



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**

**IDENTIDAD CORPORAL: UNA DISCUSIÓN CON LA
VISIÓN CRISTIANA DEL MODELO
ANTROPOLÓGICO DE PERSONA**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
MAESTRA EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:
LORENA GARCÍA CABALLERO**

**DIRECTOR DE TESIS:
DR. MARTÍN FRANCISCO FRICKE**



MAYO DE 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

DEDICATORIA

¿Qué somos sino carne sintiente, corazón y entrañas que palpitan y que nos dan vida, teniendo vida ellas mismas?

¿Qué somos sino cuerpos con deseos, dolores, gozo, aflicciones y emociones?

¿Qué somos, si no es por nuestro cuerpo que nos faculta para el mundo, para la vida?

Nada somos sin nuestro cuerpo, porque nada tocamos, nada percibimos, nada gozamos. No somos si no es, en un principio, por una realidad material, en un mundo material.

¿Qué si no es por nuestra carne que sentimos la caricia de un ser amado? ¿Qué si no es por nuestra carne que vivimos la brisa acariciándonos la piel?

¿Qué sería de la sonrisa sin la boca, del llanto sin los ojos, del enojo sin las entrañas?

Cuerpos grandes y pequeños, delgados y robustos, jóvenes y viejos, masculinos y femeninos, todos están incluidos; todos en el sentir y ser sentidos.

Ganz besonders möchte ich meiner lieben Schwester Nora und ihrem Mann, Erwin Lechner, für ihre Hilfe danken: Zuerst unterstützten sie mich, als ich in einer ökonomisch schwierigen und ungerechten Arbeitssituation mich entschloss, meine Träume in Mérida zu verfolgen. Dann halfen sie mir mit ermutigenden Worten, durchzuhalten und meine Masterarbeit fertigzustellen. Es ist nicht das erste Mal, dass ich von diesen beiden Menschen, die in meinem Leben so wichtig sind, Hilfe, Wärme und Verständnis bekomme. Beide sind ein Segen für mich. Ihnen widme ich diese Arbeit.

Para roge; por su amor, comprensión y apoyo incondicional.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo de investigación fue posible gracias al apoyo del proyecto de investigación "La primera persona y sus percepciones", PAPITT: IN400508.

Agradezco a mis padres por todo el apoyo que me han ofrecido; no tengo palabras para decirles el gran bien que me han hecho. Son las personas de las que he recibido mayor impulso. Incansables, infatigables, a mis veintiséis años siguen alentándome y apoyándome de muchas maneras para la consecución de mis sueños.

Quiero agradecer a mi director de tesis, el Dr. Martin Fricke por su excelente disposición para trabajar conmigo. Sus asesorías, sus preguntas y observaciones fueron sumamente enriquecedoras para mí. He aprendido mucho de sus silencios, de su prudencia para hablar y de su manera de argumentar y sugerir mejoras a mi trabajo. Resultó muy satisfactorio para mí trabajar con él.

ÍNDICE

Introducción	I
Capítulo 1	
Persona y corporeidad	
§ 1. Concepto cristiano de persona	1
1.1. Definición de persona y estructura del ser personal	5
a) Persona y conformación	6
b) Persona e individualidad	7
c) Persona y personalidad	8
1.2. El yo cristiano	10
§ 2. Conformación de la persona: dualidad cuerpo-alma	14
2.1. Tesis central, propuesta y reflexiones del presente parágrafo	14
2.2. Introducción	16
2.3. Consideraciones a partir del pensamiento de Giovanni Reale	18
Capítulo 2	
Del dolor al gozo: vivencias del cuerpo y el alma	
§ 3. El sentido del dolor corporal para el cristiano	
3.1 Introducción	26
3.2. Relación entre el dolor y el gozo	27
3.3. El cuerpo femenino en la Antigüedad	28
3.4. Mortificación corporal en la Edad Media	31
3.5. La figura de Jesús como paradigma de la mortificación y el dolor corporal	33
3.6. Los casos de San Francisco de Asís y Santa Rosa de Lima	34

3.7. Consideraciones finales	36
§ 4. El sentido del <i>gozo</i> espiritual para el cristiano	
4.1. Justificación	39
4.2. Introducción	41
4.3. Santa Teresa de Jesús y su poema "Vivo sin vivir en mí"	43
a) El amor divino	45
b) Vida y muerte. Desprecio por el mundo terrenal y el anhelo y la esperanza por la vida verdadera	46
c) El estar fuera de sí como despersonalización	47
4.4. Consideraciones finales	48

Capítulo 3

Fenomenología de la carne

§ 5. Identidad de la persona <i>en</i> y <i>con</i> su existencia corpórea	
5.1. Introducción	50
5.2. Algunos conceptos básicos en fenomenología	51
5.3. ¿Qué es la fenomenología?	54
5.4. Persona y corporeidad	55
5.5. Consideraciones finales	59
§ 6. Encarnación	
6.1. Corporeidad y personalismo	61
6.2. El cuerpo y la carne	62
6.3. Y el verbo se hizo carne	64
6.4. Consideraciones finales	68

Conclusiones	73
---------------------	----

Bibliografía	78
---------------------	----

INTRODUCCIÓN

*¿Por qué has de menospreciar tu cuerpo?
Es, en primer lugar, el templo maravilloso
de un Dios escondido. Es, asimismo, una
obra de arte del ignoto escultor.*

Plotino
*Enéadas*¹

Resulta todo un reto elaborar una introducción de un trabajo de investigación tan heterogéneo como éste. Comencemos por decir el por qué del adjetivo “heterogéneo”. El trabajo que presento es -no tanto en su estructura como en el contenido- variado. En efecto, mi investigación se desarrolla a partir de tres grandes temas: el concepto cristiano de persona desde una concepción dualista, la identidad corporal entendida a partir de la dualidad cuerpo- alma y, por último, la visión fenomenológica de esta identidad corporal y la inserción del término “carne” que discute con la visión dualista del cristianismo.

La pretensión de mi trabajo es echar una mirada a uno de los grandes temas de la doctrina cristiana desde una postura fenomenológica. Quiero demostrar que el cristianismo puede -desde la fenomenología-, pensarse diferente, sin “etiquetar” como bueno o malo, sin “fragmentar” como cuando pensamos en el cuerpo y el alma. Considero que, con el diálogo entre dos modos diferentes de concebir la materialidad de la persona -en el caso del cristianismo el cuerpo, en el de la fenomenología la carne-, la persona puede pensarse de manera diferente, no dual, pero tampoco como pura materia. Trato de mostrar que –contrario a lo que se cree comúnmente-, el cristianismo no sólo ha menospreciado el cuerpo; hay una contraparte a esto y tiene su razón de ser. Gran parte de nuestra identidad como Occidente, lo debemos a la influencia del cristianismo; para

¹ Porfirio, *Enéadas*, Libros III y IV, Gredos, Madrid, 1985, p. 74.

entendernos en nuestro pasado, presente y mirar al futuro resulta muy pertinente remitirnos al corazón de esta doctrina; a saber, el concepto de persona.

Mi trabajo de investigación se divide en tres grandes bloques o capítulos cada uno de los cuales tiene dos secciones (parágrafos). En cada capítulo definiendo y parto de ciertas ideas que manifiesto explícitamente, ya sea a modo de "introducción" o de "justificación". Los parágrafos y con ellos, el capítulo en su totalidad, no tienen una conclusión como tal; presentan algunas "consideraciones finales" en las que trato de enfatizar en los que, a mi juicio, fueron los principales puntos tratados; realizo un esfuerzo por ordenarlos, concatenarlos y ofrecer una reflexión global de lo que desarrollé.

El primer capítulo, titulado "Persona y corporeidad", tiene la característica principal de poner sobre la mesa "las cartas fuertes" que dan paso a las discusiones posteriores. No se trata de sólo poner las cartas sobre la mesa sino de hacerlo cautelosamente, ofreciendo un juego que no le es abierto de inmediato al lector pero que es llevado cuidadosamente, de modo que, en la lenta repartición de la baraja, al lector se le clarifique lo que el repartidor de cartas pretende: que se cumplan las reglas del juego (claridad conceptual, ordenamiento y estructuración cuidadosa de las ideas y énfasis en el tema en torno al que gira la discusión principal). Esto sólo con respecto a la presentación del capítulo; con respecto al contenido, he tenido especial cuidado en el acomodo de los parágrafos 1 y 2 que se titulan "concepto cristiano de persona" y "conformación de la persona: dualidad cuerpo- alma", respectivamente.

En "concepto cristiano de persona" se expone el elemento clave del título general de la tesis: "identidad corporal: una discusión con la visión cristiana del modelo antropológico de persona". Antes de decir con qué o con quién discute el cristianismo, el título propone los puntos a discutir. Como toda propuesta, la visión cristiana de la persona tiene, implícitamente, un modelo. Este modelo antropológico es lo que, en palabras de Romano Guardini: es una "teoría cristiana del hombre".² A partir de este autor, -con un estudio previo de las significaciones del vocablo "persona" en el tiempo-,

² R. Guardini, *Mundo y persona*, Encuentro, Madrid, 2000, p. 9.

defino y reflexiono sobre las múltiples dimensiones de la persona. Luego, para tratar el segundo párrafo: "conformación de la persona: dualidad cuerpo- alma", tomo como guía la reflexión de Claude Tresmontant sobre la raíz metafísica del concepto de persona centrada en la conformación exterior (cuerpo) e interior (alma/ espíritu) de la persona. Analizo ciertos pasajes bíblicos y algunas notas de la teoría platónica del alma en donde propongo la primera tesis de mi trabajo que reza lo siguiente: ***desde mucho tiempo atrás, el ser humano ha creído –de alguna u otra forma-, en una segunda naturaleza que lo caracteriza y que lo hace tener un lugar privilegiado entre el resto de los seres vivos; desde Platón -quien influenció mucho en la idea cristiana del alma-, ha sido el alma³ esta segunda naturaleza que se postula como lo más importante y esencial en la persona; el cuerpo es la cárcel del alma, el objeto de pecado; luego, de este desprecio por el cuerpo y de la visión dual de la persona se ha moldeado gran parte de nuestro pensamiento y, con éste, nuestra manera de actuar y de relacionarnos con nuestro cuerpo y con el del Otro.***

Pienso en la pertinencia para la ética y la necesidad en la vida cotidiana de hablar sobre el alma; no como superior al cuerpo, sino que -como creo que de alguna u otra forma está siempre presente en nuestros pensamientos, nuestras pláticas y algunas de nuestras acciones la idea de que tenemos una parte en nuestro ser que es espiritual, no física-, es conveniente *re-pensar* esta parte trascendente del ser humano desde una actitud que trate de *re- conciliarla* consigo misma (con el alma), con el cuerpo y con la persona como la totalidad de ambas partes que han estado en pugna por protagonizar el drama de la persona.

Planteo una segunda tesis que –aclaro en mi trabajo de investigación-, no es tratada sino sólo propuesta como una posibilidad para la filosofía⁴: ***la creencia en el alma en que, lejos de rebajar o menospreciar al cuerpo -como herramienta de pensamiento-, puede servir como un "regulador" ético de nuestro comportamiento. Al pensar que***

³ Para Pablo de Tarso será el espíritu.

⁴ En este punto me interesan mucho los comentarios, sugerencias, críticas, etc., que el lector pueda ofrecer para ayudarme a darle forma a esta inquietud.

tenemos alma, nos detenemos un poco más a pensar de qué forma actuar pues si creemos que somos algo más que materia, algo más que seres orgánicos, pensamos en que no podemos llevar nuestra vida guiándola simplemente por nuestros impulsos, caprichos y necesidades físicas; hay "algo" intangible que pone freno a esto, que funciona como filtro entre el pensar y el actuar.

En el segundo capítulo: "del dolor al gozo: vivencias del cuerpo y el alma" establezco un "balance" teórico con respecto al primero. Lo pienso como el ritmo del oleaje marino que, unas veces es turbulento y resulta un tanto difícil nadar en tales condiciones y otras veces se presenta más suave, en cuyo caso el movimiento es también suave. Considero que el capítulo primero está –en muy poco espacio- lleno de conceptos e ideas que no son para nada fáciles de "digerir". Indefectiblemente, su lectura requiere la tranquilidad del lector para encontrar, con cada línea, un buen aliciente para pensar. En contraparte, y al mismo tiempo como complemento del primer bloque de mi investigación, propongo un segundo capítulo de carácter descriptivo. Complementa, principalmente, la segunda parte del capítulo uno, pues⁵ en la exposición sobre el cuerpo y el alma y su relación desde la perspectiva cristiana, se pensó en que este modelo dual es sólo uno de tantos casos más en que el cristianismo aborda ciertas cuestiones como el bien con respecto al mal y viceversa, y así también: hombre-mujer, cielo-tierra, materia-espíritu; etc. La pregunta que surge a partir de esta observación es la siguiente: ¿acaso no hay términos medios entre un extremo y otro de la ponderación? Antes de ofrecer una respuesta a esta cuestión -o mejor dicho, para responder-, tomo como casos concretos de este esquema de contrarios dos modos radicales de vivir la experiencia religiosa; a saber, el dolor y el gozo. Lo que me interesa en específico es detectar cuál es el *sentido* tanto del dolor corporal como del gozo espiritual para el cristiano. La radicalidad del dolor y la mortificación corporal con *sentido* espiritual los expongo con el caso de santa Rosa de Lima; menciono también, someramente, algunos aspectos del sufrimiento del santo y mártir Francisco de Asís, pero sólo para *re-afirmar* que tanto hombres como mujeres

⁵ Parto de la premisa de Giovanni Reale quien opina que, seamos creyentes o no, seguidores del cristianismo, simpatizantes o incluso estemos en contra de él, su influencia ha sido tal que ha permeado nuestra manera de pensar.

consagrados a la religión, mortifican su cuerpo y a la persona entera en la búsqueda de sentido de su vida terrenal en la que no encuentran calma pues esperan la vida verdadera que obtienen al lado de Dios, después de su muerte física. Elegí a santa Teresa de Jesús como ejemplo del más sublime gozo que se puede llegar a experimentar en la experiencia mística.⁶

La mortificación del cuerpo responde fundamentalmente a dos motivaciones: el autocontrol o dominio de sí mismo y el crecimiento espiritual de la persona. En el caso de la mortificación, el cuerpo en su conjunto es puesto al servicio de la persona; en el caso de la experiencia mística, es el alma la que tiene primacía tanto en el cuerpo como en la persona misma, porque la persona que vive este tipo de experiencias no es ella misma, es otra persona (Dios) quien habita en ella y toma el control de su ser completo. La persona, como dueña y señora de todas las experiencias y vivencias anímico-corporales, es destronada. En el culmen de la experiencia mística se da una *despersonalización*, un abandono total de la persona en su fusión con el amor divino. Para santa Teresa de Jesús, tanto los hombres como las mujeres se hacen verdaderamente humanos cuando se trascienden a sí mismos; es decir, se hacen auténticos cuando abandonan su “yo” para encontrar el “Yo” del que habla el texto bíblico: “quien quiere salvar su vida la perderá; cuando, al contrario, quien pierde su vida por causa de mí, la salvará”. Esta reflexión me invita a preguntar lo siguiente: si la persona tiene una importancia crucial en el cristianismo y, en ese sentido el cristiano, sabiéndose persona, tiene una gran responsabilidad sobre su papel en el mundo, en el plan divino de salvación; en fin, sobre todo lo que abarque su *ser persona*, ¿cómo se justifica el abandono, el olvido, la *despersonalización* en la experiencia mística?⁷

En el tercer y último capítulo de mi tesis que lleva por título “fenomenología de la carne” retomo el trabajo conceptual estricto de la filosofía que, como comenté líneas arriba, caracteriza al primer capítulo: las olas recobran su fuerza y no de igual grado; se tornan un poco más turbulentas. Conceptualmente, el tercer capítulo es, en definitiva, el

⁶ Tomé la decisión de escribir sobre estos santos y no sobre otros porque, como dice Butler (1998), se trata de paradigmas del dolor y del gozo en la hagiografía cristiana.

⁷ La respuesta que propongo a esta cuestión está en las conclusiones.

más complejo de la tesis. Pensando en hacerle fácil al lector la transmisión de mis ideas e inquietudes, dediqué el párrafo: "identidad de la persona *en y con* su existencia corpórea" a exponer los principales conceptos de la fenomenología y a relacionarla con la identidad corporal y el personalismo en tanto que deudor, en muchos aspectos, del cristianismo y su concepto de persona. Para mostrar su relación con la tesis en su totalidad, hablo de la importancia que tiene el empleo de los conceptos que se utilizan⁸. Tanto el concepto de persona como el de cuerpo y alma, nos remiten, sin lugar a dudas, a una serie de problemas teóricos y prácticos. El modo en cómo veo y pienso las cosas influye y determina el modo en cómo me relaciono con ellas. A partir de esta observación es que pienso en la fenomenología como "interlocutor" del cristianismo. Con la inserción del concepto de *carne*, en lugar de cuerpo, resulta posible cambiar el modo de relacionarme con esa *carne*. Esto último es lo que trato de demostrar en el último párrafo titulado "encarnación".

El lector caerá en la cuenta de que más que responder a la tesis principal de este trabajo; a saber, que *el concepto de carne, con todo lo que implica, puede disolver el dualismo cuerpo-alma*, permanece irresoluta en el sentido de que no "cancela", como tal, la fragmentación de la persona en cuerpo y alma; simplemente se postula como una posibilidad distinta a la cristiana de entender la corporalidad de la persona.

A propósito de la motivación del desarrollo de esta investigación, deseo añadir que -además de ser requisito para la obtención del grado de maestra-, escribo pensando en que mi trabajo puede servir de base para un trabajo elaborado con mayor madurez intelectual.⁹ Pensando en que cumple con la función de obertura a la ópera; a la *obra*

⁸ De allí que haya dedicado varias páginas a hablar sobre el origen del vocablo "persona" y de cómo adquirió un sentido pleno en el cristianismo.

⁹ Pienso en seguir mi preparación académica con un doctorado. He pensado en trabajar en alguno de los siguientes puntos: 1) La identidad corporal contemporánea, con la creencia de que la visión cristiana de la persona y de su corporalidad ha influido considerablemente en el pensamiento occidental y -en este sentido- pienso en la posibilidad de analizar las cuestiones que actualmente nos hacen entender y relacionarnos con nuestro cuerpo de cierta manera. Otra opción es 2) proponer una "Ética de los medios de comunicación y la publicidad" que salvaguarde la dignidad de la persona y su cuerpo. La idea que hay de fondo es que los *mass media*, en colaboración con la publicidad, moldean y crean, como dice Lipovetsky, la ideología de los consumidores. Hasta el momento, no hay una propuesta ética que abogue por los espacios en blanco, por la intimidad del "yo" para adquirir una autoestima y respeto por sí mismo no fundado en los

principal, mi trabajo manifiesta un notorio carácter de inquietud ante diversos puntos que –por las limitaciones de espacio-, no buscan respuestas concluyentes, cerradas, definitivas; antes bien, esta “variada curiosidad intelectual”, trata de clarificarse ella misma, acotarse, prepararse para la obra principal¹⁰. Al mismo tiempo, presento los principales temas que me interesan, entrelazados entre ellos; de modo que el lector me ayude a abrir otras posibilidades para pensarlos, nuevos horizontes de reflexión. Valga, pues, mi tesis de maestría, para allanar el camino de un trabajo posterior, de carácter más concluyente y creador.

¿Qué entender por cristianismo?

Alguien que dice que es “cristiano” lo que quiere decir es que, independientemente de a cuál de las variaciones del cristianismo pertenece, es un seguidor de Cristo; es decir, de sus enseñanzas. Cuando hablamos de *cristianismo*, como todo concepto que termina en *ismo*, tiene la forma de un sustantivo abstracto que denota un tipo de doctrina. Tomo esto en consideración al hablar del cristianismo en mi tesis. Sería imposible hablar del cristianismo en su vertiente protestante, anglicana, rusa ortodoxa, católica, mormona, etc. dadas las limitaciones de espacio y de intereses que presenta mi tesis. Por otro lado, sería posible centrarse en una de las vertientes del cristianismo; pensemos, por ejemplo en la rusa ortodoxa; sin embargo, tal decisión sería un tanto injusta pues dejaría fuera de la discusión otras vertientes de la doctrina en general y, por consiguiente, otras concepciones de persona que merecen ser tratadas con la misma seriedad con que se trata el concepto de persona que se desarrolla en esta investigación. Ahora bien, ¿qué

estándares de belleza, éxito y felicidad que promueven los medios de comunicación; tan volátiles y cambiantes como los intereses económicos que hay detrás de ellos. Ó 3) A partir de la discusión final en el presente trabajo (capítulo 3), argumentar, a profundidad si el término fenomenológico de carne disuelve - en alguna medida, al menos-, el dualismo cuerpo-alma. Incluir en la discusión lo que proponen algunos filósofos analíticos.

¹⁰ Esto no quiere decir que se desdeñe el presente trabajo o que no tenga la calidad de un trabajo para la obtención de grado de maestría; hago la observación para que el lector tome en cuenta esta idea, antes y durante la lectura, de modo que puedan plantearse cuestiones para ir acotando el tema y preparando terreno para una investigación futura.

concepto de persona es el que se trata? El que se adhiere a la doctrina cristiana en su sentido prístino. ¿Cuál es esta doctrina? La que fundamenta Pablo de Tarso.

Pablo de Tarso es, junto con Jesús de Nazaret, la figura más relevante de los orígenes del cristianismo y, sin duda, una de las más controvertidas. Hechos de los Apóstoles lo presentan como testigo de Jesucristo entre los gentiles. Los judeo-cristianos tradicionalistas vieron en él el pregonero de un falso evangelio. Los gnósticos cristianos del siglo lo convirtieron en su portavoz. Los ebionitas, en el polo opuesto, le consideraban el primer hereje del cristianismo. La controversia ha continuado en los siglos posteriores. El fundador de la escuela "crítica" de Tubinga, F.-Ch. von Baur, le definía como antagonista de Pedro y defensor de una concepción universalista de la nueva religión frente al particularismo de los apóstoles de Jerusalén.

Pablo de Tarso hace una crítica radical de la ley, que, más que una polémica cristiana contra el judaísmo, constituye un potencial de liberación de éste. Frente al dominio universal del Imperio romano y a la unidad étnica del pueblo judío, Pablo propone un tercer modelo: la Nueva Alianza social, la *ecclesia* en devenir. Con Pablo, hombre letrado, las enseñanzas de Jesús son pensadas no ya desde el modelo de las parábolas, sino bajo la luz de la razón, del discernimiento. La originalidad de su pensamiento, la defensa apasionada y razonada de sus ideas, la novedad del mensaje cristiano como fuerza de liberación, la insobornable defensa de la libertad hacen del incansable propagador del mensaje de Jesús, tal como lo menciono en mi tesis, el *fundador del cristianismo como doctrina*. De acuerdo a las líneas anteriores, se justifica el empleo de ciertos pasajes bíblicos y, en especial, de algunos mensajes que en sus Epístolas transmite Pablo de Tarso.

CAPÍTULO 1

PERSONA Y CORPOREIDAD

Lo que es dado es, en efecto, aquello de lo que únicamente puede predicarse el carácter de pertenencia propia: el yo-mismo. No sólo una posesión, una situación, un elemento de mi personalidad, sino el punto de referencia de toda expresión sobre la existencia, el hecho de la persona misma es don íntimo.

R. Guardini
*Mundo y persona*¹

§ 1. Concepto cristiano de persona

Las conceptualizaciones sobre la persona, se basan, como dice Florencia C. Tola, en “representaciones que sobre-entienden² una imagen del ser humano y que subyacen también a [ciertas] instituciones”.³ Las representaciones, como las entiende la autora antes citada, significan varias cosas: sustituir, figurar⁴ y significar. De acuerdo a lo anterior, representar el concepto de persona sería, en primer lugar, entender lo que la voz “persona”, designa. El vocablo, sustituye, figura y significa en un primer nivel, el concepto de persona.⁵

¹ R. Guardini. *Mundo y persona*, Encuentro, Madrid, 2000, p. 37.

² En este caso, “sobre-entender” se refiere a un tipo de conocimiento implícito que se apoya en argumentos no tácitos. Por ejemplo en la oración: “llovió en la ciudad de Mérida” –aunque no se explicita que se dieron las condiciones meteorológicas para tal fenómeno-, es de suponerse o *sobre-entenderse* que necesariamente tenían que darse tales condiciones para que, en efecto, lloviera.

³ C. Tola, Florencia. (2004). “La persona y el ser. La representación del Otro”, en *Historia, antropología y fuentes orales*, No. 31, p. 51.

⁴ En el sentido de imaginar, esto es, formar en la mente imágenes o representaciones de cosas o personas reales e irreales.

