



TRABAJO FINAL DEL MÁSTER DE FILOSOFÍA,  
CONDICIÓN HUMANA Y TRASCENDENCIA

**CUERPO, PALABRA, ORACIÓN**

MELBA DEL PILAR NERIS GUZMÁN

RICARDO PINILLA BURGOS

JUNIO 2023

## CUERPO, PALABRA, ORACIÓN

### CONTENIDO

	<b>Pág.</b>
<b>Introducción. La responsabilidad de decir una palabra y poner el cuerpo .....</b>	<b>3</b>
<b>1. Cuerpo: escritura y expresión de la vida .....</b>	<b>7</b>
1.1. Un poco de historia .....	9
1.2. Vida corpórea, en carne .....	14
1.3. Intercorporeidad. El lugar del otro en mi carne .....	20
1.4. Dualismos hoy. Cuerpos que sobran, sobrantes del cuerpo .....	23
1.5. Cuerpo y arte: Celebración del mundo .....	25
<b>2. La palabra: cuerpo de la vivencia.....</b>	<b>28</b>
2.1. La palabra expresa la vida .....	30
2.2. El silencio que acompaña la palabra .....	34
2.3. ¿Qué palabra para estos tiempos de la información? .....	38
2.4. La terapéutica de la palabra .....	41
2.5. La palabra como celebración del mundo .....	42
<b>3. Oración: expresión de la vida verdadera .....</b>	<b>44</b>
3.1. Filosofía y Psicoanálisis. Una epojé a la oración .....	47
3.2. Fenomenología de la oración .....	53
3.3. La oración en distintas tradiciones .....	58
3.4. Oración litúrgica. Una experiencia estética .....	62
<b>4. Conclusión. Cuerpo, palabra, oración .....</b>	<b>64</b>
4.1. Mística: expropiación del cuerpo .....	65
4.2. Vivir excedidos y amparados .....	68
4.3. Responsabilidad y gratuidad .....	70
<b>Bibliografía .....</b>	<b>72</b>
<b>Apéndice: Figuras .....</b>	<b>77</b>

### **Introducción. La responsabilidad de decir una palabra y poner el cuerpo.**

Si la filosofía es ese quehacer desde donde el ser humano procura responder por cuenta propia a las cuestiones radicales de la vida, es decir, un asomarse a la vida como es, abismante, entonces el lugar primero para esta tarea es el cuerpo, la carne, donde se clava el «agujón» de la pregunta, como señala García Morente:

Enseñar filosofía no consiste en informar o ilustrar al discípulo acerca de pormenores que fatigan su memoria, sino suscitar en su ánimo el nacimiento de los problemas y despertar la necesidad de encontrarles perentoria respuesta; hacer que el enigma hunda su agujón en la carne del neófito y que éste se sienta arrastrado por la incógnita experimentada como angustia propia.<sup>1</sup>

No es fortuito que el agujón se clave en la carne de quien hace filosofía, lo que pasa, es que aquello con lo que, desde siempre, ha tenido que vérselas es con la vida, con su vida, con el mundo de la vida, sus vivencias en interacción con otros cuerpos, otras vivencias. Esta punzante presencia de lo que me provoca necesita encauzarse, pues, se asoma así, de esta manera tan viva, para empujarme a hacer algo, hacer que sea, decir una palabra, dar mi palabra. Ese *hacer algo* es una responsabilidad. La tarea, el encargo es responder a las cuestiones que salen del orificio que deja el agujón en la propia carne. Esa es la razón de ser del filosofar: Responsabilidad. Leyendo y escuchando a García-Baró encuentro que con frecuencia insiste en esto. En *De Homero a Sócrates*, por ilustrar con un ejemplo, expresa que «la filosofía es la meditación apasionada de la verdad en la máxima responsabilidad: la vivencia reflexiva, y a la vez ardiente, de la verdad y la responsabilidad radicales»<sup>2</sup>. Cada palabra dicha en esta cita da para una dilatada reflexión. Lo que aquí dice, aparece duplicado, no por accidente, sino como expresión de rigor y exigencia. Habla de meditación y reflexión; de pasión, ardor, radicalidad y, por si fuera poco, repite dos veces la palabra responsabilidad. Espero ser animada por lo que aquí leo, releo y escribo.

---

<sup>1</sup> MANUEL GARCÍA MORENTE, *Lecciones preliminares de filosofía*, Editorial Losada, S. A., Buenos Aires, 1938, pag.7

<sup>2</sup>MIGUEL GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates. Invitación a la filosofía*, Sígueme, Salamanca, 2004, pág.15

La filosofía que busca la verdad eliminando las preguntas, las contradicciones y el asombro, que pretenda saltarse lo corporal, más que estar movida por el amor al saber, es el temor a la vulnerabilidad lo que la jalona. Solo la verdad que integre, atraviere y se apoye en la propia carne hace libre. Libera del afán por librarse de lo finito y contingente. Se trasciende no saltándose o negando la realidad, sino enterañándola. Deseo que este sea mi lugar filosófico: el mundo de la vida corpórea, intercorpórea. Y que mi actitud sea de abstenerme de lo que tengo por sabido, de apertura reflexiva a lo que se me regala en este camino.

Para hacer este proceso, de responder buscando por donde soy interpelada, podía haber tomado otros caminos. De hecho, en un primer momento, sólo tenía claro que deseaba profundizar en un tema que fuera vital, que hablara de la vida y dijera algo a alguien. Luego, pensé que lo más cercano a la vida es el cuerpo en que somos. Husmeé en el aporte de distintos filósofos, leí con detenimiento algunos libros que me recomendaron, al respecto. Me abrumé con tantos planteamientos, quería ir a las fuentes de las fuentes, lo cual era infinito y poco realista. Volví sobre las preguntas que durante el curso se me asomaban: ¿Desde dónde y cómo hacer filosofía sin que sea pura abstracción, que pueda estar en diálogo con el mundo, con los hombres y mujeres de carne y hueso, desde mi propia vida y lo que en ella se dinamiza? ¿Sobre qué tema profundizar que conecte con lo que hago y con lo que soy?

La lectura del capítulo VI del libro *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty: «El cuerpo como expresión y la palabra», fue un faro de luz que dio la orientación adecuada al tema, del modo en que me resultaría más fecundo con relación a las preguntas de fondo. Este sendero llegó como una serendipia, algo dado como don, para pensar con más detenimiento y poner palabras a temas que considero significativos para una vida auténtica y con sentido. Pues, lo que me hace vibrar, porque me expresa y a la vez me excede es abordar *el cuerpo, la palabra y la oración*, sin enlaces preposicionales ni adjetivos, para de alguna manera, adherida al pedido de abstención o reducción, estar más abierta a dejarme tocar por las provocaciones que van viniendo.

He encontrado abundante bibliografía sobre *cuerpo y palabra*, por separado. Pero, el tema de la oración, desde la filosofía no ha sido muy abordado, ni siquiera desde la filosofía de las religiones; éstas, sin embargo, han puesto un mayor interés en el fenómeno

místico. Desde Maine de Biran hasta Michel Henry, pasando por Nietzsche, Merleau Ponty y toda la filosofía existencial, el cuerpo y la subjetividad han estado en el centro de la reflexión filosófica. La filosofía española, influenciada por este movimiento ha intentado una filosofía de la vida que, de algún modo, considere el cuerpo y todo el mundo de la vida.

Con relación a *la palabra*, tenemos, por un lado, la filosofía del lenguaje, el estructuralismo, la filosofía analítica, que tratan el problema del lenguaje. Sólo que estos abordajes no son mi campo de interés para esta investigación. En ese sentido, lo que ha sido de gran ayuda para mí es ver *la palabra* desde la estética, como un recurso que contiene un sentido, más allá de las mismas palabras, a partir del pensamiento de Merleau Ponty, Gadamer y Sciacca, especialmente.

He encontrado tres fuentes fundamentales para la reflexión acerca de la oración que me posibilitaron una perspectiva más fenomenológica. En un primer momento, Friedrich Heiler con su libro: *Oración. Estudio sobre la historia y la psicología de las religiones*; luego, Martín Velasco, con *Orar para vivir. Invitación a la práctica de la oración*, aunque es un libro pastoral, pero, hecho por un gran estudioso del fenómeno religioso, dedica la primera parte a una fenomenología de la oración, donde de modo sucinto y claro nos muestra que, con la oración, estamos frente a una realidad del ser humano, no solo del creyente. Por último, aunque no con suficiente profundidad, en *La oración. Lo que dicen las religiones*, Eveline Martine, recoge una descripción de la oración en cada una de las grandes religiones, vista desde dentro.

Por otro lado, considero estos temas, cada uno por separado, muy existenciales y por ello siempre actuales. *Cuerpo, palabra, oración*, lo percibo como un asunto vital y de suma importancia para el momento presente. Por un lado, para plantear la necesidad de recuperar no el cuerpo, sino la persona de carne, la persona humana completa. Por otro, cuando parecía que lo religioso sería solo un elemento de nuestra historia, la realidad es que mucha gente busca de algún modo de experiencias y prácticas religiosas o espirituales. Acompañar ese resurgir con la reflexión es una necesidad, por ello es esencial que pueda hacerse de un modo encarnado.

En definitiva, hago este camino en cuatro momentos, pues las conclusiones son propuestas como una etapa más.

Primero, abordo el cuerpo como el lugar más íntimo y veraz donde se inscribe y expresa la vida para el ser humano. Se presenta un rápido recorrido por la historia del cuerpo en la filosofía, desde el cuerpo homérico hasta la concepción moderna. Con detenimiento se profundizan las implicaciones de eso de vivir en carne. La intercorporeidad se propone como un continuarse en la finitud. Nos asomamos a los dualismos de hoy, como una nueva ensomatosis, que llega hasta las radicales pretensiones del transhumanismo. Se cierra la primera parte viendo el cuerpo, igual que el arte, de modo especial la danza, como expresión del don y del misterio, y por ello celebración de lo que alberga.

En un segundo momento, profundizo en la palabra como cuerpo de la vivencia, que se constituye en hospedaje del mundo de la vida. La palabra como expresión de la vida, que se hace casa para el ser humano, es lo primero abordado en esta etapa. Luego, se presenta el silencio espacio fecundo que precede la palabra, aunque se hace la salvedad de otros silencios que no viabilizan la palabra. Es planteada una pregunta: «¿Qué palabras para estos tiempos de la información?» La respuesta estará del lado del cuerpo: que la palabra ponga el cuerpo de carne, frente a tantas palabras en la nube. También es presentada la palabra desde su potencial curador, terapéutico. Por último, vemos que la palabra primordial es alabanza, es celebración de lo que la misma entraña: el mundo de la vida como don.

En una tercera etapa, me detengo en la oración encarnada, como expresión de la vida verdadera. Luego confronto la oración con las ideas que de ella tiene la filosofía y el psicoanálisis para reducir su ingenuidad. Sigo, describiendo la oración como parte de la realidad humana. Dedico un apartado a la oración en las distintas religiones mostrando así, que la oración, de alguna forma, es el alma de la religión. Por último, la oración litúrgica expresa el nosotros de la oración que da un sentido a la vida, a través del lenguaje, ritos y los símbolos que lo vehiculan.

El último tramo, a modo de conclusión, recoge, lo que entiendo se produce en la relación de estas tres variables: cuerpo, palabra y oración. En principio, la mística es

presentada como el lugar donde se integran, de modo natural, estas tres realidades humanas; luego, me detengo en el vivir excedidos y amparados como dos dimensiones, que se encuentran en el cuerpo, la palabra y la oración, porque el ser humano alberga en sí, la finitud y lo infinito. Termino apelando a la responsabilidad y gratuidad, como un cierre ético y estético, a donde creo que toda meditación filosófica, ha de llevar, de alguna manera.

## 1. Cuerpo: escritura y expresión de la vida

Grafía y voz de la vida humana es el cuerpo. Él es todo lenguaje, comunicación. A veces, incluso, más verdadero que nuestras palabras. En palabras de Julián Marías: «Esa vida humana se expresa en el cuerpo, y por eso este es intrínsecamente expresivo ...es una realidad “transparente”, gracias a la sensibilidad.»<sup>3</sup> El cuerpo en su receptividad y apertura trae al mundo consigo, nos lo deja ver, lo trasluce y traduce. Lo que agrada o desagrada, lo que provoca asombro o apatía; las alegrías, los temores, lo alto o lo bajo, están mediados, por lo general, por el cuerpo, mi cuerpo, el cuerpo que soy yo. «La base común de la experiencia humana es el cuerpo.»<sup>4</sup> Toda experiencia humana implica el cuerpo. En él se asienta. Nada humano es ajeno al cuerpo, todo le pertenece, por más interior, espiritual o mental que sea.

«El cuerpo es la fuente identitaria del hombre; es el lugar y el tiempo en que el mundo se hace carne».<sup>5</sup> Por esta correspondencia del cuerpo con el ser humano, de carne, situado, contextualizado, de la que nos habla Le Breton, junto al exceso que en otro nivel se produce, es que estamos frente a un tema de radical interés para la filosofía como para la antropología y la psicología. El ser humano está anclado en su cuerpo y a la vez puede, tanto con la imaginación como con la memoria, apartarse de su aquí y ahora, desanclarse.

Este concierto y desconcierto que se da en el hecho de ser cuerpo, encarnación de la vida humana, me parece que es la fuente de tantas búsquedas, abstracciones, especulaciones y dualismos relativas al cuerpo. Aquí se abre un hueco de donde emergen

---

<sup>3</sup> JULIÁN MARÍAS, «Estructura Corpórea de la vida humana» en «Nuevos ensayos de filosofía», *Obras completas VIII*, Revista de Occidente, Madrid, 1970, pág.617

<sup>4</sup> JESÚS CONILL, *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Tecnos, Madrid, 2019, pág.100

<sup>5</sup> DAVID LE BRETON, *Cuerpo Sensible*, Metales Pesados, Santiago de Chile, 2010, pág.17

innumerables cuestiones. ¿Qué es el cuerpo con relación al ser humano? ¿Qué es este desfase, este exceso que algo en nosotros (o mucho) atestigua? ¿Cómo es posible esta relación del yo corporal consigo mismo, verse, sentirse, tocarse como ve, siente y toca el mundo? ¿Cómo se da la relación de esta «intimidad corporal» con otros cuerpos vivos, con el mundo de la vida? ¿Cómo capta el mundo, desde su lugar encarnado? ¿Se puede hablar de relación mente-cuerpo, alma-cuerpo? ¿O es la misma cosa? ¿Cómo puede ser lo mismo y sentirse superado en lo mismo? ¿Qué idea de cuerpo emana de la filosofía (o ideología) transhumanista? ¿O qué idea de cuerpo ha hecho brotar el transhumanismo? En definitiva, ¿Qué es lo que no conseguimos subsumir del cuerpo? Las preguntas están planteadas, una parte de ellas. No sabemos a dónde nos llevarán. Algunas respuestas han sido propuestas, otras siguen abiertas. Quizá cierta opacidad, manifiesta nuestra verdadera situación al respecto.

Aquí, al hablar del cuerpo, nos estamos refiriendo a *Leib* más que simplemente a *Körper*<sup>6</sup>. No una cosa física ahí, sino algo vivo, que percibe y siente y que se siente. Desde y acerca de ese lugar de la vida, es que haremos esta reflexión. Mucho ha sido dicho acerca del cuerpo, desde ángulos muy diversos. La imposibilidad en abordarlo todo hace que me circunscriba a lo que, en mí, se hace pregunta, se asoma como enigma, a lo que me arroja alguna luz. De alguna manera, estoy direccionada e impelida hacia lo que me posibilita decir algo que sea empuje, que sea terapéutico, es decir, que sea restaurativo de humanidad. No tengo otra palabra. Ahí encuentro mi decir responsable y auténtico.

Creo que, para contextualizar el asunto, es oportuno hacer un breve recorrido histórico por algunas de las ideas que en filosofía se han planteado acerca del cuerpo. En un segundo momento me detengo en el cuerpo que vivencia y sus implicaciones, sobre todo el vivir excedido en sí y de sí. Aunque la intercorporeidad es parte del experimentar del cuerpo, creo pertinente tratarlo por separado, puesto que habla de los otros, de cómo me afectan y los afecto. También, me pregunto por el estado de los dualismos relativos al cuerpo en nuestro hoy. Por último, no tanto como conclusión, sino como condensación

---

<sup>6</sup> «Adoptando la distinción de Husserl y Scheler entre un cuerpo material (*Körper*) y un cuerpo viviente, animado (*Leib*), Merleau-Ponty explora enseguida el modo en que la experiencia de mi propio cuerpo difiere de mi experiencia de los objetos físicos inanimados». DERMOT MORAN, *Introducción a la fenomenología*, Anthropos, Barcelona, 2011, pág.13



de lo que el cuerpo es y dice de la vida humana y su condición, me ocupo del cuerpo en el arte, como celebración, ofrenda y gratitud de la vida.

### 1.1. Un poco de historia

El cuerpo expresa la vida y la expresa en cada tiempo y circunstancia concreta. Por eso, podemos decir con Le Breton que «no existe naturaleza humana como tampoco naturaleza del cuerpo, sino condición del hombre que implica una condición corporal cambiante de una época a otra y de un lugar a otro en las sociedades humanas»<sup>7</sup>. Es por ello, por lo que la vivencia del cuerpo, como el saber sobre el mismo, irá transformándose de acuerdo con los tiempos y lugares, según las culturas. Esto nos dice que, más que del cuerpo, se trata de su representación, cómo se vive y cómo se formula dicha experiencia en tal o cual circunstancia.

Laín Entralgo nos indica que en Homero tenemos la primera señal del pensamiento griego sobre el cuerpo.<sup>8</sup> Lo que de ninguna manera significa que tenemos filosofía o anatomía en sus poemas épicos, sino una consideración y valoración del cuerpo humano que de alguna forma predispone a lo que más adelante surgirá. Por poner algún ejemplo del cuerpo homérico podemos resaltar que, no tenían una visión total del cuerpo, solo parcial, a partir de la utilidad de las partes; un segundo aspecto a subrayar es que tenían algún concepto de alma «*psyche*», bastante impreciso, pero no separada del cuerpo. Algo muy importante, en esta prehistoria del pensamiento sobre el cuerpo, es cómo era estimado éste, había una especie de correspondencia entre vigor, apariencia y virtud, se entiende ya que el hombre homérico es el guerrero. En este sentido, es que dice Laín que «a la excelencia del cuerpo (fuerza, belleza) iba naturalmente unida la distinción ética (valentía, honorabilidad), y a su flaqueza (fealdad, debilidad) la descalificación moral y social.»<sup>9</sup> El cuerpo gozaba de una elevada valoración e importancia.

En los presocráticos tampoco se encuentran unas formulaciones teóricas o científicas sobre el cuerpo, aunque la base conceptual, desde la que luego serán posibles,

---

<sup>7</sup> DAVID LE BRETON, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Prometeo, Buenos Aires, 2021, pág.25.

