Abyssus*, a menudo para describir la tendencia de la razón a querer hipostasiar el ser (ver HA, esp., 28-44). Sin embargo, también la usa para describir el ser mismo. Aquí la usa metafóricamente, y en cierto sentido, para describir lo que *nosotros* deberíamos hacer en esta posición.

nada de la materia es la imagen de la no-subsistencia del ser, la no-subsistencia del ser que le permite entregar constantemente su propia actualidad perfecta hasta el punto de que esto es todo lo que el ser es. Es esta misma no-subsistencia la que nos ayuda a comprender que ser criatura es ser un don en el sentido más radical posible: ser (*esse*) es ser para otro.

Sin embargo, en la medida en que la materia representa de manera privilegiada la naturaleza autodifusiva del ser, y esta naturaleza autodifusiva es a su vez el resultado del ser *similitudo divinae bonitatis*, podemos llevar nuestro punto de vista aún más lejos: la materia revela algún aspecto de la naturaleza del dador, es decir, del propio creador. De nuevo hay que señalar que se trata de una afirmación sorprendente: ¿cómo puede lo que apenas es, lo que no existe propiamente hablando, revelar algo sobre el *ipsum esse subsistens*, el *esse* subsistente, la plenitud y perfección del ser que subsiste en sí mismo, es decir, Dios? Y sin embargo, ésta es la pretensión cristiana: que toda la creación –incluso la más pequeña– revela de algún modo la naturaleza y la bondad de Dios.²⁷

No dejaremos que Ulrich explore este punto, ya que su énfasis en la materia y la contemplación de la misma recorre todo su corpus. Sin embargo, dejaremos el *Homo Abyssus* y nos dirigiremos a su libro *Erzählter Sinn*.

4. El ocultamiento del dador

El tercer volumen de la obra de Ulrich, *Erzählter Sinn* [Sentido narrado],²⁸ es un libro sobre los cuentos de hadas y su interpretación, y lo que estas historias significan antropológica y filosóficamente. Estos cuentos nos abren el sentido del mundo en el que vivimos, y ayudan a formar nuestra comprensión del mismo. Al relatar las historias, Ulrich se adentra en cada una de ellas de un modo que puede calificarse de imaginativo. Esto no quiere decir que sus descripciones no

²⁷ “La diversificación y la multitud de las cosas proviene de la intención del primer agente, que es Dios. Pues produjo las cosas en su ser por su bondad, que comunicó a las criaturas, y para representarla en ellas. Y como quiera que esta bondad no podía ser representada correctamente por una sola criatura, produjo muchas y diversas a fin de que lo que faltaba a cada una para representar la bondad divina fuera suplido por las otras. Pues la bondad que en Dios se da de forma simple y uniforme, en las criaturas se da de forma múltiple y dividida. Por lo tanto, el que más perfectamente participa de la bondad divina y la representa, es todo el universo más que cualquier otra criatura.” (ST I, q. 47, a. 1).

²⁸ A pesar de que *Erzählter Sinn* [hereafter=ES]. *Ontologie der Selbstwerdung in der Bilderwelt des Märchens* (Freiburg: Johannes Verlag, 2002) no fue publicado hasta 1999 (la segunda edición apareció en 2002), el libro está basado en una serie de conferencias sobre el sentido narrativo, dictadas por Ulrich en 1970. En inglés el título podría traducirse como *The Re-counted Sense: An Ontology of Self-realization in the Images of Fairy Tales*.

tengan nada que ver con la realidad, sino que, al igual que ocurre con los propios cuentos de hadas sobre los que reflexiona, los principios de la realidad están aquí, en cierto modo, escritos en grande y representados para que podamos verlos más claramente. Los cuentos de hadas, y la imaginación necesaria para leerlos bien, no son vuelos de fantasía, sino una inmersión en las profundidades de la realidad para que su estructura subyacente pueda verse más claramente. Así, *Erzählter Sinn* recapitula toda la metafísica de Ulrich, pero en el registro de la narración.

El tercer y último cuento que Ulrich interpreta en *Erzählter Sinn* es *Die Drei Sprachen* (*Los tres lenguajes*), y en él, uno de los caminos que recorre Ulrich es la exploración del ser (*esse*), la forma y la materia. En este cuento recogido por los hermanos Grimm, un conde se siente frustrado con su hijo, que parece incapaz de aprender nada de sus maestros. El conde lo envía a un célebre maestro; al cabo de un año, su hijo vuelve y le dice a su padre que ha aprendido lo que dicen los perros cuando ladran. Su padre se decepciona y lo envía a otro maestro; esta vez su hijo vuelve y dice que ha aprendido el lenguaje de los pájaros. El conde se decepciona de nuevo y vuelve a enviar a su hijo a otro maestro; esta última vez su hijo vuelve y dice que ha aprendido lo que dicen las ranas cuando croan. El conde entra en cólera, repudia a su hijo y lo destierra. Mientras deambula por el bosque, el niño se encuentra con un pueblo que es continuamente asolado por perros salvajes. Aprende de los perros que están malditos y cómo romper la maldición. Lo hace, y el pueblo se alegra y le recompensa. El hijo decide entonces ir a Roma, y en su camino se entera por las ranas de que el Papa ha muerto. En Roma ha habido mucho desacuerdo sobre quién debe ser elegido como nuevo Papa, y los cardenales deciden que las palomas serán una señal para ellos de quien debe ser elegido. Justo cuando deciden esto, el joven entra en la misma iglesia que los cardenales, y dos palomas se posan sobre sus hombros; es elegido Papa, y las palomas le aconsejan durante todo su papado.

Las tres lenguajes es un cuento de hadas un tanto oscuro y que puede sonar extraño a nuestros oídos: no hay una moraleja clara ni un mensaje edificante. Podemos extraer algo de él sobre la educación: lo que el mundo piensa que es educación pierde precisamente la maravilla y el lenguaje de la creación.²⁹ Ulrich identifica cada uno de los lenguajes como un “acontecimiento lingüístico” [*Sprachgeschehen*], es decir, el hijo no aprende simplemente un lenguaje en el sentido de una traducción de memoria, sino que aprende a estar con cada una de las criaturas y a comprenderlas desde su propia experiencia. El joven aprende la forma de estar con cada una de las criaturas, y es de ahí de donde obtiene su conocimiento. Cada uno de estos acontecimientos representa cada una de las condiciones necesarias, podríamos decir, para que el hombre se comprenda a sí mismo, a su creador, al mundo y a la relación de los tres.

²⁹ “For the wisdom of this world is foolishness with God” (1 Cor 3:19a).

Los tres hechos lingüísticos son los lenguajes de cada una de las criaturas de la historia: el pájaro, el perro y la rana, que corresponden aproximadamente al ser, la forma y la materia. Nos concentraremos en el significado de la “rana”, pero para completar nuestra discusión, explicaremos brevemente los dos primeros. El pájaro, dice Ulrich, representa “la posibilidad de la libertad y la imaginación”.³⁰ Un pájaro es “una esencia ligera y alada”, continúa Ulrich, y puede volar, lo que significa que no tiene límites como la mayoría de las demás criaturas. “El entorno de esta forma viviente no se abre sólo en la horizontalidad terrestre”,³¹ sino que el aire, aparentemente vacío, la transporta. Sabemos que el aire no está vacío, sino que está lleno, pero lleno en el sentido en que lo está la libertad: “libera la posibilidad oculta de una actualidad cada vez mayor y se eleva así por encima de los límites aparentemente fijos de lo concreto en el que abre el asombroso futuro de lo posible”.³² El pájaro trasciende la tierra al tiempo que la tierra siempre le da cobijo: “Su elemento es el «aliento del vacío»”,³³ escribe Ulrich. El pájaro, precisamente en su vuelo, nos muestra que el aire (*esse*) no está en realidad vacío, sino que es el habilitador de todo lo demás.

El perro y sus ladridos es el segundo acontecimiento lingüístico, y corresponde aproximadamente a la forma. “El «perro»”, escribe Ulrich, “guarda el límite entre el interior y el exterior. Percibe la línea entre el día y la noche, la vida y la muerte”.³⁴ Todo el entorno del perro está definido por los límites: se mueve sobre la tierra, pero conoce las cosas a través de su olfato, por medio del aire. Ulrich se centra en los límites porque son necesarios para la creación del yo. En el comportamiento de los perros, vemos que el conocimiento de uno mismo incluye necesariamente la comprensión de los límites, no para cerrarse o encerrarse, sino precisamente para saber y comprender quién es uno con respecto a todo y a todos los demás. El perro “marca” su territorio; necesita la “confrontación”, escribe Ulrich, que “articula, en diferentes formas y cualidades, el contorno del límite, no sólo desde fuera, sino también desde dentro”.³⁵ Continúa Ulrich:

³⁰ Encabeza una sección con estas palabras: “Der ‘Vogel’: die Sprache der Möglichkeit der Freiheit und der Einbildungskraft” (ES, 430).

