

El cuerpo, puerta de entrada en el ser y puerta de salida hacia el ser^(*)

I. *En el umbral de la puerta*

El hombre es un ser desconocido, porque es a la vez maravilloso y problemático.

Maravilloso, porque solamente superando aquello que *ahora* es, será aquello con que *plenamente* es; problemático, porque cuando se desarrolla suficientemente en su pensamiento, descubre en seguida en sí que aquello que lo maravilla es a la vez la médula de su problema humano: *factus sum mihimetipsi quaestio*, como decía San Agustín (1).

Las raíces de tal composición maravillosa y problemática está en la estructura corpórea de la persona espiritual. Esta estructura corpórea es parte fundamental de su a priori, ya sea en el conocer, como también en el apetecer y en el sentir; y condiciona no solamente su limitación, sino también su desconcertante ilimitación. Es el *roseau pensant* de Pascal, un pensamiento que es viviente, sí, pero en una caña. Es el ser que ni está instalado fuera, ni dentro, sino en el umbral de una puerta, puerta a través de la cual ha

* Esta Comunicación se presentó al "Convegno" di Gallarate (30 de marzo a 1 de abril de 1978) que trató sobre "La estructura corpórea de la persona humana". Dado que probablemente no se publicarán las Actas de ese "Convegno" y que el original está en italiano, publicamos aquí el texto castellano de esta Comunicación.

(1) S. AUGUSTINUS, *Confesiones*, IV, 4, 9.

de recibir aquello de que tiene necesidad, pero juntamente puerta por la cual puede salir de su encierro hacia fuera, hacia el Ser.

Examinemos, pues, esta doble condición, ya del conocer, ya del apetecer o del sentir.

II. Puerta del conocimiento

Karl Rahner en su libro *Geist in Welt* no concibe al hombre como *compuesto* de Espíritu y de materia cósmica, sino como Espíritu que *está* en el mundo, de suerte que esta materia es como el a priori (digamos: «histórico», móvil) en que está inmerso el hombre: trascendiendo el mundo físico aparential (no trascendente) se abre hacia el Absoluto, Dios.

En esta teoría parece que la materia corpórea sea un a priori o condicionante *constitutivo* del objeto que captará: las propias concepciones del Absoluto. El hombre por medio de las diversas teorías, ontologías y teologías, históricamente sucesivas, sería aquel que haría la Revelación del Absoluto, formulado históricamente...

El mundo sería concebido como el horizonte sensible, que como un a priori trascendental, condicionaría también el horizonte de su conocer, de su metafísica y de su teología, de suerte que esta teología sería así la progresiva manifestación de Dios, precisamente en las filosofías que se suceden y dan así ocasión a diversas formulaciones teológicas humanas, que llamamos «la Revelación de Dios». La filosofía, pues, ni sería más que un abrirse del conocedor al Absoluto como fundamento del ente existente y del conocimiento de El.

Entonces el «lumen intellectus agentis» tomístico, sería la condición apriorística y sólo formal de la objetividad del mundo; y la metafísica no sería ya la aprehensión de un objeto trascendente, el ser como tal, sino la reflexión trascendental sobre aquello que es co-afirmado en el conocimiento del mundo, en la afirmación de la *física*; ya que, según Rahner, todo lo metafísico parece que exista solamente para hacer posible la intuición objetiva sensible; y de modo semejante, que solamente conocemos a Dios, objeto de la metafísica, como el horizonte necesario de la experiencia del mundo material; sólo sería posible conocerlo en este horizonte.

Si es entendida así la teoría rahneriana, también será fácil entender su afirmación: «*Abstractio* es la apertura del ser en absoluto que coloca al hombre ante Dios; *conversio* [ad phantasma] es sumergirse en el *ahí* y en el *ahora* de este mundo finito, que hace

de Dios el lejano desconocido. *Abstractio* y *conversio* son para Santo Tomás lo mismo: el hombre» (2).

Es bien sabido que esta interpretación de Rahner sobre Santo Tomás no solamente no coincide con aquel Santo Tomás histórico que conocemos (como el mismo Rahner posteriormente reconoció), sino que la concepción rahneriana es una concepción que acepta muchas concepciones de Hegel y de Husserl, y que quiere conciliar con ellas la Teología de la revelación cristiana, haciendo para ello una teología trascendental. Por ello Rahner ha encontrado una oposición muy fuerte entre los filósofos y teólogos católicos. También yo expuse mi rechazo de tal teoría en un estudio publicado en 1975 (3).

Como es evidente no es este el momento oportuno para repetir cuanto se ha dicho sobre esta teoría rahneriana, pero queremos observar que depende mucho de Kant. En su Crítica Kant hace de la sensibilidad, o mejor de la intuición pura de espacio y de tiempo, el a priori de la sensibilidad y consiguientemente rechaza al conocimiento matemático alcance trascendente, encerrándolo entre los fenómenos, como también para la física, mientras entonces consiguientemente también, rechaza al pensamiento alcance sobre lo Trascendente, el Absoluto de la Metafísica. Esto equivale a decir que la *materia corpórea* no abre al hombre al trascendente, sino que lo encierra en sí, si se trata de hablar de la trascendencia por un medio racional, intelectual.