<sup>8</sup> PEDRO LAÍN ENTRALGO, *El cuerpo humano: Oriente y Grecia antigua*, Espasa-Calpe, Madrid, 1987, pág.67

<sup>9</sup> *Ibidem*, pág.76

tienen sus raíces en ellos.<sup>10</sup> No me detengo en ello porque no es significativo para esta propuesta.

Si hay unos filósofos que ameritan nuestra atención, al hablar del desarrollo del asunto cuerpo, en el recorrido de la filosofía, esos son, sin ninguna duda, Platón y Aristóteles. Esta importancia radica, a mi modo de ver, en el alcance de sus planteamientos, que han servido para mantener en pugna dos filosofías, dos antropologías, dos teologías.

Lo que Platón nos ha legado sobre el cuerpo, desde la reflexión de Laín Entralgo, supone dos posturas distintas, mediadas por la edad. En el Platón del Fedón, primero, hay una férrea contraposición entre alma y cuerpo. El alma viene a ser todo lo que en el ser humano es invisible, inmortal y puro; del otro lado, lo que le es propio al cuerpo es lo visible, mortal e impuro. La consecuencia más importante de esto, podemos recogerla en estas palabras de Laín Entralgo comentando y citando el Diálogo Fedón:

La existencia ideal consiste, pues, en habituarse a vivir al margen del cuerpo, en «lograr que el alma se repliegue sobre sí misma desde cada uno de los puntos del cuerpo, [...] en vivir en el estado a que se llega cuando se está muerto» (67 ce). Lo cual no quiere decir que el filósofo -y, como él, quien aspire a vivir según la vía de la razón- deba quitarse voluntariamente la vida. De la prisión en que vivimos son los dioses los que deben sacarnos (62 b)<sup>11</sup>.

Esto que llevamos dicho del Platón del Fedón, nos da una idea de cómo en la posteridad progresó e incluso se infló este pensamiento para sostener la separación del cuerpo y el alma, ponderando la segunda en detrimento de la primera con las serias consecuencias que esto ha supuesto y supone.

La segunda mirada platónica del cuerpo es la que aparece en Filebo,<sup>12</sup> de modo especial, pero, como bien nos dice Laín, también en otros diálogos de la ancianidad como

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, pág.77

<sup>11</sup> *Ibidem*, pág.108

<sup>12</sup> Solo por ver esto, en las mismas palabras de Platón: «SÓCRATES. Porque no nos fijamos sin duda, Protarco, en que, de estos cuatro géneros, el finito, el infinito, el compuesto de uno y otro, y la causa, este cuarto elemento que se encuentra en todas las cosas, que nos da un alma, que sostiene el cuerpo, que cuando está enfermo lo vuelve la salud, y hace en miles de objetos otras combinaciones y reformas, recibe el

el Timeo y el Sofista. ¿Qué es lo nuevo? La novedad que se plantea en el Filebo es que el alma y el cuerpo no son ya antagónicos, sino que forman parte de lo mismo. El alma sostiene el cuerpo, ya no es su presidiaria. Ni el cuerpo ni los placeres manchan o hacen impura el alma.<sup>13</sup>

La filosofía de Aristóteles, tradicionalmente representada por sus manos señalando lo que le rodea, frente a un Platón con un dedo indicando al cielo habla de experiencia, realidad, cuerpo, tal como lo representa Rafael, (Fig.1 y 2). Dice Laín, resumiendo lo planteado, acerca de la filosofía aristotélica sobre el cuerpo, que «es potencia (*dýnamis*) del acto de vivir (*enérgeia, entelécheia*) y materia (*hyle*) de la forma (*eidós, morphē*) que da actualidad y figura a la sustancia unitaria que llamamos hombre.»<sup>14</sup> De alguna manera, el concepto que tiene Aristóteles sobre el cuerpo lo explica desde los principales elementos que conforman su teoría<sup>15</sup>. Según esto, alma y cuerpo conforman una unidad. El cuerpo es viviente, está dinamizado desde adentro. Marc Richir expresa muy bien esto que llevamos dicho, en estas palabras: «El cuerpo físico no es un cuerpo inanimado o inerte que viniera a ser habitado por el cuerpo animado, sino que es *en sí mismo* cuerpo animado, teniendo sencillamente a la vida como (o en) potencia.»<sup>16</sup> Esa es la cuestión, estamos hablando de un cuerpo animado *en sí*, no desde fuera o desde arriba. Esto marca un cambio radical en la mirada al cuerpo y por ende a la vida misma.

Del estoicismo y el epicureísmo, solo decir que, de alguna manera, aunque son distintos planteamientos, pero uno y otro pretenden aplanar el exceso que puede encontrarse el ser humano en su vivir en un cuerpo. Tal aplanamiento, a base de ascesis, lo compara Richir con una especie de muerte como pago para alcanzar la armonía.<sup>17</sup>

Dando un paso (o un salto, mejor dicho) más, en este breve recorrido, hay que destacar la visión cristiana como una gran novedad: un Dios encarnado, que es escándalo

---

nombre de sabiduría en nosotros, pero más en grande y con una belleza y una pureza sin igual. absoluta y universal, siempre presente bajo la infinita variedad de sus formas; y que el género más bello y excelente se halla en la extensa región de los cielos, en donde se encuentra todo lo que está.» PLATÓN, *Obras completas*, Edición de Patricio de Azcárate, tomo 3, Madrid 1871, pág.57

<sup>13</sup> PEDRO LAÍN ENTRALGO, *O.c.*, pág.120

<sup>14</sup> *Ibidem*, pág.

<sup>15</sup> *Ibidem*, pág.

<sup>16</sup> MARC RICHIR, *El cuerpo. Ensayo sobre la interioridad. (Seguido de «la verdad de la apariencia»)*, Brumaria, Madrid, 2019, pág.65

<sup>17</sup> *Ibidem*, pág.80

para unos y locura para otros.<sup>18</sup> Podríamos decir que el cristianismo, en su origen, no es una filosofía per se, pero por esta novedad, que según Richir es una gran paradoja que va a la par de una triple nueva institución: del ser humano, del cuerpo y de la *psyche*<sup>19</sup> va a atraer y a ser atractiva para la filosofía.

¿En qué va a consistir esta propuesta novedosa? «Así pues, la encarnación de Dios en su «Hijo» humano significa, a este respecto, la unidad de la carne como unidad íntima, en continuidad, del alma y del cuerpo.»<sup>20</sup> La encarnación dice que lo más humano y lo más divino es ese «exceso de humanidad»<sup>21</sup> en la carne, no fuera de ella. En el cuerpo y en la sangre. Justo, carne y sangre que serán signos de una *nueva alianza*, una comunidad nueva, que hace memoria y actualiza esta humanidad en exceso. Esta propuesta supone que,

...es en la intimidad más íntima del hombre encarnado donde debe encontrarse la chispa divina, como en eco de la encarnación de Dios en el Hijo. Esta intimidad más íntima, que es como el exceso de la intimidad en la intimidad misma, es, como exceso de humanidad —incluidos los sufrimientos y las miserias—, el Dios en el hombre, aquello por lo que se sostiene *cada* fiel a sí mismo —cualquiera que sea su condición— como eco de la encarnación divina.<sup>22</sup>

No hay separación. El hombre y la mujer, en cristiano, están sobrepasados en su interior, excedidos y sostenidos desde adentro, en lo más íntimo. Es en el cuerpo, en el mundo donde se da esta habitación de Dios en lo humano. Esta preponderancia de la interioridad, de la subjetividad, será bien desarrollada en el pensamiento agustiniano que acompañará un sendero muy significativo del cristianismo.

Nos recuerda Richir, que tenemos otra vertiente del cristianismo, que podríamos decir que, es una per-versión de éste. Comenzó por un tipo de glorificación a Jesús que lo desencarnaba, de ahí a glorificar a la Iglesia y su autoridad. Por lo que esta versión,

---

<sup>18</sup> Cfr. 1ra Corintios 1,23

<sup>19</sup> MARC RICHIR, *O.c.*, pág. 82

<sup>20</sup> *Ibidem*, pág.84-85

<sup>21</sup> *Ibidem*, pág. 83

<sup>22</sup> *Ibidem*, pág.86

vuelve a separar alma y cuerpo, como soporte y justificación a los poderes religiosos y políticos.<sup>23</sup>

Junto a lo que ya señalábamos, de la primacía de la interioridad, también sucede en la edad media que «...El cuerpo es el receptáculo imperfecto del alma y debe ser controlado en sus impulsos terrenales.»<sup>24</sup> Por lo que estamos hablando, nueva vez, cuerpo y alma estarán siendo opuestos, quedando el primero en desventaja con relación a la segunda. Cierta estoicismo se abre paso en estas circunstancias.

Muchos acontecimientos y situaciones van a posibilitar que surja la concepción del cuerpo de la modernidad. Lo primero que señala Le Breton, a lo que le dedica una amplia reflexión, es al surgimiento del ser humano como individuo. El desarrollo de la conciencia individual, la autonomización de los individuos, el retrato individual, son solo algunas señales de dicha individuación. «El individualismo marca la aparición del hombre encerrado en su cuerpo y señala su diferencia, sobre todo, en la epifanía del rostro».<sup>25</sup> Pues el rostro, es la expresión más clara de nuestra física diferenciación, lugar que dice yo como ningún otro de nuestro cuerpo, de modo especial los ojos con su manifiesta expresividad de lo más hondo que nos conforma.

Un segundo elemento de los que destaca Le Breton, es la anatomización del ser humano a través del progreso en el saber sobre anatomía. De modo especial la práctica de disección de cadáveres va a marcar un cambio radical en la concepción del cuerpo, antes indiscernible del ser humano. Señala a Vesalio, con su *De corporis humani fabrica* (1543), con razón, como el punto de inflexión de este gran giro.<sup>26</sup> El cuerpo que surge con Vesalio es equivalente a cadáver. Se atreve a decir Le Breton que «el cuerpo queda purificado de toda referencia a la naturaleza y al hombre que encarnaba». Será el cuerpo para la ciencia, no ya el cuerpo del hombre. Esta etapa en el tratamiento del cuerpo como

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, pág.84

<sup>24</sup> MABEL MORANA, *Pensar el Cuerpo. Historia, materialidad y símbolo*, Herder, Barcelona, 2021, pág.27

<sup>25</sup> DAVID LE BRETON, *Antropología del cuerpo y modernidad, O.c.*, pág. 52

<sup>26</sup> A lo que Le Breton se refiere y de lo que acusa a Vesalio, es de una «mirada desprendida que olvida metodológicamente al hombre para considerar únicamente el cuerpo» y que, de éste, se decía que obtenía los cadáveres de modo clandestino en horcas y cementerios, menciona también a Miguel Angel y Da Vinci, en esta práctica (nota 33), *Ibidem*, pág. 73

*an-atome*, queda atestiguado por el cuadro de Rembrandt *La lección de anatomía del Dr. Nicolaes Tulp* (Fig.3).

Descartes es otro de los grandes hitos del pensamiento acerca del cuerpo. Sobre esto dice Richir que, «en efecto, la forma moderna del dualismo del alma y del cuerpo, con múltiples y, a menudo, muy degradadas variantes, es de origen cartesiano». Resulta imposible en un párrafo proponer con justicia todas las implicaciones de este dualismo cartesiano. Por ello, solo decir que, se trata de una postura en la que él, que piensa, se alza como individuo porque piensa, no porque es hombre. De este modo, dice Le Breton que «al teorizar sobre el *cogito* como toma de conciencia del individuo se apoya, simultáneamente, en una desvalorización del cuerpo»<sup>27</sup>. Esta es la cuestión, un cuerpo desvalorizado hasta concebirse susceptible de ser algo de lo que se pueda prescindir.

Terminando este recorrido, creo importante, por lo menos, mencionar a Nietzsche y otros muchos filósofos que le sucedieron y que en un sentido u otro procuraron reivindicar el cuerpo, como encarnación de la vida del ser humano. Me parece que Richir consigue recoger la novedad revolucionaria del aporte de Nietzsche al decir que «fue el primero en llevar a cabo el esfuerzo de pensar, en el cuerpo, el exceso del cuerpo sobre sí mismo.» En esto consiste, me parece el núcleo de este pensamiento: hay un exceso en el cuerpo, en el vivir que es parte de éste, no hay que descontarlo. Lo que el ser humano es, ha de considerarse con todo lo que contiene su condición humana. Esta postura dio paso a una mirada distinta de la realidad donde la corporeidad tiene un lugar preponderante. Podemos encontrar aquí, por ejemplo, la Generación del 98, filósofos existencialistas y la Escuela de Madrid. Por decir algunos nombres concretos de filósofos que se ocupan del cuerpo, tenemos a Zubiri, Ortega, Marcel, Merleau-Ponty.

## **1.2. Vida corpórea, en carne**

El lugar, tiempo y modo de ser hombre y mujer, de ser humanos es en carne, en un cuerpo. Más que tener cuerpo, e incluso ser cuerpo, expresiones éstas que acarrear serias complicaciones en la práctica, hemos de hablar de que la persona es vida corpórea, que su ser está encarnado. Esto lo expresa muy bien Gabriel Marcel cuando dice que «Ser

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, pág. 83

encarnado es aparecer como cuerpo, como este cuerpo, sin poder tampoco distinguirse, identificación y distinción son operaciones correlativas una con otra pero que sólo pueden ejercerse en la espera de los objetos.»<sup>28</sup> La complicación mayor es esto que aquí señala, que al identificarte con tu cuerpo o al distinguirte estás objetivándolo. Hace falta otro posicionamiento porque estamos hablando de algo que está desbordado desde dentro. Ni lo tengo ni soy, es otra cosa. Esa otra cosa es una posición vital, un lugar, mi lugar. No hay otra posibilidad. Decía Marcel, también, que «ésta desencarnación es impracticable y queda excluida por estructura.»<sup>29</sup> Existir implica ese *en carne*. Mabel Moraña también habla del cuerpo como lugar y agrega que es «donde se aloja el enigma de la existencia»<sup>30</sup> Este es el lugar del exceso, de lo enigmático de ser hombre, mujer, de lo que queda oculto a nuestro razonar y que deseamos aclarar y si no se puede, negarlo. Negación, aunque impracticable, imaginable para suavizar la opacidad que aturde y conturbe.

Las vivencias, el experimentar la vida propia de nuestro ser en carne es lo que acaece en el cuerpo vivo en el mundo de la vida. En el Diccionario de Ferrater Mora se define vivencias como «experiencias afectivas... es un modo de existir la realidad *para* un cierto sujeto.»<sup>31</sup> El mundo existe para mí de modo afectivo, afectándome, vivenciado, gracias a mi ser corpóreo. También, Ferrater Mora, en un artículo de 1949 de la *Revista Cubana de Filosofía*, sobre los temas fundamentales de Dilthey, dice de la vivencia, que es para éste

un modo de estar la realidad ahí –un modo de existir lo real– para un cierto sujeto que coincide con el «yo propio». La vivencia no es por ello algo dado; somos nosotros quienes penetramos en el interior de ella, quienes la poseemos de modo tan inmediato, que hasta podemos decir que ella y nosotros somos la misma cosa ...es un ser cualitativo: una realidad que no puede ser definida por la captación interior, sino que alcanza también a lo que no se posee indiscriminadamente...<sup>32</sup>

---

<sup>28</sup> GABRIEL MARCEL, «De la negación a la invocación», en *Obras Selectas (II)*, BAC, Madrid 2004, pág.26

<sup>29</sup> *Idem*

<sup>30</sup> MABEL MOAÑA, *O.c.*, pág.99

<sup>31</sup> JOSÉ FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía, Tomo II (L-Z)*, Sudamericana, Buenos Aires, pág.915

<sup>32</sup> JOSÉ FERRATER MORA, «Dilthey y sus temas fundamentales», en *Revista Cubana de Filosofía*, Vol. 1, no. 5, págs. 4-12, 1949

Este, ser una misma cosa con la vivencia, estar en el interior de la vivencia, es fundamental para comprender lo poco inocua que es la pretensión de desencarnar la vida. Sin carne no hay vida del mundo, no hay yo, ni tú, ni nosotros. Es una falacia. La vivencia, es lo cualitativo en sí. Algo queda cualificado, e incluso autorizado desde ese interior de la vivencia que se expresa en lo que me afecta, lo que pienso, lo que siento, lo que soy. Diciendo esto, pienso en la sentencia de Protágoras: “el hombre es la medida de todas las cosas”, puesto que podría confundirse con lo antes dicho, ya que hay una línea muy fina, pero muy significativa, entre un planteamiento y otro. ¿Qué diferencia puedo observar? Que lo primero, la vivencia así vista, habla de algo heterogéneo, una alteridad con la que me encuentro, un mundo en el que estoy, que se me presenta, que capto. Hay otro ahí y la manera de con-vivir con ese (eso) otro, se hace vivencia mía, pasa por mi afectarme y por mi respuesta. No soy yo que tengo las medidas del mundo, de las cosas, no soy yo que tengo la verdad. La vivencia del mundo de la vida se me da con la vida, de alguna manera hay una función pasivo-participativa en ello. Mientras que el planteamiento de Protágoras, en esencia habla de que yo determino la verdad de las cosas, depende de mí. El hombre de Protágoras cuando está ante las cosas es ante sí mismo que está, porque éstas han de ajustarse a su medida, a su mirada, a su razón.

«Entonces, esta participación que constituye mi presencia en el mundo sólo puedo afirmarla, encontrarla, restaurarla, resistiendo a la tentación de negarla, es decir, de plantearme como entidad separada.»<sup>33</sup> Entiendo, que este modo de participación del que habla Marcel, es un modo de estar ahí, viéndomela con la vida, en una relación dialéctica. Esta relación es como la *perijoresis o pericoresis* trinitaria. Esta relación perojorética es la que tiene el poder de librarnos del principio de Protágoras. Me encuentro en una comunión y participación de la que no me puedo excluir o incluir, sino que ahí estoy, como en una danza o una romería. Me conduce o mueve algo que, en un sentido no depende de mí. Se da una especie de acompañamiento en la interacción de la que participo.

«El cuerpo nos trasciende y lo trascendemos. Algo, mucho, al hablar de él, se escapa: es intraducible, incomunicable, un vacío, una presencia sin peso ni medida, un abismo, una totalidad oscura que no admite ni ecos ni retornos.»<sup>34</sup> Esto que se escapa, el

---

<sup>33</sup> GABRIEL MARCEL, *O.c.* pág.29

<sup>34</sup> MABEL MORAÑA, *O.c.* Pág.14



exceso, es lo que, de muchas maneras, se intenta solventar o atravesar. Es como la *hiancia* lacaniana<sup>35</sup>, como un hueco, un vacío que sólo podemos bordear, admirar, acompañar. Ese algo está en el mismo cuerpo, pero trascendiéndolo desde dentro. No hay que buscar un alma, *Psyché*, o una esencia que lo explique y que nos de la garantía de un fondo para el hueco.