³¹ “Das Umfeld dieser Lebensform wird nicht bloß durch die erdhafte Horizontalität eröffnet” (ES, 430).

³² “der je größeren Wirklichkeit entbindet und dadurch über die scheinbar fixem Grenzen des Tatsächlichen hinaus abhebt, indem sie die überraschende Zukunft des Seinskönnens eröffnet” (ES, 398).

³³ “Sein Element ist der ‚Atem der Leere“ (ES, 464).

³⁴ “Der ‘Hund’ wacht an der Grenze von Innen und Außen. Er spürt an der Scheide von Tag und Nacht, Leben und Tod“ (ES, 463).

³⁵ “Auseinandersetzung . . . sie artikuliert in verschiedensten Formen und Qualitäten des Profil der Grenze, nicht bloß nach außen, sondern ebenso sehr nach innen” (ES, 407).

En su propia relación, la libertad es “otra” para sí misma, y esto se revela en la medida en que se recibe a sí misma como dada y asiente al misterio de su propia opacidad. Al recibir, aceptar y apropiarse de “sí misma” (como don), la libertad, en el acto de individuación en medio de la unidad con el origen dador, señala el límite entre el dador y el don, el dar y el recibir, la pobreza de la recepción y la fecundidad de la autogeneración, la autocomprensión y el desinterés, la autorrealización creativa y la tranquilidad desinteresada. Estos límites no diferencian la representación y la entrega en un sentido objetivado, sino que revelan mucho más la distinción a través de la cual emerge creativamente la mismidad del acto de ser; son signos de la plenitud y la fecundidad del acto de ser.³⁶

Los límites nos permiten conocernos como nosotros mismos y, por tanto, son lo que nos permite representar nuestro ser, aunque nunca como algo separado de nuestro origen.

Esto nos lleva al tercer acontecimiento lingüístico, la rana, que según Ulrich representa “el sí a sí mismo como el acto de vivir en las interminables metamorfosis que se originan en la libertad autogeneradora”.³⁷ La rana, que corresponde aproximadamente a la materia, representa la originalidad, la generación y la transformación.

Hablar o pensar en la rana, dice Ulrich, podría resultarnos incómodo o embarazoso (aunque también señala que “esto es bueno”)³⁸ –de nuevo vemos la tensión que Platón ya empieza a articular en el *Timeo*: pensar la materia no es sencillo, e incluso es incómodo. La rana vive en el pantano húmedo y oscuro, aparentemente sin forma, y su forma propia de comunicación, si podemos llamarla así, es el casi ininteligible “croar”. En este graznido, escribe Ulrich, “la racionalidad está en cierto modo hundida en la sensualidad sin luz, la luz

³⁶ “Denn Freiheit ist in ihrem Selbstverhältnis sich selbst, der Andere‘ an ihr selbst, – und dies geht ihr in dem Maße auf, wie sie sich als gegebene annimmt und ins Geheimnis ihrer Unverfügbarkeit einwilligt. Indem sie, sich selbst‘ (als Gabe) empfängt, übernimmt und aneignet, zeitigt sie durch diesen Akt der Selbstwerdung mitten in der Einung mit dem schenkenden Ursprung: die Grenze zwischen geber und Gabe, Geben und Nehmen, Armut des Empfangens und Fruchtbarkeit der Selbstauszeugung, Sich-ergreifen und Sich-los-lassen, schöpferischer Selbstverwirklichung und stiller, selbstloser Gelassenheit. Diese Grenzen scheiden die Vollzüge und Gegebenheiten jedoch nicht im gegenständlichen Sinne, sie enthüllen sich vielmehr als Differenzen, durch die und aus denen heraus die Selbigkeit der Grundakte schöpferische aufbricht; sie sind Signum ihrer Fülle und Fruchtbarkeit” (ES, 407–8).

³⁷ “Das Ja zu sich selbst als Lebensakt der sich in unabschließbaren Metamorphosen selbst ursprünglich‘ auszeugenden Freiheit” (ES, 398).

³⁸ “Eine gewisse Unbeholfenheit stellt sich ein, und das ist gut so” (ES, 462).

sin esencia de lo material”.³⁹ Parece que aquí no hay nada sobre lo que pensar o reflexionar; en el pájaro tenemos la amplia libertad del vuelo, en el perro tenemos los límites necesarios para conocer el “yo” y el “tú”, pero en la rana y su entorno no parece haber nada en absoluto a lo que podamos agarrarnos, a lo que podamos apuntar, o conocer en sí mismo.

Sin embargo, esta es la cuestión. La rana existe en las *profundidades* “maternales” y vivificantes de la tierra, de cuyas entrañas acuosas y “sin forma” surgen las formas de vida: primero totalmente plásticas y flexibles, en cierto sentido “indiferenciadas” y por tanto indefinidas (“posibilidad”). La rana, escribe Ulrich, “habita y crece no en aguas corrientes y claras, sino en aguas estancadas, en el borde protegido de los estanques... en una región oscura, opaca y apagada en la que se cobijan e «incuban» las diversas formas de vida”.⁴⁰

Obsérvese la “inversión de papeles”, si podemos llamarla así, a la que apunta Ulrich: el aire (*esse*) parece nada, tan ligero y aparentemente vacío que casi podríamos ignorarlo, si no lo necesitáramos para absolutamente todas las cosas y acciones de nuestra vida. El pantano (*materia*) parece excesivamente lleno, aunque parezca innecesario para nosotros y nuestras acciones. No podemos ver en él, y mucho menos ver a través de él. Una vez más, este es exactamente el punto: esta opacidad excesivamente llena nos enseña la paciencia, que anteriormente señalamos como una de las características que nos parece gravosa de la materia, pero esta paciencia es la que permite que las criaturas (las “formas de vida”) surjan, la que les da espacio para ser ellas mismas. La opacidad de la materia “deja espacio para [las criaturas] en la profundidad y la distancia de su ‘llegar a ser’ personal”.⁴¹ La riqueza del pantano permite a las criaturas crecer, crecer en sí mismas; la opacidad del pantano les permite crecer sin ser molestadas.

Esto no quiere decir que las criaturas lleguen a ser ellas mismas sin otro. Por supuesto que lo hacen, necesariamente; como afirma Ulrich, ser en absoluto es ser para otro. Pero en su explicación de *Die Drei Sprachen*, Ulrich saca a relucir otra dimensión que revela la materia: que el dador desea dar tan completamente que en cierto sentido permanece oculto, y que este ocultamiento

³⁹ “die Rationalität gewissermaßen in die lichtlose Sinnlichkeit, die wesenlose Nacht des Materiellen abgesunken ist” (ES, 463).

⁴⁰ “Der Frosch aber ist ein Wesen aus der, mütterlichen, ‘lebenspendenden Tiefe’ der Erde, aus deren wässrigem, formlosen ‘Schoß’ die Lebensformen aufsteigen: zuerst ganz plastisch-flexibel, in einem gewissen Sinne, undifferenziert und so unbestimmt (: ‚Möglichkeit‘)... lebt er nicht in fließenden, reißenden Wassern, sondern in sumpfigen, stehenden Gewässern, am schützenden Rand von Teichen... eine abgedunkelte, undurchsichtige, dumpfe Region, die mannigfaltige Lebensformen beherbergt und, ausbrutet” (ES, 464).

⁴¹ “ihr die Tiefe und Ferne des personalen, Her-kommens von selbst einräumt” (ES, 466).

es totalmente para el otro, es decir, para la criatura. El dador debe dejar ir al otro tan completamente –debe dar tan radicalmente– que el otro se vuelve, al principio y de alguna manera, totalmente opaco a su propio origen. Podemos ver entonces que el origen –el dador– deja realmente que el otro sea, hasta el punto de que el dador renuncia a controlar el desarrollo del otro. Sabemos que esto es cierto, ya que es exactamente lo que ocurre en el vientre materno: los padres, habiéndose entregado plenamente al otro –permitiendo así que el otro (el hijo) surja como fruto de esta entrega– deben esperar con paciencia y relativa ceguera para ver quién es su hijo.

La materia es entonces, podríamos decir, el elemento de la paciencia, no primero del lado del receptor (aunque también), sino de la paciencia del dador. La materia es la dimensión de la creación que el creador otorga para que las criaturas puedan ser verdadera y libremente ellas mismas. El dador se deja opacar por el receptor para que éste pueda ser él mismo plenamente. Podríamos decir que el dador se permite permanecer oculto, en y a través de la materia, para que el receptor –la criatura– no se considere en modo alguno una mera extensión del dador. La materia es entonces un signo de un dador tan trascendente que es capaz de entregarse a lo que da.

