

EL HOMBRE, METÁFORA DE DIOS, O LA PRIMACÍA DE LA METÁFORA EN EL HABLAR SOBRE DIOS ¹

For Peter, obviously Peter Machamer

I. INTRODUCCIÓN

En lo que va siendo mi pensar quedan todavía, al menos, dos lagunas en las que debo aventurarme: la historia y la contextualidad de la razón. La primera es obvia: me falta articular la dimensión histórica del tiempo y de la persona constituida en sociedad —aunque esté esbozado el lugar de la dimensión física del tiempo—. La segunda, de las carencias de mi pensar no está en que no sea suficientemente racionalista, sino en que lo sea más de lo que yo mismo querría. Es claro que la razón no es ‘razón científica’ ni ‘razón lógica’ —por más que la ciencia sea obra de la razón práctica y que la lógica sea muy importante entre los instrumentales con los que cuenta la razón—. La actividad de la razón está compelida por constreñimientos y solicitaciones, opciones y valores que, en una cierta manera —sólo en cierta manera—, le son exteriores, aunque los asuma y sean como atractores para ella. Pero ella misma, la razón, ¿es meramente racional? Sentimientos y afectos, ¿nada tienen que ver con lo que ella es en su mismidad? ¿Cómo somos racionales?

1 Este trabajo, presentado en el sexto Simposio de la *Académie du Midi —Institut fiir Philosophie* dedicado a la metáfora, que tuvo lugar en el Château de Nyer del 23 al 27 de mayo de 1994—, ha sido posible gracias a mi estancia en el *Center of Philosophy of Science* de la Universidad de Pittsburgh durante todo el curso 1993-1994. Debo agradecerse a su director, Jerry Massey. Durante ese tiempo, he tenido la gran suerte de vivir en el *Oratory of Pittsburgh*, y de compartir sus actividades. Doy también las gracias por ello al Fr. Bryan Summers y a los demás miembros de la comunidad.

¿Es la nuestra una razón descarnada, *mera razón*? ¿De qué manera somos «carne enmemoriada»²? Todo en mi pensar dice que no es una razón descarnada, pero ¿cómo se articula en pensamiento esta convicción fundadora de mi propia racionalidad? ¿De qué manera la razón es una *razón encarnada*? Esta segunda laguna será la preocupación a la que dedique las páginas que siguen. La otra, la historia —el tiempo como historia—, queda para otra ocasión, aunque ya desde ahora aparezca claro que la cuestión de la historia está en relación estrecha con lo que esbozo sobre la contextualidad de la razón.

Cuando Peter Machamer me invitó a participar en la sexta reunión de *l'Académie du Midi*, dedicada a la metáfora, tuve un primer momento de estupor: «¡La metáfora! ¿Qué tengo yo que ver con ella?». ¿Qué tiene que ver con las cuestiones a las que me acabo de referir? Mas enseguida descubrí la riqueza inacabable de un campo totalmente nuevo para mí, lleno de inmensas posibilidades. De la mano del novelista Ramón J. Sender encontré un mojón en mi camino en el maravilloso diálogo de Pepe y Valentina cuando niños, quienes descubren palabras para su amor en las fórmulas que expresan el amor del hombre hacia su Dios leídas en el devocionario con que siguen la misa en el convento de las monjas de Tauste: comprenden que ese amor del hombre hacia su Dios del que habla el libro es también su amor, el amor del uno por el otro, dándoles palabras para su propio amor³. Pensé, además, en qué tendría de extraño si dijéramos que el tiempo es uno de los ingredientes más misteriosos del universo, quizá porque entender es cuestión de encontrar analogías. Podríamos añadir que, sin embargo, no es fácil encontrarlas para el tiempo porque es algo único. Si siguiéramos, nos daríamos cuenta de que la noción de tiempo está enredada con algunas de las ideas más hondas de nuestros esquemas conceptuales e intentaríamos interrelacionarla con ideas filosóficas importantes —causa, conocimiento, explicación, entropía, decisión racio-

2 Desde hace años me gusta caracterizar así al hombre. El mío no es un racionalismo de una razón *descarnada* ni de la *mera razón*, sino un racionalismo de la razón práctica. Veremos ahora las consecuencias que esta afirmación tiene para lo que acabo de llamar «la contextualidad de la razón».

3 En la recreación de su vida que, poco antes de morir de derrota, Pepe Garcés escribe en el campo para militares republicanos españoles refugiados en Francia: «Lee eso otra vez. Ella me obedecía dulcemente. Aquel final: '¡Oh, Señor del amor, del saber y de las dominaciones', me dejaba confuso. En aquel momento el órgano tocaba al otro lado de las altas celosías de la clausura: —... del amor, del saber y de las dominaciones. Yo había dejado caer mi libro (mi mano herida estaba torpe) y permitía con una falta absoluta de galantería que Valentina me lo recogiera. Al dármele yo le besé la mano a ella. Valentina cerraba el suyo, sonreía, se levantaba para el final de la misa. Yo también. Me dijo: —Esta parte yo me la aprenderé de memoria para decírtela cuando esté sola en mi casa», Ramón J. Sender, *Crónica del alba*, 1, Barcelona, Destino, 1977, p. 47.

nal, ley de la naturaleza, etc.— y quizá llegáramos así a ver que el tiempo termina por ser algo no tan misterioso como aparecía al comienzo. Muy pronto nos encontraríamos hablando del tiempo como de una 'flecha', como de un 'fluir', metáforas que utilizamos para sugerir[nos ⁴] la profunda diferencia entre el pasado y el futuro ⁵.

Aunque con grandes diferencias, ¿no acontece algo semejante con la noción de Dios ⁶? ¿No podemos decir que muchos tienen experiencia de la presencia de Dios —como muchos tienen experiencia del paso del tiempo—, pero que cuando quieren comenzar a hablar de esa presencia, sólo pueden hacerlo con metáforas, ya que por ser radicalmente otro no hay analogía como tal? ¿No podemos decir también que muchos tienen experiencia de la ausencia de Dios —incluso de la negación de Dios— y la expresan en maneras de pensar que aparentemente nada tienen que ver con la expresión de esa ausencia o de esa negación? ¿Encontraremos un camino para hablar de un Dios que nos es un Dios-experimentado-porque-se-hace experimentar-por nosotros ⁷? Si es así, nuestro hablar filosófico sobre Dios no podrá ser sino un hablar metafórico. Mas, ¿dentro de qué estructura metafórica se nos dará ese hablar? La referida al *fundamento* podría ser una de ellas ⁸. Sin embargo, quiero proponer otra que me parece extremadamente sugestiva. Para Feuerbach todo hablar sobre Dios es un hablar sesgado e irreal al proyectar sobre un inexistente lo que en verdad se dice sobre el hombre y su mundo: la teología sería así una verdadera antropología. ¿No podría darse, por el contrario, que todo hablar sobre el hombre sea un hablar metafórico sobre Dios?, ¿que toda antropología sea en verdad una teología? Un hablar metafórico a la vez esencialmente adecuado y esencialmente inadecuado.

El título precioso de un libro me ha dado que pensar ⁹. No sabemos qué sea la inteligencia, pero en una primera aproximación podemos llegar a definiciones provisionales para tener una idea de lo que nos traemos entre manos. Podemos ver cómo los psicólogos se han aproximado a su estudio y comprensión. Lo han hecho utilizando seis metáforas. Cuatro la miran como algo que se constituye desde lo interior —la geográfica, la computacional, la bioló-

4 Porque, ¿a quién hacemos esta sugerencia sino a nosotros mismos?

5 Paul Horwich, *Asymetries in time Problems in the Philosophy of Science*, Cambridge, Mass., MIT, 1987, pp. XI y 1.

6 Aunque haya razones para pensar que Dios no es uno de los ingredientes del mundo. Véase mi *Understanding Creation Today* (de próxima aparición).

7 Todo lo que hasta el presente he escrito quiere ver si existe dicho camino, no como un camino contra la revelación, sino como una *preparatio evangelii*.

8 Creo que la *analogia entis* llevó a esta estructura metafórica del fundamento. No la rechazo, como Karl Barth, ensayo también otros caminos.

9 Robert J. Sternberg, *Metaphors of Mind. Conception of the Nature of Intelligence*, Cambridge University Press, 1990, 344 pp.

gica y la epistemológica— y dos como algo que se constituye desde lo exterior —la antropológica y la sociológica—. Tras el estudio de cada una de las seis, y en la conjunción de todas ellas, queda patente que cada una sólo llega de manera incompleta a la comprensión de lo que sea la inteligencia. Quedaría, por tanto, abierto el camino de lograr una teoría de la inteligencia que mire a la vez hacia adentro y hacia afuera, de tal manera que se establezca un completo ‘sistema de metáforas’.

Me voy a fijar en la lección que me interesa. Hablar o, de manera más general, aproximarnos a algo en búsqueda de conocimiento, nos causa problemas graves cuando aquello a lo que queremos aproximarnos no es obvio —¿hay algo obvio?—, ni tenemos ideas claras de ello —¿hay ideas claras y distintas?—, ni sabemos muy bien cómo hacerlo —¿hay algún método que nos indique cómo conocer seguro?—, teniendo quizá el secreto convencimiento de que esa aproximación no puede hacerse de manera completa, porque de lo que queremos hablar es ‘inaproximable’, se escapa de nuestro conocimiento. Podríamos quedarnos a habitar ahí, junto a «la columna de nube» (Ex 33, 9), dulcísimo lugar, el lugar del desconocimiento, de la nostalgia de un imposible conocimiento. Pero, en cuanto al conocimiento, cabe la posibilidad de buscar cómo hablar ‘de lo indecible’, quizá ‘del indecible’. Y este hablar será siempre un hablar metafórico que se construye en la posibilidad de la analogía. Así pues, desde ahí, el hombre puede aparecernos como una metáfora adecuada para hablar sobre Dios, incluso quizá la más apropiada de las metáforas para hablar sobre Dios.

Stephen C. Pepper¹⁰ presentó hace años otra manera de ver lo que me traigo entre manos. Nuestras hipótesis sobre el mundo se configuran a través de metáforas-raíz, sirviéndonos de las cuales organizamos, suponemos, hacemos previsiones sobre lo que es el conjunto del mundo. No tendríamos, pues, una manera ‘positivista’ de adentrarnos en el conocimiento del mundo a través de los ‘datos’, sino que toda aproximación que nos haga decir el mundo se hace a través de esas ‘metáforas-raíz’¹¹.

