

«El acontecimiento será nuestro maestro interior». Emmanuel Mounier (1905-1950)

Revista de pensamiento personalista y comunitario Órgano de expresión del Instituto E. Mounier

AÑO XXVI NÚMERO 97 2010/4 www.mounier.org

EDITORIAL

El poder de la verdad contra las mentiras del poder

Renunciar a la verdad es renunciar a la democracia y permitir privilegios que son incompatibles con ella. Los pueblos que admiten conscientemente permanecer en la ignorancia de la gestión de sus gobiernos se sitúan en la antesala de la tiranía.

Asistimos en estos días a un escándalo que puede ser mucho mayor del que, en su día, produjo el famoso asunto *Watergate* que derribó al presidente Nixon. El conjunto de las filtraciones de Wikileaks, que están poniendo en evidencia la naturaleza del poder contemporáneo y el papel que

juega la mentira y la ocultación de la verdad en su mantenimiento, constituye uno de los acontecimientos más importantes de los últimos tiempos.

Hasta ahora las filtraciones han revelado ciertas vilezas diplomáticas, la presión imperialista nortea-

Continúa en la página siguiente

SECCIONES

01 Editorial

■ POLÍTICA Y ECONOMÍA

03 El cambio climático que nos espera, por Esther Díaz

05 Otro robo más de Zapatero al pueblo: la entrega de las cajas de ahorro a los bancos, por José Manuel Linares Poveda

■ EDUCACIÓN

07 ¿Hacia una nueva torre de Babel?, por Nelson Pilosof

■ PENSAMIENTO

09 Libertad, mal y dios, por Rogelio Rovira

11 Por una democratización de la ciencia (una vez más), por Sergio Barbero

13 Aproximaciones a un nuevo modelo de racionalidad propuesto por Carlos Díaz: La Razón Cálida, por Pedro José Grande Sánchez

16 La fascinación triste de Gabriel García Márquez, por F. Manfred Peter

■ RELIGIÓN

17 Unas notas deshilvanadas sobre espiritualidad del trabajo, por Carmen Herrando

■ OFICIO DE ESCRIBIR

22 El colchón, por José Manuel Alonso

25 Rincón bibliográfico

ANÁLISIS

Ese cuerpo que somos



28 PRESENTACIÓN

29 El cuerpo que somos Luis M.^a Salazar

34 Cuerpo personal y cuerpo animal Xosé Manuel Domínguez Prieto

39 El cuerpo entre dos abismos, el de idealización angelical y el de la banalización demoníaca Carlos Díaz

46 ¿Naturaleza o cultura?: cuerpo, sexo y género Mar Llera

50 El sentimiento de pudor la dignidad moral de la persona José María Vegas

55 Cuerpos de diseño Luis Ferreiro

61 El ciborg, un reto teológico Francisco J. Génova Omedes

CONSEJO DE REDACCIÓN

Director: Luis Ferreiro
Secretario: Fernando Soler
acontecimiento@mounier.org
Luis Capilla
Carlos Díaz
José Antonio Fernández

Teófilo González Vila
Carmen Herrando
José M. Linares Poveda
Julia Pérez Ramírez
Esther Díaz Pérez
Ricardo de Luis Carballada

PRÓXIMOS NÚMEROS 2011

- Los recursos naturales y el futuro de la humanidad
- La política y el bien común
- Los retos del personalismo

Ilustraciones: Ana C. Martín

EDITA: Instituto Emmanuel Mounier
c/ Melilla, 10 - 8º D ■ 28005 Madrid
Tel.: 91 473 16 97
<http://www.mounier.es>
Periodicidad: trimestral
ISSN: 1698-5486
Depósito legal: M-3.949-1986
DISEÑO Y PRODUCCIÓN: La Factoría de Ediciones,
Tel.: 91 521 32 20 ■ factoria@factoriaediciones.net
IMPRESIÓN: Egraf, S. A. (Madrid)

La tiranía soviética, que sobrevivió gracias a la mentira y a la ocultación, no pudo resistir las políticas de la «Glasnot» —transparencia—, que acabaron con el monopolio de la información que detentaba el aparato comunista. Las filtraciones actuales nos demuestran un monopolio abusivo de la

Las informaciones que vamos conociendo aportan una prueba más, si es que hacía falta, de que estamos gobernados, tanto en los ámbitos nacionales como en los internacionales, desde unas instituciones obsoletas e.

Para nosotros, todo movimiento que se inscriba en las coordenadas de la verdad, el desinterés y la no violencia va en la dirección correcta. Esto no quiere decir que la revelación de la verdad no traiga inconvenientes e, incluso, males a corto plazo, pero a la larga será lo mejor y sentará precedentes para que quien quiera abusar del poder, en la confianza de estar a salvo por el secreto, sepa que, tarde o temprano, será descubierto y tendrá que pagar por sus actos.

Director de *Acontecimiento*

Boletín de suscripción por domiciliación bancaria.				FOTOCOPIE Y ENVÍE ESTE FORMULARIO			
Para enviar al Instituto E. Mounier (Melilla, 10 - 8º D / 28005 Madrid)							
Nombre _____							
Apellidos _____							
Domicilio _____							
Población _____		Provincia _____		C.P. _____			
Correo electrónico _____							
Banco o Caja _____							
Domicilio del Banco o Caja C.P. _____							
Código Cuenta Cliente (CCC) <i>(escriba todos los números)</i>							
Entidad		Agencia		D.C.		Número de cuenta	
Importe: _____ €, que corresponden a <i>(marque lo que corresponda):</i>							
☐ Suscripción a la revista <i>Acontecimiento</i> (4 números, 16,00 €)							
☐ Cuota de socio del Instituto Emmanuel Mounier (desde 35,00 €/año) <i>(la cuota incluye la suscripción a Acontecimiento).</i>							
Para enviar a su Banco o Caja							
Lugar y fecha _____							
Banco o Caja _____							
Domicilio del Banco o Caja _____							
				C.P. _____			
Agencia Nº _____							
Nº de cuenta _____							
Sr. Director de la Sucursal: Le ruego que, hasta nuevo aviso, se sirva abonar los recibos presentados por el Instituto Emmanuel Mounier con cargo a mi C/C o Libreta de Ahorros.							
Firma: _____							
Titular _____ Domicilio _____ Población C.P. _____							

El cambio climático que nos espera

Esther Díaz

Periodista

El clima de la tierra está cambiando y por primera vez no lo hace únicamente por causas naturales. A lo largo de la historia siempre ha habido episodios provocados por la propia naturaleza, pero la singularidad es que ahora las actuaciones humanas influyen de forma directa en los fenómenos naturales que por este motivo se suceden cada vez con mayor frecuencia e intensidad.

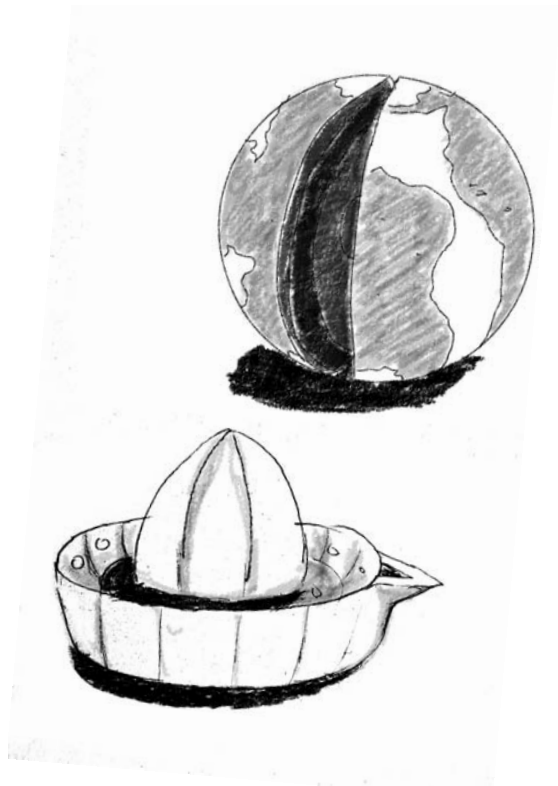
Las conclusiones a las que llegan los últimos informes de organismos internacionales e institutos de investigación (tanto de carácter científico, pero también económico y social) son claras:

1. En caso de que la comunidad internacional no actúe para frenar sus políticas contaminantes, los efectos del cambio climático serán catastróficos —de hecho a día de hoy ya lo están siendo—. En algunas cuestiones como el empeoramiento de las cosechas, el aumento de la frecuencia en las plagas, las inundaciones repentinas, las sequías o los efectos adversos sobre la calidad de las aguas, se establece una probabilidad de que éstas aumenten o empeoren que queda definida como prácticamente segura. Además, también queda patente la imposibilidad actual de impedir el cambio climático que tendrá lugar en las próximas dos a tres décadas. Para entender la magnitud de todos estos fenómenos, los datos han de interpretarse en términos demográficos y monetarios: los millones de personas que se verán afectados por el cambio climático y las pérdidas económicas que todas estas catástrofes generarán hacen que las podamos calificar de devastadoras.
2. Los principales afectados por el cambio climático serán —y son—

los países en vías de desarrollo (los cuales no han sido los principales causantes del calentamiento global ni pueden hacer frente en solitario a sus catástrofes asociadas). Los motivos por los cuales las regiones donde se sitúan principalmente estos países (África y Oriente Medio, Asia y América Latina) son especialmente vulnerables a los impactos del cambio climático radican en que ya cuentan con un medio ambiente frágil, una estructura económica altamente sensible a un cambio climático adverso —son muy dependientes de la agricultura— y tienen bajos ingresos que dificultan la adaptación a los cambios. Además, suelen carecer de una estructura institucional capaz de responder eficazmente a las catástrofes ambientales. Todo ello, unido a que muchos de estos países tienen las tasas de natalidad más altas del

mundo hace que, de nuevo en términos demográficos, las dimensiones de los desastres medioambientales en estas regiones sean ya las más graves de todo el planeta y está previsto que continúen siéndolo.

3. Los principales problemas derivados del cambio climático radicarán principalmente, —y ya radican hoy en día— en la seguridad alimentaria, la escasez de recursos hídricos, los enfrentamientos violentos entre poblaciones por el acceso a los recursos naturales y los movimientos migratorios masivos. A pesar de que en muchas ocasiones la atención recae en los desastres naturales (terremotos, inundaciones, tsunamis, etc.) que provocan grandes catástrofes humanitarias, las crisis alimentarias y la escasez de recursos hídricos dejan tantas o más víctimas en términos numéricos. Sin embargo, éstas últimas son más si-



lenciosas porque se prolongan en el tiempo y pierden por tanto el interés de los medios de información. Además, a la escasez de alimentos y agua se añaden las muertes originadas en los enfrentamientos causados para hacerse con las tierras de cultivo o las reservas de agua.

En lo relativo a los conflictos, parece claro que éstos y el cambio climático pueden ser relacionados en numerosas ocasiones. No obstante, esta relación no es evidente, ya que muchos de los conflictos ambientales se esconden bajo la apariencia de disputas religiosas, étnicas o civiles y no aparecen como conflictos por los recursos naturales como tales. Sin embargo, la disminución de la calidad y cantidad de recursos (agua, alimentos, pero también energías u otros), junto con el crecimiento de la población y un acceso desigual a los recursos en las poblaciones locales son las condiciones que se entienden como fundamentales a la hora de generarse conflictos.

Por todo ello, aunque no se puede afirmar con exactitud si, por ejemplo, una determinada sequía ha sido causada por el cambio climático y, en

consecuencia, los conflictos derivados de ella son responsabilidad de este fenómeno, sí se puede avanzar que dicha sequía será más frecuente e intensa en el futuro y, por tanto, los conflictos derivados de ella serán más frecuentes y, probablemente, más amplios e intensos.

La asociación entre movimientos migratorios y cambio climático también queda comprobada. Además de las grandes catástrofes naturales a las que antes aludíamos y que pueden provocar oleadas repentinas de lo que en los últimos años se ha venido llamando «ecorrefugiados», otros factores provocan movimientos migratorios. En este caso, los científicos estiman como muy probable que el aumento de la presión demográfica sobre la tierra y los patrones cambiantes en el uso de los recursos naturales, así como las crecidas, los daños a los cultivos y la erosión de los suelos pueden provocar una alteración de los asentamientos humanos. A todos estos fenómenos se unen factores de tipo político, económico y/o social que, unidos a los efectos del cambio climático, presionan para que millones de personas alrededor del mundo emigren anualmente de sus

lugares de origen. Las predicciones para los próximos años no hacen más que aumentar la cifra de «ecorrefugiados».

La próxima cumbre del clima se celebrará en México en diciembre de 2010. A pesar de que muchos ya han anticipado que será el siguiente gran fracaso del clima —continuando así la tendencia de las últimas cumbres, especialmente la de Copenhague en 2009—, la urgente necesidad de alcanzar un acuerdo vinculante y de envergadura donde la comunidad internacional ofrezca verdaderas soluciones hace que pongamos nuestras esperanzas en ella hasta el último momento.

Los cambios en el clima y sus consecuencias para las próximas décadas ya han sido previstos por los científicos. Las soluciones también han sido propuestas. Aunque ponerlas en práctica parezca una tarea extremadamente compleja debido a las implicaciones económicas, políticas e incluso sociales que se esconden tras ellas, en esta ocasión no parece haber alternativa si lo que queremos es hacer de este planeta un lugar habitable para nosotros mismos y para las generaciones venideras.

Otro robo más de Zapatero al pueblo: la entrega de las cajas de ahorro a los bancos

José Manuel Linares Poveda

Licenciado en Filosofía y Antropología

Las leyes de Zapatero siempre han sido contra el pueblo. Ahora les ha tocado a estas entidades que son las cajas de ahorro. No he visto feligreses más fieles que los «militantes» del PSOE a Zapatero. Siempre han arremetido contra la infalibilidad del Papa, los dogmas, la actitud borreguil de los creyentes (y si son cristianos católicos apostólicos, más), pero ni una sola voz contra este «Papa» que entrega los esfuerzos de miles de personas del pueblo llano a los más poderosos, ninguno de los «militantes» del PSOE dijo ni pío cuando entregó a los bancos, al iniciarse la crisis, el dinero de los contribuyentes como si fuera suyo. Socorrió a los bancos antes que a los parados, a los municipios... en fin, antes que al pueblo. Y se atreven a decir que los creyentes somos borregos. No he visto gente más sumisa que los «militantes» del PSOE diciendo «amén» a las ocurrencias de su Pope, siendo más fieles a la ^^ que al sentir de los socialistas, que silencian su «omnipotencia»: «Yo he ganado las elecciones y yo digo lo que está bien y lo que está mal».

Mi hermana ha conseguido la foto de la fundación de la caja de ahorros del pueblo de mi madre. En ella se ve a personas religiosas, más o menos piadosas, y al hermano de mi abuela, que por aquel entonces era el Párroco del pueblo. Ni que decir tiene que esas entidades, creadas por los creyentes a lo largo y ancho de este país, fueron promovidas por la Iglesia para el bien del pueblo (cuando se quiere ignorar lo que ha hecho la Iglesia por los pueblos se omite, se extiende un tupido silencio o, lo que es peor, se falsea), para ayudar a los menos favorecidos de los pueblos, para combatir el lucro, porque algunos cristianos lo considera-

Este capitalismo quiere saldar la crisis que ha provocado con los dineros del pueblo. No puede consentir que haya entidades que devuelvan sus beneficios al pueblo.

ban pecado. Es verdad que fueron creadas para el pueblo, por el pueblo, pero sin el pueblo, pero eran entidades jurídicas que no tenían ánimo de lucro y que sus beneficios debían redundar en el pueblo. Pues bien, la ley aprobada por ZP obliga a las cajas de ahorros a entregarse a los bancos (o entidades financieras) a los que de forma solapada no sólo les da el dinero de los contribuyentes, sino que también les entrega sus ahorros para que puedan capitalizarlos. Y en su campaña electoral ni una sola palabra de entregar el dinero de los contribuyentes a los bancos, causantes de la crisis, ni de entregarles las entidades de ahorro del pueblo. ¡Y los «buenos militantes» del PSOE, ni esta boca es mía! ¿Borregos son los creyentes?

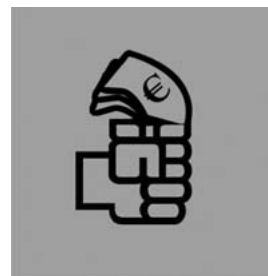
Este capitalismo quiere saldar la crisis que ha provocado con los dineros del pueblo. No puede consentir que haya entidades que devuelvan sus beneficios al pueblo. Hay que hacer como el banco de Botín que no sólo cobra comisiones por hacer cualquier gestión, incluida la de mantener la cuenta con un mínimo, sino que además te cobra las cartas que te envían sin haberlas pedido. Con todo nos estafan porque no hay otra forma de cobrar o pagar nada, como la luz, el agua, la comunidad, el sueldo, las pensiones, y un largo etcétera, que no pase por los bancos.

La noticia en *El País* (26-05-2010) de que la caja «de la Iglesia», Cajasur, seguía dando prestamos al pueblo en 2009, prueba que no tenía ánimo de lucro. Esa actitud era considerada como arriesgada... ¡Y no es arriesgado dárselo a los bancos que han producido la crisis! Ésta prensa de izquierda, defendiendo las normas capitalistas con tal de atacar a la Iglesia, cuando el beneficiario era el pueblo, calla miserablemente el que ZP está entregando los ahorros, el sacrificio del pueblo, a los bancos, porque en el fondo comparten miserias como son los créditos que han contraído tanto *El País* como el PSOE con los bancos. Ya veremos si no acaban entregando la Sanidad a manos privadas, de momento ya han lanzado el globo sonda de que tengamos que pagar por ir al médico... Pero el pueblo sigue pagando costosas operaciones que no tienen que ver con enfermedades que sufre el pueblo.

El que se sentaba al pasar la bandera americana en el desfile militar, corre con sus hijas a fotografiarse con su presidente... Y los «militantes» del PSOE no son borregos: ahora van a ser libertarios, por aquello de dejar libertad. Como la libertad del capitalismo, que cree que hay una mano invisible que organiza la oferta y la demanda. Para eso hay que tener una fe que mueva capitales, y una fe ciega en ese líder.

Otro globo sonda es eso de los impuestos a los ricos, ¡pero si se los había quitado!, ¡si puedes heredar en vida sin tener que pagar nada! Otro engaño más de ZP a los «militantes» del PSOE sin que dejen de considerarlo socialista. No se le conoce haber trabajado por cuenta ajena, es evidente que es un burócrata, que ha ido trepando, seguramente comprando voluntades y traicionando a su competidores... Si no, no entiendo el silencio que hay entre los «militantes» del PSOE. ¡Qué mal

está el PSOE que sólo tiene este tipo de «militante» para presentarlo cómo líder! Es peor que los de derechas, porque la derecha ya conocemos cómo se comporta, pero nadie le replica su insistencia en decir que la ideología hay que apartarla en estos momentos... ¡para hacer la ideología del capital, de la derecha! Para hacer eso, mejor es que los «militantes» del PSOE voten directamente a la derecha que tiene experiencia en robar y hacerlo pasar mal al pueblo, seguro que al menos movilizaríamos a los jóvenes, ahora amordazados para que ni pidan el 0,7% para el tercer mundo, ni digan ¡no! a la expansión militarista de España en colaboración con la OTAN. ¿Dónde están esos jóvenes tan justicieros con la derecha? Será que, como decían los etarras vascos, matar está bien o mal dependiendo de la cara del muerto, de quién sea el muerto. Los 100 años de honradez ¿dónde han quedado? ¿En los 70?



¿Hacia una nueva torre de Babel?

Nelson Pilosof

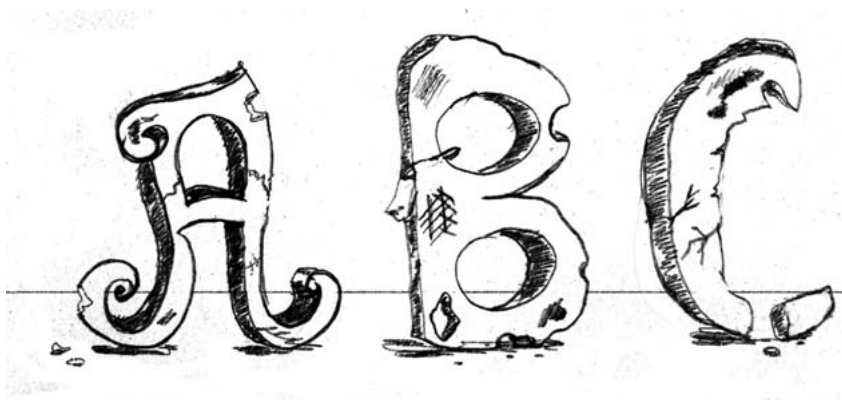
Montevideo-Uruguay

La palabra existe porque el hombre es un ser destinado a la comunicación. Las personas recibimos el don de la expresión. Entre los varios y abundantes medios expresivos que utilizan para poder entenderse entre sí, los humanos disponen de la palabra. Es uno de los medios más privilegiados. Pero hay otros muy importantes como gestos, miradas y silencio.

La palabra transmite conceptos, ideas elaboradas, valores, estados de ánimo, intenciones, decisiones, opiniones, entendimientos y desentendimientos...

Los idiomas articulan las palabras y las estructuran según reglas gramaticales, para cuidar que al decir algo, sea entendido como fue dicho, y lo mismo acontezca con la respuesta del interlocutor. Si no hablan el mismo idioma, por más que emitan palabras, no se van a entender. La escritura son signos que expresan conceptos por medio de palabras. Cuando leemos lo escrito en el idioma que conocemos, entendemos lo que está escrito. Cuando no hablamos dicho idioma, veremos signos, pero no entenderemos qué quieren decir.

La realidad histórica nos muestra que hay numerosos idiomas. No hay quien conozca todos. A mayor cantidad de idiomas conocidos, más posibilidades de entenderse con más gentes. Esta reflexión fue siempre verdadera, pero en el mundo globalizado de hoy, se torna más importante aun. Justamente, para buscar un idioma común que abarque a todos, fue elaborado el esperanto hace muchos años. No prosperó su expansión. Desde entonces, el auge del idioma inglés está haciendo que sea el lenguaje que más se utiliza entre personas que ha-



blan otros idiomas, y se lo use para muchas actividades que se desarrollan a nivel internacional.

Consideremos ahora un idioma particular, y su proyección hacia quienes lo hablan. Pensemos en el nuestro, en el hermoso idioma castellano. Cada idioma, todo idioma, tiene dos trascendentes propósitos: a) que se entiendan las personas que lo conocen; b) que cada persona lo utilice para hablar consigo mismo, esto es, para construir su propio mundo interior.

Al respetar las reglas de cada idioma, y al conocer mayor cantidad de palabras, se enriquece el horizonte de la comunicación interpersonal, y de la comunicación consigo mismo. Bien lo dijo Platón: «El pensamiento es el silencioso coloquio del alma consigo misma».

Hablar bien es siempre el camino más aconsejable para usar el idioma como corresponde y obtener los máximos beneficios que generosamente nos ofrece. Se evita así al máximo los posibles desentendimientos entre los interlocutores, que tantos inconvenientes y desavenencias suelen causar.

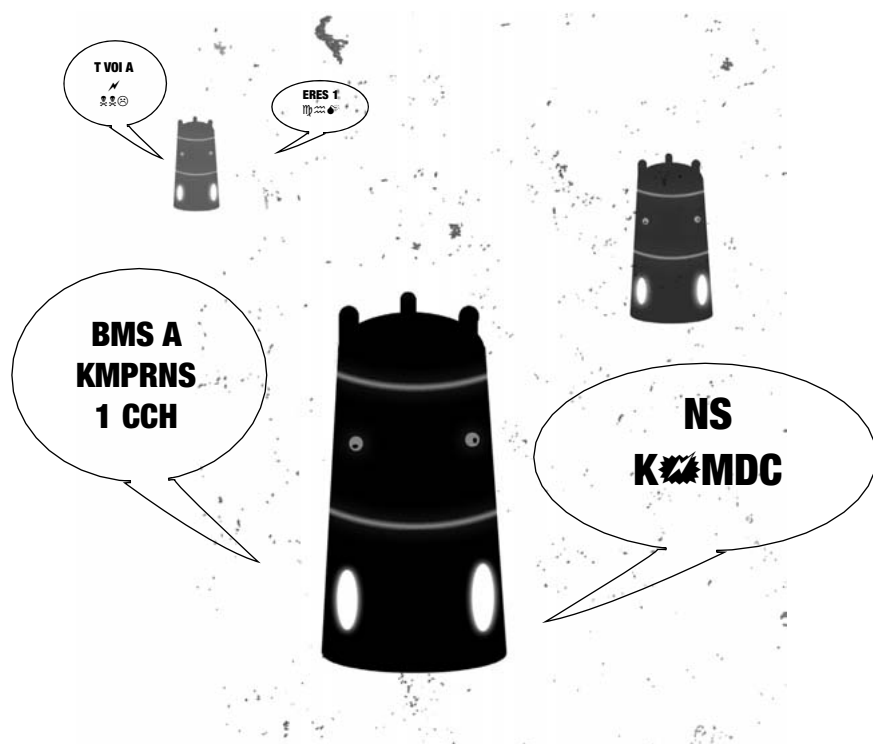
Es bueno destacar también otro aspecto maravilloso del idioma: la

música de las palabras. Hablamos bien para entender y entendernos. Pero contribuye a la comprensión la estética melódica de la palabra. Es decir, hablar de tal modo que nuestros oídos nos transmitan la dulce armonía de las cosas bien dichas. Gracias a esta virtud del idioma, tenemos la dicha de disfrutar la riqueza cultural de la literatura, la poesía, el discurso, la elocuencia, el sentir que vamos más allá de las propias palabras.

Lo que decimos tiene validez no sólo por su objetividad conceptual, sino por la emotividad que comunicamos y la calidad recíproca que surge de una relación dialogal correctamente dicha y bellamente transmitida. Lo que transmite el idioma alcanza alturas que conmueven cuando las palabras están dichas con vibración y surge un inspirador «clima dialógico» entre los interlocutores.

Estas consideraciones son válidas para todos los idiomas, porque todos los idiomas son elaborados por humanos y son los humanos sus destinatarios.

No basta, pues, hablar. Se debe hablar bien. Para ello, es indispensable usar el lenguaje de modo correcto, rico en expresiones y bellamente di-



cho. Es un poderoso puente para la mejor convivencia de la gente, y para crecer hacia el interior de cada uno.

En estos tiempos asistimos a un deterioro del uso del idioma. Simplificación de palabras, expresiones elaboradas sin cuidado, errores de ortografía y del fluir de la conversación, daño al cuidado estético de lo que decimos, pobreza de adjetivos, falta de recursos para dar vuelo al pensamiento, declinación de la formación idiomática, repeticiones fastidiosas de vocablos y giros idiomáticos, inversión de la valoración cualitativa de

Estamos avasallados por una decadencia idiomática que nos conduce a una nueva Torre de Babel. No la de raíces bíblicas, donde la gente no se entendía por hablar diferentes lenguas. Esta novedosa Torre de Babel está aconteciendo entre gentes que usan el mismo idioma.

lo que se dice, entre otras agresiones a la bella lengua que hemos recibido a través de las generaciones.

Tal pareciera que hoy queda mal hablar bien. Hasta llega a hacerse gala del mal uso del idioma. Y lo que es peor: el uso antiestético y agresivo de los peores vocablos del diccionario, como si todo valiese lo mismo.

Estamos avasallados por una decadencia idiomática que nos conduce a una nueva Torre de Babel. No la de raíces bíblicas, donde la gente no se entendía por hablar diferentes lenguas. Esta novedosa Torre de Babel está aconteciendo entre gentes que usan el mismo idioma.

No hay calidad de vida sin *respeto* adecuado del idioma y de su utilización para lograr una sociedad de mejor convivencia.

Todos aprendimos el idioma antes de estudiarlo. No es lo mismo hablar, que saber hablar bien. La educación debe asegurar la formación del lenguaje, para la correcta precisión de lo que se expresa, y para crear una atmósfera de calidad entre los interlocutores.

Los poderosos e influyentes medios modernos de comunicación y su utilización por quienes desde allí se expresan a la gente, sean profesionales o entrevistados, tienen la indelegable responsabilidad de ser cuidadosos y exigentes cuando se usa la palabra.

La Biblia asigna tal poder a la palabra, que el propio Universo surgió de la Palabra. La Palabra es sinónimo de Creación. Puede llegar a ser instrumento de destrucción. Ambas opciones las tiene quien la puede y la debe saber usar: *El Hombre*.

Libertad, mal y dios

Rogelio Rovira

Profesor titular de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid

«Las antiguas cuestiones de Epicuro» —escribió Hume por boca del personaje Filón de sus *Diálogos sobre la religión natural* (Parte X)— «continúan sin ser respondidas. ¿Quiere prevenir el mal, pero no puede?, entonces es impotente. ¿Puede, pero no quiere?, entonces es malévol. ¿Puede y quiere?, entonces ¿de dónde procede el mal?».

Pese a lo declarado por Hume, no han faltado intentos a lo largo de los tiempos de responder a estas difícilísimas preguntas de Epicuro. Entre las respuestas propuestas destaca, por su hondura metafísica y su solidez, el argumento que hace del libre albedrío el fundamento de la permisión divina del mal. En esta respuesta, en efecto, se otorga a la libertad tal alcance metafísico, que, al afirmarla como propiedad de la voluntad humana, se roza hasta el misterio de los designios divinos sobre la creación.

El mencionado argumento tiene raíces antiguas: se encuentra acaso en Panecio, el fundador de la llamada Stoa media, del que pasó, entre otros, a Clemente de Alejandría. Lo defendieron vigorosamente Agustín de Hipona y, tras sus huellas, Anselmo de Canterbury y Tomás de Aquino. Encontró expresión literaria en los inmortales poemas de Dante y de Milton. Más recientemente, incluso Chesterton, el gran escritor católico, concibió una obra de teatro para poner ante los ojos, por así decirlo, la fuerza explicativa de este razonamiento. Y en los últimos decenios, en fin, la prueba ha sido objeto, bajo la denominación de *free will defense*, de nuevas explicaciones por parte de filósofos de orientación analítica, que han suscitado, a su vez, renovados debates.

El argumento en cuestión es susceptible de diversas formulaciones y conoce numerosas variantes, que dependen, como es claro, de los diferentes supuestos filosóficos sobre los que puede construirse. Presentaré una formulación posible del argumento, que dividiré en dos partes: una serie de afirmaciones sobre el libre albedrío y una argumentación, construida sobre esas afirmaciones, para exculpar a Dios, en tanto que ser omnipotente e infinitamente bueno, de la existencia del mal en el mundo.

Del libre albedrío se afirma, en primer lugar, que es un *hecho*. Este hecho, que, según se dice a veces, se da con plena evidencia, consiste en que el hombre posee, gracias a su voluntad, una doble capacidad: la capacidad de ser causa de su propio querer o no querer y la capacidad de obrar por sí mismo o llevar a cabo acciones en el mundo que son fruto de sus voliciones. Por su libre albedrío, el hombre es, pues, un ser capaz de decidir y de actuar por sí mismo, un ser que no depende en todos sus actos de querer y en todas sus acciones de causas determinantes ni extrínsecas ni intrínsecas.

También se afirma del libre albedrío, en segundo lugar, que es un *bien*, y ello en el preciso sentido de que es la condición necesaria de posibilidad tanto de la *moralidad*, es decir, de que en el hombre se encarnen valores morales al querer lo bueno y al traer al ser estados de cosas moralmente valiosas o moralmente relevantes, cuanto de la *religiosidad*, es decir, de que el hombre entre en una relación recíproca de amor con Dios mismo. En este sentido, es preferible la existencia de seres dotados de libre albedrío que la existencia de seres cuyo querer y obrar está siempre afectado por alguna necesidad. El libre albedrío es, por tanto, un bien,

porque es la condición del máximo valor que puede alcanzar el hombre: «El grado supremo de la dignidad en los hombres» —acertó a señalar Tomás de Aquino (en su *Comentario a la Carta de San Pablo a los Romanos*, II, lect. 3, n. 217)— «es que sean conducidos al bien no por otros, sino por sí mismos», se entiende al bien moral y al Bien que es Dios mismo.