A lo largo de esta parte de *Erzählter Sinn*, Ulrich llama al pantano de las ranas un útero, y señala lo que ocurre cuando intentamos agarrar lo que está en el útero antes de que esté listo para revelarse: la objetivación, una reducción del otro a objeto. La falta de paciencia con el otro –un rechazo a rendirse al tiempo y al espacio del otro– indica un deseo de colocar al otro bajo el propio poder, de hacer del otro una extensión de uno mismo. Este tipo de poder, dice Ulrich, se logra en el intento de desmaterializar las formas vivas: las ordenamos según medidas precisas que utilizamos para nuestros propios fines, en lugar de permitir que se revelen en su propio tiempo y según su propia intensidad vital. Esta reducción de las cosas a objetos somete a las criaturas al “poder de muerte del ‘eso’ sin rostro y sin nombre” y “las congela en una sustancia sin vida”.⁴² En esta reducción a “eso” objetivado, las cosas se convierten en extensiones –y por tanto controladas– de su hacedor. Éste no sería un verdadero dador, sino un controlador, un manipulador, un tirano. Pero el pantano de la materia es opaco y rico, y por lo tanto no puede objetivarse totalmente: allí, las formas parecen todas mezcladas y emergen juntas del pantano. Quien desea simplemente controlar lo que hace, nunca crearía la materia, que permite a las criaturas el espacio y el tiempo de ser ellas mismas, es decir, de estar realmente separadas de su origen. La materia es, pues, el elemento de la paciencia, pero también de la alteridad: se crea enteramente para las criaturas

⁴² “Die Faktizität verfügbarer Sprache (und Welt) hingegen besitzt, unter der Todes-Herrschaft des gesichts- und namenlosen ‚Daß‘, ... erstarrt in einer toten ‚Wesenlichkeit‘ des Bestehenden, friert im leblosen Substantiellen ein” (ES, 470).

y para que las criaturas sean ellas mismas. La materia revela así la generosidad sobreabundante del dador: da tan plenamente, que permanece casi oculto en aras de la plena libertad de sus criaturas.

La opacidad del pantano de la materia es entonces un signo de la libertad absoluta del origen, que no podría permitir esta opacidad si su intención fuera otra que permitir que el otro sea realmente otro. El otro, la criatura, no es una mera extensión del origen, en cuyo caso no podría haber un momento real de dar y recibir (¿a quién daría el dador?), sino que el dador da para que haya una diferencia real entre él y el receptor, para que éste pueda recibir realmente. Y lo que es más importante: *todo esto es por el bien del receptor*. El dador no necesita nada aquí, y sólo desea que otro pueda ser realmente otro. Así, “el don surge de la autosuficiencia absoluta del origen, por pura originalidad, que no está obligada por ninguna necesidad externa. Es la imagen del amor desbordante [del dador]”.⁴³

Metamorfosis, cambio, desarrollo (historia y futuro): la materia, en cierto sentido, permite todo esto en la creación, y su contemplación nos permite ver este sentido. La materia, escribe Ulrich, es el “resultado abundante del acto de ser ‘de abajo hacia arriba’”.⁴⁴ Cuando el don del ser se derrama, por así decirlo, desde arriba, la materia –la capacidad de recibir– surge desde abajo. Podríamos decir que esta capacidad ya es “ella misma”, es decir, es una capacidad para desarrollarse en un yo, no sólo una extensión del dador.

La materia no es seguramente el único principio que surge en la entrega del ser, pero como la materia es el más bajo de todos los efectos creados, es donde vemos más claramente la radicalidad del don. Nada de lo anterior debe interpretarse como que Ulrich confiere un carácter entitativo a la materia; más bien, el “pantano”, el ámbito de la metamorfosis, sólo es posible porque el dador permite que sea, y se entrega tan radicalmente a lo que da a ser que en cierto sentido nos parece como si la materia “fuera” en sí misma. Pero no es así: la materia no es nada en sí misma, sino que se da de tal manera que puede parecer que siempre ha sido “algo”. La materia es capacidad de recibir, y es presupuesta por el dador en el dar. Esta presuposición “se demuestra en la intensificación radical del *vacío* de la dimensión de la *concepción*, de tal manera que *no* se presupone como mera pobreza, sino que emerge del haber-recibido, de la riqueza del haber-estado-presente del acto intemporal de ser que se le ha

⁴³ “Die Gabe entspringt reiner, durch keine äußere Exigenz ernötigter Ursprünglichkeit, der absoluten Selbstmächtigkeit des Ursprungs. Sie ist Gleichnis seiner überstromnden Liebe” (ES, 473).

⁴⁴ “Ursprünglichen Resultieren des Seinsakts, von unten nach oben” (ES, 475).

dado”.⁴⁵ La materia es, por tanto, un signo de la radicalidad del don de la creación en dos direcciones: que todo ha sido dado al receptor “gratuitamente”,⁴⁶ y que el receptor es capacitado –al mismo tiempo que se le da a sí mismo– en la recepción del don para crecer y desarrollarse en sí mismo. Es decir, la materia es el signo del siempre ya del don y al mismo tiempo el don del futuro del receptor. Como dice Ulrich, la materia “hace posible tanto el futuro como la permanencia continua del ser como don en el presente”.⁴⁷

5. Conclusión

Hemos señalado al principio de este ensayo que la materia nos presenta una tensión: que lo que es propiamente nada es de alguna manera constitutivo de nuestro propio ser. Esta es la situación peculiar de la criatura: venir de la nada. Y, sin embargo, si seguimos la explicación de Ulrich sobre la materia no como un simple hecho de nuestra existencia con el que debemos luchar, sino como una dimensión de la realidad a través de la cual podemos llegar a comprender más profundamente lo que significa ser, la materia, como todo lo demás en la creación, nos ofrece una visión especial sobre nuestra propia existencia. La nada de la materia proviene de la no-subsistencia del ser y, por tanto, la imagina, lo que revela que ser es ser para otro. La nada en el corazón de lo que significa ser una criatura no es, por tanto, un castigo o una humillación, sino que nos demuestra de forma radical que ser no es una realidad aislada en la que podemos elegir interactuar con otros y con el mundo que nos rodea si queremos hacerlo, sino que la comunión –ser con y para– es el fundamento de nuestro ser en absoluto. Ser es ser don.

⁴⁵ “sondern erweist sich durch eine radikale Intensivierung der *Leere* der *Empfängnis*dimension even dadurch, daß sie *nicht* als Nur-Armut voraus-gesetzt ist, sondern aus dem Empfangen-haben, aus dem Reichtum der Gewesendheit des zeitlos in sie hinein vergangen Seinsaktes heraus aufgeht” (ES, 477).

⁴⁶ La palabra que Ulrich usa es “umsonst”, que aparece a lo largo de toda su obra, no solo en *Erzählter Sinn*, especialmente en relación a *por qué* el dador da, o, por ponerlo en otros términos, por qué Dios crea. De hecho, la perfección del don sólo se alcanza, por así decir, cuando el dador da “por nada”, esto es, sin expectativa de que el dador reciba algo a cambio, sin ninguna necesidad original de parte del dador. A real gift is one that is given without expectations, without an assumption of anything in return. “Umsonst” comunica esto en el sentido de *gratis*, pero también puede significar “en vano”. El uso que Ulrich hace de “umsonst” también refleja este último sentido, especialmente mirando a la creación y la redención desde el punto de vista del pecado humano –en este sentido, parece como si el dador diera en vano, sin embargo lo hace de todos modos. No obstante, este último sentido no es la “última palabra” sobre el don, o sobre el significado de “umsonst”, sino que es contenida dentro del sentido prioritario y primario de *gratis*.

⁴⁷ “Es vermag beide, beide Zu-kunft und Gewesendheit des Seins als Gabe im Präsens” (ES, 478).

Esto por sí solo bastaría para profundizar en nuestra comprensión y contemplación de la materia y la materialidad, pero como demuestra Ulrich, la materia no sólo revela aspectos del ser de las criaturas, sino también una dimensión del dador: que el dador desea que lo que es realmente otro a sí mismo sea, y que sea libre. Es la propia opacidad de la materia la que revela que el dador da de tal manera que la creación parece –y en cierto sentido es– enteramente suya. Dios no crea para hacer muñecos de marioneta de los que tira de los hilos. Dios crea para que haya un otro a él, y para que esto sea así, debe haber separación: es en nuestro proceder de la nada donde nos es dado ser otro a Dios. La materia es, pues, una muestra de lo que Ulrich quiere decir cuando llama al ser don: la creación se da tan radicalmente, tan completamente “por nada”, que podríamos olvidar que tiene un dador. En pocas palabras, Dios crea por amor, y el amor desea el bien del otro. La materia revela lo radical que es el amor de Dios por su creación: podría permanecer oculto para que no haya posibilidad de manipulación o extensión tiránica del yo. La criatura es realmente otra para Dios porque Dios le ha dado a la criatura espacio y tiempo para llegar a ser ella misma plenamente. Al entender la materia de este modo, como revelación del amor de Dios por la criatura, empezamos a ver más plenamente lo que Ulrich quiere decir cuando escribe que “la materia extrae su vida del misterio del ser como amor”.⁴⁸

⁴⁸ “Die Materie lebt aus dem Geheimnis des Seins als Liebe” (ES, 490).