De nuevo aparece acá un campo muy vasto, el mundo, que escapa a nuestro conocimiento. Nuestro acceso a él siempre seguirá siendo hipotético. No se hace de manera asegurada, sino a través de una raíz que ella misma es una metáfora. Esa metáfora es adecuada en parte, pero nunca totalmente. Si lo fuera, a su través se nos daría el mundo como conocido en su totalidad, pero esto no es así. Necesitamos hablar sobre el mundo,

10 Stephen C. Pepper, *World Hypotheses*, Berkeley, University of California Press, 1942, 348 pp.

11 Nicholas Rescher retoma esas ideas en *A System of Pragmatic Idealism*, vol. III: *Metaphilosophical Inquiries*, Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 190-193.

aunque sepamos que ese hablar finalmente sólo será un hablar hipotético. ¿Cómo hacerlo? Por medio de la metáfora que nos sirve de organizadora de todo lo que sobre el mundo 'podemos' y/o 'queremos' decir. Ahora bien, ¿hay 'datos' que no nos vienen envueltos en la metáfora? ¿Qué es lo que no pasa a su través?, o, por el contrario, ¿todo sobre el mundo se nos da en la metáfora-raíz?

II. LA CUESTIÓN DE LA METÁFORA Y EL PUNTO CLAVE DE LA REALIDAD

No es posible un observador independiente del universo que lo contemple desde fuera. Por el hecho de ser observador del universo se es parte de él, de un nuevo universo —el antiguo universo + el observador exterior—, regido igualmente por la ecuación de Schrödinger. No cabe, pues, la mirada puramente objetiva de un observador que contemple el universo desde fuera —como no sea la mirada del Dios creador—, de un observador que no se interfiera e interaccione con el universo del que es parte integrante, porque todo observador del universo está implicado, está como atrapado por él. Puede no darse por enterado, decir de sí que es un observador objetivo, olvidarse de su propio estatus y pensar que su observación segrega puras objetividades. Pero no es así.

Se nos ha dado como herencia filosófica la racionalidad de una razón pura que cree entender y explicar el mundo tal como es en su objetividad —aunque obligadamente acepte una aproximación asintótica a esa descripción explicativa y objetiva del mundo—, constituyéndonos en observadores que miran al mundo desde fuera al suponernos capaces —por eso, en esta tradición heredada, es tan vital naturalizar el conocimiento— de desimplicarnos de él con una 'mirada objetivista'. Pero no es así.

La manera de mirar el despertar de la comprensión humana del mundo y de sí que destila la obra de George Lakoff y Mark Johnson en torno a la metáfora es pasmosamente interesante en este respecto ¹². Para ellos, «*la esencia de la metáfora es entender y hacer la experiencia de un género*

12 George Lakoff y Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1980, 242 pp.; George Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about Mind*, Chicago y Londres, Chicago University Press, 1987, 614 pp.; Mark Johnson, *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Chicago y Londres, Chicago University Press, 1987, 232 pp.; *Moral Imagination. Implications of Cognitive Science for Ethics*, Chicago y Londres, Chicago University Press, 1993, 287 pp. No tienen conexión alguna con la filosofía de Nicholas Rescher y, sin embargo, se nota entre ellos un cierto «aire de familia».

de cosas en los términos de otro»¹³. La metáfora no es, pues, primariamente o únicamente 'lingüística', sino un asunto de nuestra comprensión de lo que nos traemos entre manos y de nuestra forma de experimentarlo. Muchos aspectos de lo que es nuestra experiencia, sin embargo, piensan estos autores, no pueden ser claramente delineados con lo que va siendo la 'conceptualización' de nuestra experiencia en un cierto momento, no pueden ser hechos experiencia directamente, no los podemos comprender dentro de lo que van siendo hasta el momento nuestros propios términos, por ello «debemos entenderlos en términos de otras entidades y de otras experiencias, que son típicamente otros géneros de entidades y experiencias»¹⁴. La metáfora se constituye así en una especie de «racionalidad imaginativa»¹⁵. De aquí que las metáforas y los sistemas de metáforas no sean fijas y estén fijadas, sino que hay «un constante corrimiento de metáforas»; se da el uso continuo de metáforas, inconsistentes unas con otras, pero usadas en cuanto que nos parecen necesarias para comprender los detalles de la existencia diaria¹⁶. Metáforas con las que vivimos, además, tanto si son culturales como si son personales, y que se preservan parcialmente convertidas en ritual¹⁷. Veamos con mayor detenimiento el significado de esta manera de mirar de Lakoff y Johnson.

La estructura de la razón no se nos da en un terreno desencarnado, en el campo de la pura abstracción, lugar de las ideas, dominio del lenguaje, reino de la lógica, productora de objetividades. Nuestro acceso al mundo, nuestro hablar sobre él, nuestra racionalidad, se nos da en sus radicales comienzos como encarnación, es decir, nuestro acceso al mundo primera y primariamente es corporal, corporalizado, como una salida desde el cuerpo hacia el afuera del mundo y de los semejantes a nosotros. En ningún caso es un despertar o un aprender o un inteligente posibilitar el acceso a un mundo en el que nombramos lo que vemos, porque vemos lo que hay, para luego, en el terreno seguro de la abstracción, manipular convenientemente lo que en realidad es. Nuestro acceso primero al mundo es corporal. Nótese que en ningún caso se dice con esto que nuestro acceso al mundo sea empírico, sino algo mucho más primario: con el cuerpo estamos en el mundo y somos mundo, nos despertamos a él, lo hablamos, lo manipulamos, lo imaginamos, lo conceptualizamos. Así pues, nuestro conocimiento en sus orígenes es radicalmente corporal, depende del funcionamiento preconceptual del cuerpo. Tendremos conceptos porque primero tuvimos corporalidades. Nuestro primer y originario acceso al mundo es corporal, está referido a las acciones prima-

13 Lakoff-Johnson, *Metaphors We Live By*, p. 5.

14 Lakoff-Johnson, *Metaphors We Live By*, p. 177.

15 Lakoff-Johnson, *Metaphors We Live By*, pp. 193 y 235.

16 Lakoff-Johnson, *Metaphors We Live By*, p. 221.

17 Lakoff-Johnson, *Metaphors We Live By*, p. 234.

rias de la corporalidad. Esto se da en un grado tan importante que, por ejemplo, el proceso de nuestra visión está irremediabilmente ligado a la corporalidad: vemos lo que en el prodigiosamente complejo proceso de la visión 'el cuerpo nos da a ver'¹⁸. Nótese desde el comienzo, pues, en dónde está la raíz misma de nuestro conocimiento del mundo, del lenguaje, del significado y de cualquier proceso abstractivo. No es que el cuerpo —una vez que mediante denodados esfuerzos nos desapeguemos de él— nos dé acceso a las regiones más elevadas del pensamiento de objetividades para una vez llegados olvidarnos del lugar de donde provenimos. La corporalidad no sólo está en la raíz misma del pensamiento, sino que en ningún caso podemos considerar un «sistema conceptual» des-corporalizado. Desde esta primera corporalidad con aquello que está más a la mano de nuestra experiencia construimos «prototipos conceptuales», estructuras conceptuales en las que se articulan las notas que nuestra experiencia primaria de un cierto tipo de cosas del mundo nos proporciona como sus características esenciales¹⁹. Además, en este primer paso originador, no todo ha terminado en esa raíz originadora, en ese momento constitutivo originante, en esa idealidad prototípica, pues esta corporalidad no es únicamente una naturaleza-que-nos-es-dada, sino también una posibilidad-que-nos-viene-ofrecida por la sociedad en la que se nos da el cuerpo, en la peculiaridad particular en el que lo recibimos, en la historia de esa peculiaridad²⁰.

Luego, en un segundo paso, vamos más allá, para lo cual nos servimos de metáforas. Nuestro sistema conceptual es fundamentalmente metafórico²¹. Son ellas, pues, procesos, mecanismos de conocimiento, de manipulación, de lenguaje, de abstracción, por los que nos vamos aventurando en terrenos cada vez más alejados del originario en nuestro acceso-poseción de lo real. Caminos que nos permiten ir de lo conocido hacia lo desconocido, de lo ya entendido a lo todavía por entender; caminos de lenguaje, de acción, de pensamiento, que nos permiten entender más allá de nuestro nicho originario, de abrirnos al mundo por el entendimiento y la acción, de agrandar nuestro nicho, de compartirlo con otros. Nada en la construcción del pensamiento se

18 Cf. C. L. Hardin. *Color for Philosophers. Unweaving the Rainbow*, Indianápolis y Cambridge, Hackett, 1993² xlii+244 pp., que conocí por medio de Peter Machamer.

19 ¿Cómo no mencionar aquí —y dejarlo guardado para el futuro— la teoría de los 'tipos-ideales' del sociólogo Max Weber?

20 En el contexto ahora apuntado hay que hablar de *naturalcza*. Quede para otra vez.

21 «If we are right in suggesting that our conceptual system is fundamentally metaphorical in nature, then the way we think, what we experience, and what we do every day is very much a matter of metaphor (...) And we found a way to begin to identify in detail just what metaphors are that structure how we perceive, how we think, and how we do. (...) The concept is metaphorically structured, the activity is metaphorically structured, the language is metaphorically structured», Lakoff-Johnson, *Metaphors We Live By*, pp. 3-5.

libra de ese proceso metafórico. Es el camino por medio del cual nos aventuramos más allá de nosotros mismos, la acción que va más allá de lo que se nos ha dado como acto originante, el instrumental con el que nos vamos adaptando a un mundo, construyendo un mundo.

Con esta mirada, las cosas son esencialmente distintas de lo que se nos ofrece en la tradición heredada de la razón pura y sus objetividades. Antes, todo parecía asegurado, ahora es claro que, por el contrario, todo es moviente, cambiante, plagado de relatividades²². Ahora, se diría que todo pende de nosotros mismos, mientras que antes todo nos venía como verdad segura. Heredamos una filosofía de la razón pura que desgranaba verdades ante nuestros ojos en cuanto progresaba el razonamiento lógico a partir de unos pocos axiomas fundadores, convirtiendo al 'árbol de la lógica' en el 'árbol de la verdad' —nada era verdad fuera de ese 'árbol de la lógica'—. Sin ninguna duda que esa herencia filosófica nos es sumamente valiosa por muchos aspectos, sin embargo, en su intuición primera, parece no servirnos ya para nada, ser hoy un tremendo estorbo en la prosecución de nuestro conocimiento del mundo y de nosotros mismos.

Decía que con ese complejo proceso metafórico «nos construimos un mundo»²³. Por eso, el punto de la realidad es decisivo. Las relatividades en las que nos encontramos, la certeza, por ejemplo, de que la 'ciencia' es 'nuestra ciencia', ¿no destruye toda búsqueda de objetividad y nos arroja para siempre en brazos de la (mera) subjetividad? ¿Estaremos condenados a alguna clase refinada de convencionalismo? ¿Podremos decir sólo de la realidad que es (meramente) nuestra realidad? ¿Existe la realidad como tal o no es sino aquello que vamos destilando de nuestra experiencia a partir de la primigenia situación de encarnamiento? Esta discusión es importante, decisiva. En ella nos jugamos la posibilidad para nosotros de la realidad de Dios²⁴.

Lakoff y Johnson hablan largamente sobre lo que podríamos llamar la «construcción metafórica de la realidad»²⁵. Pero al punto surge una duda terri-

22 Me parece típica —y un pelín excesiva— la reacción de John Searle en su artículo 'Rationality and Realism. What is at Stake?', *Daedalus*, otoño 1993, pp. 35-83.