El cuerpo es también circunstancia, una porción con una función peculiar, pero dentro de ella, es decir, fuera de mí; y otro tanto puede decirse de la psique, de modo que la distinción entre mundo exterior y mundo interior o psíquico, por importante que sea, es secundaria respecto a aquello en que coinciden: su carácter de mundo. Lo decisivo es que la realidad del contorno irrumpe en nuestra vida con carácter corporal a causa de nuestro propio cuerpo.<sup>36</sup>

Estas palabras de Julián Marías corroboran lo que llevamos dicho, el mundo y mi cuerpo están inter - irrumpidos a causa de ser cuerpo, en él y por él. El cuerpo y el mundo son mis circunstancias, se me dan, pero se me escapan, están fuera de mi alcance. Pues se manifiesta el exceso del que venimos hablando y que Marc Richir ha expresado lúcidamente a lo largo de su ensayo *El Cuerpo. Ensayo sobre la interioridad*. Dice, del «vivir encarnado» que «es algo que *excede* al cuerpo, *que tiende a escaparse de él, y en relación a lo cual el cuerpo aparecerá siempre más o menos limitado, de una u otra manera.*»<sup>37</sup>

Este vivir en la carne, con un cuerpo, es el fundamento y razón del hecho tangible de tener límites, ser limitados, estar limitados. El límite vivenciado desde dentro del mismo límite, nos contiene y nos abre a las posibilidades que encarna. De aquí que mucho de la vida se juega en esta especie de danza entre ese exceso inscrito en el propio cuerpo y el límite que le es propio.

---

<sup>35</sup> Este concepto lo usa en distintas circunstancias para hablar de aquello a lo que no se tiene alcance, por ejemplo, con relación al lenguaje encarnado. Estas palabras solo por poner un ejemplo: «En el orden simbólico, los vacíos son tan significantes como los llenos; parece efectivamente, escuchando a Freud hoy, que es la hiancia de un vacío la que constituye el primer paso de todo su movimiento dialéctico.» JACQUES LACAN, *Escritos I*, Siglo XXI, México, 2009. Pág.373

<sup>36</sup> JULIAN MARÍAS, *O.c.*, págs. 605-606.

<sup>37</sup> MARC RICHIR, *O.c.* pág.12

Dedica Richir una buena parte de su ensayo a las formas más cotidianas de este excederse del cuerpo, definidas por él como *determinaciones clásicas*<sup>38</sup> de la vida en carne. Sería el «exceso *en* la sensación misma, en la afección misma, en la afectividad misma, en las pasiones o los pensamientos mismos, sin referencia al tener o al ser, sin por ello prescindir de la referencia al “quien”.»<sup>39</sup> A este exceso en la determinación misma es que hay que atender, pues desde la captación y comprensión de éste, me parece, podemos alejarnos de las posturas dualistas y psicologistas. Se trata de aspectos del mismo cuerpo, que lo trascienden en él. Por poner un par de ejemplos, un cuerpo que se pierde en las cosas, como sucede en la sensación<sup>40</sup>; o que pareciera que nos invade, en la afección<sup>41</sup>. En definitiva, que es desde dentro de este ser en carne que podemos vivir y convivir; e incluso decidir y accionar.

Este lugar, desde donde el ser humano puede hacerse cargo de la vida, siendo uno con todo lo que le habita, en la propia carne, supone soledad, separación. No es casualidad que la piel que nos rodea es una gran valla y puente a la vez. El cuerpo es nuestro *en* y *desde*, que nos proporciona las condiciones para recogernos y volver sobre lo que le acontece y lo que le excede, reflexionar sobre ello y esencialmente, diría Nietzsche, hacer filosofía. «Pues mi soledad siempre ha sido completa. Creo que es la condición fundamental para alcanzar ese grado extremo de reflexión sobre uno mismo que constituye la esencia de mi filosofía.»<sup>42</sup> Esa completa soledad, que no es aislamiento, sino la condición que hace posible la filosofía, y decíamos que, supone responder, responsabilizarse por la vida en carne. Ortega ha puesto este tema con obstinada repetición. En *El Hombre y la gente*, define la vida del ser humano como «esencialmente soledad, soledad radical.»<sup>43</sup> Y ello es así, porque nadie puede estar ahí, cuando me toca tomar partido, decidir, hacer frente, definirme. Y en ese sentido, frente al mundo, en el mundo, para la vida del mundo, necesito entrar en soledad, habitar mi casa interior, para hacerme cargo. No hay un adentro opuesto a un afuera. No hay un interior frente a un exterior. No tenemos soledad frente a compañía. Ni yo frente a los otros. Es que cada aspecto de estos no se encuentra vinculado al otro por una disyunción sino con una

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, pág.17

<sup>39</sup> *Ibidem*, pág. 15

<sup>40</sup> *Ibidem*, pág.17

<sup>41</sup> *Ibidem*, pág.21

<sup>42</sup> FRIEDRICH NIETZSCHE, «Carta a Hyppolite Taine» en *Correspondencia Volumen VI, octubre 1886-1889*, Trotta, S.A, Madrid, 2012, pág.338

<sup>43</sup> ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, ePubYou, edición digital, julio 2016, pág.54

conjunción. Yo en soledad y la vida del mundo, de los otros. La radical soledad es la disposición para vivir y responder con responsabilidad en la vida del mundo.

La única manera que tenemos de sentir el mundo, de vivirlo es desde el propio cuerpo, cierto que, con otros, que van en la misma romería, que están en la misma danza de la vida, pero mis pasos son míos, con mis propios pies, la música me toca a mi sentirla y reproducirla en unos gestos. Todo esto da cuenta de que, el vivenciar, experimentar, conlleva soledad radical. Solo, que estamos hablando, de una soledad fecunda, soledad creativa, donde se gesta el sentido que podrá ser comunicado, compartido. Dice Conill, que «este descubrimiento de la intimidad hace que tomemos la vida «en serio» y nos capacita para estar más allá de las farsas y acomodados de la sociedad, sintiendo en profundidad (grávidamente) lo que uno es en sí mismo y como persona.»<sup>44</sup> La seriedad de la vida es la que la soledad fecunda garantiza, por eso no solo es fecunda sino serena, aunque a veces duela. Entonces, produce un dolor atenuado por la sensatez y gravidez de este hacerse cargo de lo propio. Para Valéry, sólo hay seriedad del pensamiento si es mediado por el cuerpo. Tiene peso y fuerza gracias a éste.<sup>45</sup> Un pensamiento con cuerpo, en carne, tiene forma, toma asiento, tiene arraigo, puede caminar y hasta correr. Tiene manos, puede obrar, comprometerse. Esta necesidad de vivir con peso se evidencia aún más ante el desconcierto y desarraigo del mundo digital en que vivimos hoy. Hay un grito hondo silente, que Pinillas ha formulado así: «nuestro espíritu necesita *relocalizarse*, necesita parar y es él quien pide apoyos, ya no para sí y sus excesos, sino para su articulación plural y global a velocidad de red.»<sup>46</sup> Reencontrarle el lugar al espíritu, aunque no se sepa cómo, parar es buena medida. Ahí, en soledad y silencio alguna luz se asomará.

Rainer María Rilke, en «carta IV» del 16 de julio del 1903 en *Cartas a un Joven Poeta*, pondera esta soledad preñada de posibilidades para la creación poética y para la vida. Expresa con esa hondura que le caracteriza a su remitente, «pero su soledad, aún en medio de circunstancias extrañas a su modo de ser, le servirá de sostén y de hogar. Y

---

<sup>44</sup> JESUS CONILL, *Intimidad Corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Tecnos, Madrid, 2019, pág.23

<sup>45</sup> PAUL VALÉRY, *Cuadernos (1894-1945)*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2022, pág. Pág. 202, versión digital, <https://www.galaxiagutenberg.com/>

<sup>46</sup> RICARDO PINILLA BURGOS, *O.c.*, pág.258

desde ahí, podrá usted descubrir todos sus caminos.»<sup>47</sup> La soledad como piso y cobijo, una casa, que da descanso y contención para poder auscultar lo que desde el cuerpo se abre paso, de tal modo que pueda encontrarse con lo propio, la voz propia. Y no es un descanso y sostén solo para provecho propio, sino terreno fértil donde es posible el cultivo de la respuesta responsable con el mundo, con los otros.

### **1.3. Intercorporeidad. El lugar del otro en mi carne.**

Eugene Gendlin, en una charla con motivo de un premio a su Instituto Internacional de Focusing, dijo que, «cada cosa viviente, una planta, cualquier tejido celular ya es una interacción. No se trata de que esté aquí y su ambiente alrededor de ella... Respira, se vive a sí misma a través de su interacción con el ambiente»<sup>48</sup>. Todo es en sí y con los otros, interacción. No hay forma de habitar nuestro mundo sin hacerlo con los otros. Estamos habitados por un mundo y habitamos un mundo. El mundo de la vida está ahí, por dentro y por fuera. Por eso Le Bretón en la tradición merleau-pontiana, afirma que «No hay ninguna ruptura entre la carne del hombre y la carne del mundo sino, a cada momento, una continuidad sensorial, incluso en el sueño más profundo.»<sup>49</sup> Es así, no hay solución de continuidad entre mi carne y la carne del mundo. Mi vida en carne implica todos los cuerpos que me determinan, que me afectan, a los que mi yo corporal afecta. Es una misma carne a través de los sentidos. Esto tiene muchas implicaciones.

El problema de vivir juntos hoy se puede solucionar poniendo el cuerpo responsablemente, parafraseando a Marina Garcés, que dice esto con relación a la palabra, y que más adelante cito. El asunto es ¿Cómo poner el cuerpo en la comunidad, en la sociedad, en las instituciones? Y, ¿por qué poner el cuerpo salva la vida común? Encuentro en la exposición de Marina Garcés cierta respuesta: Gracias a la finitud a la que el cuerpo nos remite constantemente.<sup>50</sup> Veamos lo que esto significa, a partir de estas palabras de Garcés:

---

<sup>47</sup> RAINER MARÍA RILKE, «Carta IV» en *Cartas a un joven poeta...*

<sup>48</sup> EUGENE GENDLIN, “On The New Epistemology”, Extracto de la charla de premiación de Eugene Gendlin en la Asociación Americana de Psicología. Agosto 6 de 2000; en *Staying in Focus: The Focusing Institute Newsletter*, Vol. 1, N° 2; Mayo 2001. <https://focusing.org/more/sobre-la-nueva-epistemologia>, 7/06/2023

<sup>49</sup> DAVID LE BRETON, *Cuerpo sensible, O.c.*, págs37-38

<sup>50</sup> MARINA GARCÉS, *Un mundo común*, Bellaterra, Barcelona, 2013, pág.30

Más allá de la dualidad unión/separación, los cuerpos *se continúan*. No sólo porque se reproducen, sino porque son finitos. Donde no llega mi mano, llega la de otro. Lo que no sabe mi cerebro, lo sabe el de otro. Lo que no veo a mi espalda alguien lo percibe desde otro ángulo... La finitud como condición no de la separación sino de la continuación es la base para otra concepción del nosotros, basada en la alianza y la solidaridad de los cuerpos singulares, sus lenguajes y sus mentes.<sup>51</sup>

La continuación de los cuerpos en su finitud es más palpable que por la reproducción. Pues, la finitud alcanza a cada persona, a cada ser, a cada cosa. Esta finitud es creadora y puede ser creativa. Es tejedora de posibilidades, engendra solidaridad corporal. La intercorporeidad es la respuesta adaptativa a la finitud. Desde este punto de vista ¿qué modo de ser nosotros brota? Un nosotros que incluye el cuerpo, consciente de la contingencia, como señala Garcés, basado en la solidaridad, necesariamente generará una comunidad humilde y agradecida. Sin ostentar nada, porque sabe que no depende sólo de sí, que recibe todo como don, que participa porque se siente comprometida.

Muchas de las dificultades de la con-vivencia hay que buscarlas en los problemas con la finitud y sus implicaciones: limitación, enfermedad, placer, cuerpo. Como no hay manera de tener vivencia que no sea en cuerpo, tampoco la hay para la con-vivencia. Convivir supone experimentar la vida junto a otros cuerpos. Una convivencia donde el cuerpo es negado, vejado, reprimido, descuidado, va a suponer que la negación, vejación, represión y descuido se dará contra el hombre o la mujer que tengo delante y contra sí mismo. No puedo amar a la persona si obvio la corporalidad. Un nosotros, es un nosotros corporal. En este punto, me viene una escena de la película sobre la vida de Dorothy Day, donde ella, después de afrontar muchas dificultades en la opción de acoger a indigentes y formar una comunidad con ellos y con otros idealistas como ella, del movimiento obrero católico, va a una iglesia y ante Jesús en la cruz le reclama:

¿Dónde estás? Por qué no me contestas. Te necesito. Esos hermanos y hermanas tuyos, los que tu querías que amara, deja que te diga una cosa: apestan, tienen piojos y tuberculosis

---

<sup>51</sup> *Idem*

¿Debo encontrarte a ti en ellos? Pues eres feo, te mojas los pantalones, vomitas, ¿cómo puede amarte alguien?<sup>52</sup>

La intercorporeidad es incómoda, muchas veces. Esa solidaridad que en jerga cristiana se llama caridad, esa continuidad de los cuerpos tiene la oscuridad, el peso de la finitud. Un peso sensible al olfato, a la vista, al tacto, al oído, al gusto. Damos continuidad a cuerpos que por su fragilidad y fealdad se pueden percibir como una carga. ¿No será esa carga un recordatorio de nuestra finitud, no solo de su finitud? «¿Cómo puede amarte alguien?» ¿cómo? ¿No estará la respuesta en la encarnación? A lo mejor la pregunta de Dorothy se podría virar un poco ¿Cómo puedes amar a esos que me pides que ame? Dice la carta a los Filipenses: «se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo, haciéndose uno de tantos. Así, presentándose como simple hombre», (Fil.2,7). En el hacerse uno de tantos, un simple hombre está la respuesta de Jesús. Un cuerpo cualquiera con otros cuerpos. Un nosotros desde este lugar que no olvida la condición humana, de alguna manera garantiza el ir con los otros considerando su condición humana y por ello, de carne, en carne.

Gabriel Marcel también es portavoz de esta comprensión de la comunidad como solidaridad en la contingencia. «Esta comunidad está íntimamente vinculada, si se quiere, a la experiencia de la debilidad, pero esta debilidad cambia de naturaleza cuando se la piensa como destino. Me parece evidente que solo de esta forma resulta posible dar un contenido a la palabra fraternidad...»<sup>53</sup> Si el destino de la debilidad es la fraternidad, el contenido que de ahí emerge tiene otro carácter, es don, comunión y misión. Sigue diciendo Marcel que supone recibir, esto es, ser amparo, soporte y acogida. De alguna manera, hacerse familiar de.<sup>54</sup>

Para Marcel, a quien recibo, ese otro, es un extranjero. Por ello, el hacerle partícipe de la propia casa, eso es la hospitalidad. Hacerle participar «de sí mismo». La hospitalidad, el participar de las mismas experiencias, hace de los otros túes. Esta comunicación con el otro, que le hace tú, me posibilita una auténtica comunicación

---

<sup>52</sup> JOHN WELLS(Prod) y MICHAEL RAY RHODES (dir), Película: *Dorothy Day. La fuerza de un ángel*, EEUU, 1996.

<sup>53</sup> GABRIEL MARCEL, *O.c.*, pág.13

<sup>54</sup> *Ibidem*, pág.34

conmigo.<sup>55</sup> En ese sentido, el otro, tú, su participación en mi vida me salva de mí. La intercorporeidad, intersubjetividad, más que un peso, una carga, me libera de la curvatura sobre mí mismo y me incorpora, me abre haciéndome disponible al otro, al mundo de la vida.

#### 1.4. Dualismos hoy. Cuerpos que sobran, sobrantes del cuerpo.

El cuerpo hoy se presenta de modo confuso. En principio, en apariencia, está en el centro de nuestras preocupaciones, lo tenemos hiper valorado, nos ocupamos de él en demasía. De fondo, es solo un estorbo que impide vernos como deseamos. El cuerpo al que se le dedican horas de gimnasio, estrictas dietas, peligrosas cirugías estéticas no es el cuerpo en que vivo sino el *cuerpo del deseo*. «En la actualidad, el cuerpo es un alter ego, otro sí mismo decepcionante a primera vista, pero disponible en todas las modificaciones».<sup>56</sup> Esta realidad habla del dualismo en el que nos movemos hoy. Parece que vivimos un somatocentrismo, sin embargo, de fondo, no es más que una moderna ensomatosis. Le Breton señala que son aparentemente dos posiciones dualistas con relación al cuerpo.<sup>57</sup> Aprovecho, su aclaración *en apariencia*, para subrayar que debajo, de fondo, es el mismo cuerpo sobrante, esa cosa «maldita» de la que hay que liberarse; o a la que hay que redimir, potenciando. En ambos casos el cuerpo es defectuoso por su fragilidad, no está a la altura del hombre, de la mujer. Hablar de nueva forma de ensomatosis, me parece una clara imagen que recoge lo que se da, en un caso y otro. El cuerpo o este cuerpo, es una caída del ser humano.

Necesitamos salvación. La técnica viene en ayuda nuestra. O para esculpir y alcanzar el cuerpo adecuado, generalmente con apariencia joven y con *sex-appeal*, por un lado. O para, por medio de la inteligencia artificial, sustituir partes o todo del cuerpo, por un dispositivo que garantice el rendimiento y/o la inmortalidad. El asunto, insisto, es el mismo, la persona está dissociada de su cuerpo. Simplemente, éste es inadecuado, inaceptable. «El cuerpo contemporáneo se parece a un vestigio. Miembro supernumerario del hombre, que las prótesis técnicas (automóviles, televisión, escaleras mecánicas, cintas

---

<sup>55</sup> *Ibidem*, pág.41

<sup>56</sup> DAVID LE BRETON, *Antropología... O.c.*, pág.226

<sup>57</sup> *Ibidem*, pág.263

rodantes, ascensores, aparatos de todo tipo...) no han podido eliminar completamente.»<sup>58</sup> Es un resto, del que queremos, pero no podemos, deshacernos. Pero ciertas amputaciones o atrofas se van alcanzando, en virtud de hacerle lugar a una prótesis que nos eficiente.