¿Qué significa celebrar el misterio cristiano?

La naturaleza de la liturgia a la luz del Catecismo de la Iglesia Católica

Andrés Di Cio^{1*}

Presentación en el Simposio con motivo de los 30 años de la publicación del Catecismo de la Iglesia Católica (20 de julio de 2022 – Iguazú, Misiones). Este escrito fue terminado antes de que el Papa Francisco publicara la Carta Apostólica Desiderio desideravi, que ofrece abundantísimo material para la profundización litúrgica.

La baja participación litúrgica, tal como se evidencia en buena parte de Occidente, permite deducir la poca relevancia que el cristianismo contemporáneo concede a la celebración de la fe. Como dice Jesús en el Evangelio: “donde esté tu tesoro, allí también estará tu corazón” (Mt 6,21). Las razones detrás de este triste fenómeno son múltiples, pero quizás la más importante de ellas sea una comprensión deficiente de lo que significa celebrar el misterio cristiano. Por eso quisiera recordar, de la mano del Catecismo de la Iglesia Católica, algunas nociones fundamentales que hacen a la liturgia cristiana.

El esquema de mi exposición es sencillo. En un primer momento se contempla el *misterio* cristiano, cuyo centro es la pascua de Jesús nuestro Señor (CCE 1076-1134). Luego, en un segundo momento, se reflexiona sobre lo que significa *celebrar* ese misterio, desde una perspectiva tanto teológica-trinitaria como antropológica-elesial (CCE 1077-1209). El tercer momento es una breve conclusión en clave escatológica.

1. El Misterio cristiano

En materia litúrgica, el Catecismo de 1992 representa una feliz novedad. Porque el Catecismo Romano del concilio de Trento, promulgado en 1566, se concentraba casi exclusivamente en los siete sacramentos, para lo cual apenas anteponeía unas mínimas consideraciones generales sobre la noción misma de sacramento. Lo mismo ocurría con el Catecismo de san Pío X (1905) o el famoso Catecismo argentino de las 93 preguntas.² En cambio, el texto promulgado por san Juan Pablo II ofrece toda una sección inicial consagrada a la economía

^{1*} Sacerdote de Buenos Aires. Profesor de Teología Sistemática. Miembro de *Communio* Argentina.

² Siguiendo lo dispuesto en 1936, la Conferencia Episcopal Argentina promulgó en 1937 “El Catecismo de la doctrina cristiana”, que debía ser tenido como “único texto de enseñanza en todo el territorio de la República”. Este Catecismo, que entró en vigor el 1° de enero de 1938, ofrecía dos esquemas: *Primeras Nociones* (93 preguntas) y *Perseverancia* (393 preguntas).

sacramental. Precisamente esta sección es la que me interesa explorar. En ella, la celebración de la Iglesia queda oportunamente enmarcada e insertada en la historia de la salvación.³

Ya en el número 236 se había establecido la distinción fundamental, elaborada por los Padres griegos, entre *Theología* y *Oikonomía*, o sea, entre el misterio de Dios en sí mismo y el misterio de Dios de cara a la creación. La *Oikonomía* alude al designio salvífico de Dios que se despliega en la historia. El Dios judeocristiano no está al margen de los hombres, sino que se relaciona con ellos dándose a conocer de diversas maneras. La historia es “economía” porque no consiste en una sucesión arbitraria de hechos inconexos, sino que es el fruto de una “administración” sabia y amorosa que culmina en Cristo, especialmente en su pascua.

El Catecismo comienza la parte dedicada a la celebración de la fe evocando la “economía del misterio”,⁴ porque precisamente de eso trata la liturgia. La Iglesia celebra la obra de Dios en la historia, principalmente el misterio pascual por el que Cristo nos salvó. Pero debemos advertir, a su vez, que *ese misterio es en sí mismo una liturgia*. Haciendo tuyas las palabras del Concilio Vaticano II, el Catecismo enseña que Cristo no sólo obró la redención humana sino también la perfecta glorificación de Dios.⁵ Efectivamente, en Cristo se realiza plenamente nuestra reconciliación y se nos da la plenitud del culto divino.⁶ Esta verdad puede ilustrarse mediante diversos testimonios. Quizás el más impresionante de todos sea el de la Carta a los Hebreos, que desarrolla metódicamente la identidad sacerdotal de Jesús.⁷ El autor muestra la impostación litúrgica de la vida entera de Jesús, particularmente su muerte y su resurrección. Pues la crucifixión en el monte Calvario no fue sólo el asesinato de un hombre, inocente por cierto, sino ante todo la ofrenda personal del Hijo de Dios encarnado. En otras palabras: la pasión fue a la vez, y más que nada, acción, sacrificio existencial que borra los pecados. Y por su resurrección-ascensión, Jesús está sentado a la derecha de Dios, como mediador de la nueva alianza. Él vive eternamente de cara al Padre como intercesor nuestro. Él es el gran liturgo, “el sumo sacerdote que necesitábamos: santo, inocente, sin mancha, separado de los pecadores y elevado por encima del cielo” (Hb 7,26; cf. 7,25; 8,2.6).

³ Cf. CCE 15; 1066-1209.

⁴ Cf. Ef 3,9; CCE 1066.

⁵ Cf. CCE 1067; SC 5.

⁶ Cf. SC 5.

⁷ Cf. A. VANHOYE, *SACERDOTES ANTIGUOS, SACERDOTE NUEVO* (SALAMANCA: SÍGUEME, 2002).

El carácter cultural del misterio de Cristo podría explicarse con muchos otros pasajes del Nuevo Testamento. Pero por cuestiones de tiempo resumo la cuestión en una frase sencilla pero elocuente de Joseph Ratzinger: “Jesús murió rezando”.⁸

Lo dicho hasta aquí permite entender la íntima relación que existe entre historia y liturgia. Y no sólo en lo que respecta a Cristo, sino a lo largo de toda la economía de la salvación. En primer lugar, porque Cristo es alfa y omega, principio y fin; todo fue creado en Él y todo subsiste en Él; en Él se recapitula todo: pasado, presente y futuro.⁹ ¿Cómo podría entonces algún acontecimiento no ser en cierto sentido litúrgico, si confesamos que todo fue asumido por el Sumo Sacerdote Jesucristo? En segundo lugar, porque la creación lleva en sí, desde su origen, una impronta litúrgica. Para el que sabe oír, es evidente —como dice el salmista— que el mundo canta la gloria de Dios: “sin hablar, sin pronunciar palabras, sin que se escuche su voz, resuena su eco por toda la tierra, y su lenguaje hasta los confines de la tierra” (Sal 19,4-5; cf. v.1). En esta línea hay muchos otros textos, tanto de la Biblia como de la Tradición. Pero ahora me interesa explorar otra línea complementaria, asociada a la alianza.¹⁰

El primer relato de la creación sigue un esquema semanal, lo cual habla de Dios como Señor del tiempo, porque siete es el número de la fase lunar. Pero además es una referencia tácita a la alianza, porque en hebreo el término siete no sólo designa un número (*sheba*) sino que también remite a la acción de jurar (*shaba*), que es una condición indispensable de la alianza. De hecho, el relato culmina en el séptimo día, el sábado, día en que Dios descansó. Y así se expresa la orientación cultural de la creación: el fin de todo es la comunión con el Señor. Por eso Israel deberá honrar el sábado como signo de la alianza, reconociendo de esa forma que la creación está llamada a perfeccionarse en Dios. Un análisis más cuidadoso de Génesis 1 nos haría ver que “el autor ha compuesto un relato elegantemente balanceado de la *construcción de un templo* que señala la *orientación*

⁸ J. Ratzinger, *MIREMOS AL TRASPASADO* (Rafaela: Fundación San Juan, 2007), 24. La frase citada revela todo su sentido cuando se comprende que la oración es el centro y la clave de la vida y la persona de Jesús; cf. *Ibid*, 14-28; *Id.*, *EL CAMINO PASCUAL* (Madrid: BAC, 2005) 90-97; *EL DIOS DE JESUCRISTO* (Salamanca: Sígueme, 1976), 62-63, 76-79; *Id.*-Benedicto XVI, *JESÚS DE NAZARET II: DESDE LA ENTRADA EN JERUSALÉN HASTA LA RESURRECCIÓN* (Madrid: Planeta-Encuentro, 2011), 192-196; 267-279.

⁹ Cf. Ap 1,8; Col 1,15-20; Ef 1,3-14.

¹⁰ “La idea de una diversa orientación de culto (la «cós mica» y la «histórica») no carece totalmente de fundamento, pero es errónea cuando lleva a una contraposición excluyente”; J. RATZINGER, *EL ESPÍRITU DE LA LITURGIA* (ROSARIO: LOGOS, 2015), 22.

¿Qué significa celebrar el misterio cristiano?