23 ¿Cómo no mencionar aquí —y dejarlo guardado para el futuro— la teoría de 'la construcción de la realidad' de los sociólogos Peter Berger y Thomas Luckman?

24 No digo, evidentemente, que nos juguemos la realidad de Dios. Queda la cuestión de la 'prueba'. Aquí no hablo más que de la posibilidad que para nosotros tienen su existencia: de si el pensamiento de la existencia de Dios es composable con el conjunto entero de nuestro entender el mundo. Es ésta una cuestión de coherencia global. Queda, sin embargo, algo decisivo: la inquisición por su existencia. Diré la prueba de su existencia si no se entiende 'prueba' dentro de la tradición recibida de la razón pura y de sus 'objetividades'. Pero ¿cómo podría darse que aceptáramos alborozados que todo cae fuera de esa tradición, excepto la 'prueba de la existencia de Dios'?

25 «We see this as a clear case of the power of metaphor to create reality rather than simply to give us a way of conceptualizing a preexisting reality. (...) would characterize a new

ble. ¿Qué se crea con esa construcción?, ¿la 'realidad' del mundo o la realidad de nuestro tratamiento de los problemas con los que nos habemos, de nuestra comprensión de ellos, de las soluciones que les podemos dar? Lo 'real para nosotros', ¿es sólo real en cuanto es 'para nosotros?', ¿no es más bien, lo que se nos aparece —y lo es²⁶!— como una parte —por complicado que se entienda o deba entenderse esto de 'parte'— de lo real? No pido aquí, evidentemente, un realismo asegurador, pero sí, al menos, un realismo, aunque sea un-realismo-agónico.

El poder de las nuevas metáforas —y la creación de nuevas metáforas por el poder— es un poder enorme para la definición de la realidad, pues nos fuerza a mirarla a su través, para encontrarla como 'verdadera'²⁷ —en el hablar de esa definición, pues al ser una 'definición' esa 'verdad' será parte de nuestros decires, y no, sin más, parte de la realidad misma—. Sin embargo, empleando la expresión utilizada antes, lo que 'el cuerpo nos da a ver' no es un mero ver imaginario, pues el cuerpo nos da a ver lo que hay, aunque sólo sea 'parte' de lo que hay. Es éste también un punto decisivo en el pensamiento de nuestros autores. El que ataquen las categorías de la tradición heredada de la razón pura, y den a las categorías emergentes de su mirada un contenido fundamentalmente relacional, siendo muy conscientes del sesgo que toman las cosas desde esta perspectiva²⁸, no significa, sin más, evidentemen-

reality. (...) New metaphors have the power to create a new reality. (...) The idea that metaphors can create realities... as a means of structuring our conceptual system and the kinds of everyday activities we perform. (...) But change in our conceptual system do change what is real for us and affect how we perceive the world and act upon those perceptions. (...) Moreover, each culture must define a social reality. (...) What is real for an individual as a member of a culture is a product both of his social reality and for the way in which that shapes his experience of the physical world. (...) metaphor plays a very significant role in determining what is real for us», Lakoff-Johnson, *Metaphors We Live By*, pp. 144-146. «New metaphors are capable of creating new understanding and, therefore, new realities», en p. 235.

26 La filosofía entera de Nicholas Rescher se monta en un esfuerzo titánico por ver cómo es esto posible. Quien conozca —y si todavía no lo conoce no pierda más el tiempo y corra a hacerlo!— el pensamiento de este filósofo sabe de las complejidades meándricas de ese esfuerzo filosófico que pide, ni más ni menos, un pensar como sistema.

27 «The acceptance of the metaphor, which forces us to focus *only* on those aspects of our experience that it highlights, leads us to view the entailments of the metaphor as being *true*. Suchs "truths" may be true, of course, only relative to the reality defined by the metaphor», Lakoff-Johnson, *Metaphors We Live By*, pp. 157-158.

28 «Some of our categories emerge directly from our experience, given the way our bodies are and the nature of our interactions with other people and with our physical and social environments. (...) In general, the true statements that we make are based on the way we categorize things and, therefore, on what is highlighted by natural dimensions of the categories. (...) Moreover, since the natural dimensions of categories (perceptual, funcional, etc.) arise out of our interactions with the world, the properties given by those dimensions are not

te, que no acepten que su postura tiene algo en común con el realismo clásico, que resumen así con una fórmula lapidaria: «El mundo físico es lo que es. Las culturas son lo que son. La gente es lo que ella es»²⁹.

Para Lakoff el lenguaje se estructura utilizando los modelos cognitivos entendidos en términos del funcionamiento corporal. De cierto que altamente consuetudinarios por la naturaleza del mundo en cuyo interior funcionamos, pero no por entero. Lenguaje y pensamiento tienen para él su significado porque ambos están motivados «por nuestro funcionamiento como parte de la realidad»³⁰.

La experiencia que tenemos, lo que la realidad nos va siendo —la realidad de nuestra experiencia—, no se puede entender por la metáfora ‘el cuerpo es una máquina’. Es una manera de comprender la realidad de nuestra experiencia demasiado estrecha, demasiado reductiva. Es excesivo lo que deja fuera. Con ella, en verdad, no entendemos la realidad que nos va siendo, como no sea que —de un plumazo, utilizando las tijeras de castrar— la recortemos según nos venga en gana, dejando como irrealidades partes excesivas de lo que nos va siendo real. Según Mark Johnson, hay que cambiar esa metáfora por otra. Debemos decir que ‘el cuerpo es un organismo homeostático’, si es que queremos *entender* la realidad, con lo cual «ahora es posible una explicación nueva para los hechos que están bajo la metáfora ‘homeostática’»³¹. Una manera de entender es una manera de estar en el mundo o de tener un mundo³². Nótese, por tanto, que la experiencia de la realidad es lo

properties of objects *in themselves* but are, rather, interactional properties, based in the human perceptual apparatus, human conception of function, etc. It follows from this that true statements made in terms of human categories typically do not predicate *properties of objects in themselves* but rather *interactional properties* that make sense only relative to human functioning. (...) What counts as an instance of the category depends on our purpose in using the category. (...) Since the truth of a statement depends on whether the categories employed in the statement fit, the truth of a statement will always be relative to the way the category is understood for our purpose in a given context», Lakoff-Johnson, *Metaphors We Live By*, pp. 161-164.

29 Lakoff-Johnson, *Metaphors We Live By*, p. 181.

30 George Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things*, p. 292.

31 Mark Johnson, *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning*, pp. 129 y 131; 1a cita en p. 131.

32 «The way in which underlying metaphorical structures have entailments that generate definite patterns of inference, perception, and action. What is possible under one metaphorical understanding is not possible under another. (...) To say that image schemata ‘constrain’ our meaning and understanding and that metaphorical systems ‘constrain’ our reasoning is to say that they establish a range of possible patterns of understanding and reasoning. They are like channels in which something can move with a certain limited, relative freedom. Some movements (inferences) are not possible at all. They are ruled out by the image schemata and metaphors. But within these limits, there is a measure of freedom or variability that is heavily context-dependent. (...) one’s understanding is one’s way of being in, or having, a world», Mark Johnson, *The Body in the Mind*, pp. 136-137.

primario, lo originante, y permítaseme subrayar las dos partes de esa expresión profundamente relacional: 'experiencia de la realidad' y 'experiencia de la realidad'. Todo se da en nuestra experiencia, pero no todo lo que es lo tenemos, sin más, dado ya como experiencia. La nuestra es una experiencia que busca realidad, que encuentra realidad, que se configura con ella, que la recrea, que se deja modelar por ella. Hay, a la vez, una realidad de nuestra experiencia y una experiencia de la realidad que se interaccionan dialécticamente, si se me permite expresarme con esta expresión difícil. En la relacionalidad de ese juego hay lugar racional para hablar del fundamento. Precisamente el juego de esta relacionalidad permite, creo, hablar de 'el hombre, metáfora de Dios'.

Para Mark Johnson, el problema se ha hecho prioritario con el tiempo, sobre todo cuando ha extendido su preocupación hasta ver si la metáfora tiene que ver con la moralidad. Las metáforas, afirma, son «constitutivas de nuestro sentido de la moralidad»³³. Ahora bien, me pregunto, ¿constitutivas con una suerte de 'determinismo moral' o, más bien, constitutivas en cuanto que hacen posible —son condición necesaria de— algo como una intencionalidad moral? Acepto, sin duda, el carácter metafórico de nuestro razonar, incluso en las cuestiones que tocan a la moral, pero me pregunto si las metáforas le dan expresión o le dan contenido. Es verdad que le dan expresión, y dándosele también le ofrecen contenido, pero lo que me pregunto es si, en definitiva, el contenido del razonar —por tanto, también de la moral— es meramente metafórico, sólo metafórico. Si así fuera, la realidad sería, por así decir, también sólo y meramente metafórica. Pero, ¿puede ser así? ¿Piensa Mark Johnson que así sea? Para él, el entendimiento moral de sentido común es metafórico porque metafóricos son nuestros conceptos fundamentales y porque la estructura conceptual en cuyos términos entendemos las situaciones concretas frecuentemente envuelven sistemas de metáforas. Mas, continúa Johnson, «es terriblemente importante no olvidar que no estoy haciendo el aserto de que todos nuestros conceptos son metafóricos, que todo pensamiento es metafórico»; es falso, pues, pensar que todo en la cognición es metafórico³⁴. Para él, los seres humanos no son cuasiobjetos fijos con una identidad dada de antemano y que luego toman decisiones; más bien, somos «seres en progreso cuya identidad emerge y es continuamente transformada en un proceso continuado de reflexión y de acción. Nuestra acción expresa lo que somos, y al mismo tiempo transforma lo que somos»³⁵.

33 Mark Johnson, *Moral Imagination*, p. 52.

34 Mark Johnson, *Moral Imagination*, p. 61.

35 Mark Johnson, *Moral Imagination*, p. 148. De ahí que, continúa, necesitemos «an understanding of moral deliberation as being also in activity of self-understanding, critical self-reflection, and self-formation» (la cursiva es mía).

Es muy interesante ver de qué manera, para Mark Johnson, las estructuras de la deliberación moral van más allá de la metáfora, haciéndose narrativas —en el sentido de Paul Ricoeur—. Por ello, «una tarea central para cualquier teoría moral», para él, «debe ser la de entender cómo construimos narrativamente nuestras vidas y cómo nuestras deliberaciones están estructuradas por esas narraciones»³⁶. Por ahí se llega a la afirmación central de su libro: «Mi tesis central ha sido que nuestro entendimiento moral tiene un carácter fundamentalmente imaginativo»³⁷. Una imaginación moral, sin embargo, que es «pública y compartida»³⁸. Ciertamente «que nuestro razonamiento moral puede ser *constreñido* por lo metafórico y otras estructuras imaginarias compartidas con nuestra tradición cultural y moral; sin embargo, también puede ser *creativa*, transformando nuestro entendimiento moral, nuestra identidad y el curso de nuestras vidas»³⁹. De esta manera se pone énfasis en «el carácter temporal de todo lo humano»⁴⁰, en nuestra finitud y fragilidad⁴¹. La objetividad, mirada desde aquí, «es una característica de nuestros 'actos de juicio'»⁴².