Pertenece al libre albedrío, se afirma en tercer lugar, el estar en *conexión esencial* con la posibilidad de la existencia del *mal moral*, es decir, del mal que alguien obra. El libre albedrío es un bien, en el sentido antes señalado, porque lo bueno moral o el amor a Dios que por su medio pueden venir al ser no se darían si no se diera también la posibilidad del mal moral o del rechazo a Dios. Un albedrío humano que no pudiera elegir entre obrar lo moralmente bueno y lo moralmente malo, o entre adorar a Dios u odiarle, carecería de todo valor respecto de la consecución de la suprema dignidad del hombre: el hombre no sería conducido al bien por sí mismo.

Del libre albedrío se afirma, en fin, en cuarto lugar, que se halla asimismo en *conexión esencial* con la posibilidad de la existencia de los *males físicos* o los padecimientos, es decir, de los males que alguien sufre. En efecto, en muchas ocasiones, si es que no siempre, la acción moralmente mala o la acción que supone un rechazo del amor de Dios, no consiste sino en causar o no impedir sufrimientos o perjuicios a otras personas o a otros seres vivos. De este modo, el libre albedrío, al hacer posibles las acciones moralmente malas o las acciones de oposición a Dios hace igualmente posible el surgimiento de los males físicos o sufrimientos de factura humana.

Sobre la base de esta concepción del libre albedrío el argumento trata

de dar solución a los citados interrogantes de Epicuro. A la pregunta: ¿De dónde nacen los males que existen en el mundo?, se responde: del mal uso que el hombre hace de su libre albedrío. «La mala voluntad» —afirma Agustín de Hipona (*Sobre el libre albedrío*, III, XVII, 48)— «es la causa de todos los males» (*improba voluntas malorum omnium causa est*). A la cuestión: ¿Por qué Dios no elimina todo género de mal, dado que, por su poder, puede suprimir todos los males y, por su bondad, no ha de querer sino evitarlos?, se contesta que por el bien que representa la existencia del libre albedrío como condición necesaria de posibilidad del bien absoluto de la moralidad y de la reciprocidad amorosa de Dios y el hombre. «Ni Epicuro ni ningún otro vio» —escribió el padre apologeta latino Lactancio en su tratado *De ira Dei* (cap. XIII)— «que, si se suprimen los males, se suprime igualmente la sabiduría y que no quedaría ningún vestigio de virtud en el hombre».

A la luz de estas razones, cabe decir que, en cierto sentido, Dios «no puede» evitar los males, sin que por ello quepa calificarlo de impotente: es lógicamente imposible querer que haya seres libres y no querer, a la vez, que quede realmente abierta la posibilidad del mal moral y del rechazo al amor divino y, por tanto, del sufrimiento que todo ello lleva aparejado. «Lo que implica contradicción» —enseña Tomás de Aquino (*Suma teológica*, I, q. 25, a. 3)— «no está contenido bajo la omnipotencia divina». Asimismo, cabría afirmar que, en cierto modo, Dios «quiere» los males, sin que por ello quepa acusarlo de

malvado: no los impide en vista del bien mayor del libre albedrío y de la vida moral y religiosa que hace posible. «La responsabilidad» —enseñaba ya Clemente de Alejandría (*Stromata*, I, XVII, 82, 3)— «se encuentra en el hacer una cosa, exigirla y tomar la iniciativa; mas no impedirla no es, en sí mismo, una participación en el acto». En definitiva, Dios *permite* los males en razón de los frutos que aporta el libre albedrío, los cuales, sin él, no podrían venir al ser. Permitir, en efecto, no es «no poder evitar», ni tampoco «querer», «consentir» o «tolerar»; es sencillamente dejar que algo ocurra, no impedir algo.

Una de las tareas más apasionantes que, desde hace unos años, ha emprendido cierto sector de la reflexión filosófica actual es la renovación de este antiguo argumento, asegurando los fundamentos que lo sostienen y defendiéndolo contra múltiples objeciones. A esta empresa han dedicado sus esfuerzos, entre otros, pensadores como Alvin Plantinga (véase su libro de 1977 *God, Freedom and Evil*), Richard Swinburne (autor de muchos escritos sobre este asunto, como su obra de 1998 *Providence and the Problem of Evil*) o Armin Kreiner (cuyo importante libro de 2005 *Dios en el sufrimiento* podemos desde hace poco leer en español). La renovada meditación sobre este venerable argumento muestra ya inequívocamente el alcance que la admisión del libre albedrío tiene en la búsqueda de una solución del problema de Epicuro. Por ello, esos esfuerzos filosóficos actuales permiten abrigar la esperanza de que sea posible encontrar también respuesta a las nuevas dificultades,

que al hombre reflexivo siguen presentándosele cuando medita en la posibilidad de conciliar la presencia del mal en el mundo con la existencia de un Dios omnipotente e infinitamente bueno.

En cualquier caso, tanto a los interrogantes de Epicuro que recordaba al comienzo de estas páginas cuanto al argumento que he expuesto como posible respuesta a ellos cabe aplicarles, punto por punto, aquellas palabras que, según el *Fedón* (85 c 1-85 d 4) de Platón, dirigió Simmias a Sócrates cuando éste, en las horas cercanas a su muerte, se afanaba por desentrañar con sus amigos el misterio del destino ultraterreno del alma: «A mí me parece, ¡oh, Sócrates!, sobre las cuestiones de esta índole tal vez lo mismo que a ti, que un conocimiento exacto de ellas es imposible o sumamente difícil de adquirir en esta vida, pero que el no examinar por todos los medios posibles lo que se dice sobre ellas, o el desistir de hacerlo, antes de haberse cansado de considerarlas bajo todos los puntos de vista, es propio de hombre muy cobarde. Porque lo que se debe conseguir con respecto a dichas cuestiones es una de estas cosas: aprender o descubrir por uno mismo qué es lo que hay de ellas, o bien, si esto es imposible, tomar al menos la tradición humana mejor y más difícil de rebatir y, embarcándose en ella, como en una balsa, arriesgarse a realizar la travesía de la vida, si es que no se puede hacer con mayor seguridad y menos peligro en navío más firme, como, por ejemplo, una revelación de la divinidad (*lógos theiou*)».

Por una democratización de la ciencia (una vez más)

Sergio Barbero

CSIC

Ya después de las elecciones democráticas, a finales de 1977, y siendo ministro de Educación y Ciencia Iñigo Cavero, se aprobó el reglamento del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. La legitimidad ganada en las urnas había animado la acción político-administrativa del primer gobierno de la UCD, pero ésta se produjo en un momento en que la presión, derivada del agravamiento de la situación económica y de las reivindicaciones laborales, era muy alta y la voluntad de consenso se extendía por todos los ámbitos de la vida social. El reglamento del CSIC no escapó al consenso. La pieza normativa con la que se concluía la reestructuración del organismo se convirtió en el marco de una nueva reestructuración radicalmente democrática, al extremo que se popularizó el apelativo de «reglamento yugoslavo», para expresar el carácter casi totalmente autogestionario que establecía para el funcionamiento del CSIC. (Sanz Menéndez, Luis: *Estado, ciencia y tecnología en España, 1939-1997*. Alianza Editorial, Madrid, 1997.)

Por exagerado que parezca el juicio de Luis Sanz sobre lo democrático del reglamento de 1977 pone de manifiesto una realidad palmaria. Los distintos reglamentos reguladores del Consejo Superior de Investigaciones Científicas —tantas veces auto-proclamado primera institución de gene-

ración de conocimiento científico de España— han ido reduciendo (desde el de 1977 hasta el último aparecido en 2010) los pocos atributos democráticos en la ordenación de la vida institucional del susodicho organismo. En otras normativas sobre instituciones públicas dedicadas a la ciencia se reproduce la misma tendencia.

Además, no se puede dejar de advertir que el poder ordenador de las administraciones públicas actúa, no tan sólo en el modo de organizar la ciencia, sino también en la institucionalización de determinadas creencias. De nuevo, Luis Sanz escribía: «Por tanto, las ideas influyen no sólo la conducta en un momento de tiempo sino que, una vez institucionalizadas, la influencia se extiende en el tiempo».

Con todo, esta tendencia legislativa no es el único ni el más importante de los peligros para la realización de lo que consideramos una necesidad primordial en la ciencia actual: su democratización.

La profundización en la división del trabajo dentro de los «laboratorios» es otra de las características esenciales de la ciencia presente. En pos de una mayor productividad, la hiper-especialización y fragmentación de tareas —aunque ésta también se encuentra asociada a un planteamiento más incisivo de los problemas científicos— se impone en las comunidades científicas, a la par que se adorna con una melosa retórica sobre la dimensión multidisciplinar de la nueva ciencia.

Viejo asunto, el de la división del trabajo; si bien podría ayudar al avan-

ce cuantitativo de la ciencia —algo aún por demostrar—, contiene intrínsecamente una degradación del pensar y actuar de los «obreros del microscopio» —como en su día se autocalificó Santiago Ramón y Cajal—, por devenir éste más fragmentado y menos integral. Conviene recordar el aforismo de Tocqueville, adoptado por Proudhon, «el arte progresa, el artesano retrocede», que podríamos reformular como «la ciencia progresa, el científico retrocede». La división del trabajo, tal como se ejecuta en la actualidad, hace que un conjunto amplio de trabajadores técnicos de laboratorio, administrativos, becarios de investigación, etc. se pongan al servicio exclusivo del llamado personal científico.

Cabe señalar aquí, una primera propuesta organizativa. La división del trabajo en los laboratorios sólo será compatible con una ciencia entendida como actividad humana enriquecedora para aquellos que la realizan, si ésta se rige por un principio de práctica democrática. Y esto es así, porque el trabajo en común sólo es verdaderamente liberador cuando todos participan en la decisión de cómo repartir las tareas.

Con toda la importancia que demos a los reglamentos de nuestras instituciones científicas y los «modus operandi» en los laboratorios, la democratización de la ciencia no acaba ahí. Esto sería únicamente regir la «Casa de Salomón»¹ por un sistema republicano, dejando al resto de la sociedad a merced de los designios de los nuevos sabios. Si Platón, y tras él una larga estela de pensadores, argu-

1. Francis Bacon, uno de los más importantes filósofos de la ciencia moderna, escribió en 1624 una breve utopía, muy al uso en la época del Renacimiento. En ella describía una isla —la «Nueva Atlántida»— regida por la llamada «Casa de Salomón», gobierno cuyo fin era «el conocimiento de las Causas, y de los movimientos ocultos de las cosas; y el engrandecimiento de los límites del imperio humano para efectuar todas las cosas posibles». Bacon propone, pues, en la estela Platónica de la filocracia, la científico-tecnocracia.

menta que el poder debe estar en manos de los sabios, la clase científica asumió mayoritariamente la reivindicación política Platónica, y, desde la Ilustración ha intentado obtener más cotas de poder. Se puede decir que hemos pasado de la filosofocracia a la tecnocracia.

En este asunto la propuesta es que las comunidades científicas renunciemos al instinto de poder y lo sustituyamos por una querencia por la deliberación y la toma de decisiones compartida, un gusto por la democracia creada desde abajo. En una competencia tribal entre estamentos —cuerpo de administradores del Estado, directivos de grandes transnacionales, intelectuales con acceso a los medios de difusión masivo—, la comunidad de científicos no puede convertirse en un gremio más, en un lobby meramente ocupado en acaparar parcelas de poder. No queremos un sindicato corporativo más, sino añadir nuestras fuerzas al sindicalismo de clase (la clase de los oprimidos), o mejor aún, al sindicato de lo humano.

Si la «democracia» Ateniense mató a Sócrates, la «tecnocracia» Napoleónica arrasó militarmente Europa². Estipular mediante teorías políticas quién debe ejercer el poder, no garantiza en absoluto el buen obrar

en la vida. Ni siquiera el principio de la mayoría es suficiente garantía. No le faltaba razón a Ricardo Mella al afirmar: «La ley de las mayorías no es la ley de la razón, no es siquiera la ley de las probabilidades de la razón».

Sin embargo la democracia es un valor a defender por sí mismo, porque nos permite elevarnos como personas, ya que no somos personas libres si no somos capaces de pensar y decidir sobre nuestro futuro.

La sociedad, fuera de los gremios de científicos, no puede limitarse a ser mero receptor de los logros de la ciencia a través de las realizaciones tecnológicas y las popularizaciones del conocimiento científico por medio de una divulgación pobre y acrítica. Como si a lo más que se pudiese aspirar fuera a que los más atentos comprendan los complicados mecanismos de la mecánica cuántica o los grupos de Lie.

La democratización de la ciencia significa, pues, algo más —y quizás sea esto lo más necesario—; significa romper las fronteras de donde se hace y, sobre todo, quienes deciden los objetivos y evalúan los frutos del quehacer científico.

Con todo, hay motivos para el optimismo; a pesar de ciertos pesimismo antropológicos sobre la sociedad actual, las organizaciones sociales

empiezan a intervenir en aspectos científicos y tecnológicos, sobre todo debido a que hoy, más que nunca, la ciencia y la tecnología transforman casi todos los aspectos de nuestra vida cotidiana.



El reto de la democratización de la ciencia requiere de nuestro mayor esfuerzo y, huelga decir, no es de fácil logro. La democracia sin deliberación no es posible —algo bien estudiado por la filosofía actual. Y si para la deliberación es necesario un lenguaje común, entendible por todos los que debaten, ¿cómo configurar ese lenguaje común cuando de lo que se trata es de asuntos tan complejos como la biología molecular, o la física relativista? Una primera propuesta es la búsqueda de la simplicidad, no sólo como criterio de verdad científica la navaja de Ockham, sino como una manera de permitir una mejor comprensión del conocimiento por el mayor número de personas. Otra propuesta es que quizás debamos empezar a debatir sobre la orientación de la ciencia, sobre por qué y qué cosas queremos investigar más que cómo las vamos a investigar. Ya que la ciencia y la tecnología modifican de forma tan sustancial nuestras vidas es imprescindible decidir entre todos la dirección de este tren.

2. La importancia que Napoleón daba a la ciencia, y en especial a las matemáticas, se refleja en uno de sus asertos: «El progreso y el perfeccionamiento de las matemáticas están íntimamente ligados a la prosperidad del Estado». En coherencia con este pensamiento, se hizo rodear de grandes matemáticos, hasta el extremo de poder decirse que su gobierno ha sido el más «matematizado» de la historia. Nombró a Gaspar Monge, uno de los grandes creadores de la geometría descriptiva del siglo XIX, senador vitalicio, además de concederle el título de conde. Otro ingeniero geómetra, Lazare Carnot, fue designado en 1800 ministro de guerra. Incluso el creador de la «Mecánica Celeste», Pierre-Simon Laplace, fue designado ministro de Interior en 1799, aunque al poco fue cesado por su incompetencia —según palabras de Napoleón «un matemático de primera fila se reveló como un mediocre administrador».

Aproximaciones a un nuevo modelo de racionalidad propuesto por Carlos Díaz: La Razón Cálida

Pedro José Grande Sánchez

Licenciado en Filosofía

En el panorama de la filosofía española hay autores —muy pocos— consagrados, otros —muchos— aunque muy interesantes, desconocidos por el gran público, y un número aún menor de grandes maestros, que aunque son conocidos, difícilmente podemos decir de sus obras que se les haya prestado la atención que se merecen. Este es el caso singular de Carlos Díaz (1944), el máximo exponente del *personalismo comunitario* en nuestro país. La influencia de este filósofo ha sido decisiva para las muchas generaciones que han entrado en contacto con él a lo largo de sus años de docencia en la Universidad Complutense de Madrid, en la que actualmente enseña Filosofía de la Religión, o bien en las muchas universidades en las que ha sido invitado para dictar cursos y conferencias.

Razón Cálida. La relación como lógica de los sentimientos, creemos que constituye el primer libro en donde Carlos Díaz ha intentado presentar de la forma más clara y sistemáticamente posible su proyecto filosófico. Por eso bien merece que le dediquemos una atención especial¹.

Haciéndose eco de la célebre frase que dijera el premio Nobel de la Paz, Albert Schweitzer: «ha sido necesario ordeñar muchas vacas, pero el queso lo he hecho yo», el filósofo Carlos Díaz reconoce que muchos de los capítulos del libro están constituidos por un elenco de autores y textos variopintos en donde al final obtenemos una imagen de conjunto única e inteligible realizada por él. En realidad podemos también aplicar este

proceso al conjunto de su filosofía, ya que ha sido necesario que su autor haya reflexionado estos problemas a lo largo de toda su obra escrita, para que podamos degustar ahora finalmente este excelente queso curado para todos los paladares. Si tuviéramos que resumir con cuatro palabras la esencia de este gran libro, estas serían: sabiduría, piedad, deleite y utilidad. Se trata de las finalidades o virtudes que según su autor, todo buen libro que se precie debería poseer y, en efecto, creemos que la *Razón cálida* ofrece en sus páginas buenas dosis de cada una de ellas.

Razón cálida consiste en primer lugar en intentar constatar que el gran proyecto de la Ilustración ha fracasado. El ideal de la razón ilustrada ha sido para su autor uno de los mayores engaños jamás perpetrados en la historia de la filosofía. El esfuerzo ingente de esta empresa a lo largo de los tres últimos siglos ha sido inversamente proporcional al volumen de sus resultados positivos. Si examinamos detenidamente nuestro mundo, aquella tesis esgrimida por los ilustrados de cómo la confianza en el Progreso y en la Ciencia han sido los únicos medios favorables para la liberación del hombre, nos lleva a la conclusión de que la Ilustración se ha «deslustrado». La Ilustración ha alcanzado su mayoría de edad y las promesas emancipatorias que nos hicieron aquellos hombres embriagados por la razón, herederos de Prometeo, han resultado ser fallidas. Éstas podrían resumirse en cuatro: la omnisciencia, el individualismo, la desconfianza y, por último, la irreligión. Los análisis que hace el autor, de los que él mismo denomina como los cuatro jinetes del apocalipsis, resultan muy

útiles para comprender cómo la arquitectura de la razón fría, que ha impregnado toda nuestra civilización, no es sino un modelo racional que ha fracasado y que debe ser sustituido por otro mejor que pueda resultar más adecuado para vivir en nuestro mundo.

Este modo de pensar se acerca según su autor a la racionalidad cálida de Oriente. Autores como Soloviev, Bulgakov, Berdiaev o Florensky pueden despertar a Occidente del sueño ilustrado. Sin embargo, el capítulo donde Carlos Díaz habla de ellos, lamentablemente adolece de falta de profundidad. Ahora bien, su planteamiento queda ya desde ese momento expuesto como la tarea urgente de ampliar los parámetros del racionalismo egológico en el que nos encontramos sumergidos, desde el racionalismo de Descartes, al que denomina «profeta frío», y que llega hasta la mismísima modernidad con Nietzsche, «el profeta de la nada», hacia lo que más bien podríamos denominar un nuevo tipo de racionalismo, que su autor denomina *cálido*, que pueda ofrecernos planteamientos antropológicos más ricos. Y es que las distintas formas en las que ha sido tratada la persona por los filósofos modernos han terminado por diluirla en un mundo sin más vida que la propia, celebrando así «la apoteosis de este hipotético e inexistente yo». En este sentido, Carlos Díaz señala que es necesaria una rectificación del *cogito ergo sum* cartesiano por el *diligor ergo sum*: soy amado, luego existo. En adelante, la razón tiene que acoger al amor para comprender en toda su grandeza al otro que nos ama. Sólo con la medida del amor y no de nuestra razón, podemos llegar al reconocimiento de un

1. Carlos Díaz, *Razón Cálida. La relación como lógica de los sentimientos*, Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2010, 487 páginas.

tú. La razón pura es una quimera, pues como indica su autor, «nada habría más fácil para derrotar a un racionalista simplificador que pedirle una definición exhaustiva de esta». Para Carlos Díaz, la razón cálida, frente a la pura, incluye no solo el pensamiento, sino también la voluntad, la razón tiene que hacerse *palabra* cálida. Pero hay que subrayar que aunque el filósofo personalista se dirige contra los usos *indebidos* de la razón, no quiere suprimir la lógica, más bien lo que intenta es proponernos un nuevo modelo de relación como lógica de sentimientos.

Carlos Díaz apunta a un cambio de marcha, planteado con anterioridad en otro libro suyo², *el giro de la razón griega a la hebrea*. Este viraje consiste en «reorientar la razón griega basada en la polaridad sujeto/objeto (*alétheia*) hacia la razón hebrea sujeto/sujeto (*emet*)». El concepto hebreo *emet*, significa fidelidad, fiabilidad, y es el punto de partida para la comprensión de la historia de la Alianza del pueblo de Israel con Yahvé. Este nuevo *logos* resulta decisivo para comprender el nuevo marco de esta razón cálida. El Dios de la Alianza tiene como principio de actuación la *hesed* (benevolencia) y junto a *emet* expresa la nueva estructura del mundo fundada por la voluntad de Dios. Sólo después, según su autor, Atenas reelaborará esta ontología modificando los principios que la sostenían. El amor que tiene Dios por los hombres se revela a través de su Palabra fiel. Por tanto, esta razón adquiere ya un sentido dialógico y, por ende, necesariamente también una conciencia *utoprofética* como reacción ante la razón fría, aunque sólo cuando tenga que serlo.

Para Carlos Díaz la razón cálida barbariza sin incurrir en la barbarie de la razón fría o del dogmatismo irracionalista. Esta nueva comprensión de la razón exige que la comprendamos desde el nomadismo ya que carece de patria. Además la nueva racionalidad no puede ignorar la dimensión afectiva. Algunas de las patologías que ha generado la vieja razón por su falta de compasión son las atroñas afectivas del esteticismo, relativismo, escepticismo, ceguera y el embotamiento, así como las hipertroñas afectivas del sentimentalismo, autocomplacencia, histeria y el exhibicionismo, contra todas ellas emerge la razón cálida. Por otro lado, la razón fría no puede abrirse a lo Totalmente Otro, «al Dios-para-mí que irrumpe e interrumpe en mi vida». Resulta interesante la imagen que nos ofrece el autor para mostrar este giro: «entre arrodillarse para pensar (nueva forma de apostolado del *posmoderno*) y pensar para arrodillarse (ejemplar forma de modernidad del profeta) ha estado siempre la cosa, entre el creo para entender (*credo ut intelligam*) que busca creer primero para entender luego, y el entiendo para creer (*intelligo ut credam*) que prefiere entender primero para comprender después». Carlos Díaz defiende que la razón cálida es la única fuente racional capaz de comprender lo divino y es que desde los parámetros del pensamiento frío, pensar en un ser infinito no es sino convertirlo en un objeto clausurado de mi mente. Dios que se presenta como nómeno, lo Otro en sí, queda objetivado en mi mente desde la concepción griega de la razón. Resulta imprescindible por consiguiente que para descubrir al Ser Totalmente Otro vayamos más allá de

la razón. Este descubrimiento sólo puede llegar, según Carlos Díaz, por el amor, supuesto que nos lleva a pensar cálidamente o, lo que es lo mismo, apertura de un yo que mono-loga para entrar en diá-logo con un Tú. Salir al encuentro del otro desde el amor o pasar del saber al querer. Algunas de estas reflexiones, que han sido ya apuntadas por el filósofo judío Lévinas, quedan aquí reelaboradas desde y para el cristianismo. Cristo se presenta a los ojos del creyente como el arquetipo del verdadero Tú que ha de tener todo hombre, pero de la misma manera también podemos afirmar que la persona deja de ser cognoscible desde sí misma en la medida que necesita de Aquél.

Otro de los núcleos interesantes del libro consiste en los análisis fenomenológicos de las diferentes dimensiones de la razón cálida: utoprofética, terapéutica e interpersonal. La nueva lógica enseña que la razón más profunda de la *existencia* es el *amor*, precisamente porque como señala su autor coinciden ambos límites. En este sentido, el amor tiene también como trasfondo el dolor. Lejos de rechazar la compasión como Nietzsche, Freud, Schopenhauer o Feuerbach, Carlos Díaz la abraza porque «si no me dueles no existes para mí. Si no te duelo no existo para ti. (...) Me dueles también cuando me excluyes, cuando la sociedad se me resiste y me deja fuera (generando re-sentimiento), me duelo cuando me resisto». Los problemas que aquí se plantean son un buen ejemplo para demostrarnos por qué desde la razón fría de la Europa post-ilustrada no podemos resolverlos.

El prójimo débil, enfermo, excluido, etc., reclama una nueva forma de

2. Díaz, C. *Entre Atenas y Jerusalén*. Ed. Atenas, Madrid, 1994.

racionalidad. La razón tiene que tenerlos (*doles ergo sum*) como referencia y punto de partida. De manera que la razón no debe limitarse a tener sólo un mero papel crítico de resistencia contra la injusticia. «Quien no lucha contra el mal lo promueve». A su juicio la felicidad y la esperanza son las armas que tiene el justo, y la razón cálida debe perseguirlas hasta que, como si se tratara del fuego robado a los dioses, pueda extenderlas a todos los hombres. Además las acciones utopoféticas, como afirma su autor, si quieren servir para algo, tienen que alinearse siempre con los más necesitados, esto es, viviendo personalmente, actuando localmente y pensando globalmente con ellos. Desde abajo. Frente a lo injusto y con resistencia pacífica. Esta actitud militante y profética que ha caracterizado siempre a Carlos Díaz y que se presenta en este libro como nuevo modelo de racionalidad, es una tarea o rebelión cálida que tiene que ser personal y, al mismo tiempo, comunitaria para ser verdadera. «El profeta es conciencia crítica y exigente, lo mismo para denunciar la hipocresía y la dureza de corazón —invitando a la conversión—, que para destruir los cimientos del orden viejo y para proponer un mundo mejor».

La razón cálida es revolucionaria pero también terapéutica, no busca suprimir el dolor, esa es la lógica, denuncia Carlos Díaz, que tienen los mecanismos del etnocentrismo para excluir a las víctimas. El dolor ha sido siempre un gran maestro de la vida. Absolutamente brillante es el testimonio que recoge el filósofo de una cuidadora de la *Residencia Norte* para

ilustrar lo que Hundertwasser denomina las *cinco pieles* del dolor. Para ser un buen orientador, para ayudar a sanar, hay que dar sentido al dolor del otro, y de esto Carlos Díaz sabe mucho, el repertorio de habilidades que nos muestra para poder ayudar al doliente herido así lo confirma. Al final del capítulo se abren nuevas vías que deberían desarrollarse detenidamente en un futuro no muy lejano por su autor: «El verbo *therapeuo*, la terapia, significa etimológicamente *servir a alguien más poderoso*: «Cuando entréis en una ciudad, sanad a los enfermos que haya en ella y decid: 'ya os llega el reinado de Dios. Teología de la salud, pues, teología terapéutica de una vida eterna (*zoé aionios*). Es la salud como gozo de ser eternos, y de serlo agradecidamente. La vida sana entraña una actitud básica de alabanza y de acción de gracias, de lo contrario no se viviría en forma saludable desde este punto de vista. Quien vive desde la fe en Dios escucha en lo más íntimo de su ser: hay esperanza para tu futuro».

La relación cálida interpersonal es acaso una de las partes que más ha venido subrayando su autor a lo largo de sus trabajos anteriores³. Para Carlos Díaz toda relación personal comienza siempre con un vocativo. El nuevo modelo de racionalidad tiene que desplegarse desde la llamada que supone el Vocativo, hacia el Genitivo que es la respuesta. Relación dialéctica que nos abre al don de esa relación vocativo-genitivo que su autor denomina Dativo, el *ser para ti*. Sin esta d(on)atividad en la que consiste la persona entendida como don, la vida terminaría entendiéndose como Acu-

sativo, tal y como ha venido siendo desde los inicios de la modernidad, desarrollándose por Descartes, Hobbes o Rousseau, etc. La crisis del hombre moderno ha puesto de manifiesto que el acusativo es la antítesis de cualquier forma de relación personal. Lo antipersonal de este caso «surge cuando el yo y el tú se vuelve yo sin ti (el alma bella se vuelve corazón duro cuando se encierra en su coraza), y a partir de ahí yo contra ti, o yo contra mí». Por otro lado, el ablativo dice su autor «es un dativo hecho hábito vital: para ti, contigo, hacia ti, desde ti, en ti... (...) ese ablativo pasa a ser hablado». Una vida que se ha esforzado por ser dativa siempre, termina haciéndose ablativa. Por último, en esta dialéctica, cuando el nominativo es tratado como «yo pienso, luego yo existo», el lugar que merecidamente le corresponde es el último lugar. *Amor est nomen personae*, recuerda Carlos Díaz citando a Tomás de Aquino, el nombre del hombre nos ayuda para poder acogerlo y no tratarlo como a un ello. Primero el pro-nombre del otro, el nuestro al final. Y cuando surge el des-encuentro entre un yo y un tú aparece el per-dón que «es renunciar al derecho por amor a favor de un amor sin derechos. Perdonar es renunciar a tener la última palabra».

En los dos últimos capítulos, su autor reflexiona desde la persona al personalismo comunitario, «del *nada más* que personas al *nada más y nada menos* que personas», construyendo el asiento para que la razón cálida pueda presentarse como la única alternativa real que puede hacer hoy la filosofía contra los numerosos reduccionismos científicos que existen.

3. Cfr. Díaz, C.: *Soy amado, luego existo*, IV volúmenes. Ed. Desclee de Brouwer, Bilbao, 2000.

La fascinación triste de Gabriel García Márquez

Manfred Peter

Historiador

¿Por qué?, me pregunto, ¿por qué ocurre eso? ¿Por qué, después de una lectura profunda y fascinante, me queda ese vacío, inexplicable? Gabriel García Márquez me lleva por caminos enredados; acompaña a personajes extraños. ¿Qué fantasía tan exuberante del autor excepcional!

Pero me pregunto: ¿por qué suceden todas esas cosas que el autor transmite tan minuciosamente? ¿son las personas víctimas de un destino; es el ambiente que define lo que ha de sucederles? ¿es «Macondo» culpable de todo? ¿qué gobierna esas vidas?

Obviamente, su mundo está cerrado y sólo hay puertas que se abren desde fuera y por donde entran nociones difusas y reducidas a fórmulas mágicas. Portadores de estas novedades son gente extraña como los gitanos y magos que reducen logros científicos a atracciones de feria. Por eso, las personas aisladas en soledad, son como ejecutores pasivos de su propia vida. Actúan como sonámbulos, ya que no saben en qué lugar del universo se encuentran. Esa pasividad lo impregna todo; toman decisiones que no salen de su voluntad y actúan como muertos en vida. Por eso las muertes no sorprenden, siempre sucede lo que ya se había esperado y había sido anunciado. Y así pasa que la desgracia surge del amor, de la amistad, de la esperanza, de lo más sublime existencial. Parece que las personas lo saben y por eso ni toman decisiones que pueden alterar su suerte. Sus tímidos gestos de rebeldía resultan inútiles porque no cambiarían nada.

Encontramos a una niña prostituida que espera que a través del sexo le llegue amor, a un coronel que espera una carta para salvar su existencia, unos asesinos que tratan de no cometer su asesinato minuciosamente pla-

nificado. Todo es inútil. Ocurre lo que ha de ocurrir.

Gerald Martin, autor de la biografía de Gabriel García Márquez¹, en una nota marginal, después de extensos elogios de la obra de «Gabo», dice que «al parecer el defecto más perjudicial de la obra es la carencia de reflexión y análisis serios». Esta observación sintoniza con la ausencia del elemento dramático en las novelas. Su fuerte es la descripción de las vidas de sus personajes enfocada en la metáfora que creó Jorge Manrique, poeta de la Edad Media: «Nuestras vidas son los ríos que van a dar a la mar, que es el morir». Márquez resucita la visión mágica de la existencia. Reflexión y análisis modernos parecen no estar presentes. Por eso es muy cuestionable la afirmación del mismo biógrafo Martín que con Gabriel García Márquez apareció un nuevo Cervantes de la literatura española. *El Quijote* no se mueve en un mundo mágico de raros e imprevisibles sucesos. Nació en «nuestra edad de hierro», que es también la del lector, «para resucitar en ella la de oro», que es la que debemos buscar, y a eso nos invita. Sus conflictos con el mundo real tienen una base racional. Es loco sólo para los que no lo entienden. La vida de Don Quijote y de Sancho es un proyecto cuyo fracaso manifiesta en el fondo tiene razón. Las figuras de las novelas de Márquez actúan sin esta voluntad de superar fronteras y de enfrentar molinos de viento, porque aquel lugar de la Mancha no es Macondo. Por eso vemos la ausencia del elemento dramático en las novelas de Márquez. No sabemos qué ideal persiguen «El General» (Bolívar), «El Patriarca», «El Coronel», «Aureliano Buendía» y otros más. Todos ellos se mueven «en su laberinto», no tienen escapatoria, y el autor que los creó no indica ninguna salida, se resigna, señal de que no se ocupó del análisis crítico indicado por la razón ilustrada que sí la posee Cervantes.