*litúrgica de la creación”.*¹¹

La correspondencia entre creación y alianza ha sido señalada por los más grandes teólogos del siglo XX.¹² El Catecismo, por su parte, ha hecho suya esta perspectiva: “La revelación de la creación es inseparable de la revelación y de la realización de la Alianza del Dios único con su pueblo. La creación es revelada como el primer paso hacia esta Alianza, como el primero y universal testimonio del amor todopoderoso de Dios” (CCE 288).¹³

Queda claro, entonces, que la historia no es ajena a la liturgia; del mismo modo que la liturgia no es ajena a la historia. Porque la salvación es un acontecimiento litúrgico, así como la liturgia es un acontecimiento de salvación.¹⁴ En relación con esto el Catecismo ofrece un dato esclarecedor: “La palabra «Liturgia» en el Nuevo Testamento es empleada para designar no solamente la celebración del culto divino, sino también el anuncio del Evangelio y la caridad en acto” (CCE 1070). En la perspectiva cristiana existe, sin duda, un ámbito específicamente litúrgico-cultural, pero en lo profundo todo está llamado a ser liturgia, es decir, glorificación a Dios. Este culto existencial es lo que san Pablo espera de los cristianos de Roma, como fieles discípulos de Jesús: “Por lo tanto, hermanos, yo los exhorto por la misericordia de Dios a ofrecerse ustedes mismos como una víctima viva, santa, agradable a Dios: este es el culto espiritual (*tèn logikèn latreían*) que deben ofrecer” (Rm 12,1). Los ritos piden ser consumados en la vida cotidiana, tal como hizo Jesús, que perfeccionó su entrega de la última cena mediante la entrega de la Cruz. Por eso el mandato del Señor “Hagan esto en memoria mía” tiene un doble sentido: supone celebrar la eucaristía tanto como ofrecerse por los demás en las pequeñas cosas de cada día.

La liturgia cristiana celebra el misterio de Cristo a fin de traducirlo en la propia vida. Y eso se corresponde con la lógica subyacente a la estructura del Catecismo, que desarrolla la celebración de la fe entre el Credo y los Mandamientos, o sea como puente entre la dogmática y la moral.

¹¹ J. BERGSMAN – B. PITRE, *A CATHOLIC INTRODUCTION TO THE BIBLE. THE OLD TESTAMENT*, 96. Cf. M. Kehl, *Und Gott sah, dass es gut war* (Freiburg: Herder, 2008), 123. Mencionamos algunos otros modos en que se expresa la íntima relación entre creación y alianza: la función litúrgica de los astros (Gn 1,14); la separación de las aguas que remite al éxodo de Israel; las 10 veces en que Dios “habla” (“y Dios dijo”), lo cual remite a las 10 “palabras” del Sinaí (mandamientos); las 7 veces en que Dios ve que la creación está bien; la condición sacerdotal del hombre, llamado a “cultivar y cuidar” el jardín, o “servir y guardar”, como debían hacer los levitas en la Tienda del Encuentro (y luego en el Templo de Jerusalén: Nm 3,5-8).

¹² Karl Barth, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Joseph Ratzinger, Walter Kern, entre otros.

¹³ Cf. CCE 280.

¹⁴ Cf. CCE 1068 (citando SC 2); 1069.

Para concluir este primer momento quisiera retomar la expresión “economía sacramental”. El Catecismo la explica en un sentido restringido, o sea, referida fundamentalmente a la comunicación de la gracia a través de los siete sacramentos de la Iglesia.¹⁵ Pero según lo visto hasta ahora, y en sintonía con el propio Catecismo, la economía sacramental tiene otro sentido más profundo. Porque los sacramentos cristianos son la expresión privilegiada de toda una economía salvífica, que se remonta al origen del mundo. Esa economía, ya se dijo, tiene su centro en Cristo, que se ha revelado como el Misterio de Dios. Él es el Gran Sacramento. Y dado que todo ha sido creado en Él, dado que todo encuentra en Él su razón de ser, no existe realidad que no sea de algún modo sacramental. Es de vital importancia tener presente esta segunda acepción de la economía sacramental, porque ella es el fundamento, el marco y el horizonte de la celebración de la Iglesia.

2. La celebración del misterio

La Iglesia celebra el misterio de Cristo insertándose en la dinámica de amor de la Santísima Trinidad. En palabras del Catecismo, la liturgia es “participación en la oración de Cristo, dirigida al Padre en el Espíritu”.¹⁶ Esto significa que la liturgia es una obra humana realizada en el marco de la obra divina. La iniciativa es de Dios, a quien los hombres bendecimos precisamente porque Él nos ha bendecido previamente en Cristo, tal como reza el himno inicial de la Carta a los Efesios.

Esta doble dimensión de la liturgia traduce la lógica de alianza que rige toda la economía de la salvación. Entre múltiples ejemplos, contamos con una magnífica expresión recogida por el Misal en las Plegarias eucarísticas sobre la reconciliación, donde la asamblea —presidida por el sacerdote— se dirige al Padre con estas palabras: “Te ofrecemos lo que Tú nos entregaste: el sacrificio de la reconciliación perfecta”. El descenso de Dios hace posible el ascenso del hombre. La liturgia cristiana celebra ante todo el don de Dios, que en Cristo se ha humillado para que el hombre fuera ensalzado. Este *admirable intercambio*, como decían los Padres de la Iglesia, sigue vigente en la liturgia aunque muchos cristianos no lo sepan. La celebración de la fe no es el recuerdo nostálgico de un pasado perdido, sino la presencia viva de Dios que camina en medio de su pueblo ofreciéndole, aquí y ahora, su salvación. Porque la memoria de la Iglesia no es simple recuerdo subjetivo sino memorial, es decir, memoria viva, evocación en el Espíritu Santo que hace presente el

¹⁵ Cf. CCE 1076.

¹⁶ CCE 1073.

pasado abriendo la puerta del futuro.¹⁷ Y como Cristo es *Emmanuel*, Dios con nosotros, celebrarlo a Él es celebrar también nuestra propia vida, atravesada por luces y sombras, alegrías y tristezas, gracias y pecados. Marko Iván Rupnik ofrece al respecto una sugerente reflexión:

“Una memoria que recuerda la pascua sabe que todas las cosas vuelven, pero no tal como han sido vividas, sino más bien transformadas, transfiguradas en el proceso de la redención, que es el proceso de la filiación universal en Cristo. No es ésta una memoria nostálgica, aunque haga regresar, porque hace que volvamos en Cristo al Padre, a la casa de aquél cuyas cosas se vuelven a encontrar, como le sucede al hijo pródigo (cf. Lc 15,11-32). Para él, en efecto, las cosas que vuelve a encontrar en la casa ya no son iguales a las que ha malgastado, sometiéndolas a su capricho, administrándolas a su voluntad. Todo ha cambiado, porque todo se convierte en una narración, en un relato: la revelación del amor del Padre”.¹⁸

Llegamos así a un momento clave en la comprensión de la celebración del misterio cristiano. La liturgia es el encuentro salvífico de Dios con su pueblo: es la boda del Cordero con su Esposa, la Iglesia; es allí, particularmente en la eucaristía, donde se da la comunión divino-humana que hace nuevas todas cosas (cf. Ap 21,5). Nuevamente con Rupnik:

“En la liturgia la memoria humana se une tan eficaz y realmente a la memoria de Dios, que hace presente aquello que recuerda (...) Sin la invocación del Espíritu Santo nuestra memoria permanece impotente, y por tanto, o se desangra en el olvido, o se esclerotiza nostálgicamente. En la liturgia, por el contrario, la memoria entra en la anamnesis y, con una sabiduría eclesial, es decir, con una racionalidad que piensa junto a los demás, y por tanto con una inteligencia del amor, dicha memoria logra reconocer la objetividad de Cristo celebrado como Señor y Salvador, que sin pausa continúa revelando al Padre en la historia y redimiéndonos de la esclavitud del pecado”.¹⁹

Digámoslo una vez más, aun a riesgo de ser cansadores: la liturgia es nuestra salvación. No es principalmente algo que nosotros hacemos por Dios, sino algo que Dios hace por nosotros. Celebrar la fe es dejarse tocar por la misericordia

¹⁷ El Catecismo (CCE 1130) hace suya la doctrina de Santo Tomás, para quien los sacramentos conmemoran el pasado (de la pasión de Cristo), manifiestan el presente (de la gracia) y anticipan el futuro (de la gloria); cf. STh III 60,3.

¹⁸ RUPNIK, *EL EXAMEN DE CONCIENCIA* (BUENOS AIRES: ÁGAPE, 2005), 48.