Las consecuencias o manifestaciones de esta disociación son abundantes, cotidianas y muy concretas. En primer lugar, si el cuerpo joven y esbelto es lo deseable ¿qué pasa con las personas que viven en cuerpos afectados por alguna discapacidad o por la vejez? Es evidente, que tales cuerpos provocan miedo, rechazo, asco, manifestados en la incomodidad que produce su cercanía y presencia. Por otro lado, como bien señala Le Breton, son considerados ciudadanos de segunda, encarnación de lo que la sociedad reprime o niega: la fragilidad.<sup>59</sup>

Creo que esos dos mecanismos: represión, negación, hacen que sea difícil, encontrar una palabra adecuada para nombrar tanto la vejez como la discapacidad. Constantemente se hace reajuste de dicha terminología, sea con relación al nombre (viejos, mayores, ancianos, persona senil, adulto mayor; minusválido, inválido, desvalido, discapacitado, personas con capacidades especiales...), por un lado; o referido al verbo (es, tiene, padece, vive con...). Esto solo muestra la incomodidad, la falta de aceptación y la disociación de esa realidad en nuestras vidas.

Cuando cuerpos enfermos y/o envejecidos se hacen presentes nos muestran lo que no queremos ver: nuestra finitud, la muerte. Desviar la mirada, marginar a quienes encarnan esos cuerpos frágiles, limitados, es una pretensión de escape de la contingencia propia. El lema del transhumanismo, según Antonio Diéguez, reza así: «la muerte no es inevitable. La muerte puede ser derrotada»<sup>60</sup>. El transhumanismo es un mito de la inmortalidad, de una vida con una durabilidad indefinida. Encarna la utopía, y en algunos posicionamientos, la distopía de moda. Hace de ese desvío de la mirada una filosofía, un proyecto y una cuasi religión. Diéguez afirma que el transhumanismo da «un culto a la técnica.»<sup>61</sup> Me pregunto ¿Será a la técnica que ensalza? Me atrevería a decir, que más bien, idolatra la perpetuidad de la vida, al precio que sea, aunque para ello haya que

---

<sup>58</sup> *Ibidem*, pág.183

<sup>59</sup> *Ibidem*, pág.203

<sup>60</sup> ANTONIO DIÉGUEZ, *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Herder, Barcelona, pág.23

<sup>61</sup> *Ibidem*, pág.20



descontar el cuerpo, es decir, dejar de vivir en este cuerpo de carne, e incluso en este mundo de la vida. Sciacca manifiesta que el sentido más real de la perpetuidad, que por ella el «hombre sería el absurdo perpetuo.»<sup>62</sup>

Más allá de las pretensiones y promesas transhumanistas, muchas de ellas irrealizables, de acuerdo con el desarrollo científico vigente, es importante ponderar sus prolegómenos. Me refiero a lo que sucede hoy como preludio o síntoma de ese mundo que, según algunos, está viniendo. Además de exacerbación de las pretensiones de una vida de duración indefinida o infinita, creo importante destacar tres elementos: a) La facilidad con la que hoy día se suplen las deficiencias corporales con algún químico, droga, energizante, vitaminas, da una idea de que el cuerpo está en falta si falta algo; b) Tener en las manos el poder para decidir cambios físicos personales, incluso casi a la carta, se rebaja y relaja la importancia de la estructura original, aquella con la que naces, lo que cuenta para importantizar una parte o aspecto del cuerpo es que te guste, no que sea, pues, lo que no te gusta sobra; c) por último, todos los avances en materia de reproducción, sin negar los beneficios y facilidades para materializar los deseos de maternidad y/o paternidad, contribuyen a que se pueda dar sin poner el propio cuerpo, o el propio óvulo o esperma; los hijos se fabrican, se compran, se producen en vientres de alquiler. En definitiva, hay una desacralización del cuerpo, es una cosa a mi servicio y a mi gusto. Un cuerpo sobrante, es una persona sobrante, con todo. Esto es un peligro.

### **1.5. Cuerpo y arte: Celebración del mundo.**

Para Merleau-Ponty los mismos instrumentos con los que el lenguaje canta el mundo, son con los que el cuerpo lo celebra y, con ello, vive.<sup>63</sup> Me parece, que en esa misma línea está lo que expresa de la pintura: «Es prestando su cuerpo al mundo como el pintor cambia el mundo en pintura.»<sup>64</sup> La pintura es como el canto y la música muda que también celebra el mundo, y lo hace con el cuerpo del pintor y con el ojo de los espectadores.

---

<sup>62</sup> MICHELE F. SCIACCA, *Muerte e inmortalidad*, Luis Miracle, Barcelona, 1962 pág.209

<sup>63</sup> MAURICE MERLEAU – PONTY, *Fenomenología de la percepción*, Editorial Planeta-De Agostini, Barcelona, 1993, pág.204

<sup>64</sup> MAURICE MERLEAU-PONTY, *El ojo y el espíritu*, Trotta, Madrid, 2017, pág.21

Hay un cuerpo humano cuando entre vidente y visible, entre lo que toca y lo que es tocado, entre un ojo y otro, entre mano y mano se hace una especie de cruce, cuando se enciende la chispa del sentiente sensible, cuando prende el fuego que no cesará de arder, hasta que tal accidente del cuerpo deshaga lo que ningún accidente hubiera bastado hacer.<sup>65</sup>

El *cruce*, la *chispa*, el *fuego* encarnan lo que sucede sin mi consentimiento, lo que brota y se vuelve presencia. El cuerpo humano, el ser en carne acaece de esta apertura y disposición vital, del diálogo, del encuentro con lo otro, el Otro, los otros.

Ese exceso que encontramos en el cuerpo es el que capitaliza lo que será la eclosión de la fiesta. Los términos celebración, fiesta y liturgia tienen en común que, en ellos concurre el mundo, se encuentran hombres y mujeres de carne y hueso; y que este encuentro es gratuito, lúdico. Al concurrir el mundo con todo, al prestar el cuerpo, es ya celebración, pues supone reconocimiento del enigma, de lo opaco y lo paradójico, lo que requiere metáforas, ritos, imaginación, gestos, para condensar, resguardar y expresar el sentido. «El imaginario es como ese fondo inmenso, inmemorial o personal, en el que podemos sumergirnos sin cesar, como en fuentes bautismales y originarias.»<sup>66</sup> Y como en el bautismo, el sentido renueva, relanza. Por ello dice Merleau-Ponty que «la visión del pintor es un nacimiento continuado»<sup>67</sup>, pues hace visible lo que se estaba gestando en silencio, en lo oscuro del cuerpo. Este parto continuado es fiesta de la vida continuada.

David Le Breton, en el contexto de un seminario teórico en una de Pedagogía en Danza en Chile, hace unas reflexiones acerca del cuerpo y lo que le excede que se hace manifiesto en la danza. Dice de la danza lo que Merleau-Ponty dice de la palabra, del cuerpo y de la pintura; lo que venimos diciendo de todo lo que conforma el imaginario, ya sea literatura, ritos, mitos, arte en general:

La danza es una celebración del mundo, una consagración del hecho tranquilo de existir y una forma de ofrenda al mundo y a los otros contra-don al hecho de vivir. La danza es tanto más preciosa en cuanto es inútil, en cuanto no remite a nada, en cuanto encarna

---

<sup>65</sup> *Ibidem*, pág.24

<sup>66</sup> ADOLPHE GESCHÉ, *El sentido. Dios para pensar VII*, Sígueme, Salamanca, 2004, pág. 159

<sup>67</sup> MERLEAU-PONTY, *El ojo y el Espíritu, O.c.*, pág.30

justamente el precio de las cosas sin precio..., nos recuerda que somos Homo ludens mucho antes de ser Homo faber.<sup>68</sup>

El cuerpo en la danza hace sagrada la existencia, con lo sagrado. La ofrenda es la devolución cuando no hay posibilidad de pago. Ante el desbordamiento del don que es la vida, hace falta un contra-don, la mejor devolución es la fiesta, porque habla de la magia que hay en el don. Le Breton alude en este texto al *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss, donde habla de la circularidad del don,<sup>69</sup> que obliga a devolver con algo de mayor valor: algo mágico, simbólico, por eso la fiesta. La inutilidad de la fiesta manifiesta que vivir es lo máspreciado y precioso, hasta el límite de no tener precio.

El cuerpo aparece más que el cuerpo. El mundo más que el mundo... La danza se expresa como mordedura o caricia, nos "toca", de todas maneras, pero el sentido de la creación no es apaciguar los conflictos o los abismos que se abren en cada hombre, sino más bien "fijar vértigos"...<sup>70</sup>

Esto que aquí señala Le Breton, es lo que de forma reiterativa Marc Richir dice acerca del cuerpo, como excedido en el cuerpo mismo. En la danza y en cualquier expresión del cuerpo en el arte, hay algo más de la vida en la vida que manifiesta, más del cuerpo, más del mundo. Al tocarnos, en el cruce y la chispa que de ahí emerge, de forma dulce o agria, nos coloca ante la vida tal cuál es. La danza, la poesía, la pintura, es como que quieren honrar la vida, tal cual, con todo. Honrarla es dejarla ser, con sus brechas y abismo. Honrarla es dejarse fascinar, conmover y corresponder al don, no de modo económico sino desde el sentido que invoca y desde la responsabilidad que provoca.

Por último, el cuerpo celebra la vida en lo cotidiano, en los pequeños y ritualizados gestos. Ellos son fiesta, celebración, porque manifiestan algo mayor, las gestas del

---

<sup>68</sup> DAVID LE BRETON, *Cuerpo Sensible, O.c.*, pág.97

<sup>69</sup> Antes explica Mauss la institución del potlach de América del Norte, de la cual, entre otras cosas dice: «pues es mucho más que un fenómeno jurídico: es uno de esos fenómenos que proponemos llamar totales. Este es religioso, mitológico y chamanístico, ya que los jefes que participan en él representan encarnan a los ancestros y a los dioses, de los que llevan el nombre, cuyas danzas bailan y cuyo espíritu espíritus lo puse los poseen.» (pág.153). MARCEL MAUSS, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Katz, Buenos Aires, 2009, pág. 166.

<sup>70</sup> DAVID, LE BRETON, *Cuerpo sensible, O.c.*, pág.108

cuerpo, las gestas del mundo de la vida. Si nos detenemos, por ejemplo, en los ritos corporales del saludo en las diversas culturas, nos maravillará la variedad, la inutilidad de lo que ello abarca e implica, pero sobre todo la enorme carga de sentido. Un beso o dos, un apretón de manos, una reverencia o inclinación de cabeza, tocar frente y nariz, entre otros, nos muestran que vivir y convivir está desbordado en sí mismo. Lo mismo ocurre cuando se cruzan las miradas, cuando se ofrece una sonrisa, se pone la mano en un hombro o, por el contrario, cuando niegas la palabra y la mirada a alguien. Es celebración porque en cada mini rito concurre el mundo y se despliegan los cuerpos biográficos, en ellos y más allá de ellos. Esos gestos cotidianos también muerden o acarician, tocan, a veces atraviesan. Pueden restaurar al ser humano, autorizarlo o disminuirlo. Esos gestos que se deslizan en el diario vivir casi anónimos e imperceptibles construyen el mundo y lo celebran, incorporan y restauran los cuerpos en la propia carne y en la del cuerpo comunitario.

## **2. La palabra: cuerpo de la vivencia**

Estar presente a la vida es la manera en que podemos participar de ella verdaderamente. Lo demás son ilusiones e idealismos. Como el cuerpo y en el cuerpo, la palabra es el recurso que más a mano tenemos para transitar esta presencia. La palabra no solo «habita entre nosotros» sino que habitamos en ella. Por ello, de modo magistral afirma Heidegger que «El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre.»<sup>71</sup> Esta casa es el lugar desde donde el habitante puede pensar. Que sea morada habla de descanso, de familiaridad, de amparo. El hogar es el lugar cálido que da cobijo y sostén, que ampara y acoge. Las condiciones del pensar son las condiciones del vivir, del existir. Ningún pensamiento puede ser puro, todo pensar auténtico está embarrado de la cotidianidad.

Hablando de la primacía de la percepción expresa Merleau-Ponty que,

la experiencia de la percepción es nuestra presencia en el momento en que las cosas, las verdades, los valores, son constituidos para nosotros; que la percepción es un *logos* que

---

<sup>71</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid, 2000, p.1

nace; que nos enseña, fuera de todo dogmatismo, las verdaderas condiciones de la objetividad misma; que nos emplaza a las tareas del conocimiento y la acción.<sup>72</sup>

Y con ello, da forma y fuerza a lo que decimos del lenguaje, de la palabra y en ella también del cuerpo, que es el modo más objetivo y real de presencia y participación en la vida.

La palabra es canal y expresión de la vivencia. Dice Gendlin que «el experimentar siempre se moverá más allá de cualquier concepto existente, de tal modo que los volverá a re-crear, a re-formular de nuevo.»<sup>73</sup> Vivenciar o experimentar, crea y recrea la palabra. Es la posibilidad de que se haga cuerpo, tome forma, se haga carne. Viabiliza que lo vivido sea dicho, visto, tocado, guardado, compartido. La palabra vehicula la promesa, el pacto, el juramento, el compromiso, el testimonio. Orquesta la propuesta, los proyectos, los deseos. Ella pide, da, ofrece, se regala. Implora, reza, canta y alaba. Puede ser oportuna o desafortunada. Hierde o conforta. Sale con calma y serenidad o henchida de celeridad. Muchas palabras se vuelven huecas, se vacían, se pervierte su sentido. Hay palabras fecundadas por el silencio, otras alentadas por el gesto. Pero, todas en su finitud gestan lo infinito.

Creo conveniente, traer aquí un aspecto inherente al lenguaje: los otros. Todo lo que la palabra es y nos hace ser y hacer se fragua porque hay yo - tú, a veces nosotros, incluso los otros. Ebner, hablando de la esencia del lenguaje dice que «...por una parte presupone la relación del yo con el tú y que por otra parte la actúa»<sup>74</sup>. La cuestión aquí es que el lenguaje se da en la vida, es vivencia, se actúa en lo que Pedro D. Karczmarczyk llamaría «comunidad del lenguaje»<sup>75</sup>. Este nosotros de la palabra se inicia con un otro primigenio, la madre. De ahí que es la lengua materna la que pone la zapata para esta comunidad. Ahí donde soy nombrado, llamado e incluso, a veces rotulado.

---

<sup>72</sup> MAURICE MERLEAU-PONTY, *The Primacy of Perception. And Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics*, Northwestern University Press, USA, 1964, p. 25. (Trad. propia)

<sup>73</sup> EUGENE GENDLIN, «Prefacio» en CARLOS ALEMANY, *Psicoterapia Experiencial y Focusing. La aportación de E.T. Gendlin*, DDB, Bilbao, 1997, pág. 22

<sup>74</sup> FERDINAND EBNER, *La palabra y las realidades espirituales. -Fragmentos pneumatológicos-*, Caparrós, Madrid, 1995, pág.27

<sup>75</sup> PEDRO D. KARCZMARCZYK, *El argumento del lenguaje privado, a contrapelo*, Universidad Nacional La plata, La plata, pág. 19

Cuando se trata del *nosotros* del lenguaje, Eduardo Galeano es un maestro. En su célebre y creativo *El libro de los abrazos*, tiene un fragmento, *Celebración de la voz humana 2*, donde expresa lo siguiente:

Cuando es verdadera, cuando nace de la necesidad de decir, a la voz humana no hay quien la pare. Si le niegan la boca, ella habla por las manos, o por los ojos, o por los poros, o por donde sea. Porque todos, toditos, tenemos algo que decir a los demás, alguna cosa que merece ser por los demás celebrada o perdonada.<sup>76</sup>

La voz es como el rostro, es seña de identidad del hombre o la mujer a quien pertenece. Su timbre, tono, modulación, dan cuenta de ello. Si es verdadera, genuina, auténtica encontrará la expresión. ¿qué mejor que los gestos, el cuerpo para materializarla? En un cuerpo a cuerpo se abre paso la voz facilitada por la receptividad y el amparo del otro.

## 2.1. La palabra expresa la vida

La palabra es una expresión de la existencia excedida. Y como expresión es algo que se abre paso haciendo aparecer la vida en un gesto, incluso en un grito, como manifiesta Merleau-Ponty, «la capto en un acto indiviso, tan breve como un grito.»<sup>77</sup> Lo excesivo no está en la sofisticada o intrincada gramática que teje el decir. Lo que excede está en el significado, en el sentido que le subyace y que se expresa. Que sale y ejecuta, obra lo dicho. «La palabra es el exceso de nuestra existencia a propósito del ser natural. Pero el acto de expresión constituye un mundo lingüístico y un mundo cultural, hace volver al ser lo que tendía más allá.»<sup>78</sup> Es como si nuestra existencia se hiciera al mundo por medio de la palabra y a la vez ese mundo de la vida nos hace ser en él. Sin duda, se da una interacción que abarca el todo de lo que nos compete. Gadamer reafirma esta perspectiva, «el lenguaje sabe decirlo todo. De manera que en la palabra más dicente no surge tanto un singular elemento de sentido del mundo cuanto la presencia del todo suministrada por el lenguaje.»<sup>79</sup>

---

<sup>76</sup> EDUARDO GALEANO, *El libro de los abrazos*...

<sup>77</sup> MAURICE MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, O.c., pág. 213

<sup>78</sup> *Idem*

<sup>79</sup> HANS-GEORG GADAMER, *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona, 1998, pág. 44

Podríamos evocar muchos ejemplos de este sentido del todo excedido y traspasado de la palabra por la existencia. Haré presente aquí, dos de los que me provocan y maravillan más, los cuales tienen en común, me parece, una vocación de expresión ritual, sacramental. Ya hemos indicado la relación entre la casa y la palabra. Esta relación es la que pone de manifiesto la sacralidad de la palabra. Creo que podemos subrayarla ahora, con las palabras de Esquirol y sus matices propios,

De este modo *lengua materna* remite a *palabra materna* y *palabra materna* ya es una reiteración porque la palabra es materna, es palabra de acogida. Cuál antes de que el *infans* - el que todavía no habla - aprenda la lengua materna, ésta ya le ha acogido y le ha dado casa. De ahí que el lenguaje antes que la casa del ser como quería Heidegger sea la casa del hombre.<sup>80</sup>

Me atrevo a decir que Esquirol está hablando del *hombre ordinario*, como diría Michel de Certeau en *La invención de lo cotidiano*<sup>81</sup>, en el sentido de que la vida es cotidianidad, un andar por casa. La casa como lugar donde somos contenidos, acogidos, amparados como hombres y mujeres de carne y hueso. La palabra nos hospeda y en ella habitamos, ya lo hemos dicho. Con lo primero que en casa nos visten es con un nombre y unos apellidos. Como el traje blanco bautismal, así son nuestros nombres. Palabras de la identidad y pertenencia.