¿Habrá caído Mark Johnson en el más craso de los relativismos? ¿Su manera de ver supondrá, por tanto, la absoluta inconmensurabilidad de las formas de vida porque todo ha quedado en meras construcciones subjetivas? Tajantemente afirma que no y se basa en una razón poderosa, «el factor de nuestra encarnación» garantiza que no sea así⁴³. Tenemos demasiadas cosas en común los humanos para que así sea⁴⁴.

¿Es suficiente el realismo de George Lakoff y Mark Johnson? No es poco. Su manera alargada de ver la metáfora, que comienza en la misma carnalidad

36 Mark Johnson, *Moral Imagination*, p. 152; cf. 165, 175. Se construyen de esta manera «moral prototypes», p. 258.

37 Mark Johnson, *Moral Imagination*, p. 189.

38 Mark Johnson, *Moral Imagination*, p. 201.

39 Mark Johnson, *Moral Imagination*, p. 206.

40 Mark Johnson, *Moral Imagination*, p. 219.

41 «Without such absolute fixed points (in the form of concepts and laws), we realize that we must depend on the judgements of *fallible, finite, and frail creatures living within evolving communities who are forced to make decisions by their best lights within what are typically highly ambiguous value-laden contexts*», Mark Johnson, *Moral Imagination*, p. 223.

42 Mark Johnson, *Moral Imagination*, p. 226.

43 Mark Johnson, *Moral Imagination*, p. 234.

44 «Human beings share a basic biological makeup, they share the same general cognitive mechanisms, and they share certain physical, interpersonal, and cultural needs that are the basis for universally shared purposes, interests, and projects that show themselves in every culture we have encountered, even though they may take different forms in each culture. Given the nature of our bodies, our brains, and our physical and social interactions, we would expect that certain *basic-level experiences* (e.g., of harm, of help, of well-being) would be common across cultures», Mark Johnson, *Moral Imagination*, p. 237.

del cuerpo, me permiten dar carne a lo que llamaba «la contextualidad de la razón»⁴⁵.

¿Con qué me he encontrado hasta ahora, por tanto? Con dos cosas. La primera se refiere a cómo se da nuestro comprender el mundo. No se comienza por ningún tipo de intuición intelectual ni empírica que nos dé aseguradamente lo que sea en sí misma la realidad inteligible, o en su caso, la realidad empírica. Nos despertamos como seres vivientes a un mundo del que formamos parte, conformados en parte, con capacidades muy notables de lograr una conformación propia con muy provocativos rasgos de novedad. Solicitaciones y constreñimientos se nos dan como parte de lo que somos, pero no todo queda en ellos, pues cabe, desde ahí, la libertad —no una mera imaginación de que somos libres—. Ahora bien, es evidente, desde el cuerpo nos abrimos al mundo. Con el cuerpo nos enfrentamos a él para comprenderlo, para hacernos con él, para entender nuestro lugar en el mundo, para comprendernos unos a otros. Del mundo, de los otros, comprendemos aquello de lo que el cuerpo nos da la posibilidad y la imaginación. Este comprender es radicalmente corporal desde sus inicios, y desde ellos se va levantando hacia una comprensión de sí, de las cosas del mundo y de lo que éste es, cada vez más alejada de la misma corporalidad. Cada vez más alejada de ella en el espacio, en el tiempo, en las relaciones, en el nivel de generalidad y de abstracción, pero siempre ligada radicalmente a la corporalidad, sin jamás abandonarla como una escalera que se deshecha una vez que hemos llegado arriba. Aquí, los 'prototipos', las metáforas, las narraciones, son la manera con las que el cuerpo 'nos da a ver' el mundo, los demás y nosotros mismos. Un cuerpo, evidentemente, que no es —¡quizá!— mera 'materialidad', que no es por completo naturalizable, reductible a mero fisicalismo; un cuerpo del que emerge la intencionalidad como elemento fundador de la libertad. Desde esta comprensión corporalizada entramos en acción. Desde ella aprendemos, incluso, a cambiar lo que nos sea necesario. Nótese, por tanto, que la racionalidad que emerge de este complicado proceso es, evidentemente, lo que vengo llamando la racionalidad de la 'razón práctica'.

La segunda cosa con la que nos hemos encontrado toca a la realidad misma. Una realidad que sin dejar de ser '*nuestra realidad*', es '*nuestra realidad*'. No insistiré en este punto sobre el que he dado muchas vueltas antes de ahora. Creo que es un punto de extremada importancia y también, quizá, de gran complicación, ligado con lo que sean las teorías y leyes científicas. Ligado, también, con el problema de la verdad —problema de una tan pavorosa y

45 De ahí que no creo me merezca la pena adentrarme en otras maneras más 'intra lingüísticas' de ver la metáfora, como son la de John Searle o Jaime G. Carbonell, con una aplicación más inmediata, seguramente, en las ciencias de la computación.

extraña sencillez, que da vértigo ponerse a pensarlo—, quicio y piedra de toque de un pensamiento ⁴⁶.

III. UNA FILOSOFÍA DE LA CORPORALIDAD

El 'logicismo del árbol' —cara técnica del 'objetivismo'— es repudiable: todo lo que me esfuerzo en pensar lo dice. Ese 'logicismo del árbol' es la conjunción de dos líneas que tienen sus orígenes en distintos lugares del pensar. La primera, habiéndose dado cuenta de la importancia decisiva del lenguaje, pues todo lo que decimos sobre el mundo se expresa mediante afirmaciones que se construyen con palabras y reglas sintácticas, y haciendo además desde ahí la consideración de que sólo tiene existencia como tal lo que podemos decir claramente, considera que todo se nos da en el lenguaje; que nada podemos decir sobre el mundo fuera del lenguaje —lo que es una obviedad—, subrayando esta afirmación hasta el punto de afirmar que el mundo es en su realidad lo que decimos —o podemos decir— sobre él, sobre todo mediante el decir científico —lo que ya no es una obviedad—. La segunda línea piensa que el lenguaje que debe ser considerado como tal es siempre un 'lenguaje computacional'; cree que todo lenguaje natural puede —y debe— ser reducido a un lenguaje algoritmizado. Esta segunda línea, además, se apodera de la primera, dándole su contenido definitivo. Con ello, el problema de la objetividad del mundo ha derivado hacia el problema de la objetividad de un lenguaje necesariamente computacional —algoritmizable y algoritmizado—, expresable siempre, por tanto, en términos lógicos, traducible a términos de la lógica que está —¡o esté!— en la base de las ciencias computacionales, *reductible* a ella. Un lenguaje, además, nótese bien, expresable mediante un árbol lógico en el que se escriben todas las historias posibles de todos los mundos posibles. Para colmo, de la conjunción de ambas líneas, parecía evidente esto: la verdad sólo se transmite por ellas, a través de ese lenguaje logificado, ahora ya lenguaje computacional. De esta manera, se ha pensado que se podía construir un punto de vista de 'objetividades', en el que el observador ya no es corporal —no tiene cuerpo, es como un mero ente desmaterializado— y además es independiente del mundo que contempla. El observador ha sido así, en primer lugar, des-corporalizado y, luego, hecho soberano independiente.

46 Quede, también, para otra ocasión. Sólo diré que el 'problema de la verdad', en esta manera de ver, jamás puede plantearse —y menos aún resolverse— dentro del espacio inaugurado por la verdad tarskiana en el interior de los lenguajes formales, aunque fuere como comentarios negativos a ese planteamiento. El 'problema de la verdad' no es reductible al 'problema de la verdad en los lenguajes formalizados', por más útil e interesante que éste sea.

Mas este observador-de-objetividades es, sin embargo, fruto de una abstracción que no tiene en cuenta quiénes somos y cómo se nos da nuestro estar en el mundo, pues, si vale decirlo así, es el singular el único que tiene existencia de realidad. Si no somos extremadamente cuidadosos en este punto, todas nuestras 'objetividades' caen fuera de la realidad, para no tener otra existencia que la que le hayamos dado en nuestro pensamiento. Ciertamente que esta capacidad abstractiva-imaginaria ha sido importante en nuestra historia como seres humanos y ni la podemos ni la queremos perder. Pero la cuestión que se nos plantea ahora con una enorme acuidad está en cómo *salvar lo real*.

Todo en mi manera de pensar señala que las cosas no son según las 'objetividades' que la razón pura nos ofrece; que las cosas no se nos dan de ese modo: el observador no es independiente del mundo que contempla y su contemplar es un contemplar corporalizado. No repetiré aquí cómo veo las cosas. Simplemente, la concepción que Georges Lakoff y Mark Johnson tienen de la corporalidad, el papel que le dan en nuestra comprensión del mundo, me permite encontrar ese punto que haga a la 'razón' no una 'mera razón', sino —empleando mi propia manera de decir— una 'razón encarnada', una 'razón práctica' ⁴⁷.

Si las cosas van siendo como parece, se entiende ahora mejor el título de esta ponencia. Mi hipótesis no es en absoluto feuerbachiana. Si lo fuera, el título de estas páginas sería éste: 'Dios, metáfora del hombre'. Lo que digo es exactamente lo contrario: 'El hombre, metáfora de Dios'. Lo cual, además, debe ser articulado en dos puntos. El primero dice que la concepción que nos hacemos de lo que sea el hombre es camino para entender la concepción que tenemos de Dios. Esto, en verdad, todavía podría ser feuerbachiano. Pero hay más, pues el segundo dice que la realidad de Dios nos indica cuál es la concepción del hombre que 'permite' una metáfora capaz de acercarnos y hacernos entender —por más que sea en parte— la realidad misma de Dios. Así pues, al decir 'el hombre, metáfora de Dios', estoy proponiendo un doble camino. Uno de 'ida', según el cual desplegaríamos las concepciones del hombre y descubriríamos qué concepciones de Dios encierran. Por ejemplo, la metáfora 'el hombre es una máquina' —o lo que es lo mismo, una manera radical de ver la 'naturalización' de lo que toca al hombre—, que no venga desdoblada con una filosofía de la *res cogitans*, presupone un *Deus sive Natura*, cuando no un radical materialismo —cara negativa de la teodicea, pues pone en la mera materialidad todo lo que ésta ponía antes en Dios—. La 'metáfora computacional' es, o quizá mejor, puede ser, una manera muy

47 Además de las justificaciones que Nicholas Rescher hace de ello en su filosofía, pues pone a la razón en una coherencia global,

elaborada de la 'metáfora de la máquina', en la que se ha quitado de raíz la posibilidad de cualquier *res cogitans*, pues, por ejemplo, se ha desbaratado la intencionalidad. Este camino de 'ida', tomado en su propia exclusividad, responde a una intuición elemental: toda antropología, toda concepción del hombre se entreteje de manera positiva o negativa con una concepción de Dios, aunque no sea expresada sino en su resultado final, poniendo, sin más, 'dios' ⁴⁸. Este camino nos ofrece la posibilidad de comprender las múltiples inadecuaciones de esa metáfora que nos habla de la realidad de Dios o de su irrealidad, según sea el dibujo que se haga del hombre. El camino de 'vuelta' nos hablará sobre un hombre cuya realidad es plena y definitivamente metáfora de Dios. En el próximo apartado me ayudaré del concepto de 'icono' para hacer palpable una manera cargada de consecuencias de ver este camino de vuelta.