¹⁹ RUPNIK, *EL EXAMEN DE CONCIENCIA*, 49.

divina, que en Cristo sana nuestras heridas más dolorosas y colma nuestros anhelos más profundos. De allí que el Catecismo describa los sacramentos “como «fuerzas vivas» que brotan del Cuerpo de Cristo” (CCE 1116), en explícita alusión a la curación de la hemorroísa, la mujer que padecía flujos de sangre (cf. Lc 8,46). Pero la liturgia no sólo sana, sino que además eleva, haciendo realidad el deseo de Isaías: “Si rasgaras el cielo y descendieras” (Is 63,19). En la liturgia preparamos la gloria eterna, la gloria de la comunión para la cual fuimos creados. Pues así como el pecado significó la expulsión del paraíso, del mismo modo la liturgia nos devuelve el gozo de la presencia de Dios.²⁰

Habiendo considerado de manera elemental la dimensión teológica-trinitaria de la liturgia cristiana, demos un paso más intentando responder, como hace el Catecismo de la Iglesia Católica, cuatro preguntas fundamentales relativas a la celebración: ¿quién? ¿cómo? ¿cuándo? ¿dónde? En las respuestas quedará de manifiesto la dimensión antropológica-ecclesial de la liturgia.

2.1. ¿Quién celebra?

En relación al sujeto de la liturgia, el Catecismo empieza su desarrollo con una oración tan simple como precisa: “la liturgia es «acción» del «Cristo total»” (CCE 1136). La expresión *Cristo total* designa el misterio de la Iglesia, que existe siempre intrínsecamente unida a Cristo, de la misma manera que el cuerpo sólo existe unido a su Cabeza.²¹ En tanto esposos, Cristo y la Iglesia son una sola carne, una sola Persona mística que ora al Padre en el Espíritu.²² Por eso el Catecismo dirá apenas más adelante: “es toda *la comunidad, el Cuerpo de Cristo unido a su Cabeza* quien celebra” (CCE 1140). Pues también en la liturgia se cumple aquello que Jesús comunicó a sus discípulos: “Separados de mí, nada pueden hacer” (Jn 15,5).

²⁰ Esto se refleja en las Plegarias eucarísticas II y III: “Te damos gracias por que nos haces dignos de ser virte en tu presencia” (II); “Atiende los deseos y súplicas de esta familia que has congregado en tu presencia” (III). Sobre esto, L.P. Hemming sostiene que en la liturgia no es Dios quien se llega al hombre, sino que el hombre es llevado a la presencia de Dios. No obstante, preguntamos: ¿se trata acaso de dos movimientos contradictorios? Cf. *WORSHIP AS A REVELATION* (LONDON: BURNS & OATS, 2008), 57.

²¹ Cf. Col 1,18; 2,19; Ef 1,10.22.

²² Cf. CCE1119. “Y como único mediador y redentor de los hombres Cristo es Cabeza de la Iglesia, Cristo y la Iglesia son una sola Persona mística, el Cristo total. Con atrevimiento escribe [San Agustín]: «Nos hemos convertido en Cristo. Pues si Él es la Cabeza, nosotros somos sus miembros; el hombre total somos Él y nosotros» (*Tract. in lo*, 21, 8). Esta doctrina del Cristo total es una de las más queridas del obispo de Hipona y también una de las más fecundas de su teología eclesiológica”; JUAN PABLO II, CARTA APOSTÓLICA *AUGUSTINUM HIPPONENSEM*, 3.

¿Qué significa celebrar el misterio cristiano?

Por otra parte, debemos tener presente que el cuerpo de Cristo es una realidad misteriosa, que no se reduce a los fieles congregados para una determinada fiesta. El sujeto de la liturgia es el pueblo bautismal en su conjunto, aunque no todos los miembros estén físicamente presentes; más aún, aunque no todos estén en este mundo. De hecho, nuestra liturgia aquí en la tierra es una participación de la liturgia en el cielo, donde la celebración es —como dice el Catecismo— “enteramente Comunión y la Fiesta” (CCE 1136). En otras palabras: los feligreses litúrgicamente congregados son la expresión visible de una realidad invisible que los sobrepasa.

Este misterio, atisbado en el libro del Apocalipsis, se relaciona directamente con la Ascensión del Señor, que marca el comienzo de la liturgia eclesial.²³ Los cristianos tenemos acceso al Padre en Cristo, que ha subido al cielo sin por ello abandonarnos. Ha subido como Pastor que lleva consigo el rebaño que le fue confiado. Ha subido como Sumo Sacerdote que intercede por nosotros, concediéndonos tener parte en la alabanza de los redimidos. La Carta a los Hebreos nos lo recuerda con un bendito estupor: “Ustedes, en cambio, se han acercado a la montaña de Sión, a la Ciudad del Dios viviente, a la Jerusalén celestial, a una multitud de ángeles, a una fiesta solemne, a la asamblea de los primogénitos cuyos nombres están escritos en el cielo, a Jesús, el mediador de la Nueva Alianza, y a la sangre purificadora que habla más elocuentemente que la de Abel” (Hb 12,22-24).

Volviendo a la dimensión visible de la liturgia cristiana, quisiera dedicar una palabra a la diversidad de oficios. Todos celebramos gracias al sacerdocio bautismal, aunque no de la misma manera. La diversidad de ministerios en la unidad de la fe expresa la naturaleza de la Iglesia y de la creación misma;²⁴ todo lo cual deriva, en última instancia, de la Santísima Trinidad, que es un misterio de comunión en el que cada persona divina ocupa su “lugar”, pues ellas se relacionan según un orden (*taxis*) que les es constitutivo.²⁵ Por eso, el hecho de que en la liturgia cada uno deba hacer “*todo y sólo* lo que le corresponde”,²⁶ responde a la lógica trinitaria del misterio de Dios.

²³ Cf. J. CORBON, *LITURGIA FONTAL* (MADRID: PALABRA, 2009), 62-64; ID., *LITURGIA Y ORACIÓN* (MADRID: CRISTIANDAD, 2004), 107; HEMMING, *WORSHIP AS A REVELATION*, 100-105.

²⁴ Esto ya fue advertido por el pseudo-Dionisio y por Máximo el confesor. Es “en la Eucaristía donde se manifiesta plenamente el sacramento de la Iglesia” (CCE1142).

²⁵ Lo que se quiere decir aquí es que precisamente el orden trinitario es lo que constituye a las personas divinas en cuanto tales, distinguiéndose unas de otras, en su respectiva originalidad.

²⁶ CCE 1144 (citando SC 28).

2.2. ¿Cómo celebra?

La Iglesia no celebra como a ella se le antoja, sino como Dios le manda. Esta obediencia litúrgica se remonta al culto de la antigua alianza. Basta pensar en la emblemática fiesta de la pascua judía. Como ha dicho en distintas ocasiones Joseph Ratzinger, “la liturgia no se «hace», sino que se acoge”.²⁷ Ella no es “elaborada” por las autoridades, sino que nos precede; por eso no está al arbitrio de nuestra libre disposición.²⁸ Por supuesto que esto no implica negar su desarrollo histórico a través de hombres concretos que fueron enriqueciéndola con su sensibilidad, pero siempre en la línea de un crecimiento orgánico a partir de un don fundante que procede de Dios. Celebrar es mucho más que asistir. Es, por usar una expresión del Concilio Vaticano II, participar de manera “consciente, activa y fructífera”, tal como corresponde a la comunidad de los redimidos.²⁹

El Catecismo enseña que la celebración de la Iglesia está “tejida” de signos, que conllevan distintos niveles de sentido. En primer lugar, el sentido creatural, ya que el hombre descubre en el cosmos y en su propia actividad signos que expresan dimensiones de su relación con Dios (la luz y la tiniebla, el agua y el viento, el cielo y la tierra; acciones como lavar, ungir, comer y beber). En segundo lugar, el sentido histórico-salvífico, ya que esos mismos signos son usados por Dios para expresar el misterio de la alianza, tanto la antigua como la nueva. Esta pedagogía divina culmina en la celebración sacramental de la Iglesia que, como sostiene el Catecismo, “presupone, integra y santifica elementos de la creación y de la cultura humana confiriéndoles la dignidad de signos de la gracia y de la creación nueva en Cristo” (CCE 1149).³⁰

Dado que la Iglesia celebra el Misterio de Dios manifestado en Cristo, es natural que su liturgia sea sacramental, o sea simbólica, de manera que el signo visible comuniqué la gracia invisible. Esta modalidad responde a la continuidad de la economía de la salvación, que es obra del único Dios: creador, redentor y santificador. En la liturgia Dios sale al encuentro de los hombres como lo hizo a lo largo de toda la historia, a saber, dialogando con ellos *a través de*

²⁷ J. RATZINGER, *OBRAS COMPLETAS XI* (MADRID: BAC, 2012), 288. Sería bueno dar a conocer mejor las raíces judías de la liturgia cristiana; cf. F. Voltaggio, *LAS FIESTAS JUDÍAS Y EL MESÍAS* (Madrid: BAC, 2018).

²⁸ Cf. J. RATZINGER, OC XI, 95. “Israel aprende a adorar al Señor en la forma querida por Él mismo”; *Ibid.* 9. “El hombre no puede por sí mismo «hacer» sin más el culto; se aferra a algo vacío si Dios no se manifiesta (...) la verdadera liturgia presupone que Dios responde y muestra cómo podemos adorarle”; *Ibid.*, 12.

²⁹ Cf. SC 11, 14; CCE1071, 1141.