Esta actitud del novelista se percibe también en su obra como reportero y en textos no ficcionales. Márquez no intentó nunca el Ensayo. Pues, el ensayo crítico es la literatura de la «verdad». Pero admito que existen, una verdad pública, una privada y otra secreta. «Haberlo vivido para contarlo», es el mensaje fundamental. Más que eso no nos revela el autor de *Cien Años de Soledad*.

Gerald Martín destaca que el credo político de Márquez siempre fue el socialismo; pero no puede precisar, en qué consiste ese concepto. No es el color de Stalin, ¿y entonces cuál es el de «Gabo»? Está documentada una continua y fiel amistad con Fidel Castro. Pero no existe ningún texto de Márquez que nos aclare el porqué de esta amistad, ni qué significa esta relación particular que dura hasta hoy. Gabriel García Márquez ha declarado con cierto aire de provocación que no ha leído una sola línea de Carlos Marx. Eso no es reprochable, pero es una manifestación rara de alguien que se declara izquierdista y es una forma para eludir la respuesta. La verdad es un secreto.

Entre la lista de sus lecturas preferidas se encuentran principalmente autores americanos, como Faulkner, Steinbeck, Hemmingway. Llama la atención la total ausencia de autores rusos o alemanes (con la excepción de Kafka) en esta lista de preferencias. Otra causa más para explicar la ausencia de reflexión y análisis que por cierto corresponde a una tendencia generalizada en la literatura universal del día: el autor se retira, se esconde detrás de sus personajes, deja de estar presente en la ficción. El libro que seduce por su exotismo fabuloso corresponde a una ley del mercado. Eso no le quita su valor literario, pero demuestra límites que hasta ahora —que yo sepa— nadie se atrevió mencionar.

1. Gerald Martin, G. G. Márquez, *una Vida*. Trad. Eugenia Vázquez Nacarino, Bogotá, 2009, p. 5.

Unas notas deshilvanadas sobre espiritualidad del trabajo

Carmen Herrando

IEM Zaragoza

*Para Juan Biosca,
nuestro querido secretario*

Una civilización constituida por una espiritualidad del trabajo sería el más alto grado de arraigo del hombre en el universo, y en consecuencia, lo opuesto al estado en que estamos, que consiste en un desarraigo casi total. Es, así, la aspiración que corresponde a nuestro sufrimiento.

Simone Weil, (*L'Enracinement*).

La concepción que, en Occidente, el hombre del siglo XXI tiene del trabajo ha cambiado, y sigue haciéndolo todavía, de manera llamativa. ¿Qué pensarían hoy los obreros que se dejaron la piel durante los durísimos años de la revolución industrial, y los protagonistas del no tan lejano movimiento obrero, que, ladrillo a ladrillo, fueron edificando para nosotros todos los logros sociales que hoy estamos dejando perder con tanta escasez de conciencia? Lo terrible es que el actual movimiento sindical es traidor, y, vendido obsesivamente al poder político, es incapaz de recordar la lucha por la dignidad del obrero, que costó tantos sudores y tanta sangre. En los años treinta del pasado siglo, una mujer muy joven luchaba a favor de los obreros en diferentes ciudades de Francia, donde era profesora de filosofía en institutos femeninos, muy burgueses, como correspondía a aquel tiempo. Ya desde el primer año de trabajo como cate- drática de instituto, con sólo veinti-

dós años, se comprometió con los mineros de la región de Le Puy y Saint-Etienne, en el macizo central francés, y les acompañaba en sus reivindicaciones, se manifestaba con ellos, preparaba e impartía clases para ellos, daba buena parte de su sueldo a una caja común para ayudar a los parados, les ayudaba a pensar, y era su portavoz, ante el sobresalto y el escándalo de los demás miembros del instituto, los padres de las alumnas, la municipalidad, y todas las fuerzas «bien pensantes» de la región. Su compromiso sindical en diversos sindicatos de la enseñanza de raigambre anarquista, donde velaba para que desaparecieran las distinciones entre los enseñantes de diferentes categorías, y su interés por la justicia, alentado por un singular afán de búsqueda de la verdad —«hay que amar la verdad más que la propia vida», decía—, la llevaría a convertirse en una trabajadora manual en algunas fábricas de la región parisina, porque quería conocer y vivir en carne propia la vida de una mujer obrera de su tiempo. Fue así como escribió las páginas conmovedoras de su diario de la fábrica, donde transmite en primera persona lo que fue aquella experiencia que, sin duda, la desarmó, porque no encontraría en la fábrica la camaradería ni el compañerismo que se imaginaba habrían de reinar en aquel lugar, sino un sometimiento brutal por parte de los obreros, que en su vivencia particular quizás fuera especialmente doloroso, dadas su escasa capacidad para el trabajo manual y su débil estructura física, muchas veces acompañadas por unos dolores de cabeza atroces, debidos a una sinusitis larva-

da que nunca le pudieron curar.

Puede que le parezcan exageradas las siguientes expresiones de su diario a quien esto lea, pero fue, en cualquier caso, su experiencia personal, alentada por su procedencia de clase, lo mal que se le daba el trabajo manual o por el hecho de que cobraba por piezas terminadas, lo que le hacía ganar sueldos ridículos que no le servían siquiera para malvivir¹ (pues, naturalmente, quien conozca un poco a Simone Weil no se podrá imaginar que pudiese hacer algo a medias; no vivía, desde luego, con sus padres, en el centro de París, sino en un apartamento pobre, como cualquier obrero): «El agotamiento termina por hacerme olvidar las verdaderas razones de mi estancia en la fábrica, y hace casi insuperable para mí la tentación más fuerte que conlleva esta vida: la de dejar de pensar, que es el solo y único medio para no sufrir. Solamente el sábado por la tarde y el domingo me vuelven recuerdos o jirones de ideas que me recuerdan que soy *también* un ser pensante. El terror se apodera de mí al constatar la dependencia en que me encuentro frente a las circunstancias externas: bastaría que un día me viese obligada a trabajar sin descanso semanal —lo que, después de todo, siempre es posible— para volverme una bestia de carga, dócil y resignada (al menos para mí). Únicamente subsisten intactos el sentimiento de fraternidad o el de indignación ante las injusticias infligidas a otros —pero, a la larga, ¿hasta qué punto habrían de resistir? No disto mucho de sacar la conclusión de que la salud del alma de un obrero depende ante todo de su cons-

1. «...La paga que espera en fila cada quincena, como un rebaño, paga imposible de calcular por adelantado, en el caso de que cobre por piezas, para añadir a lo arbitrario y a la complicación de las cuentas, parece más una limosna que el precio de un esfuerzo». (*Oeuvres complètes*, II, 2, Gallimard, París, 1991, p. 298).



titución física. No veo cómo los que no son robustos pueden evitar caer en alguna forma de desesperación — borracheras, vagabundeo, crímenes, vicios, o, simplemente, y con mucha frecuencia, el embrutecimiento—². O, más adelante: «Una opresión evidentemente inexorable e invencible no engendra la rebelión como reacción inmediata, sino la sumisión. En Alsthom sólo me rebelaba los domingos... En la Renault llegué a una actitud más estoica. La de sustituir la aceptación por la sumisión»³. Y, al final, como conclusión, algo que puede chocar aún más: «He estado a punto de romperme; casi lo logro —mi valor, el sentimiento de mi dignidad, han estado casi rotos durante un periodo cuyo recuerdo me humillaría si no fuera porque no he guardado tal recuerdo, propiamente hablando—. Me levantaba con angustia, iba a la fábrica con temor: trabajaba como una esclava; la hora de la comida era como un desgarró; al volver a casa a las 5 h $\frac{3}{4}$, estaba preocupada por no llegar a dormir lo suficiente (cosa que no hacía), pero también por despertarme lo bastante temprano. El tiempo era un peso intolerable. El temor —el miedo— de lo que venía después sólo dejaba de apretarme el corazón el sábado por la tarde y domingo por la mañana. Y el objeto de este temor eran las órdenes. El sentimiento de la dignidad personal, tal como ha sido

fabricado por la sociedad, está *quebrado*. Hay que forjarse otro (¡aun si el agotamiento apaga la conciencia de la propia facultad de pensar!). He de esforzarme por conservar este otro»⁴.

Tras la experiencia de la fábrica, Simone Weil se quedó con el sentimiento de que no tenía ningún derecho; y cuando la trataban con amabilidad sentía que no podía ser, que debía de haber una confusión... Hasta ese punto llegó aquel sentirse como una esclava, que había adquirido durante aquellos largos meses. Inmediatamente después de trabajar como obrera, viajó con sus padres por España y Portugal. Y en un pueblecito de la costa lusa tendría lugar uno de sus primeros encuentros con el cristianismo, pero en este tenor de su experiencia reciente. Lo cuenta en una carta autobiográfica que escribe al dominico Joseph Marie Perrin cuando está a punto de embarcarse hacia América con sus padres, a causa de la guerra: «Con este estado de ánimo y en unas condiciones físicas miserables, llegué a ese pequeño pueblo portugués, que era igualmente miserable, sola, por la noche, bajo la luna llena, el día de la fiesta patronal. El pueblo estaba al borde del mar. Las mujeres de los pescadores caminaban en procesión junto a las barcas; portaban cirios y entonaban cánticos, sin duda muy antiguos, de una tristeza desgarradora. Nada podría dar una idea de aquello. Jamás he oído algo tan conmovedor, salvo el canto de los sirgadores del Volga. Allí tuve de repente la certeza de que el cristianismo era por excelencia la religión de los

esclavos, de que los esclavos no podían dejar de adherirse a ella, y yo entre ellos»⁵. Lo que entrevió en aquella ocasión no fue, ciertamente, lo mejor del cristianismo. Sólo era el inicio de un camino que, hay que señalarlo de antemano, no llegaría a culminar en el bautismo.

Pero la experiencia del trabajo sería la concreción en la vida de una serie de reflexiones que venían de más atrás y que habrían de prolongarse durante toda la vida, corta pero intensa, de esta mujer excepcional. Pues cuando estudiaba en la Escuela Normal, donde se preparaba para enseñar filosofía, dos artículos que aparecieron en la revista *Libres Propos* en 1929 venían a esbozar sus primeros pasos en la elaboración de una filosofía del trabajo, de manera que, como escribe Robert Chenavier, «ningún filósofo antes que ella había dado tal primacía al trabajo, hasta el punto de que, una vez realizada la forma metódica y no servil de esta actividad en la sociedad, las leyes y virtudes del trabajo podrían trasladarse al dominio político y al dominio espiritual»⁶. Dicho muy someramente, lo que Simone Weil saca en claro de estas reflexiones es que precisamos de unas coordenadas vitales para que nuestra condición humana no se quede en ensoñaciones o presa de las jugadas de la imaginación; que es necesario el contacto con lo real, que viene dado, para empezar, por las dimensiones del tiempo y del espacio, que son las que le permiten al hombre *tocar* su mundo y *palpar* la realidad, como lo haría un ciego al servirse de su vara — que para él vendría a hacer las veces

2. Simone Weil, «Journal d'usine», en *Oeuvres complètes*, II, 2, (Gallimard, París, 1991), pp. 192-193. Hay traducción en español en *Escritos Históricos y políticos* (Trotta, Madrid, 2007).

3. *Ibid.*, p. 218.

4. *Ibid.*, p. 253.

5. Simone Weil, *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid, 1993, p. 40.

6. R. Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Éditions du cerf, Paris, 2001, p. 633.

del propio cuerpo—, en un ejemplo que la autora toma de Descartes, uno de sus filósofos de referencia. Si se ha querido a veces dar una imagen de Simone Weil desprovista de todo contacto con lo real, hay que señalar que tal visión dista mucho de ser verdadera. Su afán de verdad —mucho más que anhelo— la llevaría precisamente a detenerse en la teoría de la percepción y a una lectura en profundidad del mito platónico de la *Caverna*, según la cual, quien sale de la caverna ha de regresar a ella, una vez ha llegado a la claridad del día y se ha dejado inundar por la luz sobrenatural.

Curiosamente, en aquel contexto de los años treinta, Simone Weil, que frecuentaba los ambientes anarquistas y estudiaba a autores como Proudhon o Bakunin, no se dejó fascinar por el comunismo ni por el marxismo. En sus *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, escritas poco antes de entrar en la fábrica, deja claro que «la gran idea de Marx es que en la sociedad, igual que en la naturaleza, todo se efectúa por transformaciones materiales»⁷. Pero, dando a lo material la importancia que tiene, Simone Weil considera que Marx es infiel a una filosofía de la condición humana cuando deja de lado el aspecto fundamental del hombre, que para ella es el de su *orientación esencial hacia el bien*. «El ser mismo del hombre consiste en estar orientado hacia el bien», escribe en uno de sus últimos textos⁸. Marx creía que es la materia —y, lo que es peor, la *materia social*— la que alberga esa fuerza tendente hacia el bien, diluyendo así en lo social la

singularidad y la grandeza de cada persona. Nada puede ser más erróneo para Simone Weil, quien, como buena seguidora de Platón, compara la sociedad con un animal gigantesco «al que los hombres se ven obligados a servir, y cuyos reflejos estudian para sacar sus conclusiones en torno al bien y al mal»⁹. Pero ¿cómo se compaginan, entonces, la orientación hacia el bien que alberga la persona y la *necesidad* que encuentra el hombre como un obstáculo con el que se da de bruces cada vez que hace el esfuerzo de afrontar la realidad? La respuesta que con su vida y en su obra da Simone Weil es la de que la necesidad y el bien —la realidad y el bien— están unidos, y que esa unidad es un misterio que, como tal, sólo fuera de este mundo tiene respuesta. La obra de Marx, por otra parte, es rigurosa y válida en cuanto que lleva a cabo un estudio científico de lo social y porque contiene un análisis exhaustivo del capitalismo; pero al negar la realidad de lo sobrenatural, el autor de *El Capital*, para Simone Weil, está ciego. Porque cuando el hombre se desvía de la luz sobrenatural se expone a una descomposición progresiva que le lleva de cabeza hacia el imperio de la fuerza. Simone Weil no sintió por el régimen soviético la atracción que sentirían muchos de sus contemporáneos y tantos intelectuales que vendrían después. Desde muy joven, veía el Estado ruso como un gran patrón que trataba de competir con el capitalismo, pero contando con la ayuda del ejército y de una potentísima policía que impedían a los obreros vender su trabajo a otro patrono que

no fuera el propio Estado. Vistas así las cosas, pocas son las diferencias con el capitalismo. En el fondo, para nuestra autora, todo procede de una lucha por el poder, que no se reduce a cuestiones productivas y materiales, sino que tiene su anclaje en la condición humana misma.

Las consideraciones socioeconómicas que plantea Simone Weil van transformándose poco a poco, porque se impregnan cada vez más de la dimensión trascendente. Y es que el hombre no puede ignorar su esencia espiritual sin arriesgarse a dejar de ser hombre. Es en este contexto donde surge la espiritualidad del trabajo, a la que la autora apuntará nada menos que como solución para la Europa desgarrada y desarraigada de después de la guerra, pues para pensar en soluciones posibles la contrataría la resistencia francesa a comienzos de 1943. Pero moriría en agosto de ese mismo año, agotada, desnutrida y devorada por la tuberculosis.

En una de sus últimas cartas, escribe a Maurice Schumann: «Siento un desgarrar que se agrava sin cesar, en la inteligencia y en el centro del corazón, a la vez, por la incapacidad en que estoy de pensar juntos en la verdad la desdicha de los hombres, la perfección de Dios, y el vínculo entre los dos»¹⁰. En afrontar este misterio consistirá precisamente su espiritualidad del trabajo. Simone Weil llega a entender el trabajo como una forma de santidad: «El trabajo perfectamente bien hecho, sin estimulante, tal vez podría ser una forma de santidad», anota en sus *Cahiers*¹¹. Y a leer el

7. WEIL, S.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 53.

8. WEIL, S.: *Oppression et liberté*, Gallimard (Espoir), París, 1955, p. 209.

9. Ibid., p. 236.

10. Simone Weil, *Écrits de Londres et Dernières lettres*, Gallimard, col. Espoir, 1957, p. 213. Hay traducción en español en Trotta (Madrid, 2000).

11. *Oeuvres complètes*, tomo VI, vol. 2, Gallimard, París, 1997, p. 237.

mundo como si fuera un texto está llamado el hombre trabajador, ya que sólo el trabajo permite esta percepción, clave para comprender el mundo, desentrañar su sentido y poder acometer así pacientemente su transformación. En esta lectura cotidiana se juega el hombre nada menos que el sentido de la propia vida y su particular vocación.

En el camino personal de Simone Weil, son centrales sus lecturas de los principales misterios y símbolos cristianos, y muy especialmente el de la cruz: «No hay, no puede haber — escribe —, en el campo que sea, ninguna actividad humana que no tenga a la Cruz de Cristo por suprema y secreta verdad. Ninguna puede separarse de la Cruz de Cristo sin pudrirse o secarse como un sarmiento cortado»¹². O este otro ejemplo, que es clave: «Comunión católica. Dios no sólo se hizo carne una vez, sino que todos los días se hace materia para darse al hombre y ser consumido por él. De manera recíproca, por la fatiga, la desdicha o la muerte, el hombre es hecho materia y consumido por Dios. ¿Cómo podría rechazarse esta reciprocidad?»¹³. La autora apunta hacia el *consentimiento* como respuesta por parte del hombre a la voluntad de Dios. Algo que le parece una locura, pero se trata de una locura que responde a una triple locura cometida por Dios: la de la Creación, la de la Encarnación y la de la Pasión. Y esta *necesidad* con la que se topa el hombre viene definida precisamente por la reciprocidad en-

tre la triple locura de un Dios que crea y se encarna, y un hombre que, para participar en esta dinámica, tendrá que *descrearse*, a fuerza de dar su consentimiento. «Dios ha creado, lo que quiere decir, no que haya producido algo fuera de sí mismo, sino que se ha retirado, permitiendo que una parte del ser fuese distinta a Dios. A esa renuncia divina corresponde la renuncia de la creación, o sea, la obediencia»¹⁴. La verdadera respuesta a este exceso de amor divino consiste para el hombre en aceptar la *necesidad*, en dar su consentimiento también a la desdicha y al dolor. Y en relación con el trabajo, Simone Weil anota: «Trabajo: movimiento descendente. El hombre debe hacerse cosa para que la cosa se haga energía humana. (Igual que Dios se hace hombre para que el hombre se haga Dios...)»¹⁵. El hombre entra así en la misma dinámica de un Dios que, al crear, se retira, y deja al hombre la misión de completar su creación, una creación que sólo el amor hace posible. En el consentimiento humano o *descreación* del hombre está la clave. El trabajo se vislumbra así como lugar de santificación cotidiana, que es donde en verdad radica la grandeza de su virtud. Buscar una espiritualidad del trabajo no es sino prestar atención a esta forma de santidad y tratar de llevarla a cabo; una santidad que lejos de la resignación de que puede dar la impresión una lectura demasiado rápida de estas consideraciones, no consiste en separarse del mundo y de los hom-

bres, sino precisamente en lo contrario, en plantar sus raíces entre los seres humanos y en el suelo del mundo, pero sin separar la orientación de la mirada de lo sobrenatural, y conservando encendido el deseo de la gracia que viene de lo alto.

Si hay *espiritualidad del trabajo* es porque se da una analogía entre «el progreso espiritual y el trabajo»¹⁶, de manera que el trabajo puede entenderse como verdadero *sacramento*, símbolo espiritual por excelencia, en el que se significa nada menos que la misión que Dios encomienda al hombre para que sea éste quien termine la creación emprendida por Aquél.

Acabar la creación es la misión que, según Simone Weil, Dios ha encomendado al hombre. Así lo explica Miklos Vetö, un estudioso de la metafísica religiosa de la autora: «La visión de base de toda su filosofía reposa sobre un Dios que sufre, al estar separado de Sí mismo por el obstáculo de la autonomía del hombre. La descreación es la supresión del obstáculo: el hombre se asocia a la pasión de Cristo, y en lugar de ser un centro de resistencia sobre la distancia dolorosa y separadora, se torna en adelante en una parte de la Cruz que reúne a Dios y a Dios»¹⁷.

Es éste un compendio demasiado apretado de un tema principal de esta filósofa, que está dando lugar a muchas reflexiones profundas y también a más de alguna tesis doctoral, porque es aún objeto incipiente de estudio dentro del pensamiento de Simone Weil.

12. Simone Weil, *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard (Espoir), París, 1962, p. 126.

13. *Oeuvres complètes*, tomo VI, vol. 2, p. 90.

14. WEIL, S., *Intuiciones precristianas*, Trotta, Madrid, 2004, p. 137.

15. *Oeuvres complètes*, tomo VI, vol. 2, p. 371.

16. *Ibid.*, p. 445.

17. Es decir, a Dios consigo mismo. Miklos Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, L'Harmattan, París, 1997, p. 72.

COLABORACIÓN CON



Acontecimiento

Acontecimiento quiere ser una revista viva, «una amistad dirigida» (Mounier), un dialogo con los lectores, por esa razón recibe y selecciona artículos enviados por los lectores, siempre que sean acordes con la línea editorial y tengan las características apropiadas para su publicación, además de la calidad deseada. Quienes deseen enviar artículos para las secciones deberán dirigirse al consejo de redacción proponiendo textos con las siguientes características:

- **EXTENSIÓN:** 9.000 caracteres con espacios. Aunque, excepcionalmente, a criterio del Consejo de Redacción, se podrá admitir algún artículo con extensión superior, *Acontecimiento* no se compromete a aceptarlos si la extensión excede la citada.
- **CARACTERES:** latinos. Para el título, nombre del autor y cargo de éste, se utilizarán negritas.
- **CITAS LITERALES:** se utilizarán comillas de ángulo («»), y voladas (‘’) para una cita en el interior de otra cita.
- **REFERENCIAS Y CITAS BIBLIOGRÁFICAS A PIE DE PÁGINA:** apellidos, nombre, editorial, lugar de publicación y año; p. ej. :

Xirau, Joaquín: *Amor y mundo*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2008.
- **ORIGINALES:** se enviarán en formato digital, preferentemente por correo electrónico, acompañado de los datos del autor (dirección, teléfono, e-mail, etc.).
- **OBLIGACIONES Y DERECHOS:** *Acontecimiento* dará acuse de recibo de los trabajos recibidos y comunicará al autor el fallo del Consejo de Redacción respecto a la publicación del artículo, en caso de aceptación comunicará, así mismo, el número en que se publicará. El autor se comprometerá a no publicar el artículo aceptado en otro medio. *Acontecimiento* enviará al autor varios ejemplares del número en que sea publicado su artículo, así como una separata electrónica, que podrá enviar o hacer pública informáticamente.

Oficio de escribir

EL COLCHÓN

José Manuel Alonso

Instituto E. Mounier Madrid

El rótulo de neón decía: SUEÑE Y DESCANSE - COLCHONES BARTLEBY. Cristina dudó antes de entrar. Llevaba toda la tarde del sábado visitando colchonerías y ya le dolían los pies. Había probado algunos muy cómodos pero de precios abusivos. Y los que podía permitirse no le parecían mucho mejores que su desgastado colchón. Un pinchazo en los riñones y la perspectiva de otra noche de insomnio la decidieron a entrar. Empujó la puerta y una campanilla tintineó a su paso.

La tienda era muy diferente de todas las que había visto. Estaba casi en penumbra, iluminada con luces indirectas, sin las agresivas lámparas habituales en las grandes superficies. Objetos de todo tipo abarrotaban el establecimiento: muebles antiguos, jarrones, plantas, relojes, cuadros y cachivaches diversos. En realidad, pensó Cristina, lo único que no se veía por allí eran colchones. Parecía más bien una tienda de antigüedades. Desconcertada, se volvió para marcharse, pero una voz la detuvo.

—¿Puedo hacer algo por usted, señorita?

Un anciano se acercó pausadamente, con una sonrisa encantadora. Vestía de traje y pajarita, elegante y algo pasado de moda.

—No, creo que me he equivocado. Lo siento —la timidez de Cristina la llevaba a pedir disculpas por todo, incluso sin necesidad.

—¿Acaso buscaba un colchón? —dijo el viejo vendedor.

—Sí, ¿cómo lo sabe?

—Bueno, el contorno de sus ojos, la forma de sus hombros y la manera que tiene de cargar el peso, primero sobre un pie y luego sobre otro, sugieren, para quien sepa verlo, que lleva usted algún tiempo sin dormir bien —Cristina abrió mucho los ojos, asombrada—. Por otra parte, el cartel de la calle anuncia colchones, así que acaso usted haya entrado por eso —prosiguió el anciano, con leve acento extranjero, guiñando un ojo a la chica.

Cristina se puso colorada y luego se echó a reír. Él la acompañó, con una risa cordial y afable.

—Son trucos de vendedor, espero no haberla molestado.

—No, no, es culpa mía.

Cristina echó una mirada alrededor, pero seguía sin ver ningún colchón.

—No ve ningún colchón, ¿verdad? —El anciano parecía leerle la mente—. No se preocupe, seguro que tenemos lo que usted busca. Pero antes tengo que conocerla un poco mejor.

—No entiendo...

—Verá usted, nuestros colchones están personalizados para cada cliente, como un traje a medida, por decirlo así. Por eso necesito conocer algo de usted. No se preocupe, señorita —dijo el hombre, al ver que Cristina se ponía un poco a la defensiva—, sólo unas preguntas muy sencillas. Usted mide como uno setenta, ¿verdad?

—Sí, uno sesenta y ocho —respondió Cristina.

—Sin pretender ser indiscreto, tendrá usted poco más de treinta años.

—Treinta y dos —Cristina sonrió.

—Y no llega a los sesenta y cinco kilos.

—Sesenta y tres. ¡Es increíble!

—Todo es cuestión de saber observar; los indicios están ahí para quien quiera verlos. Su traje de chaqueta, por ejemplo, indica que usted trabaja en una oficina. Muchos de mis clientes sufren de la espalda por culpa del sedentarismo. Es evidente que usted no tiene coche; si no, no cargaría con un maletín tan pesado. Por otra parte, es probable que viva sola, pues no lleva anillo y, a pesar de que es sábado y ya muy tarde, no le importa perder el tiempo charlando con un viejo entrometido.

Cristina se quedó boquiabierta. El anciano había acertado en todo.

—Bien, con esto es suficiente. Creo que tengo lo que usted necesita. Si es tan amable de acompañarme, haremos una pequeña prueba.



Oficio de escribir

Cristina siguió al vendedor, que emprendió un camino sinuoso entre los muebles. La tienda era mucho más grande de lo que parecía. Por fin, detrás de un armario chino lacado en negro, semioculta entre plantas tropicales, apareció una cama antigua, con dosel. Cristina pensó que sólo la cama era más grande que el estudio donde ella vivía.

El anciano retiró la colcha, que parecía de seda auténtica y estaba finamente tejida con motivos geométricos y textos en árabe, y la dobló con mimo a los pies de la cama. A continuación abrió la sábana superior y la dobló hacia el centro, dejándola preparada como se hace en los hoteles, y se volvió hacia Cristina.

—¿Quiere que me meta ahí? —preguntó ella, sorprendida.

—Si tiene la bondad. En otros establecimientos le obligan a uno a tenderse sobre un plástico, con zapatos y todo. Terriblemente inadecuado, a mi juicio. Usted tiene derecho a probar el colchón como si estuviera en su propia casa, no en una cadena de montaje.

Mientras hablaba, el anciano abrió el armario chino. Cristina pudo atisbar un destello irisado en su interior, como las escamas de un dragón dormido. El hombre rebuscó unos instantes y luego extrajo una percha con un camisón de color marfil con diminutas flores azules y doradas bordadas sobre el pecho.

—Dormir es una de las experiencias más personales —el vendedor seguía hablando con suavidad mientras depositaba la finísima prenda sobre la cama—. Al dormir abrimos nuestra alma a los sueños, que expresan nuestro ser más verdadero. Y eso requiere unas condiciones especiales; entre ellas, un colchón adecuado.

—Pero yo no... —Cristina intentó decir algo, pero el anciano levantó un brazo y la interrumpió.

—No se preocupe por nada, siéntase como en su casa, por favor. Y tómese el tiempo que necesite. Yo tengo que ordenar unos papeles. Cuando termine me encontrará en mi escritorio.

Y, antes de que ella pudiera protestar, hizo una reverencia y desapareció entre las antigüedades.

Cristina se sentía incómoda. En ninguna tienda le habían ofrecido probar un colchón de esa manera. Decidió quitarse los zapatos y tenderse vestida encima de las sábanas. La alfombra era mullida como césped bajo sus pies descalzos. Retiró el camisón de la cama para no arrugarlo al tumbarse. Era ligero como la brisa, y su tacto, suave hasta lo inde-

cible. Tenía que caerle de maravilla. Y ¿por qué no?, se dijo. Antes de pensarlo siquiera se desnudó y se puso el camisón. Se miró en un gran espejo con marco de ébano que había junto a la cama y sonrió. Era como cuando, de niña, se probaba a escondidas los lujosos vestidos de su tía.

Antes de acostarse dudó un momento y olfateó la cama con prevención; pero las sábanas olían a lavanda, y estaban tan bien planchadas que era evidente que nadie las había usado antes que ella. Cristina se tendió en la cama y enseguida se sintió relajada y feliz. Las luces de la tienda se fueron atenuando poco a poco hasta apagarse, salvo la luz de una mesilla que había junto a la cama. La lámpara era una pieza modernista con forma de libélula. Cristina apagó la luz, se arropó y apoyó la cabeza en la almohada.

El colchón era mucho más cómodo que ningún otro que ella hubiera probado. Cerró un momento los ojos y trató de imaginarse en su minúsculo estudio, pero no pudo. En su lugar, su mente la transportó a una casa de pueblo con olor a leña; a una cama grande de roble; a su abuela calentándole la cama con una especie de balancín del que colgaba una lata con brasas; a su hermana y ella, niñas otra vez, compartiendo cama, risas y muñeca; al colchón de lana que había que voltear cada mañana y en el que se acurrucaba como en una madriguera cálida y protectora...

Cristina abrió los ojos. Se había quedado dormida. Encendió la lámpara y la libélula de vidrio translúcido se iluminó con una luz dorada. Se vistió sin prisa y fue a buscar al vendedor. Lo encontró sentado en un sillón. Parecía dormido, pero abrió los ojos en cuanto la sintió acercarse y sonrió.

—Se ha dormido, ¿verdad? No se preocupe, aquí sucede a menudo. Eso significa que el colchón es apropiado para usted. ¿Desea comprarlo?

Se pusieron de acuerdo en el precio, que resultó ser menor de lo que ella temía. El anciano tomó una pluma y anotó las medidas de la cama de Cristina y su dirección en un gran cuaderno con tapas jaspeadas.

A los pocos días unos portadores chinos vestidos con un curioso uniforme trajeron el colchón a casa de Cristina. Junto a él venía un paquete delicadamente envuelto en papel de seda, un obsequio del viejo vendedor: el camisón que ella había usado esa tarde.