Siguiendo el que acabo de llamar camino de 'ida', se puede decir que comprendiendo al hombre estamos definiendo metafóricamente el campo de *nuestra comprensión* de Dios. El que las cosas sean así no indica por necesidad imperiosa que 'no haya Dios', que Dios sea una mera proyectividad subjetiva a la que imaginativamente damos realidad objetiva. El planteamiento de la función de la metáfora en nuestro entender el mundo no lleva a ello, incluso creo que puede decirse que exige que las cosas no sean así. Porque tenemos cuerpo y salimos de él hacia el mundo —y hacia los demás— prototípica, metafórica e imaginativamente, podemos afirmar que salimos-a-la-reali-

48 Aunque sólo sea para marcar la certidumbre de que no hay Dios. Los ejemplos son numerosos. Me voy a referir a uno. A. A. Long y D. N. Sedley, *The Hellenistic philosophers*, vol. 1: *Translation of the principal sources, with philosophical commentary*, Cambridge University Press, 1987, es un libro absolutamente fuera de serie, escrito por gente de lo mejor en el tema. Pues bien, en sus comentarios, Dios es siempre 'dios', comenzando por el índice de tópicos. Sin embargo, siguiendo la idiosincrasia propia de la lengua inglesa —mucho más dada a las mayúsculas que la lengua española—, escriben siempre con mayúscula nombres de escuelas, teorías etc. También, 'Similarity Method' y 'Elimination Method' (96), 'Identity Theory of mind' (110), 'Sea Battle' (111), 'Platonic Forms' (146), 'Christian theology' (386), etc. Principios y argumentos van con mayúscula: 'Argument from Deseign' (332), etc. Algunos nombres de complicada existencia van con mayúscula: 'Helen' (51), 'Centaur' (79), 'Glaucón' (135), 'Micky Mouse' (154), 'Zeus' (175). De 'John Wayne', ya no recuerdo si existió o no. Pero, quizá para marcar paquete, escriben siempre 'god', incluso en expresiones como éstas: 'to the providencial intelligence and creativity the Stoics adscribe to god', 'as a reference to the activity of god in matter', 'and providencial intelligence of god', 'god's constant conjunction with matter', 'god's providence', 'god is the rational commanding-faculty of the universe' (278-279), 'in this sens nature is identical to god or cosmic reason' (351). Antes se hacía una sutil distinción entre 'Dios' y 'dioses', para marcar diferencias, Ahora la sutil distinción está en poner 'dios' y 'dioses'. Seguramente, para que quede como mera evidencia la transmisión de unas creencias. Pero ¿queda vaciado el problema de Dios escribiendo simplemente 'dios'?

dad, una realidad que se hace así *nuestra realidad*, sin dejar por ello de ser *realidad*.

Mas a partir de ahí, se nos ha planteado en toda su gravedad el problema siguiente: ¿no será *la realidad* otra cosa que *nuestra realidad*? Ciertamente debemos decir que la ciencia es nuestra ciencia ⁴⁹, pero, ¿acontece lo mismo con la realidad? Si así fuera, entonces evidentemente tiene razón 'el insensato' cuando dice en su corazón: 'no hay Dios' —porque no hay realidad—. Sea que la realidad de Dios —si hubiera Dios en realidad— nos fuera tan definitiva y abismáticamente incognoscible que nada con sentido de realidad pudiéramos decir sobre ella; sea que todo sobre lo que la realidad de Dios digamos no fuera más que meras imaginaciones y proyecciones nuestras sin ninguna base en la realidad.

Dios no sería otra cosa, pues, que 'nuestro Dios'. No únicamente en el sentido de que fuera el Dios al que nosotros invocamos, sino en el sentido de que sería el dios-que-nos construimos, un dios que no es otra cosa sino dar nombre a la experiencia que nosotros nos hacemos y construimos como comprensión de nuestro estar en el mundo, a la que llamamos 'realidad'. Si nuestra 'realidad' no es más que 'nuestra' realidad y no una aproximación a la realidad, la comprensión de una parte de la realidad, el adentrarse en el conocimiento —digo conocimiento en cuanto que se trata de una 'expresión lingüística' ⁵⁰— de la realidad. En una palabra, si no somos 'realistas', aunque fuere con un 'realismo agónico', 'Dios' no sería más que la proyección fuera de nosotros —en una realidad inexistente— de eso que es «lo que nos va siendo *nuestra realidad*» —nótese bien que no digo «lo que nos va siendo la realidad»—. En la explicitación cargada de razones de esto que ahora apunto, me juego la vida, porque, si no, yo mismo me convierto en (portavoz) del insensato.

Mas nada nos obliga a ello ⁵¹. Al contrario, nos hemos encontrado con uno de los puntos de ligazón de la corporalidad y nuestra comprensión del mundo que da origen a la vez a nuestro lenguaje y a nuestra acción. El pensamiento, así, se nos ha corporalizado, alejándose de las mitológicas cavernas platónicas para dejarnos en el lugar en donde se origina y se conduce nuestro entendimiento del mundo: en la corporalidad.

49 «Our Science as *Our Science*», como Nicholas Rescher titula el capítulo 8 de su *System of Pragmatic Idealism*, vol. I: *Human Knowledge in Idealistic Perspective*, Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 110-125.

50 No quiero decir 'expresión lingüística', pues me quiero referir a que es una expresión expresada mediante actos de habla.

51 Ni en la filosofía de Nicholas Rescher ni en lo que acabamos de ver de Lakoff y Johnson y sus metáforas.

He dicho 'en la corporalidad', en ningún caso hubiera podido decir, como algo equivalente, 'en la sensación'. Esta segunda afirmación supone un radical reduccionismo respecto a la primera. La sensación sería la conexión neutra entre la internalidad y la externalidad, el lugar en donde se dieran la mano una y otra intercambiando sus mensajes respectivos; así pues, una 'interface' que pone en comunicación a ambas, con la 'neutralidad', además, con la que dicha comunicación puede lograrse. La corporalidad es otra cosa, algo mucho más complejo, mucho menos neutral. El cuerpo es el lugar en el que se da nuestro ser en el mundo. Por el cuerpo, estamos constreñidos a un lugar, a un punto de vista, a una parcialidad. Por el cuerpo, estamos abiertos a un cambio de lugar, a nuevos puntos de vista, a una búsqueda de la totalidad. Por el cuerpo, estamos ligados a otros cuerpos que nos precedieron —y de los que asumimos su historia—, a otros cuerpos con los que convivimos y a otros cuerpos que nos sucederán en el tiempo. Porque tenemos cuerpo, podemos decir que somos 'carne enmemoriada'. Porque somos corporales, tenemos memoria; memoria biológica, memoria social, memoria personal. Porque somos corporales, vivimos en la absoluta fragilidad de la carne, de una carne que, a la vez, nos posibilita ir más allá de esta fragilidad, porque la carne es imaginativa y guarda en su memoria la imaginación biológica, social y personal. El papel de la memoria es capital acá. Pero una memoria que no se nos da —como en el caso de las 'sensaciones'— como un terreno de neutralidad, sino que se constituye en el núcleo mismo de lo que somos en nuestra existencia corporal, de lo que vamos siendo en realidad. La fragilidad de la carne está así hecha corporalidad por medio de la memoria, pero no porque ésta sea una facultad nuclear, independiente, que sirva de 'interface' entre ella y el mundo, sino porque en ella todo se da en-memoriada, envuelta en memoria, amasada con ella, formando una unidad compleja. Si hay un núcleo que nos defina, creo que se encuentra ahí, sin, por ello, querer afirmar que no seamos nada más que 'carne enmemoriada'.

Lo hasta ahora dicho no es más que un inicio, por supuesto. Son muchas más las cosas que vamos a ir sabiendo sobre ese entendimiento corporalizado con el que nos enfrentamos a la realidad. Pero no es poco ya haber encontrado el punto de anclaje.

El cuerpo, por tanto —¿será posible que debamos repetírmolo de cuando en cuando?—, no es algo que podemos abandonar a voluntad. Sobre todo, no es algo que podamos dejar de lado cuando iniciamos la tarea de comprender el mundo, o cuando proseguimos en esta tarea. Lo que hemos visto en el párrafo anterior sobre la metáfora es decisivo. Nos asomamos al mundo con el cuerpo. Por supuesto que esta concepción de la corporalidad es compleja. De la misma manera que antes no pudo reducirse el 'cuerpo' a 'sensación', tampoco ahora puede reducirse a 'intelección'. Tampoco la 'intelección' es la 'interface' que nos permite salir hacia el mundo y comprenderlo, con la

particularidad, además, de ser nuestra. Todo lo que somos lo llevamos puesto, por así decir; lo llevamos puesto en nuestra corporalidad. Lo que producimos, sin embargo, sale de nuestra propia corporalidad, interviene en otras corporalidades. crea otros cuerpos, acciona sobre el mundo, recrea —o destruye— realidad. Lo que hacemos sale de nuestra propia corporalidad. Se da así una interacción decisiva entre nuestro cuerpo y el mundo; una interacción nutritiva de ambos, incluso podríamos decir que digestiva. Se deberá insistir una y otra vez en esa acción creativa de la corporalidad, mediante la que el cuerpo actúa imaginativamente en la realidad para recrearla.

IV. EL HOMBRE ICONO/METÁFORA DE DIOS

La forma de pensar —incluso la manera de mirar— que acabo de desarrollar en las páginas anteriores, tiene en parte una gran similitud con lo que desde antiguo ha sido un hablar icónico. Y es así hasta el punto de que el concepto de icono responde con exactitud, en algunos aspectos decisivos, a lo que estoy queriendo afirmar desde el comienzo de estas páginas.

Voy a comenzar por fijarme en unas antiguas y sencillas páginas del teólogo ruso-francés Paul Evdokimov⁵². Para él, el centro de la mirada icónica estaría en estas palabras de san Pablo: «Y todos nosotros a cara descubierta contemplaremos la gloria del Señor»⁵³. O como dice Evdokimov, iniciándonos al icono: «[Dios creador] hace del corazón un órgano para conocer la gloria, pero también para reflejarla: ‘tu luz resplandece en los rostros de tus santos’, canta la Iglesia»⁵⁴. La verdadera belleza no necesita de pruebas —continúa este autor—, se hace para nosotros evidencia. No es el icono, dice, quien es bello, aunque sea obra de arte, sino que lo es su verdad. El atributo de la gloria es la luz, termina; por eso las figuras del icono resplandecen con su luminosidad: «La verdad de todo ser habla en la pureza de su reflejo: gracia maravillosa de todo lo creado de ser figura, espejo de lo increado»⁵⁵. Nótese que nunca hay fuente de luz en un icono, la razón está en que la luz misma es su contenido, como en la transfiguración sobre el monte Tabor⁵⁶. Además, las figuras icónicas son mayoritariamente mártires, representados inmóviles, con los ojos inmensamente abiertos para ver la ‘lengua de fuego

52 Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, París, Desclée de Brouwer, 1979, pp. 216-238. El mismo Evdokimov tiene otro libro de una belleza esplendorosa: *L'art de l'icone. Théologie de la beauté*, París, Desclée de Brouwer, 1972, 304 pp.).