⁵ Esto resulta de suma importancia en primer lugar porque a las representaciones que hacemos del ser humano -y con ello a las palabras con las que lo identificamos-, subyacen las relaciones que entablamos los unos con los otros y con nosotros mismos y, en segundo lugar, porque parece haber una atinada casualidad entre lo que el vocablo “persona” dice y lo que –como más adelante se verá- es una característica

En el texto "Une catégorie de l' esprit humaine: la notion de personne, celle de 'moi', un plan de travail"⁶, Marcel Mauss enfatiza en la significación moral y social de la persona (*moi*) en occidente. En su trabajo, Mauss analiza los significados que fue adoptando el vocablo de persona, mostrando las variaciones de contenido que esta categoría fue adquiriendo a través de las civilizaciones. En los orígenes del significado del vocablo "persona", Mauss señala que el término latino deriva de la voz griega *prosopon*; se trataba de la máscara que cubría el rostro de un actor al desempeñar su papel en el teatro. Persona significó también "sonar a través de algo", "hacer resonar la voz", como la hacía resonar el actor a través de la máscara, y también significó "desempeñar un papel". El vocablo *persono* también fue usado en el sentido jurídico como "sujeto legal", sentido que se empleó en el derecho judío para el patriarca⁷ y en el derecho romano para los ciudadanos romanos plenos o ciudadanos romanos aliados. Mauss señala que el sentido original de persona es el de máscara; explica que con los primeros latinos, la persona es el personaje que representa los roles jugados en las instituciones. La noción romana de persona se enriquece luego con el aporte de filósofos griegos.⁸

La persona en la filosofía de los estoicos, es simultáneamente la imagen que se presenta ante los otros, es decir, la apariencia y, al mismo tiempo, lo que está detrás de la máscara: la intimidad de una persona. La siguiente cita es un ejemplo de la profundización estoica detrás de la máscara; del hurgar en el interior de la persona:

En cada cosa que se presente, recuerda *entrar en ti mismo* y buscar allí alguna virtud que tengas para hacer uso adecuado de este objeto. Si ves a un joven o una niña bellos, encontrarás para tales objetos, una virtud: abstenerse. Si es algo que fatiga, algún trabajo, encontrarás coraje; si con injurias, afrentas, encontrarás; resignación y paciencia. Si así te acostumbras a desplegar, en cada accidente, la virtud que la naturaleza te ha dado para el combate, tus fantasías no te cautivarán nunca⁹.

propiamente del concepto cristiano de persona. A modo de justificación de lo anterior, me parece oportuno mencionar primero algunos aspectos referentes al significado del vocablo persona, antes que a su significado. El aspecto filológico, antes que el filosófico para entender más a profundidad lo que propone una visión cristiana de "persona".

⁶ En *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 68, pp. 263- 281.

⁷ Éste era propietario de bienes y esclavos.

⁸ En griego, el término puede significar también máscara; cuando esto es así, designa también al personaje.

⁹ Epicteto. *El manual de Epicteto*. formato electrónico pdf, p. 7. <http://www.librodot.com>.

En la cita anterior, Epicteto habla sobre un trabajo de introspección para actuar de acuerdo a la virtud pero este es sólo uno de los muchos consejos que se ofrecen en el manual en los que el filósofo de Hierápolis, reflexiona y sugiere sobre diversos temas como la libertad, el desear, el morir, el filosofar, etc. tomando en cuenta el exterior (la apariencia, la máscara) y el interior de la persona (su conciencia).

Según Claude Tresmontant,¹⁰ la noción de persona encuentra su base metafísica en el cristianismo a partir de a) las discusiones sobre la unidad de la persona y de la Iglesia¹¹ respecto a la unidad de Dios y b) a partir de la noción del Dios trinitario en que se crea también la noción de unidad para la *persona humana* compuesta por un cuerpo y un alma. A partir de la orientación que ofrece el autor francés, y de acuerdo a los intereses de mi trabajo de investigación, me enfocaré a tratar el punto “b”, y aún más, a acotar una de las partes que este punto refiere. No trataré de definir el concepto de persona a partir de un análisis de la noción del Dios trinitario¹². Enfocaré la reflexión de este párrafo a “desmenuzar” el concepto cristiano de persona a partir de su conformación exterior (cuerpo) e interior (alma/ espíritu).¹³ Tratar estos puntos no es otra cosa que definir y saber sobre las múltiples dimensiones de la persona. Para hablar de estas dimensiones humanas, tomo como base el libro *Mundo y persona* de Romano Guardini¹⁴ en el que se exponen algunos ensayos para una teoría cristiana del hombre.

¿Qué es el hombre? ¿Cuál es la esencia del hombre que lo hace ser tal? Estas son las preguntas que guían las reflexiones de Guardini. Su investigación traza las pinceladas de una caracterización cristiana de la persona. Comencemos por aclarar que “hombre”

¹⁰ C. Tresmontant. *Christian Metaphysics*, Hardcover, 1965, p. 37.

¹¹ Evidentemente, al enfatizar con mayúscula, el autor se refiere a la iglesia católica.

¹² La decisión no es arbitraria. Si me centro en este aspecto, en primer lugar dejo fuera del campo de discusión a otras iglesias cristianas diferentes a la católica, tales como las protestantes, anglicanas, griego y ruso- ortodoxas puesto que, para hablar del Dios trinitario, tendría que basarme en las discusiones de algunos dogmas de la Iglesia católica en que se trataron en el Concilio de Nicea (a. 325). El Concilio no habla de las “personas”. Su punto de mira es la *consustancialidad* del Hijo con el Padre y, en esta línea, afirma que tiene la misma *sustancia* o *hypóstasis*. Las iglesias no católicas difieren con respecto a la consustancialidad; sin embargo, también tienen algún concepto de persona; así pues, centrarme en la perspectiva que ofrece la Iglesia Católica sería un tanto injusto para el cristianismo mismo en su totalidad y complejidad; si se quiere. En segundo y último término se deja de lado este estudio pues exigiría más bien el marco conceptual y el análisis propios de la teología.

¹³ En el siguiente párrafo se aclaran estos términos.

¹⁴ R. Guardini. *Mundo y persona*, Encuentro, Madrid, 2000.

designa al género humano y que este término se equipara al de persona por el simple hecho de que "Dios ama al hombre, en tanto que le da todo, ser y esencia; Dios le convierte en lo único que, en último término puede ser, amado, a saber, en persona".¹⁵ Dios es el ser personal absoluto que hace del hombre su tú, por eso el hombre es persona, el amor que Dios le profesa tiene que ser tal y como corresponde a la persona. O dicho más exactamente: "el hombre es persona sólo porque el amor divino por él es tal y como es".¹⁶ Según Guardini, el amor que Dios tiene hacia el hombre implica dos cosas; a saber, que Dios siente respeto por él y que le ha llamado de manera amorosa. En efecto, Dios no crea al hombre como crea los cuerpos celestes, los árboles o los animales, por medio de un simple mandato, sino por la llamada.

En el principio creó Dios el cielo y la tierra. La tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo, y un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas. Dijo Dios: "Haya luz", y hubo luz. [...] Dijo Dios: "Haya un firmamento por en medio de las aguas, que las aparte unas de otras". [...] Dijo Dios: "Produzca la tierra vegetación: hierbas que den semillas y árboles frutales que den fruto según su especie, con su semilla dentro, sobre la tierra". Y así fue [...] El día en que hizo Yahvé Dios la tierra y el cielo, no había aún en la tierra arbusto alguno del campo, y ninguna hierba del campo había germinado todavía, pues Yahvé Dios no había hecho llover sobre la tierra, ni había hombre que labrara el suelo. Pero un manantial brotaba de la tierra y regaba toda la superficie del suelo. Entonces Yahvé Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente.¹⁷

Según la cita anterior, apreciamos un tono imperativo de Dios ("haya luz, haya un firmamento") para la formación de todas las creaciones excepto para el hombre a quien Dios le formó de barro de la tierra y le insufló un alma; y más adelante Dios "nombró" a este hombre. "[...] el nombrar es la llamada de la persona. Y a fin de que no haya dudas, se sigue diciendo que Dios presentó los animales al hombre, y se muestra que el hombre es distinto de todos ellos en esencia".¹⁸

1.1. Definición de persona y estructura del ser personal

¹⁵ *Ibid.*, p. 36.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Biblia de Jerusalén*. Desclée de Brouwer. Génesis 1- 2:7

¹⁸ R. Guardini. *Mundo y persona*, p. 36.

Hemos explicado cómo es que el hombre es persona; por qué el hombre es persona pero, desde una perspectiva cristiana ¿cuál es la definición de persona? Guardini es contundente: "Persona es el ser conformado, interiorizado, espiritual y creador [...] siempre que esté en sí mismo y disponga de sí mismo. 'Persona' significa que en mí ser mismo no puedo, en último término, ser poseído por ninguna otra instancia, sino que me pertenezco a mí. [...] Persona significa que no puedo ser utilizado por nadie, sino que soy fin e mí mismo".¹⁹

En diálogo y complemento con la propuesta de Guardini, aparecen oportunamente los comentarios de Pedro Laín Entralgo quien, al referirse a una "realidad personal"²⁰, con lo que designa ser "yo" y también un "mí", el "mí" de la expresión "yo soy mí mismo". [...] "anteriormente a toda vivencia y como condición de vivencia de "mí mismo", yo soy mi "propia" realidad; soy una realidad que me es propia".²¹ Lo que el autor español quiere decir es que en la expresión "yo soy mí mismo" no sólo se alude a una identidad sino que expresa una intimidad metafísica que permite afirmar que alguien es persona, no sólo porque puede decir "Yo soy mí mismo", sino porque puede decir "Yo soy mí".²² Tanto la definición de persona que ofrece Guardini como el comentario de Laín Entralgo, hacen hincapié en un sentimiento de autoridad sobre uno mismo, de identidad y de pertenencia de mi "yo" en tanto que persona. Las expresiones "yo soy mí mismo" y "yo soy mí" indican, en primer lugar una natural identidad de mi persona pero también señalan que mi persona no puede pertenecerle a nadie más que a mí. Puedo vivir en una época en que existe la esclavitud; es decir, en una época en que un hombre puede comprar a otro y disponer de él. Este poder no lo ejerce, empero, el comprador sobre la persona, sino sobre el ser psicofísico, y aún así, sólo bajo falsa categoría de equiparar al hombre con el animal. Otro ejemplo: puedo encontrarme, sin duda, en un sistema de

¹⁹ *Ibid.*, p. 104.

²⁰ Con esta expresión, Laín Entralgo quiere decir que, además de ser animal de realidades, el hombre es persona, realidad personal.

²¹ P. Laín Entralgo. "El otro como personal" en *Teoría y realidad del otro*. Alianza, Madrid, 1988, p. 579.

²² *Ibid.*

trabajo, cuyo superior me trata como un elemento del todo de una máquina. Lo que utiliza, empero, es sólo mi trabajo, no mi yo como “mi yo”.

En cada situación, frente al mundo, el hombre dice “yo”; el hombre del que en cada caso se trata se sitúa ante el todo. Pero ello no de la forma en que para un animal su subsistencia es lo único y todo, sino de una manera más decisiva. El hombre sabe que no está impulsado a este enfrentamiento por la propia conservación del ser vivo, ni capacitado para ella por sus fuerzas superiores, sino que “una determinación de sentido, le autoriza, más aún le obliga a este enfrentamiento [...] Esta determinación de sentido es designada por nosotros como PERSONA”.²³

Partiendo de esta determinación de sentido, y de la pregunta no por la esencia abstracta de la persona, sino por la cuestión del hombre concreto, personalmente existente, Guardini distingue una serie de estratos que a continuación se describen –del mismo modo en que el autor italiano lo hace–, de abajo hacia arriba, no para deducir lo más elevado de lo más profundo, sino para pasar de lo sustantivo, aunque en esencia menos importante, a lo sustentado pero decisivo desde el punto de vista del sentido.

a) Persona y conformación

Según la definición de persona que ofreció Guardini, “persona” significa en primer lugar, conformación. Al decir que la persona es conformación, afirmamos que los elementos de sus constitución como materia, fuerzas, actos, relaciones, etc. no están mezclados caóticamente, ni tampoco volcados desde el exterior en ciertas formas sino que se encuentran en conexiones de estructura y función [...] “de tal manera que, en cada caso, el elemento subsiste desde el todo y puede entenderse desde él, y el todo subsiste y puede entenderse desde los elementos”.²⁴ En tanto que conformación, el hombre como forma entre formas, como unidad de proceso entre otras unidades, como cosa entre cosas. Así *la conformación* es el estrato inferior ontológico y de sentido de lo que significa existencia personal.

²³ R. Guardini, *op. cit.*, p. 93. Las mayúsculas son del autor.

²⁴ *Ibid.*, p. 94.

b) Persona e individualidad

La segunda estructura del ser personal es la individualidad que consiste en la autolimitación y autoafirmación del individuo vivo. La persona se autolimita y se autoafirma de dos maneras: por un lado, conformando el mundo circundante en referencia a la propia existencia, es decir, creándose un mundo propio en virtud de lo cual se produce una reducción de la totalidad del mundo a los fines del individuo. El mundo que se crea el individuo representa la suma de todos aquellos elementos que son de vital importancia para él. En este punto, el cuerpo juega un papel muy importante pues las cosas que tienen importancia para el individuo son seleccionadas sobre todo, por los órganos sensoriales y de la actividad. Así pues, lo que escapa a estos órganos –cualitativa o cuantitativamente- no pertenece al mundo propio del individuo. Por otro lado, el individuo se autoafirma en el mismo centro de este mundo parcial porque éste se hace por la iniciativa vital con la que el individuo se impone en el mundo total. La individualidad según Guardini es lo que Laín Entralgo entiende –como categoría metafísica-, por *innumerabilidad*. “Una persona es una realidad única; numerándola, reduciéndola a cómputo y estadística, se la desvirtúa”.²⁵

El individuo está determinado por su centro, un centro vivo que se encuentra detrás de un límite cualitativo y sólo se obtiene trasponiendo este límite: el centro vital es interioridad. “En el ser total del hombre existente personalmente se encuentra también el estrato de la individualidad viva. Por este estrato es el hombre ser vivo entre seres vivos; individuo tanto frente a la especie, como frente a los demás individuos pertenecientes a la especie”.²⁶

Antes de pasar al tercer estrato del fenómeno de la persona, me gustaría hacer un breve paréntesis para señalar, desde el punto de vista religioso, la importancia que reviste la individualidad. Según la visión cristiana del mundo y del ser humano, el hombre es el centro de la creación divina. El ser humano ocupa un lugar especial dentro de toda la

²⁵ P. Laín Entralgo, *op. cit.*, p. 581.

²⁶ R. Guardini, *op. cit.*, p. 98.

creación porque, por un lado, forma parte de ella, pero por otro, en tanto que manipula, aprehende, humaniza el resto de la creación, se sitúa frente a ella. Lo que la Biblia nos dice es que Dios nos ama de manera *personal* y que cada uno de nosotros somos únicos e irrepetibles. Así, Dios –en su proyecto divino-, crea a cada individuo de acuerdo a la posición particular que quiere que éste ocupe en su plan para la humanidad. En Isaías 44: 2 leemos: “Yo soy tu Creador. Te cuidé antes de que nacieras” y en Salmos 138: 8a “El Señor cumplirá en mí su propósito”. La individualidad debe ser exaltada, resguardada y agradecida: “me conoces por dentro y por fuera. Conoces cada hueso de mi cuerpo; sabes cómo fui hecho, parte por parte, como fui esculpido”.²⁷

c) Persona y personalidad

Continuemos, pues, con el análisis de la estructura del ser personal con un tercer estrato que se denomina *personalidad*. Guardini parte del concepto moderno de personalidad que dice lo siguiente: “es la forma vital del ser humano individual, a diferencia de todo lo demás”. “Personalidad designa la conformación de la individualidad viva, en tanto que determinada a partir del espíritu”.²⁸ El concepto de “espíritu” tiene que ver con la interioridad de la persona que, como se mencionó al hablarse de la individualidad, se desarrolla por la impresión sensorial y la actividad propia. La determinación definitiva de esta interioridad de la persona se encuentra en vida determinada por el espíritu.

La interioridad se convierte aquí en interioridad de la autoconciencia. De ella no puede hablarse en sentido propio, cuando tiene lugar una impresión que dirige la actividad propia. Esto ocurre también en el animal y constituye el lado psíquico de su vida orgánica. Conciencia en sentido propio se da sólo cuando la impresión ha sido reelaborada y conduce a la aprehensión del sentido, o cuando, desde un principio, está dirigida a la aprehensión del sentido [...] En la vida determinada por el espíritu se trata, de la aprehensión de sentido en sí.²⁹

²⁷ Salmos 139: 15

²⁸ R. Guardini, *op. cit.*, p. 98.

²⁹ *Ibid.*

La interioridad de la personalidad puede aprehender el sentido mismo de los diferentes procesos de sensibilidad que realiza. La conciencia entra en juego cuando el proceso de la impresión y la serie de los actos que reposan sobre él están determinados por el valor de la verdad. La interioridad posee la voluntad de construir el mundo externo en el espacio del saber, como verdad comprendida. "Conciencia en sentido auténtico es sólo posible por el hecho de que en el hombre no sólo se da un elemento 'espiritual' [...], sino que en él vive una realidad espiritual concreta, espíritu individual, que tiene en este organismo su base de acción y el lugar de su responsabilidad histórica. La interioridad de la personalidad, no de la persona es además una interioridad de la voluntad".³⁰

La interioridad del hombre es una interioridad del obrar y del crear. Los datos de la impresión y de la estimación son tomados como punto de partida para hacer de la materia del mundo un segundo mundo, del mundo de la naturaleza un mundo de la obra y de la acción. Muestra de ello, por ejemplo, es la obra de arte pues no se realiza para el logro de un fin sino para la revelación de un sentido; no para construir algo útil, sino para crear una forma expresiva.

Me parece oportuno complementar las observaciones de Guardini con lo que opina Laín Entralgo. Sin decirlo de manera explícita, Guardini habla sobre la personalidad como algo que se va formando; como el carácter que le confiere la voluntad, pero, al mismo tiempo tiene algo de suyo que sería el espíritu. Para Laín Entralgo, la personalidad presenta algo similar; en este caso, el filósofo español hace explícita la distinción al hablar de *personalidad*, por un lado, y de *personalidad*, por otro.

En la estructura de la persona hay que distinguir la *personalidad* y la *personalidad*. Aquélla es el carácter de la persona en un sentido operativo: la figura psicológica y moral que el hombre va cobrando por obra de sus propias acciones. Esta otra es el

³⁰ *Ibid.*, p. 99. Espíritu recibe también la connotación teológica de voluntad. En muchas ocasiones en el Antiguo Testamento se dicen cosas sobre el alma que también se dicen sobre el espíritu. De ambos se habla en relación con la capacidad de tener voluntad: "Y todo aquel a quien su espíritu le dio voluntad" (Éxodo 35: 21); "El alma del impío desea el mal" (Proverbios 21: 10). El espíritu también es voluntad, inquietud de pensar: "Meditaba en mi corazón y mi espíritu inquiría" (Salmos 77: 6). Sobre la voluntad, Guardini apunta lo siguiente: "De voluntad en sentido auténtico sólo puede hablarse cuando un órgano estimativo, afectado por el carácter de valor del objeto o por la exigencia de sentido de la situación, aprehende este valor como una validez en sí mismo, adopta una actitud frente a ella y desde aquí pasa a la acción" (*Mundo y persona*, p. 99).

carácter de la persona en un sentido constitutivo, tocante a la estructura de su realidad propia: la raíz estructural de la personalidad operativa y vital. La personalidad es algo que se adquiere y a que se llega, es un proceso; la personeidad es algo de que se parte. La personalidad se tiene; la personeidad se es, desde el instante mismo de la concepción.³¹

En el Renacimiento, donde dejan huella *grandes personalidades*, hombres extraordinarios, combatientes, soberanos, creadores y personalidades religiosas, lo personal va a convertirse en un nuevo criterio, y contemplado claramente en las grandes personalidades, va a determinar el ámbito total de la vida. La existencia adecuada consiste en que el hombre viva y actúe desde el fundamento primario de su personalidad.³²

Con la filosofía de Kant, la personalidad encontrará su expresión lógica en el concepto de "sujeto". Ambos términos; "personalidad" y "sujeto" representan diversas formas de la naturaleza- hombre enfrentadas con la naturaleza-cosa. El ser humano, al entenderse como personalidad y sujeto, se emancipa del poder de Dios y se convierte en señor de su propia existencia.

1.2. El yo cristiano

En la obra *De dignitate hominis*, traducida como *Discurso sobre la dignidad del hombre*, su autor, Pico Della Mirandola, parte de una premisa inicial. Se pregunta por qué el hombre es celebrado como la criatura más privilegiada de la naturaleza, más admirada aun que los ángeles. En este tratado intenta responder y justificar el porqué de estas prerrogativas. Dios, dice, ha creado al hombre no con una única aptitud, sino dándole en común lo que ha otorgado en particular a los individuos: de su libertad depende construirse como ángel o como bestia.

No te he dado, oh Adán, un lugar definido, un particular aspecto ni, desde ya, una prerrogativa peculiar. Esto persigue el objetivo de que tengas un lugar, un aspecto y las deferencias que conscientemente elijas, y que, de acuerdo con tu intención, ganes y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las

³¹ P. Laín Entralgo, "El otro como persona", pp. 579-580.

³² Este fundamento primario es lo que podríamos entender como "personeidad".

precisas normas que he prescrito. Sin embargo tú, no limitado por carencia alguna, la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. En el centro del mundo te he colocado para que observes, con comodidad, cuanto en él existe. Así, no te he creado ni celeste ni terrenal, ni mortal ni inmortal, con el propósito de que tú mismo, como juez y supremo artífice de ti mismo, te dices la forma y te plasmases en la obra que eligieras. Tanto podrás degenerar en esas bestias inferiores como regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que, por cierto, son divinas.³³

De la cita anterior podemos reflexionar al menos sobre dos puntos que considero cruciales en la concepción del yo cristiano. Por un lado, Della Mirandola menciona lo que San Agustín considera en *La ciudad de Dios* el regalo más preciado del Creador para la humanidad; a saber, la libertad; Sartre, por su parte, está igualmente consciente de nuestro carácter como seres libres, empero, él lo considera como una condenación, un estado de inseguridad existencial con el que muchas veces no sabemos qué hacer. Por otro lado, el filósofo italiano menciona algo que constantemente está presente en la Biblia, sobretodo -y de manera más clara y justificada racionalmente-, en las epístolas de San Pablo; esto es, la capacidad del ser humano –que la misma libertad le confiere-, que tiene para obrar de modo que sus acciones lo eleven espiritualmente al rango angelical (o cercano a) pero también para obrar como las bestias: guiado por sus instintos, tomando decisiones y actuando visceralmente, viviendo *en y para* la inmediatez.

Como jueces y dueños de nosotros mismos, tenemos la libertad para construir nuestra persona. Esta autoedificación es constante y sin fin, lo cual nos hace ser siempre proyecto. [...] “El hombre no existe como un bloque cerrado de realidad, ni como una conformación autárquica y desarrollada desde sí misma, sino sólo en la perspectiva de lo que ha de venir”.³⁴ En la conciencia de que somos seres inacabados, abiertos al mundo y a las posibilidades de nuestra propia persona para ser de esta u otra manera, somos seres que no sólo nos situamos en el presente sino que, en el camino de nuestra construcción, adelantamos la mirada al futuro para vislumbrar lo que podemos llegar a ser.

³³ P. Della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, formato electrónico pdf, p. 8. www.upasika.com.

³⁴ R. Guardini, *op. cit.*, p. 10.

Dios establece un vínculo profundo y directo con el hombre por crearlo y hablar de creación es hablar de hacer algo que se hizo porque se quiso y no porque fuera necesario. Haciendo uso de su libertad, el ser humano puede imitar la obra divina al crear también. La actividad creadora del hombre no es cultura con un sentido en sí misma, sino servicio bajo el cometido divino, a fin de llevar al mundo allí donde sólo puede llegar por el encuentro con el hombre libre. El concepto de la actividad creadora es de suma importancia porque –dice Guardini- en esta actividad se expresa la relación de Dios con el hombre, esto nos dice dos cosas: de un lado, que el hombre está situado en su propio ser, de otro lado, empero, y a la vez, que Dios no es un “otro” junto al hombre, sino “la fuente, sin más, de su ser, siéndole más próximo que él a sí mismo”.³⁵

El mundo [al igual que el hombre] no es “natural”,³⁶ sino creación, y creación en el puro sentido de la obra producida por una acción libre. El mundo no es nada “natural”, evidente, nada que se justifique por sí mismo [...] el mundo no tiene que ser sino que es, y ello porque ha sido creado [...] el mundo no es una necesidad sino un hecho querido [...] está fundamentado por un acto. [...] Dios crea al hombre. La energía creadora de su acto me hace a mí, mí mismo.³⁷

El ser humano no es *necesario*; bien pudo no haber sido creado pero porque Dios así lo quiso y por su amor infinito “creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya”.³⁸ El hombre cristiano, por revelación de la Escritura, sabe que, aunque tiene el mismo carácter de *ser creado* como el mundo, éste está, por designio divino, bajo la custodia y dominio del ser humano. Dios le confiere al hombre un poder real sobre el mundo³⁹ y esto no ha de tomarse a la ligera pues todo cargo implica una *responsabilidad* por el mundo en su cometido cristiano. Como cristiano no sólo tiene que protegerse de los peligros del mundo y así “salvar su alma”, sino que la salvación del alma tiene lugar cuidando el cristiano de que el mundo se justifique ante Dios. Para ello, el cristiano tiene que ver

³⁵ *Ibid.*, p. 35.