Pero si queremos observar como contrapunto cuanto nos dice la filosofía en nuestra tradición aristotélico-tomista, entonces veremos precisamente todo lo contrario. Lo inteligible (4) está en la materia sensible: ἐν τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ ἔστιν.

La facultad senciente humana está compuesta de materia y espíritu, formando un principio «elicitivo», un ὄργανον: éste es el a priori, que así concebido no será «constitutivo» de la materia espacial y temporal, ni será aquello que «esconde» la salida a la Trascendencia, sino un a priori «manifestativo» de una realidad existente en sí, que precisamente nos abre a una trascendencia ulterior: la de las εἶδη, camino racionalmente abierto a Dios, como fundamentación de un Ser que es Ente, porque es Ser «auto-fundante» y «omni-fundante» por su absoluta Necesidad y Universalidad de Infinito: necesidad y universalidad que derivadas, descubrimos refleja-

(2) RAHNER, K.: *Espíritu en el Mundo, Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*. Barcelona 1963; § 4, p. 387.

(3) *El pluralismo teológico ante la Filosofía y ante la Filosofía del Lenguaje*. "Espíritu" XXIV (1975) 47-87.

(4) ARISTÓTELES, *Psych.* 432 a 5; cfr. 431 b 2.

das inteligiblemente en el sensible cuando de éste decimos la maravillosa palabra que empleamos como hombres: «es».

La materia es, pues, para nosotros puerta de ingreso del Absoluto sobre nosotros; y puerta de salida nuestra hacia El.

Y esto no solamente por lo que se refiere a los sentidos, sino también para el pensamiento, el cual no tiene propiamente *ἔργαρον* (o compuesto de una con-causa material y otra con-causa espiritual) aunque dependa extrínsecamente de la materia, como de condición: todo nos viene *θύραθεν*, desde fuera de las puertas (5). Por medio del pensamiento tenemos una penetración que va más allá de este nivel material-singular-momentáneo-contingente, hacia la substantialidad requerida por las expresiones necesarias y universales. Entonces, si bien lo *pensable* será irreductible al mero sensible. no obstante este segundo será la puerta por la cual penetraremos en el primero.

Se comprende que los filósofos cuando hablan del conocimiento, estén atentos sobre todo al juicio y a la deducción, como hasta ahora hemos expuesto. Pero sería equivocado imaginar que el hombre sólo puede conocer cuando habla, o piensa judicialmente como si hablase. Creo que el análisis del lenguaje y la solución de las paradojas de la lógica matemática serían más que suficientes para hacérselo ver.

Pero si no bastasen, entonces recurriríamos a los hechos habituales. Uno de estos hechos es, por ejemplo, la mirada a través de los ojos de otro. Los ojos, ¿nos cierran la intimidad del otro? Sí, ¡nos la cierran en la *apertura*! Mirando los ojos de otro ya hemos conocido mucho sin juicios ni deducciones, porque antes que filósofos somos hombres, como decía Jaime Balmes.

La materia corporal, pues, ya en el conocedor, ya en la cosa conocida, es puerta de entrada y a la vez de salida hacia el Ser. Y así como rechazamos que el conocimiento se produzca solamente por medio de juicios, también de modo semejante rechazamos que nosotros seamos conocidos solamente como lo es una encina o un roble. Se comprende bien cuál es el sentido del pudor y el sentido de lo escondido que nos son tan próximos como la desconfianza hacia el argumentador que queriendo reducirlo todo a la sintaxis lógica no podría admitir aquello que cada uno de nosotros capta cuando reflejamente dice «yo existo»; o cuando el juez de una causa intuye súbitamente cuál es el culpable, en medio de un fárrago de

(5) ARISTÓTELES, *De Generatione animalium* II, 3; 736 b 27-28: "Queda, pues, que sólo el entendimiento se sobreponga extrínsecamente y que él solo sea divino"; cfr. S. THOMAS, *De Unitate Intellectus contra averroistas*, cap. I, n. 46, ed. Keeler, p. 29-31.

innumerables proposiciones que antes había entendido y pronunciado, pero sin alcanzar su objeto real; y aunque decir «yo existo» y «fulano es el culpable» sean actos de una intuición que ciertamente depende del cuerpo, pero lo superan, sin poder expresarse con sólo medios sintácticos y deductivos.

El acto de sonreír, el acto de interrogarse, el acto de exclamación, el acto de poner un poco de ironía en la afirmación, son actos en los cuales se hallan a la vez un alcance intencional y un acento afectivo-emocional; son actos que forman un conjunto que es irreductible al mero juicio. Son actos que ni se encuentran en los animales, ni en los ángeles. El animal no puede sonreír porque no tiene entendimiento; el ángel no puede sonreír porque no tiene cuerpo. Solamente el hombre, compuesto de cuerpo y de espíritu es capaz de sonreír y de llorar, de hablar conceptualmente o de escribir, como solamente él es capaz de desesperarse o de querer ser feliz.