53 2 Cor 3, 18.

54 Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 216.

55 Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 217.

56 Mc 9, 2-10 y paralelos.

de las cosas', como en un continuo pentecostés, afirma de manera maravillosa Evdokimov. El icono mismo, añade, es mártir de la iconoclastia, pues «la racionalización del misterio no se para jamás a medio camino»⁵⁷. No hay peligro alguno de idolatría en el icono, Cristo nos libra de ella «no negativamente, suprimiendo cualquier imagen, sino positivamente, revelando la verdadera figura humana de Dios»⁵⁸, continúa el teólogo ruso-francés, pues, si bien es cierto que su divinidad escapa a toda representación, su humanidad, separada de lo divino, nada significa, como dice el séptimo Concilio Ecuménico: «su humanidad misma es la imagen de la divinidad». Porque hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios, Dios puede mirarse en lo humano y reflejarse en ello como en un espejo. Como lo dice Evdokimov con fórmula emocionante: «Y ciertamente, el mejor icono de Dios es el hombre», por eso en la liturgia los fieles son incensados de la misma manera que los iconos, con ello «la Iglesia saluda la imagen de Dios en los hombres»⁵⁹.

El icono —como los pórticos de las catedrales medievales— es un evangelio visual⁶⁰. El icono es la expresión, la semejanza de lo existente, mientras que el ídolo es la similitud de lo inexistente, ficción, simulacro. El icono es el signo visible de la presencia iluminadora de lo invisible, como dice el Concilio: «La imagen lleva el *nombre* del original y no su *naturaleza*». El espacio icónico nada encierra, sino que participa en la *presencia* y se santifica con ella⁶¹. ¿Qué presencia? ¿Presencia de quién? La presencia de la Gloria de Dios. En el Occidente esa presencia es la del crucificado, en el Oriente está más centrada en la misma Gloria, la del *Pantocrator* bizantino y románico⁶². El icono es así el sacramental de la Presencia. Con maravillosa fórmula, nos recuerda Evdokimov, lo afirma el Concilio del 860: «Lo que el libro nos dice por medio de la palabra, el icono nos lo anuncia por medio del color y nos lo hace presente»⁶³. Madera, pigmentos, aceites, pero, ¡qué resultado! La expresión emocionada de la experiencia religiosa, «la venida de lo trascendente, *de lo que*

57 Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 217.

58 Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 218.

59 Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 218.

60 Como dice el mismo Concilio: «Cuanto más el fiel a los iconos, más recuerda lo que representan y se esfuerza en imitarlo. Testimonia respet. y veneración (prokynése), sin adoración (latría) alguna propiamente dicha, la cual sólo a Dios conviene.—*Maldición a quien adore a las imágenes*».

61 Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 219.

62 Incluso los primeros crucificados de los discípulos de San Francisco de Asís, como el Cimabue, tiene esa expresión de Gloria. No así, por ejemplo, el fascinante políptico de Isenheim de Mathias Grünewald, que se conserva en Colmar. Una visión atormentada, dolorosa, con resplandor naciente en el sol de la resurrección. Una visión que responde a acentuaciones teológicas diferentes, las cuales deben entrar también en la visión global del Misterio del crucificado.

63 Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 222.

atestigua la presencia», una teofanía ante la que sólo cabe prosternarse en acto de adoración y plegaria. Construye el cuerpo visible de la Iglesia, siendo el lugar de manifestación de lo invisible de ella. El icono suprime cualquier ilustración pedagógica, nunca dibuja lo trascendente ni la presencia, no lo cosifica, no lo objetiva por lo sensible⁶⁴. Se puede llegar a decir, como hace Paul Evdokimov, que la liturgia misma en su conjunto es icono de la economía de salvación⁶⁵.

Pero el icono nunca representa a Dios Padre como tal, ¿por qué? El papa San Gregorio lo expresó de maravilla: porque no sabemos lo que es, si lo hubiéramos visto y conocido como hemos visto y conocido a su Hijo, intentaríamos describirlo y representarlo por medio del arte⁶⁶. Ouspensky expresa el sentido del icono con esta fórmula lapidaria: «El icono representa no la carne corruptible destinada a la descomposición, sino la carne transfigurada, iluminada por la gracia, la carne del siglo venidero (ver 1 Co 15, 35-46). Transmite por medios materiales, visibles a los ojos carnales, la belleza y la gloria divina»⁶⁷.

En el mirar icónico, pues, se nos da la conjunción de prototipos, carnalidad y metáfora. En el mirar icónico se nos ofrece el resplandor carnal de la gloria. El icono se nos ha convertido así en la gran metáfora en la que se nos da la conjunción de lo visible, de lo carnal, y de lo invisible. La mirada icónica sobre la carne nos hace ver la alegría de su resplandor⁶⁸, el resplandor de la gloria que la transfigura. La mirada icónica es, así, la mirada que es capaz de ver los cuerpos iluminados con la luz de la transfiguración.

64 Evdokimov, *L'Orthodoxie*, pp. 222-223.

65 Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 224. Ver también Vladimir Lossky y Leonid Ouspensky, *The Meaning of Icons*, Crestwood, N. Y., St. Vladimir Seminary Press, 1982 (reproducción de la edición de 1952), 224 pp.; Moshe Barasch, *Icon: Studies in the History of a Idea*, New York University Press, 1992; Egon Sendler, *The Icon: Image of the Invisible. Elements of Theology, Aesthetics, and Techniques*, Redondo Beach, Calif., Oakwood, 1988, 288 pp.

66 Como lo dice con candorosa fuerza en su carta al emperador León Isaurio con motivo del Concilio Ecuménico de Constantinopla. Véase Léonide Ouspensky, *Théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, Paris, 1982, 495 pp.; la cita en la p. 136. De este libro, escrito originalmente en ruso y en francés, existen dos ediciones en inglés: *Theology of Icon*, Crestwood, N. Y., St. Vladimir's Seminary Press, 1978, 232 pp.; nueva edición en 2 vols., Crestwood, N. Y., St. Vladimir's Seminary Press, 1992, 728 pp.

67 Ouspensky, *Théologie de l'icône*, p. 144. Ouspensky ha cincelado otras fórmulas bellísimas para hablarnos del icono: «*L'icône ne représente pas la Divinité; elle indique la participation de l'homme à la vie divine*» (p. 147). «*À l'aide des couleurs, de formes et de lignes, à l'aide du réalisme symbolique, langage pictural unique dans son genre, nous est révélé le monde spirituel de l'homme devenu temple de Dieu*» (p. 159).

68 ¿Cómo olvidar que la novela más absolutamente negra de Georges Bernanos se llama *La joie*?

Antes de proseguir, me parece decisivo hacer notar la estrecha relación entre la iconoclastia y la racionalización inmoderada del misterio, apuntada por Paul Evdokimov. Nótese cómo apunta aquí un tema que aparece con frecuencia en mi manera de pensar, aunque expresado ahora de una manera más 'teológica'. Dicho con el lenguaje con el que acostumbro: la '(mera) razón pura' presupone una racionalización de 'objetividades' que de ninguna manera se puede justificar racionalmente desde una adecuada filosofía de la 'razón práctica' que busca entender de manera racional la realidad —y creo que no me faltan razones para defender la racionalidad de esta postura—. Aceptando esta manera de ver las cosas, no se afirma que la mirada icónica sea una mirada de irracionalidad, sino únicamente que la mirada iconoclasta es una mirada de una racionalidad desecada, hasta el punto de que termina siempre por convertirse de manera inexorable en una mirada de irracionalidad⁶⁹. Una afirmación antropológica decisiva, subyacente a la mirada icónica, ha aparecido sólo de refilón en lo dicho con la ayuda de la teología del icono. Hemos sido creados por Dios «a su imagen y semejanza». Sobre esta afirmación se funda la concepción bíblica del hombre, que no olvida, claro es, la inaudita realidad de la libertad del hombre creado, capaz de elegir el pecado, es decir, la rebelión contra su creador para fundamentarse en su sólo sí mismo, fuera de toda imagen y de cualquier semejanza. También debe ser notada la nueva importancia que en la mirada icónica se da a la vista. Si en un primer comienzo pudo decirse —a la manera de los griegos— que la vista es la facultad decisiva, aquella que nos sirve para hacernos cargo de la realidad como algo aprehendido por nosotros, en lo que somos sujetos activos, y en un segundo momento se nos dio un nuevo comienzo —bíblico esta vez— que pone el énfasis en la 'escucha' de la Palabra y del grito del menesteroso que nos entran por el oído, constituyéndonos en sujetos pasivos, ahora, hecho ese doble camino, tenemos que encontrarnos con una 'vista transfigurada', pues nos hace capaces de ver en el icono la transparencia del Invisible. Pero, prosigamos.

Lo que la materialidad del icono, alumbrada por la luz de su significación, es capaz de ofrecernos, el resplandor del Invisible, ¿no será capaz de ofrecérselo también la corporalidad del hombre y de la mujer? Sería como afirmar que la carnalidad vale menos que los colores, las formas y las líneas.

69 Hay una similitud decisiva entre una 'razón [que se dice] pura' que termina convirtiéndose en mera irracionalidad y una 'razón práctica' que se presenta como el único camino posible de una acción racional —hablando de la manera que en mí se ha hecho ya costumbre—, con una iconoclastia que se dice puro racionalismo, pero que desemboca en la acción de la mera irracionalidad, y una mirada icónica que, sin perder la razón, es capaz de mirar la profundidad del misterio. La estética, por ejemplo, se juega la existencia en la lucha encarnizada de estas dos formas de mirar.

Pero lo definitivo en el icono no son los colores, formas y líneas, sino su composición, el significado que ofrecen y el lugar en donde lo ofrecen. Lo definitivo en la carnalidad será también la composición de una vida que ofrece un significado y el lugar en donde una y otro se dan. Pero, si esto es así, la corporalidad resplandece —igualmente y con más razón— con la luz del icono. Para hablar como lo hacía Ouspensky más arriba, carne destinada a la descomposición, carne transfigurada por la luz de lo que se dará en el futuro, en separación y en mixtura. Si esto es así, la corporalidad *siempre* es icónica, aunque dotada de mayores grados de libertad que la del (mero) icono, porque, ahora, el gran icono de la 'imagen y semejanza' es la carne del hombre y, en definitiva, los colores, formas y líneas de la carne de hombre.