Cristina empezó a dormir mejor. El descanso le traía alivio y consuelo. Cada noche visitaba su infancia en sue-



Oficio de escribir

ños, la casa de sus abuelos en el pueblo, o el lujoso y frío apartamento de su tía en la ciudad; y en sueños hablaba con sus padres y con su hermana, cosas que nunca habían hablado y que se le habían quedado muy dentro, envenenándola. Un día buscó a su hermana, pero no en sueños, sino despierta, y hablaron durante horas y arreglaron algunas cosas que andaban mal entre ellas. Desde entonces dejó de soñar con su infancia y empezó a viajar en sueños por territorios de fantasía que nunca había visitado antes; y cuando despertaba, no recordaba nada, pero algo de esa fantasía se venía con ella, y se volvió más sabia, más valiente y más hermosa.

En el trabajo, en cambio, las cosas no le iban tan bien. Dejó de obsesionarse por los plazos de entrega, la productividad y la cuenta de resultados. Hacía su trabajo con eficiencia, pero sin prisas. Su rostro reflejaba relajación y no estrés, y eso no gustaba a sus superiores, que valoraban más un gesto estreñido que el trabajo bien hecho. Para colmo, Cristina sonreía en la oficina; una sonrisa que iluminaba a sus compañeros. Al fin, dejó de hacer horas extras y comenzó a salir a su hora del trabajo. En lugar de tomar el metro, volvía a su casa dando largos paseos.

Una mañana su jefa, preocupada, la hizo venir a su despacho y le dijo que, si bien su trabajo era correcto (a decir verdad, mejor que antes), su actitud resultaba un problema en la oficina. Además, se aproximaba una gran carga de trabajo. La situación exigía que Cristina volviera a hacer



horas extras. Esta vez, puntualizó la jefa, estaba dispuesta incluso a pagárselas.

Cristina sonreía como ausente. Por encima del hombro de su jefa, a través de la ventana, veía jugar a los gorriones. Los árboles empezaban a florecer. Se acercaba la primavera. Cuando por fin su jefa dejó de hablar, Cristina la miró y dijo simplemente:

—Preferiría no hacerlo.

Rincón bibliográfico

La fe de Ratzinger. La teología del papa Benedicto XVI

Tracey Rowland

Nuevo Inicio, Granada, 2009. 328 páginas.



Tracey Rowland, Directora del Instituto Juan Pablo II en Melbourne (Australia) y licenciada en Teología, además de doctora en Filosofía, nos ofrece un libro, me atrevería a decir que necesario, para conocer mejor al actual papa Benedicto XVI. La autora pone a nuestra disposición un clarificador recorrido por las principales corrientes teológicas del siglo pasado, entre las que habría de surgir el Concilio Vaticano II; se trata de una primera parte llena de riqueza, y que presenta una buena síntesis para el lector de hoy, sobre todo si es ajeno a dichas corrientes teológicas, porque hallará en estas páginas una exposición clara y nada difícil de comprender. Rowland consagra también un capítulo del libro a la lectura que el teólogo Joseph Ratzinger hace de la Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la iglesia en el mundo actual, frente a otras lecturas de teólogos relevantes, que tienden a presentar este documento como si represen-

tase cierta ruptura con lo anterior, o como si, a través suyo, hubiera quedado la Iglesia atada o comprometida, y hasta enredada, en los entresijos de la modernidad. Así resume, sin embargo, la autora la posición del actual papa ante este importante documento conciliar: «Para Ratzinger, todo el contenido de la *Gaudium et spes*, correctamente interpretada, se resume en que la medicina que el mundo necesita es una 'nueva y audaz' antropología teológica cristocéntrica, y que administrarla es responsabilidad de la Iglesia» (p. 92). Es muy interesante e iluminador el capítulo dedicado a la Tradición de la Iglesia. Pero no lo son menos los capítulos que presentan la visión de Benedicto XVI sobre la modernidad y la política de Occidente, o el consagrado a la liturgia, que explica muchos puntos controvertidos que suelen comentarse entre los católicos, hasta con cierto tonillo de escándalo, algo que solemos hacer, por lo general, sin conocer ni querer indagar,

la mayor parte de las veces, en su verdadero fundamento. Por encima de consideraciones de uno u otro tipo, y como figura en el encabezamiento de uno de los capítulos del libro, Benedicto XVI considera que «más allá del moralismo: Dios es amor». «El avance real que supone la idea cristiana de Dios respecto de la del mundo antiguo radica en el reconocimiento de que Dios es amor» —escribe Joseph Ratzinger—. Y también, que «el amor de Dios no se basa en una disciplina que se nos impone desde el exterior, sino que es constitutivo de nuestro ser racional, como capacidad y de hecho como necesidad» (p. 152). Son muy interesantes y esclarecedoras las explicaciones que ofrece el papa sobre la comunión en la Iglesia. Y termina el libro con dos apéndices que contienen dos textos fundamentales: el discurso que el aún cardenal Ratzinger pronunció en Subiaco, en el Monasterio de Santa Escolástica, poco antes de ser papa, con ocasión de la recepción del premio «San Benito» para la promoción de la vida y de la familia en Europa; y el famoso discurso de Ratisbona, que levantó tantas polémicas en su día, pero que quien esto escribe no puede dejar de aconsejar, muy humildemente, a los lectores de *Acontecimiento*, como un texto verdaderamente hermoso, profundo y clarificador, donde se plantea la necesidad de acogernos a una razón mucho más humana y ampliada, una razón que jamás puede aprobar la violencia, y que no ha de desentenderse de los sentires profundos de las personas que vivimos hoy sobre la tierra.

CARMEN HERRANDO



I Congreso Internacional de Ecología y religiones.

Actas del congreso. Grupo Editorial Universitario. 2009, 468 pp.



Si algo nos sorprende de este libro es comprobar que depende de las interpretaciones que hagamos de los escritos y del hecho religioso en sí nos pondrá a favor o en contra de la explotación de la naturaleza, o el respeto a la misma. La suma de las intervenciones son 16 ponencias y 18 comunicaciones de lo más diverso. En ellas se descubre cómo dependiendo de quién lo diga, y cómo lo diga la religión puede pasar por un contribuyente a la explotación ecológica, o por el contrario, como aquí ocurre, cumple con un respeto hacia lo ecológico, que va más allá de la simple defensa de la naturaleza, para los creyentes es un componente hecho por el Creador con lo que se debe respetar lo creado.

sigue →

Destacar la intervención de Del Dokushō Villaba. Maestro Zen. En su ponencia, Religión del Mercado y la degradación ecológica, afirma que «la economía se ha convertido en teología... su fe en el progreso entendido como crecimiento económico ilimitado ha sustituido a la esperanza de vida eterna...» y que «La locura de este sistema de vida genera grandes injusticias y desigual-

dades.» Lo que viene a confirmar que no son tanto las «religiones» como tal sino que el nacimiento de esta «religión» al que se somete toda ideología es la responsable del desequilibrio ecológico y de tanta injusticia. Que tras el «envoltorio de secular» es «la única religión verdadera», es «el nuevo dios de los tiempos modernos». Considera que además de devastar el

medio ambiente y los grandes valores de las civilizaciones, «está pulverizando los principios y las prácticas espirituales que enseñan todas las demás religiones, las cuales, hoy por hoy, no han sido capaces de hacer frente ni contrarrestar el poder de seducción y la influencia de este nuevo totalitarismo.» La mayoría de las intervenciones defienden que la

religión, más que destruir la naturaleza, la han protegido, cuidado... otro ejemplo es el de Francisco de Asís...

No es un libro para tenerlo de cabecera, es bueno para consultar lo que piensan las distintas religiones y pausadamente reencontrar la relación entre religión y ecología.

J. M. LINARES POVEDA

La profundidad de los sexos. Por una mística de la carne.

Hadjadj, F.

Editorial Nuevo Inicio, Granada, 2009, 302 pp.

Quisiera reseñar no solamente el libro, sino al mismo tiempo la belleza de alma presente en esta casa Editorial, *Nuevo Inicio*, ideada en el arzobispado de Granada. Como editor, me hago cargo del nada rentable esfuerzo económico y el trabajo gratuito ingente que su labor editora comporta. Máxime, contando con que hoy sólo una exigua minoría de lectores, cristianos o no, pero especialmente cristianos, se encuentran cualificados para entender obras como las aquí editadas, entre otras las de MacIntyre, Bell, o —muy especialmente— la presente de Hadjadj, autor singularísimo a quien no había leído. Que un arzobispado como el de Granada esté en estas cosas, por otra parte, pone de relieve la pereza de los laicos católicos medios (o *mediocatólicos*) españoles, que no están en ellas. Ahora, leídas dos obras de Hadjadj, lo considero un genio, un renuevo espléndido de la gran literatura católica de épocas pasadas. De paso quisiera felicitar a los traducto-



res (Francisco Javier Martínez y Sebastián Montiel) por su impecable traslación del francés, con un conjunto de notas tan pertinentes como aplicadas y sabias. Es una tónica que vengo observando, por cierto, en todos los libros de Nuevo Inicio.

La profundidad de los sexos. Por una mística de la carne es una obra donde la dialéctica fina y el humor se concitan, y cada página es un prodigio de alusiones, de juegos de implícitos, de alusiones y elusiones, y de guiños sabios. Como polemista con(tra) la modernidad alcanza el límite. Su mordacidad es deletérea, y sus diatribas son un gozo. Eso es para mí lo que hace insuperable a

este autor y a este libro mágico.

Pero hay un *pero*. Tan brillante superación de los estereotipos degradados parece a veces puesto al servicio de posiciones en sí mismas demasiado rigoristas en la medida en que falta en ellas una superación de tesis arcaizantes sobre el sexo. Y ese es también el miedo que me producen los escasos pero brillantes polemistas católicos actuales (y Hadjadj está para mí nada menos que a la altura de Chesterton) que provienen de la posmodernidad misma e incluso de otras religiones, o de posiciones ateas, como es el caso de Fabrice Hadjadj, nacido en 1971 de padres de ascendencia judía e ideología maoísta.

La pregunta principal del libro —la mística de la carne— es: ¿qué son esos sexos tan desinhibidos que creemos conocer tan sobradamente y que preocupan a muchos por su mera longitud? ¿acaso no será posible, más allá de su reducción biologicista, considerarlos en su verdadera profundidad antropológica, contra todo dualismo, pero también contra todo proyecto técnico que reduzca el hombre a mera materia, contra todo moralismo e inmorralismo? Y esta temática la van a leer disfrutando, pues su autor deleita instruyendo *en cada página*. Una simple muestra: «En el mes de los amores, la morsa no tiene más que respirar a su hembra con la total seguridad que le confiere su medio metro de hueso peneano. El hombre, en cambio, tiene que seducir a una suegra, soportar las larguísimas comidas familiares, desplegar tesoros de paciencia y diplomacia. Desea a Fredegunda, pero tiene que sonreír primero a su aburrido primo Beltrán. Quisiera tomarla entre sus brazos, pero su padre exige que se labre primero una situación».

CARLOS DÍAZ



**Ese cuerpo
que somos**

PRESENTACIÓN

□ **LUIS FERREIRO**

Director de *Acontecimiento*

A lo largo de la historia el cuerpo humano ha sido querido y odiado, apreciado y despreciado, admirado y repudiado, deseado y temido, ensalzado y vilipendiado, ha sido objeto de atracción y de repulsa, de confianza y de sospecha, se le ha mirado como materia pasiva y como agente vivo, como fuente de desgracia y de felicidad, como maldición y como bendición.

Con frecuencia, la ambivalencia del cuerpo ha sido motivo de desconcierto para los hombres y las mujeres que no saben con seguridad a qué atenerse, de modo que en cada cultura la mirada sobre cuerpo se ha deslizado a través de todos los matices desde el sosiego a la inquietud, pasando, incluso, de lo uno a lo otro según las circunstancias. No es extraño, pues el dolor y el placer, el sufrimiento y el gozo, la tristeza y la alegría, la pasividad y la acción, la muerte y la vida, todo lo que nos sucede, lo que hacemos y lo que somos, nos viene por el cuerpo. Todo cuanto afecta al hombre deja su huella en él, como también a través de él es como nuestra huella queda impresa en el mundo.

En nuestra cultura la actitud ante el cuerpo ha sido cambiante. Hubo épocas en la que se han tomado toda clase de precauciones, como ante un peligro manifiesto que amenaza a cada hombre y a la sociedad en su conjunto, por entender que todo vicio, pecado y perdición tienen su origen en el cuerpo. La influencia de las concepciones dualistas se ha hecho notar, a veces, haciendo estragos en las vidas humanas, a causa de una sobrevaloración de las facultades anímicas, cuya primacía llevaba aparejada la devaluación de la dimensión corporal y, en consecuencia, una desequilibrada concepción de la persona.

En otras épocas, en cambio, la estimación de lo corporal ha relegado la dimensión espiritual de la persona. Sin duda, hoy estamos viviendo en una cultura que ha revalorizado al cuerpo y hay que alegrarse por ello. Nos-

otros coincidimos aquí con la visión positiva del cuerpo de nuestra época, aunque nos preocupa también que en las actitudes contemporáneas pueda haber una tendencia al desequilibrio, debida a la unilateralidad con la que se afirma la corporeidad humana, olvidando con frecuencia la espiritualidad del ser personal.

Creemos que es posible una afirmación de la corporeidad, una apreciación creciente de su bondad intrínseca, que sea, al mismo tiempo y al mismo ritmo, una afirmación entusiasta de la espiritualidad de la persona. «Espíritu encarnado» era la fórmula que Mounier empleaba para expresar lo que la persona es, insistiendo en la inseparabilidad de las dimensiones corporal y espiritual. La persona es una, no es un compuesto, de modo que cuando, como hacemos aquí, enfocamos una de sus dimensiones, hacemos una abstracción, que sólo es legítima en la medida en que el análisis no puede mantener la atención a todo y al mismo tiempo, en que el método pedagógico obliga a ir paso a paso, o que la intención expresiva pretende atraer la atención sobre aspectos del ser humano que requieren una especial concentración en ellos.

Dicho esto, nos complace exaltar nuestra condición corpórea, apreciando la bondad de su misma materialidad, a pesar de su fragilidad, su torpeza, su limitación, que, incluso, no resiste la comparación con los cuerpos de otros animales, más perfectos en muchos aspectos que el del hombre. Admiramos su belleza incomparable, a pesar de su carácter pasajero y de su plasticidad a las heridas del tiempo. Contemplamos con pasión y compasión los rostros, singulares, irrepetibles, inolvidables, en los que asoma el misterio inagotable de la verdad por desvelar de cada persona. Sentimos la fascinación de la palabra, esa vibración física grávida de espíritu que nos dona la intimidad de un ser que se hace tú para mí. Amamos la sonrisa y la risa, veneramos el abrazo que acoge y el beso que une los ánimos. Y, siempre, daremos gracias por la gracia de los cuerpos. □

EL CUERPO QUE SOMOS

□ LUIS M.^a SALAZAR
Doctor en Teología

Con el cuerpo ocurre aquello que se atribuye a San Agustín acerca del tiempo: Si no me lo preguntas lo sé, pero si me lo preguntas no sé lo que es.

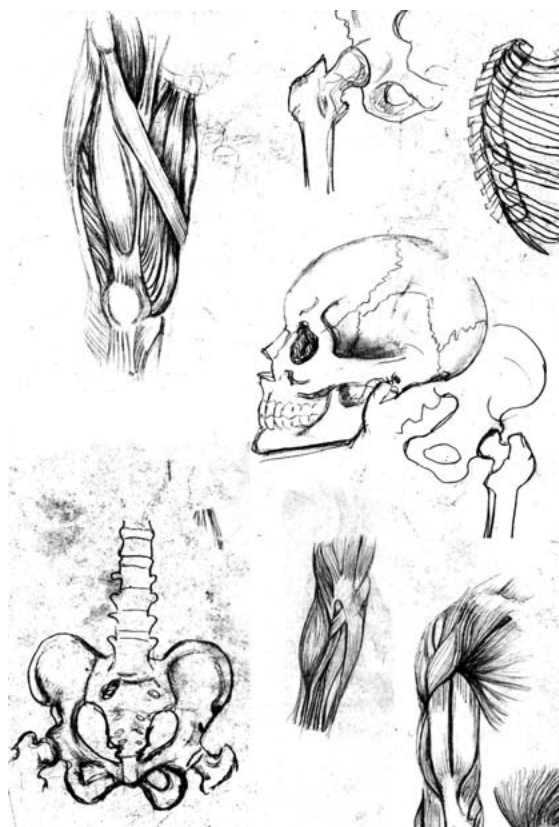
En una respuesta a vuelapluma podríamos decir que el cuerpo es la *parte material* de la persona. Sin embargo, esta respuesta no es demasiado afortunada. En primer lugar porque hablar de *partes* de la persona nos remite a una visión dualista del ser humano que genera más problemas de los que soluciona y, en segundo lugar, porque cuando se entra en la profundidad de la cuestión el concepto *materia*, y por ende el adjetivo *material*, se vuelve cada vez menos evidente.

Podemos dispensarnos de resolver el problema del contenido del concepto *materia* y dejarlo pacíficamente en manos de los físicos. Para nosotros, basta tomar nota del hecho de que desde que se mostró la convertibilidad de la materia en energía (hecho incontestable para gloria y vergüenza del siglo xx) y los modelos atómicos se formulan en una especie de cálculo de probabilidades, la materia, tan impenetrable ella, se nos ha vuelto mucho más sutil.

1. DUALISMO FRENTE A LA CONCEPCIÓN UNITARIA DEL HOMBRE

Orillada una de las cuestiones nos detenemos en la otra: ¿es el cuerpo una *parte* del ser humano? Una respuesta afirmativa nos la proporcionan las antropologías denominadas dualistas. Para ellas el ser humano está compuesto por dos partes más o menos coordinadas entre sí, una espiritual y otra material.

No se suele negar a Platón el mérito de haber formulado este dualismo con *éxito de público y crítica*, a juzgar por los diferentes neoplatonismos que ocupan el



primer milenio de nuestra era. En los albores de la modernidad es Descartes quien nos ha ofrecido un *remake* de lujo con sus propias *secuelas*.

Sin entrar en profundidad en la posición dualista, sí podemos exponer una de sus consecuencias más constantes: la inevitable devaluación del cuerpo. Éste es un instrumento que se posee pero queda fuera del núcleo de lo personal. Desde la perspectiva dualista, el cuerpo puede llegar a entenderse como un traje, un caparazón del que la persona puede desprenderse sin demasiados traumas. El dualismo se convierte así en coartada ideológica para el desprecio del cuerpo. Cuando empezamos a considerar el cuerpo como una *parte* de la persona, fácilmente terminamos pensando que se trata de una parte de menor importancia, advenediza, sustituible, prescindible en última instancia.

La respuesta podríamos denominarla la *rebelión del cuerpo*. Frente a la degradación, se impone la necesidad de defender el valor del cuerpo. Al cuerpo hay que mimarlo, modelarlo, esculpirlo, cuidar su imagen, puesto que ésta, nuestra imagen, se identifica prácticamente con nuestra realidad personal. Sin embargo, este postmoderno *culto al cuerpo* se encuentra lejos de una auténtica revalorización del mismo. El cuerpo «adorado» no es reconocido por el hecho de que sea un cuerpo humano, sino porque posee determinadas proporciones o determi-

nadas cualidades, generalmente estéticas. La veneración del cuerpo 10 significa el suspenso para una buena proporción de cuerpos que no llegan al 5 y que, siendo humanos, siguen sin alcanzar el reconocimiento merecido.

Por otra parte, como los extremos se tocan, este culto al cuerpo convive cómodamente con planteamientos dualistas. No ha de extrañar que alguien profese su fe en la reencarnación mientras se machaca en el gimnasio o aguarda en la sala de espera del cirujano plástico.

2. SER UN CUERPO O TENER UN CUERPO

Con facilidad habrá captado el lector mi poca simpatía por las posiciones dualistas. No creo que el cuerpo sea una parte de mí. Tampoco me siento cómodo pensando que *tengo* un cuerpo. Al contrario, me siento naturalmente inclinado, por intuición y por formación, a pensar que este cuerpo humano que está sentado ante el ordenador soy yo. La dimensión corpórea, material, de mi persona, y de las personas con las que convivo me resulta tan evidente que no me seduce el ejercicio de considerar esta realidad como mera apariencia, buscando una mano *espiritual* que mueva la marioneta.

El ser humano es cuerpo, y este hecho tiene algunas consecuencias que podemos comprobar fenomenológicamente.

En primer lugar el ser humano es un ser *mundano*, sometido a los condicionamientos espaciotemporales. Está aquí o está allí, para hacerse presente necesita desplazarse o permanecer. Su mundanidad lo emparenta con el mundo físico, del que es deudor permanente, y también con el mundo biológico. Para su actividad vital el ser humano requiere nutrientes, unas condiciones

determinadas de temperatura y de humedad, de concentración de gases, y de densidad de materiales. En las células, tejidos, proteínas y ácidos nucleicos humanos es posible reconocer dinámicas y mecanismos similares a otros seres vivos, tanto más similares cuando más próximos nos resultan en la escala filogenética.

Además de esta mundanidad la temporalidad tiene una relevancia propia en nuestro ser corporal. Somos seres *temporales*. No sólo porque hemos tenido un

comienzo e intuimos la posibilidad de un fin, sino porque todo lo que somos se desarrolla en el tiempo, hemos de crecer y desarrollarnos en el tiempo. Nuestras decisiones, las buenas y las malas, necesitan materializarse en el tiempo, so pena de quedar infructuosas o de resultar inofensivas. Esta temporalidad, que junto al ejercicio de nuestra libertad nos convierte en seres históricos y permite que nuestra trayectoria vital esté siempre inconclusa, hace siempre posible un golpe de timón que cambie el rumbo de nuestra vida.

¿Siempre? Al menos hasta el día de nuestra muerte, porque otro rasgo de nuestro ser corpóreo es nuestra *condición mortal*. Como veremos y como todo el

mundo sabe, la muerte es un tema

serio, tan serio que proyecta su sombra, o su luz, sobre toda la trayectoria personal.

Otro rasgo en el que se hace evidente nuestro ser corporal es que somos seres sexuados. Nuestra sexualidad, la alteridad entre el varón o la mujer, no sólo está ligada al aspecto físico de nuestros genitales. Muy al contrario, nos impregna por completo, desde nuestra dotación genética, presente en todas nuestras células, hasta nuestro equilibrio hormonal, con su influencia sobre el metabolismo, la psicología, la masa muscular, los impulsos violentos...

«Somos un cuerpo, pero nuestra mirada sería miope si no nos diéramos cuenta que en el ser humano la materia se supera a sí misma. Que los mismos rasgos que nos la hacen evidente (mundanidad, temporalidad, mortalidad y condición sexuada) nos muestran que lo que comúnmente entendemos por mundo material no puede encerrar al ser humano, sino que éste tiene un modo peculiar de habitar en él.»

Cada vez estoy más convencido de la matriz dualista de la ideología de género. En ella se da un cierto olvido del significado de nuestro ser corporal, considerado una cuestión menor, casi un accidente fácilmente subsanable. Así, después de pronunciar alegatos en defensa del cuerpo y su legítimo disfrute (entendido como uso del mismo) la misma boca puede afirmar que un transexual es una *mujer* nacida en *cuerpo de varón* o viceversa.

3. SER CUERPO SIENDO MÁS QUE CUERPO

Somos un cuerpo, pero nuestra mirada sería miope si no nos diéramos cuenta que en el ser humano la materia se supera a sí misma. Que los mismos rasgos que nos la hacen evidente (mundanidad, temporalidad, mortalidad y condición sexuada) nos muestran que lo que comúnmente entendemos por mundo material no puede encerrar al ser humano, sino que éste tiene un modo peculiar de habitar en él.

Somos mundanos *trascendiendo la mundanidad*, vivimos en el espacio y el tiempo pero éstos no nos encierran. Somos capaces de recordar y de anticipar el futuro, somos capaces de esperanza más allá de las expectativas presentes. Nuestra biología muestra un modo peculiar de adaptarnos al medio, o mejor, de permanecer constantemente inadaptados a él, creando nuestro propio medio cultural. Somos mundanos, pero somos más que mundanos. Lo mismo cabría decir de nuestra temporalidad y de las otras dimensiones que hemos descrito.

Esta especificidad humana de la corporalidad es lo que clásicamente denominamos *alma*. Somos cuerpo, pero somos cuerpo *animado*. El alma, podemos y debemos usar el término sin pudor, no es tampoco una parte del ser humano, su parte espiritual, sino que es el modo específicamente humano de ser cuerpo. No en vano, para Santo Tomás, lo que resta al morir ya no es el cuerpo, sino un cadáver. Y es que los seres humanos no tenemos un alma, sino que *somos* totalmente alma, alma encarnada, pero alma al fin y al cabo.

4. LA ARTICULACIÓN ALMA-CUERPO

Si una antropología dualista provocaba la devaluación del cuerpo, tampoco las antropologías unitarias, para

las que el ser humano es visto como una unidad no monista, o una dualidad no dualista, están exentas de problemas y cuestiones que resolver, alguna de ellas verdaderamente compleja. Tan solo nos detendremos en dos de ellas: la articulación cuerpo-alma y la segunda la posibilidad de su superación de la muerte.

En cuanto a la primera, nos equivocáramos si pensamos que se trata de un problema anticuado, al contrario alguna de las dialécticas más candentes de la antropología el pasado siglo y que continúan en éste podrían considerarse como *metástasis* de esta cuestión crucial. En un interesante libro —*Las nuevas antropologías, un reto a la teología*— nuestro recordado Juan Luis Ruiz de la Peña muestra convincentemente que las dialécticas sujeto-objeto, mente-cerebro y hombre-animal, en torno a las cuales pueden agruparse muchas de las polémicas de la antropología del siglo xx pueden entenderse mejor si se las considera como derivaciones de la cuestión de base: la dialéctica cuerpo-alma.

Pensar al ser humano como totalmente cuerpo y totalmente alma puede aceptarse como mero perspectivismo, es decir, las dos afirmaciones no tienen por qué estar articuladas, simplemente responden a dos puntos de vista, los cuales provocan dos percepciones distintas. Estas percepciones, en buena lógica perspectivista, no son ni verdaderas ni falsas puesto que no son confrontables entre sí. Sin embargo, para un pensamiento moderadamente realista no es posible renunciar a una concepción global sobre el ser humano en el que estas afirmaciones (somos cuerpo, somos alma) queden articuladas entre sí. Es necesario plantearse como se relacionan nuestro ser cuerpo y nuestro ser alma.

Históricamente la respuesta más brillante a este problema nos la proporciona Santo Tomás de Aquino partiendo del hilemorfismo aristotélico. Esta teoría metafísica entiende que todo ente existe por la combinación entre materia y forma, los cuales no son *partes* del ser, sino *principios* del ser. A modo de ejemplo pensemos en una mesa, ésta existe porque una materia, la madera, posee forma mesa. No existen mesas que no sean de una determinada materia y cualquier materia no llega a ser mesa a no ser que posea su forma. A su vez, la madera es el resultado de la celulosa (materia) informada (esa sería la terminología precisa), por la forma de madera. Este proceso puede prolongarse hasta que llegamos a la *materia prima*, absolutamente informe,

pero susceptible de ser informada en cualquier dirección, pura potencia, aunque no sea todavía nada *en acto*.

Pues bien, para Santo Tomás, contrariamente a la mayoría de sus coetáneos, el alma humana es la *única forma corporis*, es decir que el ser humano es *materia prima* informada por el alma humana individual. No se trata de un cuerpo meramente animal al que se le transforma humanamente, sino que todo lo que somos es ya humano. Si el alma deja de informar esta materia, como ocurre en la muerte, lo que resta no es un cuerpo humano, sino un cadáver.

Esta explicación de Santo Tomás, asumida durante siglos por la dogmática cristiana, permite distinguir entre cuerpo y alma sin considerarlas dos sustancias distintas sino dos principios (materia y forma) de un ser humano único.

Sin embargo, la posición de Santo Tomás, a pesar de su brillantez, no puede sobrevivir a la pérdida de vigencia del aristotelismo como explicación global de la realidad. Abandonado el hilemorfismo la solución dada por Sto. Tomás al problema alma-cuerpo no es acertada ni errónea, es simplemente incomprensible. Se impone la búsqueda de una nueva formulación más acorde con la sensibilidad de nuestro tiempo.

Una propuesta enormemente sugerente es la denominada emergentismo. Éste pretende ser una teoría descriptiva de los diferentes niveles de la realidad a partir de una posición *inicialmente* materialista. Subrayo lo de inicialmente, porque el emergentismo postula la existencia de una unidad de sustancia (la materia) y diversidad de propiedades (físicas, químicas, biológicas y psíquicas), y cabe preguntarse por qué seguir llamando con el mismo nombre a sustancias que tienen propiedades distintas.

Simplificadamente, el emergentismo afirma que, cuando en la materia se alcanza una complejidad estructural suficiente, se produce un salto cualitativo que la eleva a un nivel distinto de realidad. Así, por ejemplo, cuando las moléculas se estructuran de un modo suficientemente complejo hasta configurar un organismo, sin perder sus propiedades físicas y químicas adquieren propiedades biológicas, que no son meramente reducibles a las reglas de la química y la física. Estas nuevas propiedades son denominadas *propiedades emergentes* para distinguirlas de las propiedades que comparte con el nivel anterior (propie-

dades resultantes). Su existencia supone un salto cualitativo (salto del nivel químico al biológico) y no sólo cuantitativo (aumento de la complejidad).

Los organismos del nivel biológico son también susceptibles de una mayor complejidad, la cual provoca la emergencia de *propiedades psíquicas*, que no son reducibles a mera biología, sino que la superan cualitativamente. En el organismo único que es el ser humano existen, por tanto, propiedades resultantes: físicas, químicas y biológicas, a las que denominaremos *cuerpo*, y las emergentes, a las que podemos denominar *alma*.

Esta descripción emergentista de la realidad sería compatible con una antropología unitaria y, a la vez, respetaría el salto cualitativo entre el ser humano y el resto de la biosfera. Se reconocería así una diferencia cualitativa entre el hombre y el animal, sin apelar a una *sustancia espiritual* autónoma. El resultado es un concepto funcional del alma que es perfectamente aceptable.

Se puede intentar además, una fundamentación metafísica del emergentismo a partir de la noción zubiriana de *sistema*. Los entes formarían un sistema de notas distintas e integradas mutuamente que no necesitaría de un soporte previo (sustancia en la metafísica tomista), sino que cada nota pertenece al resto de las notas. El ser humano sería un sistema único formado por dos subsistemas: alguna de sus notas serían explicables por las leyes de la biología, la física y la química (cuerpo) y otra serie de notas que no serían reducibles a las anteriores (alma).

5. LA POSIBILIDAD DE SUPERACIÓN DE LA MUERTE EN LA ANTROPOLOGÍA UNITARIA

Apuntada así la compleja estructuración entre cuerpo y alma, nos quedaría otro problema de las antropologías unitarias. La dificultad para reconocer la posibilidad de una supervivencia tras la muerte. Para las antropologías dualistas, que hablan con naturalidad de un alma espiritual independiente e inmortal vinculada accidentalmente a un cuerpo físico y mortal, el problema aparece resuelto de antemano: no es el hombre el que muere, sino una parte de él, su cuerpo. La inmortalidad del alma como una de sus propiedades naturales es tan evidente que la muerte del cuerpo apenas si le afecta y, en todo caso, resulta una liberación.

Sin embargo, para las antropologías unitarias la muerte es algo muy serio, puesto que afecta no a una parte del hombre, sino al hombre entero. El alma, entiéndase como se entienda (*forma corporis*, conjunto de propiedades emergentes, conjunto de notas), queda en una situación realmente precaria ante la descomposición del cuerpo. Esta dificultad es considerada por muchos autores como insuperable, hasta el punto de negar completamente la inmortalidad del alma.

No es esa mi posición. Aunque el alma se entienda funcionalmente, no hay que olvidar que entre sus notas se encuentra la capacidad relacional del ser humano. Gracias a que somos alma podemos establecer relaciones personales que van más allá de las interacciones biológicas y que crean vínculos que trascienden lo espacio-temporal. Vínculos como el amor se viven y expresan corporalmente (palabras, miradas, actos de servicio e intimidad...), pero trascienden mi propio cuerpo adquiriendo una existencia también en el cuerpo-alma de la persona amada y amante.