Ese es el primer ejemplo que quiero poner de ese exceso que encontramos en la palabra, nombrar a una persona y todo lo que rodea el nombre de cada uno. Se nos introduce a la casa de la lengua materna con una voz y un cuerpo que nos dan un nombre y le ponen la musicalidad propia del afecto y de la protección con el que es dicho. Una ayuda que es bidireccional, hacia el nombrado y para quien nombra. El nombre no viene solo, tiene una historia afectiva, viene con otros nombres. Viene con una voz o voces que matizan el significado. Esto lo expresa muy bien Ellie Wiesel en un texto confesional,

---

<sup>80</sup> JOSEP MARÍA ESQUIROL, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, Acantilado, Barcelona, 2015, pág.138

<sup>81</sup> MICHEL DE CERTEAU, *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana, México, 1996, pág.3

mientras está convaleciente por una operación de corazón abierto. Expresa con relación a su hijo:

-Elisha – digo con un hilo de voz.

Ignoro si me ha oído. Pero pronunciar su nombre me hace bien. Como siempre, para salir de una angustia, me aferro a él y él me ayuda a recobrarne.

¿También ahora?

Como siempre.

Me llegan ruidos del pasillo. Pero solo su voz tiene un significado, un alcance.<sup>82</sup>

No es solo dar el nombre, es también cómo se pronuncia luego. Es que un nombre en mis labios puede ser una ayuda, como asegura Wiesel. No es solo una palabra, es un mundo de afectos, una razón, un sentido. Es un nombre que puede distinguirse entre otros. Por ello, afirma Esquirol que «No hay mejor revelación del humano que la del nombre. Por eso, no querer dar nombre a un niño constituiría una forma extrema de violencia.»<sup>83</sup> Esa palabra o conjunto de palabras, tan singular, en el inicio de la vida puede ser nutricia o privativa de afectos; puede representar un gusto o una carga para quien lo recibe. De todas maneras, es como un sello, nadie se escapa de su marca, aunque se distinga por su insignificancia o falta de sentido, esto también es significativo.

«Cada vez que, con tacto, pronunciamos un nombre propio, renovamos el sacramento del lenguaje, y sellamos silenciosamente el abismo más abismal.»<sup>84</sup> El nombre expresa ese exceso propio del enigma. Algo nos sobrepasa en eso tan cotidiano. Estamos excedidos porque se trata de otro, del tú, al que tengo un limitado acceso, no puedo controlarlo, a menos que sea ejerciendo algún tipo de violencia. El trato cuidadoso es soporte para la palabra sagrada. Hay rituales seculares, religiosos, populares, oficiales, que consagran el nombre personal como identidad singular de ese hombre o mujer, y hacen que el cuidado y la protección hacia quien designa el nombre sea tan serio como un contrato social, un compromiso.

---

<sup>82</sup> ELIE WIESEL, *A corazón abierto*, Sígueme, Salamanca, 2012, pág. 27

<sup>83</sup> JOSEP MARÍA ESQUIROL, *Humano, más humano: Una antropología de la herida infinita*, Acantilado, Barcelona, 2021, pág.15, Edición de Kindle

<sup>84</sup> *Ibidem*, pág. 23



Este nombre es apertura y posibilidad, pero también impone un límite, una obediencia diría Gadamer. «Pues el nombre consiste en que uno o una obedece a él y el nombre propio es lo que uno es y el que desempeña nuestro lugar.»<sup>85</sup> Bajo esa palabra seré luego llamado, e incluso acusado, pero también podré responder, comprometerme, hacerme responsable. En definitiva, decir «me llamo» o «me llaman», es lo mismo que «soy llamado», tengo una vocación, soy responsable, me toca responder. «El recibimiento del nombre es don y vocación, interpelación. De modo que mi madurez no vendrá sino en forma de respuesta.»<sup>86</sup> Por eso en muchas culturas el nombre está asociado con un proyecto, una misión, a un personaje importante que vale la pena emular. Esto va siendo menos frecuente en nuestras sociedades modernas y secularizadas.

El juramento o promesa es la segunda expresión de la palabra que quiero rescatar para ver cómo la palabra atravesada por la existencia, venida de ella, en su significado, se desborda. Esto es tan vivo y penetrante que, en muchas culturas, la palabra dada tiene tanto carácter que anuda a las partes más que un documento jurídico. Esto lo expresa de un modo muy sentido Jean Luc Marion en *El fenómeno erótico*. Al hacer el camino de las reducciones, pasa de las preguntas de si soy amado y si puedo amar primero, descartadas porque no posibilitan salir del ego. Solo cuando se da la abstención de la garantía y la certeza, surge la pregunta: *¿puedo ser amada desde otro lugar?* Ahí es que se opera la verdadera reducción erótica. La salvación amorosa me viene de otro que me ama, no desde mi ego, me ama desde su amor. Solo desde este lugar se hace posible el juramento, dos túes frente a frente, cada uno diciendo, «con palabras o en silencio, Aquí estoy»<sup>87</sup> ejerciendo con ello una convocación. Por eso el juramento tiene significación, pone palabra y simboliza lo que se desborda.

el juramento (la significación del fenómeno amoroso) me hace depender evidentemente del otro. En efecto, sólo su respuesta “¡Aquí estoy!” convalida mi propio “¡Aquí estoy!”, porque mi anticipación en proferirlo primero y sin seguridad seguiría siendo una veleidad vaga, indecisa y atascada dentro de mi propia esfera si el otro no la ratificara como su propia significación también, por ende, como nuestra significación común.<sup>88</sup>

---

<sup>85</sup> HANS-GEORG GADAMER, *O.c.*, pág.45

<sup>86</sup> JOSEP MARÍA ESQUIROL, *Humano... O.c.*, pág.20

<sup>87</sup> JEAN LUC MARION, *El fenómeno erótico*. Seis meditaciones, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2005 pág.123

<sup>88</sup> *Ibiden*, pág.133

El juramento hace que dos palabras se encuentren en un espacio sagrado, lugar del nosotros, donde me encuentro y me encarno, por el don que ese otro me obsequia. Y este juramento se puede dar de forma pública o privada, de modo formal o informal. De todas formas, el hecho de que sea juramento hace que tenga un plus de sentido para las partes y para lo tercero que se con-forma. Lo tercero, «el tercero» diría Marion, sería la puesta en obra de la fecundidad del juramento: «el hijo»<sup>89</sup>. El tercero que gesta el juramento es el testigo del amor, es la obra del amor.

## 2.2. El silencio que acompaña la palabra

Descubrir las palabras del silencio es aprehender la esencia de toda cosa, ver el corazón de los hombres. Amar es descubrir una palabra del silencio, es ver el corazón de una persona, ver lo invisible, oír lo inaudible. Es ser, respirar nuestro ser. Es no desear ya; es no intentar ya otras pruebas, porque la prueba de la vida está ya hecha y no puede volver a probar. Callan todas las voces, habla el silencio. La palabra sueña. Todos los sueños están llenos de silencio; Todos los silencios son sonoros. Ayer es hoy; mañana es hoy; hoy es siempre hoy. Lo invisible ciega, tan luminosamente visible es. Toda la luz suena en el silencio visible de una palabra no dicha. Esta es la riqueza gratuita del don de mí a otro.<sup>90</sup>

Me atrevo a comenzar este apartado con estas bellísimas y sorprendentes palabras de Sciacca. En ellas encuentro todo lo que querría decir acerca de la relación del silencio con la palabra. Las palabras que emergen desde el silencio serán cordiales, salidas del corazón. Ahí se teje lo inaudible, lo que no podemos ver, lo que requiere espera y calma para palpase. Desde ese silencio sonoro y luminoso, que respira el propio ser, se puede percibir lo otro, la vida, a los otros, como don.

Al pensar en el silencio, ese que enmarca la palabra y de algún modo la posibilita, la da a luz, me viene la *Filosofía de lo implícito*, que es el nombre que Eugene Gendlin dio al soporte filosófico de su propuesta terapéutica. El Focusing o enfoque corporal es un modo de psicoterapia existencial que se inserta en las corrientes humanistas. Se basa en el experimentar propio del cuerpo, solo que, prestándole atención. Ese proceso, supone

---

<sup>89</sup> JEAN LUC MARION, El fenómeno erótico... *O.c.*, pág.226

<sup>90</sup> MICHELE F. SCIACCA, *El silencio y la palabra. (Cómo se vence en Waterloo)*, Luis Miracle, Barcelona, 1961, pág. 76.

despejar un espacio interior. Ese espacio que se abre es silencio, para poder darse cuenta; silencio, para escuchar lo que el cuerpo pide atender; silencio, para encontrar un asidero, para ajustarlo y confirmarlo; silencio, para ver qué pregunta es conveniente hacerle a eso que hay ahí, de fondo; también para esperar la respuesta. A veces, silencio paciente y amoroso para estar ahí con esa parte, para hacerle compañía, e incluso si son dos partes opuestas. Silencio para recibir lo que se manifiesta. Para agradecerlo. Desde la vivencia consciente de las palabras y las pausas que le acompañan es posible autenticar la propia verdad que pasa por lo que el cuerpo, en el fondo, va manifestando. En definitiva, el silencio nos permite ir encajando lo que vamos pensando en nuestra realidad más vital. Este camino nos posibilita responder con más autenticidad.<sup>91</sup>

Manifiesta Le Breton que el silencio «marca un momento de examen que permite hacer balance, recobrar el equilibrio interior, dar el paso de una decisión difícil. El silencio pule al hombre y lo renueva, pone en orden el contexto en el que desenvuelve su existencia.»<sup>92</sup> Permite ver con detenimiento y con la distancia adecuada para que la respuesta a la existencia y sus demandas sean con responsabilidad. Equilibrio y balance hablan de medida, prudencia. También San Ignacio de Loyola en la presentación de sus Ejercicios Espirituales considera que hacer silencio posibilita examinar la vida y poner orden [EE 2]. El silencio hace de la existencia un terreno apropiado para el cultivo de las palabras significativas, que hacen consistente la vida.

Ahondando en esta danza que se da entre la palabra y el silencio, me parece que Le Bretón, nos regala una perspectiva amplia de esta relación. Las palabras siguientes podrían posibilitarnos desarrollar más nuestra reflexión al detenernos en algunos de los aspectos que propone.

El silencio no es nunca el vacío si no la respiración entre las palabras, el despliegue momentáneo que permite el fluir de los significados, el intercambio de miradas y emociones, el sopesar ya sea las frases que se amontonan en los labios o el eco de su

---

<sup>91</sup> En el Prefacio del libro *Psicoterapia experiencial y focusing*. La aportación de E.T. Gendlin, Carlos Alemany, como editor coloca esta nota: «EL “\_\_\_\_\_” es el espacio en blanco en silencio donde esperas que surja “ese algo más” ...» CARLOS ALEMANY, *O.c.*, pág.23

<sup>92</sup> DAVID LE BRETON, *El Silencio*, Sequitur, Madrid, 2006, pág 113

recepción, es el tacto que cede el uso de la palabra mediante una ligera inflexión de voz, aprovechada de inmediato por el que espera el momento favorable.<sup>93</sup>

Respiración y fluir, hablan de que algo está sucediendo, algo vivo, de que hay un dinamismo interior. Entonces, es la posibilidad de movilizar, no solo las palabras sino también los significados. El silencio es ocasión para que haya otra comunicación, más allá de las palabras, todo lo que los cuerpos pueden decir. Las palabras *tacto* y *favorable* que muy atinadamente son traídas por Le Breton, hablan de que el silencio hace que las palabras se deslicen con cuidado. El cuidado que espera al otro, que el otro necesita, que le otorga su tiempo. El silencio es una relativización del yo frente al tú, para darle paso al tú. Creo que esto lo expresa con mucha claridad Javier Melloni cuando dice que «El silencio es la suspensión de la inmediatez que otorga al acto y a la palabra otra dimensión que va más allá de la autorreferencia del yo y de la urgencia de la inmediatez.»<sup>94</sup> Silencio que libra de la superficialidad, porque tanto la autorreferencia como la inmediatez, son lugares sin profundidad, posiciones incompletas e incluso vacías. Las dos pueden cegar, impidiendo la verdadera comunicación, que posibilita al otro ser un tú.

También el silencio que acompaña la palabra puede manifestarse en un tono limitante. El silencio puede ser inhibición de la responsabilidad, abstención de participar, no atreverse a saber lo que se sabe y hacerse cargo de ello. También puede aparecer como el rostro del abuso o la manifestación del miedo. Por otro lado, puede ser señal de frialdad e indiferencia, por lo que no posibilita el cultivo y la recreación de las palabras, ya que estas circunstancias las congelan. Los silencios que encarnan desprecio, reproche o resentimiento son tan duros como una piedra, a veces cortantes como navaja afilada. Sea como sea, estos silencios también son elocuentes, su escucha, interpretación o lectura podrían destapar no solo gargantas y bocas, sino más bien, unas vidas.

Hay unos silencios más existenciales, que aturden y roban las palabras en muchos casos, en otros provocan escépticas y nihilistas palabras. Cuando la angustia es el tono vital, como presuponía Heidegger, del centro de nuestro cuerpo emerge la nada, como de algún modo diría Joan-Carles Mélich: «la angustia nos deja sin palabras, y así es como la

---

<sup>93</sup> *Ibidem*, pág. 14

<sup>94</sup> JAVIER MELLONI, SJ, «2. El qué y el cómo de la interioridad», en EIDES 69, Cristianismo y Justicia, Barcelona, pág. 17

nada nos acosa, nos posee, nos invade. Todas las cosas, y también nosotros mismos, nos hundimos en la indiferencia. El mundo deja de hablar»<sup>95</sup> La angustia, de alguna manera, nos enrosca sobre nosotros mismos, volviéndonos el centro de nuestras preocupaciones o haciendo que nuestra mirada no se dirija a los otros. Aunque, a veces, en esta angustia, queda Otro como último recurso, quien desde ella nos recoge y nos salva. Creo que esto último es lo que Benjamín González B. expresa en estos versos:

Es de acero afilado  
nuestra angustia,  
es dura y urgente,  
y trata de clavarse  
en tu misterio mudo  
para rasgarlo  
de arriba abajo  
y para encontrarte  
como única respuesta.<sup>96</sup>

Otro silencio existencial, es el que la muerte origina y modula. ¿Y la propia muerte? ¿Qué pasa cuando me llega la pregunta o la certeza de que la muerte también me tocará a mí? Puede provocarnos un silencio de vértigo que lleve a mirar para otro lado o enfrascarse en el fatalismo y sin-sentido. O un constante reajuste de la vida, de suerte que la muerte pensada con coraje, humildad y autenticidad riega la vida y la fecunda de significación. Este silencio de nuestra finitud encarada puede regalarnos palabras de esperanza, también de gratitud, porque nos coloca en la perspectiva del don. Escribiendo esto, tengo de telón de fondo, el rostro y la historia de Víctor Codina, SJ, que acaba de fallecer. Y desde esta muerte, el silencio se vuelve memoria agradecida para todos los que le hemos leído o escuchado tantas veces. Una muerte “natural” de una vida fecundada por el compromiso responsable y creyente, genera ese esponjarse del alma.

El silencio se hace silencio pleno,  
confiado, alegre, reposo y estrenado.

---

<sup>95</sup> JOAN-CARLES MÉLICH, *La fragilidad del mundo. ensayo sobre el tiempo precario*. Tusquets, Barcelona, Pág. 77

<sup>96</sup> BENJAMÍN GONZÁLEZ BUELTA, *Un canto de nueva creación. El tiempo de la sensibilidad*, Sal Terrae, Cantabria, 2021, pág.41

El silencio es palabra agradecida.<sup>97</sup>

### 2.3. ¿Qué palabra para estos tiempos de la información?

Al hablar de la palabra, como hogar del ser humano, una pregunta se me hace insistentemente presente: ¿Qué pasa con la palabra, en estos tiempos en que estamos hiperconectados, sobreinformados y extracomunicados? ¿Cómo vivir en una casa tan saturada, tan ruidosa, tan vigilada? ¿Qué palabra para estos tiempos? Intentar una respuesta no es nada sencillo, ni hacerlo a profundidad horizonte de este trabajo. Pero, poner el tema y decir algo, sí. Podría ser oportuno, en el contexto de lo que llevamos dicho y lo que tenemos por delante.

Byung Chul Han ha sido nombrado por muchos como el filósofo contra la era digital. Cualquier libro suyo, se hará eco de las consecuencias que la digitalización de la vida tiene, para los hombres y mujeres de nuestro tiempo. Dentro de sus muchas constataciones dice que «cuanta más información se pone a disposición, más impenetrable se hace el mundo, más aspecto de fantasma adquiere»<sup>98</sup>. Hay una inflación de lo hiper en lo que se refiere a la comunicación digital, que satura la vida, y genera cansancio<sup>99</sup>. Mucha gente anhela escapar, desconectarse, no tener tantos mensajes para responder, no pertenecer a tantos grupos virtuales, incluso hay gente que se plantea cambiar los «smartphone» por «dumbphone». Pero, la generalidad de las personas está ineludiblemente metida en el «mundo digital» sin ninguna crítica, probablemente desbordados, pero acomodados, animados por los *me gusta* o *visto* obtenidos, entre otras ganancias o recompensas. Y, por otro lado, aunque parezca que se le opone a lo anterior, los usuarios digitales padecen muchas veces de experiencia de abandono, sea por fenómenos como el ghosting o simplemente por la impresión de que la respuesta llega muy lentamente con relación a la velocidad virtual. Ricardo Pinilla, hablando de como la vida en la red pretende ocupar el lugar de la vida real, manifiesta, que en las redes «uno comienza a sentir un nuevo modo de aislamiento e incomunicación. Es curiosa la expresión de “estar sin red” o “sin cobertura” y la connotación de desamparo más allá del

---

<sup>97</sup> *Ibidem*, pág. 35

<sup>98</sup> BYUNG-CHUL HAN, *En el enjambre*, Herder, Barcelona, 2014, pág.89

<sup>99</sup> *Idem*

aislamiento que parece implicar».<sup>100</sup> Es así. En estos tiempos de la hiperconectividad los habitantes digitales, con otra percepción del tiempo, del espacio y de las relaciones, padecen el desamparo. Es una casa universal, la comunidad digital, que se enfría con mucha rapidez, pierde la calidez propia del hogar. Esto se manifiesta en experiencias muy pequeñas como no recibir un comentario cuando se publica algo o en asuntos de mayor alcance como la cultura de la cancelación.

Dice Melich, hablando del mundo digital, que sus «moradores no dejan de estar constantemente conectados. La hoy hipercomunicación garantiza la transparencia. Son los mismos usuarios los que gozan exhibiéndose en rituales de exposición que nadie pone en duda».<sup>101</sup> Este modo de conexión sin pausa, sin tiempos, sin silencio, ¿cómo podría engendrar una palabra auténtica y consistente? Con todo transparente, sin intimidad, ¿Cómo hablar al corazón? Si los usuarios están gozando, si obedecen de forma voluntaria, ¿Cómo conseguir una toma de distancia y que se vean las cadenas, y las trampas?