Mas precisamente aquí es en donde se nos ofrece como dato una terrible ambigüedad, pues mientras que la belleza ordenada del icono es, por gracia, la ventana que se nos abre hacia lo invisible, hacia el Invisible, el hombre en su corporalidad es capaz de ser ventana abierta, pero también —y a la vez— mundo cerrado, opacidad extrema. El hombre es ciertamente capaz de transparentar la belleza del Invisible, pero también es capaz de cerrarse en sí y presentar a la vez, en mezcla blasfema, la suciedad de sus propios vómitos.

Precisamente porque es así, la corporalidad del hombre puede decirse 'corporalidad icónica', pues nos ofrece —en la mixtura de la ambigüedad congénita de toda carnalidad— su propia metáfora de Dios. Este ofrecimiento lo hace de dos maneras distintas. La primera se refiere a lo que el hombre es en sí mismo, por cuanto transparente en su propia carnalidad al Invisible. No siempre, lo acabo de decir, en una transparencia de luz tabórica, pues su transparencia puede ser negra opacidad o pura luminosidad de lo invisible, incluso comunmente mixtura de ambas. La segunda manera se refiere a nuestra propia forma de mirar al hombre, porque la idea que nos hacemos de lo que es el hombre conlleva el tipo de transparencia con que le dotamos. Así pues, la idea que nos hacemos de lo que es y debe ser el hombre en su corporalidad, nos da por transparencia la idea que nos hacemos —no siempre de manera consciente y reflexiva— de quien está más allá de él, el Invisible. Ciertamente que en la idea que nos hagamos del hombre cabe la presuposición de que no hay Invisible —de que no hay Dios—, pero, en todo caso, no por eso dejamos de dotar a la corporalidad de una cierta traslucidez, aunque ahora sólo se referiría a sí misma; de esta manera la corporalidad sólo dejaría traslucirse a sí misma. Pero ¿es esto posible?, ¿es esto conveniente? Hablar de este modo, ¿no es demasiado sencillo y reduccionista?, ¿capta la realidad de todo lo que somos?

En mi manera de ver, sin embargo, en esa traslucidez de la carne se da siempre una cierta transparencia del Invisible. No es ahora el momento de ver por qué hay razones para mi postura de contar con que esa transparencia

de nuestra corporalidad deja siempre traslucir algo que viene de lo que está más allá de nosotros mismos, del Invisible. Permítaseme que lo suponga así. Mejor aún, ¿quién y por qué me habría de impedir que así lo hiciera? Mas, el mero hecho de hacer esta suposición, ¿no añade un sentido nuevo a la cualidad de la transparencia y a su misma calidad? ¿Podremos afirmar con verdad que nos despreocupamos de ella? ¿No hay aquí, por el contrario, algo que nos hace desear siempre una transparencia luminosa de nuestra propia corporalidad y de la corporalidad de los otros, a los que amo, a los que deseo, a los que odio y desprecio, quizá, a los que subyugo, personas a las que esclavizo, incluso de cuya vida dispongo? Este deseo de transparencia más luminosa de nuestra carnalidad, ¿será algo, en definitiva, de importancia meramente residual o, por el contrario, en ese deseo de transparencia veremos una nota decisiva de nuestra corporalidad? ¿No hay en nosotros un deseo irrefrenable por tener 'le mane pulite'? El que yo tenga las manos sucias, ¿me llevará a la ceguera de no ver siempre más que manos sucias en todos los demás, en todas sus acciones, en todos sus decires? Mas pensar así, me parece, no expresa la realidad profunda de nuestra experiencia. 'Le mane pulite' es una realidad con la que contamos, que se nos hace presente, de la que tenemos nostalgia; una realidad que deseamos y que, de esta manera, aparece en el horizonte de lo que nos es posible. Hay ahí un deseo fundador de nuestra experiencia de la corporalidad. Creo que ahí, en la realidad de este deseo, nos jugamos el que el hombre sea metáfora de Dios.

* * *

El icono mismo es 'metafórico' en cuanto que nos revela la verdadera figura humana de Dios, como afirmaba Evdokimov. Si esto es así, ¿cuánto más nos revelará esa verdadera figura humana de Dios la carnalidad misma de Jesús, el Hombre-Dios? La cuestión es que esa carnalidad también nos es invisible, como Dios mismo es el Invisible. Pero esa invisibilidad es, ahora, radicalmente distinta. Esa invisibilidad se hace visibilidad luminosa en sus 'metáforas'. La 'metáfora icónica', en primer lugar. Metáfora límpida y pura, puesto que metáfora que tiene su lugar propio en la liturgia eclesial. La 'metáfora viva', la metáfora que se nos da en la carnalidad luminosa de los santos, aquellos cuya palabra, cuya acción, cuya vida está transida de la luminosidad de aquél a quien siguen, a quien imitan. Esta corporalidad viviente de los santos es una corporalidad iluminada por la luz del Espíritu de Dios, del Espíritu que procede del Padre y del Hijo. Como 'metáforas vivas' que son, resplandecen con la luz de quienes tienen una vida divinizada, con la provisionalidad, todavía, de toda vida. Siendo, pues, 'metáforas vivas', no tienen todavía la fijeza diamantina de la luz tabórica de los iconos, pues como 'iconos vivientes' que son, su resplandor no deja nunca de ser vivo, provisional, en cons-

trucción, en constante peligro de ambigüedad, cuando no de crasa negrura. Belleza segura, pero, todavía, belleza provisional de una vida que no ha quedado aún fijada por la muerte. Ambigüedad, sin embargo, de toda carnalidad, siempre muy lejos de cualquier santidad, aunque también siempre envuelta en su nostalgia —siempre ambigüedad, por tanto, de la Iglesia santa, constituida de corporalidades conjuntadas en un sólo cuerpo—.

De esta manera, la corporalidad —corporalidad viva, corporalidad viviente— es 'metáfora de Dios'. Metáfora, porque sólo la corporalidad viviente de Jesús, el Hombre-Dios, expresa con toda su pureza y con toda su verdad la luz inaccesible de quien es el Invisible. «Quien me ve a mí, ve a mi Padre», sin duda, pero a la vez 'quien os ve a vosotros (los santos, la comunidad de los santos, la Iglesia) me ve a mí'. Qué sorpresa encontrar una realidad de santidad en la mixtura de unas vidas que todavía se están viviendo, porque no han sido fijadas de manera definitiva por la muerte en un recuerdo que al punto parecerá evanescente.

De esta manera se integra la idea del icono dentro de lo que digo de la metáfora. El icono sería, por así decir, la 'metáfora segura', la 'metáfora probada', la 'metáfora de la liturgia eclesial'. Mientras que la corporalidad sería la 'metáfora insegura', la 'metáfora todavía no probada del todo', la 'metáfora viva', por tanto, aquella que aún puede transformarse, que puede todavía espesarse con espesor de luz o con espesor de opacidad.

Esta corporalidad, en cuanto que es la corporalidad de Jesús, el Hombre-Dios, nos muestra en su esplendor la totalidad de la vida Trinitaria. En cuanto es la nuestra, nos muestra esa vida Trinitaria en esbozo, en lucha, en gracia, en belleza, pero también en opacidad, en malentendimiento, en rechazo, en negación airada, en mixtura de ambas.

Desde lo que llevo dicho, me parece que puede plantearse toda una antropología. Quien ve lo que es el hombre, quien define lo que es el hombre, está viendo, está definiendo, como en transparencia, lo que alcanza a ver del Invisible, lo que de él quiere afirmar o negar. Una antropología teórica, por tanto, es una manera de dejar en transparencia una teología. La concepción que del hombre tengamos es así señal, huella, cifra, de la concepción que tenemos de Dios.

Mas hay que ser muy conscientes de que acabo de decir que la corporalidad, por contraposición al icono, es una 'metáfora insegura'. Insegura, porque puede quedarse en transparencia no de otra cosa que de sí misma, acaparando toda significación para sí, barriendo toda posibilidad de apuntar a algo, a Alguien, más allá de la propia corporalidad. Insegura, porque puede llevar a la adoración de la carne, a ponerse de rodillas ante una carnalidad que en nada se parece a aquella que vivieron a adorar los Magos de oriente. Carnalidad que ya no es signo, huella, cifra, sino que es carne encerrada en sí misma,

que se niega a ser 'carne enmemoriada'. Quizá porque haya perdido la memoria. Seguramente porque se ha cerrado a la escucha de toda carne suplicante, y se niega a ver las llagas de toda carnalidad necesitada y menesterosa. Porque la corporalidad es ambigua, ya que está transida de la grandiosa ambigüedad de la carne, siendo por ello capaz de lo mejor y de lo peor, en mixtura de ambas.

Pero decir lo que llevo dicho es evidentemente haber entrado ya en el terreno de la teología. Lo terminaré de hacer de la mano del teólogo griego ortodoxo John Zizioulas: «Jesucristo no justifica el título de Salvador porque ofrece al mundo una bella revelación, una sublime enseñanza acerca de la persona, sino porque realiza en la historia la verdadera realidad de la persona y hace de ella la base y la «hipóstasis» de cada hombre»⁷⁰. Esta bellísima manera de hablar sobre la persona es exactamente el punto de anclaje ahora entre la corporalidad de la que hablo y la persona de Jesucristo.

El hablar icónico tiene además otras irisaciones de enorme importancia, como señala Zizioulas: «En primer lugar, sus reflexiones: la naturaleza de la institución eclesial es "icónica", es decir, su ontología no descansa en la institución misma, sino sólo en su relación con algo distinto, el Dios de Cristo. (...) No es en la historia en donde la institución eclesial encuentra su certeza (su validez), sino en su constante dependencia del Espíritu Santo. Esto es lo que la hace "sacramental", que en el lenguaje de la teología Ortodoxa puede llamarse "icónica"»⁷¹.

* * *

Sólo quien ha vivido la liturgia del viernes santo en su sencillez majestuosa, quien en ella ha escuchado la lectura de la pasión según San Juan, quien ha visto cómo 'el soldado con la lanza traspasó el costado' de un hombre 'y al punto salió sangre y agua' y luego ha mirado reverente 'el árbol de la cruz'.

Sólo quien, en el silencio desolado del sábado santo, ha escuchado decir a la antiquísima homilía «¿Qué es lo que sucede? Un gran silencio envuelve la tierra; un gran silencio y una gran soledad. Un gran silencio, porque el Rey duerme. La tierra está temerosa y sobrecogida, porque Dios se ha dormido en la carne y ha despertado a los que dormían desde antiguo».

Sólo quien en la vigilia pascual ha escuchado, en el silencio expectante de la noche, el '*O felix culpa* — Feliz la culpa', que nos alcanzó la reden-

70 John D. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, Crestwood, NY, St. Vladimir Seminary Press, 1985, p. 54.