³⁰ Cf. CCE1152, 1189.

¿Qué significa celebrar el misterio cristiano?

acciones y palabras intrínsecamente unidas entre sí.³¹ Aquí damos con una dinámica profundamente humana y cristiana. Pues la perfecta comunicación pide la complementariedad de acciones y palabras, que se esclarecen mutuamente, reforzando así su capacidad expresiva. En otros términos: el signo sacramental le habla al hombre todo, que es cuerpo y alma. La palabra toca la inteligencia y el gesto toca la carne. Se trata, en el fondo, de la dinámica misma de la Encarnación. Como dice san Juan, “la Palabra se hizo carne” (Jn 1,14).³²

Pero resta decir algo fundamental. Lo peculiar de la liturgia cristiana reside en que los sacramentos son *signos eficaces* de la gracia. Ellos hacen lo que dicen, y dicen lo que hacen. Existe, por tanto, una doble coherencia o circularidad. En primer lugar, entre gesto y palabra; pero además, entre la elocuencia del signo y la realidad de la gracia. Si la coherencia no se guarda, entonces el signo queda falseado: como cuando Judas besó a Jesús en el huerto. El signo decía amistad, pero en el fondo se trataba de una traición. Santo Tomás aborda explícitamente este tema en las cuestiones sobre el bautismo. ¿Qué pasa, se pregunta él, si alguno desea bautizarse con el propósito de persistir en su pecado? Su respuesta apela a la coherencia sacramental.

“... en los signos sacramentales no debe haber falsedad. Ahora bien, es signo falso aquel al que no corresponde la cosa significada. Pero el hecho de que una persona se presente para ser lavada en el bautismo significa que está dispuesta a la ablución interior, lo que no ocurre con quien tiene propósito de persistir en el pecado. De donde se concluye que a estos pecadores no se les puede dar el sacramento del bautismo” (STh III 68,4 co).³³

La sacramentalidad litúrgica exige tomar en serio los ritos, que no sólo expresan el amor eficaz de Dios, sino también el sincero compromiso del hombre por vivir el misterio celebrado. Precisamente sobre esta coherencia litúrgica-existencial llamó la atención el profeta Oseas, en un oráculo que luego sería asumido por el mismo Jesús: “Misericordia quiero, y no sacrificios” (Os 6,6; Mt 9,13). En esta misma línea es posible recordar la conciencia eucarística de san

³¹ Cf. DV 2; CCE 1153-1155.

³² La sacramentalidad de la liturgia no se reduce a los siete sacramentos, sino que comprende otros signos especialmente importantes, como las posturas y el canto, la música y las imágenes.

³³ En un sentido semejante, Benedicto XVI habló en *SACRAMENTUS CARITATIS* de la “coherencia eucarística”, cf. 83. La expresión fue recogida por el Documento conclusivo de Aparecida en el n° 436.

Juan Crisóstomo en relación a los pobres,³⁴ o la de san Agustín en relación al martirio.³⁵

2.3. ¿Cuándo celebra?

El tiempo es un regalo de Dios. Más aún, desde la Encarnación, como dijo el cardenal Karlic: “el tiempo es un adviento. No es algo que pasa. Es alguien que viene: Jesucristo, el Señor”.³⁶ Ciertamente, la Iglesia celebra en todo momento al Dios que con su presencia colma cada instante de eternidad.³⁷ Pero existen días especiales en que la memoria litúrgica se condensa, como el domingo, que abre la semana dejando entrar la luz nueva de la resurrección de Jesús. En este sencillo ejemplo, se expresa la comprensión cristiana del tiempo, que no es plana ni monocorde, sino que reconoce variaciones de intensidad.³⁸

En el contexto actual de secularización, es crucial devolverle al domingo su sentido religioso, lo cual está directamente relacionado con el mandamiento de santificar las fiestas, que no en vano es el tercero.³⁹ San Juan Pablo II advirtió este desafío con toda claridad, razón por la cual escribió la hermosa Carta apostólica *Dies Domini* (1998). Creo que todavía nos debemos una reflexión profunda sobre la importancia evangelizadora del precepto de la misa dominical, que evidentemente puede degenerar en una práctica estéril, autosuficiente, pero que en sí es fuente y culmen de la vida de la Iglesia.⁴⁰ Por otra parte, cabe

³⁴ “¿Deseas honrar el cuerpo de Cristo? No lo desprecies, pues, cuando lo contemples desnudo en los pobres, ni lo honres aquí, en el templo, con lienzos de seda, si al salir lo abandonas en su frío y desnudez”; S. JUAN CRISÓSTOMO, *HOMILÍAS SOBRE EL EVANGELIO SEGÚN SAN MATEO* 50,3; ID., *COMENTARIO A LA 2ª CARTA A LOS CORINTIOS* 20,3.

³⁵ “Los mártires se dieron cuenta de lo que comían y bebían, y por esto quisieron corresponder con un don semejante”; S. AGUSTÍN, *SERMÓN* 329.

³⁶ E. KARLIC, “DISCÍPULOS Y MISIONEROS DE JESUCRISTO. MEDITACIÓN EN LA JORNADA ESPIRITUAL”, *APARECIDA (BRASIL)*, 14 DE MAYO DE 2007.

³⁷ Cf. Juan Pablo II, *Audiencia*, 10 de diciembre de 1997: “El hecho de que el Verbo de Dios se hiciera hombre produjo un cambio fundamental en la condición misma del tiempo. Podemos decir que, en Cristo, *el tiempo humano se colmó de eternidad*”. Para otras importantes consideraciones, cf. ID., *DIES DOMINI*. En la liturgia, la Iglesia entra en el “Hoy” de Dios vivo, que es el tiempo nuevo liberado de la muerte, la Hora pascual de Jesús Resucitado que atraviesa y guía toda la historia humana; cf. CCE1165; CORBON, *LITURGIA FONTAL*, 177.

³⁸ El domingo cumple el sábado judío, *día destacado* de la semana por el mismo Dios (cf. CCE1166-1167; 2175-2183). Debe recordarse, además, que los astros del cielo fueron creados para “señalar las fiestas” (Gn 1,14).

³⁹ El Catecismo cita el Código de Derecho Canónico (c. 1246 § 1) al decir que el domingo ha de observarse en toda la Iglesia “por tradición apostólica” (CCE 2177).

⁴⁰ Cf. SC 10; LG 11.

¿Qué significa celebrar el misterio cristiano?

recordar que el domingo no se reduce a la Eucaristía, aunque encuentre en ella su centro. Celebrar el domingo también es mirar con nuevos ojos el descanso y la familia, la naturaleza y el trabajo, la cultura y el deporte.⁴¹ Y aquí se pone de manifiesto cómo la santificación del domingo es una gracia para la sociedad, aunque suponga algunos sacrificios. Termino este párrafo con una provocación: ¿se puede (ser cristiano) sin el domingo?⁴²

Una última consideración sobre cuándo celebrar la fe. De la misma manera que la semana tiene su centro en el domingo, así también el año tiene su centro en el triduo pascual.⁴³ El año litúrgico nos permite recorrer, progresivamente, pedagógicamente, los distintos misterios de la fe.⁴⁴ Y así la Iglesia, que es madre y maestra, también se revela como fiel administradora de la multiforme gracia de Dios, manifestada en Cristo Jesús.⁴⁵ El calendario litúrgico es el primer catecismo. Nuestra época necesita redescubrir esta verdad, esta perspectiva judía,⁴⁶ asumida por los Santos Padres en sus magníficas catequesis mistagógicas. La instrucción oral es imprescindible. El catecismo escrito también. Pero la liturgia sigue siendo el modo más perfecto de transmitir la fe.

2.4. ¿Dónde celebra?

Cristo es el Señor del tiempo y del espacio. Evocando su diálogo con la samaritana, el Catecismo enseña que “el culto «en espíritu y en verdad» (Jn 4,24) de la Nueva Alianza no está ligado a un lugar exclusivo” (CCE1179). Dios

⁴¹ Cf. CCE 2184-2188.

⁴² La pregunta enlaza con la célebre respuesta de un mártir africano al procónsul Anulino. Las actas cuentan que el año 304, algunos cristianos fueron sorprendidos celebrando la misa en día domingo. Como esto constituía una desobediencia a la orden del emperador, fueron interrogados sobre el motivo de semejante osadía. Entonces uno de ellos, de nombre Emérito, contestó: *sine dominico non possumus*; o sea, sin el domingo, sin el sacrificio dominical, sin la eucaristía, no podemos (vivir); cf. *Pasión de los santos Saturnino, Dativo y compañeros o Pasión de los mártires de Abitina*, XII,1, en: J. Leal (ed.), *Actas latinas de mártires africanos* (Madrid: Ciudad Nueva, 2009), 330-331.

⁴³ Cf. CCE 1168.

⁴⁴ Cf. CCE 1171.

⁴⁵ Cf. 1 Pe 4,10: *ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ*.