³⁶ Lo natural; más concretamente, la naturaleza, no es creada sino que descansa eternamente sobre sí misma y se desenvuelve por sí misma.

³⁷ R. Guardini, *op. cit.*, pp. 24 y 35.

³⁸ Génesis 1: 27.

³⁹ “Y dijo Dios: ‘Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra y **manden** en los peces del mar y en las aves del cielo, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todos los reptiles que reptan por la tierra [...] y henchid la tierra y **sometedla**’. Génesis 1: 26- 28. Énfasis mío.

cómo es el mundo y resistir a sus posibilidades. La voluntad de Dios no flota sobre el mundo, sino que se encuentra en él y consiste en que el mundo sea como es.

El hombre cristiano debe ser humilde, debe reconocer que tiene libertad pero ¿cómo puede hablarse de libertad sin pensar en límites? Ahora bien, estos límites a su libertad, a su autonomía son impuestos por Dios. El hombre puede, si quiere, salirse de estos límites pero su rebeldía tendrá, sin lugar a dudas, consecuencias. El ser humano debe saber, entonces, que su existencia no es un absoluto, sino que depende de quién le dio el ser y en esa medida es como debe reconocer su pequeñez, su falibilidad, su fragilidad, su finitud, sus limitaciones.

Aún con todo esto como desventaja, el ser humano posee la *gracia*, el *don* de privilegiado de entre el resto de la creación divina. Por el amor y la imitación al ejemplo que Cristo dejó a la humanidad, el hombre no dejará de fallar pero si es conciente de su error y es *su decisión* actuar subordinado a la Soberanía de Dios, puede trascender del mundo en dirección a Dios y elevar su ser. El hombre no es perfecto pero sí perfectible, no es Amor pero sí puede amar y puede ser amado. El hombre cristiano asume, por decir así, una segunda naturaleza con respecto al no- cristiano en el sentido de que, por el Espíritu de Cristo en él, se produce un auténtico ser- nuevo. Este ser- nuevo no afecta la dignidad y la responsabilidad de la persona. Es un hacerse- nuevo desde Dios, el creador, pero, a la vez, desde la responsabilidad personal del hombre. Como ejemplo de esto, tomemos la vivencia cristiana de San Pablo que, en un principio, perseguía a los cristianos y luego se convirtió en un aguerrido defensor de la doctrina cristiana.

Entretanto Saulo, respirando todavía amenazas y muertes contra los discípulos del Señor, se presentó al Sumo Sacerdote, y le pidió cartas para las sinagogas de Damasco, para que si encontraba algunos seguidores del Camino, hombres o mujeres, los pudiera llevar atados a Jerusalén. Sucedió que, yendo de camino, cuando estaba cerca de Damasco, de repente le rodeó una luz venida del cielo, calló en tierra y oyó una voz que le decía: "Saúl, Saúl, ¿por qué me persigues?". Él respondió: "¿Quién eres Señor?". Y él: "Yo soy Jesús, a quien tú persigues. Pero levántate, entra en la ciudad y se te dirá lo que debes hacer" (Hechos 9: 1-6). Y más adelante: "Fue Ananías, entró en la casa, le impuso las manos y le dijo: "Saúl, hermano, me ha enviado a ti el Señor Jesús, el que se te apareció en el camino por donde venías, para que recobres la vista y seas lleno del Espíritu Santo" (Hechos 9: 17- 21).

A su conversión como cristiano, San Pablo habla de un verdadero “estar dentro” del creyente, como el fundamento permanente de una existencia personal de claridad perfecta y rigor máximo. El hombre es en Cristo, y Cristo es en el hombre. “Por consiguiente, ninguna condenación pesa ya sobre los que están en Cristo Jesús” (Romanos 8: 1). “Por tanto, el que está en Cristo, es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo” (2 Corintios 5: 17).

§ 2. Conformación de la persona: dualidad cuerpo-alma

2.1. Tesis central, propuesta y reflexiones del presente párrafo

En el párrafo anterior se mencionó la metodología que habría de tener como guía el presente trabajo de investigación. En base a la reflexión de Claude Tresmontant acerca de la raíz metafísica del concepto de persona, se enfocó el análisis del primer capítulo en dicho concepto, a partir de la conformación exterior (cuerpo) e interior (alma/espíritu) de la persona. Para tratar estos puntos fue menester, en primer lugar, definir el concepto de persona y en segundo lugar, hablar sobre sus múltiples dimensiones. Corresponde a este párrafo tratar propiamente sobre lo que, según el cristianismo, conforma interior y exteriormente a la persona; es decir, sobre su cuerpo y su alma.

Desde tiempos muy remotos, el ser humano ha tenido la creencia de que posee unas cualidades especiales, que es de una naturaleza diferente al resto de los animales y en general, que tiene un lugar “privilegiado” en el mundo. En el caso de la filosofía platónica y aún antes –como se verá más adelante-, en la tradición hindú, se reconoce al ser humano como un ser corpóreo y espiritual. El cristianismo, que toma elementos muy importantes de la teoría platónica del alma, lo que hace -según mi punto de vista-⁴⁰ es

⁴⁰ La decisión de basar mis reflexiones en el pensamiento de Giovanni Reale no es arbitraria. En primer lugar, lo he elegido pues muchas de las ideas que tenía en mente sobre nuestra cultura y sus orígenes (me refiero específicamente a otorgarle a la filosofía griega y al cristianismo un papel elemental en la conformación de lo que hemos sido y somos hoy como Occidente) -desde antes de leerlo- son compatibles con su propuesta; en segundo lugar, considero que sus reflexiones -que por cierto no manifiestan para nada

conjuntar los elementos *cuerpo- alma* y darles una dignidad y un rango superiores, pues al pensarlos como la *unidad* que conforman, se les asigna el estatuto de *persona*. Esto reviste una importancia sin igual pues debemos resaltar que, para el cristianismo, Dios es la Verdad, y es una persona, que se encarnó en la figura de Jesús. La tesis que está como telón de fondo en esta presentación es la siguiente: seamos creyentes o no, seguidores del cristianismo, simpatizantes o incluso estemos en contra de él, su influencia –como piensa Giovanni Reale–, ha sido tal que ha permeado nuestra manera de pensar. De alguna u otra forma, está siempre presente en nuestros pensamientos, nuestras pláticas y algunas de nuestras acciones la idea de que tenemos una parte en nuestro ser que es espiritual, etérea, no física; a veces le llamamos alma, a veces espíritu, a veces amor. Ahora bien, ¿para qué pensar en esto en el contexto actual? ¿Qué quiero demostrar y defender a partir de estas consideraciones? Es evidente para todos los que reflexionemos en ello que hoy en día, esta idea de nuestra “parte no física” se ha visto considerablemente modificada pues muchos de estos elementos que le daban cierto sentido a nuestra vida o que nos servían como guía para actuar, pensar y percibir la realidad, si no carecen ya por completo de sentido, sí se les ha hecho a un lado como cosas “secundarias”. Estamos frente a un escenario en donde sólo lo tangible, lo comprobable, lo medible es lo que se adapta a los requerimientos del *más y mejor* insaciables de la sociedad capitalista. La creencia en el alma, la idea de que el espíritu del ser humano es un “algo” extra que posee en su interior y que funge como motor para la creación de sus grandes obras; la creencia de que el amor es lo más importante en la vida y que requiere de tiempo y voluntad para ser cultivado; son ideas que hoy se escuchan muy bellas pero a la vez irreales, tanto que caen en la fantasía o mera palabrería. Se trata de una empresa imposible demostrar lo contrario; lo cierto es que considero que como seres de sentidos y significados que somos *necesitamos* conservar ciertas creencias para vivir de una manera más o menos aceptable. El día que dejemos de creer por completo en el alma y/o en el amor no sé qué seremos capaces de hacer y de *hacer-nos* a nosotros mismos. Considero que mientras pensemos en que tenemos un alma, que somos algo

postura dogmática alguna- tocan algunos puntos que no había considerado pero que le han dado un giro importante a mi tesis original. He aquí ya mi propuesta modificada después de la lectura de Reale.

más que simple materia, podremos recuperar un poco de respeto a nuestra persona y a los demás.

La propuesta que planteo es la siguiente: no es para nada ocioso o sinsentido pensar en el alma y la persona humanas; antes bien, resulta pertinente -no sólo para la filosofía sino para las humanidades en general y su papel e intervención actuales-, regresar a los orígenes, re-pensarlos y situarlos en el espacio y tiempo presentes. La *creencia* en el alma, lejos de rebajar o menospreciar al cuerpo, como herramienta de pensamiento, *puede servir* como un “regulador” ético de nuestro comportamiento. Al pensar que tenemos alma, nos detenemos un poco más a pensar de qué forma actuar. Si mi cuerpo es algo más que un objeto, entonces debe servir para otros medios más que, por ejemplo, como producto de mercadotecnia. Si tengo un alma, entonces puedo dejar de lado mi egoísmo e intereses personales, y auxiliar a una persona que requiera un poco de mi tiempo, que hoy en día es tan caro, -en términos de lo que se puede perder *materialmente* al invertirlo en cosas que no generan ganancias- que es difícil “invertir” tiempo para “regalarlo” a otros. Si no existe, o al menos actuamos como si no existiera algo no tangible pero de nobles ideales y aplicaciones –si se le quiere llamar así-, entonces se puede hacer lo que sea sin ningún remordimiento de conciencia. Si no tenemos alma, si no *nos tentamos el corazón* para actuar entonces sí pasarán a ser completamente neutrales e irrelevantes las noticias de las catástrofes naturales que aplastan a otros países o incluso al nuestro, entonces sí dejarán de asombrarnos los homicidios, la pederastia, la crueldad y la injusticia; hipotéticamente, si ese momento llegara, ¿para qué entonces las humanidades? ¿Para qué la filosofía?

2.2. Introducción

Desde la antigüedad griega se sostuvo que lo propio del ser humano radicaba en su alma⁴¹; la *psique* fue considerada como la esencia de las personas, a tal punto que la filosofía se encargó de difundir y consolidar esta idea en la que el cuerpo sólo

⁴¹ E. Rohde. *La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, FCE, Madrid, 1994.

representaba una suerte de carga. Ya desde Platón esta representación de lo humano tenía una presencia que, a través de la filosofía helénica, llegará al pensamiento cristiano. Platón, como tantos otros filósofos griegos, heredó de la cultura indoeuropea, la creencia en un mundo divino cuya realidad es incuestionable pese a su ininteligibilidad, opuesto a un mundo fenoménico que, paradójicamente, era considerado pura apariencia. Esta ontología tiene como correlato una antropología; es decir, una determinada concepción de la naturaleza humana. Como indica Mircea Eliade, esa visión de la realidad se sustentaba en la necesidad de afirmar un mundo divino, inmutable y eterno frente a la contingencia de lo mundano. La doctrina hindú del *karma* expresaría esta visión en la que el alma tiene que pagar una culpa y es a través de una serie de reencarnaciones (que los griegos llamaron *metempsychosis*) como logra liberarse de ella.

Los hindúes elaboraron tempranamente una concepción de la causalidad universal, el *karma*, que explica los acontecimientos y padecimientos actuales del individuo, y a un mismo tiempo explica la necesidad de las transmigraciones. A la luz de la ley del karma, los sufrimientos no sólo hallan un sentido, sino que adquieren también un valor positivo. Los sufrimientos de la existencia actual no sólo son merecidos –puesto que son el efecto fatal de los crímenes y de las faltas cometidos en el curso de las existencias anteriores-, sino además bienvenidos, pues sólo de ese modo es posible recordar y liquidar una parte de la deuda kármica que pesa sobre el individuo y decide el ciclo de existencias futuras. Según la concepción hindú, todo hombre nace con una deuda, pero con la libertad de contraer otras nuevas.⁴²

Este tema, común a todas las culturas indoeuropeas, se consolidó filosóficamente en Grecia. El ser humano sólo podía acceder a esa realidad a través de una vida totalmente alejada de lo mundano. El dualismo antropológico parte de una tesis muy simple: la semejanza entre el alma y lo divino.⁴³

Y mientras estemos con vida, más cerca estaremos del conocer, según parece, si en todo lo posible no tenemos ningún trato ni comercio con el cuerpo, salvo en lo que haya necesidad, ni nos contaminamos de su naturaleza, manteniéndonos puros de su contacto, hasta que la divinidad nos libre de él. De esta manera, purificados y desembarazados de la insensatez del cuerpo, estaremos, como es natural, entre

⁴² M. Eliade. *El mito del eterno retorno*, Alianza, Emecé, Madrid, 1972, p. 93.

⁴³ Cf. Platón, *Fedón*, 80 a.

gentes semejantes a nosotros mismos y conoceremos por nosotros mismos todo lo que es puro.⁴⁴

Esta desvalorización del cuerpo, como una carga y fuente del mal, se reflejó en diversas prácticas que tenían como finalidad dominar los deseos corporales, pues siendo una fuente de necesidad, el cuerpo sólo jugó un papel negativo en la tradición filosófica de Occidente. La concepción del cuerpo (*sôma*) como una cárcel (*sema*) para el alma refleja esta negatividad de lo corporal. Con Platón nace la primera exposición racional y demostración de la existencia de una realidad suprasensible y trascendente, de un ser metasensible. Platón no se cansó de insistir en su descubrimiento fundamental: *hay muchas cosas de las que conoce vuestra filosofía, limitada a la dimensión de lo físico. Sólo a partir de Platón, y por consiguiente, de su descubrimiento, se hablará de materialismo y espiritualismo.*

La filosofía griega y, posteriormente, el cristianismo, consolidaron este dualismo antropológico situando en el intelecto lo verdaderamente humano del hombre. El alma inmortal es divina y el cuerpo entorpece su existencia a través de las necesidades y los deseos; siendo divina no ha nacido (*agenetón*),⁴⁵ y el comercio con el cuerpo la denigra. Durante siglos esta creencia se reflejó en la mortificación del cuerpo por medio de castigos y dura disciplina (ayunos, martirios) que encontramos representados en la hagiografía cristiana.⁴⁶

2.3. Consideraciones a partir del pensamiento de Giovanni Reale

Según Giovanni Reale,⁴⁷ Europa nació de raíces culturales y espirituales muy precisas. Estas raíces son, en primer lugar, la cultura griega; en segundo lugar, el mensaje cristiano; y en tercero la gran revolución tecno- científica, iniciada en el siglo VII y continuada hasta nuestros días. El primer fundamento es de carácter sobretodo *intelectual* y consiste en la

⁴⁴ *Ibíd.*, 67 a- b.

⁴⁵ Platón, *Fedro*, 245d.

⁴⁶ En el siguiente párrafo se hablará de esto *in extenso*.

⁴⁷ G. Reale. *Raíces culturales y espirituales de Europa*, Herder, Barcelona, 2005.

creación de esa *forma mentis*⁴⁸ teórica de la que surgió la filosofía y de la que surgieron también las primeras formas de ciencia.

El segundo fundamento está estrechamente ligado con el anterior. Tiene principalmente un carácter *moral y espiritual* y consiste en el descubrimiento del hombre como *psyche*, "y en la consideración vinculada a ella de que el deber esencial del hombre es el 'cuidado del alma'".⁴⁹ El primer fundamento del espíritu europeo es la creación griega del *elemento racional*. "Se trata de un cambio revolucionario que supuso el paso del tradicional modo de 'pensar por medio de imágenes y de mitos', estrechamente vinculado a la 'cultura arcaica de la oralidad', a un nuevo modo de 'pensar por medio de conceptos'".⁵⁰ La dialéctica, era utilizada por todo un grupo de intelectuales en la última mitad del siglo V, *era un instrumento para despertar la conciencia de su lenguaje de sueño y para estimularla a pensar de forma abstracta*. Al hacer eso nació la concepción "yo pienso que Aquiles", en lugar de "yo me identifico con Aquiles".⁵¹

Reale hace un interesante estudio en el que relata el hecho de que la medicina griega derivó de la mentalidad teórica creada por la filosofía de la naturaleza de los presocráticos. En estas reflexiones, Giovanni Reale hace hincapié en que -pese al gran conocimiento y elevada opinión que tenía de la medicina-, Platón *la diferenciaba claramente de la filosofía, esto es, de la ciencia del hombre en su totalidad*. Los buenos médicos explican que no se puede curar "un órgano particular" del cuerpo sin curar "todo el cuerpo". Los médicos tienen razón al sostener la tesis de que no se puede curar una "parte" del cuerpo, sin curar el "todo". No obstante, el cuerpo *no es el hombre en su "todo", sino que es una "parte" del mismo: el "todo" del hombre es el cuerpo junto con su alma*. Y del mismo modo que no se puede curar una parte del cuerpo sin curarlo todo, *tampoco se puede curar el cuerpo sin curar también el alma*.⁵²

⁴⁸ Se trata de un aspecto epistemológico que significa, literalmente, "forma de la mente" en cuanto estructura mental que coloca las realidades, los fenómenos, los datos, los hechos, etc. dentro de un contexto conceptual.

⁴⁹ G. Reale, *op. cit.*, p. 6.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 47.

⁵¹ *Ibid.*, p. 52.

⁵² G. Reale, *Ibid.*, p. 69.

El fundamento espiritual de la conciencia de Europa, según Reale, es herencia griega; este fundamento puede exponerse de forma sintética con la expresión "cuidado del alma". Para Patočka (citado por Reale), la conciencia de Europa se formó y desarrolló con la adquisición del concepto del "cuidado del alma". En su opinión, el cuidado del alma es la formación interior del hombre, es decir, la formación de una conciencia sólida e inquebrantable.

El cuidado del alma, representa un cierto peligro, al mismo tiempo que es indicativo de valentía y autenticidad para quienes logran asumir esa tarea personal. "Cuando un hombre, en una comunidad, para cuidar del alma se sitúa al margen de las reglas de la sociedad y muestra su falta de adecuación y sus errores, *se le considera un peligro para la propia sociedad*. La existencia de Sócrates fue para la comunidad una provocación".⁵³ De igual forma, Jesús lo fue para su tiempo y aún en la actualidad su mensaje es objeto de reflexiones, punto de concordia o de discordia entre los seres humanos. En este momento resulta más que pertinente hacer una comparación entre ambos personajes para resaltar su singular preocupación por las cosas que se hallan al interior del hombre, más que por lo que está en el exterior.

En efecto, voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadiros, a jóvenes y a viejos, a no ocuparos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma ni con tanto afán, a fin de que ésta sea lo mejor posible, diciéndoos: "No sale de las riquezas la virtud para los hombres, sino de la virtud, las riquezas y todos los otros bienes, tanto los privados como los públicos".⁵⁴

En *Alcibíades Mayor*, comenta Reale, se ofrece una explicación detallada de la tesis que dice: "*los hombres tienen la riqueza y la pobreza no está en casa sino en el alma*".⁵⁵ Esta tesis se desarrolla con un razonamiento articulado que gira en torno al núcleo siguiente: "el hombre sólo se cuida a sí mismo si cuida su alma, mientras que si cuida su cuerpo y sus bienes, cuida lo que *tiene y posee*, y no lo que *es* como hombre".⁵⁶

⁵³ *Ibíd.*, p. 80.

⁵⁴ Platón, *Apología de Sócrates*, 29 D- 30.

⁵⁵ G. Reale. *Ibíd.*, p. 84.

⁵⁶ *Ibíd.*

Lo anterior no sólo reafirma la importancia de la actividad de dedicarse al cuidado del alma, sino que –y en consecuencia al señalar tal relevancia-, resalta la supremacía del alma sobre el cuerpo. Como lo mencioné en líneas anteriores por boca de Platón, el cuerpo es considerado, por mucho, inferior al alma. Al colocar en el rango de *ser* la actividad del cuidado del alma y al poner en el rango del *tener* las cosas que tienen que ver con el hombre pero que no son su *psyche* misma o el cultivo de ésta, el alma es siempre algo *más; más* grande, mejor, *más* bueno que lo que está al exterior. Hagamos la comparación con lo que predica Jesús sobre esto:

No os amontonéis tesoros en la tierra, donde hay polilla y herrumbre que corroen, y ladrones que socavan y roban. Amontonaos más bien tesoros en el cielo, donde no hay polilla ni herrumbre que corroan, ni ladrones que socaven y roben. Porque donde esté tu tesoro, allí estará también tu corazón.⁵⁷

Veamos la siguiente cita en que encontramos cierto elemento de desprecio del cuerpo con respecto al alma y la subordinación de lo corpóreo a lo etéreo. Se incorpora, además, el elemento que identifica la esencia, el *ser* del hombre con su *psique*.

La respuesta al imperativo délfico: “Conócete a ti mismo”, es el eje del pensamiento socrático. “[] *para cuidar de sí mismos hace falta conocerse a sí mismos*. Ahora bien, en el hombre hay un cuerpo y un alma; así pues, el hombre es o cuerpo, o alma, o el conjunto de cuerpo y alma. El alma es la que manda, mientras que el cuerpo es mandado y está al servicio de ésta: el cuerpo es como un “instrumento” a disposición del alma. De modo que el hombre sólo puede ser el alma y, por tanto, es precisamente el alma lo que la frase délfica exhorta a conocer.⁵⁸

La tesis del “cuidado del alma” se basa en un nuevo y revolucionario concepto del hombre, que se impuso como auténtico emblema de la cultura occidental y que la tradición atribuye precisamente a Sócrates y a sus discípulos: la esencia del hombre coincide con su *psyche*, es decir, con su inteligencia y con su capacidad de entendimiento y voluntad. El concepto de *psyche* es una creación griega. Los pensadores cristianos lo tomaron de los griegos y se lo apropiaron. El elemento genuino del cristianismo consiste en el concepto de hombre como persona, completamente ignorado por el pensamiento

⁵⁷ Evangelio según Mateo, 6. 19- 21.

⁵⁸ G. Reale, *Ibíd.*, p. 89.

griego y las otras culturas, unido al concepto de "Dios como persona", que establece una relación directa con cada uno de los hombres y del que depende la noción misma de hombre-persona.

[El cristianismo] le proporcionaba [al ser humano] una nueva virtud, una nueva cualidad espiritual, de la que hasta entonces carecía la humanidad. Los hombres, los genios, los héroes que hubo antes del cristianismo realizaron acciones magníficas, obras bellísimas, y nos transmitieron un espléndido tesoro de formas, de pensamientos y de experiencias; pero en todos ellos se echa de menos ese acento propio que nos une y hermana, y que sólo el cristianismo supo dar a la vida humana.⁵⁹

Según Reale, somos cristianos y no podemos no serlo aunque ya no seamos practicantes, porque el cristianismo ha modelado de forma imborrable nuestro modo de sentir y de pensar; y la gran diferencia que existe entre nosotros y los antiguos, entre nuestro modo de entender la vida y el de un contemporáneo. "Sin el cristianismo -además del pensamiento grecorromano- Europa sería impensable".⁶⁰

El concepto de hombre como persona lleva consigo una revalorización del cuerpo humano. Es a partir del mensaje cristiano cuando el hombre descubre que tiene valor absoluto como persona. Con la llegada de Jesucristo, esto es, con el hijo de Dios que se hace hombre, con el *Logos* que se *encarna* y toma un cuerpo como el de los hombres, se confiere al hombre mismo como persona una sacralidad en sentido total; impensable en el contexto del pensamiento griego. "Y Dijo Dios: hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza⁶¹ nuestra".⁶² Ser imagen y semejanza de Dios subraya el hecho de que, al estar dotado de inteligencia y de voluntad, puede entrar activamente en relación con Dios.⁶³ "Entonces Yahvé Dios formó al hombre con polvo del suelo,⁶⁴ e insufló en sus narices *aliento de vida*, y resultó el hombre un ser viviente."⁶⁵

⁵⁹ B. Croce, *Discorse di varia filosofia*, vol. I, Laterza, Bari, 1945, citado en G. Reale, *op. cit.*, p. 8.

⁶⁰ G. Reale, *op. cit.*, p. 7.

⁶¹ "Semejanza" parece atenuar el sentido de "imagen", excluyendo la igualdad. El término concreto de "imagen" implica un parecido físico, como el de Adán en relación con su hijo. Esta relación con Dios separa al ser humano de los animales. Supone además una semejanza general de naturaleza, pero el texto no dice en qué consisten concretamente esa "imagen" y esa "semejanza".

⁶² Génesis, 1. 26.