III. *Puerta del apetecer y del sentir*

Así como hemos dicho que la estructura corporal es enteramente la puerta de ingreso del Ser en nosotros y la puerta de salida de nosotros hacia el Ser y su fundamento existencial —por consiguiente, un a priori manifestativo, no constitutivo— de manera semejante podremos decir que el cuerpo es esencialmente la condición a priori del querer humano, y de cuanto tiene en sí de más propio suyo: el *libre arbitrio*: ni arbitrio sin libertad (como imaginaria Leibniz), ni libertad no arbitral (como imaginaria Sartre); los dos extremos, racionalismo e irracionalismo.

A través de los sentidos que nos ofrecen objetos singulares, materiales, a los sentidos, pasamos al universal que prescinde de toda materia singular, y también excluye toda materia: entonces no nos sentimos necesitados a conocer y captar solamente «este» bien presente, sino que podemos salir hacia «el» bien, que prescinde de límites. Por esto la facultad apetitiva o voluntad no puede saciarse solamente con «este», «aquel», «el otro» bien, porque se le puede ofrecer «el» bien, de suerte que prescindiendo de los límites se llega al término que *niega* los límites, «El» Bien, con mayúscula, que correlativamente no da «un» gozo, sino «la» felicidad.

Y así como por los datos de los sentidos solamente captamos en la experiencia bienes que son todos limitados, inferiores, inadecuados a nuestra más profunda aspiración, seremos por tanto seres libres, podremos ante-poner o pre-ferir: es decir, escoger entre muchos bienes, cuál de ellos tomamos como medio para llegar «al» Bien, de qué bien hacemos nuestro Bien.

Precisamente por esto, como dijo Blondel, el hombre es capaz de no querer el *infinito*, sino de querer *infinitamente lo finito*. Es el pecado; es la adoración de un ídolo, tomado como si fuese nuestro fin último, el objeto capaz de darnos la felicidad. Que el ídolo sea de madera, que sea de mármol, que sea de hierro como entre los antiguos idólatras, o que sea un ídolo de carne, de dominación, de embriaguez, es lo mismo: en todo caso el cuerpo no será carne que nos da el impulso hacia la ilimitación del espíritu, sino que en este caso será, cierto, la carne que nos encierra, encierra el espíritu en el cuerpo material.

Después del libro de Nygren *Eros y Agape*, se ha escrito mucho; pero al menos esto aparece con claridad: que en el amor podemos señalar tres grados o peldaños: Eros, Filía, Agape. Aunque no sea en el mismo grado, no obstante en los tres, el cuerpo es un estímulo; por ello se puede subir, como en el Fedón de Platón y avanzar más arriba hacia un ideal, que siempre podrá ser rebasado mientras no se descansa en el término Infinito.

Puede suceder que la ascensión del Eros hasta el Agape permanezca en el nivel de los bienes finitos. Entonces en el amor de benevolencia el Agape hace que el Amante considere como bien propio hacer el bien del Amado. Pero si esta ascensión llega al amor a Dios, que nos ama con amor de benevolencia, esto es, de Amistad, entonces encuentra a la vez en la partida desde la materia, la semejanza con Dios y la felicidad en El «Ma già volgeva il mio disiro e il velle, / si come ruota ch'egualmente mossa, / l'Amor che muove il sole e l'altre stelle». Este «Amor que mueve el sol y las estrellas», en frase de Dante.

Hay que notar que una de las pruebas que sobre la espiritualidad e inmortalidad del alma se encuentran en los filósofos del medio evo como Santo Tomás y en los filósofos del siglo diecisiete como Francisco Suárez, consiste en la observación siguiente: el sentimiento espiritual (por ejemplo en los místicos cristianos) cuando se hace mayor y profundo, no queda detenido ni impedido por la materia corpórea (como sucedería en los placeres corporales, que por este coprincipio limitado, son esencialmente limitados).

Hasta aquí, pues, el cuerpo es un elemento esencial de la estructura humana; pero el ser humano es capaz de alcanzar a tra-

vés del cuerpo una orilla más lejana de todo aquello a cuanto podemos llegar con el cuerpo. Es lo que quería expresar San Juan de la Cruz cuando hablaba de la llama que hiera «el más profundo centro» del alma: «¡Oh llama de amor viva! / ¡qué tiernamente hieres / de mi alma en el más profundo centro!»

En el cuerpo hallamos la clave y explicación de la «duplicidad siempre disponible», como se ha dicho en el Convegno de Gallarate; hallamos esta ventana «de la horizontalidad del mundo al cual pertenece y de la Verticalidad del Ser que se anuncia en El pero que no se acaba ahí», según se ha dicho también; y por ello quizá no estaría fuera de lugar hacer ver sus raíces en el conocer y en el querer humano, que son capaces de estar acompañados de un sentimiento, que si va conducido objetivamente, entonces es posesión.

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.