Marina Garcés llama «crisis de palabras» a esta situación de nuestro mundo, tomando la expresión de Daniel Blanchard.<sup>102</sup> En medio de este modo comunicacional de funcionar, las palabras auténticas pierden su canal vital. Con Garcés estoy totalmente de acuerdo en que «*poner el cuerpo* se convierte en la condición imprescindible, primera, para empezar a pensar.»<sup>103</sup> Sin embargo, tampoco me parece fácil ni claro hacer posible esto.

¿Qué puede significar *poner el cuerpo*? Marina Garcés responde, primero, que no es fácil saberlo, que habrá que ver cada situación y segundo, que es lo que veo más claro y decisivo para actuar con responsabilidad, que el cuerpo esté en las palabras que decimos<sup>104</sup>. Esto puede significar varias cosas: hacia el sujeto, una especie de verificación de que la palabra se ajusta con mi yo corpóreo, con la verdad de mi propia carne, con todas sus consecuencias. Y, también, que va dirigido a túes corpóreos y concretos, no a la nube. Me impresionan estas palabras de Marcel, las cuales siento muy fecundas: «No me dirijo en segunda persona sino a aquello que considero susceptible de contestar, del

---

<sup>100</sup> RICARDO PINILLA BURGOS, «La relocalización del espíritu. Meditación estética en un mundo tecnológico», *BAJO PALABRA*. Revista de Filosofía. II Época, Nº 7, 2012, pág. 355

<sup>101</sup> JOAN-CARLES MÉLICH, *La fragilidad del mundo. Ensayo sobre un tiempo precario*, Tusquets, Barcelona, 2021, pág.146

<sup>102</sup> MARINA GARCÉS, *O.c.* pág.59

<sup>103</sup> *Ibidem*, pág. 67

<sup>104</sup> *Ibidem*, pág.67

modo que sea, aunque esta contestación sea un “silencio inteligente”. Cuando no hay contestación posible, no hay lugar sino para el “él”<sup>105</sup>. Aunque está hablando de Dios, especialmente, implica también el nosotros. Un tú es tú porque hay contestación. Hay otro ahí con su decir y espera encontrarse con mi decir, convenir conmigo. Contestar no es dar respuestas apresuradas por el no-tiempo y el no-espacio, del mundo virtual. Propiamente por un no-mundo. Es sería una no-contesta, haciendo del otro un no-tú, un él. Por ello, hace falta incluir el diálogo cara a cara, donde he de hacer silencio, ceder la palabra, correr el riesgo de no ser comprendido. ¿Qué palabras para este tiempo? Palabras desinfladas de positividad, que contemplan lo negativo, el límite. Palabras que no esperen nada, solo darse, que no estén monetizando, que no busquen *me gusta*. Se trata de palabras responsables, emanadas del silencio, que se preguntan con verdad, que responden con honestidad confesional.

Encuentro en una oración litúrgica, unas palabras muy conocidas, pero que a mi modo de ver contienen claves que responden a la pregunta ¿Qué palabra para este tiempo?

Danos entrañas de misericordia  
frente a toda miseria humana  
Inspíranos el gesto y la palabra oportuna  
frente al hermano solo y desamparado.  
Ayúdanos a mostrarnos disponibles  
ante quien se siente explotado y deprimido (Plegaria Eucarística Vb)

Las palabras que se requieren, las que hay que pedir como don, según esta plegaria, son palabras inspiradas, vienen de Otro, no son mías. Me serán dadas entrañablemente, desde lo más profundo y central del cuerpo. Unas palabras oportunas, de misericordia, desde el corazón, solidarias, palabras que son una casa que ampara y acompaña. Aquí, es imposible no recordar a Levinas con su incisiva expresión «no matarás», imperativo que viene del rostro que evoca al Otro, donde mi libertad queda conminada por la vergüenza.<sup>106</sup> Las palabras restauradas, que salen del cuerpo, de la vida,

---

<sup>105</sup> GABRIEL MARCEL, *Diario metafísico*, Losada, Buenos Aires, 1956, pág. 142

<sup>106</sup> ENMANUEL LEVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2002, págs. 30,31, 308.



se reconocen por su credibilidad. «Una palabra creíble es aquella que es capaz de sacudir nuestra vida y desequilibrar la realidad. Ésta es la fuerza de una palabra de amor.»<sup>107</sup>

## 2.4. La terapéutica de la palabra

Que la palabra es curadora no es novedad. Sin embargo, por la incidencia que tiene esta dimensión en la vida cotidiana hace que no pasemos de largo frente a ello. Creo que la *terapéutica* es una expresión muy apropiada para manifestar todo el bien que la palabra puede operar en los individuos y en sus relaciones. Es apropiado, ya que lo terapéutico no tiene pretensión de totalidad, sino que funciona de acuerdo con lo posible en cada caso, a veces trata, otra mejora, en algunas ocasiones sana, corrige o simplemente alivia, de hecho, hablamos de cuidados paliativos. Esta primera aclaración es vital, porque presupone la vida real, con todos sus matices y formas, sin idealismos o ilusiones. La terapéutica representa el accionar humano para hacer más llevadera nuestra condición finita. Por eso, la palabra acompaña la vida, para posibilitarla en su imposibilidad radical.

Julia Kristeva, psicoanalista, filósofa, lingüista y escritora francesa, de origen búlgaro, en su libro *El lenguaje, ese desconocido*, nos recuerda la estrecha relación entre el lenguaje, el habla y el proceso psicoanalítico. Resalto los tres aspectos que me parecen más importantes de los que reseña Kristeva, lo primero es que la palabra hablada es el medio para la cura; que todo síntoma es expresión del lenguaje; y, por último, que el decir del cuerpo es elemental en el proceso psicoanalítico.<sup>108</sup> El psicoanálisis formaliza y da solidez a la cura por la palabra. Para apoyar esto, tenemos estas palabras de Lacan al respecto: «Ya se dé por agente de curación, de formación o de sondeo, el psicoanálisis no tiene sino un *médium*: la palabra del paciente. La evidencia del hecho no excusa que se la desatienda».<sup>109</sup> Entiendo que no es algo casual el hecho de que Lacan haya usado la palabra *médium* y en cursiva. Me parece que en esa expresión quiere que conectemos la función mediadora de la palabra con el personaje a quien damos este nombre. De alguna manera evoca ese carácter divino o sagrado de la palabra.

---

<sup>107</sup> MARINA GARCÉS, *O.c.*, pág.135

<sup>108</sup> JULIA KRISTEVA, *El lenguaje ese desconocido. Introducción a la lingüística*, Fundamentos, Madrid, 1988, págs. 241-252

<sup>109</sup> JACQUES LACAN, *O.c.*, págs. 240-241

Hasta ahora hemos hablado, a partir del psicoanálisis, de la cura por la palabra desde la posición del emisor. El acto de habla sana y recompone, sin dudas. Pero, desde el otro lado, desde el receptor, también la palabra es cuidadora y terapéutica. Y no me refiero solo al habla que se da en el contexto clínico. En cualquier relación, la palabra escuchada, recibida puede tener fuerza restaurativa. *El yo-piel*, un libro psicoanalítico, muy original y sugerente, manifiesta esto con mucha claridad: «Si la palabra del otro es oportuna, viva y verdadera, permite al destinatario reconstruir su envoltura síquica continente... Eso funciona así en la amistad como en la cura psicoanalítica y en la lectura literaria»<sup>110</sup>. Me llama la atención los calificativos que da a la palabra para que pueda ser curadora: *oportuna, viva y verdadera*; entiendo que está hablando de una palabra que se ha verificado en el propio cuerpo, una palabra auténtica, que como llevamos dicho, viene desde la carne del emisor, por eso encaja, es significativa e incluso tiene el poder de reparar la piel psíquica.

Para cerrar el libro Didier Anzieu dice, que «la palabra oral, e incluso escrita tiene poder de piel, mis pacientes me han convencido de ello. El frecuentar algunas grandes obras literarias me lo han confirmado.»<sup>111</sup> Y no solo para hacer frente a las posibles patologías que presenta el psiquismo, sino que sirve para curarnos de la ignorancia, de la inflexibilidad propia del fanatismo, del fundamentalismo y del totalitarismo. Los libros, las lecturas pueden ir produciendo una piel nueva, pues abren la vida a otras vidas, a otras perspectivas. De la literatura, nos dice Melich que, es como la vida, pues ambas suponen disonancias y ambivalencias.<sup>112</sup> La piel se recompone en el roce con la alteridad y la contingencia, que me hace retornar a mi lugar, reajustando las fronteras, los límites, pero también potenciando las posibilidades.

## 2.5. La palabra como celebración del mundo

«Veríamos entonces que los vocablos, las vocales, los fonemas, son otras tantas maneras de cantar el mundo»<sup>113</sup>, dice Merleau-Ponty hablando de la palabra como gesto, como movimiento del cuerpo, algo que el cuerpo gestiona o gesta por la boca. En este

---

<sup>110</sup> DIDIER ANZIEU, *El yo-piel*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1987, pág.249

<sup>111</sup> *Ibidem*, pág. 250

<sup>112</sup> JOAN-CARLES MELICH, *La lectura como plegaria*, Fragmenta, Barcelona, 2015, pág.13

<sup>113</sup> MAURICE MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, O.c., pág.204

sentido cantar es un gesto que no tiene utilidad, sino una función estética: algo que emerge por necesidad sensible. Hay una necesidad sentida de expresar el mundo. Sólo el lenguaje poético, las metáforas pueden dar cuenta de lo que el mundo de la vida es. La razón de ello la podemos encontrar en la afirmación de Melich de que «la metáfora no consuela, no domina la contingencia, no elimina el sufrimiento, no esquiva las formas de fragmentación.»<sup>114</sup> Es decir, que el mundo de la vida también fragmentario y ambiguo cabe en el lenguaje poético, sabiendo que es excedido y lo excede. Imposible que, hablando de estos asuntos, no hagamos presente a María Zambrano, quien dice de la poesía que «quiere la realidad, pero la realidad poética no es sólo la que hay, la que es; sino la que no es; abarca el ser y el no ser en admirable justicia caritativa, pues todo, todo tiene derecho a ser hasta lo que no ha podido ser jamás»<sup>115</sup>. Que la palabra cante el mundo, significa que en la palabra el mundo de la vida, los seres humanos, estamos acogidos, amparados e incluso, significados.

Sigue diciendo Merleau-Ponty que,

el predominio de las vocales en una lengua, de las consonantes en otra, los sistemas de construcción y de sintaxis, no representarían tanto unas convenciones arbitrarias para expresar el mismo pensamiento, como varias maneras para el cuerpo humano de celebrar el mundo y, finalmente, de vivir.<sup>116</sup>

En un primer momento, manifiesta Merleau-Ponty su encarnizada lucha contra el empirismo, el «dar por sentado» y el «sentido común» que la fenomenología viene a confrontar. Luego, viene a decir que, eso que se manifiesta en el habla trae consigo el mundo de la vida, y lo hace como una especie de liturgia, de celebración. Creo que esto último, es una especie de correctivo frente a la pretensión moderna de dominio por la razón. La alabanza muestra al mundo de la vida como don y como enigma. Veo en el *fondo secreto* al que se refiere Franz Rosenzweig, ese enigma o exceso, que provoca una especie de alabanza o adoración. «Vistas desde el lenguaje vivo, eran las *palabras originarias*, que se hallan ocultas bajo cada palabra manifiesta como fondos secretos

---

<sup>114</sup> JOAN-CALES MELICH, *La fragilidad del mundo*, O.c., pág.75

<sup>115</sup> MARÍA ZAMBRANO, *Filosofía y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, pág.22

<sup>116</sup> MAURICE MERLEAU-PONTY, *Fenomenología*, O.c., pág.204

suyos que en ella ascienden a la luz»<sup>117</sup>. Hay algo interior y anterior, que se abre paso, *asciende*, en la palabra.

Cuando Melich expresa que «Escribir es rezar. Y leer es una plegaria»,<sup>118</sup> me hace pensar que, ciertamente, hay algo que sucede en la palabra, no económico, sino gracioso; que se vuelve rezo y plegaria, invocación. Hay una comunión trinitaria entre autor (es), lector y gracia (creatividad, espíritu). Y justo, este dinamismo, que sucede a pesar mío, es el que vuelve la palabra celebración, liturgia.

Para Gadamer «la fiesta es lo que nos une a todos. Me parece que, lo característico de la celebración es que no lo es sino para el que participa en ella».<sup>119</sup> Cuando pensamos en la liturgia de cualquier religión, se piensa en esa expresión comunitaria de su fe. Por lo que hablar de la palabra, como fiesta, celebración de la vida, presupone los otros, su presencia y participación.

### 3. Oración: expresión de la vida verdadera

La oración aparece en la historia en una asombrosa multiplicidad de formas; como la tranquila serenidad de un alma individual devota, y como la liturgia ceremonial de una gran congregación; como una creación original de un genio religioso, y como una imitación por parte de una persona religiosa simple y corriente; como la expresión espontánea de experiencias religiosas emergentes, y como recitación mecánica de una fórmula incomprensible; como dicha y éxtasis del corazón, y como cumplimiento doloroso de la ley; es la descarga involuntaria de una emoción abrumadora, y como la concentración voluntaria en un objeto religioso, como fuertes gritos y llantos, y como quieta y silenciosa absorción, como poesía artística y como balbuceos, es el vuelo del espíritu hacia la Luz suprema, y como un grito desde la profunda angustia del corazón; como gozosa acción de gracias y extática alabanza, y como humilde súplica de perdón y compasión; como súplica infantil por la vida, la salud y la felicidad, y como un ferviente deseo de poder en la lucha moral de la existencia; como una simple petición del pan diario, y como un anhelo que todo lo consume por Dios, mismo; como un deseo egoísta y como

---

<sup>117</sup> FRANZ ROSENZWEIG, *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca, 1997, pág. 151

<sup>118</sup> JOAN-CARLES MÉLICH, *La lectura como plegaria*, O.c., pág.13

<sup>119</sup> HANS-GEORG GADAMER, *La actualidad de lo bello*, *El arte como juego, símbolo y fiesta*, Paidós, Barcelona, 1991, pág.55

una solicitud desinteresada por un hermano; como maldición salvaje y sed vengativa, y como heroica intercesión por los enemigos personales y perseguidores...<sup>120</sup>.

La oración es o aparece en aspectos tan variados y opuestos, como estos que expresa Heiler, en la extensa cita que encabeza este capítulo: individual, congregacional, original, imitación, espontaneidad, recitación mecánica, dicha, egoísmo, solicitud, venganza, solidaridad. Veo la oración, así, como una realidad del ser humano que trae consigo toda su realidad, a lo largo y ancho de la historia y geografía, desde las distintas confesiones religiosas o fuera de toda religión. Y al verme aquí, ante ella, me surge hacerle algunas preguntas, para ver, si por ese camino, me libero de lo que creo saber y me abro a lo que me quiere decir. ¿Qué tienes tú para encontrarte tan extendida? ¿De qué estás hecha? ¿Qué te constituye? ¿Al verte, qué veo? ¿Qué me haces presente? Es una única pregunta, formulada de distintos modos, para posibilitar que emerja la respuesta sentida.

La oración, muestra al hombre y a la mujer, habla de su condición. En la oración habita el ser humano, su mundo, su vida. Me viene un ejemplo, la experiencia de una mujer budista, contada por Veronique Crombé:

Yo sé perfectamente que el Buda ya no está, que él no me ve ni me oye. Pero él es como un muro. Me surge un problema, y voy y me apoyo en el muro recitando una plegaria delante de la imagen; no me vengo abajo porque el muro me sostiene, y puedo reemprender el camino.<sup>121</sup>

Este ejemplo, de una experiencia de oración en una religión considerada sin Dios, como es el budismo, puede ser una expresión de cómo la oración es amparo y hogar del ser humano. Los muros en la casa simbolizan protección y sostenimiento. Al recitar la plegaria, siente ese apoyo. Es como si vuelve a hacer pie para poder «reemprender el camino». ¿Qué son estos muros que conforman la oración? ¿De qué está hecha esa casa? Me hace pensar en dos aspectos: 1) Ser humano con interioridad, por ello excedido; 2) ser humano finito, por ello con alteridad.

---

<sup>120</sup> FRIEDRICH HEILER. *Prayer A Study In The History And Psychology Of Religion*, Oxford University Press, New York, 1958, Pág.353

<sup>121</sup> VÉRONIQUE CROMBÉ, «Oración y meditación en el budismo», ÉVELINE MARTINI (Ed.), *La Oración. Lo que dicen las religiones*, Mensajero, Bilbao, 2004, pág. 142

Esta profundidad, lugar del «vivir encarnado», no es pensable en la experiencia que, de algún modo, se tiene *en el cuerpo*, sino que es algo que *excede* al cuerpo, *que tiende a escaparse de él, y en relación a lo cual el cuerpo aparecerá siempre más o menos limitado, de una u otra manera*. Pero, en este exceso, será donde vengán a albergarse las cuestiones metafísicas...<sup>122</sup>

La interioridad es «esta profundidad» donde se dan las vivencias, aunque siempre rebasadas. Pero, el rebase es desde adentro, desde el fondo mismo. Ese fondo es el suelo, donde se puede encontrar asiento, agarre, piso, siempre desde el enigma o el Misterio mismo.

«Es aquello que nos hace conscientes de estar atravesados de infinito.»<sup>123</sup> Estar atravesados, hace referencia a algo que hiere, que traspasa de un lado al otro. La interioridad es esa presencia en nosotros de una herida de infinito en la finitud que somos, que da paso a la Presencia. Estar conscientes es este estar presente, en presencia, despiertos, lúcidos. Es el espacio del vivir unificados interiormente y en el mundo. Esto solo es posible en esperanza, desde la esperanza. Eso es, heridos, atravesados por la esperanza. «La plegaria es el fuego de la espera: es la presencia viva de una ausencia rezar y hablar interiormente con Dios, sin decir».<sup>124</sup> Se sostiene la espera al calor y la luz de la plegaria, en esperanza.

Recogimiento y unificación hablan de lo mismo. Tiene que ver con orientación hacia dentro. Ordenamiento, armonización. Por el recogimiento se margina lo secundario y hay un enfoque hacia lo primordial. Recogerme en silencio es hacerme presente en mí para estar ante la Presencia. No es que me aparte de las personas y las cosas, del mundo, es que todo ocupa su lugar, ya no me atraen hacia sí. El recogimiento y el silencio me dan libertad, me desocupan la atención, me hacen disponible. De hecho, llega a decir Sciacca que «me invita a distenderme en el mundo, a ocuparme de él, desde el punto fuerte de mi interioridad, que se mantiene firme en Dios, el siempre presente en toda presencia...»<sup>125</sup>. Distensión tiene que ver con soltar. Suelto y me suelto en el mundo, desde el lugar donde

---

<sup>122</sup> MARC RICHIR, *O.c.* pág.15

<sup>123</sup> JAVIER MELLONI, *O.c.*, pág.13

<sup>124</sup> MICHELE F. SCIACCA, *Silencio y palabra*, *O.c.* pág.183

<sup>125</sup> *Ibidem*, pág.174

puedo mejor verme en verdad. Sigue manifestando Sciacca los efectos del recogimiento: «me quita el peso del yo y de las cosas, conservándome la ligereza de su verdad, de su bondad y belleza.» Verme en verdad desde su verdad. Esto ya es oración.