Viene al caso recordar aquella historia que habla del marido de una enferma de alzheimer que la visitaba diariamente en el centro donde se encontraba internada. Al preguntarle si ella lo reconocía durante las visitas él contestó que no.

«¿Y entonces, por qué viene cada día si ella ya no le conoce?», le pregunta la enfermera.

«Bueno, contestó él, ella ya no sabe quien soy yo, pero yo sí sé quien es ella».

Cuando la enfermedad impide al cuerpo sostener la propia identidad, el amor la mantiene, y ello vale incluso después de la muerte. Al fin y al cabo, «decir a alguien que lo quieres es decirle no morirás».

Naturalmente, mientras nuestros vínculos se establezcan solamente con otros mortales, nuestra inmortalidad será siempre precaria, amenazada por el olvido o por la misma muerte de aquellos que nos aman. Pero si nuestros vínculos alcanzaran a alguien inmortal, si ese Alguien nos recuerda y nos ama, nuestra alma sería entonces firmemente sostenida desde la otra orilla de la relación. Lo que en nosotros es un deseo, para Dios es una posibilidad real. Él puede incorporarnos a su propia victoria sobre la muerte. Esta victoria no será completa hasta que no se haya superado esta precariedad de la relación y nosotros podamos volver a corresponderla, lo cual sólo es posible corporalmente, por eso el horizonte deseable es la resurrección del cuerpo, para el cual la inmortalidad del alma es meramente una etapa de transición.

Por otra parte esta inmortalidad no es una cualidad de nuestro ser alma sino una posibilidad que éste nos ofrece y que sólo se actualizará si Alguien inmortal, por qué no llamarlo Padre, se acuerda amorosamente de nosotros. □

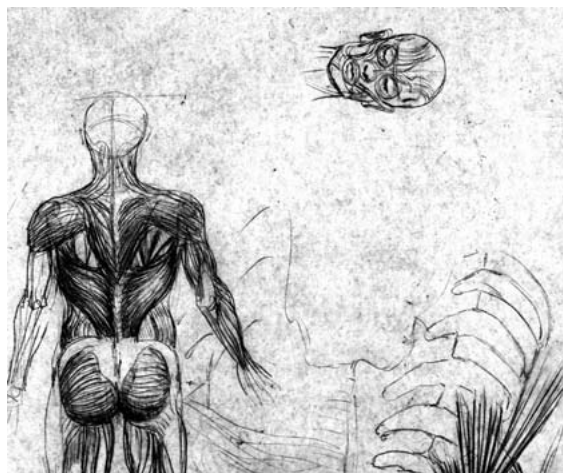
CUERPO PERSONAL Y CUERPO ANIMAL

❑ **XOSÉ MANUEL DOMÍNGUEZ PRIETO**

Profesor de Filosofía de IES

LA PERSONA NO TIENE CUERPO: ES CORPORAL

Es moneda común en el ámbito del pensamiento personalista mostrar cómo el cuerpo para la persona no es algo exterior, algo que se tiene, sino que es la persona misma. La existencia personal, en cuanto presencia ante el mundo y ante uno mismo, es tal por ser corporal¹. Por supuesto, que esta corporeidad es insoluble de la psique: la psique será psique-de-este-cuerpo y el cuerpo será siempre un cuerpo-de-esta-psique². Y, dicho de otra manera, en el ser humano todo lo biológico es mental y todo lo mental es biológico³. Por ello, cuando se realiza cualquier función de las que denominamos 'funciones psíquicas', como pensar, decidir, sentir, el cuerpo está plenamente implicado. Por eso podemos decir que se siente, piensa, imagina, percibe o actúa corporalmente. Es toda la persona la que actúa. Por esto, toda situación corporal deja a la persona en determinada condición, pudiendo esta condición favorecer o dificultar las funciones psíquicas. Así, una digestión pesada impide la lucidez para el estudio. Un dolor fuerte, dificulta el razonamiento o el discernimiento moral.



LA PERSONA NO ES SÓLO CUERPO

Pero la persona no es sólo cuerpo⁴, esto es, no sólo es una unidad psicosomática. La persona es su cuerpo pero sobrepasa su cuerpo. Por eso el cuerpo personal no es entendible simplemente desde lo corporal, desde la dimensión biológica, sino desde la dimensión personal, redimensionado desde lo personal. El cuerpo de la persona es un cuerpo personal⁵. ¿Qué significa esto? Sobre todo que es digno, valioso por sí, que no puede ser utilizado como cosa. Pero también que es no sólo mera facticidad, mero condicionante, sino fuente de posibilidades. Por eso, la persona se construye corporalmente y no contra o a pesar de lo corporal. He aquí la diferencia radical del cuerpo humano con el cuerpo animal, del que luego hablaremos.

POR EL CUERPO LA PERSONA ESTÁ PRESENTE ANTE SÍ Y ANTE EL MUNDO

Por otra parte, la propia existencia y la existencia de lo real se captan gracias al cuerpo. Además, el cuerpo es el medio de expresión y la mediación necesaria para la comunicación. Nuestro cuerpo tiene una capacidad comunicativa muy superior a la que de hecho utilizamos.

1. Cfr. Marcel, G: *De la negación a la invocación*. Obras II, BAC, Madrid, 2004, pp.23ss; Henry, M: *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Sígueme, Salamanca, 2007, pp. 253-302.

2. Cfr. Zubiri, X: *Sobre el hombre*. Alianza, Madrid, 1986, p. 48.

3. Zubiri, X: 'El hombre: realidad personal' en *Revista de Occidente* 1(1963), 19.

4. Cfr. Marcel, G: Op. Cit. p.26.

5. Una comprensión cabal de este extremo la ofrece Michel Henry con su división, inspirada en Maine de Biran, entre cuerpo subjetivo, que se revela en la experiencia personal, el cuerpo orgánico, como cuerpo material que ofrece resistencia, y cuerpo trascendente u objetivo, tal y como se le puede observar desde 'fuera', como objeto de conocimiento.

Caricias, miradas, ademanes, gestos, abrazos, e incluso la misma palabra con su inmensa riqueza, son todo un ámbito de enorme potencial en el que la persona se expresa. La experiencia de cualquier atleta, músico, bailarín o fisioterapeuta nos demuestran que, en general, nuestra utilización y dominio del cuerpo es poco menos que primitiva. En realidad, la sensibilidad, expresividad y receptividad que podemos llegar a desarrollar en el tacto, en la mirada, en los movimientos corporales, en la inflexión de la voz, en el abrazo, son casi infinitos. Porque el cuerpo expresa a toda la persona. Muestras patentes de esto, además de los gestos que acompañan a nuestra palabra, son la danza o la interpretación musical.

EL CUERPO, FUENTE DE ENERGÍA

Los impulsos y deseos corporales son la energía de la persona. Pero es fuerza que debe ser conquistada e integrada en el proyecto de la persona. Las necesidades corporales son trascendidas, transfiguradas. Se manifiestan como impulsos, sobre los que actúa la voluntad. Pero lo voluntario no consiste en aniquilar lo corporal, sino en lograr que la persona y su proyecto tengan prevalencia sobre la impulsividad natural del cuerpo. El cuerpo, por tanto, debe ser personalizado. Y la tarea de personalización consiste en ir integrando el cuerpo en la unidad personal, lo cual es tarea lenta y de toda la vida: se comienza aprendiendo a regular el sueño, el ritmo de comidas, a hablar, a caminar. Poco a poco, se va aprendiendo a dominar los impulsos y a espolear las pasividades, adquiriendo hábitos virtuosos y adquiriendo un carácter. Del grado de este control (que nada tiene que ver con una represión sino con un poner lo corporal a disposición de toda la persona) pende, como de una condición, la posibilidad de la personalización.

EL CUERPO COMO OBSTÁCULO

Pero aunque somos corpóreos, a veces percibimos el cuerpo como obstáculo, como peso, como algo 'no

dócil'. Se presenta como una dimensión que debe ser dominada, integrada. Lo corporal no es naturalmente dócil. Incluso, se puede dar el caso, por atrofas en el desarrollo de la personalidad, de que ciertas personas sean corporalmente inexpresivas. El caso es que el cuerpo, en tanto que realidad material, no sigue, en principio, el mismo dinamismo que el resto de la persona: mientras que la persona es deseo de plenitud, de ir a más, de tensionarse para ir más allá de sí, el cuerpo busca su conservación, realizar el menor gasto energético y conseguir el máximo de placer. Pero estos objetivos no siempre son compatibles con el desarrollo de la persona, pues la persona crece gracias al esfuerzo y la tensión. Incluso, el mismo cuerpo, si quiere ser perfeccionado, debe ser adiestrado, sometido, exigido. Así ocurre con los músicos, los bailarines, los atletas. Y, en general, cualquier desarrollo de la persona, no sólo en lo físico sino sobre todo en lo psíquico y espiritual, exige control corporal. No es posible el esfuerzo intelectual, esfuerzo que exige un gran concurso corporal, si el cuerpo supone un obstáculo (por falta de autodominio o por enfermedad, o por minusvalía psíquica insuperable, o por dolor insoportable). En el peor de los casos, el cuerpo puede ser tan obstaculizante que incluso oculte a la persona. Así ocurre en las adicciones y comportamientos compulsivos, o en los dolores insoportables.

EL CUERPO EXPRESA A LA PERSONA

Lo que ocurre en la intimidad se manifiesta en el cuerpo y viceversa. La alegría se manifiesta como sonrisa, la carga moral se manifiesta como dolor de espalda, el estrés se manifiesta como dificultad para respirar. A su vez, descubrimos cómo el cuerpo (de un modo especial el rostro) acaba siendo reflejo y testimonio de lo que hemos hecho de nuestra propia vida, de nuestra propia historia. Como el cuerpo expresa a la persona, haciéndola presente, es el modo privilegiado de acceso a lo íntimo de la persona. Lo que ocurre en la intimidad o en la inteligencia se manifiesta en el cuerpo y viceversa⁶. Prueba patente de esto es que muchas de las patolo-

6. Sobre la constatación de la unidad y vinculación entre energía personal y manifestación somática construye Lowen su teoría bioenergética. Cfr. Lowen, A.: *El lenguaje del cuerpo*. Herder, Barcelona, 1985.

7. Cfr. Palmero, F.- E. G. Fernández Abascal, E. G.: 'Procesos emocionales', en *Emociones y adaptación*. Ariel Psicología, Barcelona, 1998, pp. 33-40.

gías físicas son efecto o resultante de disfunciones interiores, de alteraciones afectivas⁷. Así, cuando se produce una respuesta afectiva de ansiedad, estrés, tristeza o miedo, con demasiada frecuencia responde a estar sometiendo al organismo a niveles de activación superiores a los naturales. Además, descubrimos cómo el cuerpo, y, de un modo especial el rostro, acaba siendo reflejo y testimonio de lo que vamos haciendo de nuestra propia vida, de nuestra propia historia. El rostro de los ancianos es elocuente: los hay que muestran una auténtica ruina interior, otros son ambiguos. Pero los hay de una belleza extrema, inimaginable en la juventud. Son rostros transparentes, luminosos, radiantes, profundos, con una belleza conquistada, profundamente humana, transnatural.

DIFERENCIA ENTRE LA PERSONA Y EL ANIMAL

La antropología zubiriana descansa en una constatación radical: el hombre es un animal y un animal de realidades. Por consiguiente, uno de los caminos que se puede emprender para entender lo que la persona sea es el de considerar su animalidad (aunque sea para luego dar cuenta de su total diferencia respecto de los animales). Por tanto, se puede partir del hecho constatable de que la persona «es una realidad a cuyas dimensiones todas pertenece intrínseca y formalmente la animalidad»⁸.

En cuanto animal, la persona tiene un modo peculiar de actuar. Y lo que resulta patente es que, como todo animal, la persona está entre cosas y con cosas. Pero no está de modo pasivo, porque estas cosas modifican su equilibrio dinámico, le suscitan. Y esta suscitación hace que se modifique su tono vital, que le afecte de un modo determinado, viéndose obligado a responder a la nueva situación. Este esquema de suscitación, afección y respuesta es lo que constituye la acción animal en todo caso.

Pero la diferencia entre persona y animal es radical. En el animal, esto que suscita, que afecta y que invita a responder es el estímulo: el animal está ante estímulos y responde ante estos estímulos. Las necesidades

animales son de responder ante estímulos exteriores e interiores. Pero en el ser humano, este esquema de comportamiento descansa en otra manera de enfrentarse con las cosas, en otro modo de habérselas con las cosas: en la persona, lo que le suscita, afecta y le impele a responder no es aprehendido como mera estimulación sino como realidad. Por eso, según vimos, en la persona la aprehensión será *intelección sentiente*, la afección *sentimiento afectante* y la tendencia a la respuesta *voluntad tendente*. La persona, de este modo, no sólo se mueve por impulsos corporales ni sólo por motivos psíquicos, sino por valores, ideales, creencias. Al igual que suscitación, afección y respuesta no eran tres acciones sino tres momentos de una misma acción, intelección, sentimiento y voluntad son tres momentos de la misma acción en la que la persona se enfrenta con la realidad. Así las cosas, lo corporal, en la persona, no es ya mera fuente de deseos y necesidades, sino vehículo de experiencia y realización de lo verdadero, lo justo, lo bello y lo bueno.

Dado que la persona vive desde y para lo real, su propio cuerpo es percibido como real y, por tanto, puede tomar distancia frente a él. Sus 'necesidades' biológicas se relativizan y, en cierta manera, se autonomizan (lo cual permite fenómenos como la huelga de hambre, el ayuno y, también, como la sexoadicción o la gula). Esta capacidad de estar frente a sí o autotranscendencia, permite por tanto a la persona una libertad sobre sí misma, sobre su cuerpo, pudiendo actuar de modos no predeterminados. Por tanto, también su corporeidad cuenta en su proyecto de vida (lo cual es absolutamente impensable para un animal, que hará lo que esté predeterminado a hacer con su cuerpo). En definitiva, la herencia genética condiciona, pero nunca determina⁹. En efecto, el cuerpo es un condicionante, pero también, justo por ello, es un posibilitante de la realización personal: lo corporal es mera posibilidad. Y lo es porque es energía, impulso, que necesita ser conformado. Reducir a la persona a su comportamiento animal, implica que los demás son medios o instrumentos para sus fines, sin que quepa nunca el encuentro personal con ellos.

8. Zubiri, X: *Sobre el hombre*. Alianza, Madrid, 1986. p.47.

9. Frankl, V.: *La voluntad de sentido*, Herder, Barcelona, 1991, p. 15.

AMAESTRABLE O EDUCABLE

El cuerpo le permite así a la persona tomar conciencia de sí, en tanto que ser encarnado, esto es, situado en unas coordenadas históricas, sociales y corporales determinadas. Por el contrario, en el animal, su corporeidad le ancla a la realidad sin permitirle la distancia a sí. Por eso, como dijimos, la persona tiene impulsos y motivos, siempre abiertos y modelables por el carácter, mientras que el animal instintos configurados, en caso de ciertos mamíferos superiores, en ciertas formas de temperamento. Por ello, mientras que el animal es amaestable, la persona es educable (lo que en la persona no sólo no le impide, sino que le potencia para estar abierto a lo inédito e imprevisto). Esta educabilidad es psico-somática.

Este modo de ser corporal permite a la persona decir 'no' a sus impulsos, mientras que el animal no puede decir 'no' a sus instintos. La persona, a diferencia del animal, es libre de la realidad y de sus impulsos. El animal está predeterminado. No puede elegir. Por ello, lo que la persona hace con y en su cuerpo tiene una dimensión moral, mientras que la actuación corporal del animal es amoral. Por tener autoconciencia, libertad e identidad, la persona puede disponer de sí y puede prometer y comprometerse. El animal no puede disponer de sí ni prometer ni comprometerse. Hace lo que tiene que hacer.

LO ESPIRITUAL RESPECTO DE LO PSICOFÍSICO

La clave de todo ello radica en que en la persona, lo corporal —indisolublemente unido a lo psíquico— está enfrentado a lo espiritual. Lo espiritual, esto es, lo personal¹⁰, es lo que 'personaliza' la unidad psicosomática en la que la persona consiste, lo que hacen que el

cuerpo y la psique sean personales. «Si se proyecta al hombre desde el ámbito espiritual, que le corresponde naturalmente, al plano de lo meramente psíquico o físico, se sacrifica no sólo una dimensión, sino justamente la dimensión humana»¹¹.

Lo espiritual constituye, pues, el dinamismo y la dimensión propiamente personal, la capacidad de autodistanciarse de sí, lo no condicionado ni condicionable¹². «Existir significa salirse de sí mismo y enfrentarse consigo mismo»¹³. Pero esto significa, además, que en el ser humano lo somático humano desborda lo físico (precisamente porque está transido de lo psíquico). Por ello, el cuerpo, además de condicionante, es, para la persona, posibilitante. «Lo corporal es mera posibilidad»¹⁴. Por tanto, es apertura a que algo dé forma a esta posibilidad. «El organismo se revela así como el material que aguarda a ser 'conformado'»¹⁵. No son por tanto las necesidades corporales las que rigen la vida de la persona, al menos de la madura, sino que está llamada —por ser la autora de su vida—, a realizarse como persona contando con dichas necesidades pero trascendiéndolas. Dicho en términos clásicos, lo espiritual es el 'principio individualizante' (o principio de individuación) del organismo psicofísico, con lo que queda patente el carácter de forma de dicho espíritu. Por otra parte, lo psíquico se expresa en lo físico personal. A su vez esta unidad psicofísica es tal porque está transida de lo espiritual: la unidad psicofísica sólo es entendible desde una instancia superior. La unidad psicofísica, en la persona, es apertura a su conformación por parte de una dimensión personal. Así, «lo corporal posibilita la realización psíquica de una exigencia espiritual»¹⁶.

10. Cfr. Frankl, V.: 'El problema del espíritu' en *El hombre doliente*. Herder, Barcelona, 1994, pp. 102-156.

11. Frankl, V.: *La voluntad de sentido*. cit. p. 112.

12. Frankl, V.: *El hombre doliente*. cit. p. 134.

13. Frankl, V.: *La voluntad de sentido*, cit. p. 113.

14. Frankl, V.: *El hombre doliente*. cit. p. 136.

15. Ídem. p. 145.

16. Frankl, V.: *El hombre doliente*. cit. p. 136. Como ejemplo, dice Frankl: «El piano ¿ejecuta la composición? No; sólo posibilita la ejecución. El pianista, ¿efectúa la composición sólo porque sabe tocar? No. Al tocar realiza las posibilidades del instrumento con arreglo a unas exigencias artísticas».

DESDE DÓNDE SE DINAMIZA LA VIDA PERSONAL

El cuerpo supone una primera fuente de dinamización personal. El cuerpo, por sí, busca el placer, el equilibrio homeostático y el menor gasto energético, la conservación, atender a los apetitos, deseos, tendencias y motivos primarios. Una vida despersonalizante sería aquella que permitiese inundar todas las dimensiones de la vida con este 'programa'. Ciertamente es que al cuerpo hay que darle lo que necesita, y escucharle, pues el cuerpo es el arpa del alma. Pero el cuerpo sólo puede dar de sí y hacerse pleno en la medida en que entre a formar parte de un dinamismo de orden superior, que es el establecido por la propia vocación. El cuerpo abandonado a sus propias inercias y deseos llevaría a la persona a una vida realmente empobrecida. Este nivel, abandonado a sí, en el ser humano no supondría su animalización o empobrecimiento, sino su destrucción personal, su neurotización, su desestructuración. Por otra parte, también en este nivel se sitúa la cota de los sucesos cósmicos, los que afectan a la persona. Es el conjunto de 'lo que nos pasa'. Y lo que nos pasa se presenta como 'destino' en el sentido griego, esto es, como *moira*, como determinante ciego. Sin embargo, la persona está llamada a trascender este nivel desde sí mismo. Del mismo modo que una mano, anatómicamente, tiene unos movimientos limitados, pero puestos al servicio de una creatividad y de una inteligencia, como en el caso de un pianista, que puede dar de sí hasta el infinito; también el cuerpo, puesto al servicio de un fin de orden superior, es capaz de sobrepasarse.

Un segundo nivel de dinamización lo encontramos en el psiquismo, con sus tendencias, motivos, necesidades (de valoración, de comprensión, de reconocimiento, de afecto, de conocimiento, etc.). Lo biológico se pone al servicio de éste. El psiquismo, por sí, es capaz de *dinamizarse por motivos*. La teoría clásica de la motivación da buena cuenta de este nivel.

Pero el psiquismo es orientable y dinamizable desde un plano superior: el personal. El psiquismo se sobrepasa a sí y es capaz de funciones y creaciones que jamás soñaría abandonada a sus propias leyes. El dinamismo personal que procede de su vocación permite a la persona superar sus dimensiones inferiores, sus dimensiones psicosomáticas, y elevarlas a unos niveles de creatividad y operatividad inimaginables para una vida abandonada a sus dinanismos puramente corporales o psíquicos. Sólo desde el descubrimiento de un sentido existencial al que se siente llamada, la persona da-de-sí hasta límites que no podría soñar. Toda la vida psíquica, en fin, está sometida a un orden teleológico superior. Por ello, todo conocimiento lo será de la verdad; el deseo lo será del bien (propio o plenitud y común o justicia); y el afecto lo será de la belleza y del encuentro con el otro. Pero, a su vez, esto no significa una mera tendencia a la verdad, al bien y a la belleza, sino una invitación a vivirlos por un camino propio: como vocación, como llamada a tener un lugar concreto en el cosmos, como ideal de vida al que se invita a cada persona. □

EL CUERPO ENTRE DOS ABISMOS, EL DE IDEALIZACIÓN ANGELICAL Y EL DE LA BANALIZACIÓN DEMONIACA

□ CARLOS DÍAZ

Profesor de Historia de las religiones

1. EL PLANTEAMIENTO PERSONALISTA Y COMUNITARIO DEL CUERPO EN LA CULTURA JUDÍA

Como señala Francisco Laje en un antiguo espléndido artículo¹, en la antropología hebrea más antigua y común del Antiguo Testamento, el cuerpo es designado con el término general *basar*, que cubre prácticamente todo el ámbito de la corporeidad. En sentido propio, *basar* sirve para designar la carne como parte blanda y mollar del cuerpo de hombres y animales, también la carne que sirve de alimento. Descrito a grandes rasgos, el individuo humano aparece como un cuerpo cubierto de carne y piel, sustentado por el entramado de los huesos y tendones, regado vitalmente por la sangre, animado por la *nefesh*, guiado por el corazón y por los riñones como sede de los sentimientos y las decisiones, y potenciado por el espíritu.

Además, el pensamiento bíblico no entiende como un todo cerrado y definido en sí mismo. La persona aquí es más bien situada, no a partir de ella misma, sino atendiendo a los puntos de relación que determinan su lugar en el mundo. Esos puntos son principalmente la comunidad humana en la que nace, la naturaleza en la que vive y trabaja, y sobre todo Dios ante quien el individuo está llamado a responder en todo momento. Habiendo fijado su relación con estos puntos, se planteará luego el hombre bíblico la pregunta sobre él mismo. En este segundo momento —segundo en la maduración de la persona y también en la línea de evolución del pensamiento hebreo a través de los siglos—, se produce un cierto movimiento de repliegue hacia el sujeto en busca de su individualidad como pretendiendo recuperar el ser

«...resulta llamativo que Dios pueda ser anhelado ansiosamente «por la carne». El cuerpo no es considerado negativamente, pues es capaz también de afectos espirituales, ni tampoco imaginado como revestimiento externo que delimita y rebaja el espíritu; más bien es visto como condición permanente de relación y expresión de la persona, puesta en tensión relacional hacia el encuentro con los otros... »

más personal liberándose de la dependencia esencial respecto de los demás.

El cuerpo no es límite. La persona bíblica es básicamente relación. Por eso la corporeidad, la carne en sentido bíblico, pasa al primer plano. Incluso la relación con Dios se expresa a través del cuerpo: «Oh, Dios, tú eres mi Dios, por ti madrugo; mi alma está sedienta de ti; mi carne tiene ansia de ti» (*Salmo* 63,1), «me saciaré como de enjundia y de manteca» (*Salmo* 63,6), «mi corazón y mi carne retozan por el Dios vivo» (*Salmo* 84,3). Aun teniendo en cuenta el valor relativo para la antropología de tales expresiones idiomáticas, resulta llamativo que Dios pueda ser anhelado ansiosamente «por la carne».

1. *La imagen bíblica del cuerpo*. Communio, Madrid, 1985, pp. 543 y ss.



El cuerpo no es considerado negativamente, pues es capaz también de afectos espirituales, ni tampoco imaginado como revestimiento externo que delimita y rebaja el espíritu; más bien es visto como condición permanente de relación y expresión de la persona, puesta en tensión relacional hacia el encuentro con los otros: hasta con sus órganos interiores —corazón, riñones— salta hacia fuera. Por eso el cuerpo humano puede ser mirado, descrito, cantado sin vergüenza.

Dentro del lenguaje sobre la persona se enfatizan en particular los órganos de la comunicación: *rostro* (término mucho más utilizado que el equivalente intelectualista griego «cabeza»), *oído* (la oreja como órgano receptor de la comunicación, que permite iniciar el diálogo), *boca*, y más explícitamente *labios*. En el Antiguo Testamento ninguna actividad humana posee un espectro semántico tan diferenciado y copioso como el *hablar*, pues se encuentran verbos para casi todos los matices: decir, llamar, hablar, ordenar, enseñar, instruir, corregir, acusar, jurar, bendecir, maldecir, cantar, exaltar, confesar, rezar, gritar, lamentar, murmurar.

Rompiendo con este esquema hebreo, San Pablo, en el siglo I, traduce ordinariamente *basar* por *sôma*, *sarx* (la *carne*) en un sentido negativo para designar al hombre empecatado: «Las tendencias de la carne llevan a la enemistad con Dios» (*Rm.* 8,7). Y así no pocos textos paulinos² dieron pie para una minusvaloración o descalificación de la carne («los enemigos del alma son tres: mundo demonio y carne», se nos hacía estudiar de pequeños en la católica España, «martillo de herejes y espada de la cristiandad») especialmente en las épocas en que prevaleció una visión dualista del mundo y de la persona: bien-mal, alma-cuerpo, espíritu-carne. Es el dualismo típico de la filosofía helenística con Platón y Aristóteles a la cabeza, mantenido en el mundo occidental y cristiano hasta hace muy poco por la filosofía cartesiana. En efecto, a partir del siglo II a. C., cuando entra el pensamiento hebreo en contacto con culturas helenísticas y orientales de pensamiento dualista, para caracterizar la realidad personal se utiliza con frecuencia el término *gûf*, que etimológicamente alude a la cavidad corpórea y especialmente al vientre. En esta nueva antropología el cuerpo es considerado como un espacio vacío que sirve de receptáculo al alma, llegándose al menosprecio de lo corporal, tachado de concupiscente. Expresiones tales como *concupiscencia de la carne*, o *concupiscencia de los ojos* hubieran sido extrañas en el contexto del Antiguo Testamento. Entre los Padres Apostólicos la carne será presentada antropológicamente como lugar de perversión. La *Didagé* exhorta a «abstenerse de las concupiscencias carnales» (1,4). San Gregorio Nacianceno ha dejado toda una oda *Contra la carne*, en la cual se dice de todo: «carne perniciosa, diabólica, viciosa, infiel, indómita, sepulcro y cadena del alma». Finalmente la gnosis, la de ayer y la de hoy, considerará lisa y llanamente a la carne como principio de todo mal. Uno de los personajes de la novela fantástica de C.S. Lewis, *That hideous strenght* (cap. VII, 3), se imagina un mundo radicalmente nuevo, en el que espíritu humano habría alcanzado un estadio de su evolución tal, que po-

2. Paulinos, pero también petrinus. En el contexto de la diatriba antiepicúrea y proestoica («una fricción del intestino, una emisión de mocos acompañada de una convulsión», eso es el orgasmo», Marco Aurelio, *Pensamientos*, IV, 13), escribe San Pedro: «Su idea de placer es la francachuela en pleno día... Asco y vergüenza... Se comen con los ojos a las mujerzuelas» (2 Pe. 2, 12-14). En el tiempo de los escritos finales del Nuevo Testamento se atacaba la expresión placer de la carne (*hedoné sarkós*) debida a Epicuro. Pero éste exigía que el placer estuviera regulado por la razón. La popularización de sus principios hizo que se olvidaran tales cautelas.

dría servirse de un sustrato menos grosero que el cuerpo humano sexuado, cuyo delirio se crispa en el paroxismo orgásmico. De este modo lo ideal para el hombre sería cantar inmutablemente en el coro de los ángeles, ser ángel.

En su fascinante estudio sobre *Los demonios de Loudun* analiza A. Huxley el efecto que tuvo en aquellas generaciones una antropología tan pobre como la señalada. Como anécdota que refleja de manera mordaz esta realidad, recordamos que uno de los personajes femeninos de una famosa novela de Gabriel García Márquez recibió de su director espiritual antes de contraer matrimonio un calendario en el que aparecían tachados con tinta morada los días en que debía abstenerse de toda relación sexual. «Su anuario útil quedaba reducido a 42 días desperdigados en una maraña de cruces moradas». Comentando esta anécdota, González-Carvajal recuerda que desgraciadamente no se trata de una caricatura. Muchos moralistas prohibían las relaciones sexuales casi todos los días de la semana: el domingo, por conmemorar la resurrección de Cristo; el lunes, por ser consagrado a los difuntos; el jueves por conmemorar la pasión de Jesús; el viernes, para conmemorar su muerte; y el sábado, para honrar a la Virgen. ¡Sólo el martes y el miércoles resultaban hábiles... para los más hábiles!

Sin ir tan lejos, sobre nuestra propia generación, la que nació en España los años cuarenta del pasado siglo, sobre nosotros mismos gravitan aún aquellas apologías de vientres estériles, pechos lacios, carnes flácidas, corazones secos, cisternas rajadas, imaginaciones pochadas, almas de desierto, ¿Y qué decir de ese frufú bullicioso de

sotanas y ternos marengos, célibes que jamás han mojado su pompis sacrosanto, ni manchado sus pulcras y blandas animitas en el mundo, y que no recomiendan más que el «y ahora reza el 'bendita sea tu pureza', amén. Santos exangües respirando ozono de sacristía, almitas que no se han atrevido a tener un mal pensamiento, con una fachada de cartón, avefrías imparciales, pero contra esa teología se sacaban unas ganas locas de hacer el bestia en este valle de lágrimas»³.

2. LA GRANJA DE LOS ANIMALES COMO REACCIÓN

Y este menosprecio de la carne, y especialmente de su sexualidad, la carne más recalentada, como principio de todo mal también explica por reacción, ahora que se suprime la tauromaquia, la fronda de cuernos. Charles Fourier llegó a censar ochenta especies de maridos engañados: cabrón en ciernes, cabrón imaginario, cabrón marcial, cabrón fatalista, cabrón mental, cabrón recíproco, cabrón propagandista, cabrón portaestandarte, cabrón místico, todos ellos repartidos en tres clases: cornudos, cornúpetas y acornados, y subdivididos en trece géneros, que van desde la vanguardia de la derecha hasta la retaguardia de la izquierda. Dicen que el antílope macho de Asia se rodea de cien hembras; por eso tiene unos cuernos enormes: para gozar de esa corte tuvo que eliminar a muchos pretendientes. Pero ese número sigue siendo muy inferior al alcanzado por el sabio rey Salomón, que tenía setecientas esposas y trescientas concubinas. Era un deportista, evidentemente⁴. Y, junto a este trasiego, para

3. Tan dura como realista y triste es la descripción de Patxi Larraínzar de ese ambiente de «cristiandad» en su obra *Adiós monseñor*. Ed. Txalaparte, Tafalla, 1992: «Ahora maitines en latín, que es la lengua de Dios, luego un rato de obediencia al superior para matar el orgullo, después pasear por la huerta cortando enamoradamente un ramillete de salvias que adornen el sagrario y acompañen al divino prisionero del altar, al que perfumar con un perfumador de esencia cara como hacen los novios delicados, más tarde otro poco de meditación sobre la maldad del mundo y sobre la pureza de nuestra santa fundadora; y, si tengo que salir a la calle a vender los bordados que hemos hecho, mortificaré los sentidos y bajaré la vista» (p. 85). Eso, con el triste privilegio de no equivocarse nunca desde sus oficinas de programación apostólica con olor a alcanfor, son santos exangües respirando ozono de sacristía, almitas que no se han atrevido a tener un mal pensamiento, con una fachada de cartón piedra pintorroteada de purpura e incienso... ¿Qué hace toda esa multitud de las once mil vírgenes y de los diez mil hijos de san Luis, frailes, hermanitos, legos, donados y novicios con sus congregaciones, órdenes, dicasterios, institutos o asociaciones pías, votos y consejos evangélicos, acaso están dedicados a crear el hombre y la sociedad nuevas? Se pasan todo el día ahuyentando al demonio meridiano, o predicando ñoñeces; que para eso no se necesita tanto celibato y votos perpetuos y huida del mundo, y todo el montaje de casas y conventos y huerto feraz y locutorio enrejado, jerarquías, sínodos y capítulos y constituciones, fundaciones y beatificaciones costosas, todo lo cual se reduce luego en la práctica a enseñar el bachillerato a la clase dominante, educando niñitas de porcelana y encendida rosa purpurina inútiles para el reino, ¡toda una vida consagrada para esto!» (p. 77).