⁶³ Para algunos exégetas, sin embargo, el hombre sería imagen de Dios porque recibe de Él dominio sobre los demás seres vivos.

En la cultura antigua el “aire” y el “aliento” se hallaban estrechamente ligados, y el “aliento” y el “alma” eran a menudo intercambiables. Esto resulta claro si pensamos en los términos de raíz latina *inspiración, expiración y espíritu*. De la evolución del antiguo término para aliento, *ese*, en latín, surgió el término para ser, del cual derivó a su vez el término filosófico *esencia*.⁶⁶ Somos seres animados; es decir, con un ánima, un alma, porque Dios nos la otorgó al soplar en nuestras narices aliento, espíritu divino. Con esto que hemos mencionado, podemos interpretar los fragmentos anteriores del Génesis como sigue: primero Dios creó al hombre –con polvo del suelo, de forma corpórea pero le faltaba algo a este cuerpo para que no fuese materia inerte así que le dotó de un alma; de este modo, el cuerpo tuvo vida y el hombre estaba completo, compuesto tanto por un cuerpo como por un alma que le confería vida.

Según la concepción paulina, en el todo humano, alma y cuerpo, espíritu y materia, se expresa una nueva imagen esencial no dada por la naturaleza. El hombre “natural” –san Pablo habla del hombre “carnal”, pero con ello no alude al cuerpo en oposición al espíritu, sino al todo natural, cuerpo y alma, ambiente y obra, a diferencia de lo que viene de la gracia-, es aprehendido por una nueva conformación esencial que quiere darle forma de la existencia santa: el “Cristo en nosotros”. “Pues a los que de antemano conoció, también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que fuera el primogénito entre muchos hermanos”.⁶⁷

En las palabras de Pablo encontramos una fuerte exhortación para imitar a Cristo, para guiar nuestra vida por el camino de la rectitud, tomando como ejemplo la vida perfecta que vivió Dios hecho hombre. Pablo, interpreta el mensaje de Jesús y le proporciona un suelo argumentativo firme. Es con Pablo de Tarso con quien se inicia, propiamente, el cristianismo como doctrina. A continuación reflexionaremos sobre algunos fragmentos de Pablo en que habla sobre el alma, el cuerpo y el Espíritu.

⁶⁴ El hombre, *’âdam*, viene del suelo, *’adâmah*. Este nombre colectivo será el nombre propio del primer ser humano: Adán.

⁶⁵ Génesis 2. 7. El énfasis es mío. “Viviente” es la palabra *nefeš* que designa al ser animado por un soplo vital, también manifestado por el “espíritu”, *ruaj*.

⁶⁶ M. Stewart, *La verdad sobre todo. Una historia irreverente de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1998, p. 44.

⁶⁷ Romanos 8. 29.

El cuerpo nuevamente, es visto como algo negativo, se le considera con desprecio y ahora, como objeto de pecado.

Fuimos pues, con él sepultados por el bautismo en la muerte⁶⁸, a fin de que, al igual que Cristo resucitara de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva. Porque si nos hemos injertado en él por una muerte semejante a la suya, también lo estaremos por una resurrección semejante; sabiendo que nuestro hombre viejo fue crucificado con él, a fin de que fuera destruido el cuerpo de pecado y cesáramos de ser esclavos del pecado. Pues el que está muerto, queda libre del pecado.⁶⁹

El cristiano, una vez abandonado el instrumento del pecado, su "cuerpo de pecado", no estando ya "en la carne", se encuentra definitivamente libre del pecado. Cristo, sin ser pecador, pertenecía a la esfera del pecado por su cuerpo de carne semejante al nuestro; hecho "espiritual", ya sólo pertenece a la esfera divina. Así el cristiano, si bien mora provisionalmente en la carne, vive ya del Espíritu.

No reine, pues, el pecado en vuestro cuerpo mortal de modo que obedezcáis a sus apetencias. Ni hagáis ya de vuestros miembros instrumentos de justicia al servicio del pecado; sino más bien ofreceos vosotros mismos a Dios como muertos retornados a la vida; y vuestros miembros, como instrumentos de justicia al servicio de Dios.⁷⁰

El bautismo ha destruido el pecado en el hombre, pero mientras el cuerpo de éste no se haya "revestido de inmortalidad" como dice Pablo, puede el pecado hallar en ese cuerpo "mortal", sede de la concupiscencia, medios para seguir reinando todavía. "Porque, cuando estábamos en la carne⁷¹, las pasiones pecaminosas, excitadas por la ley, actuaban en nuestros miembros, a fin de que produjéramos frutos de muerte".⁷²

⁶⁸ La "inmersión" (sentido etimológico de "bautizar") en el baño del agua sepulta al pecador en la muerte de Cristo, de la que sale por la resurrección con él como una nueva criatura, como "hombre nuevo". Pablo también refiere esto como "miembro del cuerpo único animado del único Espíritu". 1 Corintios 12- 13.

⁶⁹ Epístola a los romanos 6. 4-7.

⁷⁰ Epístola a los Romanos 6. 8- 11.

⁷¹ La *carne* en su primitivo sentido, designa la materia corporal, que se opone al espíritu. Es el cuerpo objeto de la sensación, especialmente de la unión sexual. Según la Biblia, la *carne* recalca lo que hay de percedera debilidad en la condición humana, y para designar al hombre en su pequeñez ante Dios. La expresiones *según la carne*, *la carne* y *la sangre* o *carнал* contraponen el orden de la naturaleza al orden de la gracia.

⁷² *Ibid.*, 7. 5.

El cuerpo, por el cristianismo y su creencia en el Espíritu, es condenado en un sentido, cuando se emplea para malas obras pero se exalta y aprecia con justicia cuando se reconoce que en él mora el Espíritu de Dios que alguna vez -cuando nos creó-, dejó en nosotros.

CAPÍTULO 2

DEL DOLOR AL GOZO: VIVENCIAS DEL CUERPO Y EL ALMA

*Ponme como sello en tu corazón, como un
sello en tu brazo.
Que es fuerte el amor como la Muerte,
implacable como el Seol la pasión.
Saetas de fuego, sus saetas, una
llamarada de Yahvé.
No pueden los torrentes apagar el amor, ni
los ríos anegararlo.
Si alguien ofreciera su patrimonio a
cambio de amor, quedaría cubierto de
baldón.*

Salomón
*Cantar de los cantares*¹

§ 3. El sentido del dolor corporal para el cristiano

3.1 Introducción

En el capítulo anterior vimos la concepción cristiana de persona y reflexionamos a partir de su conformación cuerpo- alma. La exposición sobre el cuerpo y el alma y su relación desde la perspectiva cristiana presenta –según mi punto de vista- un modelo bi-polar que es una constante no sólo con respecto al estudio en el que se trabajó sino también en muchos otros que trata el cristianismo; por ejemplo: bien-mal, hombre-mujer, cielo-tierra, materia-espíritu, etc. La cuestión aquí es preguntarse si no habrá términos medios entre un extremo y otro de la balanza. ¿Es todo tan radical? ¿Blanco y negro sin ningún matiz gris? Es pretensión de este capítulo mostrar², tomando como modelo este esquema de contrarios, dos modos radicales de vivir la experiencia religiosa; a saber, el dolor y el gozo. El cuerpo del cristiano que experimenta sufrimiento y dicha es el

¹ Biblia de Jerusalén. Desclée de Brouwer. Cantar de los cantares 1. 17.

² Partiendo de tal pretensión, el capítulo- en general- presenta un carácter meramente descriptivo. El aparato teórico de la filosofía -además de un análisis y algunas propuestas- estarán en el siguiente capítulo. Sirva el presente como introducción y como base de la discusión posterior.

protagonista de las siguientes líneas. Después de esta exposición de contrarios trataré de encontrar –en el tercer capítulo- un punto medio entre esta radicalización de la relación con el cuerpo, para lo cual echaré mano de la reflexión y algunas propuestas teóricas de la fenomenología.

3.2. Relación entre el dolor y el gozo

No hay religión que no atribuya al dolor un carácter santificante. Con estas palabras, Durkheim sintetiza algunas de sus reflexiones acerca del carácter del dolor y la mortificación del cuerpo en el marco religioso. A partir del dolor que le infringimos a nuestro cuerpo, no sólo alcanzamos ciertos matices de santidad, sino que -por el sentido mismo con que lo hacemos- experimentamos lo que en términos teológicos se identifica como *gozo*. Se trata de un “intercambio” entre el dolor físico al que nos sometemos, por las satisfacciones espirituales que obtenemos a cambio. Tomemos como ejemplo el caso de una mujer que da a luz: los malestares físicos como náuseas, vómitos, el agudo cansancio en espalda y cintura; los dolores antes del parto como las fuertes contracciones en el vientre y el dolor y esfuerzo en el alumbramiento son los dolores más fuertes a que se ha visto sometida; dolor y sufrimiento físico tan intenso que pudieron haberla llevado a la pérdida de conciencia o a que se tomaran medidas urgentes como la intervención quirúrgica; sin embargo, todo lo terrible que tuvo que pasar, todo lo que su cuerpo tuvo que resistir, se olvida en el instante mismo en que tiene en sus manos el fruto de su vientre. La felicidad, la alegría que esta mujer experimenta al saberse madre y tener en sus brazos *carne de su carne*, compensa con creces sus padecimientos y penurias anteriores. Aunque no tiene el mismo sentido que la mortificación corporal como práctica religiosa, el alumbramiento de la mujer se asemeja mucho a éste en el sentido de que ambos dolores físicos se sustituyen, después, por un estado de dicha.

3.3. El cuerpo femenino en la Antigüedad

La mortificación corporal y otras prácticas difíciles de realizar por la persona que las practica, tales como el ayuno, por ejemplo, tienen su raíz en una concepción generalizada del cuerpo como cárcel del alma.³ Resulta improbable que se pueda realizar un recorrido histórico que fundamente lo que acabo de comentar; sin embargo, creo que es posible mencionar algunos momentos clave en el origen de estas prácticas como la Antigüedad y la Edad Media. Para acotar aún más mi trabajo, en la etapa de la Antigüedad, me centraré en hablar del cuerpo femenino que -además-, servirá como base para plantear algunas hipótesis y reflexiones en el tercer y último capítulo.

La concepción negativa sobre el cuerpo y sus funciones ha existido desde tiempos muy remotos; en la Biblia, por ejemplo –sobre todo en el Antiguo Testamento-, encontramos numerosos pasajes en los que se pone de manifiesto la repulsión e incluso algunas prácticas que debían de hacerse para limpiar la mácula de la corporeidad.

Yahvé le dijo a Moisés: "Di esto a los israelitas: cuando una mujer quede embarazada y tenga un hijo varón, quedará impura durante siete días; será impura como durante sus reglas. El octavo día será circuncidado el niño; pero ella permanecerá treinta y tres días más purificándose de su sangre. No tocará ninguna cosa santa ni irá al santuario hasta cumplirse los días de su purificación. "Si da a luz una niña, será impura durante dos semanas, como en el tiempo de sus reglas, y se quedará en casa sesenta y seis días más purificándose de su sangre".⁴

Un aspecto relevante que hay que señalar es que, en las religiones judeo- cristianas se ha hecho principal hincapié en las prohibiciones, amonestaciones y órdenes en el cuerpo de la mujer. Al hombre se le amonesta también aunque de manera menos severa y no aparecen tantos pasajes como en los casos en los que se habla del cuerpo femenino y sus impurezas.

Yahvé habló así a Moisés y a Aarón: "Hablad a los israelitas y decirles: Cualquier hombre que padece flujo seminal, ese flujo es impuro. La impureza causada por su

³ Este punto ya se analizó en el párrafo 2.

⁴ Levítico 12. 1- 5.

flojo se da tanto si su cuerpo deja destilar el flujo como si lo retiene: es impuro. Todo lecho en que se acueste el que padece flujo será impuro, y todo asiento en que se siente será impuro. Quien toque su lecho lavará sus vestidos, se bañará y quedará impuro hasta la tarde”.⁵

Desde la Antigüedad ha existido una desigualdad de género que ha llegado a nuestros días. Las cuestiones “femeninas” han sido repudiadas, menospreciadas y evitadas. Así, por ejemplo, cuando Peter Brown habla de los usos y prácticas del siglo II y del estatuto del cuerpo, leemos lo siguiente:

En el siglo II, el joven que pertenecía a las clases privilegiadas del Imperio Romano crecía viendo el mundo desde un predominio indiscutido. Las mujeres, los esclavos y los bárbaros eran distintos de él e inferiores a él y esta situación era inmodificable. La polaridad más sobresaliente de todas, la que se daba entre él y las mujeres, se le explicaba en función de una jerarquía basada en la propia naturaleza. Desde el punto de vista biológico, decían los médicos, los varones eran aquellos fetos que habían realizado todo su potencial. Habían acumulado un decisivo excedente de “calor” y de ardiente “espíritu vital” durante las primeras etapas de su coagulación en la matriz. La eyaculación caliente del varón así lo demostraba: “Pues es el semen, cuando posee vitalidad, lo que hace que nosotros los hombres seamos ardientes, firmes de miembros, corpulentos, dotados de buena voz, fogosos, fuertes para pensar y actuar”.

Las mujeres, por el contrario, eran varones fallidos. El precioso calor vital no les había llegado en suficiente cantidad cuando estaban en la matriz. Esta carencia de calor las hace más blandas, más líquidas, más viscosas y frías, así como más informes que los hombres. La periódica menstruación demostraba que sus cuerpos no eran capaces de consumir los pesados excedentes que se coagulaban en su interior. Pero éstos eran precisamente los excedentes que se necesitaban para alimentar y contener la caliente semilla masculina, dando de este modo lugar a los hijos. Si esto no fuera así, añadía el médico Galeno, los hombres podrían pensar que el “Creador ha hecho a propósito la mitad de la especie imperfecta y, por así decirlo, mutilada”. [...] Ningún hombre normal podía convertirse realmente en mujer; pero todo hombre temblaba al verse a punto de volverse “afeminado”. Su frágil calor era una fuerza incierta. [...] Nunca era suficiente con ser varón: un hombre tenía que esforzarse para mantenerse “viril”. Tenía que aprender a excluir de su carácter y de su porte y temple corporales todos los rasgos evidentes de “blandura”, que delataran que estaba sufriendo una transformación femenina.⁶

El estudio que realiza Brown es un exhaustivo recorrido histórico del cristianismo primitivo en el que se detectan los usos y costumbres de la época y de la renuncia sexual

⁵ Levítico 15. 1- 5.

⁶ P. Brown, *El cuerpo y la sociedad*, Muchnik Editores, Barcelona, 1993, pp. 27- 29.

tanto en hombres como en mujeres. Este análisis me ayudó a comprender el por qué de la condición, a lo largo de la historia, de la mujer. Ciertamente, el cristianismo *como institución*⁷ fue un parte aguas para el cambio de la adoración a la mujer a su desprecio y subestimación. Este fenómeno es explicado por Karlheinz Deschner quien asegura que fue el cristianismo el causante de la desvalorización y sometimiento de la mujer en todas las esferas de la vida; antes, por el contrario, en ciertos momentos de la historia, la mujer era considerada incluso superior que el hombre.

En la época prehistórica, cuando la humanidad era pequeña, la duración de la vida corta, y la mortalidad infantil grande, la capacidad reproductora de la mujer fue la principal oportunidad de supervivencia para el clan, la horda o la estirpe. Se recelaba, no obstante, de la fertilidad femenina, no reconocida aún como una consecuencia del apareamiento, sino como la intervención de un poder numinoso, lo que otorgó a la mujer una especial significación, un carácter mágico. Ella era un misterio primordial. El padre, por el contrario, seguía siendo desconocido; tanto como el dios padre. ("Mater semper certa, pater semper incertus" llega a decir todavía el derecho romano).⁸

Así, con este carácter "mágico" que se le otorgaba a la mujer y con la conciencia de lo importante que era para la supervivencia de las comunidades, no es de extrañarse que se erigieran "monumentos" que tributaran a la mujer y a la Diosa madre. No es casualidad, como dice Deschner, que las más antiguas estatuillas llegadas hasta nosotros sean en su mayor parte representaciones femeninas, madres primordiales o ídolos de fertilidad. "Casi sin excepción son mujeres mayores, figuras maternas. Todo lo individual, y en especial el rostro, está disimulado, pero los caracteres sexuales (pechos, vientre, genitales), en cambio, están resaltados de tal modo que aparecen como lo 'único real'.⁹

⁷ Me parece importante aclarar que el mensaje de Cristo plasmado en los cuatro Evangelios bíblicos dista mucho de considerar inferior, "fallida" o "mutilada" a la mujer. Aunque no me baso en ellos para el desarrollo de mi investigación, los *Evangelios Apócrifos* contienen muchos elementos en los que se dignifica a la mujer y se le respeta igual que al hombre.

⁸ K. Deschner, *Historia sexual del cristianismo*, Zaragoza, Yalde, 1992, p. 16.

⁹ *Ibíd.*

3.4. Mortificación corporal en la Edad Media

Aun cuando generalmente se suele interpretar la práctica de las mortificaciones corporales como una expresión de la espiritualidad y exaltaciones religiosas propias de la Edad Media, ya desde las primeras comunidades cristianas se hacen manifiestos los mismos ideales de ascetismo y misticismo.

Según Alexander Murray,¹⁰ lo que se da en la Edad Media es un renacer de movimientos religiosos de alejamiento del mundo, posiblemente provocados por el sentimiento de angustia popular frente a las vanidades de la vida terrena, la inminencia del fin del milenio y la posibilidad de una muerte cercana por la peste. Así, la interpretación de lo acontecido en aquella época parece haber sido que “la vida del cristiano ha de ser un largo castigo que acaba con la muerte”. Algunas personas percibían la religión como expiación, mientras que otras la veían como un consuelo. Los místicos y ascetas¹¹ solían seguir ese camino. Para ellos, la posibilidad de “acompañar a Cristo” a través de la imitación de su martirio era una forma de alcanzar la felicidad, no sólo la propia sino la de miles de personas que se veían beneficiadas con su oración y su entrega. El asceta, al igual que Cristo, entregaba su martirio por los pecadores del mundo.

La concepción medieval de Cristo cambia sustancialmente: si antes se ponía el acento en Cristo como el Verbo encarnado, ahora el énfasis estará puesto en la misma corporalidad de Cristo. Además, no se trata de cualquier representación de su corporalidad: es la imagen del Cristo sufriente la que prevalece en el imaginario de la época, su cuerpo como morada de dolor y sufrimiento, la muerte misma.¹² Así, es el nacimiento y agonía de un cuerpo entendido en su dimensión más física, lo que alimenta la espiritualidad medieval. La figura del cuerpo sufriente de Cristo se convierte en el

¹⁰ A. Murray, *Razón y sociedad en la Edad Media*, Taurus, Madrid, 1983.

¹¹ Se entiende habitualmente por ascetismo, una vida de austeridades y mortificaciones corporales, aunque este concepto se aleja algo del significado original de la palabra griega *Asketes*, que designa simplemente al que se ejercita a la manera de un atleta. La Iglesia modificó su sentido, aplicándolo a la práctica de toda clase de renunciamientos con vistas al progreso espiritual, y basados en la teoría de que siendo la naturaleza corporal con sus pasiones y sus deseos la fortaleza del mal inherente en el hombre desde la caída de Adán, es necesario reducirla.

¹² Pensemos en las estatuas que vemos en las iglesias, muchas de ellas, muy crudas.

paradigma fundamental de la tradición católica. No puede dejarse de lado el erotismo que conlleva esta adoración del cuerpo sufriente de Cristo, una exaltación mística que descubre la belleza que subyace a las llagas y a la sangre, al sufrimiento y al dolor.

Es preciso sostener que “la cuestión del cuerpo ha alimentado a partir del siglo V el conjunto de los aspectos ideológicos e institucionales de la Europa medieval”. De un lado, la ideología del cristianismo convertido en religión del Estado reprime el cuerpo, y del otro, con la encarnación de Dios en el cuerpo de Cristo, hace del cuerpo del hombre “el tabernáculo del Espíritu Santo”. De un lado, el clero reprime las prácticas corporales, del otro las glorifica.¹³

En el fragmento anterior, además de reforzar el aspecto que tiene que ver con la importancia que se le otorgó al cuerpo para vivir *en el Espíritu* y no *en la carne*, enfatiza -y no en menor medida- en la bivalencia del cuerpo. Por un lado, el desprecio y la culpa que llevamos a costas por sabernos *corporales* y por ello mismo, contingentes, limitados por las necesidades fisiológicas y fáciles de caer en tentación ante cualquier situación, dada nuestra *debilidad carnal*; por otro lado, nos sabemos seres especiales de entre el resto de las criaturas; nos creemos los *elegidos* de Dios para continuar su proyecto de humanidad y estamos en la tierra, con nuestros cuerpos, para cumplir este propósito y así como “no sólo de pan vive el hombre”, también se dice que “no sólo es un cuerpo”, sino que tiene un alma y que dentro de su ser mora el Espíritu de Dios. Así como sopesamos radicalmente nuestro cuerpo inclinándonos a calificarlo negativamente ó a verlo con asombro y respeto por su sacralidad; del mismo modo, nos debatimos radicalmente por optar entre acciones “buenas” y acciones “malas”, a veces decidimos obrar como “el santo”, a veces como “el pecador” que habitan en nuestra conciencia. Tenemos la posibilidad de hacerlo porque por este mismo cuerpo que a veces exaltamos, a veces denigramos, podemos vivir en el sentido pleno de la palabra. Nuestra condición ética encuentra en el cuerpo el principal vehículo y receptáculo de todas nuestras experiencias: pasadas, presentes y futuras.

3.5. La figura de Jesús como paradigma de la mortificación y el dolor corporal

¹³ J. Le Goff y N. Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 31.

Jesús aceptó libremente la mayor mortificación, la muerte en la Cruz, porque sabía que era su camino para redimir a todos los hombres y cumplir la voluntad de Dios Padre. Este sufrimiento físico y psicológico llevado al extremo es la muestra de amor más sublime para los seguidores de Cristo. El ejemplo que mostró al ser guiado a la crucifixión por voluntad propia lleva consigo el mensaje de que “el camino de la Cruz es también nuestro camino para cumplir la voluntad de Dios”. De acuerdo con esta consigna, los apóstoles Pedro y Pablo -cuyas vidas acabaron en el martirio, por cierto- propagaron el mensaje de Jesús. “Queridos, no os extrañéis del fuego que ha prendido en medio de vosotros para probaros, como si os sucediera algo extraño, sino alegraos en la medida en que participáis en los sufrimientos de Cristo, para que también os alegréis alborozados en la revelación en su gloria”.¹⁴ “Con Cristo estoy crucificado, y ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí. Esta vida en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí”.¹⁵ Por la fe, Cristo se convierte, en cierto sentido, en sujeto de todas las acciones vitales del cristiano. Aunque todavía “en la carne”, la vida del cristiano está ya espiritualizada por la fe. “Llevamos siempre en nuestros cuerpos por todas partes la muerte de Jesús, a fin también de que la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo”.¹⁶ “Pues si vivís según la carne, moriréis. Pero si con el Espíritu hacéis morir las obras del cuerpo, viviréis”.¹⁷

Tanto los santos y santas¹⁸ y algunos practicantes religiosos “comunes y ordinarios” han tomado a Jesús como su modelo a seguir, como el paradigma de una existencia vivida en completa santidad. Además de la figura de Jesús, algunos

¹⁴ Primera epístola de San Pedro 4. 12- 13.

¹⁵ Epístola a los Gálatas 2. 19- 21.

¹⁶ Segunda Epístola a los Corintios 4. 10.

¹⁷ Epístola a los Romanos 8. 13.

¹⁸ Me parece oportuno señalar algunos aspectos sobre el significado de la palabra “santo (a)”. Viene del latín *sanctus*, del verbo *sancire* que quiere decir consagrar, sancionar. Desde el punto de vista etimológico, no se trata de lo bueno o lo malo. Una sanción es el resultado de ciertas reglas o leyes. Un término que tiene mucha relación es el de “canonizar” (declarar santo), el cual proviene del griego *kanon* (*kanon*= regla). En este sentido, el “santo” puede considerarse como la persona que obedece más rigurosamente las leyes divinas, se “aparta” del mundo terrenal para acercarse a Dios, estando y no estando a la vez en la tierra. Por esta razón –y algunas otras-, considero a los santos personas excepcionales. Tienen un mérito especial por su fuerza de voluntad, el control sobre su persona, su manera de ver el mundo y la vida, etc.

fragmentos bíblicos han sido una gran fuente de inspiración y justificación para infligirse castigos físicos. Analicemos algunos de ellos. "Porque quien quiera salvar su vida, la perderá, pero quien pierda su vida por mí, la encontrará".¹⁹ Este fragmento parece a simple vista, paradójico, pero recordemos que el cristianismo tiene su sustento y mensaje puesto en la *vida verdadera y eterna* que no está aquí en la tierra, sino al lado de Dios. Si nos aferramos a las cosas terrenales, en nuestro afán y obsesión, podemos perder de vista los ideales divinos. Según Jesús, la "muerte" que nos procuramos en la tierra, el desapego a las cosas materiales y a los goces carnales, nos garantiza favores en el cielo "porque si el grano de trigo que cae en la tierra no muere, queda solo; pero si muere, produce mucho fruto". Desde luego, las promesas que hizo Jesús no son fáciles de alcanzar; se cumple en esto la frase coloquial que dice que "las cosas más valiosas son las que más trabajo cuesta conseguir". Así, encontramos la siguiente advertencia: "Entrad por la entrada estrecha; porque ancha es la entrada y espacioso el camino que lleva a la perdición, y son muchos los que entran por ella; más ¡qué estrecha la entrada y qué angosto el camino que lleva a la Vida!; y pocos son los que lo encuentran."²⁰

3.6. Los casos de San Francisco de Asís y Santa Rosa de Lima

A modo de ejemplo, elegí hablar sobre dos santos que mucho han influido a los seguidores de Cristo; se trata de San Francisco de Asís y Santa Rosa de Lima. No tienen relación directa alguna. Lo que los relaciona es el compartir el dolor y sufrimiento corporales en la búsqueda de la vivencia espiritual y en agradar a Dios y sentirse más cerca de él.