⁴⁶ “The catechism of the Jew consists of his calendar”; S.R. HIRSCH, *THE COLLECTED WRITINGS, VOLUMEN 2: THE JEWISH YEAR. PART TWO* (NEW YORK - JERUSALEM: FELDHIEB, 1997), 41. DEBO ESTA REFERENCIA A SCOTT HAHN.

se deja encontrar en cualquier rincón de la tierra, pero siempre en Cristo.⁴⁷ Porque el templo no es propiamente un edificio, sino una Persona: Jesús, en quien tenemos acceso al Padre por el Espíritu (cf. Jn 2,21; Col 2,9; Ap 21,22).⁴⁸ Los cristianos, sin embargo, consagramos ciertos espacios para celebrar mejor el misterio de la fe. Esto responde a la lógica de la Encarnación. Y al hecho de que la creación sufre todavía las consecuencias del pecado, de manera que las inclemencias no permiten un culto sosegado. Los templos cristianos procuran entonces recrear la armonía del Edén, cuando el mundo entero era un jardín incontaminado donde nada complicaba el diálogo con Dios.⁴⁹

Pero la mirada no está puesta fundamentalmente en el origen, sino más bien en el fin. Porque los templos son un pedazo de cielo en la tierra. El Catecismo comenta este sentido escatológico de la siguiente manera: “Para entrar en la casa de Dios, ordinariamente se franquea un umbral, símbolo del paso desde el mundo herido por el pecado al mundo de la vida nueva al que todos los hombres son llamados. La Iglesia visible simboliza la casa paterna hacia la cual el pueblo de Dios está en marcha y donde el Padre «enjuagará toda lágrima de sus ojos» (Ap 21,4)” (CCE 1186). Este simbolismo debe entenderse en sentido fuerte, es decir icónico-sacramental. Jean Corbon lo explica así:

“La iglesia de piedra o de madera donde entramos a participar en la Liturgia eterna es, ciertamente, un espacio de nuestro mundo, pero su novedad consiste en ser un espacio que estalla por la Resurrección (...) En su materialidad sensible, es el lugar mismo donde Cristo cumple su

⁴⁷ “Desde la tumba vacía a las puertas cerradas de la habitación alta, es el mismo misterio del universo nuevo el que comienza a manifestarse: el *no-lugar* de Cristo resucitado se convierte, por su victoria sobre la muerte, en el espacio nuevo de nuestro universo. Desde entonces, su Ascensión dilata el espacio de su Cuerpo incorruptible hasta que Él sea Todo en todos y la nueva creación sea consumada”; CORBON, *LITURGIA FONTAL*, 189.

⁴⁸ “Templo de Dios es realmente el cuerpo de Cristo, en el que se realizó la purificación de nuestros pecados. Templo de Dios es realmente aquella carne en la que no pudo haber contagio alguno de pecado, antes bien ella fue el sacrificio por el pecado de todo el mundo. En verdad fue templo de Dios aquella carne, en la que resplandecía la imagen de Dios y en la que la plenitud de la divinidad habitaba corporalmente, ya que el mismo Cristo es esa plenitud”; S. AMBROSIO, *COMENTARIOS A LOS SALMOS*, 47,16 (PL 14,1152).

⁴⁹ San Máximo el confesor sostiene que la iglesia cristiana es imagen del mundo. Se basa para ello en la división, por un lado, de un espacio reservado exclusivamente a los sacerdotes y servidores (coro o santuario), y por otro, de un espacio abierto a la multitud de los fieles (nave o templo). Se trata de dos ámbitos distintos, aunque íntimamente unidos, que conforman una misma iglesia. De la misma manera la creación se distingue entre mundo espiritual y mundo sensible. “Mediante la iglesia hecha por la mano del hombre se manifiesta, con sabiduría, que el mundo es iglesia de otro modo, no hecha por la mano del hombre”; *MYSTAGOGIA 2*. H.U. von Balthasar lo resume así: “Si la iglesia es un «mundo», entonces el mundo es una iglesia cósmica, cuya «nave» es la creación sensible y cuyo «coro» es el mundo de las realidades inteligibles”; *COSMIC LITURGY*, (S. FRANCISCO; IGNATIUS-COMMUNIO, 2003), 327.

promesa y la espera de los hombres: la Casa del Padre (Jn 14,2) se nos abre en este espacio sacramental”.⁵⁰

Resta señalar el sentido eclesiológico de los templos. En tanto Cuerpo de Cristo, la Iglesia es el lugar donde se tributa culto a Dios. Ella se alza en medio de las naciones como un edificio espiritual formado por los bautizados, a la manera de piedras vivas (cf. 1 Pe 2,5; 2 Co 6,16). Los templos quieren entonces reflejar la belleza de la familia santa de Dios. En ellos se debe experimentar lo que la comunidad cristiana es, a saber: un ámbito sagrado que hace posible el encuentro con Dios; un ámbito de comunión fraterna, que acoge a todos por igual, cordialmente aunque sin por ello dejar de recordarles la dignidad a la que son llamados; un ámbito que sabe conjugar el silencio reverente y la alabanza jubilosa, la misericordia en las caídas y la gratitud en los aciertos.

Concluyo este apartado recordando que todas las dimensiones enunciadas están relacionadas entre sí. El templo es simultáneamente una realidad cristológica, eclesiológica, cósmica y escatológica; todo lo cual queda bien reflejado en la visión final del libro del Apocalipsis (Ap 21-22).

3. La liturgia como pedagogía salvífica

San Ireneo tiene un pensamiento que resume bien la propuesta cristiana: “la gloria de Dios es el hombre vivo; y la vida del hombre es la visión de Dios”.⁵¹ En otras palabras: Dios no resplandece en el hombre disminuido, sojuzgado y apagado, sino más bien en el hombre pleno, libre y despierto. La Iglesia no celebra para satisfacer o apaciguar a Dios, sino para experimentar más hondamente la comunión con el Señor de la vida. En la liturgia Dios se deja ver y tocar, para que el hombre caído pueda al fin ponerse de pie. Con todo, debe tenerse presente que se trata de un encuentro a media luz, “en enigma”, como dice san Pablo (1 Co 13,12).

Esta presentación empezó tomando conciencia de cuántos cristianos no participan de la celebración eclesial del misterio. Nuestro tiempo se parece en mucho a esa mujer del Evangelio, que habiendo gastado todos sus bienes en médicos, no había mejorado sino todo lo contrario: estaba peor (cf. Mc 5,25-26). Es hora de redescubrir la liturgia como la terapia divina en que nos dejamos

⁵⁰ CORBON, *LITURGIA FONTAL*, 189.

⁵¹ IRENEO, *ADVERSUS HAERESIS* IV,20,7. Recogido en CCE 294. “Si yo tuviera que elegir diez textos que han determinado la conciencia de la Iglesia en los últimos cincuenta años elegiría, entre los primeros, éste de san Ireneo: *Gloria enim...*”; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *LA ENTRAÑA DEL CRISTIANISMO* (Salamanca: Sígueme, 1997), 296.

curar por Cristo. Y de asumir que en ella vamos aprendiendo, gradualmente, lo que significa ser ciudadanos del cielo.⁵² Porque la gracia no sólo sana la naturaleza herida, sino que además la perfecciona, elevándola a un modo de ser que no es de este mundo. La liturgia puede verse entonces como un entrenamiento santo, como una adaptación progresiva a lo que será nuestra felicidad eterna. ¡Y cómo lo necesitamos nosotros, hijos del activismo, con frecuencia más hermanos de Marta que de María! (cf. Lc 10,38-42). Termino cediendo la palabra a san Luis Gonzaga, que ante la proximidad de su muerte escribió lo siguiente a su querida madre: “Esta separación no será muy larga; volveremos a encontrarnos en el cielo, y todos juntos, unidos a nuestro Salvador, lo alabaremos con toda la fuerza de nuestro espíritu y cantaremos eternamente sus misericordias, gozando de una felicidad sin fin”.⁵³

⁵² Cf. S. J.H. NEWMAN, “WORSHIP, A PREPARATION FOR CHRIST’S COMING”, EN: ID., *PAROCHIAL AND PLAIN SERMONS*, V,1 (S. FRANCISCO: IGNATIUS, 1997), 959-966.

⁵³ S. LUIS GONZAGA, *DE UNA CARTA A SU MADRE*, EN: *LITURGIA DE LAS HORAS: OFICIO DE LECTURAS DEL 21 DE JUNIO*.

COMMUNIO

Olivier Boulnois

Mortal y vivificada. La carne según San Pablo

José Granados

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

Paola Ambrosoni

De la relación entre el sentido del tacto y la prudencia

Francisco Díez Fischer

¡Divino olfato!

Fabrice Hadjadj

Sobre la conveniencia de haber nacido

Rachel Coleman

La materia como revelación del amor de Dios

PERSPECTIVAS

Andrés Di Ció

¿Qué significa celebrar el misterio cristiano?

La naturaleza de la liturgia a la luz del Catecismo de la Iglesia Católica