4. Cfr. el ingeniosísimo y profundo libro de Hadjadj, F: *La profundidad de los sexos. Por una mística de la carne*. Editorial Nuevo Inicio, Granada, 2009, p. 132.

anular el menosprecio de la carne se produce una frontal reacción hacia un absoluto chovinismo del cuerpo, una fatal tiranía: *my body, right or wrong*. Y eso, si hay suerte, pues «los años de nuestra vida son unos setenta, y ochenta si hay vigor» (Sal. 90,19).

Así las cosas, ¿habremos de echar lo espiritual a los cerdos para devenir puros brutos de la piara? La moraleja que se desprende de *La granja de los animales* de George Orwell es lo que podríamos denominar con otra obra famosa *La abolición del hombre*: «El hombre es el único ser que consume sin producir. No da leche, no pone huevos, es demasiado enclenque para tirar el arado y su velocidad ni siquiera le permite atrapar conejos. Sin embargo, es amo y señor de todos los animales. Los hace trabajar, les da el mínimo necesario para mantenerlos y lo demás lo almacena para él. Nuestro trabajo animal labra la tierra, nuestro estiércol la abona, y aun así ni uno solo de nosotros tiene algo más que su propio pellejo». Como si hablase el *Manifiesto del partido comunista*, sólo que donde aquí pone «hombre» allí se leía «capitalista», y donde aquí «animal», allí «proletario». «Todos los hombres son enemigos, todos los animales son camaradas... Tened siempre presente vuestro deber de enemistad hacia el hombre. Todo lo que se desplace sobre dos pies es un enemigo. Lo que se movilice en cuatro patas es un aliado. Y recordad también que en nuestra lucha contra el Hombre no debemos llegar a parecernos a él. Aunque lo hayáis derrotado, jamás adoptéis sus malas costumbres». Ahora bien, ¿al final qué pasó? Que los chanchos machos se comportaron a su vez como el hombre al que habían logrado abolir, y para justificarse inventaron el lema: *Todos los animales son iguales, pero algunos animales son más iguales que otros*. Tal parodia de la dictadura del proletariado sería extensible a cualquier otra dictadura personal, doméstica, laboral, o global. «No había duda de la transformación de los rostros de los cerdos. Los demás animales, asombrados, pasaron su mirada del cerdo al hombre y del hombre al cerdo; y de nuevo del cerdo al hombre. Pero ya era imposible saber cuál era uno y cuál otro». Fin de la obra. Si pretendes abolir al hombre, el *hombricero* que lo sustituye reproduce al hombre al que se quería eliminar. Y es que detrás del mejor cerdo acecha el peor hombre. Detrás del cerdo más refinado hay el hombre más vulgar. Pero también los peores hombres van al matadero, como los cerdos, después de comportarse como chorizos. Desde luego, los

peores hombres son los que mejor gruñen. Por supuesto, si los cerdos y los peores hombres tuvieran dioses, su rostro sería bifaz, *cerdihumano*, agridulce cerdo. Pero su «agridulces *cerdiántropos*, únanse» se vería contradicho por su antítesis: «carniceros de todos los países, únanse». Cerdo, el engorde te llama... para que cuelgues del gancho del carnicero con más solemnidad. Por mucho que los *cerdihombres* vayan tan lúdicos al matadero como los niños del Flautista de Hamelín iban a la mar en que se ahogaban, el matadero será su único *happy end* posible, cachondeo de la razón y razón cachonda. Nada de lo cual —justicia obliga— impediría erigir un monumento al cerdo-cerdo, es decir, jamonero o ajamonado, pese al veneno de su colesterol, ni que al verdadero hombre-hombre se le alimentase en el Pritaneo, como a Sócrates, por no haber transado con ninguna cerdada. En resumen: que, si bien el cerdo a secas es un excelente animal, el hombre *encerdecido* no pasa de ser un animal des-naturalizado.

En su nueva resignificación pagana, el cuerpo pasa a ser objeto oscuro del deseo del bajo vientre, el pensamiento brota directamente de los genitales, del sexo y no del seso, habiendo olvidado el consejo sabio del clásico Rabelais: *Mentua tula habet mentem*, también tu miembro viril debe tener inteligencia. El nuevo mundo ha de ser lúbrico, procaz, hedonista, libidinoso. Despreciado el mismísimo Rabelais, que en nuestros días podría parecer pacato, lo valioso en grado sumo será un coito que se nos ofrezca en bandeja. Nuestros días: si el cuerpo no resucita hay que gastarlo, fundirlo, drogarlo, engordarlo y, si molesta, quitarlo de en medio a la primera de cambio. Aunque, como reza el budismo, el cuerpo sólo es fuente de sufrimiento, ¿para qué salvarlo sacándolo de la corriente del eterno retorno de lo idéntico, es decir, de la negatividad de ese fardo corporal? Un nuevo *budismo epicureizado* ha encontrado su *eureka* en lo siguiente: acabemos con el cuerpo, pero haciéndolo reventar de placer, no luchando por su purificación. Una moral que se ríe de la moral. Una impureza del amor puro y una pureza del amor impuro. Un humano inhumanizado que, incapaz de apasionarse, se reduce a la bajas pasiones y a su abulia ulterior. Un realismo desaforado que dice adiós a lo romántico: «El neocórtex que fabrica mi yo está excitado exactamente en su área de Broca por los estímulos nerviosos causados por ese agregado de átomos antropoide al que por como-

didad llamamos Pepe». Una pedantería del químico: «Puedo unir mis hidrógenos a tu oxígeno para que no seamos ya más que una sola molécula de agua». En lugar de su declaración de amor, el hombre se preocupa de la declaración de la renta. Una metafísica de la esterilidad antropológica, a pesar de alguna que otra virilidad de medio metro: «En el mes de los amores, la morsa no tiene más que respirar a su hembra con la total seguridad que le confiere su medio metro de hueso peneano. El hombre, en cambio, tiene que seducir a una suegra, soportar las larguísimas comidas familiares, desplegar tesoros de paciencia y diplomacia. Desea a Fredegunda, pero tiene que sonreír primero a su aburrido primo Beltrán. Quisiera tomarla entre sus brazos, pero su padre exige que se labre primero una situación»⁵. Claro que todo este pagano actual enaltecimiento del cuerpo, sea anoréxico o esteatopígeo, no puede escapar al ojo (me refiero al ojo de la vista) como el de D. Francisco de Quevedo y Villegas en su *Gracias y desgracias del ojo del culo*, que induce a bromear: ¿tan fea es el alma como el cuerpo de algunos y algunas? Pues si es así, ¡librennos los hados de seguir viendo tan mayúscula fealdad después de la muerte! Sería preferible seguir en la tierra platicando con las calaveras y esqueletos de los difuntos... Y hasta podría aquí citarse a Max Scheler,

«Un nuevo budismo epicureizado ha encontrado su eureka en lo siguiente: acabemos con el cuerpo, pero haciéndolo reventar de placer, no luchando por su purificación. Una moral que se ríe de la moral. Una impureza del amor puro y una pureza del amor impuro. Un humano inhumanizado que, incapaz de apasionarse, se reduce a la bajas pasiones y a su abulia ulterior.»

a quien le parece humillante en extremo para el ser humano y para su cuerpo que la naturaleza haya ligado de manera tan estrechamente anatómica y funcional los órganos de evacuación con los de la reproducción⁶. Entonces, ¿por qué no decir sexo donde decimos corazón y, en lugar de *con todo mi corazón*, escribir *con todo mi sexo*? ¿E incluso, más descaradamente, *con tod@s mis cojon@s*? Quizá sería igual de incorrecto que como lo decimos ahora. Emplear *sexual* para evitar *sexual* nada añadiría, destrozando además la buena fabla.

3. ¿POR QUÉ RESULTA TAN DIFÍCIL VIVIR EL CUERPO CON LA CALIDAD CON QUE PUEDE VIVIRLO EL SER HUMANO?

El cuerpo toma conciencia de la mortalidad y su fragilidad (Jaspers), encuentra la existencia concreta (Kierkegaard), la conexión del tiempo y del espacio (Heidegger), rompe la coraza buscando la salud a través del orgasmo (Reich), vive e inscribe mis emociones en él (Keleman), presentiza lo que no puedo decir con palabras (Watzlawick), habita lo más primitivo de mí yo, desde el cual me habla con lenguaje analógico (Watzlawick). El cuerpo hace presente en su condición humana que «las cosas superiores están en las inferiores por modo de participación, y las inferiores están en las superiores por modo de excelencia» (Sto. Tomás: *De divi-*

5. Hadjadj, F: *La profundidad de los sexos. Por una mística de la carne*, pp. 76-77.

6. Max Scheler: *El pudor*. El pudor o la repugnancia prohíben a la impudicia el acceso a todos los jardines. Olvidar esa repugnancia constituye el impudor y el envilecimiento: «Considerado bajo ese aspecto de conciencia, y juez de la vida sexual, el pudor aparece como una de las funciones más importantes de la constitución de la conciencia moral en general». Con una variante más literaria imagina lo siguiente Anatole France en *Le Jardin d'Epicure*: «Si yo hubiese sido Dios, habría querido que, al igual que las mariposas, el hombre cumpliera ante todo, en el estado larval, las repugnantes tareas con que se nutre. En esta fase no habría sexo en absoluto, y el deseo no envilecería el amor. Luego, habría hecho de modo que, en una última transformación, el hombre y la mujer, desplegando sus alas resplandecientes, viviesen de rocío y de deseo y muriesen en un beso. De tal modo habría dado a sus exigencias mortales el amor como recompensa y coronación» (Ed. Calmann-Lévy, París, pp. 40-41).

nis nominibus, III). La forma y el grado de espiritualidad personal impregna hasta las profundidades de su sexo. «¿Quién dijo que todo está perdido? ¡Yo vengo a ofrecer mi corazón!» (Fito Páez). Al ver a Margarita, Fausto exclama: «En ese cuerpo que se expone a mi vista tengo que encontrar el resumen de las maravillas de todos los dioses». Sí, pues constituye un cosmos en el que se reúnen los reinos mineral, vegetal, humano y angélico. Su cuerpo se desborda de metáforas, y esas metáforas son más verdaderas, más científicas, que cualquier tratado. Recordemos que, cuando el hebreo bíblico dice «corazón», está hablando de lo físico, lo mental y lo espiritual, lo global, costando separar un ámbito de otro, separación que acarrearía la enajenación y el sufrimiento...

Así las cosas, como ha escrito sabiamente la psicóloga A. Moreno, «lo que afecta a mi vida, a mi persona, en lo grande y en lo pequeño, por lo general no entra en mí únicamente a través de mi cuerpo, excepto lo que es obvio (tengo frío, calor, hambre...) pero, y sobre todo, el disfrute de la vida siempre me acontece primero a través de mi realidad entera, en el espíritu primeramente, aunque acto seguido todo mi ser se ve involucrado. No me emociono ante un cuerpo por el cuerpo, no existe ese dialogo primero cuerpo-cuerpo en mí. A veces pienso que mi mente y mi espíritu son tan «emocionales» que resultan la parte más física de mí, la más pasional y más poderosa en lo que se refiere a moverme en alguna dirección concreta. El cuerpo sigue a ambos. Pero también es verdad, que cuando todos mis mundos están sensiblemente alterados, afectados por alguna realidad, realidad que puede venir contenida en otro cuerpo, éste deja de ser un obstáculo para abrirse enormemente, multiplicadamente, infinitamente, novedosamente, a algo maravilloso. Y toda mi potencia sensitiva y cognoscitiva empiezan a girar en torno a eso por un rato. Me siento una exploradora. Y entonces, tal vez, sea ca-

paz de sentir físicamente, totalmente, todo en mí está activo, y mi cuerpo es entonces un lugar de vida, de sentimiento máximo, de conocimiento, de alegría». Espléndida intuición de que, respecto de la corporeidad, la mujer suele tener mucho mejor trato que el varón⁷.

Así pues, *¿qué busca mi cuerpo en el mundo?* Espero que me acompañe, junto con el resto de mí, a encontrar un tú en el *yo-y-tú*. ¿Qué busco yo? Mi cuerpo, y yo en él, buscamos el encuentro, el roce, la extensión, el dulce darse y dejarse llevar. Busca también aprender, recibir, encontrarse... Mi cuerpo no busca nada en el mundo sin mí, quien busca algo soy yo dentro del cuerpo que tengo en este mundo. En cierta ocasión en una clase en la universidad un alumno, relata la psicóloga G. Munguía, me preguntó: ¿Cuándo es tiempo para empezar a tener relaciones sexuales? Le pedí que la reformulara en primera persona. Y, mientras lo hacía, surgía en mi mente una avalancha de respuestas, desde las prefabricadas del tipo «cuando seas maduro», hasta también contestar con un chiste. *¿Cuándo piensas tú que estás preparado?* De esta forma evité asumir la responsabilidad de una respuesta precisa a modo de consejo, que además, seguramente no se adaptaría a su realidad y menos a la de cada uno del grupo que ávidos esperaban o bien la validación de que estaba bien que tuvieran relaciones o el permiso para ya empezar. Pareciera que, en un contexto como el universitario, la respuesta más obvia y elemental hubiese sido: «Sólo haciéndolo lo aprenderás». Sin embargo, también una secuencia de movimientos como las posturas de Yoga o una forma de Kung-Fu, por sí mismas, enseñan al alumno a descubrirse enteramente en el movimiento del cuerpo; por ejemplo, aunque no se hable de ello, en cada forma yóguica está implícita aquella sabiduría según la cual «evitar es mejor que contener, contener es mejor que atacar, atacar es mejor que herir y herir es mejor que matar».

7. Aunque no seamos por nuestra parte demasiado partidarios de esa idea tan extendida de que la mujer es afecto y el hombre razón, sí suscribimos con Ortega que «toda la vida psíquica de la mujer está más fundida con su cuerpo que en el hombre; es decir, su alma es más corporal pero, viceversa, su cuerpo convive más constante y estrechamente con su espíritu; es decir, su cuerpo está más transido de alma. En el hombre, comparativamente suelen ir cada uno por su lado; cuerpo y alma saben poco uno de otro y no son solidarios, más bien actúan como irreconciliables enemigos. Su nativa textura fisiológica impone a la mujer el hábito de fijarse, de atender a su cuerpo... lo que comenzó por el adorno... En fin, la atracción erótica que en el varón produce no es, como siempre nos han dicho los ascetas, ciegos para estos asuntos, suscitada por el cuerpo femenino en cuanto cuerpo, sino que deseamos a la mujer porque el cuerpo de Ella es un alma». Recomendamos al respecto el libro de la teóloga uruguaya María Teresa Porcile *La femme espace de salut*. Les Éditions du Cerf, Paris, 1999, especialmente el capítulo cuarto, *Une théologie du corps de la femme*, pp. 227-265.

Los conocimientos del ser humano en su corporalidad no sólo se aprenden por la capacidad cognitiva, sino también a través de las habilidades corpóreas. ¿Qué es lo que el buen maestro zénico pretende cuando me pone a danzar libremente o a imitar a otro, o simplemente a respirar?, ¿qué pasaba conmigo, que pasaba cuando de pronto lloraba o reía? Lo que el maestro enseña es el aprendizaje de la corporalidad en su totalidad sentimental, emotiva, afectiva, raciocordial, sentiente e intelectual al mismo tiempo, es decir, razón vital, *razón cálida*. La terapia *Gestalt* misma, entre otras, da la oportunidad de poner en palabras la experiencia corporal.

El cuerpo es el mejor regalo, dentro de él podemos progresar en nuestros pensamientos, sentimientos, emociones y acciones, estas últimas tan fuertes que llevan a que finalmente se grité lo que se calla, y esa es nuestra primera lección sobre la inexistencia del silencio: *en su silencio, el cuerpo habla*. Cuando los sucesos externos entran por tus sentidos

¿quién es el primero en ser tocado tú o tu cuerpo? El cuerpo nos protege del exterior y al mismo tiempo nos enfrenta a él, nos cubre del aire pero no puede impedir que entre en nuestros pulmones, lo cual nos hace pensar: no tengo un cuerpo para ser, el cuerpo es el que es como *habitat personal y comunitario*. Mi cuerpo es una divina prisión que se abre, en la cual yo estaba cautivo, o un maravilloso hogar del corazón que no siempre cuido cuando supuestamente vivo en libertad.

Nada de lo cual impide repetir con Rabí Nachman de Breslau «Debes ser del tipo de personas que hace de la satisfacción de sus necesidades físicas una experiencia espiritual. Algunas personas comen para tener fuerzas para estudiar la Palabra de Dios. Otros, de mayor conciencia espiritual, estudian la Palabra de Dios para saber cómo comer». Pues, aunque Pascal exagere notablemente en esto, algo hay de verdad en su clásica afirmación. «Es el corazón, y no la razón, quien siente a Dios. Esto es la fe. Dios sensible al corazón, no a la ra-

zón» (p.552). Para Pascal, todos los cuerpos juntos no valen lo que el menor de los espíritus, y todos los espíritus reunidos no valen lo que el menor impulso de la caridad, es decir, del alargamiento del cuerpo hacia el mendigo.

Nuestra tarea pendiente, la que sin embargo nos humanizará, será educar los sentimientos de la corporalidad vital. El cuerpo social (que no es otro que el de cada persona, de cada familia, de cada mundo) nos espera. No deseamos cuerpos perfectos a costa de no ser más que cuerpos de campanario, lo que perseguimos es la apertura a la comunión santa de los cuerpos, la reconstrucción del común tejido corporal propio de una socie-

dad pneumática, espiritual, pero no acorporal. Si el Señor no construye esa casa, en vamos nos cansaremos los albañiles.

Frente al cuerpo como mero calambre lúbrico, el cuerpo como sacramento, como constructor de sacralidad, es decir, de una existencia vivida como justicia y pudor.

Contra la tiranía de lo impuro, la cuestión no está en abanderar la idea de un humano incorpóreo, asexuado, que para orinar necesitara un papel de fumar en orden a evitar el contacto con la carne sexual; lo que se necesita es echarle amor y generosidad a las hormonas y, si así se decide en libertad, hacerse eunuco por el Reino, es decir, hacerse eunuco de lo propio para no resistirse a la fertilidad, copulativa o no, que de ningún modo puede ser solipsista ni egocéntrica.

Es una obligación moral identificarse plenamente con el propio cuerpo, pero no precariamente, como si el cuerpo fuese la cárcel del yo, o una realidad vergonzosa, o algo banal y sin valor humano, o un arma agresiva, o una realidad metafísicamente evanescente, pues todo ello constituye un verdadero atentado a la dignidad de la persona humana. Por eso constituye una tarea moral fascinante humanizar el cuerpo personal y el ecológico. ¿Qué tal si para finalizar recordamos que no humanizan unos sentidos que carezcan de sentido? □

« Por eso constituye una tarea moral fascinante humanizar el cuerpo personal y el ecológico. ¿Qué tal si para finalizar recordamos que no humanizan unos sentidos que carezcan de sentido? »

¿NATURALEZA O CULTURA?: CUERPO, SEXO Y GÉNERO

■ MAR LLERA

Profesora de la Facultad de Ciencias de la Comunicación, Universidad de Sevilla

Tras la creación de la naturaleza, aparece el hombre. Él constituye la antítesis del mundo natural; es el ser que se eleva a sí mismo a un segundo mundo. En nuestra conciencia universal existen dos esferas, la de la Naturaleza y la del Espíritu. La esfera del Espíritu consiste en lo que es producido por el hombre¹.

Lo primero que debo decir es: «Soy mujer»; sobre esta verdad debe basarse toda discusión ulterior².

La dialéctica hegeliana del señor y el esclavo enseña que ambos se requieren y construyen recíprocamente; que no existe dominio sin connivencia por parte de los dominados y que en último término el señor deviene esclavo de sí mismo, pues la violencia es una manifestación de debilidad. La rebeldía contra el poder hegemónico corre a veces el riesgo de olvidar la enseñanza hegeliana y creer que puede desligarse de la autoridad sin perder aquello que la define como rebeldía. Pero lo cierto es que no es posible escapar de ese circuito recursivo; lo que sí cabe es profundizar en su recursividad y mostrar que la alienación es constitutiva del señorío, que la hegemonía se sustenta sobre una opresión que se vuelve contra ella misma, deslegitimándola. Y que la autoconciencia de la alienación deviene emancipadora.

En el terreno que nos ocupa esto significa que hablar de «varón» es hablar de «mujer» no como un añadido, sino como un ingrediente constitutivo de la masculinidad. Pero también viceversa: la feminidad participa de



lo masculino. Todo ello debe afirmarse en un sentido estructuralista —la oposición define la posición de cada elemento dentro del sistema— y posestructuralista —cada posición se halla internamente enfrentada, se diferencia de sí misma y escapa a los límites de cualquier categorización. El «otro» sexo es la alteridad constitutiva de la mismidad, no en una síntesis resolutive, sino en una tensión insuperable.

Los movimientos homosexuales y *queer* desean afirmar precisamente eso: hasta qué punto cada sexo es otro respecto de sí mismo y puede hallar la complementariedad sin salir de su propia circunscripción. Ahora bien, es evidente que su opción reproduce la misma ruptura que trataba de suturar: divide lo humano en dos planos —naturaleza y cultura— para relegar lo natural como si fuera una mera estrategia de la cultura heterosexual dominante y contrarrestar esa supuesta imposición a través de una construcción alternativa de la sexualidad, en términos simbólico-discursivos. Lo cultural adquiere así primacía sobre lo natural; el cuerpo se entiende como proyecto más que como dato, como fruto de la libertad y no como condición de posibilidad de su ejercicio. De modo que la afirmación del cuerpo y del derecho a su fruición, conlleva en su seno el rechazo a la propia configuración biológica: la posición *queer* es básicamente antimaterialista y culturalista. Al hacer esto, practica maniobras parcialmente contradictorias respecto de los movimientos homosexuales que reivindican la naturaleza, para tratar de legitimar paradójicamente la

1. Hegel, F. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Revista de Occidente. Madrid, 1953, p. 1.

2. De Beauvoir, S. *The Second Sex*. Penguin Books. Harmondsworth, 1949, p. 15.

diferencia y el relativismo. «Yo he nacido así, no puedo cambiar» — sostiene de modo sorprendente muchos gays y lesbianas ante quienes defienden la condición sexual como opción libre y no como *a priori*.

Esta trama de contradicciones autorreferenciales y performativas es típica también del feminismo y de otros movimientos de reivindicación identitaria. El motor que enciende en todos ellos esta dialéctica es la experiencia de una opresión, de una

subordinación múltiple: al poder de la cultura, al poder de la sociedad y al poder de la biología.

La cultura hegemónica en la Modernidad ha establecido las dicotomías que el movimiento *queer* viene a invertir, aunque quiera negar uno de sus términos: la naturaleza. La sociedad heterosexual alimenta las reivindicaciones homosexuales en la medida en que las proscribiera o estereotipa, convirtiéndolas en motivo de exclusión. Y la biología establece los límites cuya transgresión constituye el núcleo de la opción *lésbico-gay*, dado que ésta trata de reescribir la corporeidad a través de herramientas psicosociales, estéticas y tecnológicas. El capitalismo deviene aquí un inesperado aliado, al convertir el mundo en imagen y al manipular la genética de la vida, prescindiendo en gran medida de la sexualidad o reinventando su naturaleza. Precisamente por esto la emancipación no es total: sigue dependiendo del sistema; ahora como ciencia, tecnología y mercado. Lo *queer* «vende»... y compra: encaja en el contexto sistémico contemporáneo. Las industrias culturales fagocitan algo que en principio se presenta como un movimiento

«El núcleo de la atracción sexual es ese tipo de tensión que venimos descubriendo en toda manifestación de lo humano y en la cultura misma. Por una parte, la fascinación por la alteridad; simultáneamente, el temor a ella y el deseo de subyugarla; el proyecto de una comunicación que no se reduzca a unidad, que conserve el interés de la diferencia, y la experiencia constante de un fondo de incomunicación inevitable que se alimenta justamente de signos, generando una soledad que duele más porque nace de la compañía. »

contracultural y lo utilizan paradójicamente para alimentar el sistema al que la contracultura se opone: lo «gay» funciona a veces como reclamo comercial. La sociedad se polariza en grupos «anti» y «pro», que contribuyen análogamente a la extensión del fenómeno. Y la biología pierde progresivamente terreno ante la racionalidad tecnológica-instrumental, que trata de manipular y someter la naturaleza humana al deseo, como antes ha hecho con la naturaleza animal y vegetal.

¿Puede el ser humano crearse y recrearse al margen de las demás especies y de las leyes de la biología? ¿Es la sexualidad un punto de partida

informe, completamente plástico y maleable? ¿O su filogenética establece «los límites de la interpretación» (Eco)? Si tienen sentido las reivindicaciones de género es porque el género no sólo se construye, sino que simultáneamente se destruye y se da; porque hay libertad, pero dentro de un contexto previo que la hace posible, dotando de orientación y de significado a su ejercicio.

El género es —como tantos aspectos de la persona— aquello que al diferenciarnos respecto del «otro» nos legitima para reivindicar nuestra identidad frente a quienes la oprimen. Esta tesis evoca nuevamente el «esencialismo estratégico» de que habla Spivak y obliga a atender al concreto marco histórico socio-bio-cultural donde se define en cada caso la lucha por la propia afirmación identitaria a nivel de género.

También es preciso preguntar por qué el contraste entre lo masculino y lo femenino ha adquirido en numerosos ámbitos de la praxis social mayor relieve que otros tipos de contrastes, y en qué medida ese relieve se retroalimenta positivamente, (re)produciendo aquello mismo que presupone.

En esta reflexión dejar de lado el régimen de las relaciones eróticas y sus manifestaciones psicológicas sería tan peligroso como olvidar la violencia machista y la organización patriarcal de numerosos sistemas sociales a lo largo de la historia. El núcleo de la atracción sexual es ese tipo de tensión que venimos descubriendo en toda manifestación de lo humano y en la cultura misma. Por una parte, la fascinación por la alteridad; simultáneamente, el temor a ella y el deseo de subyugarla; el proyecto de una comunicación que no se reduzca a unidad, que conserve el interés de la diferencia, y la experiencia constante de un fondo de incomunicación inevitable que se alimenta justamente de signos, generando una soledad que duele más porque nace de la compañía. El cuerpo participa de esta dialéctica de modo peculiar: sin él no es posible la magia del erotismo; pero con él, el encanto puede banalizarse. El cuerpo es camino, no meta; pero la meta parece evanescente y difusa si el cuerpo no la concreta.

Precisamente por esto, Foucault advierte en *Historia de la sexualidad* que la revolución sexual contemporánea no ha logrado lo que pretendía: lejos de acabar con la represión, la ha exacerbado; en lugar de emancipar a la mujer, la ha subyugado más sutilmente, otorgándole las apariencias de una libertad que se pone al servicio del deseo del varón. Así como el puritanismo es en el fondo pornográfico, la pornografía es profundamente puritana. Ambos polos se coimplican, coinciden en una visión enajenante de la sexualidad como objeto de prohibición —en el primer caso— o de transgresión —en el segundo—, la otra cara de la misma moneda. En palabras de Homi K. Bhabha únicamente el *in-between* trazaría la línea divisoria, innombrable aunque hasta cierto punto practicable, permanentemente borrada y permanentemente reescrita para escapar a esa bipolar contradicción.

La lucha por la liberación de la mujer ha evidenciado esta dialéctica: las restricciones resultaban opresivas; las exhibiciones, también. La pornografía ha sido repetido blanco de la indignación feminista. Tapar y descubrir pueden representar dos formas de negar: muy frecuentemente el desnudo oculta lo mismo que muestra. La mujer que luchaba por recuperar su subjetividad en un patriarcado machista que la recluía en el ámbito de la

privacidad, sale a la arena pública para ser nuevamente desposeída, objetivada e instrumentalizada por la mercantilización de su cuerpo. Porque la clave no son únicamente los espacios —privado o público—, sino la forma de vivirlos; la alienación no procede de las imágenes, sino de lo que se hace en, por y con ellas.

En el levantamiento feminista con ocasión de la cabalgata de Miss América en Atlantic City (New Jersey) en 1968, muchas mujeres protestaron entonces públicamente contra la espectacularización de la belleza femenina, como una práctica humillante, concebida desde y para la mirada masculina, según criterios estéticos y definiciones de género más que discutibles. La expresión de su protesta fue la destrucción de accesorios típicamente femeninos: la quema de sujetadores se convirtió desde entonces en símbolo de la batalla feminista contra el imperialismo patriarcal. Pero algunos medios que cubrieron el levantamiento —dominados, obviamente, por varones— tacharon a las manifestantes de víctimas sexualmente frustradas que no atacaban al otro sexo, sino a sus propias congéneres —las mujeres bellas— por envidia. La protesta contra la trivialización de la mujer fue así también trivializada. La manifestación quería desafiar el poder de los varones para definir a la mujer, pero el desafío fue finalmente definido por los varones.

Este suceso muestra la extraordinaria capacidad del sistema para fagocitar incluso aquello que se le opone y ponerlo al servicio de su propia autorreproducción. También ilustra la ambivalencia inherente a toda estrategia subversiva. La hegemonía tiene la virtud de lograr la aquiescencia de aquellos sobre los que se ejerce; las mujeres son seducidas por las imágenes que les imponen un modelo de feminidad y lo aceptan como liberador porque les otorga un peculiar poder frente al varón. Éste es seducido por las mismas imágenes, aunque de modo inverso. Ambos devienen víctima y verdugo de la misma creación: proyectan su dominio de modo recíproco y complementario, en una dialéctica que funciona de modo diferente en cada uno de ellos pero que en ambos casos resulta por una parte alienante y por otra parcialmente emancipadora. El varón se rinde al modelo de mujer que él mismo ha diseñado, cede a su atractivo, a su poder de seducción: se enaje-

3. Bernard Stiegler, citado por A. Mattelart. *Diversidad cultural y mundialización*. Paidós. Barcelona, 2006, p. 114.



na a sí mismo, manifestando su prepotencia. La mujer se autoafirma precisamente sometiéndose a ese modelo y utilizándolo como herramienta para someter al varón con las armas que él ha creado.

Esta dinámica, de suyo compleja, se densifica debido a la intervención del capitalismo. Como lúcida-mente expresó Marcuse, el capitalismo ahoga las energías eróticas que encarna la diferencia sexual y de género de un modo no ya paradójico, sino intrínsecamente contradictorio.

Este fenómeno se traduce de un modo no fácilmente discernible a la economía política, pues los mitos de la liberación de la creatividad y de la soberanía del consumidor transforman en mercancía precisamente aquello que más gravemente podría amenazar la hegemonía del mercado; esto es, la pulsión libidinal y erótica en el sentido que Marcuse otorga a estos términos. Quien acepta aquiescente las estrategias de una publicidad que convierte en objeto de transacción —en producto para la venta y en reclamo para la compra— no sólo a los cuerpos, sino a las almas que los aman, se somete a los dictados de un totalitarismo tanto más eficaz cuanto más invisible se hace, bajo el *panóptico* (Foucault) de una visibilidad exacerbada. «(Ello conduce a) la malversación de la economía libidinal por parte de las tecnologías de la mercadotecnia: la explotación racional de la libido por medios industriales agota la energía que la constituye»³.