### **3.1. Filosofía y Psicoanálisis. Una epojé a la oración.**

La filosofía y la psicología, como disciplinas humanísticas, se acercan a esta realidad humana, que es la oración. De este acercamiento, por lo regular, emergen dos posturas opuestas. Siendo muy simplistas, podríamos decir que, una que la favorece y otra que se le opone o niega. Sin dudas, hay muchos matices en medio. Esta distinción es, sólo por pedagogía. No es mi interés detallar las razones de un lado y otro, tampoco tomar partido. Pero, sí que deseo aprovechar las críticas, los cuestionamientos a la oración, para ir a lo más importante, a «la verdad» de la oración, si se me permite decir esto sin desproporcionadas pretensiones.

Heiler, en el «Capítulo IV. Crítica e ideal de la oración en el pensamiento filosófico» plantea lo que sucede con la filosofía con relación a la oración. Reconoce, que cualquier área o tendencia filosófica se opone a la oración de la piedad ingenua, aunque «sólo el materialismo y el positivismo consecuentes repudian, toda religión como ilusión y engaño, pero por lo general, buscan apoyar tal reflexión mediante una torpe explicación psicológica, a la manera de los sofistas.»<sup>126</sup> Por otro lado, desde el idealismo filosófico hay una inclinación a valorar el ámbito religioso, sólo que los idealistas, de algún modo, pretenden una especie de conversión de la experiencia religiosa empírica a una de carácter ideal. Sería, según Heiler hacer de la religiosidad del pueblo y de sus modos de oración «una religión ética, racional, ideal»<sup>127</sup> que le despoje de la condición eudemonista que le caracteriza.

En definitiva, lo que la filosofía, que de algún modo busca «la conversión» de la religión, pretende, es que vaya más allá de la búsqueda del propio bienestar y felicidad a objetivos más «puros». «La oración por los bienes mundanos, transitorios es considerada indigna por el filósofo que se esfuerza por alcanzar el ideal moral. Sólo por valores éticos

---

<sup>126</sup> FRIEDRICH HEILER, *O.c.*, págs. 87-88

<sup>127</sup> *Ibidem*, pág.88

perdurables debe orar el hombre»,<sup>128</sup> insiste Heiler, al reseñar el planteamiento filosófico idealista. Aunque hace la salvedad, de que el principal problema filosófico o para los filósofos de cara a la oración, no es tanto el que hemos esbozado, de una experiencia empírica frente a una idealista, sino el que procede del tratamiento que se da a quien se ora, con quien se entra en relación, en vista de que, para la filosofía, por lo general, Dios no puede ser un tú personal y cercano, sino el totalmente Otro, Trascendental. Para la oración del pueblo, Dios puede ser movido por la fe, interviene en su realidad finita; mientras que el Dios de la metafísica, es inmutable.

Creo que puede ser ilustrativo dejar hablar a William James, en este aspecto de la metafísica. Recogeré algunas frases de lo que él ha llamado «muestra de la teología filosófica ortodoxa de católicos y protestantes»<sup>129</sup>

Dios es causa primera... difiere de todas las otras criaturas en el hecho de poseer una existencia *a se*. De esta aseidad de Dios, la teología deduce, por simple lógica, la mayoría de sus otras perfecciones... necesario y absoluto, no puede no serlo y de ninguna manera puede ser determinado por otra cosa. Esto lo hace absolutamente ilimitado... infinitamente perfecto... Dios es uno, y único, porque lo infinitamente perfecto... Él es espiritual... Es simple metafísicamente...

Esta ausencia de toda potencialidad en Dios, que obliga a ser inmutable. Es actualidad de los pies a la cabeza. Si hubiera algo potencial en él, con su actualización o bien perdería, o bien ganaría, y entonces o la pérdida o la ganancia contravendría su perfección. ... es inmenso, ilimitado... es omnipresente, indivisible...<sup>130</sup>

Luego de presentar todos estos atributos, más las pruebas de la existencia de Dios de la dogmática clásica, se plantea una serie de preguntas, a partir del pragmatismo que propugna, cito algunas: «¿Qué acto específico puedo realizar para adaptarme lo mejor posible a la simplicidad de Dios? ... ¿Cómo ayuda a ordenar mi comportamiento saber que su felicidad es en cualquier caso absolutamente completa?»<sup>131</sup> En fin, lo que quiere probar James, es que la filosofía y la teología se alejan de la vida, de la experiencia del creyente concreto, por lo que, para él, sus argumentos no resuelven ningún problema.

---

<sup>128</sup> *Ibidem*, pág.89

<sup>129</sup> WILLIAM JAMES, *Varietades de la experiencia religiosa. Un estudio de la naturaleza humana*, Trotta, Madrid, 2017, págs. 351-352

<sup>130</sup> *Ibidem*, págs. 348-351

<sup>131</sup> *Ibidem*, pág. 354



Incluso en las conclusiones, ironiza diciendo que «el Dios que la ciencia reconoce ha de ser exclusivamente un Dios de las leyes universales, que negocia al por mayor y no al detalle».<sup>132</sup> Es decir, un Dios que no se relaciona con el individuo, que no es personal. Queda fuera, según él, el único lugar posible para la experiencia. Hasta las últimas páginas, sigue punzando, de tal manera que se atreve a decir, que eso de quedarnos solo con los aspectos impersonales de Dios y de la religión, sería como pedir que el menú, la carta, nos satisfaga.<sup>133</sup> En esta misma línea Heiler expresa, también muy gráficamente «El hombre no puede entrar en una relación de oración con el "Primer Motor Inmóvil" de Aristóteles o con el anima mundi de los estoicos: con el deus sive natura sive substantia sive universum de Spinoza como con el grand être de Auguste Comte.»<sup>134</sup> En definitiva, al dios de los filósofos no se le puede orar, se puede elucubrar sobre él.

Podemos ahora asomarnos a la mirada que de la oración tiene el psicoanálisis freudiano. Es bien conocido el ejemplo con el que inicia Freud, una de sus obras maestras: *El malestar en la cultura*. Habla de una carta de un amigo, sabemos que es Romain Rolland<sup>135</sup>, pero Freud no lo menciona en el texto. Dice:

Yo le envié mi opúsculo que trata a la religión como una ilusión, y él respondió que compartía en un todo mi juicio acerca de la religión, pero lamentaba que yo no hubiera apreciado la fuente genuina de la religiosidad. Es —me decía— un sentimiento particular, que a él mismo no suele abandonarlo nunca, que le ha sido confirmado por muchos otros y se cree autorizado a suponerlo en millones de seres humanos. Un sentimiento que preferiría llamar sensación de «eternidad»; un sentimiento como de algo sin límites, sin barreras, por así decir «oceánico». Este sentimiento —proseguía— es un hecho puramente subjetivo, no un artículo de fe; de él no emana ninguna promesa de pervivencia personal, pero es la fuente de la energía religiosa que las diversas iglesias y sistemas de religión captan, orientan por determinados canales y, sin duda, también agotan. Sólo sobre la base de ese sentimiento oceánico es lícito llamarse religioso, aun cuando uno desautorice toda fe y toda ilusión... Yo no puedo descubrir en mí mismo ese sentimiento «oceánico».<sup>136</sup>

---

<sup>132</sup> *Ibidem*, pág.389

<sup>133</sup> *Ibidem*, pág. 393

<sup>134</sup> FRIEDRICH HEILER, *O.c.*, pág. 97 [Trad. Propia]

<sup>135</sup> El mismo Freud, más adelante escribió una nota, que dice: «Desde la aparición de los dos libros *ha vie de Ramakrishna* [1929] y *La vie de Vivekananda* (1930), ya no necesito ocultar que el amigo mencionado en el texto es Romain Rolland...», SIGMUND FREUD, «El Malestar en la cultura», en *Obras Completas XXI*, Amorrortu, Buenos Aires, 1992, pág.66

<sup>136</sup> *Ibidem*, págs.. 65-66

En estas palabras, Freud ya deja ver qué piensa de la experiencia religiosa. La negación de que ésta sea posible, inicia anulando, lo que parece fue llamado por Rolland como fuente genuina de religiosidad, a lo que da bastante espacio en su exposición. Digamos que esta fuente, «sensación de eternidad», «sentimiento oceánico» es la interioridad, que antes hemos estado definiendo, lo que posibilita la oración en los hombres y mujeres. Freud quiere zanjar desde la raíz el asunto: eso no lo veo, pero tampoco logro verlo en mí.

Más adelante plantea que desde la ciencia es problemático hablar de sentimientos. Que eso que expresa su amigo es como dice un literato «un sentimiento de la atadura indisoluble, de la copertenencia con el todo del mundo exterior.»<sup>137</sup> Dice que, aunque esto no lo puede encontrar en sí, no puede negar que exista en otras personas. Lo que me parece fundamental para comprender la crítica de Freud a la experiencia religiosa y el acrisolamiento que ofrece a la oración, es este cuestionamiento que se hace: «si se lo ha interpretado rectamente y si se lo debe admitir como «*Fons et origo*» de todos los afanes religiosos».<sup>138</sup> Esa «fuente» ha sido, muchas veces, entendida, como algo separado de la existencia misma y por ello causa de dualismos insalvables. Lo segundo que presenta, a mi modo de ver, es más importante ¿Todos los afanes religiosos tienen su real fuente y origen en este *puro* «Sentimiento oceánico»? A raíz de esta pregunta se da el gran aporte de Freud a la religión: hay que sospechar de ese origen, pues hay otros orígenes inconscientes y no tan sanos.

Carlos Domínguez Morano SJ ha estudiado por muchos años la relación psicoanálisis y religión. Ha dedicado muchos escritos y conferencias al tema de la experiencia religiosa y en concreto al de la oración, desde el psicoanálisis freudiano. Me sirvo de sus palabras para esbozar brevemente la respuesta de Freud a la pregunta sobre el «sospechoso» lugar de origen de la experiencia religiosa y por ello, de la oración. Dice que,

los dos temas fundamentales que Freud le planteó al hombre religioso poseen una base originaria común. El Dios de la ilusión y el Dios dramático de la ambivalencia afectiva son,

---

<sup>137</sup> *Ibidem*, pág.66

<sup>138</sup> *Idem*

ambos, la expresión de una resistencia del deseo a dejarse limitar por las restricciones de la realidad. Existe, en efecto, una profunda resistencia para abandonar la primacía del deseo sobre la realidad.<sup>139</sup>

Como aquí señala Domínguez, Freud sospecha que más que una interioridad que reclama un absoluto, lo que mueve al creyente es un deseo u omnipotencia infantil, la ilusión de que la realidad no se le resiste. De algún modo, que, en su «indefensión original»<sup>140</sup>, el ser humano, encuentra un lugar y alguien quien solventa su situación contingente. Esto tiene muchas manifestaciones y consecuencias, sobre las que no podemos detenernos ahora. Sólo que caigamos en cuenta que orar, desde ahí, puede llevar a muy malsanas relaciones con lo Trascendente, pero también, con y en el mundo. Este modo de oración, puede ser una manifestación de cualquiera de las tres estructuras clínicas, recogidas por Lacan de la propuesta de Freud. Ejemplos sobran, desde una neurosis histérica muy visible, de modo especial en algunos estilos de oraciones comunitarias; un serio delirio de grandeza sostenido por la idea de tener una fe muy grande que puede conseguir mover a Dios hacia sí. No digamos, en el campo de la perversión, las practicas a las que le subyace un dios sádico son muy presentes y peligrosas. Con esto basta, me parece, para entender las críticas del psicoanálisis a la oración ingenua.

Con lo antes dicho, acerca de lo que la filosofía y el psicoanálisis critican a la oración, podemos ahora caer en la cuenta de cómo y en qué, este limado, nos posibilitaría acceder a una oración más cercana a la verdad de la vida.

Volvamos a la confrontación de la filosofía, si bien es cierto, que tal como ya indicábamos que decía James y como expresa Domínguez Morano que, no es con el Dios de los teólogos y filósofos con el que el orante se encuentra<sup>141</sup>, hace pensar y repensar a qué Dios rezamos y desde qué concepción de la realidad.

---

<sup>139</sup> CARLOS DOMÍNGUEZ MORANO, *Orar después de Freud*, Cuaderno Fe y Secularidad, Sal Terrae, pág.6

<sup>140</sup> Esta *indefensión originaria*, no solo expresa la imposibilidad de los individuos de valerse por sí mismos, sino, y más importante, la posibilidad de que Otro se encargue de suministrar eso que falta. En este juego, carencia – suplencia, queda el sujeto atrapado en: ilusión, deseo, demanda, goce. Una espiral infinita. Al respecto dice Freud: “la indefensión original del ser humano conviértese así en la fuente primordial de todas las motivaciones morales”, SIGMUND FREUD, 1895, «Proyecto de una psicología para Neurólogos» *Obras Completas (Tomo 1)*, Madrid, Biblioteca Nueva, pág. 229.

<sup>141</sup> CARLOS DOMÍNGUEZ MORANO, *O.c.*, pág.23

Tanto Heiler como James solo ven en la crítica y propuesta filosófica una amenaza a la religión, y en concreto a la oración, que ambos consideran el centro de la vida religiosa, la religión en sí. En este sentido, expresa Heiler que «la oración, corazón y alma de la religión, se reduce a un mero instrumento al servicio de la moral y la razón, es empujada del centro a la mera periferia de la religión.»<sup>142</sup> E incluso, considera que la filosofía supone para la oración su desintegración<sup>143</sup>. Esta misma postura ha sido asumida por muchos creyentes de a pie y por teólogos, en relación con los planteamientos psicoanalíticos, como si los mismos representasen solo una amenaza para la fe, pero no tienen nada que aportarle.

Mirémoslo desde el otro lado. Tanto la filosofía como el psicoanálisis se convierten en una criba para ser más cuidadosos, a la hora de hablar de aspectos tan centrales de la condición humana, como es la dimensión religiosa. La palabra cuidado no es un término elegido aquí de modo azaroso, sino con total intención, pues su etimología nos lleva a *cogitare, pensar*<sup>144</sup>. Si bien es cierto, que la oración es una experiencia, y que en ella se expresa la vida del creyente, ello no significa que ha de ser descuidada, no pensada; porque todo el ser humano ha de vivirse desde el cuidado y la responsabilidad que comporta la vida. Cuidado y responsabilidad que se asemejan a pensar bien, con solicitud, es un darle consistencia a las cosas desde ese cuidado que acompasa, que hace ajuste con la vida como es. Creo, que en esta línea es que afirma Domínguez Morano que,

Todo diálogo en la oración que no le remita de un modo u otro a la realidad (a la realidad propia y a la de los otros) le deja perplejo como un sueño o como un delirio. La oración adquirirá así el carácter de un momento fundamental en el compromiso con una realidad amplia y polifacética que tiene que afrontar. Se realiza “con los pies en la tierra”; es decir, en la fidelidad a ella y no desde su negación más o menos camuflada. Pues el Dios que se encuentra en este modo de orar trasciende, desde luego, esa tierra, pero remite inconfundiblemente a ella.<sup>145</sup>

---

<sup>142</sup> FRIEDRICH HEILER, *O.c.* pág.102

<sup>143</sup> *Idem*

<sup>144</sup> JOAN COROMINAS, *Breve diccionario de la lengua castellana*, Gredos, Madrid, pág.184

<sup>145</sup> CARLOS DOMÍNGEZ MORANO, *O.c.*, pág.25

La realidad de la vida del mundo da peso tanto a la experiencia de oración, como a la filosofía y teología. Lo real no negado o reprimido es lo que da agarre, le da cuerpo a la oración. Y lo real implica nuestra finitud en comunión con los otros finitos, nuestra intercorporeidad. Nuestra realidad también está constituida por lo que nos excede muy adentro de nosotros, lugar de encuentro y comunión con el tú Trascendente, totalmente Otro, no aprehensible ni por la ciencia, ni por mis deseos infantiles, tampoco por la filosofía o la teología.<sup>146</sup>

### 3.2. Fenomenología de la oración

Saber decir qué es la oración parece una tarea fácil, por la universalidad de esta experiencia humana. Pero, justo esta facilidad aparente, es la dificultad. Nos ayuda la confrontación que de la filosofía y del psicoanálisis recibe, para poder decir una palabra más viva, que encarne en su grafía lo que, de algún modo, la realidad de la oración contiene.

Prácticamente, hay unanimidad en considerar la oración como el fenómeno central en la religión.<sup>147</sup> Esta constatación, me parece de una importancia capital a la hora de acercarnos a éste, porque está manifestando que la oración es la religión en sí. James expresa que, «la plegaria, en este sentido amplio, es el alma y la esencia de la religión.» Junto a esta afirmación, cita a un teólogo, de quien hace la salvedad de ser liberal: «el trato con Dios se establece por medio de la plegaria. La plegaria es la religión en acto; Es decir, la plegaria es la religión real.»<sup>148</sup> La oración es ese despliegue y muestra de la religión.

---

<sup>146</sup> Esto lo expresa muy bien Sánchez Orantos, hablando del pensamiento de María Zambrano, cuando dice: «El Amor, lo Otro de todos los logros; lo Otro de toda ciencia; lo Otro que no se deja reducir ni a circunstancia ni a historia; lo Otro que no sólo no está a disposición de la razón para ser aprehendido; sino que tampoco está a disposición de los sentimientos, ni de la voluntad; por eso, lo Otro que quiebra todas las imágenes, ídolos, que de él puedan forjarse. Otra vez la desnudez como condición de posibilidad de hospedar una Presencia que dará sentido, precisamente por su Ausencia (trascendencia), a todas las dimensiones de la vida humana: razón, sentimiento, voluntad, acción...» ANTONIO SÁNCHEZ ORANTOS, *La poesía que piensa. A la búsqueda de Dios con María Zambrano*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2017, pág.5

<sup>147</sup> Solo por enlistar algunos nombres que se hacen eco de esta afirmación: FRIEDRICH HEILER, *O.c.* pág. XIII; JUAN MARTÍN VELASCO, *Orar para vivir. Invitación a la práctica de la oración*, PPC, Madrid, 2008, pág.12; WILLIAM JAMES, *O.c.*, págs. 368-369

<sup>148</sup> WILLIAM JAMES, *O.c.* pág.367

Más aún, como expresa Martín Velasco «la oración no es sólo el lenguaje de la religión; es una de las formas fundamentales del lenguaje del ser humano.»<sup>149</sup> No es que el hombre y la mujer religiosos eleven plegarias a su Dios, es que muchas oraciones brotan, sencillamente, de alguien que en sus entrañas se encuentra con-movido y que, de hecho, en muchas ocasiones, no tiene identificado el Tú, a quien dirigirlas. La oración es palabra excedida por excelencia, de una vida desbordada a través de la boca y los gestos. Lo que se manifiesta en la oración es el ser humano.