Los santos y mártires han dejado impreso en la historia de sus vidas, pero sobre todo de sus cuerpos, el mensaje de que la mortificación es necesaria²¹ para la unión con Cristo.

¹⁹ Evangelio según san Mateo 16. 25.

²⁰ *Ibid.*, 7. 13- 14.

²¹ Discrepo de esta idea. Hay otras maneras de sentirse unido a Cristo aunque no sean tan intensas como la unión mística, por ejemplo, que se logra con fuerte ayuno y otro tipo de prácticas. Podría decir, de manera general, que podemos sentirnos unidos a lo divino —o a Cristo, en este contexto particular—, cuando ayudamos desinteresadamente a nuestro prójimo, cuando hacemos las cosas con un sentido de amor, unión y paz, cuando oramos, meditamos, etc.

A través de los sacrificios, los santos quisieron expiar sus propios pecados y los pecados de los demás, uniéndose a la Cruz de Jesús, por amor, libremente.

Las “marcas” sobresalientes con las que se identifican los santos son principalmente los estigmas y la flagelación. Los estigmas son las marcas de las heridas de Cristo con ocasión de la Pasión. Como vimos en líneas anteriores, san Pablo aplica el término a los rastros físicos de los golpes que sufrió por amor al Señor y San Jerónimo les da un sentido ascético. La primera estigmatización registrada históricamente es la de la beata María de Oignies (ca. 1117- 1213) aunque no se le concedió tanta importancia. Doce años después, san Francisco de Asís presentó estas llagas que se le aparecían de forma “milagrosa”. Antes de dar el “sí” definitivo para seguir a Cristo y abandonar su antigua vida acomodada, se vio tentado de muchas maneras. Para el éxito de su conversión “viéndose atacado por violentas tentaciones de impureza, solía revolcarse desnudo sobre la nieve. Cierta vez en que la tentación fue todavía más violenta que de ordinario; el santo se disciplinó furiosamente, como ello no bastase para alejarla, acabó por revolcarse sobre las zarzas y los abrojos”.²² Los estigmas hicieron su aparición en el santo en 1224. A partir de ese acontecimiento, san Francisco de Asís se aisló por completo de la gente y escondía las marcas llevando siempre las manos dentro de las mangas del hábito y usaba medias y zapatos. En cierta ocasión en que se hallaba enfermo, alguien propuso que se le leyese un libro para distraerle. El santo respondió: “nada me consuela más como la contemplación de la vida y la Pasión del Señor. Aunque hubiese de vivir hasta el fin del mundo, con ese solo libro me bastaría”.²³ El dolor físico que san Francisco de Asís sufría por los estigmas era bien recibido por su ánimo y su fe.

Mencionemos ahora un caso emblemático de mortificación corporal; se trata de santa Rosa de Lima (1586- 1617). La santa era, desde un principio, de naturaleza enfermiza y endeble, lo cual se reforzó y multiplicó con las distintas maneras que encontraba para mortificar su cuerpo. Tenía una amplia gama de formas para lograrlo que iban desde ayunos hasta cilicios y una corona de espinas. Lo que podría ser considerado como lo menos grave y doloroso eran las estrategias que Rosa buscaba para “afear” su

²² A. Butler. *Vidas de los santos*. Libsa, Madrid, 1998, p. 118.

²³ *Ibid.*, p. 120.

cuerpo. Se cortó el cabello y se lo cubrió con un velo, además de tomar agua fría en ayunas y echársela por el pecho y la espalda para que se marchitaran los colores de su rostro.

Otro tipo de mortificación que se aplicaba Rosa, al parecer desde muy niña, eran los ayunos: solía mantenerse con tan poca cantidad de comida que tenía debilitado todo el cuerpo y muchos se sorprendían de que aún pudiera caminar y realizar otras actividades. Estas privaciones se hicieron conocidas por la madre de Santa Rosa quien intentó evitarlas a toda costa. Pero logró el propósito contrario, pues los confesores de Santa Rosa más bien tendían a incentivar este tipo de prácticas y sólo se las prohibían en caso de enfermedad grave. Entre las otras formas de sufrimiento autoinfligidos, resaltaban también los cilicios, los azotes, la cadena al cinto y la cama poco común. Además, Santa Rosa siempre buscaba imitar con su sufrimiento los tormentos de Cristo, por lo cual, utilizó gran parte de su vida cruces de penitencia para decir como San Pablo que estaba crucificada con Cristo. Otra forma de imitación de la pasión de Cristo la encontró Santa Rosa en llevar por muchos años una corona de espinas similar a aquella que llevara Jesús en su viacrucis.²⁴

3.7. Consideraciones finales

El título que he puesto a esta sección hace referencia a una especie de “reflexión abierta” o “lluvia de ideas generales” a tomar en cuenta para el siguiente capítulo -cuando entre ya la discusión formal-. Se trata de algunas consideraciones que me ha parecido oportuno mencionar pues hacen hincapié en los aspectos más relevantes de los puntos que ya vimos anteriormente.

El cuerpo juega un papel fundamental para el cristianismo; sin el cuerpo no hay cristiano. El cuerpo, en conjunción con la persona tiene su autonomía y ciertos límites que se deben considerar. La persona simplemente no puede pensarse sin el cuerpo y es en función de éste en que puede realizarse individualmente de tal o cual forma; con tales

²⁴ *Ibíd.*, pp. 231- 238.

o cuales limitaciones y características que su cuerpo tiene. La mortificación del cuerpo responde fundamentalmente a dos motivaciones: el autocontrol o dominio de sí mismo y el crecimiento espiritual de la persona.

El cuerpo manifiesta a la persona y es el cauce para expresar sus sentimientos, su libertad y su amor. Como se comentó en el capítulo anterior: la persona es su cuerpo, pero *no sólo* su cuerpo. El mundo interior de cada persona no está hecho de tejidos y líquidos, sino de pensamientos, emociones y sentimientos. La persona es tan compleja que abarca tanto el nivel biológico como el psicológico y el espiritual. Parece que esta complejidad nos lleva a tener tensiones al interior mismo de lo que somos como persona, en tanto que unidad, porque frecuentemente nos vemos movidos por diversas tensiones o fuerzas que nos conducen a determinados objetivos y es preciso que integremos en nuestra persona lo diverso que acontece en nuestro "yo". Tomemos el siguiente ejemplo: tengo que hacerme unos análisis de sangre para lo cual me piden ayuno de mínimo diez horas. Llega un punto en el que las ganas de comer se hacen muy intensas (el cuerpo me lo pide) pero sé (aquí aparece la inteligencia) que si rompo el ayuno, el resultado de los análisis puede resultar alterado y eso no es conveniente para diagnosticar algún problema de salud que pudiera tener, por lo que *decido* no hacerlo (esto sería la voluntad).

Para controlar y dirigir todas las fuerzas o tensiones que aparecen en mi vida, para que se integren en torno a mi identidad personal de manera armoniosa, es preciso educar la inteligencia y fortalecer la voluntad. De alguna u otra forma, todos hacemos esto. La mortificación es un modo de lograrlo.²⁵ Incluso en el ejemplo anterior, se puede considerar un tipo de mortificación en tanto que negación voluntaria de una apetencia: tenía muchos deseos de comer pero no lo hago. La mortificación del cuerpo es un acto libre forjado por una decisión de la voluntad, informada por la inteligencia (que justifica

²⁵ Aunque no el único. Considero que cierto nivel de mortificación es positivo en tanto que favorece nuestro desarrollo personal y la relación que entablamos con los demás. Ciertamente, los santos llevaron esto al extremo y es sólo como ejemplo -no como parámetro-, en que podemos aprender de ellos a dominar nuestros constantes intereses personales, egoístas; nuestro afán de posesión de bienes. Mortificarse es hacer un alto en nuestra vida para separarnos un poco del mundo y su ritmo y pensar en cómo estamos viviendo nuestra vida y cómo la compartimos con los demás.

esa decisión), que va en contra de los gustos o “reclamos” del cuerpo en un acto determinado.

Los motivos por los cuales ejercemos un dominio sobre el cuerpo son muy variados pero en cada uno de ellos resalta el hecho de que se somete al cuerpo de modo que se pone al servicio de la persona como totalidad. Pensemos por ejemplo en las ocasiones en que estamos demasiado cansados y aún así, obligamos a nuestro cuerpo a levantarse cada mañana para ir al trabajo y cumplir así, con una de las obligaciones y facetas que tenemos como personas. Constantemente mortificamos nuestras preferencias y gustos para poder relacionarnos con el *Otro*. Para poder estar *con* los demás, a veces debemos poner *sus* intereses antes que los nuestros.

El caso más representativo de la mortificación en esta época es el del deportista de alto rendimiento. Los ejercicios exhaustivos, las dietas rigurosas, así como horarios estrictos para descansar y la abstención de diversión, antojos culinarios y otro tipo de gustos, son algunas de las cosas que estas personas de disciplina y voluntad excepcionales tienen que hacer para superar constantemente el límite de las posibilidades del cuerpo humano. En los deportistas destacados y famosos justificamos sus constantes esfuerzos y más aún, les exigimos que los cumplan, pues cuántas veces no hemos escuchado – o nosotros mismos hemos hecho-, fuertes críticas a tal o cual deportista que descuidó su dieta y se ha visto algo torpe en sus últimas competencias.

En la sociedad en la que vivimos: práctica, de producción y resultados, de consumo y ganancias; tiene sentido mortificar el cuerpo para controlar sus fuerzas e integrarlas hacia la ejecución de un proyecto laboral, la realización de tareas o deberes en relación con los demás, el logro de unas metas deportivas, etc. Sin embargo, a muchos les extraña la mortificación del cuerpo para conseguir un objetivo espiritual, religioso.

En la Edad Media, en que se dieron el mayor número de casos de místicos, ascetas y en que las prácticas de la mortificación era un terreno común, había también motivos sociales para negar las apetencias corporales. En un momento de profundos cambios políticos y religiosos, la única tierra firme que se encontraba era al interior de uno mismo; el único espacio en el que se podía tener control total era el cuerpo. La negación de sí

mismo, a través de la negación del cuerpo, era también un modo de protesta, de ir contra corriente y ponerse “más allá” de las circunstancias y pasado este umbral, más allá de lo circunstancial. *Ofrecer-se* a Dios, entregarse *a* y *por* un motivo espiritual implica trascender los problemas mundanos, aún cuando se esté en una fuerte crisis.

Somos seres de *sentidos* y de *significados*. El *por qué* hacemos las cosas es lo que verdaderamente le da importancia a nuestras actividades y acciones aunque muchas veces lo olvidemos. La rapidez con que se nos exige que vivamos actualmente promueve y facilita muy poco el trabajo de introspección. Negar las necesidades del cuerpo es una manera de obligarnos a detener la marcha y hurgar en el interior de nuestra persona.

§ 4. El sentido del gozo espiritual para el cristiano

4.1. Justificación

De acuerdo con lo que se comentó en el párrafo anterior, corresponde a las siguientes líneas, *describir* el polo contrario al dolor en la experiencia religiosa; a saber, el gozo. La justificación de lo que trataré nos remite, necesariamente, al título del capítulo: “del dolor al gozo: vivencias del cuerpo y el alma”. La mortificación corporal y algunas otras prácticas que someten los gustos y apetencias del cuerpo, justificadas por la persecución –y el posible intercambio- de fines espirituales que vimos a *grosso modo* en el apartado pasado, representa una experiencia religiosa, sentida *en* y *por* el cuerpo pero que, en definitiva, saca a relucir²⁶ aquella otra parte interna que olvidamos cuando nuestra vida gira en torno a las “cosas del mundo” y olvida “las cosas del cielo”. Según la constante de la que hablé en el capítulo pasado de la manera en que generalmente concibe las cosas el cristianismo; esto es, a partir de una visión de contrarios, como el bien y el mal, el hombre y la mujer, el pecado y la virtud, etc., la exposición de contrarios del dolor y el gozo se corresponden, respectivamente con otro par; a saber, el cuerpo y el alma.²⁷ Según lo

²⁶ Y en este sentido también es sentida por esta otra parte “interna”, “intangibile”, el “mundo interior” de la persona; llámese alma o espíritu.

²⁷ Esta correspondencia que hago no excluye por ejemplo que, cuando sufre el cuerpo así también el alma o que cuando ésta goza no pueda experimentar lo mismo el cuerpo. La cuestión es que el sufrimiento que le infringimos a nuestro cuerpo por la mortificación o el ayuno, la siente la persona en su totalidad pero -

relatado por algunos santos y practicantes de diversas religiones, la máxima vivencia personal –no sólo de gozo- que puede experimentar el creyente, es la experiencia mística. Tomaremos como ejemplo de la vivencia del gozo para el cristiano la experiencia mística.

Resistir el hambre o el dolor corporal provocado por la autoflagelación, llevaba a algunos santos a fortalecer su voluntad y a proclamar el poder y control sobre su persona a través de su cuerpo. En este sentido, podemos decir que las prácticas que llevaban a cabo, tenían como trasfondo, un *fin*: aumentar su fuerza de voluntad, evitar los pensamientos pecaminosos, matar la libido, etc. Pero ¿qué sucede cuándo el *fin* que se persigue, entendido en términos cualitativos, pasa a segundo término? ¿Qué pasa cuando se busca el *fin* por el *fin* mismo y no por lo que se puede obtener de él? Ciertamente, hay una gran diferencia entre la experiencia mística y la experiencia de la “educación del cuerpo y el alma” por medio de la mortificación. Según mi punto de vista, la diferencia más notable es que cambia la entidad que domina la persona. En el párrafo anterior, el cuerpo en su conjunto era puesto al servicio de la persona; en el caso de la experiencia mística, es el alma la que tiene primacía tanto en el cuerpo como en la persona misma, porque, como veremos más adelante, la persona que vive este tipo de experiencias no es ella misma, incluso en algunos casos, pareciera que es otra persona (Dios) quien habita en ella y toma el control de su ser completo. La persona, como dueña y señora de todas las experiencias y vivencias anímico-corporales, es destronada.

Para comprobar esta hipótesis, tomaré como ejemplo el caso de santa Teresa de Jesús que, además de facilitar mi exposición –que por falta de espacio requiere de una pedagogía ejemplificativa más que conceptual-, es paradigma de la experiencia mística. Al igual que como se dijo en el párrafo anterior, con éste también, trataré de encontrar –por medio del análisis fenomenológico que sigue en el tercer capítulo-, una postura

digamos que- la protagonista de la experiencia es la parte carnal de la persona y no tanto la anímica. En el caso del gozo espiritual, resulta evidente que la protagonista es el alma, pero según lo que sabemos ahora por la medicina –por mencionar un ejemplo- algunos estados internos de las personas tales como la alegría, la esperanza, etc. ayudan a una mejor recuperación en el tratamiento de enfermedades, disminuyen el dolor físico y minimizan los efectos secundarios de algunos medicamentos. La cuestión es hacer hincapié en las partes de la persona que son el principal receptáculo y vehículo para la experiencia religiosa. Quedaría una relación así: dolor-cuerpo/gozo-alma.

intermedia entre lo radical que resulta “perder” la propia persona cuando se fusiona con Dios.

4.2. Introducción

Una de las definiciones de “místico” que encontramos dice que es la “persona que se dedica a la contemplación de Dios y las cosas divinas; particularmente, a la que alcanza en esa contemplación el estado de éxtasis”.²⁸ Un místico es una persona que ha vivido una experiencia interna; que ha hurgado en las profundidades de su alma, atendiendo a un llamado personal. De manera simbólica, Dios entra a la persona a través del sacramento de la Comunión, al comer la hostia que representa el cuerpo y la sangre de Cristo, o por ser tocado por el Espíritu Santo.²⁹

La sabiduría de los místicos tiene su origen, más que en los libros, en la vida misma. Se trata de un conocimiento fruto del amor.³⁰ Lo que las palabras a veces no alcanzan expresar, los arrebatos místicos, el éxtasis de la experiencia de Dios tiene su expresión en ella misma.

Desde el punto de vista médico, la experiencia mística, los estados de gozo y éxtasis espiritual son bien conocidos pero –sin afirmar o negar la existencia de Dios-, se ofrece una explicación científica del fenómeno. Según Francisco J. Rubia,³¹ los estados de gozo en la experiencia mística pueden ser provocados por determinadas técnicas, utilizadas frecuentemente por chamanes, místicos y ascetas. Algunas de esas técnicas – opina Rubia– son *pasivas*, y buscan alcanzar el éxtasis aumentando el estado de tranquilidad o relajación del individuo, mediante el predominio del sistema

²⁸ M. Moliner, *Diccionario del uso del español*. Gredos, Madrid, 1998, p. 361.

²⁹ En los Hechos de los Apóstoles (2. 17- 19), leemos lo siguiente: *Sucedará en los últimos días, dice Dios: Derramaré mi Espíritu sobre todo mortal y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas; vuestros jóvenes verán visiones y vuestros ancianos soñarán sueños. Y también sobre mis siervos y sobre mis siervas derramaré mi Espíritu. Haré prodigios arriba en el cielo y signos abajo en la tierra.*

³⁰ Recordemos el diálogo entre Sócrates y Diótima en el *Banquete*. En él se alude a los grados del amor, que van desde lo humano hasta lo místico. En el *Fedro* se lee una concepción del amor que se adquiere por la contemplación divina de las almas superiores.

³¹ F. J. Rubia, *La conexión divina. La experiencia mística y la neurobiología*, Crítica, Barcelona, 2002.

parasimpático³²: entre ellas se encuentra la privación de sueño y alimento³³, la soledad extrema, la privación sensorial, que da lugar a síntomas de *despersonalización*, trastornos de la imagen corporal, alucinaciones y otros estados de conciencia alterados. Otras técnicas, en cambio, son *activas*, y tratan de conseguir el mismo resultado, más ahora mediante la sobreexcitación del organismo y la activación del sistema simpático: así, por ejemplo, danzas frenéticas acompañadas de sonidos de tambores, que modifican la actividad eléctrica del cerebro, del mismo modo que la actividad visual repetida que puede llegar a provocar un ataque epiléptico. En estas técnicas se da una superproducción de endorfinas, y con ellas sensaciones de placer y felicidad.

Resulta interesante mencionar que, de acuerdo al punto de vista médico, se explica que santa Teresa de Jesús padecía un tipo de epilepsia llamada "extática" que se caracteriza por tres fases. Los ataques empiezan con una luz muy fuerte: "en fin, no alcanza la imaginación -por muy sutil que sea- a pintar ni tratar como será esa luz". Sigue una parálisis del cuerpo: "que del todo tiene absortas las potencias". La tercera fase son las alucinaciones multisensoriales: "¡Hallose el espíritu dentro de sí, en una floresta y huerta muy deliciosa [...] había música de pajarito y ángeles! Y después se entra en una sensación de placer y bienestar difícil de describir: 'Quiere el alma estar siempre sufriendo de este mal'".³⁴

Sea cual fuere el motivo de las visiones de la santa, lo importante para este trabajo es hablar de sus experiencias de unión con Dios, como ejemplo de esta *despersonalización* de la que he hecho mención en líneas anteriores.

³² Controla las funciones y actos involuntarios.

³³ Esto tiene una explicación biológica. A los tres o cuatro días sin dormir comienzan a hacer aparición ciertos delirios y alucinaciones. En el caso del ayuno contamos con la explicación que sigue: "el metabolismo normal que en gran parte se basa en la utilización de los azúcares, se interrumpe después de dos o tres días, a falta de carburante, y entonces las grasas de reserva son las que efectúan el aporte de energía. Esas modificaciones del hambre, intensa y dolorosa durante los primeros días, acabe casi por desaparecer. A ello le sigue un estado de euforia y desinterés. La 'embriaguez del ayuno' da lugar a una lucidez y de claridad mental; el interés se centra en las actividades intelectuales, en la espiritualidad. El cuerpo, que va debilitándose, se hace olvidar". G. Apfeldorfer. *Anorexia, bulimia, obesidad*. Siglo XXI, México, 2004, p. 17.

³⁴ Edición electrónica del periódico español *El país*. <http://www.elpais.com/diario> Artículo: "Los éxtasis de santa Teresa eran epilépticos, según un estudio médico". Sección: Sociedad. Fecha: 11 marzo 2010.

4.3. Santa Teresa de Jesús y su poema “Vivo sin vivir en mí”

La obra de santa Teresa de Jesús representa un gran registro de los diversos estados y matices del camino que debe recorrer el alma para unirse con Dios. La mística teresiana es, principalmente, de carácter experimental, pues sus conocimientos teológicos son exclusivamente reflejo de sus lecturas y del aprendizaje obtenido de sus directores espirituales; mientras que su *psique se con-funde* completamente *en y con* su experiencia mística. En su obra *Las moradas o Castillo interior* encontramos, progresivamente, un recogimiento infuso de los sentidos, luego la voluntad pasa por un estado de completa quietud y culmina por el entendimiento *en* la unión. El estado de unión dura, al principio, poco tiempo pero luego se presenta con más frecuencia, acompañada del éxtasis y ciertas revelaciones. Encuentra su culmen en la entrega mutua de Dios y el alma, acompañados de la Santísima Trinidad que dirige el alma, obra en ella y la fusiona en sí. Es en este punto en donde se pierde la persona; encuentra a Dios y se funde con él pero se pierde a sí misma. A continuación, estudiaremos algunos fragmentos del poema “Vivo sin vivir en mí”³⁵, en donde se puede notar esta despersonalización en la fusión con Dios. Hago la transcripción íntegra del poema.

*Vivo sin vivir en mí,
y tan alta vida espero,
que muero porque no muero*

Vivo ya fuera de mí,
después que muero de amor,
porque vivo en el Señor,
que me quiso para sí.

5 Cuando el corazón le di
puso en él este letrero:
que muero porque no muero

Aquesta divina unión
del amor en que yo vivo,
10 ha hecho a Dios mi cautivo
y libre mi corazón.

³⁵ Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, “Vivo sin vivir en mí”, *Sígueme*, Salamanca, 1997, pp. 1105- 1107.

Y causa en mí tal pasión
ver a Dios mi prisionero,
Que muero porque no muero

15 ¡Ay qué larga es esta vida!
¡Qué duros estos destierros!
¡Esta cárcel, estos hierros,
en que el alma está metida!
Sólo esperar la salida,
20 me causa dolor tan fiero
Que muero porque no muero.

¡Ay qué vida tan amargado
no se goza al Señor!
Porque, si es dulce el amor
25 no lo es la esperanza larga.
Quíteme Dios esta carga,
más pesada que el acero,
Que muero porque no muero.

Sólo con la confianza
30 vivo de que he de morir,
porque, muriendo, el vivir
me asegura mi esperanza.
Muerte, do el vivir se alcanza,
no te tardes, que te espero,
35 *Que muero porque no muero.*

Mira que el amor es fuerte;
vida, no me seas molesta,
mira que sólo te resta,
para ganarte, perderte.
40 Venga ya la dulce muerte,
venga el morir muy ligero,
Que muero porque no muero.

Aquella vida de arriba,
que es la vida verdadera,
45 hasta que esta vida muera,
no se goza estando viva.
Muerte no me seas esquiva;
viva muriendo primero,
Que muero porque no muero.