No hay alternativas fáciles a esta dialéctica recíprocamente explotadora. Quienes protestan frente a la espectacularización de la belleza femenina reclaman

que se muestre la realidad social: mujeres corrientes en su vida cotidiana, madres, trabajadoras, maltratadas, afanadas en el hogar. Pero esas imágenes corren también el riesgo de reificar aquello que representan y de reproducirlo, presentando la negación como normalidad, victimizando a sus protagonistas o simplemente perpetuando la hegemonía patriarcal subyacente.

Hasta qué punto las imágenes mediáticas son legítimamente representativas de la identidad femenina no es una cuestión banal, dada la proliferación de estereotipos de todo sesgo, donde intervienen consideraciones raciales y económicas. El escepticismo epistemológico respecto a la posibilidad de discernir qué sea «verdaderamente» la mujer no debería ahogar la crítica, sino hacerla más sutil, lúcida y compleja. Pues aunque la verdad no sea —por definición— objeto de dominio, constituye un horizonte de sentido y una imprescindible condición de posibilidad del conocimiento. Además —parafraseando tanto a Popper como a Adorno— siempre cabe reconocer la verdad a través de la negación de su contrario, la falsedad. Son falsas las representaciones que perpetúan injusticias y desigualdades de género, que no se ajustan a los proyectos de autoafirmación elegidos por las mujeres representadas o que las encadenan sutilmente a los dispositivos de la alienación hegemónica anteriormente comentados. Tampoco son verdad las representaciones objetivantes e instrumentalizadoras, al servicio de intereses mercantiles o de dominio. Las representaciones cosificantes, que reducen la vida y la libertad a una imagen fija y sesgada, a un cliché, a un lugar común. Las que hacen violencia a las mujeres, las que no respetan su idiosincrasia, su dignidad como personas, su naturaleza y su libertad.

Que la lucha contra todas estas falsedades e injusticias constituye un imperativo moral parece una conclusión innegable, aunque —para autores como Giovanni Sartori— esto no legitima las propuestas equívocamente multiculturalistas que provienen de ciertos feminismos, pues las mujeres ni son culturalmente diferentes, ni constituyen una «minoría». Además, el relativismo inherente a muchas políticas multiculturales abocaría a otra contradicción: impediría luchar contra la discriminación de la fémina, habitual en numerosas comunidades no occidentales, justificando directa o indirectamente aquello que se trataba de combatir. □

EL SENTIMIENTO DE PUDOR Y LA DIGNIDAD MORAL DE LA PERSONA

□ JOSÉ MARÍA VEGAS

CMF. Profesor de Filosofía, San Petersburgo

El pudor no es un sentimiento de moda, no es un valor en alza. Al contrario, existe hoy un cierto gusto morboso por transgredirlo, cualesquiera que sean sus límites culturalmente establecidos. Levantar la voz para defender este sentimiento y la exigencia de respetarlo suscita como mínimo una sonrisa condescendiente y despectiva, si no aspavientos que expresan la imposibilidad de comprender cómo es que «en estos tiempos» hay quienes siguen pensando así. ¿Se deberá esto a que nos hemos por fin liberado de esos prejuicios morales y religiosos atávicos, que nos impiden reconciliarnos pacíficamente con el cuerpo sexuado que somos? O, por el contrario, ¿no será esta ridiculización y desvalorización del pudor un signo más de la profunda crisis moral de nuestro tiempo, una expresión más de la decadencia desbocada de nuestra civilización?

El sentimiento de pudor está directamente relacionado con nuestra dimensión corporal, esto es claro. Por ello conviene especificar mínimamente cómo concebir esta dimensión¹. Por decirlo brevemente, el hombre no *tiene* un cuerpo, que puede usar en un sentido o en otro, ni tampoco se reduce a *ser* un cuerpo; el ser humano es *corporal*. Con esto ya se está diciendo que su intrínseca corporalidad no agota su ser. En el hombre existen otras dimensiones que se dan unidas a la corporalidad (esto es, a su materialidad orgánica, fisiológica, animada, etc.), pero que no pueden simplemente reducirse a ella: nos referimos a su carácter inteligente y libre, a su autoposesión espiritual, frente a la pura alteración animal. La complejidad humana como *espíritu encarnado* indica que esta condición suya



es, al mismo tiempo, no un mero estado que dota al ser humano con especiales y refinados instrumentos de supervivencia (como pretenden todos los naturalismos reduccionistas), sino una tarea de autorrealización que le obliga a dotarse individual y colectivamente de una segunda naturaleza, de un *ethos*, que remedie la insuficiencia radical con que la madre naturaleza le ha arrojado a la existencia. Esa tarea de autorrealización explica la irreducible condición moral y cultural del hombre. El hombre tiene que hacerse a sí mismo, cultivarse (cultivando la tierra —técnica—, cultivándose a sí mismo —ética—, y dando culto al fundamento del ser y del bien —religión—), para poder llegar a ser plenamente el que es. Y, puesto que esa tarea puede malograrse, su realización significa posesionarse de un cierto bien.

Pero cabe preguntarse si no será todo lo dicho una mistificación, que pretende ver en la mera complejidad de los mecanismos evolutivos las huellas de un espíritu y de una dimensión moral que, de hecho, no existen en absoluto. ¿No tendrá razón el naturalismo, injustamente calificado de *reduccionista*, cuando somos nosotros los que *agrandamos* indebidamente y con palabras grandilocuentes lo que no trasciende de hecho los límites de la biología?

Precisamente en este punto puede prestarnos un gran servicio la consideración de la verdadera naturaleza del pudor. En esta consideración se apoya el padre de la filosofía rusa, Vladimir Soloviov, para poner de relieve el irreducible carácter moral del hombre. Confieso que cuando trabé contacto por vez primera con su pen-

1. En el entendido de que esto se habrá resuelto suficientemente desde la perspectiva personalista en que nos situamos en otros trabajos de este número.

samiento, me produjo cierta perplejidad el que atribuyera tanta importancia a un sentimiento que, pese a reconocer su sentido, siempre me había parecido secundario y derivado. Sólo la lectura reposada de su obra principal² me ha convencido de que la importancia atribuida por Soloviov al pudor responde a eso que él llama los «datos primarios de la moralidad». ¿En qué consiste en verdad el pudor?

Siguiendo a este autor³, afirmamos, en primer lugar, que el sentimiento de pudor es *exclusivo* de los seres humanos: los animales, incluso los más evolucionados, carecen *por completo* de él; pero está *siempre* presente en todas las razas y pueblos humanos, incluso en las formas más rudimentarias (como un simple cinturón que cubre los órganos genitales) allí donde el clima y la simplicidad de la vida no requieren el uso del vestido. En segundo lugar, el sentimiento de pudor consiste en que el ser humano se *avergüenza* y, por eso, oculta el acto sexual que, no sólo satisface su propia inclinación, sino que además es útil y necesario para la conservación de la especie.

Por el hecho mismo de que no exista rastro de pudor en los animales, ciertos pensadores naturalistas tratan de negar su carácter exclusivo y específicamente humano, y se esfuerzan en explicar su aparición en el hombre como un mecanismo adaptativo útil en la lucha por la supervivencia, esto es, como una forma compleja del instinto animal de conservación individual o colectivo. Así, mientras que en los animales la función sexual está férreamente regulada por mecanismos que impiden excesos dañinos en su ejercicio, el hombre, a causa de su mayor conciencia individual y de su voluntad, tiene más posibilidades de cometer abusos peligrosos para la autoconservación, y por ello, contra ellos, desarrolla sobre la base universal de la selección natural un contrapeso útil: el sentimiento de pudor.

Este razonamiento (y otros que pudieran aducirse de parecida matriz) es sólo una apariencia de razonamiento que no resiste la crítica. En primer lugar, si contra los abusos perniciosos para la especie resulta impotente el más poderoso y fundamental instinto de supervivencia, ¿de dónde sacará fuerzas el nuevo y secundario «ins-

tinto» de pudor? Esto es, desde el punto de vista utilitario y material, este presunto instinto se revela perfectamente inútil. Además, en segundo lugar, el sentimiento de pudor se manifiesta con fuerza precisamente antes de iniciar las relaciones sexuales, habla con claridad *virginibus puerisque*, por lo que si tuviera una acción práctica directa imposibilitaría, no determinados abusos, sino el acto sexual en sí mismo considerado, por lo que tendría un significado directamente pernicioso tanto para el individuo como para la especie. «Pero, si de hecho, el pudor no tiene aplicación práctica incluso cuando más alto habla, entonces ¿qué efecto ulterior cabe esperar de él? Cuando aparece el pudor *todavía* no se puede hablar de abusos y cuando aparecen los abusos ya no hay nada de qué hablar sobre el pudor. El hombre normal está sin esto suficientemente protegido de los excesos dañinos por medio del simple sentimiento de la necesidad satisfecha y el hombre anormal o corrompido por los instintos es el que menos se distingue en cuanto a pudor. Así que, en general, desde el punto de vista utilitario allí donde el pudor podría ser útil, no existe, y allí donde existe, no es necesario»⁴.

El hecho de avergonzarse no afecta a la materialidad corporal como tal (el hecho de la extensión, el peso, etc.), ni tampoco a aquellas partes de nuestra corporalidad que expresan nuestra naturaleza racional (como la cabeza, el rostro y las manos), sino a las funciones orgánicas que más nos asemejan con los demás animales, de manera especial, el ejercicio de la sexualidad, y no porque se la considere algo en sí perverso, sino porque el hombre, tomando distancia de su naturaleza animal, expresa que no se identifica (totalmente) con ella, que él es más que ella: al avergonzarse de su animalidad *con ello mismo* está mostrando que no es sólo animal. El pudor muestra, tanto o más que el habla, la presencia del espíritu en la naturaleza material orgánica del hombre. Por consiguiente, el pudor no aparece para preservar de abusos la función sexual, sino a causa del mero descubrimiento de la misma, por lo que no protege ningún género de bienestar del individuo o de la especie, sino que testimonia (y protege) su dignidad humana superior. La sexualidad, como manifestación má-

2. Me refiero a *La justificación del Bien*, (1899). La traducción española de esta obra verá la luz en 2011, publicada por Ediciones Sígueme (Salamanca).

3. Cf. V. Soloviov, *La justificación del Bien*, cap. 1. I y II.

xima de la vida material orgánica al servicio de la especie, suscita una reacción del principio espiritual que no niega ni condena a aquella, sino que sirve de advertencia de que el hombre no puede ser un mero instrumento pasivo de los fines vitales, de que ha de preservar su dignidad y no supeditarla a la naturaleza inferior.

Es digna de mención la confluencia en la forma de entender el pudor del filósofo ruso con otros pensadores, que comparten con él, no obstante, la orientación personalista. Mencionamos, a título de ejemplo, a M. Scheler y E. Mounier. Scheler, en su ensayo de 1913, «Sobre la vergüenza y el pudor»⁴, afirma que el pudor es propio del ser que no es ni animal ni divino, sino que habita entre dos mundos; por ello, el hombre necesita no sólo de la luz objetivante, sino también de la oscuridad que le permite echar raíces hacia dentro y que impide que se lo reduzca a objeto. Según Scheler, el fenómeno del pudor se hace especialmente patente cuando se viola la esfera personal de alguien, que es, así, reducido a mero objeto. Así pues, el fenómeno del pudor tiene relación directa con esa esfera inviolable propia de la persona finita. Por eso, en el ámbito de la existencia personal, que es lo mismo que decir espiritual, el criterio (cartesiano, objetivante) de evidencia es inadecuado e improcedente. La persona y su esfera de intimidad espiritual no pueden ser puestos en evidencia (la misma expresión española es suficientemente expresiva y tiene un claro matiz negativo), y el pudor es precisamente la defensa de su dimensión personal, que prohíbe que se la haga completamente accesible y utilizable. Mounier, que cita además a Kierkegaard, Jaspers y también a Soloviov, se expresa en parecidos términos: «Se encuentra, a menudo, en los pensadores de inspiración personalista el tema del *pudor*. El pudor es el sentimiento que tiene la persona de no agotarse en sus expresiones y de estar amenazada en su ser por quien tome su existencia manifiesta por su existencia total. El pudor físico no significa que el cuerpo sea impuro, sino

que yo soy infinitamente más que este cuerpo mirado o tomado. El pudor de los sentimientos significa que cada uno de ellos me limita y traiciona. Uno y otro expresan que no soy juguete de la naturaleza, ni del otro. No estoy avergonzado de ser esta desnudez o este personaje, sino de parecer que no soy más que esto. Lo contrario del pudor es la vulgaridad, el consentimiento en ser únicamente lo que ofrece la apariencia inmediata a exponerse a la mirada pública»⁵.

Volviendo a Soloviov, éste afirma que esta relación, en principio negativa con la naturaleza animal, que tiende a dominar el ser completo del hombre, es, no obstante, el principio de una liberación positiva: la afirmación de la propia dignidad, la no resignación a llevar una vida meramente animal. Y esta afirmación de la dignidad moral, presente de manera semiinconsciente en el sentimiento de pudor, se eleva, por la acción de la razón, al principio moral del ascetismo⁷. Esta norma no significa la negación de la dimensión carnal, sino la exigencia de que la carne no domine al espíritu, y de que, al revés, aquella sea dominada por éste. Así, el espíritu humano, dada su inexcusable condición encarnada, no ha de negar la carne, sino *realizarse* en ella. Ello supone la espiritualización de la materialidad carnal, esto es, su personalización. Algo que se ve claramente en la sexualidad misma, que adecuadamente integrada en el ámbito moral y espiritual, se convierte en la expresión de un verdadero encuentro interpersonal y exclusivo entre los esposos, siempre en el ámbito pudoroso de la intimidad, y, desde la altura de la perspectiva cristiana, en un sacramento de la presencia de Dios en el mundo.

La importancia del pudor y del principio ascético para la vida moral no deben hacer pensar que ésta se agota en ellos. La condición primera de la moralidad no debe convertirse en el fin último, pues la fortaleza del autodomínio ascético puede traducirse en una mala voluntad egoísta, orgullosa o cruel. Los datos originarios de la moralidad ponen en el hombre, junto al sentimiento de

4. *Ibid.*, cap. 1. II.

5. M. Scheler, *Über Scham und Schamgefühl*, en *Gesammelte Werke*, vol. 10. *Schriften aus dem Nachlaß. Band I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1986, 3.ª ed., pp. 65-154. Cf. G. Cusinato, *Scheler. II Dio in divenire*, Ed. Messaggero, Padova, 2002, pp. 77-79.

6. E. Mounier, *El personalismo*, en *Obras completas*, vol. III, Ed. Sígueme, Salamanca, 1990, p. 487.

7. No podemos extendernos aquí en este punto, pero es interesante indicar la sintonía con el modo scheleriano de entender el ascetismo, como el máximo de goce con un mínimo de cosas agradables y útiles; mientras que en la sociedad de consumo se impone el estúpido ideal de un mínimo de goce con un máximo de cosas agradables y útiles. Cf. M. Scheler, *El resentimiento en la moral*, Caparrós, Madrid, 1998, 2.ª ed., pp. 123 y sigs.

pudor, el de compasión dirigido a los seres semejantes a él, y el de veneración, referido a la realidad superior a él. Estos sentimientos, de nuevo por la mediación racional, dan lugar respectivamente a los principios morales de la justicia y de la obediencia. El primero regula las relaciones interhumanas, el segundo abre el ámbito de la religión, que arrancando de la experiencia de los propios padres (sentidos como fuerza superior, benéfica y providente), se va ampliando después a los antepasados, hasta lograr su plenitud en la conciencia de un Dios trascendente creador y Padre de todos los hombres.

Estos sentimientos y sus correspondientes principios están íntimamente relacionados entre sí. Así, en lo que hace a la justicia, las lenguas antiguas expresan la idea de la conciencia moral en general con el término «vergüenza». Realmente, nuestra experiencia nos enseña que, cuando actuamos injustamente porque el sentimiento moral de compasión y las exigencias de justicia y solidaridad no aparecieron en el momento de la acción, es frecuente que *después* nos dolamos de haber actuado así, y nos *avergonzamos* de ello (sin que haya aquí una relación directa con el objeto primario del pudor). Ello indica que el sentimiento de pudor, aunque está inmediatamente relacionado con la corporalidad y la sexualidad, desborda este sentido y afecta a toda la esfera moral, a cualquier trasgresión de la norma moral. Y, respecto del sentimiento religioso de veneración a la realidad superior y absoluta, aquí encontramos el verdadero fundamento religioso de la moralidad, o el principio moral de la religión. Y el punto central es que si esa realidad superior no fuera en sí misma absolutamente valiosa, es decir, el Bien absoluto e incondicional, todo el resto del esfuerzo moral (de someter las pasiones a la razón o, dicho de otra manera, la carne al espíritu; y de ser compasivo y justo con los semejantes), que en la percepción inmediata e intuitiva tiene sentido, carecería absolutamente de él. Esta ausencia total de sentido se daría en el caso de que en vez de un Bien absoluto e incondicional, identificado con el Ser absoluto y autosuficiente, sólo hubiera una materia perfectamente indiferente al dominio del valor, o si el bien que percibimos psicológicamente de hecho fuera sólo una mera proyección subjetiva. Las dos alternativas, por cierto,

son entre sí compatibles y suelen ir de la mano en toda suerte de reduccionismos naturalistas. Y lo que se ha dicho del Bien se aplica de manera correspondiente a la dignidad humana que determina su carácter moral. Por esta dignidad el hombre no se reduce a mero caso numérico del género, sino que dice: «no soy género, aunque proceda de él; no soy *genus* sino *genius*». Y no por la presencia en determinado individuo de capacidades excepcionales (que, al final, también se ha de comer la tierra), sino por algo presente en cada individuo humano, según lo cual cada uno de ellos tiene sentido y valor por sí mismo⁸. La dignidad del hombre significa que éste no se conforma con ser un mero medio o instrumento del proceso natural, no se conforma con la mala infinitud impersonal del género, sino que aspira a alcanzar él mismo la plenitud de la vida eterna, realizando efectivamente lo que ya acoge idealmente por medio de la apertura infinita de su conciencia. Es claro que alcanzar esa infinitud (la bienaventuranza de que habla la teología cristiana) es posible sólo por medio de la comunión con Dios, es decir, por medio de la gracia.

Vemos, pues, cómo la dignidad propia del ser humano, revelada primariamente por el sentimiento de pudor, encuentra su plena realización y plenitud sólo en el ámbito de la experiencia religiosa (e incluye en sí la relación debida con todos los demás seres humanos y, por medio de ellos, con el conjunto de la creación).

¿Qué podemos decir como corolario de nuestra reflexión sobre el pudor, guiada por el maestro Soloviov? El desprestigio en que este noble sentimiento ha caído en nuestra actual cultura de masas da que pensar. Dejando a un lado todo género de mojigatería moral, no es posible estar de acuerdo con la tendencia hodierna a la transgresión sistemática de las formas sanas y debidas del pudor. No sólo se transgreden continuamente los límites físicos del mismo (en medios de comunicación social, espectáculos, propaganda, formas de vestir «a la moda» y hasta en campañas presuntamente educativas dirigidas por nuestras autoridades políticas), sino que se hace continuamente alarde de impudicia psicológica y espiritual, por ejemplo, en programas de gran éxito de audiencia, en los que personajes de escasa catadura moral pero con buena presencia y mejor cuenta co-

8. Cf. V. Soloviov, *op. cit.*, cap. 7, III y IV. En latín «Genius» es la divinidad particular de cada hombre, que nacía y moría con él. En el sentido en que lo usa Soloviov se puede traducir sencillamente por «espíritu».



rriente exhiben todo tipo de miserias emocionales. Este culto por la transgresión del pudor corre paralelo a los ataques crecientes a las creencias religiosas, especialmente las ligadas al cristianismo y a su expresión eclesial. Se están minando de manera sistemática los cimientos, no ya del pudor y de la religión, sino de la dignidad humana. Y removidos estos cimientos, la retórica

solidarista que todavía se escucha tiene el peligro de reducirse a un sentimentalismo aderezado de moralina, en vez de ser una voluntad eficaz, dispuesta a renunciar al propio bienestar, por mejorar las condiciones de vida de los más desfavorecidos; a un lenitivo para adormecer y tranquilizar lo que nos queda de conciencia moral. Esos ataques a los sentimientos de pudor y a la fe religiosa, al desnudarnos de nuestra dignidad personal, nos dejan desarmados frente a las posibilidades crecientes de manipulación, frente a toda forma de ingeniería social, que pretende reducirnos a una masa moldeable, que, eso sí, se siente muy satisfecha de ser tan crítica, tan progre, tan liberada de «viejos atavismos morales y religiosos».

En mi modesta opinión, toda la perniciosa y antipersonalista ideología de género, oficialmente adoptada por la Unión Europea y que nos están haciendo ingerir a grandes tragos (empezando por ese lenguaje tan políticamente correcto como afectado y cursi, y terminando por todo un universo de pseudo valores y supuestos «nuevos derechos» que van desde el aborto hasta la eutanasia, pasando por las pretendidas «opciones sexuales»), no es sino la expresión avasalladora de esta voluntad de manipulación a gran escala. Ante ella, es preciso hoy invocar, defender y reivindicar valores tradicionales y, a la vez, fundamento de un verdadero progreso, como el pudor y el sentido de la ascética, el matrimonio y la familia, la educación exigente, la solidaridad basada en el autosacrificio y la capacidad de dar la vida, la fe cristiana y la pertenencia eclesial; valores que, por mucho desprestigio social que puedan atraerse, son hoy una verdadera profecía de la irreductible dignidad humana, una forma de ir contracorriente y de denunciar y resistir a los nuevos bárbaros que ya se han instalado en el poder. □

CUERPOS DE DISEÑO

■ **LUIS FERREIRO**

Director de *Acontecimiento*

La inmensa capacidad de transformación del mundo que posee el hombre del siglo **xxi**, unida al retroceso de los ámbitos de sacralidad, le han llevado a confrontarse con la mundanidad del cuerpo humano al margen de cualquier otra consideración. De su mentalidad científico-técnica surgió un deseo legítimo de aplicar sus conocimientos y habilidades a su propio cuerpo, en tanto que susceptible de transformación, pero también la tentación de excederse en ella. En cuanto mundano, el cuerpo se inscribe en el ámbito de la exterioridad y puede ser objetivado, ya sea como objeto pasivo con connotaciones de materia prima que se presta a variadas transformaciones, ya como un instrumento perfectible que, en sus propias manos, se potencia hasta el infinito. El presupuesto de todo ello es la escisión moderna entre un yo pensante, agente, ligero e ingrávito, libre, una «res cogitans» que pertenece al orden del ser, y un cuerpo material, pesado, incómodo, una «res extensa», pero elástica e, incluso, plástica, que pertenece al orden del tener.

1. LA POSESIÓN DEL CUERPO, O EL DUALISMO CAMUFLADO

Llama la atención la frecuencia con que oímos expresiones como «mi cuerpo es mío», «con mi cuerpo hago lo que quiero» y otras semejantes. Más allá de una aparente manifestación de soberanía sobre el propio cuerpo de quien las emplea, salta la sospecha de que ese modo de hablar, que parece presumir de un jovial materialismo, esconde una especie de espiritualismo de lo más ingenuo. Su esquema es un simple dualismo: yo soy yo y mi cuerpo. Por un lado, un agente posesivo, llámese alma, mente, conciencia, yo, sí mismo, etc., y, por otro, un objeto —para el que tenemos un solo nombre: cuerpo—, sensible, capaz de captar variadas sensaciones, utilitario, hasta el punto de facilitar múltiples prestaciones,



plástico, de tal manera que podemos modelarlo a nuestro gusto en el gimnasio o en el quirófano... Pero, por encima de todo, ese cuerpo es un objeto poseído.

Todas las metáforas del trasmundo, denunciado incansablemente por Nietzsche como superchería, se insinúan en estas cándidas expresiones. Uno se imagina al reivindicador propietario de ese cuerpo «suyo», no ya como el jinete que cabalga el brioso y, a veces, desbocado corcel de su cuerpo, o el auriga con el látigo dirigiendo el carro alado de Platón, sino al piloto de un potente vehículo, ya sea un deportivo que aparca donde le parece o una apisonadora que todo lo aplana.

El dualismo antropológico no está muerto, vive travestido en las formas de vida más populares y populares, no se presenta ya como un sistema filosófico, moral o espiritual que proclama la superioridad del alma sobre el cuerpo y que combate al cuerpo como enemigo del alma para liberarla de las cadenas terrenales que la separan de su vocación de infinito. Ahora, esta moderna ideología de la corporeidad hace del cuerpo algo tan pecaminoso como lo hacía una exagerada moral puritana. La diferencia está en la materia del pecado, que no es otra que la imperfección corporal en un mundo en el que la tecnología puede modelar nuestra anatomía a placer. En el mismo pecado iría, incorporada, la condena: si tienes un cuerpo plástico, que puede ser perfeccionado por una manipulación exterior y no lo haces, dejas de practicar una virtud, lo cual te condena al destino de habitar un cuerpo inhóspito que es tu propio infierno.

2. YO SOY MI CUERPO, PERO SOY MÁS QUE MI CUERPO

Es imposible no referirse al cuerpo como algo propio, como algo que tengo, que manejo como exterior a mí mismo. Reconozco esta sensación en la experiencia

cotidiana, pero al mismo tiempo no me engaño y me doy perfecta cuenta de que mi cuerpo no sólo no es un objeto ajeno, sino que tampoco es un objeto mío como otros objetos míos. Es demasiado cercano, tanto, que es indiscernible de mí mismo, e incomparable con todo otro objeto que poseo, ni aun con el máspreciado. Aunque me parezca que tengo este cuerpo, a veces siento que es él quien me tiene a mí, hasta el punto de que parece tener vida propia y llevarme no sólo a donde quiero, sino también a donde no quiero. Me implica en el mundo incluso allí donde no quiero, me busca complicaciones que no elegiría y, en ocasiones, me arrastra a donde no debo. Resulta, así, que ese presunto objeto obedece mis instrucciones, pero también se revela contra ellas o, más aún, me impone condiciones, de ahí que la convivencia con un cuerpo es difícil, aunque sea el de uno mismo.

Adoptamos aquí el punto de vista de Mounier, Marcel y otros autores, para los cuales lo más realista es decir «yo soy mi cuerpo», aunque hay que añadir también que «yo soy más que mi cuerpo», más, mucho más, que lo que está dado objetivamente a la vista y al resto de los sentidos. Por esto, decía Mounier que la persona es «espíritu encarnado» o, podríamos decir, «cuerpo espiritual», siguiendo una corriente de pensamiento que, aun aceptando la definición del hombre como animal racional, ha entendido que esa animalidad no es equiparable a la de cualquier otro animal, ni su carne es como cualquier carne. Aunque destinada al sarcófago (etimológicamente, comedor de carne), esa carne se alimenta de logos, de palabra y razón, de espíritu, su régimen sería logo-fago. Algo que en el cristianismo, a pesar de la influencia del neoplatonismo, fue objeto de profunda meditación por autores como San Irineo de Lyon, para quien «el Hijo de Dios se encarnó en una carne pecadora como la nuestra, a fin de condenar el pecado y, una vez condenado, arrojarlo fuera de la carne», dando a entender que el pecado no es la carne sino el parásito de la carne, de modo que una vez extirpado, resulta una carne luminosa, pneumática, que ha recobrado su bondad original y que es, de nuevo, residencia del logos y gloria de Dios. Sin embargo, y por desgracia, esta visión del cuerpo no consiguió imponerse, sería otra la que dominaría el escenario en occidente.

3. LA NATURALEZA Y EL CANON, O EL CUERPO HECHO ARTE

Durante la mayor parte de su historia, la humanidad se ha mirado en el espejo de la naturaleza, allí ha encontrado las imágenes del hombre y de la mujer y, con ellas, los materiales para soñar sus cuerpos ideales. Las perfecciones parciales de los individuos dieron a los artistas la materia prima para esculpir en sus obras el ideal del cuerpo perfecto. Es el mismo camino que recorrió Platón, ascendiendo de la contemplación de los bellos cuerpos hasta la belleza del cuerpo y, de ésta, a la idea de belleza.

El canon de belleza, durante miles de años, ha seguido esta pauta, como vemos en la Grecia clásica. La inspiración para el canon del cuerpo humano venía de la contemplación de la naturaleza misma, de la cual surgía la admiración por algunos caracteres que los artistas, estetas o filósofos seleccionaban para adornar una idea de corporalidad destinada a ser aceptada y transformarse en dominante. Para ello, el canon debía tener ciertas características que lo hicieran aceptable, así, en Grecia, el cuerpo ideal debía ajustarse a unas proporciones geométricas, estar dotado de fuerza y belleza, transmitir serenidad, siendo dominado todo el conjunto por un equilibrio de gracia y majestad.

Los poderes del canon imponían un ideal sin necesidad de usar fuerza alguna y se desplegaban en una doble dirección. Por un lado, era la meta a alcanzar, hacia la cual se movilizaban espontáneamente todas las energías personales, en un impulso incansable hacia la perfección, tal como era entendida. Por otro lado, el poder del canon se deslizaba de vez en cuando hacia una tiranía de variadas facetas, desde la crueldad estética con quienes que no encajaban en las formas bellas, hasta la eliminación de quienes no daban la talla física para combatir por la patria.

En Atenas la fealdad era sinónimo de vicio, tanto que Sócrates admitía que, aunque su fealdad delataba su naturaleza viciosa, él había conseguido dominar esa naturaleza y convertirla en virtuosa. Nietzsche, tan imbuido del espíritu griego, podría haber sido el portavoz de los atenienses: «la fealdad, en sí una objeción, es entre los griegos casi una refutación»¹, apuntando, incluso, que el criminal típico es feo, por tanto, los jueces de Sócrates estarían predispuestos a considerar a Sócrates

1. F. Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa a martillazos*. Madrid, 2001, p. 45.

como criminal. En Esparta, el canon requería la aptitud para la guerra, es decir, ser fuerte, ágil y valiente, para lo cual se educaba a la juventud con el objetivo de desarrollar estos caracteres. Pero había que partir de unas dotes naturales y si los cuerpos jóvenes no las poseían, y no podían ser candidatos a la milicia, eran destinados a morir arrojados a una sima del monte Taigeto².

Cuerpos de diseño o de desecho, esa es la cuestión: una alternativa sentida hoy dramáticamente por muchas personas en la coerción del canon sobre sus vidas, sobre todo los jóvenes y, especialmente, las mujeres, a quienes escuchamos sincerarse sobre lo difícil que resulta ser mujer: «tienes que trabajar y demostrar que eres una buena profesional, sin descuidar el hogar, además tienes que estar elegante, ser bella y tener un cuerpo diez, de modo que tu imagen responda a lo se espera de una mujer que se precie de serlo, si no lo consigues se vendrá abajo esa imagen, caerá tu autoestima y te verás marginada». Estas manifestaciones y otras del mismo tenor indican que muchas personas aceptan la servidumbre del canon y la dosis de estrés correspondiente, como si rechazarlas llevara al ostracismo o a beber la cicuta de una condena a la muerte social.

4. LA PARADOJA DE UN DESEO INFINITO EN UN CUERPO LIMITADO

¿Qué es lo que más busca el amor? Busca infinitud.

¿Y qué es lo que más teme? Los límites.

Kierkegaard, *Diario de un seductor*

En *La voz a ti debida*, Pedro Salinas expresaba la trágica contradicción de los amantes, enfrentados a una finitud que se opone a sus deseos:

Y su afanoso sueño
de sombras, otra vez, será el retorno
a esta corporeidad mortal y rosa
donde el amor inventa su infinito

En el amor se revela a la persona, como en ninguna

otra parte, la insufrible conciencia de sus límites que la experiencia de su anhelo infinito quisiera desmentir. Si ésta es una situación límite, más frecuente y cotidianamente nos vemos confrontados con otras limitaciones que frenan muchas ilusiones acerca de nuestras capacidades. Un breve repaso nos obliga a ser humildes: el hambre, la sed, el sueño, el cansancio, la enfermedad, la torpeza de nuestras manos, pequeñas o grandes imperfecciones corporales, tics que adquieren vida propia, el desgaste o la insuficiencia de los sentidos; además el envejecimiento y, por si fuera poco, la muerte, indican un *non plus ultra* a nuestro cuerpo. Otras capacidades que no parecen tener límites también nos los muestran en el momento más inoportuno: la resistencia de la palabra al pensamiento, el olvido que enajena nuestra propia historia, el embotamiento de nuestra inteligencia, etc.