71 Zizioulas, *Being as Communion*, p. 138.

ción, quien por seis veces ha visto que 'pasó una tarde, pasó una mañana', quien ha entrado 'en medio del mar a pie enjuto', quien ha escuchado que se le decía 'arrancaré de vuestra carne el corazón de piedra, y os daré un corazón de carne', quien se ha encontrado con María Magdalena que le preguntaba: 'Si te has llevado' el cuerpo de mi amado, 'dime dónde lo has puesto, que yo lo recojeré', quien, luego, se ha dirigido a ella 'Dime, María, lo que has visto'.

Sólo quien ha tenido la experiencia a la que me refiero, o alguna experiencia que le haya dejado una huella semejante. No mera experiencia intelectual, de abstracciones, de 'objetividades', sino experiencia litúrgica, es decir, experiencia en la que uno se encuentra, experiencia compartida, que se me ofrece como don. Experiencia de palabra y de acción, de vida y de muerte, de desolación por la muerte del amado o de la amada, de amor sin límites, de nostalgia porque el amor que ofrezco tiene demasiados huecos, de alegría sin fronteras por lo que se me da, por lo que se me posibilita, de alegría por tener la vida compartida. Experiencia de la corporalidad evanescente, pero a la vez experiencia ancha, dilatada, provocadora de infinitud. Nostalgia de una experiencia en que la realidad de mi vida, de nuestra vida compartida, se hace una experiencia diferente. Experiencia de un cielo nuevo y de una tierra nueva que se están haciendo realidad ante nuestros ojos. Experiencia en la que se pone la vida. Experiencia por la que, quizá, se da la vida. Pero, siempre, experiencia que se vive en la terrible ambigüedad de la carne⁷².

Sólo él, decía, sabe lo que es el deseo al que me refiero. Sólo él sabe de la nostalgia, quizá, de este deseo.

V. DIOS Y NUESTRO DESEO DE SU EXISTENCIA

El lenguaje rumiante de San Bernardo es siempre provocativo, pero más aún en su *Comentario al Cantar de los Cantares*, la pieza maestra de poesía amorosa —casi erótica— que se aplica al amor del hombre por Dios, o, quizá también, de poesía mística que se confunde con la poesía amorosa —casi erótica—. San Bernardo, si cabe, acentúa los rasgos erótico-místicos, porque el deseo es la fuerza que nos lleva a Dios.

San Bernardo no es un lógico-ideólogo, sino un meditativo. Para él, la Biblia es la Palabra, cuyos bocados mastica cuidadosamente «con los dientes de su inteligencia», sin tragarlos enteros, sino triturándolos bien para no privar

72 ¿O acaso habrá de ser ésta la única de nuestras experiencias que no sea tal, que no valga, que debamos cortar y desechar, que no tengamos como nuestra? ¿Quién y desde qué experiencia nos convencerá de que debe ser así?

al paladar «de su deseable sabor, más dulce que la miel de un panal que destila»⁷³. Todo lo rumia dulcemente y se le llenan las entrañas, se sacia su interior y la médula de sus huesos segrega alabanza. Se le suelta la lengua con «el beso de su propia boca». Pero ¿la boca de quién? La boca del amado, pues «juntó mi boca con la suya», «aplicó su boca a mi boca, soplándome repetidas veces el aliento de la vida»⁷⁴.

San Bernardo, para explicar su propia experiencia, utiliza una bella metáfora. «Si eres sensato, preferirás ser concha y no canal»; éste, según recibe el agua, la deja correr; aquélla, por el contrario, «rebosa lo que le sobra». Cuánta razón tiene el antiguo abad al añadir que hoy nos sobran canales y nos faltan conchas. Nos sobran quienes prefieren dejar correr las aguas sin embeberse de ellas, «dispuestos más a hablar que a escuchar, y a enseñar lo que no aprendieron»⁷⁵. Nos faltan quienes hablan de lo que les destila, porque les va sobrando.

Osculetur osculo oris sui. ¡Que me bese con los besos de su boca! Es éste el grito de quien, embelesado, habla «con el deseo de su alma». Un grito que «evoca aquel deseo (*desiderium*) ardiente y el afecto (*affectum*) de su devota expectación»⁷⁶. Si él —¿quién?— «se dignase besarme con los besos de su boca», no en el mero contacto de los labios, sino con «la efusión del gozo más íntimo que penetra hasta los secretos más profundos», en comunión de luz y de espíritu iluminado, ¡cuán grande sería mi contento! Llegado acá, «de nadie más mendigaré que me bese con los besos de su boca»⁷⁷. ¿Pretenderé que sea él mismo quien me bese con los besos de su boca? Ese privilegio queda reservado «a la carne que asumió». La boca que besa es el Verbo que se encarna. Quien lo recibe, la carne asumida por él. El beso que consuman el que besa y el besado «resulta ser la persona compuesta por ambos: el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús». Feliz beso, que es la unión de Dios con el hombre. Con el contacto de los labios se expresa la identificación de sentimientos; con el beso, la unión que asocia lo humano con lo divino⁷⁸.

Metáfora, pues, la del beso que nos habla, a la vez, del deseo y de la realidad cumplida de este deseo. Sorprendente lenguaje el de un monje, abad de su monasterio, que habla a sus monjes. Lenguaje humano, pero no demasiado humano, sobre todo hablando de la realidad del deseo al que aquí nos referimos. «Vivimos después de la extinción del cuerpo, pero ninguno de noso-

73 San Bernardo, *Sobre el Cantar*, 7, iv, 5.

74 San Bernardo, *Sobre el Cantar*, 16, ii, 2.

75 San Bernardo, *Sobre el Cantar*, 18, i, 3.

76 San Bernardo, *Sobre el Cantar*, 2, i, 1.

77 San Bernardo, *Sobre el Cantar*, 2, i, 2.

78 San Bernardo, *Sobre el Cantar*, 2, ii, 3.

tros puede dirigirse ni llegar a la felicidad eterna sino a través del cuerpo», pues «esa criatura espiritual que somos nosotros necesita cuerpo»⁷⁹.

«*Osculetur osculo oris sui*. ¿Quién lo dice? La esposa. ¿Y quien es la esposa? El alma sedienta de Dios», llena de su afecto, «pero el que pide un beso es porque ama. Esta afección del amor es superior a todos los bienes de la naturaleza, especialmente si retorna a su principio: Dios». ¿Y quién ama? Quien pide un beso. «No pide libertad, ni recompensa, ni herencia, ni doctrina, sino un beso»⁸⁰.

Ese beso, suavísimo pero secretísimo, que es «simultáneo conocimiento y amor mutuo entre el progenitor y el engendrado»⁸¹. Ser besado por el beso, pues, no es cosa menor, «porque no es ni más ni menos que la infusión del Espíritu Santo». Es el Padre quien besa, el Hijo quien es besado, por lo que el beso es el mismo Espíritu Santo, «nudo indisoluble, amor inseparable, unidad indivisible del Padre y del Hijo»⁸². Por eso, la esposa pide resueltamente que le dé un beso, «es decir, ese Espíritu en quien se le revelará el Padre y el Hijo»⁸³. Y el don del beso lleva consigo como regalos «la luz del conocimiento y el unguento de la devoción». Por tanto, «que no crea haber recibido este beso el que entiende la verdad pero no la ama; o bien el que la ama pero no la entiende»⁸⁴.

Un beso en el que vista la significación de su deseo y la realidad del amor —y si cabe decirlo así, en una maravillosa e inmensa locura—, no es un beso desde la inferioridad de quien lo recibe, sino un abrazo en la igualdad del amor⁸⁵. Oh, tú que deseas, «en el Espíritu del Hijo reconóctete como hija del Padre y esposa o hermana del Hijo». Pues, «si se hacen una sola carne los que forman un matrimonio carnal, ¿por qué la unión espiritual no puede hacer a los dos con mayor fuerza un solo espíritu?»⁸⁶.

San Bernardo, decía, es un rumiante, no un lógico-ideólogo. «Me mueve mucho más el deseo que la razón. Por favor, no me acuséis de presunción: es que me arrastra el afecto». Es extremadamente pudoroso, confiesa, pero le supera el amor, y «este amor tan apasionado no se atiende a razones, ni lo equilibra la sensatez, ni lo frena el pudor, ni se somete a la razón. Y pido, y suplico, e imploro: *Osculetur osculo oris sui*»⁸⁷.

79 San Bernardo, *Sobre el Cantar*, 5, i, 1.

80 San Bernardo, *Sobre el Cantar*, 7, i, 2.

81 San Bernardo, *Sobre el Cantar*, 8, i, 1.

82 San Bernardo, *Sobre el Cantar*, 8, i, 2.

83 San Bernardo, *Sobre el Cantar*, 8, ii, 3.

84 San Bernardo, *Sobre el Cantar*, 8, iv, 6.

85 San Bernardo, *Sobre el Cantar*, 8, vii, 8.

86 San Bernardo, *Sobre el Cantar*, 8, vii, 9.

87 San Bernardo, *Sobre el Cantar*, 9, ii, 2.

¿Será el suyo un lenguaje de mera irracionalidad? O, por el contrario, ¿la expresión en palabras de ese deseo que llega tan alto tan alto que nos trasciende, que nos saca de quicio, que nos hace desear, como a la cierva, corrientes de agua viva?

¿Tiene sentido hablar así? El mayor de los sentidos, pues en esas alturas del deseo no hay otro lenguaje que éste, alusivo, desaforado, recoleto, pegado a la carnalidad, indicador de las alturas. Lenguaje de un amor que sale de sí y busca lo más alto, que desea la presencia del Invisible, que la encuentra en quien nos hace visible al Invisible.

* * *

Continuar sería alargar demasiado la ponencia, y no es posible hacerlo. Ahora, precisamente, que de la mano de San Bernardo habíamos comenzado a 'volar tan alto tan alto que parecíamos dar a la caza alcance'⁸⁸.

¿Cuál es el camino que hemos recorrido? El paso, a través de lo que la metáfora significa, de una 'racionalidad desencarnada', es decir, de una racionalidad que no es tal, sino mera irracionalidad, a una 'racionalidad encarnada', es decir, que tienen en cuenta la realidad de lo que somos y lo que somos en realidad. Ciertamente que este camino no lo hemos recorrido por entero, pues hemos dado por supuesto la realidad misma del Invisible, y sobre esa realidad hay que hablar más y mejor, sin duda alguna. Pero sí hemos hablado, por el contrario, de la experiencia que nos deja en las puertas del deseo de esa realidad. ¿Se puede ir más allá? Creo que sí, con tal de que, como ya he dicho, no se exija dar ese paso en la 'racionalidad desencarnada', mera 'logicidad del árbol', que ha sido abandonada para siempre, quizá. Mas, y esto me parece muy importante, nos hemos encontrado con una experiencia a la que hay que dar nombre, una experiencia de profundidad insondable, en la que nos encontramos inmersos sin que podamos dejarla jamás de lado.

Experiencia que explicita y, engrandeciéndola, engloba lo que somos: 'carne enmemoriada'. Una experiencia de radical corporalidad, pero de una corporalidad traslúcida, pues toda carne es finalmente 'carne iluminada'.

ALFONSO PÉREZ DE LABORDA

88 Quedará, pues, con sumo gusto y con suma urgencia, para otra ocasión.