50 Vida, ¿Qué puedo yo darle
a mi Dios que vive en mí,
si no es perderte a ti,
para mejor a él gozarle?
Quiero muriendo alcanzarle,
pues a él sólo es al que quiero:
Que muero porque no muero.

a) El amor divino

El tema central del poema es el amor como vía de acceso a la experiencia mística y la muerte como elemento necesario para que la unión con el Amado sea perfecta. El cuerpo es el obstáculo final para la unión plena con Dios. En este punto resulta pertinente hacer mención de la siguiente frase de Pablo en la que se menciona, en el mismo sentido en el que lo hace santa Teresa, la unión con Dios: "quien está unido con el Señor es con él un solo espíritu"³⁶ o "Vivo yo, pero ya no soy yo, es Cristo quien vive en mí".³⁷

El amor es un elemento recurrente en toda experiencia mística. Quienes la viven, coinciden en sentir la presencia de un amor, el anhelo de fusionarse con éste y un total vuelco a la fuente de la que proviene.³⁸ De forma reiterada, santa Teresa nos muestra su amor profundo por Dios y su intenso anhelo de estar con Él. La santa y mística española se refiere al "amor con que yo vivo" (v 10), diciendo que es "el dulce amor" (v 24). Su amor *para* y *por* Dios y su fuerte deseo por verle, se reflejan claramente a lo largo del poema. La parte en que aparece más explícito es cuando santa Teresa declara su "pasión por ver a Dios". (vv. 13-14) Lo quiere tanto que clama "no tardes, que te espero", (v 34) y "Quiero muriendo alcanzarte" (v 54).

³⁶ Primera Epístola a los Corintios. 6, 17

³⁷ Gálatas, 2, 22

³⁸ En este caso el Amado de la santa, Jesucristo.

b) Vida y muerte. Desprecio por el mundo terrenal y el anhelo y la esperanza por la vida verdadera

La vuelta recurrente del estribillo "Vivo sin vivir en mí" re-afirma un desprecio por la vida terrena y una actitud de desesperanza frente a ésta. En el contexto cristiano, la muerte física, ésta que está aquí en el mundo terreno trae consigo la vida verdadera. Así, cuando la santa escribe "vivo sin vivir en mí", el primer 'vivo' alude, en realidad, a un 'muero', puesto que 'sin vivir' se interpreta como 'ausencia' de Dios, esto es, sólo en cuanto a la vida corporal. El segundo 'vivir', en cambio, se refiere a la vida del alma. Otra interpretación de "Vivo sin vivir" tiene una connotación positiva, pues al 'esperar' la vida eterna, se desea la vida del alma. En el caso del estribillo "Muero porque no muero" tenemos, de igual forma, dos maneras de interpretarlo. El primer 'muero' alude a la vida anímica, la vida verdadera, y se interpreta como "sufro"; el segundo, en cambio, se refiere a la vida terrenal, corporal, que –como ya hemos mencionado en varias ocasiones-, es vista como una especie de carga para el cristiano que persigue ideales espirituales.

En el verso "después que muero de amor", santa Teresa pone de manifiesto la fuerte necesidad que tenía de encontrar el amor más sublime que no hallaba en esta vida. Este verso une los elementos del amor y la muerte de manera armónica porque para llegar a vivir *en* el Señor –diría santa Teresa-, se deben experimentar varias muertes.

El estribillo "Que muero porque no muero" alude a la desesperación que manifestaba la santa porque llegara para el momento tan deseado para ella: la última muerte, la física. "Muero porque no muero" es una respuesta humana, confiada en la promesa divina de la vida eterna. La persona se encuentra más allá de lo que las palabras pueden describir. Se arroja a los brazos de Cristo para tener vida verdadera y eterna.

c) El estar fuera de sí como despersonalización

En el primer verso que comienza con “Vivo ya fuera de mí”, la santa nos habla de un estado sobrenatural, propio de los místicos y que se equipara al estado de gozo y éxtasis. En este estado es en donde podemos hablar ya de una *despersonalización* en tanto que el alma sale del cuerpo y la persona se abandona a lo que sigue y que es el culmen de la experiencia mística: la unión con Dios. A partir de este “estar ya fuera de mí” podemos interpretar que todo lo que santa Teresa sintió y posteriormente escribió no procedía de ella, sino de un poder superior que había tomado posesión de su persona; era el Espíritu quien la había inspirado. Desde Pablo está presente este elemento de despersonalización. En la Segunda Epístola a los Corintios³⁹ el apóstol habla de un hombre al que conocía en cuyo cuerpo, o fuera de él fue elevado al tercer cielo y escuchó voces que los humanos no pueden oír.

Santa Teresa va en busca de la unión divina, de la presencia interior de Dios. Por sus propios medios humanos -y en este sentido limitados y falibles-, la santa no puede llegar a Dios, necesita de una fuerza que la capacite para ello. Esta fuerza le es dada a la Santa de manera gratuita; se trata de la gracia⁴⁰. Aunque esta doctrina de la gracia es de importancia capital en toda la vida del ser humano, cobra una relevancia especial en santa Teresa. Todo es un don y los místicos saben que el esfuerzo del hombre es vano –vano a menos que sea dado por Dios-.

Cuando la santa escribe: “Esta divina unión”, hace referencia a un término muy común en los poemas de amor mundano; se trata de la “cárcel de amor”. La separación esencial de la realidad se basa en la disociación entre el amor espiritual y físico. La “cárcel de amor” trata de concebir o explicar un amor perfecto, o la capacidad del ser humano de perfeccionarse a través del amor. Santa Teresa tenía la firme convicción de que la salvación humana había de ser alcanzada por la vía del amor. La unión con Dios que es la

³⁹ 12. 2-4.

⁴⁰ Comunicación del Espíritu y de la palabra, del conocimiento y del amor de Dios al alma humana, por el que ésta descubre la grandeza y la presencia del Absoluto, y llega a entenderse a sí misma, al mundo y a Dios a la luz de este Absoluto. La gracia no es completo objeto de la experiencia, sino que actúa sobre todo haciendo que el hombre sobrepase toda la experiencia habitual y salga de sí mismo.

unión perfecta y última también alcanzan la perfección en el amor. En el poema leemos: “cuando el corazón le di”, esta expresión es una metáfora que quiere decir que le ofrece el amor –todo el posible humanamente hablando-, que sale del corazón y por este amor es posible “esta divina unión” (v 8); se trata del matrimonio místico de la santa con Cristo⁴¹; “¡esta cárcel, estos hierros/en que el alma está metida” (vv. 17- 18), haciendo una clara alusión al cuerpo humano como impedimento para la unión mística, la fusión con Dios.

En la segunda estrofa en el verso diez, se lee: “ha hecho a Dios mi cautivo”, lo cual parece, a simple vista, una paradójico pero quiere expresar que Dios no se encuentra fuera del hombre –en este caso específico, fuera de santa Teresa- sino que Él mora *en* el hombre mismo, siendo el cuerpo el templo en donde es venerado; luego santa Teresa completa esta idea cuando dice: “y causa en mí tal pasión/ ver a Dios mi prisionero” (vv. 12- 13). Es en este momento en donde santa Teresa toma conciencia de que ella es parte de ese todo universal, de Dios. Tener a Dios prisionero dentro de sí es una metáfora de la unión sexual en donde el hombre posee a la mujer y la mujer es poseída; en experiencia mística Dios es el poseedor y el alma es la poseída.

La despersonalización por la que pasa la santa es vivir *en* Dios y *con* Dios. Aunque ella seguía viva, en realidad era Cristo quien ocupaba su persona.

4.4. Consideraciones finales

Tanto en la mortificación corporal como en la experiencia mística; tanto en una experiencia de dolor como en una de gozo y éxtasis hay un “rezago” –por llamarle de algún modo- de la persona. Me parece radical el modo en cómo se viven estas dos experiencias, me pregunto si sería probable hablar de un dolor mínimo o medido y un estado de gozo medio o no hay matices en la intensidad con la que se experimentan tales estados. Perder a la persona, dejarla a un lado –es, como en el caso de la mortificación; dejar de lado el “yo”, en mayor o menor medida, ya sea para conseguir un fin personal

⁴¹ Desposorio espiritual (*Libro de la vida* 29, 13- 14; *Moradas* VI) gracia de unión que precede al matrimonio espiritual o unión transformante (*Moradas* VII).

como fortalecer la voluntad, la paciencia, et. Ya sea para convivir con el *Otro* o, en el caso de la experiencia mística –en donde el abandono del “yo” es total- para fundirse con Dios, ser uno *con* y *en* la experiencia más sublime de amor.

Para santa Teresa de Jesús, tanto los hombres como las mujeres se hacen verdaderamente humanos cuando se trascienden a sí mismos; es decir, se hacen auténticos cuando abandonan su “yo” para encontrar el “Yo” del que habla el texto bíblico: “quien quiere salvar su vida la perderá; cuando, al contrario, quien pierde su vida por causa de mí, la salvará”⁴². Este abandono del “yo” es el salir o el éxtasis que la santa trató de transmitir en “Vivo sin vivir en mí” que vimos en líneas anteriores. A lo largo del poema notamos una transformación íntima de la santa, un proceso individual en el que se aventura a la noche de su fe donde se encuentra con el amor que para ella es verdadero, ese fuego abrasador, el que alcanza todo, lo transforma todo, lo purifica todo; es la llama que no quema pero que enciende, el amor que proviene de Dios.

Santa Teresa, valiéndose de su cuerpo, de sus sentidos, logró experimentar un amor más allá de una vivencia romántica, que trascendía el amor *carнал* para llegar a una dimensión en la que su ser se convirtió en enamorado de Dios. Aunque se relega a segundo término –e incluso se llega a olvidar por completo-, el cuerpo es primordial para que se dé esta experiencia; para que la persona pueda arrojarse a los brazos divinos, el cuerpo es necesario. No somos sólo entidades etéreas con posibilidades espirituales. Queramos o no, tenemos a cuestas “esta carga” y con ella posibilitamos o impedimos ciertas experiencias.

⁴² Evangelio según san Lucas 9. 24.

CAPÍTULO 3 FENOMENOLOGÍA DE LA CARNE

Mientras esperábamos a ducharnos, nuestra desnudez se nos hizo patente: nada teníamos ya salvo nuestros cuerpos mondos y lirondos (incluso sin pelo); literalmente hablando, lo único que poseíamos era nuestra existencia desnuda. ¿Qué otra cosa nos quedaba que pudiera ser un nexo material con nuestra existencia anterior?

Viktor E. Frankl
*El hombre en busca de sentido*¹

§ 5. Identidad de la persona *en y con* su existencia corpórea

5.1. Introducción

A partir de las bases teóricas del concepto cristiano de persona y del desdoblamiento de ésta en dos componentes; a saber, cuerpo y alma², caímos en la cuenta de la importancia crucial de la persona para el cristianismo. Al tomar como hilo conductor el análisis de la persona en su dualidad "cuerpo-alma"-, vimos cómo es que el alma tiene -para el cristianismo-, mayor valor que la realidad corpórea y que incluso el ser material de la persona, obstaculiza, encarcela, limita y denigra el elemento espiritual del ser humano. Considero que la visión cristiana de la persona –dual, radical, tajante- es sólo uno de muchos ejemplos en los que el cristianismo y quienes a él se adhieren³, piensan la realidad. Para *re-afirmar* esta observación y allanar el camino para la discusión con la

¹ V. E. Frankl, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona, 2004, p. 22.

² Capítulo 1.

³ Aunque como bien lo dijo Giovanni Reale, "somos cristianos y no podemos no serlo aunque ya no seamos practicantes, porque el cristianismo ha modelado de forma imborrable nuestro modo de sentir y de pensar" Capítulo 1, § 2-2.3.

fenomenología, describí dos modos radicales de relación con el cuerpo en la búsqueda espiritual; a saber, el dolor y el gozo.⁴

En esta última parte de mi trabajo pretendo –a partir de la fenomenología– encontrar un punto intermedio en la manera en la que concebimos nuestro cuerpo. Parto de la hipótesis de que entre pensar el cuerpo como “templo divino” y “cárcel del alma” hay una serie de ideas, acercamientos, sensaciones y aproximaciones que escapan a esta radicalidad. ¿Por qué la fenomenología? Trataré de justificarlo a partir de su definición, sus principales términos y su objeto de estudio. De momento, me adelanto a decir que el término fenomenológico de la “carne” *podría* ser ese punto de conciliación en la definición de persona a partir del dualismo cuerpo-alma.

5.2. Algunos conceptos básicos en fenomenología

El término fenomenología está compuesto por las palabras griegas *phainómenon* (fenómeno) y *lógos* (discurso, estudio, palabra). Por fenómeno se entiende, como dice Heidegger, lo que se muestra, lo que se hace patente, visible en sí mismo.⁵ Los fenómenos son las cosas tal y como se muestran, tal y como se ofrecen a la conciencia.⁶ La consigna emblemática de la fenomenología dice: “¡Volvamos a las cosas mismas!” (*Zurück zu den Sachen selbst!*), lo cual quiere decir, en primer lugar que *ver* desde una perspectiva fenomenológica nos obliga a avanzar volviendo. Ir a las cosas mismas es dar un paso “atrás” para cuestionar nuestras ideas actuales; sólo así podemos avanzar. Una importante tarea de la fenomenología es la descripción de los distintos tipos de vivencias, de sus géneros y especies, y de las relaciones esenciales que entre ellas se establecen.

⁴ Capítulo 2.

⁵ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, FCE, México, 2002, p. 39.

⁶ “Conciencia” es el ámbito en el que se hace presente o se muestra la realidad. La característica principal de la conciencia es que es *intencional*; esto quiere decir que “toda conciencia es conciencia *de* algo”. Todo acto de conciencia es siempre una relación con otra cosa, un referirse a algo. La conciencia no se limita al conocimiento; puedo, por ejemplo, conocer un río, puedo percibirlo, pensar en él, pero también puedo vincularme con él mediante otros modos de conciencia; por ejemplo, puedo desear sumergirme en él o imaginarlo más azul, o temer que se pueda secar. La percepción, el recuerdo, la imaginación, el pensamiento, el amor, el odio, el deseo, son distintas formas de darse el vivir de la conciencia.

Las cosas mismas de que aquí se trata no se presentan a nuestros ojos descubiertas, están ahí y no están ahí, conocidas y desconocidas al mismo tiempo. Visto negativamente, su descubrimiento significa el ejercicio de una *epoché* fenomenológica⁷ en el sentido original, un trabajo de dismantelamiento. Este movimiento de desmontaje origina distintas líneas fronterizas donde la fenomenología tiene que comprobar su fuerza de renovación.⁸

El regreso a las cosas mismas requiere, en segundo y último lugar, hacer un trabajo de construcción desde abajo; es decir, deducir las leyes de construcción del mundo a partir de la descripción plástica de la cosa misma: ser fiel a lo que realmente se experimenta. "El impulso de la investigación no debe venir ni de las filosofías, ni tampoco de ciencias positivas o cosmovisiones legadas, sino de las cosas y de los problemas mismos".⁹ Regresar a las cosas mismas significa que los puntos de vista según los cuales se observan y se tratan las cosas, han de ser desarrollados a partir de la visión de la cosa, y sobre ningún otro fundamento.

Husserl exige "que todo lo que se nos ofrece como primario en la *intuición*¹⁰; es decir, en su realidad corpórea, sea aceptado sencillamente como tal, *como lo que se nos ofrece, pero tan sólo dentro de los límites en que se nos ofrece*".¹¹ Lo que hemos

⁷ En *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (FCE, México, 1998), Husserl dice que para "ver bien"; es decir, para acercarnos al mundo fenomenológicamente, tenemos que ser "espectadores desinteresados". Debemos pasar de nuestra habitual "actitud natural" a la "actitud fenomenológica". Estoy en *actitud natural* cuando tengo conciencia del mundo que experimento como poseedor de una extensión temporal y una extensión espacial, lo intuyo de manera inmediata por medio de mis sentidos, percibo también a otros seres humanos, otros objetos en los cuales fijo de repente mi atención, pero de pronto también pueden pasar desapercibidos; en conclusión, la actitud natural es toda actitud que presento con mi "yo" habitual, que hace tales o cuales actividades cotidianas. Para Husserl, esta actitud natural es "ingenua" porque fija su mirada de manera acrítica frente al mundo. Para "ver bien" es necesario ser espectadores desinteresados; esto es, poner entre paréntesis nuestro mundo circundante, dejar en suspenso todo juicio, toda aseveración sobre cualquier objeto en el espacio y el tiempo y aún sobre el mundo mismo.

⁸ B. Waldenfels, *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 20.

⁹ *Ibíd.*, p. 21.

¹⁰ La intuición es opuesta al referirse a un objeto conceptualmente. A diferencia de las corrientes empiristas, la fenomenología no limita la intuición al mundo perceptual sino que reconoce varias formas de darse las cosas, varias formas de intuición: cada objetividad se muestra de distinto modo a la conciencia, en función de su propio ser o esencia; así, las cosas físicas se hacen presentes a nuestra conciencia de otro modo que los objetos matemáticos, los valores éticos, los valores estéticos, las leyes de la física, o las propias vivencias. El reto de todo fenomenólogo es "ver bien" para captar cada tipo de realidad en lo que tiene de propia.

¹¹ B. Waldenfels, *op. cit.*, p. 22.

comentado sobre la fenomenología hasta el momento puede sintetizarse en la frase que expresa Waldenfels¹² que dice: “ten el valor de servirte de tus propios sentidos”, opuesta a la propuesta kantiana que tiene a la razón como abanderada de todo conocimiento. En este sentido, la fenomenología apertura una nueva objetividad en la que la visión se libera de las ataduras de prejuicios, reservas tradicionales y limitaciones metodológicas. Esta liberación beneficia a muchos y desvela una multiplicidad de fenómenos. “Esto no quiere decir que Husserl hubiese exigido visión para toda cognición, todo lo contrario. No obstante, buscaba lo visual *en* toda cognición”.¹³

Según la fenomenología, en el mundo hay hechos, pero también *esencias*. Los *hechos* son las realidades contingentes, *las esencias*¹⁴ son las realidades necesarias. Es tarea de la fenomenología descubrir y describir las esencias y relaciones esenciales existentes en la realidad. Cuando el fenomenólogo describe lo que ve no se preocupa por el aspecto concreto de lo que ve, intenta captar lo esencial. La fenomenología considera que además de la intuición empírica o percepción existe la intuición de las esencias o formas universales de las cosas. La intuición en la que se hace presente lo universal recibe el nombre de *intuición eidética* o *eidos*. En la relación entre la conciencia y el objeto existe también una relación entre el acto de vivencia y su objetivo último. Lo vivido como tal ha de caracterizarse como “intención referida” (*bezügliche Intention*); de modo que en el caso de acto y objeto el uno puede darse sin el otro.¹⁵ Husserl establece una diferencia entre “objeto intencionado” (*Gegenstand, welcher intendiert ist*) y “objeto tal y como está intencionado” (*Gegenstand, so wie er intendiert ist*).

El objeto no es sencillamente uno y el mismo; el objeto resulta ser él mismo en la alternancia de modos factuales y modos intencionales, en que es observado desde cerca o desde lejos, desde este ángulo o aquel otro, en que es percibido, recordado, esperado o fantaseado, en que es juzgado, tratado o anhelado, en que es afirmado como real, como posible o en que es considerado dudoso o negado. Este enunciado de variaciones podría ser ampliado, también podría ser histórica y culturalmente

¹² *Ibid.*, p. 23.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Entiéndase como un estrato fundamental, anterior a toda etiqueta, a todo acercamiento conceptual, científico, etc.

¹⁵ Esto da origen a un problema que se denomina “problemática de correlación”.

concretado, y todo ello deja entrever mucho de aquello que iría a ocupar e inquietar la fenomenología a lo largo de los años.¹⁶

“Acto” y “objeto” se orientan –como dice Waldenfels- en puntos de vista insignificantes e hitos de palabras como “cómo” y “como”. Este es el modo en que se entiende el *Wie* y el *Als* del que se habló líneas arriba. El *Wie* y el *Als* no son un mero juego de palabras, el primero es el “significado” y el segundo es el “sentido”. Una expresión significativa o una intención de significado indica el objeto en cuestión y eventualmente lo hace cognoscible como hecho real; por el contrario, el acto intencional (sea una percepción o una decisión intencional, trátase de amor y odio, alegría y tristeza) se determina como vivencia que de por sí, de cualquier modo, se refiere a algo.¹⁷

El “cómo” o “como” (*Wie oder Als*), no constituye ni una característica objetiva, o sea, parte del “Que” intencionado, ni componente real de un acto o de una condición vividos. Según Waldenfels, con esta propuesta husserliana de la intencionalidad, el dualismo moderno de interior y exterior, del vivir inmanente y de la realidad trascendental es socavado. “En la medida en que alguien vive o experimenta algo, se encuentra en sí mismo con otro (*bei anderem*), se halla fuera de sí mismo, se sobrepasa a sí mismo”.¹⁸

5.3. ¿Qué es la fenomenología?

Pareciera haber un capricho en el acomodo de los puntos que se desarrollan en este quinto párrafo, ¿cómo es posible que primero se expongan algunos conceptos esenciales en el campo de la fenomenología y que después se haga la pregunta de qué es precisamente aquello (la fenomenología), de cuyos puntos básicos ya se ha hablado? La decisión de hacerlo así se ha hecho tomando en consideración la metodología propia de la fenomenología en la que encuentro -al menos-, los siguientes puntos: que es

¹⁶ B. Waldenfels, *op. cit.*, p. 18.

¹⁷ Esto es lo que Husserl denomina “nóesis” y “nóema”.

¹⁸ B. Waldenfels, *op. cit.*, p. 19.

autocrítica, no sigue un análisis lineal; es decir, que puede “retroceder”, “avanzar” y una vez más “dar un paso atrás” y finalmente que –como apunta Waldenfels- no permite que escuelas, disciplinas y sistemas le arranquen el estímulo del cuestionamiento y de la investigación de objetivos. Empezar a hablar de algunos conceptos clave para entender la fenomenología y después hablar de esta “en general”; es, de alguna manera, avanzar en tanto que se hace omisión de una definición al estilo tradicional y se retrocede al llegar al punto que motivó el desarrollo de tales conceptos.

Más que definir a la fenomenología, que –a mi modo de ver-, sería un tanto reduccionista a sus propias posibilidades, me gustaría referirme a una “idea de la fenomenología”. Para Husserl la fenomenología siempre se trató de una *Arbeitsphilosophie*. Heidegger afirmaría: “La grandeza del descubrimiento de la fenomenología no se halla en los resultados fácticos, calculables y criticables [...] sino en el hecho de que representa el descubrimiento de la posibilidad de una investigación filosófica”.¹⁹ Podemos decir que siempre hay algo que la fenomenología puede estudiar o –con otras palabras- todo puede ser analizado desde la óptica de la fenomenología. En este sentido, la idea que tengo de la fenomenología es que no se trata propiamente de ella sino de lo que ésta tiene como objeto. En el caso particular de mi trabajo de investigación; el cuerpo es el objeto a estudiar fenomenológicamente.

5.4. Persona y corporeidad

Según su raíz etimológica –como vimos en el primer capítulo-, persona proviene del griego “máscara”; este término fue introducido en el lenguaje filosófico por los estoicos, significando los papeles que el ser humano representa durante su vida. Desde un principio, la persona significó *relación*; esto es, que todas las actividades que el ser humano lleva a cabo son un conjunto de relaciones que lo llevan a determinadas situaciones, y es a partir de estas relaciones y situaciones, que se define el hombre. A partir del cristianismo se crea el concepto de persona y se le concede una importancia

¹⁹ *Ibíd.*, p. 11.

crucial. Al concebirse al ser humano como persona al igual que Dios, del que se dice que es tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo, la persona se constituye con mayor dignidad, pues ha sido creada por Dios a su imagen y semejanza, como una criatura individual, con una libertad y posibilidades propias para alcanzar su plenitud y la trascendencia en Dios.

En este punto resulta pertinente mencionar algunos aspectos del personalismo.²⁰ En el personalismo, el hombre es pensado a partir de su singularidad y desde sus circunstancias. "El hombre es espíritu encarnado, es pensamiento y extensión".²¹ La persona es integración, singularidad irrepetible. Según Mounier, la persona se define positivamente²² como lo que es; no se reduce a lo físico y es libre, la libertad es su condición necesaria, es elección, formación, dominio y conquista de sí. De acuerdo con esto, el ser humano puede devenir una persona y dejar de serlo e incluso ser más o menos persona. La persona se aprehende existencialmente; es decir, que se revela en y a partir de una experiencia decisiva, propuesta a la libertad de cada uno, a la experiencia *personal* de una vida particular, concreta. Según el personalismo, la persona tiene tres dimensiones; a saber, la *vocación*, que se consigue a través de la meditación; la *comunidad* que tiene que ver con "entrega" y "caridad" para con el Otro y, finalmente, la *encarnación*. Nos detendremos en esta última dimensión pues atañe al tema de que trata mi investigación.

La *encarnación* es la unión de la persona en su dimensión material y espiritual. La persona no es separación; es aceptación y compromiso. Cada parte de la persona está individualizada; es decir, materializada; sin embargo, en conjunto, forman una unidad mayor en la que se concentran todas las sensaciones, vivencias, emociones, pensamientos y proyectos: la persona. Las partes que me constituyen se unifican a partir

²⁰ Sólo en la medida en la que lo que comento tiene que ver directamente con el punto 5. 4 y porque reafirma algunos aspectos de la fenomenología de la carne que asoman en el presente capítulo y que propiamente serán abordados en el párrafo siguiente. Además, otra justificación para traer a colación algunos elementos del personalismo es que esta corriente tiene considerable influencia del cristianismo, particularmente en lo que al concepto de persona se refiere.