Pero el hombre no se resigna sin más «a esta corporeidad mortal y rosa». En ella se ha puesto a inventar el infinito inspirada por amor, unas veces, por amor propio, otras, o por algo muy diferente al amor, con resultados también muy distintos en cada caso.

La inteligencia humana, impulsada por los sueños más audaces, ha luchado a lo largo de toda la historia por ensanchar los límites de las capacidades humanas, haciendo retroceder el dominio de lo imposible por el empuje de la invención. La ciencia y la tecnología han ido tendiendo puentes para saltar los abismos entre nuestro cuerpo del mundo, extensiones corporales que han ido superando limitaciones naturales, prótesis que han anulado «minusvalías» que parecían fatales. Por ejemplo, el sentido de la vista tiene perfecciones únicas en la naturaleza, pero también limitaciones relativas respecto a otros animales y límites absolutos... en principio. Esos límites naturales, que se antojaban obstáculos insuperables, han sido una provocación para la inventiva humana y las que parecían fatalidades consolidadas se fueron diluyendo en nuevas posibilidades. Primero, en la lucha contra los defectos de la vista, Roger Bacon sugirió el empleo de lentes. Esta idea fue recogida y aplicada en Italia, a finales del siglo XIII, donde un vidriero utilizó lentes para mejorar la visión deficitaria de personas afectadas por la presbicia. En el siglo XV, otro notable filósofo, Nicolás de Cusa, propuso usar lentes conve-

2. También Platón admitía en la República la conveniencia de la eugenesia. Pero si nos asombra esta barbarie en la cuna de la civilización occidental, deberíamos escandalizarnos de que, hoy día, se encuentra en medio de ella otro monte Taigeto por el que miles de niños son arrojados antes de nacer: el aborto, por desgracia, está ya prácticamente aceptado como medio eugenésico.

xas para corregir la visión de los miopes. Después, más allá de los defectos particulares respecto a una visión natural perfecta, la capacidad de visión del hombre como especie superó sus límites en el siglo XVII. El telescopio de Galileo permitió ver los objetos más lejanos, antes inalcanzables a la vista y, con el microscopio, inventado por Leeuwenhoek, se pudo ver lo invisible por su pequeñez. Más adelante, el hombre pudo superar la necesidad de la luz para su vista y encontró la forma de ver en la oscuridad usando aparatos sensibles a la radiación infrarroja, cuya longitud de onda no puede impresionar la retina humana.

La historia humana es una aventura de superación en la cual los límites naturales se revelan elásticos bajo las fuerzas culturales que los tensionan. La inteligencia amplía las capacidades humanas, por medio de extensiones de las mismas, creando una esfera técnica, un cuerpo colectivo de la humanidad formado por todos los artificios que potencian la acción del hombre. A su vez, esta esfera instrumental permite la conquista de saberes que sería imposible obtener sin ella, con la consiguiente ampliación del mundo del hombre. Siguiendo con el ejemplo de la visión, con el telescopio el hombre tomó conciencia de la grandiosidad del universo, con el microscopio descubrió un mundo increíblemente diminuto de amenazas y promesas, la ciencia se enriqueció, la conciencia del hombre europeo se alteró sustancialmente y la cultura sufrió un giro radical.

5. DE LA ÉTICA DEL CUIDADO A LA ESTÉTICA DEL CONSUMO

Amarse a sí mismo es un deber. Parece ser que, si bien, no puede obligarse a nadie a amar a otro y el amor ha de ser algo libre, en el caso del amor a sí mismo la espontaneidad está asegurada, sin embargo, es distinto querer amarse a sí mismo que saber amarse a sí mismo y, en esto, cabe dudar que el hombre acierte a amarse bien. Más bien sospechamos en nuestra cultura una tendencia incorregible a confundir un amor a sí mismo con el narcisismo.

El narcisista tiene un interés desmedido por sí mismo, pero eso no significa que sepa amarse a sí mismo, sino que es un ser encaprichado consigo mismo. Según Erich Fromm, «el narcisista extremo ha levantado un muro in-

visible en torno suyo. Él lo es todo y el mundo no es nada; o mejor él es el mundo»³. Si él es el mundo, y el mundo pertenece a la esfera del tener y de la apariencia, el narcisista se ama a sí mismo como ama una posesión y se exhibe a sí mismo como algo mundano cuyo valor único es su apariencia, único medio por el que cree poder conquistar la admiración de los demás, que confunde con el amor de los demás. El infinito que esta degradación del amor puede crear en su corporeidad irá de deseo en deseo sin encontrar reposo ni satisfacción.

El sabio amor a sí mismo se apartará de esa peregrinación idolátrica tras la propia imagen a la que el narcisista está condenado. El deber de amarse bien lleva a la persona al cuidado de su propio cuerpo, lo que incluye la nutrición adecuada, el ejercicio necesario para mantenerlo en forma y conservarlo ágil, la atención a su salud, las prácticas de higiene corporal, el vestido adaptado al clima, las precauciones precisas para no exponerse a peligros innecesarios, la salubridad del hábitat, un medio ambiente exento de riesgos, evitar contagios de y a los demás... Podemos observar que en esta lista hemos ido derivando hacia lo común, cuyo cuidado repercute en los demás como en nosotros mismos. Necesitamos cuidar lo que es de todos y cuidar de todos para cuidarnos a nosotros mismos.

La lista sería amplia pero podemos dividirla en tres apartados. Primero, los cuidados imprescindibles para la vida y la salud; segundo, los cuidados relativamente necesarios, tales como los referidos a la presencia ante los demás, sobre los cuales las convenciones sociales dictan unos mínimos (aseo, vestuario, etc.); por último, los que son completamente superfluos, relacionados con la apariencia más superficial, tales como los adornos corporales, casi siempre relacionados con el derroche, como las joyas, los artificiosos cuidados de belleza, a veces excesivos, la exuberancia de una moda que ejerce una tiranía solapada sobre tantas personas, etc.

Lo que el narcisismo postula es la presentación del cuerpo como escenario donde, ante los ojos de los demás, se representa la farsa de la apariencia siempre renovada. Ese es el infinito al que aspira, trastocando la jerarquía de cuidados que hemos esbozado, privilegiando lo que satisface el gusto, aun a costa de lo esencial. De ahí que no entienda de ética si no es añadiendo un pre-

3. E. Fromm. *Del ser al tener. Caminos y extravíos de la conciencia*. Barcelona, 1991, p. 149.

fijo que la transforma en estética, dietética o cosmética. Unos quilos de más son un vicio insano, unas arrugas en la piel son una obscenidad. La ética del cuidado deja su sitio a la estética de la máscara, cuyo eterno valor e infinita variedad se sustenta en un consumo que difumina los límites reales mediante apariencias, acuciados por el imperativo fáustico: «¡detente, instante! Eres tan bello».

6. DISEÑO DEL CUERPO: UN NUEVO POLITEÍSMO

Los avatares del cuerpo pasan, en nuestra época, por el peligro del nihilismo: el cuerpo es nada. El narcisismo suele ser ingenuo, pero el nihilismo puede ser muy lúcido: «Actualmente la visión del hombre cansa —¿qué es el nihilismo sino eso?... estamos cansados de *el hombre*»⁴. Así hablaba Nietzsche, un filósofo que quiso rehabilitar el ser del hombre como cuerpo y que no rechazaría una definición complementaria del nihilismo: en nuestra cultura estamos cansados del cuerpo.

El cuerpo ya no es nuestro destino, como lo fue durante siglos. Del mismo modo que el hombre está cansado de su identidad única y se divierte cambiándola, ha llegado el tiempo en el que quiere cambiar de cuerpo, pues lo considera como una circunstancia mudable de su propia identidad. Para él, como dice David Le Breton, «el cuerpo es una construcción simbólica, no una realidad en sí mismo. No es un dato indiscutible, sino el efecto de una construcción social y cultural»⁵. Si te cansas de tu cuerpo puedes ir al mercado y escoger una mutación corporal que haga juego con la identidad que deseas desarrollar. Puedes escoger entre el tatuaje que te da cierta originalidad en la superficialidad de la piel, el *piercing* atrevido que desafía el dolor penetrando en la carne, o la intervención quirúrgica que te permite aumentar la talla del sujetador o convertirte al otro sexo, como quien cambia de religión. Lo ideal sería poder mutar de tiempo en tiempo, como Proteo, el dios de las mil apariencias, que se convierte en el ídolo que suplanta al Dios sin apariencia del monoteísmo bíblico.

Después de décadas de esfuerzos de transformación del mundo, la militancia prometeica deja paso a la manía proteica. Como dice Le Breton, la ideología de los

sesenta era cambiar el mundo, pero, después del fracaso, la aventura consiste en cambiar de cuerpo. El *body-art*, la dietética, la cosmética, la gimnasia, la sauna, el masaje, la quirúrgica, etc., nos permitirán realizar la revolución en nuestro cuerpo, sin ir más lejos. Pudiendo hacer la guerra a la biología no hacen falta guerrillas que estropeen la ecología. No se puede comparar la plasticidad del cuerpo individual, modelable a nuestro gusto, con la rigidez del cuerpo social, de complicada y peligrosa transformación. Si no podemos lograr la emancipación social respecto a los imponentes poderes que nos gobiernan, siempre nos quedará la neoplatónica posibilidad de emanciparnos de nuestro propio cuerpo.

Además un cuerpo como Dios manda es cosa santa, pues como dice Le Breton, «este discurso de perfeccionamiento del cuerpo es un discurso religioso del que algunos científicos son los profetas o los apóstoles», pues ese dios que lo manda es la tecnociencia perfecta, para la cual el cuerpo natural es un fósil imperfecto, y cuyo dogma fundamental es su transformación en cuerpo glorioso tecnificado.

7. LA INDUSTRIA DEL CUERPO: CONSUMO E INVERSIÓN

La ideología dominante, tecnocientífica y economicista, ensalza el cuerpo humano previa degradación. El cuerpo deja de ser visto como personal para hacerse sujeto y objeto integral de la producción. A partir de cualquier aspecto corporal se desarrolla un mercado que tiene sus comerciantes y sus clientes, desde los más nobles elementos carnales a los genitales, todo se concibe como susceptible de producir valor agregado. Se legitima la industrialización del cuerpo desde el nacimiento hasta la muerte. Alrededor de esa industria crecen los intereses creados, desde la corrección de la miopía a la fertilización in vitro. Desde lo más superficial —una de las industrias de más crecimiento ha sido la de la belleza— al secreto más íntimo de la genética.

En estas condiciones, un nuevo canon para la sociedad tecnificada ejerce nuevas presiones, promueve nuevas conductas funcionales al desarrollo de estas indus-

4. F. Nietzsche. *Genealogía de la moral*. Madrid, 2005, I, 12.

5. La ideología de género es un paradigma y, a la vez, un vehículo de expansión de estas ideas y sentimientos que penetran nuestras sociedades posmodernas, provocando una confusión de identidades.

trias y discrimina y tiraniza a las personas que no se someten a la falsa liberación que promete. Las nuevas barbaries invasoras se publicitan como benefactoras por un aparato mediático que inmuniza contra el sentido ético y que, por contrario, presenta cualquier resistencia como bárbara y retrógrada, ya sea porque critique la comercialización del cuerpo femenino o la industria de embriones. La cosificación del cuerpo humano va siendo aceptada en la mentalidad dominante —y dominada— con la mayor naturalidad. ¿Habría de sorprendernos, entonces, que en Melbourne (Australia) exista un prostíbulo industrial que cotiza en la bolsa desde 2003? Allí el sexo, además de objeto de consumo, es un «bien» de inversión: usted puede invertir en cuerpos voluptuosos, se le garantiza que son valores seguros.

Una vez convertido el cuerpo en valor de uso, cualquier degradación es posible, no son extrañas algunas consecuencias intolerables de haber admitido su uso como materia prima. Según el reciente informe de Dick Marty, del Consejo de Europa, hay indicios consistentes de que, durante la guerra de Kosovo, medio millar de prisioneros de guerra fueron mantenidos, cuidados y atendidos por médicos, para después ser asesinados y vender sus órganos cuando hubiera demanda de ellos para trasplantes.

8. LA PLASTICIDAD DEL CUERPO HUMANO Y SU DIGNIDAD

Para bien o para mal, a causa de la cultura desarrollada por el hombre, el cuerpo humano ha adquirido unas posibilidades de plasticidad crecientes que lo hacen ampliamente modificable. Se plantea, entonces, la pregunta de si todas esas posibilidades deben ser realizadas o evitadas y por qué razones. Son cuestiones que requieren mayor fundamentación, pero enunciaremos algunos criterios sencillos.

En primer lugar, debemos aceptar nuestro cuerpo y el de nuestros semejantes, sin que sus deficiencias sean motivo para no respetar la dignidad personal. Partiendo de aquí, y visto como sujeto paciente de intervenciones que lo modifiquen, si puede ser mejorado evitando sufrimientos debe modificarse, si no hay otra razón ética superior que se oponga. Pero también debería evitarse la ebriedad del cambio estetizante sin más finalidad que ofrecer la imagen deseada. En esos casos, más vale gastar en el psicólogo que en el cirujano, y es preferible educar para aceptarse «rellenita» que generar anorexias.

Como principio de instrumentalidad, el cuerpo puede ser potenciado y entrar en una dinámica de superación, legítima o no, por ejemplo, es legítimo administrar hormonas de crecimiento para evitar el enanismo, pero no para transformar a alguien en pivot de un equipo de baloncesto o suministrar sustancias dopantes para ganar competiciones deportivas. Si esto se persigue en el deporte, con tanta o más razón se debería evitar cambiar el cuerpo para utilizarlo con una finalidad interesada.

Sería un criterio general que la modificación del cuerpo humano se haga desinteresadamente, que tuviera como finalidad a la persona misma o a otras personas, pero siempre bajo el presupuesto de gratuidad, de modo que no se instituyan negocios basados en esas prácticas. En definitiva, que de verdad sea el amor el que invente el infinito «en esa corporeidad mortal y rosa».

Por último, queremos recordar que hay en el cuerpo humano unos rasgos de naturaleza óptimos que hay que saber ver como expresión de su bondad intrínseca, porque en ese mismo cuerpo mortal y frágil nos dan una guía de humanidad, como tan bellamente supo leer Erasmo de Rotterdam (*La guerra es dulce para quienes no la han vivido*):

...si alguien considera tan solo el aspecto y la figura del cuerpo humano, ¿No pensará de inmediato que la naturaleza o más bien Dios creó a este animal no para la guerra sino para la amistad, no para la destrucción sino para la salvación, no para hacer el mal sino el bien? En efecto, a cada uno de los restantes animales proveyó de sus propias armas [...] Únicamente al hombre ha producido desnudo, débil, tierno, inerte, blando de carne, de piel ligera. Nada hay en sus miembros que pueda parecer concebido para la lucha o la violencia [...]. Por eso no le concedió un aspecto repugnante y horrible, como a otros seres vivos, sino manso y pacífico, un aspecto que denotaba amor y benevolencia. Le concedió ojos amistosos, en los que se muestra el ánimo. Le dio brazos en círculo, para abrazar; le dio el sentido del beso, para que los ánimos se tocaran y unieran. A él sólo otorgó la risa, símbolo de alegría; a él sólo también las lágrimas, símbolo de clemencia y misericordia [...]. Y no satisfecha con todo eso, la naturaleza le concedió a él solo el uso del lenguaje y de la razón [...], plantó hasta lo más profundo las semillas de la benevolencia [...]. Finalmente, infundió una chispa de la mente divina, de manera que incluso en ausencia de recompensa complace hacer el bien a todos los demás por el bien mismo. □

EL CIBORG, UN RETO TEOLÓGICO

▣ FRANCISCO J. GÉNOVA OMEDES
Teólogo



La reflexión sobre el cuerpo humano nos lleva necesariamente hasta las nuevas fronteras que el desarrollo científico-técnico acerca vertiginosamente. Unas fronteras que no suponen un anhelo nuevo en el corazón humano, sino la posibilidad real de realización de anhelos presentes desde siempre. Ya en la Antigüedad nos encontramos con la fascinación por el autómatas que imita a la vida. Fascinación incrementada en nuestros días por quienes defienden y persiguen no sólo ya la creación de la llamada Inteligencia Artificial, sino de un modo más explícito de Máquinas Conscientes¹. Alimentada por toda una verdadera mitología popular que tiene en el cine un vehículo inigualable de expresión, es una empresa en la que ingenieros, científicos e instituciones tecnológicas, se hallan embarcados. Sin embargo, a la vez que toda esta nube de fascinación capta el interés y despierta la curiosidad, se gesta imparable, en unión a la anterior, otra empresa cargada también de mitología, pero mucho más palpable en sus realizaciones y posibilidades de futuro. Es la interacción entre el ser humano y la técnica, llevada al punto en que ambos se unen físicamente, dando lugar al *ciborg*.

Ciborg es una palabra acuñada en 1960 por el neurocientífico Manfred Clynes, en un artículo escrito junto a

su colega Nathan Kline², a raíz del interés de la NASA en investigar caminos para la supervivencia humana en el espacio. El término fue creado a partir de *cibernética* y de *organismo*. El *ciborg* se presenta por tanto como la unión de biología y tecnología. Una unión que modifica al ser humano para conferirle nuevas capacidades o adaptarle a tareas de otro modo imposibles. Desde su creación por Clynes la palabra se ha convertido en un término de amplias fronteras. Así podemos encontrar a quienes la aplican a androides, dándole el significado de un organismo cibernético creado en su conjunto, y no el de un organismo previo modificado. Si nos remitimos a la mitología cinematográfica, Terminator (James Cameron, 1984) estaría en el primer caso y Robocop (Paul Verhoeven, 1987) en el segundo. Pero incluso podemos ir más allá, y dado su sentido de unión entre biología y tecnología, nos encontraríamos con un *ciborg* siempre que se dé la unión de biología y tecnología, sin necesidad de un ser biológico modificado. En esta situación se encontraría el robot con neuronas de rata desarrollado para investigar el funcionamiento neuronal, y que consiste en un cultivo de neuronas de rata conectado a un sencillo cuerpo robótico. De esta unión resulta un *ciborg* capaz de «aprender» a desplazarse evitando obstáculos³. En este amplio panorama lo que a nosotros nos interesa ahora es el *ciborg humano*, esto

1. En Mayo de 2001 el filósofo David Chalmers, el neurólogo Christof Koch y el ingeniero Rod Goodman, organizaron en Nueva York un pequeño encuentro de ingenieros, neurocientíficos y filósofos que marca el inicio de este nuevo planteamiento que pretende dejar atrás los clásicos de la IA y de las redes neuronales. Cf. I. Aleksander, *Machine Consciousness*, en: M. Velmans-S. Schneider (edd.), *The Blackwell Companion to Consciousness* (Oxford, Blackwell Publishing, 2009) 87-98.

2. M. E. Clynes-N.S. Kline, *Cyborgs and Space*, en: *Astronautics*, September, 1960.

3. Se trata de neuronas de rata que han sido aisladas unas de otra y colocadas juntas en un cultivo que les permita la vida, posteriormente han sido conectadas a un robot, al que pueden enviar impulsos eléctricos y del que reciben impulsos eléctricos. El resultado es que las neuronas se han asociado y se relacionan con el cuerpo «robótico» controlando que éste se desplace sin tropezar, en un comportamiento «no-programado» sino «apren-

es, el ser humano en el cual la tecnología ha quedado unida a su organismo. Dando así lugar a un ser que se yergue ante nosotros como un verdadero reto antropológico y teológico. La verdadera frontera del peligro para la supervivencia de lo «humano» no se encuentra en el robot humanizado sino en el ser humano robotizado. El concepto de lo que es ser humano y la noción teológica de ser «imagen de Dios» se enfrentan aquí a un importante reto. Porque el hecho mismo del *ciborg* es un interrogante sobre la propia naturaleza humana y la condición técnica del hombre.

Para muchos, como Donna J. Haraway⁴, el *ciborg* ha dejado de ser hace tiempo una posibilidad para ser ya una realidad. Y no sólo con prótesis mecánicas inertes, también con dispositivos activos, que conllevan la combinación de biología, mecánica y electrónica. Aquí no estamos hablando ya sólo de elementos tales como marcapasos e implantes cocleares, o de exoesqueletos que permitan recuperar la movilidad a personas con algún tipo de deficiencia motora⁵ o mejorar capacidades a personas en perfectas condiciones físicas⁶, sino de toda una línea abierta de investigación y desarrollo de sistemas que interactúan con el sistema neurológico y permiten realizaciones tales como la activación de miembros artificiales y otros dispositivos mediante la lectura de las señales cerebrales, implantes de retina que son capaces de detectar movimiento, implantes de electrodos en el cerebro para el tratamiento de enfermedades.

La frontera que se abre en este campo llega hasta la realización de implantes técnicos en el sistema nervioso, que permitan «estar conectados» a un abanico de posibilidades que hoy todavía se vislumbran en la

nebulosa de la ciencia-ficción, pero que haríamos mal en no considerar en todo su alcance real. Un ejemplo del impulso en este campo lo encontramos en Kevin Warwick, profesor de cibernética de la Universidad de Reading (Inglaterra), donde lleva a cabo investigaciones en el campo de la inteligencia artificial, robótica, control e ingeniería biomédica. Warwick no dudó en experimentar en sí mismo en dos ocasiones, 1998 y 2002. En 1998, mediante un implante en su brazo que le permitía el control sobre sistemas exteriores. En 2002, mediante otro implante que ponía su sistema nervioso directamente en comunicación con un ordenador y con otro implante similar en el sistema nervioso de su esposa. Experiencias que conducen a su libro *I, cyborg*⁷, cuyo título es un claro guiño al clásico de Asimov y a la vez un cambio de perspectiva, ya que de repente nos encontramos con lo que decíamos al comienzo, con el reto no de un robot humanizado, sino de un ser humano robotizado.

El campo de riesgo que todo esto abre para algunos se mueve en el terreno de las interacciones que se abren entre cerebro e implantes y las modificaciones que éstas pueden provocar en el propio ser humano (Herfeld, 2009)⁸, riesgos que no serían atribuibles a una mera prótesis mecánica. Sin embargo, para otros no dejaría de ser una etapa más en un proceso que no es extraño al ser humano, sino que precisamente los seres humanos son *ciborgs* natos, seres simbioses humano-tecnológicos cuyas fronteras exceden con mucho la piel y el cráneo (Clark, 2003)⁹; seres que no es que necesiten de la técnica para completarse, sino que son un producto de la técnica (Broncano, 2009)¹⁰. La afirmación de Ortega de que «sin la técnica el hombre no existiría

dido» por el robot con cerebro biológico. Si bien la intención original y declarada es el estudio del cerebro para poder curar enfermedades como el Parkinson y el Alzheimer, una vez abierto un camino técnico éste puede tomar direcciones muy distintas a la intención de aquellos que lo iniciaron. Cf. <http://www.youtube.com/watch?v=wACIt9QpCc>, y <http://news.bbc.co.uk/2/hi/technology/7559150.stm>.

4. Autora en 1985 de *El manifiesto ciborg: Ciencia, Tecnología y Feminismo socialista en los ochenta*, en: *Socialist Review*, n° 80 (1985), 65-108. Cf. R. MUNNIK, *Donna Haraway: Cyborgs for Earthly Survival?*, en: H. Achterhuis (ed.), *American Philosophy of Technology. The Empirical Turn* (Bloomington-IN, Indiana University Press, 2001) 95-118.

5. Como es el caso del *pie-tobillo activo* desarrollado por el Instituto Tecnológico de Massachussets (MIT). Ver en: http://biomech.media.mit.edu/research/pro3_3.htm

6. Como es el caso del Exoesqueleto para Extremidades Inferiores (BLEEX) desarrollado en Berkeley, con fines militares. Ver en: <http://bleex.me.berkeley.edu/research/exoskeleton/bleex>

7. K. Warwick, *I, cyborg* (Londres, Century, 2002). Cf. <http://www.kevinwarwick.com/>.

8. N. Herfeld, *Technology and Religion. Remaining Human in a Co-created World* (West Conshohocken-PA, Templeton Press, 2009).

9. A. Clark, *Natural-Born Cyborgs* (Oxford, Oxford University Press, 2003).

10. F. Broncano, *La melancolía del ciborg* (Barcelona, Herder, 2009).

ni habría existido nunca»¹¹, es elevada a una nueva significación por estos autores, que la formulan en una clave tecnológica. Para Andy Clark hablar del *ciborg* no es hablar de una combinación de carne y cables, sino de seres cuya identidad no se detiene en lo biológico, sino que se extiende a los sistemas no biológicos que han llegado a formar parte de él. Para Broncano, los *ciborgs* rompen las categorías de lo natural y lo artificial, que se esfuerzan en separar lo que es atribuible a lo humano y lo que es atribuible a lo externo. En el *ciborg*, lo externo se torna humano y lo humano diluye sus fronteras.

Esta realidad embrionaria y todavía incierta se presenta llena de riesgos para unos y de optimismo para otros. Francis Fukuyama¹² se encuentra en el lado de los que advierten de lo que consideran ingenuidad suponer que un mundo posthumano, en el que se ha alterado la biología humana, será necesariamente mejor que el nuestro. Para él, el riesgo que se cierne es el que Huxley advirtió en *Un mundo feliz*. El riesgo de un mundo en el que se ha perdido el concepto de humanidad, un mundo de felicidad vacua y carente de esperanza. En el lado contrario a Fukuyama, y como declarado oponente de él, encontramos, entre otros, a James Hughes¹⁴, para quien las técnicas que permiten traspasar las actuales limitaciones humanas son un motivo de esperanza e incluso una obligación espiritual, el principio de una era posthumana, que se caracterizaría por un

ensanchamiento sin precedentes de los límites humanos.

De este modo, se nos presenta la posibilidad ya en realización del *ciborg* como un reto al futuro mismo del ser humano. El principio de responsabilidad de Hans Jonas, que nos exige una humanidad que no sólo sea, sino que sea verdaderamente humana, necesita ser completado con una reflexión actual y profunda de la naturaleza humana¹⁵. Teilhard de Chardin consideraba como un punto crítico que en el

« ...los *ciborgs* rompen las categorías de lo natural y lo artificial, que se esfuerzan en separar lo que es atribuible a lo humano y lo que es atribuible a lo externo. En el *ciborg*, lo externo se torna humano y lo humano diluye sus fronteras. »

proceso de unión de la Humanidad se diera una mecanización funcional y forzada de las energías humanas en un sistema totalitario que extienda en el horizonte una humanidad sucumbida en la esclavitud, una humanidad que viva el destino de la termita o la hormiga¹⁶. Rahner se planteaba la posibilidad de un fracaso global: «Sería posible —¿quién puede saberlo exactamente!— que la humanidad muera en una muerte colectiva, en medio de una sobrevivencia biológica y técnico-racional, y se transforme en una colonia de termitas, de animales inauditamente hábiles»¹⁷. Un reto al que la teología no es ajena, y al que está llamada a responder. Cuando Teilhard dice que en el hombre son las fuerzas de la invención las que toman en sus manos las riendas de la Evolución¹⁷, rápidamente podemos descubrir que esas «fuerzas de invención» no son sino la dimensión técnica del ser humano que se despliega conquistando fronteras nuevas y asumiendo con ello retos y peligros

11. J. Ortega Y Gasset, *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía* (Madrid, Alianza Editorial, 1997) 13.

12. F. Fukuyama, *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica* (Barcelona, Zeta, 2008).

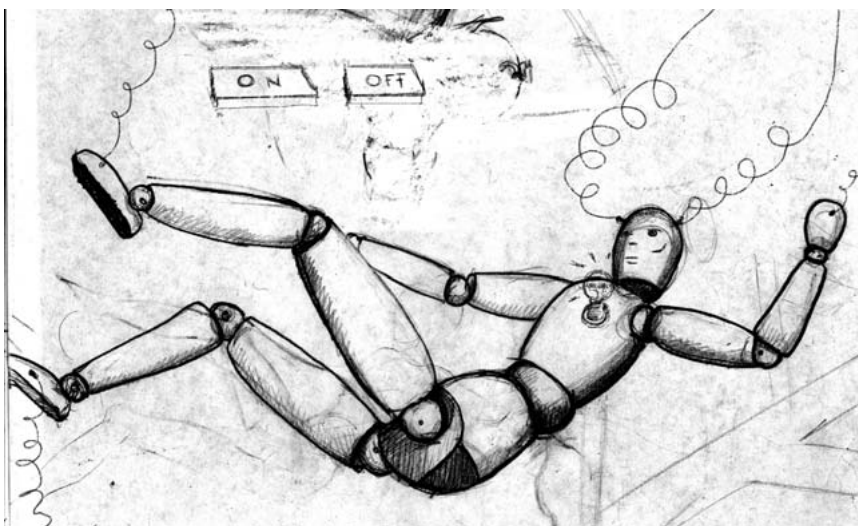
13. J. Hughes, *Citizen Cyborg* (Cambridge, Westviewpress, 2004).

14. Cf. Concilium, n° 336, Junio 2010.

15. Cf. P. Teilhard De Chardin, *El porvenir del hombre* (Madrid, Taurus, 1967) 73.

16. K. Rahner, *Curso Fundamental sobre la Fe* (Barcelona, Herder 1989) 70.

17. Cf. Teilhard De Chardin, o.c., 362.



también nuevos. Lo que ha de ser preocupación teológica es que todos estos nuevos caminos que se abren no desemboquen en el fracaso que Teilhard y Rahner planteaban. Que no sean caminos que lleven al hombre a dejar de ser hombre. Que no sean caminos que aboquen a una sociedad que ya no sea verdaderamente humana y a unos individuos en esa sociedad que ya no sean verdaderamente seres personales. Para eso, el reto de la teología es el de ser referencia de lo que es verdaderamente humano, de lo que ha de ser preservado y potenciado para que los nuevos caminos conduzcan al ser humano por el camino del ser más. Para nosotros esto se traduce en un binomio: Personalización-Socialización. El binomio personalización-socialización nos habla de una humanidad que se constituya como red de relaciones que personalizan, a la vez que unen. De una humanidad que es una unión, como tejido de individuos que no se pierden en una mezcla, que no se confunden, sino que se unen, para elevarse en un grado de conciencia superior que les personaliza. Una humanidad en la que cada persona es afirmada en sí misma y, a la vez, en la que cada persona se da a sí misma para que el otro y los otros sean. Una humanidad en la que vivir es dar vida. Una humanidad comunidad de personas, que personaliza y une. Una humanidad en

la que se rompe el conflicto yo-nosotros, no por vía de la supresión de uno de los términos, sino cuando cada uno de los términos encuentra su sentido en el otro. Cuando el yo sólo puede ser un yo siendo un nosotros, y cuando el nosotros sólo puede ser un nosotros si se personaliza en un yo. Este proceso de ser más humanidad es el ser más divino al que el hombre, y en él toda la Creación, está llamado.

Es mucho lo que se pone en juego en cada paso del camino tecnológico que la humanidad recorre. Si nuestra civilización no desaparece como tal en un verdadero desastre global, el avance será imparable; se hace así necesario aportarle orientación y sentido. La capacidad del ser humano de modificarse a sí mismo y alterar de diversos modos su propia naturaleza biológica recorre sus primeros pasos. Pararse a reflexionar en ello, y en los esfuerzos que actualmente se dan, no es una afirmación del éxito de lo que en muchas de esas empresas es buscado. Es la misma búsqueda la que debe ser objeto de reflexión, porque en ella se irán abriendo puertas hacia destinos imprevisibles y no anticipados por los mismos buscadores. Más que nunca, la teología está llamada a esa tierra difícil de la frontera, frontera donde se juega ya hoy el futuro de la humanidad. □