²¹ R. Sanabria, *Filosofía del hombre*, Porrúa, México, 2000, p. 245.

²² Mounier distingue "persona" de "individuo". Al individuo se le entiende como una entidad negativa; como lo que *no* es otro individuo.

de la *vocación*. "Sólo la persona encuentra su vocación y hace su destino. Ninguna otra persona, ni hombre, ni colectividad, pueden usurpar esta carga".²³ La persona –reconoce Mounier- es un "espíritu encarnado". Esto no debe ser entendido platónicamente, porque el cuerpo es la persona misma. El cuerpo tiene tanto crédito como el espíritu. La persona es, toda ella, cuerpo y espíritu. Como "espíritu encarnado", la persona no debe tratar de desembarazarse de la vida sensible ni de las necesidades materiales; por el contrario, las debe afrontar como parte de su ser.

Desde su propuesta fenomenológica, Merleau-Ponty propone que la corporeidad no sólo marca la frontera fáctica de los proyectos humanos, sino que presenta su punto de anclaje y les confiere vitalidad. [...] "en su riqueza mediadora el cuerpo nos abre una 'tercera dimensión', más acá de la conciencia y la naturaleza puras, de actividad y pasividad, de autonomía y dependencia".²⁴ Para Merleau-Ponty, la conciencia se va transformando en existencia corpórea y desde esta transformación es, ella misma, parte de lo que va construyendo. Para hablar de la existencia concreta y particular de la persona, Merleau-Ponty habla, en un primer término, de *comportamiento* (*Verhalten*). Las figuras concretas, las estructuras y los campos de los que parte son formas de apariencia y organización; el comportamiento corpóreo correspondiente no es un mecanismo ciego sino que responde a las exigencias de la situación, siendo capaz de algo nuevo que se sustrae a las normas vigentes. El cuerpo es el núcleo de la persona.²⁵ Merleau-Ponty sitúa la correlación en el plano de la percepción. En el sentido más restringido, el término percepción se distingue de la sensación en cuanto indica un proceso cognoscitivo de unificación de una multiplicidad de sensaciones, entendidas estas como datos elementales e inmediatos del conocimiento sensible. Esta unificación perceptiva permite distinguir un objeto (*perceptum*), tanto del sujeto (*percipiens*), como de los demás objetos.

²³ E. Mounier, *Obras completas*, tomo 1, Sígueme, Salamanca, 1992, p. 630.

²⁴ B. Waldenfels, *op. cit.*, pp. 69- 70.

²⁵ Merleau-Ponty habla de "sujeto trascendental"; omito el término para acotar el tema, evitar confusiones por la distinción en Mounier entre persona y sujeto y para seguir con la línea del tema central de mi tesis: la persona. Lo que hay que destacar de lo que se comenta sobre la *Fenomenología de la percepción* es lo que tiene que ver con el cuerpo.

La identidad de la cosa en la experiencia perceptiva es simplemente otro aspecto de la identidad del cuerpo propio en sus movimientos de exploración del espectáculo del mundo. Es en la experiencia de la presencia corpórea que se manifiesta la *co-originariedad* del cuerpo del sujeto y del cuerpo de las cosas, como coexistencia del sujeto encarnado en la vida de las cosas mismas. Más allá del cuerpo objeto de la ciencia (*Körper*), Merleau-Ponty introduce el cuerpo fenoménico (*Leib*), cuerpo que no conoce la conciencia pura sino la existencia ambigua, es decir “el ser al mundo a través de un cuerpo”. La percepción es un fenómeno básico. Desde siempre hemos tenido contacto con el mundo, el cual, sin embargo, se nos abre sólo en perspectivas y horizontes limitados. El mundo es inacabado, nuestra experiencia inconcluida. “La seguridad absoluta sería contraria a las leyes de la experiencia. El *leitmotiv* de la percepción se une al motivo de la *corporeidad* (*Leiblichkeit*). Nuestro propio cuerpo nos abre distintas dimensiones de experiencia”.²⁶ Nuestro cuerpo, sintiendo, participa en armonía o desarmonía con el mundo. Con la percepción, nuestro cuerpo investiga, aprehende, vive la pluralidad de las cosas.

La existencia corpórea se amplía a *coexistencia* cuya *intercorporeidad* se encuentra en alianza con un *intermundo*. Constituye el fondo anónimo del que parte toda diferenciación social y que ninguna forma social puede agotar. Lo propio y lo ajeno se compenetrán permanentemente como naturaleza y cultura. Lo pre- dado corpóreo significa, finalmente, un *retraso en el tiempo* que confiere a todo pensar y todo actuar el carácter posterior de un retomar o reactuar.²⁷

La “tercera dimensión” se convierte en espacio donde algo aparece, se convierte en textura donde se va ubicando lo que aparece, se convierte en el elemento del que procede y dentro del cual se mueve, estando así distanciada de cualquier subjetivación unilateral. El cuerpo (*corps*), que es mío o nuestro, se amplía a “carne” (*chair*) que se propaga a las cosas, a los Otros, al tiempo y a las ideas.

²⁶ B. Waldenfels, *op. cit.*, p. 71.

²⁷ *Ibid.*

5.5. Consideraciones finales

En este punto resulta pertinente recordar el título general de mi trabajo de investigación: "Identidad corporal: una discusión con la visión cristiana del modelo antropológico de persona". Resulta pertinente porque del mismo título se desprenden -al menos-, dos preguntas que trato de responder en este último capítulo; a saber, ¿qué se quiere decir con "identidad corporal"? Segunda pregunta: ¿con qué o con quién discute el cristianismo, quién es su interlocutor?

Al hablar de identidad quiero resaltar el sentido más inmediato al que remite la palabra "identidad". ¿En qué pensamos cuándo hablamos de nuestra identidad? Muy sencillo: pensamos en que somos *idénticos* a nosotros mismos. Yo soy idéntica a mí misma. Mi persona es, toda ella, una y a partir de esa identidad que *re-conozco*, tengo la autoridad suficiente sobre mí misma para decir "esta soy yo". Pareciera un poco peligroso²⁸ hablar de una "identidad corporal", porque, ¿a qué es idéntico mi cuerpo sino a él mismo? Esto es así, en efecto, pero tenemos que agregar algo: es idéntico a sí mismo pero no *sólo* a sí mismo. La identidad de mi cuerpo que lo hace ser este en específico y no otro, con sus particularidades y generalidades, con sus posibilidades y limitaciones es, a su vez, parte de otra identidad más general: la persona. Al igual que mi cuerpo está formado por diferentes partes, las cuales no pueden funcionar correctamente las unas sin las otras o, de ser así, se dificultan y se transforman las actividades comunes del cuerpo²⁹ y por lo tanto, también de la persona; así también, mi cuerpo es una parte importante y *necesaria* de mi persona; sin éste, sencillamente no existe persona y si el cuerpo existe

²⁸ En la medida en que si se piensa mi persona (sólo) en función de y a partir de su corporalidad, ésta (mi persona), se vería reducida, limitada y confinada a *sólo* el mundo de las necesidades, sensaciones, al mundo de la contingencias física.

²⁹ Pensemos, por ejemplo, en el caso de un invidente de nacimiento. Su vista no es condición necesaria para que pueda desempeñarse en la vida; sin embargo, esta particularidad sensorial hace que la persona en cuestión se acerque y entienda el mundo de una manera también peculiar, distinta al modo en como lo hacemos quienes vemos y tenemos la oportunidad de experimentar, de vivir -y no sólo tener el concepto o la idea- los colores, los relieves, la tridimensionalidad, etc. A esta persona, ciertamente se le dificultaría, igual que a alguien que carece de una extremidad, andar en el metro, sin embargo, esa dificultad puede ser superada pero, de inicio, la falta, la carencia de ciertos elementos de nuestro cuerpo o de nuestros sentidos -que, al fin y al cabo también son parte de nuestra realidad corpórea- dificultan, entorpecen su desempeño regular.

pero no se le otorga la importancia, el respeto y el lugar que se le debe, así también sucede con la persona.

El cristianismo ha tendido a ver el cuerpo –con respecto al alma-, inferior, objeto de pecado, obstáculo para alcanzar los ideales de santidad, etc. El concepto de persona se edifica y se dignifica a partir de este dualismo en el que -evidentemente- el alma es el actor principal en la trama de la vida de la persona. Como vimos en el capítulo II -con los ejemplos de las prácticas corporales llevadas a cabo por santos y mártires- al considerar al alma como lo mejor, lo más valioso en la persona humana, la relación con el cuerpo y con el mundo cobra un sentido y un significado radicales. El cuerpo, y todas las cosas que nos vinculan a él y al mundo material son despreciados. Sin embargo, sería injusto no mencionar en este punto que la mortificación corporal y aún la de la propia persona³⁰ son, en un sentido ético, necesarias para la construcción de nuestro ser; también sería injusto suprimir el papel que desempeña el alma como construcción de la persona³¹; incluso, anteriormente se insinuó –como una posible propuesta a desarrollar en el futuro- considerar al alma como concepto ético, independientemente de si se cree en su existencia o no, de si se es creyente o no. Mencioné que “*la creencia en el alma, lejos de rebajar o menospreciar al cuerpo, como herramienta de pensamiento, puede servir como un ‘regulador’ ético de nuestro comportamiento. [...] Si no existe, o al menos actuamos como si no existiera algo no tangible pero de nobles ideales y aplicaciones –si se le quiere llamar así-, entonces se puede hacer lo que sea sin ningún remordimiento de conciencia*”.³²

La importancia sobre los conceptos que se utilizan es crucial, de allí que haya dedicado varias páginas a hablar sobre el origen del vocablo “persona” y de cómo adquirió un sentido pleno en el cristianismo. Tanto el concepto de persona como el de cuerpo y alma, nos remiten -sin lugar a dudas-, a una serie de problemas teóricos y

³⁰ Como al anteponer los proyectos o intereses de los demás a los nuestros para posibilitar y mejorar la convivencia.

³¹ En un primer momento, si se suprime o desvaloriza, se incurre en lo mismo que se critica del cristianismo de parcelar en puntos extremos los elementos que éste toma en consideración; sólo que ahora se invertiría la jerarquización del cuerpo y el alma; el primero sería superior y más importante que la segunda.

³² Capítulo 1, § 2.

prácticos. El modo en cómo veo y pienso las cosas influye y determina el modo en cómo me relaciono con ellas.³³ A partir de esta observación es que pienso en la fenomenología como “interlocutor” del cristianismo. Con la inserción del término “carne”, en lugar de cuerpo, resulta posible cambiar el modo de relacionarme con esa *carne*.

A partir de la fenomenología, de sus conceptos y de su manera de acercarse a las cosas, ¿qué aportación se le puede hacer al concepto cristiano de persona? Si pensamos en qué es la carne, cuáles son sus particularidades y cómo se diferencia de los demás cuerpos u objetos, ¿se disuelve –al menos pensado en términos teóricos–, el dualismo cuerpo- alma? En base a las reflexiones del cristianismo y la fenomenología, ¿podemos abordar algunos problemas actuales que tienen que ver con la identidad corporal? Estas preguntas fungirán como el hilo conductor del siguiente párrafo.

§ 6. Encarnación

El cuerpo está en el mundo como el corazón en el organismo: mantiene continuamente en vida el espectáculo visible, lo anima y lo alimenta internamente, forma con él un sistema. El cuerpo es nuestro medio general de tener un mundo.

M. Merleau- Ponty
*Fenomenología de la percepción*³⁴

6.1. Corporeidad y personalismo

Desde el punto de vista del personalismo, “corporeidad” es tener conciencia de nuestro cuerpo, es sinónimo de encontrarnos y de enfrentarnos a nuestra propia realidad. Tomar conciencia de nuestro cuerpo es la experiencia de lo que sentimos a través de él, y la

³³ Recordemos nuevamente los ejemplos de los santos que, a partir de su concepción del cuerpo y el alma y su papel en la vida cristiana, desarrollaban toda su vida.

³⁴ M. M. Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1975, p. 104.

experiencia de lo que percibimos a partir de ese cuerpo al tiempo que lo asumimos como realidad eficaz de comunicación.³⁵ La persona se manifiesta³⁶ con su cuerpo y a través de su cuerpo. Las manifestaciones de la corporeidad; es decir, del ser corporal de la persona son parte de ese cuerpo que vive.

Para el personalismo, el ser humano es llamado al amor como espíritu encarnado,³⁷ es decir, alma y cuerpo en la unidad de la persona; esto es, la persona *en el mundo* como carne; conjunción del alma y el cuerpo. El amor humano abraza también el cuerpo y el cuerpo expresa igualmente el amor espiritual; de allí la importancia del cuerpo como “medio” para expresar el mensaje de amor que predicó Jesús. Tanto la fenomenología como el personalismo coinciden en considerar al cuerpo no sólo como objeto material, sino como persona, encarnación y manifestación del “Yo”, de toda la vida personal que se manifiesta en un cuerpo. Desde la mirada de la filosofía personalista, el cuerpo posee la característica esencial de que no puede existir por sí mismo, sino que recibe del espíritu el acto existencial; el acto existencial de cada persona es único y es el espíritu el que otorga vida al cuerpo. El espíritu funge como la fuente de energía de la corporeidad.

6.2. El cuerpo y la carne

Merleau- Ponty hace una interesante distinción entre *Körper* y *Leib*³⁸; el primer término se refiere al cuerpo como organismo y el segundo es el cuerpo vivido y sentido por el “Yo”. El cuerpo sentido por el “Yo” cobra un sentido existencial, deja de ser mero “objeto orgánico” –por decirlo de alguna manera- y se convierte en el receptáculo y expresión de la vida interior así como de la propia percepción. Según la propuesta de Merleau-Ponty, el cuerpo es la encarnación del “Yo”. Por este cuerpo es que podemos situarnos en una

³⁵ Comunicación con otros cuerpos y con el mundo en general; comunicación como relación.

³⁶ Entiéndase por manifestación “lo que se presenta ante, delante de”. Algunas de estas manifestaciones son los pensamientos, sentimientos, emociones, etc.

³⁷ Esta sería la primera aproximación y –al mismo tiempo- nota al término de “carne”. Carne como “puente” –por decirlo de algún modo- entre el alma y el cuerpo que, en conjunto, hacen a la persona.

³⁸ M. M. Ponty (1975), p. 26.

situación espacio- temporal concreta y que –diría Ricoeur- nos sitúa en una historia al mismo tiempo que se desarrolla *nuestra* historia, nuestra narración personal. Sin el cuerpo, ¿cómo podríamos sentir, expresar, sufrir, gozar, narrar, experimentar?³⁹ La encarnación; es decir, la existencia física de la persona engloba el valor pleno de la persona y es la base, la condición para que se puedan hacer efectivos otros valores tales como la libertad, la justicia y el amor. Resulta improbable pensar en ejercer nuestra libertad sino es a través de un cuerpo. ¿Cómo clamar justicia sino es por medio de nuestro cuerpo? ¿Cómo demostrar nuestro amor sino es a través de una caricia, una mirada, una palabra? ¿Cómo hacer el amor si no es con un cuerpo?

La corporeidad es la manifestación,⁴⁰ el lenguaje de la persona. El cuerpo esconde y revela,⁴¹ al mismo tiempo, una plenitud existencial que lo abarca y lo trasciende, una plenitud que tiene su raigambre en el espíritu. Recordemos ahora lo que se expuso en el capítulo II en donde los santos y mártires vivían *en carne propia* este “esconderse y revelarse del cuerpo”. En términos teológicos, este aparecer- desaparecer se conoce como el *cuerpo sacramental* y se interpreta -en un sentido natural-, como una realidad invisible que sobrepasa al cuerpo: el espíritu, cuyas profundidades y posibilidades son conocidas sólo por Dios. En sentido sobrenatural se entiende el cuerpo como “templo del Espíritu Santo que vive” en el cristiano⁴². En el sentido natural, santa Rosa de Lima, mortificaba su cuerpo visible para poder “ver” la realidad invisible que lo anima; para “ver” con los ojos no físicos esa otra parte no corpórea de su persona. Santa Rosa, veía, sentía, se hacía consciente de su espíritu en cada prueba que se imponía a sí misma, en todo

³⁹ Resulta pertinente comentar que uno de los pilares de la fe cristiana es la *encarnación* del hijo de Dios en Jesucristo. Dios encarnado como persona, viene al mundo y lleva a cuestas el peso de la historia de la humanidad al tiempo que abre la posibilidad de una *historia de salvación* del mundo entero. La cuestión de la encarnación reviste una crucial importancia pues ¿no es condición la llegada de Dios como hombre, como ser de *carne* y hueso para el cumplimiento del plan divino? Otra pregunta que surge aquí es, ¿por qué pudiendo tener la forma que quisiera –pensemos por ejemplo, en algo etéreo- el hijo de Dios se manifestó al mundo en la condición finita, corruptible, limitada, contingente, etc., de la carnalidad?

⁴⁰ “Manifestación” abarca todas las capacidades expresivas del cuerpo, actuales y potenciales. Capacidades como lenguaje gestual, discursivo, simbólico.

⁴¹ Estos términos son tomados de la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty (1975) pp. 41- 45.

⁴² Este punto se vio de manera más amplia en el capítulo II, parágrafo 2. Sirva la siguiente cita para reforzar estas líneas. “¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que no os pertenecéis? ¡Habéis sido bien comprados! Glorificad, por tanto a Dios en vuestro cuerpo” Primera Epístola a los Corintios 6. 19- 20.

dolor corporal que era ignorado y en cada uno de los logros obtenidos: templanza, fuerza de voluntad, piedad, etc. No era ya su ser corporal quien soportaba largos ayunos, sino su fuerza espiritual. El sentido sobrenatural en el que se entiende el cuerpo se ejemplifica muy bien en la castidad tanto de santa Rosa de Lima y santa Teresa. En ambas santas, la guía de comportamiento y concepción de la vida es –entre otras cosas- la idea de que su cuerpo es Templo del Espíritu Santo. Esta creencia va de la mano con la idea de que el cuerpo no le pertenece al ser humano. Las santas sabían esto y por eso cuidaban mucho de no corromperse con la mácula de la lujuria, la gula u otros pecados más que encuentran acceso rápido por el cuerpo; en segundo lugar, la creencia del cuerpo como templo del Espíritu Santo justifica el acto de la mortificación en tanto que se hace para desapegarse de las cosas materiales y acercarse a las cosas del cielo; este desapego puede llegar a niveles tales que incluso –como lo vimos con santa Teresa- el cuerpo se olvida por completo y aún la persona en su totalidad.

6.3. Y el verbo⁴³ se hizo carne

En el evangelio de san Juan leemos: “En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios. Ella estaba en el principio junto a Dios. Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada. [...] La Palabra era la luz verdadera que ilumina a todo hombre; viniendo a este mundo. [...] Y la palabra⁴⁴ se hizo carne, y puso su Morada entre nosotros”. En su propuesta de una fenomenología de la carne en sentido cristiano, Michel Henry⁴⁵ toma como punto de partida la sentencia “Y el verbo se hizo carne” en la que se afirma que la carne de Cristo es semejante a la nuestra y que el ser humano es “carne”. El

⁴³ Se apega a la traducción directa del griego Λόγος (Lógos); lengua en la que fue escrita el Nuevo Testamento. Con la palabra “Lógos” podemos decir muchas cosas: sabiduría, discurso, tratado, palabra, también significa razón inherente a Dios. En el Evangelio de San Juan, se menciona al Λόγος, identificándolo como a la persona espiritual con Dios en el principio de la creación; después es traducido al latín como verbum.

⁴⁴ En la Biblia de Jerusalén que es en la que me he basado para las citas y reflexiones aparece, en lugar de “Verbo”, “Palabra”. Es por medio de palabras que logramos situarnos en el plano de la vida para la cual fuimos creados. Somos seres llamados a la comunión con nuestros semejantes y con el Creador. La palabra Divina procede de la fuente misma de la vida. Por eso, la vida y su palabra son una y la misma esencia.

⁴⁵ M. Henry, *Encarnación, Sígueme*, Salamanca, 2001.

término encarnación designa en primer lugar la condición de un ser que posee un cuerpo o una carne, como la palabra indica con más precisión. Henry muestra especial cuidado en diferenciación entre un cuerpo y la carne:

El universo entero está compuesto de cuerpos, considerados desde hace tiempo, tanto por el sentido común como por numerosos filósofos, así como por la cuasi totalidad de los sabios, como cuerpos materiales. [...] Fijamos a partir de este momento con una terminología apropiada esta diferencia entre los dos cuerpos que venimos distinguiendo: por una parte, el nuestro, que se experimenta a sí mismo al tiempo que siente lo que le rodea; por otra, un cuerpo inerte del universo, ya se trate de una piedra sobre el camino o de las partículas microfísicas que supuestamente la constituyen. Llamaremos *carne* al primero, reservando el uso de la palabra *cuerpo* para el segundo. Esto es así porque nuestra carne no es otra cosa que *aquello que, al experimentarse, sufrirse, padecerse y soportarse a sí mismo y, de este modo, gozar de sí según impresiones siempre renacientes*, es susceptible, por esta razón, de sentir el *cuerpo* exterior a sí, de tocar así como de ser tocado por él.⁴⁶

La carne remite a un fundamento fenomenológico que sólo se puede dilucidar a partir de él. La carne aparece a la conciencia en primer lugar porque es susceptible de aparecer, de mostrarse a nosotros. Existen dos modos fundamentales del aparecer –dos modos diferentes y decisivos- según los cuales se *fenomenaliza* la fenomenología: el aparecer del mundo y el aparecer de la vida. A continuación elaboro un esquema en el que se resume y clarifica esta cuestión.⁴⁷

⁴⁶ *Ibíd.*, pp. 9- 10.

⁴⁷ Tanto en el caso del “aparecer del mundo” como en el “aparecer de la vida”, se trata de un “aparecer” o “revelarse”, respectivamente ante nosotros, sujetos cuya conciencia aprehende estos fenómenos.

Aparecer del mundo	Aparecer de la vida
Toda cosa se nos muestra fuera de nosotros: como otra, exterior, diferente. Esto es así porque el mundo comprendido en su aparecer puro consiste en una exterioridad primordial, en un "fuera de sí".	No hay diferencia entre el aparecer (fenomenalidad pura) y aquello a lo que da lugar el aparecer (fenómeno). No hay separación entre fenomenalidad y fenómeno.
Todo lo que se muestra en el mundo, se encuentra arrojado al exterior, fuera de nosotros ⁴⁸ a título de objeto o "frente a".	No es posible una cosa cualquiera como un cuerpo si no es en un "mundo": todo cuerpo es un "cuerpo exterior".
Del Afuera originario se llega al afuera en el que se hace visible para nosotros todo lo que somos capaces de ver. ⁴⁹	Mundo visto no como la cosas o de seres, como conjunto de "cuerpos", sino como horizonte de exterioridad pura.
La vida es entendida como un conjunto de procesos materiales inertes, como una "cosa".	La vida es entendida en su sentido propio, como fenomenalidad pura.
La vida, desde el aparecer del mundo, desde su exterioridad inicial, se <i>presenta</i> . Es un "frente a" <i>en y al</i> mundo.	La vida se <i>revela</i> . La revelación de la vida no lleva en sí ninguna separación, no se revela otra cosa que ella misma. Es aauto-revelación.

En todo lugar y momento en donde haya vida se da –según Henry- la revelación. El autor francés considera la modalidad más imple de ésta (de la revelación); a saber, la impresión. En consonancia con la propuesta de Henry, consideremos una impresión de placer. Dado que en la aprehensión cotidiana, el placer se entiende en primer lugar como un "placer físico", referido a una parte del cuerpo (brazo, cuello, pecho, etc.), para "ver bien" esta impresión es necesario que hagamos *epoché* de ella. En esta "puesta entre paréntesis", ¿qué nos queda del placer? Sólo su carácter *impresional* puro, lo "placentero como tal", el elemento puro de gozo en el que consiste. Este gozo puro "se revela en sí mismo", lo que quiere decir que sólo el placer nos permite saber lo que es el placer y, por otro lado, que lo

⁴⁸ Estas propiedades de la cosa –del ente- no se refieren a la cosa misma. Únicamente porque ella se muestra en el mundo es por lo que se presenta a nosotros bajo este aspecto. Esta cosa que sólo debe al aparecer del mundo el aparecerse a nosotros como exterior, con todas las propiedades que se derivan de esta exterioridad, es principalmente el cuerpo y, por consiguiente, nuestro propio cuerpo.

⁴⁹ Esto incluye una visión sensible o inteligible. Recordemos lo que vimos en el párrafo anterior: "(Husserl) buscaba lo visual en toda cognición". M. Henry, *op. cit.*, p. 59.

que se revela, que es el hecho del gozo, es él mismo. Que en esta auto-revelación del gozo, el “fuera de sí” del mundo está ausente, se lo reconoce en que ninguna distancia separa el gozo de sí mismo y que replegado sobre sí mismo, no puede establecer retroceso respecto a sí. Cuando todo lo que aleja el gozo está ausente, lo que se excluye es la posibilidad de dirigir sobre él una mirada. Nadie ha visto nunca su gozo, su placer, su sufrimiento o su dolor. El placer -como toda impresión-, es invisible.

Lo invisible no es nada que tenga que ser pensado a partir de la visibilidad del mundo y de manera puramente privativa. Según Henry, una impresión particular nunca se revela por sí misma y por su propia fuerza. Sólo en la auto-revelación de la vida, es como toda impresión concebible se encuentra situada en ella misma. Esta auto-revelación, en la que cada impresión se experimenta pasivamente a sí misma, no es algo propio de una impresión particular, sino que concierne a todas nuestras impresiones.⁵⁰ Esta totalidad impresional siempre cambiante es nuestra carne. Porque nuestra carne no es otra cosa que “*aquello que al sufrirse, al aguantarse y soportarse a sí misma y de ese modo experimentarse a sí misma y disfrutar de sí según impresiones siempre renacientes*”.⁵¹ Cuerpo y carne se oponen según la radicalidad de un dualismo fenomenológico originario:

Cuerpo	Carne
En sí mismo, no tiene el poder de ser manifestado. Puede manifestarse sólo en el “fuera de sí” del mundo. Cuerpo mundano que entra en las formas intuitivas de espacio y tiempo.	En la auto-revelación de la vida, se auto-impresiona. No adviene jamás de otro modo ni de otra parte que de la vida misma.
El cuerpo es extenso, provisto de formas y figuras. No sólo obtiene su exterioridad fuera de sí, del mundo, es un cuerpo sensible. No es en sí ni agradable o desagradable, ni bello ni feo. (Descartes) Cuerpo arrojado al mundo. Está en el nivel del <i>Afuera</i> . Objeto asentado en el mundo. Pertenece al mundo.	Todo cuerpo sensible –sentido-, presupone otro cuerpo que lo siente, operaciones de un segundo cuerpo-sujeto o “subjetivo” sin el cual el primero, el cuerpo-objeto del mundo no sería. Cuerpo <i>intencional</i> que nos arroja al mundo. Nivel del <i>afuera</i> . Asentado y abierto al mundo.

⁵⁰ Que no son sino las modalidades cambiantes de una sola y misma vida.

⁵¹ M. Henry, *op., cit.*, p. 10.

De acuerdo a lo que plantea Michel Henry, con nuestro cuerpo trascendental, o *carne*, todas las capacidades que tenemos para recibir las diversas impresiones cobran un sentido crucial: nuestra visión es algo en sí misma, nuestra audición es -en cuanto tal-, un fenómeno; palpar, degustar son operaciones vivas, vividas en sí mismas. Nuestro cuerpo trascendental no se limita al conjunto de nuestros sentidos; éstos no se circunscriben a rebasarse intencionalmente hacia las cosas. El cuerpo es también la sede de movimientos originarios inmanentes. No se trata sólo de movimientos de orientación de nuestros sentidos. Según Henry, nuestro cuerpo se mueve originariamente en sí mismo. Lo que nos aparece del exterior en el mundo como movimiento objetivo de nuestras piernas, por ejemplo, es en sí mismo el auto-movimiento de un poder de aprehensión que permanece en sí mismo, en su realización, dado a sí en la auto-donación impresional de la vida. Por tanto, este cuerpo trascendental presupone -en su misma intencionalidad-, su auto-movimiento.

6.4. Consideraciones finales

A la cuestión que planteé al inicio del capítulo de si el término de “carne” podría ser un punto de conciliación en la definición cristiana de persona a partir del dualismo cuerpo-alma, podemos ofrecer los siguientes puntos que –más que respuestas-, ofrecen un panorama abierto de diálogo entre el cristianismo y la fenomenología.

1. En la justificación teórica del cristianismo que inicia Pablo de Tarso, el término “carne”, leído desde un punto de vista fenomenológico- se apega en gran medida al sentido *impresional*, vivo, que Michel Henry le otorga. Sin embargo, tiene un contrario que es el espíritu. Se trata, al igual que en el caso del dualismo cuerpo-alma, de una oposición de “contrarios”. En este momento no hay una distinción entre carne y cuerpo. Se habla indistintamente de ese “templo divino” u “objeto de pecado”; por lo tanto, desde el cristianismo, no es posible ver al cuerpo

humano en términos que estén más allá de un modelo dual (bueno-malo, hombre-mujer, cielo- infierno, etc.) Aunque se le conceden ciertos atributos favorables para la vida cristiana, el cuerpo es –sin lugar a dudas- menospreciado más que valorado, subordinado al alma más que independiente e importante por sí mismo.

2. Según la fenomenología, no es nuestro cuerpo mundano -asentado en este mundo o abierto a él- el que define la realidad originaria de nuestro cuerpo, es nuestra carne, en cuya *auto-impresionalidad* todos los poderes están situados en sí mismos y así están en situación de ejercerse. La carne nos da acceso al cuerpo, trátase de los cuerpos sensibles del universo o de nuestro propio cuerpo sensible objetivo. Para el cristianismo no es así; a nuestro cuerpo -desde un inicio-, le ha sido asignada su condición contingente, falible, objeto de pecado, atado a las necesidades del mundo; no puede él, por las características que le son propias, ofrecer una apología de una condena que tiene sus orígenes en las escrituras mismas y que, por lo tanto, no admiten cuestionamiento alguno.
3. Nuestras impresiones y la carne que ellas componen se dan a sí solamente en la auto-donación de la vida. Si pensamos a la persona como *revelada*⁵² en la vida, con todas sus vicisitudes, con todas sus virtudes, con todos sus fallos y aciertos con todas sus posibilidades; entonces le concedemos un carácter *carnal* en el que la serie de impresiones de la experiencia se le ofrecen en la vida misma y puede vivirlas a través de su carne.

En el punto “3” se sugiere -al menos- un aspecto sobre una de las preguntas que propuse en el párrafo anterior como hilo conductor de éste: “a partir de la fenomenología, de sus conceptos y de su manera de acercarse a las cosas, ¿qué aportación se le puede hacer al concepto cristiano de persona?”⁵³. Según mi punto de vista, para la fenomenología de la carne, vivir quiere decir “probarse a sí mismo”. Al proceso absoluto en el que la Vida se engendra a sí misma, probándose a sí misma y de ese modo revelándose a sí mismo, la Vida jamás es en primer lugar un concepto, sino una vida real, fenomenológicamente

⁵² Y no como “presentada”, “arrojada” al mundo.

⁵³ Capítulo 3, § 5.

efectiva, real también, fenomenológicamente efectiva en tanto que también se prueba a sí misma. En esta vida, la persona se prueba a sí misma, se aprehende existencialmente, se *revela* a partir de una experiencia decisiva, “propuesta a la libertad de cada uno, a la vida *personal* de una vida particular, concreta”.⁵⁴ A la posibilidad más radical de la Vida pertenece esta persona y toda vida concebible. Al igual que la vida de la persona única, irrepetible; así también se puede decir que no hay carne que sea una carne anónima, *impersonal*. Y lo mismo la impresión: no hay dolor, sufrimiento o gozo que sea el dolor, el sufrimiento o el gozo de nadie. Hablamos del dolor de santa Rosa de Lima, del gozo de santa Teresa.

Pensemos en la última pregunta conductora de esta sección: “en base a las reflexiones del cristianismo y la fenomenología, ¿podemos abordar algunos problemas actuales que tienen que ver con la identidad corporal?”.⁵⁵ Tanto para el cristianismo como para la fenomenología, existir significa coexistir; es decir, “soy un cuerpo para el otro”, existo como corporalidad intersubjetiva y el otro es coautor de mi propia existencia singular, pues necesito del otro para captar con plenitud las estructuras de mi ser. En este sentido, la cultura influye de manera determinante en la inter-corporeidad. Considero que problemas como la virtualidad, en tanto que negador de la intercorporeidad limita la apertura hacia el otro y hacia el mundo en general. La fenomenología iría primero a las cosas mismas, tal y como se nos presentan, sin emitir juicio alguno, clasificaría, diferenciaría, agruparía los fenómenos referentes a esta *despersonalización*, mientras que el cristianismo, haría un llamado para regresar a las bases de la persona y del estar-en- el mundo para lo cual –en definitiva- necesitamos relacionarnos inter-corporalmente, persona a persona.

Otra cuestión actual es, por un lado, el culto al cuerpo que -como dice Bauman- es uno de los peligros del cuerpo posmoderno, dado que limita la apertura hacia el otro que me interpreta y hacia el mundo donde vivo, encarcelando las posibilidades corporales y debilitando la expresión de lo humano.⁵⁶ En esta situación se ensalza al cuerpo por

⁵⁴ *Ibíd.*

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 68.

⁵⁶ Z. Bauman, *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, FCE, México, 2007.

encima del ser moral del hombre⁵⁷. Por otro lado, y aunque parezca contradictorio, muy de la mano del culto al cuerpo está el odio y desprecio al mismo. Cuando las personas que se empeñan en tener un cuerpo perfecto –de acuerdo a los parámetros estéticos de moda-, al no lograrlo, comienzan por verse en el espejo con desdén, repelen la imagen que ven. Esa persona –o lo que queda de ella-, no es la que quieren reflejar en ese cuerpo que nunca les gusta del todo.⁵⁸ La fenomenología intervendría en este conflicto entre la persona y su cuerpo con la mediación de la *carne*; o mejor dicho, con la realidad de lo que conlleva el concepto de carne en la vida; en esta vida concreta, real, palpable. Según el personalismo que concibe a la persona como “espíritu encarnado”, la carne fungiría como punto de *re- conciliación* entre el cuerpo y el alma. Desde la fenomenología y el personalismo se evitaría restarle crédito al cuerpo frente al espíritu; por el contrario, dirían que, efectivamente –en tanto que vivimos en el mundo por nuestra corporalidad-, tenemos necesidades materiales pero, lejos de eludirlas, las podemos (y debemos) afrontar como parte de nuestra persona. La fenomenología no centra su atención en la perfección o en los defectos del cuerpo; no lo etiqueta ni califica; simplemente le otorga su lugar de apertura al mundo y a otros cuerpos y lo coloca como la condición material (en la carne) para que tenga lugar el correlato Vida- vivencias.

Por su parte, el cristianismo tiene mucho que decir a estas cuestiones desde al menos dos puntos de partida: 1) el mundo cristiano de los valores, de la interioridad de la persona y 2) desde el punto de vista de la apreciación y relación con el cuerpo a partir de la responsabilidad espiritual de la persona. Centrar nuestra atención en el cuerpo como si fuéramos *sólo* eso, limita todas las posibilidades de la persona que puede desarrollar con la libertad que posee. Aunque optar por considerarse sólo cuerpo es también una decisión, el abanico de posibilidades de *ser*, se restringe a lo plástico, a lo material, a lo externo. El cristianismo protestaría y abogaría por la interioridad de la persona. ¿Somos

⁵⁷ El ejemplo más representativo de este culto al cuerpo es el del “metrosexual” en el que se presenta también otra cuestión: cómo está cambiando la relación con su propia persona, su posición en la sociedad, su relación con otros hombres y con la mujer.

⁵⁸ De esta negación del cuerpo se derivan prácticas radicales en el afán por perfeccionarlo cada vez más: ortorexia, anorexia, bigorexia, bulimia son algunos ejemplos. De la negación del cuerpo sigue una negación de la corporalidad toda y de ésta, la negación de la persona.

sólo "máscara"? ¿Qué hay detrás de ella? En el mundo interior de la persona está la posibilidad de amar y de amarse a sí misma, está la posibilidad de optar por tal o cual acción, de actuar instintivamente o hacer uso de la reflexión como filtro para toda dirección vital. Tenemos la capacidad –y la opción- para pre-ocuparnos por nuestro prójimo o adoptar la cómoda y egoísta postura de ser sólo un cuerpo y desarrollar nuestra vida en torno a él.

CONCLUSIONES

Pienso en mi tesis como ejemplo y modelo de dos aspectos: el primero, *re-afirma* la idea de que, para cualquier trabajo de investigación se parte de ciertas ideas¹, *prejuicios*, en sentido gadameriano. Estas ideas de las que se parte, preparan el camino –en gran medida-, para que las reflexiones posteriores se presenten de una manera y no de cualquiera otra². Pues bien, las ideas de las que parte esta investigación, ciertamente, me llevan a un ámbito en el que –en cierta medida, encuentro determinadas respuestas pero –y este es el segundo aspecto-, no son las respuestas que esperaba obtener. Siguiendo la analogía con el concepto de “prejuicio” en Gadamer, las respuestas no son la “convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes”.³ Con mis prejuicios “A” y “B”, esperaba obtener y justificar “C”; pero resultó un elemento que no esperaba: “D”. Esta situación, lejos de dejarme una sensación de desagrado o inconformidad, me parece asombrosa; ha avivado en mi persona la actitud de búsqueda y asombro. Las conclusiones, lejos de dejarme *tranquila* por el hecho de que ya está concluido formalmente mi trabajo de investigación, me dejan una fuerte inquietud por continuar indagando sobre este abanico de posibilidades que está allí, abierto, siempre, para mis reflexiones presentes y futuras.

Según lo que vimos, el concepto de persona en el cristianismo reviste una importancia crucial, pues –de alguna manera u otra, seamos creyentes o no-, manejamos conceptos, ideas, actitudes en nuestra vida cotidiana que tienen implícitos algunos elementos de la visión cristiana –incluido el concepto de persona-. Esta influencia que tenemos los occidentales, repercute en nuestras actitudes, modos de relacionarnos, de pensarnos y de desenvolvernos en el mundo.

¹ El autor escribe con una mano mientras que con la otra guarda un puñado de intenciones, diría Derrida.

² Que se *pusieron* a desarrollar, de haber propuesto otros prejuicios como base de la investigación.

³ Apuntes del seminario de hermenéutica de la Dra. Mariflor Aguilar Rivero. Facultad de Filosofía y Letras, U.N.A.M. Primavera 2006.

La importancia de la persona es crucial porque ella es el eje de la vida interior y exterior de un mundo de intenciones, pensamientos, sentimientos, expresiones y vivencias que se integran y se transmiten a través de un cuerpo que se entiende como la dimensión física, material de esta integración llamada *persona*.

En ninguna circunstancia se justifica que la *persona* no tome sobre sí misma la importancia y responsabilidad pertinentes en tanto que imagen y semejanza de Dios. En situación alguna se justifica la profanación del cuerpo, templo divino. Estas restricciones, que no se manifiestan en absoluto bajo la forma de un mandato como el "no matarás"; sino como un código ético implícito, encuentran la excepción a la regla en momentos en los que se busca un ideal mayor que el respeto a la persona o al cuerpo.

Al servicio de Dios y por cumplir con el principal mandamiento de amar a Dios con todas tus fuerzas, con todo tu pensamiento, con todo tu corazón y por sobre todas las cosas, no sólo se justifica la mortificación corporal, -aunque el cuerpo sea considerado templo divino y en tanto que tal, se le deba cuidar y no maltratar-, sino que, aún más, a quienes lastiman su cuerpo en la búsqueda de Dios, se les concede un estatus especial de entre el resto de las personas, se les considera ejemplo, paradigma de santidad y dignidad de la vida de una persona excepcional. Quienes pierden la autoridad sobre su persona como en el caso de santa Teresa de Jesús, son vistas también como personas excepcionales, a veces incluso, se les llega a considerar como seres etéreos que pisan la tierra en forma de humanos; sus vidas, sus acciones, experiencias, pensamientos, etc. nos parecen lejanos, inalcanzables. El hecho de que pierdan su persona, de que se pierdan a sí mismos para encontrar a Dios pasa por completo a segundo plano. La *despersonalización* en la búsqueda de una vida espiritual más rica, no sólo se justifica sino que se exalta, se coloca en otro nivel; más allá de los conceptos que manejamos en nuestra vida cotidiana.

Así como en el interior de la persona existen tensiones, contradicciones; así también en el cristianismo. El hecho de considerar al cuerpo templo divino y, al mismo tiempo, cárcel del alma, es una contradicción pero no por eso hay una cancelación de la doctrina en su totalidad. La importancia de la persona en unos casos y la justificación y ensalzamiento de la pérdida de ésta en otros, parece también contradictorio pero sólo es

un reflejo más de lo incongruente que puede llegar a ser la persona misma. Lo mismo amamos que odiamos, lo mismo nos gusta nuestro cuerpo y lo disfrutamos como también llegamos a repelerlo; lo mismo disfrutamos la comida y también podemos desear no ingerirla, lo mismo estamos felices que tristes, lo mismo pensamos en nuestra realidad espiritual que en la material. La persona misma es contradictoria. Dentro de ella conviven deseos, intenciones, pensamientos, sentimientos, etc. que no siempre están de acuerdo pero no por eso se cancela la persona como tal; no por eso somos más o menos *personas*.

Independientemente de si somos creyentes o no, en la cotidianidad de nuestras pláticas y muchas actitudes está implícita la idea de que somos o tenemos algo más que nuestro cuerpo. En nuestra capacidad para crear arte, para sacrificarnos por los demás, en nuestra capacidad de visualizarnos en una mejor situación, en la posibilidad que tenemos de hacernos mejores personas día a día; en todo eso está presente la idea de que no sólo somos una realidad material.

Pensarnos como algo más que un cuerpo nos posiciona en un lugar privilegiado en el mundo, al tiempo que nos fuerza a asumir una gran responsabilidad sobre nosotros mismos y sobre nuestro papel en el mundo.

Si pensamos que esta parte inmaterial que, por la influencia del cristianismo – y porque tal y como la entendemos, vivimos en función de las implicaciones del término-, hemos dado el nombre de “alma”, está en pugna con nuestra parte material, con nuestro cuerpo, del que con más certeza decimos que existe porque lo tocamos, lo olemos, lo vemos y nos posibilita hacer lo mismo con otros cuerpos; entonces, el alma, lejos de ayudarnos en la construcción de nuestra persona, nulifica una parte muy importante de esta, esencial para su constante edificación; a saber, el cuerpo, y si nulifica una parte de la persona, como ésta no puede verse fragmentada sino desde una totalidad de elementos internos y externos, se nulifica a la persona misma, no sólo al cuerpo. Considero que para pensar en la persona y para concederle importancia, dignidad y responsabilidad, es menester *re- conciliarnos* con nuestro cuerpo. ¿Por qué hablo de una reconciliación? Resulta claro, cuando vemos a un bebé bañarse, jugar, descubrir el mundo con su boca,

sus oídos y sus manos que no tiene ningún problema con su cuerpo, que lo acepta tal y como es y con él y a partir de él tiene acceso al mundo y puede conocer todo un abanico de cosas que se le *aparecen* como constantes objetos de asombro. Después, cuando este bebé crece y empieza a entender lo que sus padres le dicen acerca de su cuerpo, desde pequeños imperativos como: “no te toques allí”, hasta afirmaciones más severas como: “masturbarse es un pecado”, la conciliación entre su “yo” y su cuerpo, la unidad que encontraba entre su “sí mismo” y su realidad material empieza a desaparecer y, en su lugar, aparecen etiquetas, adjetivos y una relación con su cuerpo en la que la relación abierta, honesta, transparente, natural ya no existe más. El cuerpo ya es, desde cómo se le cataloga, una carga.

En discusión con el cristianismo, siguiendo por el camino de su gran aportación: la creación del concepto de persona, la fenomenología aparece oportunamente para brindar una perspectiva diferente en donde el cuerpo, se llama ahora *carne* para distinguírsele del resto de los cuerpos.⁴ Con la inserción del término carne y lo que éste implica, se piensa en la posibilidad de que cuerpo y alma se reconcilien, se reencuentren y sean uno en la totalidad de la persona.

Pensar la realidad corpórea como *carne* implica pensarnos no ya como el resto de los objetos, arrojados en el mundo, presentados allí delante. Pensarnos como carne, implica pensarnos como *revelados* en la vida porque nuestro cuerpo no es un cuerpo más, es un cuerpo que puede sentirse a sí mismo, puede sentir lo externo a él, al tiempo que siente lo que sucede a su interior y sabe que siente ambas realidades, la suya propia y la que le impone la materialidad del resto de los cuerpos.

La carne tiene vida y ella misma está en la vida. No es el único cuerpo animado, hay otros más con los que convive, con los que comparte esta base común a todos (vivos e inertes) que es la vida. En este ámbito en que tiene lugar la revelación de la carne no puede existir un dualismo cuerpo- alma pues todo es parte de la vida y ésta se da en un continuo; en ella misma no hay fracturas, cortes, divisiones. Si ha de pensarse en una

⁴ Michel Henry distingue el cuerpo humano del resto de cuerpos como los cuerpos celestes, los cuerpos de los animales no- humanos y los objetos como una mesa, un libro, etc.

realidad trascendente como el alma, se ha de pensar a partir de la carnalidad, de su vida propia y de cómo su vida está en la *Vida*.

La carne nos abre al mundo, a sus posibilidades, a los demás. La carne es vida, posibilita nuestra vida interior como personas con sentimientos, pensamientos, deseos y voluntad y, por su materialidad, posibilita que esta vida interior se exprese y tenga lugar en el mundo con y para los demás.

Pensado el cuerpo humano desde la fenomenología; esto es, como "carne", el concepto cristiano de persona se enriquece considerablemente en tanto que no se etiqueta la parte material de la persona como buena o mala, pecadora o hacedora del bien, sino como algo que en sí misma tiene valor por el hecho de revelarse en la vida, ser parte de ella y tener ella misma, vida. A su vez, el cristianismo enriquece la concepción fenomenológica de la carne en tanto que le otorga una "dignidad" por tratarse específicamente del ser material de la persona. Como ya vimos, no sucede lo mismo con el resto de los cuerpos a quienes no puede otorgárseles dignidad o lugar especial en el mundo. Están allí, simplemente arrojados, mientras que la persona, se revela al mundo a través de su carne que siente lo que le rodea y se siente a sí misma. La persona, con su vida interior (emociones, sentimientos, pensamientos, etc.) y su vida exterior (dolor, placer, etc.), se unifica en la carne.

BIBLIOGRAFÍA

- Apfeldorfer, G. *Anorexia, bulimia, obesidad*, Siglo XXI, México, 2004.
- Bauman, Z. *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, FCE, México, 2007.
- Biblia de Jerusalén*. Desclée de Brouwer.
- Brown, P. *El cuerpo y la sociedad*, Muchnik Editores, Barcelona, 1993.
- Butler, A. *Vidas de los santos*, Libsa, Madrid, 1998.
- De Jesús, Teresa. *Obras completas*, "Vivo sin vivir en mí", Sígueme, Salamanca, 1997.
- Deschner, K. *Historia sexual del cristianismo*, Zaragoza, Yalde, 1992.
- Eliade, M. *El mito del eterno retorno*, Alianza, Emecé, Madrid, 1972.
- Florencia. C. Tola. *Historia, antropología y fuentes orales*, no. 31, "La persona y el ser. La representación del Otro", 2004.
- Guardini, R. *Mundo y persona*, Encuentro, Madrid, 2000.
- Heidegger, M. *Ser y tiempo*, FCE, México, 2002.
- Henry, M. *Encarnación*, Sígueme, Salamanca, 2001
- Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México, 1998.
- Lain Entralgo, P. *Teoría y realidad del otro*. Alianza, Madrid, 1988.
- Le Goff, J y Truong, N. *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Paidós, Barcelona, 2005.

- Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1975.
- Moliner, M. *Diccionario del uso del español*. Gredos, Madrid, 1998.
- Mounier, E. *Obras ompletas*, T. 1, Sígueme, Salamanca, 1992.
- Murray, A. *Razón y sociedad en la Edad Media*, Taurus, Madrid, 1983.
- Platón, *Diálogos*, Gredos, Madrid, 1992.
- Reale, G. *Raíces culturales y espirituales de Europa*, Herder, Barcelona, 2005.
- Rohde, E. *La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, FCE, Madrid, 1994.
- Rubia, F. J. *La conexión divina. La experiencia mística y la neurobiología*, Crítica, Barcelona, 2002.
- Sanabria, R. *Filosofía del hombre*, Porrúa, México, 2000.
- Stewart, M. *La verdad sobre todo. Una historia irreverente de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1998.
- Tresmontant, C. *Christian Metaphysics*, Hardcover, 1965.
- Waldenfels, B. *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1997.

- *Journal of the Royal Anthropological Institute*. No. 68.
<http://www.wiley.com/bw/journal>
- Epicteto. *El manual de Epicteto*. <http://www.librodot.com>.
- *El país*. "Los éxtasis de santa Teresa eran epilépticos, según un estudio médico". Sección: Sociedad. Fecha: 11 marzo 2010.
<http://www.elpais.com/diario>.
- Della Mirandola, P. *Discurso sobre la dignidad del hombre*.
www.upasika.com.