Ante la pregunta de si hay oración en los no creyentes, la respuesta la encontramos en esto que llevamos dicho: Hay oración donde hay vida humana. Muchas palabras, de algunos, llamados ateos o agnósticos, son verdaderos reproches o gritos de auxilio a algún dios. Nos es muy familiar la batalla interior, hecha literatura, en Unamuno. Un fragmento de su poema *La oración del ateo*, puede ilustrarnos:

Oye mi ruego Tú, Dios que no existes,  
y en tu nada recoge estas mis quejas,  
Tú que a los pobres hombres nunca dejas  
sin consuelo de engaño. No resistes  
a nuestro ruego y nuestro anhelo vistes.<sup>150</sup>

En su ruego se abre paso la presencia, aunque ausente de un Tú. La confianza y la esperanza escondida debajo de la duda y la nada. Hay algo o alguien que provoca esta invocación en el fondo del hombre inquieto.

Esta pregunta sobre la posibilidad de orar en los no creyentes, también se la hace Martín Velasco. Para acentuar lo antes señalado, veamos su respuesta:

la oración es uno de esos hechos testigo de la condición humana que compartimos sujetos religiosos y no religiosos, creyentes y no creyentes, en virtud de nuestra común procedencia en el misterio que nos envuelve y nuestra común atracción por él como horizonte de nuestra vida.<sup>151</sup>

---

<sup>149</sup> JUAN MARTÍN VELASCO, *O.c.*, pág. 11

<sup>150</sup> MIGUEL DE UNAMUNO, *Rosario de Sonetos líricos*, Bookclasic, 2015, pág.26, Libro electrónico

<sup>151</sup> JUAN MARTÍN VELASCO, *O.c.* pág.45

La condición humana es el fondo común que compartimos creyentes y no, con ella, un *desde* y un *hacia* que nos proporcionan una especie de lazo, una atadura al misterio, un origen y horizonte. Lo reconozcamos, nombremos o no, ahí estamos. Esta común participación en la oración como parte de la condición humana, del lenguaje humano, hace de ella, la mejor plataforma para el diálogo y el encuentro<sup>152</sup>. Cuando oramos no tenemos que discutir nada, aclarar nada, convencer a nadie, sólo estar, participar, entrar en comunión.

No es solo que la oración pertenezca a todos los seres humanos o quizá al revés, que todos los seres humanos pertenecen a la oración. Si no, además, que el ser orante de cada uno le abarca por completo. Nada de sí queda fuera. «En la oración del hombre que ha llegado así a ser individuo, o sea, la totalidad formada por el cuerpo y el alma, en esta oración que pide lo que él ya posee: el destino propio, lo que se vivifica es todo este individuo como tal.»<sup>153</sup> El todo, la totalidad de este individuo queda afectada en la experiencia orante. La actitud creyente, por ello se expresa en el cuerpo, en carne, único medio que posee el hombre y la mujer para ser en el mundo y para ser en Dios. Creo, que en estas palabras Michel de Certeau capta y formula este sentido del *todo de sí* en la oración: «Si la oración aspira a encontrar a Dios, la cita se ubica siempre en el territorio del hombre, en el cruzamiento de su cuerpo y su alma.»<sup>154</sup> Este cruzamiento genera gestos, un cuerpo que habla, que reza. Es por esto por lo que Martín Velasco nos recuerda que las palabras que usamos para designar el acto de orar expresan gestos corporales diversos,<sup>155</sup>

*oratio*, «oración», de *orare*, alude a la boca, a los labios, órgano de la oración vocal; igual que *supplicare*, «súplica», «plegaria», que contienen el verbo *plicare* –plegar–, remite a una oración en la que el sujeto se doblega, se postra; como «implorar», que lleva dentro de sí el verbo *flere* –llorar–, significa orar con lágrimas en los ojos.<sup>156</sup>

---

<sup>152</sup> *Idem*

<sup>153</sup> FRANZ ROSENZWEIG, *O.c.*, pág.341

<sup>154</sup> MICHEL DE CERTEAU, *La debilidad de creer*, Katz, Buenos Aires, 2006, pág.34

<sup>155</sup> JUAN MARTÍN VELASCO, *O.c.*, pág. 19

<sup>156</sup> *Idem*

Oramos poniendo el cuerpo. El cuerpo del orante es ya su oración: sus brazos levantados, sus ojos cerrados, sus rodillas dobladas, estar de pie, levantar la mira, danzar. Es fascinante esta imagen que usa De Certeau: «la gruta del cuerpo está hecha para el Dios que nace en el secreto, que apacigua el deseo sin satisfacerlo, que cautiva a todo el hombre sin jamás pertenecerle.»<sup>157</sup> Sí, el cuerpo se hace gruta, se hace casa de Dios, templo del Espíritu. Pero, no se deja atrapar, se hace presente – ausente. Habla haciendo silencio. Se posa bordeando nuestro hueco, no colmándolo.

No puedo resistirme a traer aquí estas palabras de De Certeau, que siempre me han parecido magistrales por dicientes:

El sábado por la tarde, de pie, el monje Arsenio "abandonaba el sol a sus espaldas, tendía las manos hacia el cielo, orando hasta que el sol se levantara ante él. Sólo entonces se sentaba". Literalmente, "rechaza" a su espalda el sol que cae y, luchando contra la noche, erguido sobre sus pies, alza las manos hacia el punto del horizonte de donde la luz, como una respuesta, vendrá a asir sus palmas abiertas. Entre el atardecer y la mañana, entre lo alto y lo bajo, entre lo que muere y lo que nace, no hay más que un gesto de espera y un cuerpo fatigado por el deseo. Es el hombre en oración, como un árbol entre cielo y tierra. ¿Qué necesidad tiene de hablar?<sup>158</sup>

Gestos y palabras se intercalan para gestar la más amplia variedad de plegarias. El hombre en oración, dice Certeau, es un «árbol de gestos». Algo vivo, pero de algún modo pasivo. Se mueve, está ahí a la espera, plantado, pero dependiente del Sol, de que llegue, de su fuego y su luz, como san Arsenio.

Esta pasiva-activa espera de la Presencia del Tú Absoluto evidencia que la pregunta por la eficacia o utilidad de la oración es totalmente irrelevante. Aquí, la razón y el sentido está en estar ahí, aguardando, sin más. Dice Rosenzweig que «la oración misma es su cumplimiento... sólo se trata de poder orar»<sup>159</sup>. El don es ya la oración. De la misma manera, encontramos en Marcel una extensa reflexión sobre la pertinencia o no de plantear esta pregunta. Prácticamente todo el *Diario Metafísico* le da vueltas a esta cuestión. Casi iniciando el libro se plantea «¿cuál es el sentido de la plegaria? ¿cómo

---

<sup>157</sup> MICHEL DE CERTEAU, *La debilidad de creer*, O.c., pág.35

<sup>158</sup> *Ibidem*, pág.34

<sup>159</sup> FRANZ ROSENZWEIG, O.c., pág. 230



podemos considerar luego que haya sido eficaz?»<sup>160</sup> Casi al final dice: «En suma, nunca y en ningún caso puede tratarse la oración como medio sobre el cual nos interroguemos retrospectivamente, cuya eficacia pongamos en cuarentena. En este sentido, el pragmatismo es la negación misma de la religión»<sup>161</sup>. No tiene sentido la pregunta, porque al hablar de oración o del accionar de Dios no podemos hacerlo en términos económicos, interesados o mecanicistas. Estas categorías no ajustan con el *en sí* de la experiencia religiosa. Creo que, por ello, insiste Marcel en que el agradecimiento por el cumplimiento de la plegaria es anterior a la misma oración. Pues el cumplimiento es experiencia viva, de cuerpo entero, expectante de Dios, no de sus beneficios.

En este sentido, la alabanza es la oración por excelencia, pues la alabanza evoca una Presencia en la que me encuentro, de la que participo. En la alabanza el orante pone cuerpo y palabra a lo que sucede en esta presencia de Dios en él. Alabar es simple reconocimiento amoroso del Otro que me habita. No hay economía, utilidad, eficacia en la alabanza. Es gratuidad en la Gracia.

Más que nada, orar es hacer parte de Otro, con otros. A esto, es que, Marcel llamó participación. Por eso, considera que, lo propio del religioso es «el verdadero espíritu de universalidad».<sup>162</sup> De este modo, por la oración, en la paternidad de Dios, pertenecemos, hacemos parte de un mismo cuerpo. La plegaria, es comunión. Me gusta recordar unos versos de un himno de Laudes, del sábado de la segunda semana, de la Liturgia de las Horas:

Padre nuestro, Padre de todos,  
 líbrame del orgullo de estar solo...  
 No vengo a la soledad cuando vengo a la oración,  
 pues sé que, estando contigo, con mis hermanos estoy;  
 y sé que, estando con ellos, tú estás en medio, Señor.<sup>163</sup>

---

<sup>160</sup> GABRIEL MARCEL, *Diario metafísico*, Losada, Buenos Aires, 1956, pág.94

<sup>161</sup> *Ibidem*, pág.260

<sup>162</sup> *Ibidem*, pág.92

<sup>163</sup> COMISIÓN EPISCOPAL ESPAÑOLA DE LITURGIA, *Liturgia de las horas. Diurnal. Laudes, Hora intermedia, Vísperas y Completas*, Coeditores litúrgicos, 1985, pág. 1117

Conmigo, a la oración, ante el Tú absoluto, viene mucha gente, viene el mundo, viene mi comunidad, viene la iglesia. Conmigo está la humanidad presente en la Presencia.

### 3.3. La oración en distintas tradiciones

Decíamos, que hasta para los no creyentes hay lugar en la experiencia orante. Pero, muchas de las vivencias de oración se dan vinculadas, de modo formal o informal, a algún modo de mediación religiosa concreta, que solemos llamar: religiones. Los límites de esta reflexión no nos permiten detenernos todo lo que quisiéramos en el riquísimo y variado mundo de las religiones. Sólo diré, unas breves palabras acerca de cómo las distintas religiones vehiculan y manifiestan la experiencia orante, a fin de percatarnos de algo que ya hemos señalado: la oración es el corazón de la religión.

Javier Melloni, SJ, gran estudioso, desde dentro, de las diversas religiones y del diálogo entre ellas, dice que «solo podemos acceder al Todo por las partes, y ninguna parte puede agotar el Todo, aunque cada parte contiene misteriosamente el Todo.»<sup>164</sup> Esto lo afirma de las experiencias en general, y lo sobre acentúa al referirse a la experiencia religiosa. Cada religión, con los canales de los que se sirve para re-ligar al ser humano con lo divino, en su deficiencia, como él señala, es un continente del Todo. Dicho continente es el medio en el que hombres y mujeres, en distintas culturas, pueblos y condiciones interpretan la realidad religiosa y la misma, se les comunica. Los ritos, mitos, imágenes, lugares santos, son traducción, a veces en jeroglíficos, de una realidad más amplia, que les excede en mucho, pero que se da, hace presente y convoca a la participación.

La Palabra acompaña esta participación y lo hace, en las religiones que llamamos *del libro*, como en todas las demás. Hay una «Palabra Primordial» que por su inaccesibilidad es Silencio<sup>165</sup> que invoca y convoca. Este Silencio Originante es fundamental, pues es el espacio para el Misterio, es la distancia necesaria para la fe. La

---

<sup>164</sup> JAVIER MELLONI, SJ, *El uno en lo múltiple. Aproximaciones a la diversidad y unidad de las religiones*, Sal Terrae, Santander, 2003, pág.44

<sup>165</sup> *Ibidem*, pág.47

respuesta más genuina de la fe es la oración, determinada, en gran parte por el credo o religión del orante.

Melloni, hablando de las prácticas mistagógicas de las distintas religiones, nos recuerda que son el modo en que se aterrizan y expresan, por el cuerpo, las experiencias religiosas.<sup>166</sup> Estas prácticas son, regularmente ritos y fiestas, es decir, oraciones comunitarias por las que los creyentes se congregan y entran en comunión entre ellos y con el Absoluto.

Después de ver los estilos de oración según religión, a partir de la propuesta de Eveline Martini<sup>167</sup>, me doy cuenta de que, en la diferencia, hay un sustrato semejante, a lo que Panikkar, citado y explicado por Javier Melloni, llamó como «*equivalentes homeomórficos*»<sup>168</sup>, porque se trata de aspectos equivalentes, pero no iguales. En todas las practicas está el creyente, con otros creyentes ante Dios. En todas hay una certeza de una Presencia que atrae y mueve. En unas, pone en movimiento el cuerpo, en otras, provoca palabras, en algunas, silencio, renuncia, quietud; a veces alabanzas, y/o una vida ética.

De la oración judía, hay varios elementos muy significativos. Comienzo señalando que, el orante judío se dirige a un Dios personal, pero totalmente Trascendente y nunca se dirige a mediadores o intercesores. La alabanza y la petición son los dos modos particulares de oración judía. Me parece destacable el lugar del cuerpo en la oración judía. Dice Philippe Haddad:

La oración por excelencia, la *Amida*, se recita de pie, juntos los pies, en voz baja, y la cabeza ligeramente inclinada hacia abajo...

Algunos colocan sus manos cerradas contra el corazón en señal de humildad.

En cuatro momentos de la *Amida* se pide inclinarse, es decir, doblar las rodillas, y luego flexionar la parte alta del cuerpo...<sup>169</sup>

---

<sup>166</sup> *Ibidem*, pág. 185

<sup>167</sup> ÉVELINE MARITINI (Ed.), *La oración. Lo que dicen las religiones*, Mensajero, Bilbao, 2004.

<sup>168</sup> JAVIER MELLONI, SJ, *El uno en lo múltiple...*, O.c., pág.45

<sup>169</sup> PHILIPPE HADDAD, «La oración judía», EVELINE MARTINI, O.c., pág.34-35.

Estas manifestaciones corporales, junto con los adornos corporales culturales, expresan que el cuerpo es el lugar primero del encuentro, según Haddad: «la carne se descubre vehículo de los nombres divinos; el ser se hace letras, el cuerpo pergamino se hace libro... El fiel ya no es un elemento biológico de la naturaleza, es el revelador del Creador en el corazón del mundo». El hombre judío, todo él es oración, en comunión con un pueblo en su historia, donde Dios actúa.

En la oración cristiana, lo gestual es también preponderante: Inclinar la cabeza, hacerse la señal de la cruz, ponerse de rodillas, la imposición de manos. Los gestos acompañados de signos y ritos son muy abundantes. Toda la eucaristía está llena de este ir y venir del cuerpo a la palabra. En la oración cristiana, como en la judía, el orante sabe que «una palabra, no inventada por él, le ha precedido y se impone, objetivamente, a través de las Escrituras...».<sup>170</sup> Esa consciencia de la iniciativa de Dios junto a la palabra revelada en las escrituras tiene una gran centralidad en la oración cristiana, sea ésta individual o comunitaria.

El padrenuestro marca la experiencia de la oración cristiana. Evoca y actualiza la participación fraternal en el proyecto del Padre, el Reino. De aquí, que la oración cristiana es compromiso con el mundo. La oración principal de los cristianos es la celebración de la Cena del Señor. Precedida por la bendición, herencia judía, la celebración de la Cena es una memoria y actualización del gesto de Jesús que es «la encarnación del dinamismo de donación de sí que resume toda su vida.»<sup>171</sup>

Para el islam, da la impresión de que la oración es aún más importante que en las demás religiones, esto podría ser por la invariabilidad, a lo largo del tiempo y de la geografía. Por lo general, los musulmanes oran lo mismo en cualquier contexto que se encuentren e incluso, en las diversas ramas que existen. Sin lugar exclusivo para la oración, sólo hace falta que llegue la hora. La hora (cinco momentos de oración) que expresa que la jornada toda es consagrada a Dios. El culto musulmán no tiene oficiante, la participación de todos es por igual. «El Corán es al mismo tiempo mensaje y culto»<sup>172</sup>, palabra y oración. La simplicidad y obligatoriedad marcan la vida orante del musulmán.

---

<sup>170</sup> JEAN-NOËL BEZANÇON, «La oración de los cristianos», EVELINE MARTINI, *O.c.*, págs., 60-61

<sup>171</sup> *Ibidem*, pág.77

<sup>172</sup> MICHEL REEBER, «La oración en el islam», EVELINE MARTINI, *O.c.* pág.86

Me parece significativo un ejemplo de prohibición que da Melloni: «la prohibición de bebidas alcohólicas recuerda que la única embriaguez del creyente ha de ser Dios.»<sup>173</sup>

La oración budista formulada, es homenaje, veneración. Del budismo se puede señalar que, la meditación, unida a la vida compasiva y ética, es la esencia de su experiencia espiritual.<sup>174</sup> Cabe destacar que hay mucha variedad en los distintos lugares que se practica el budismo. Solo por poner un ejemplo, el budismo tibetano, de gran complejidad, usa una serie de técnicas como los mándalas, que son círculos con dibujos representativos, su elaboración «permite la expresión y reintegración de la conciencia, ya que su visualización permite la revelación de las fuerzas ocultas que operan en la persona y el universo»<sup>175</sup>

Por último, acerca de la oración hindú, resalta que el modo de comunicación del orante con las divinidades es a través de la repetición de fórmulas de textos antiguos. Es una experiencia de purificación y unión con las divinidades, consiguiendo así la perfecta felicidad. En este sentido, la renuncia a todo deseo es un medio de purificación hasta llegar al Brahma. La creencia en la reencarnación, unido al sistema de castas marca el proceso que toca hacer a cada uno. El mantra, es la oración recitada y japa es la que se hace en silencio.<sup>176</sup>

«Los hindúes rinden culto al *lingam*, símbolo fálico del Dios Shiva punto en él veneran la energía creadora.»<sup>177</sup> Este ejemplo que recoge Brigitte Tison, me parece muy ilustrativo de la amplitud de prácticas y sus sentidos, muy probablemente incomprensibles desde fuera del sistema de que hace parte. En este caso, frente al dualismo occidental, este símbolo fálico no remite a lo divino sino al sexo, como algo sucio, profano.

En definitiva, la oración en las distintas religiones es una expresión viva, más que ningún otro elemento, de lo que las mismas son, de sus textos fundacionales, de los ritos que han ido transmitiéndose por tradición y en comunión, siendo conservados, recreados

---

<sup>173</sup> JAVIER MELLONI, SJ, *El uno en lo múltiple...*, O.c., pág. 198

<sup>174</sup> VERÓNIQUE CROMBÉ, O.c. pág. 156

<sup>175</sup> JAVIER MELLONI, *El Uno en lo múltiple...*, O.c., págs. 212-213

<sup>176</sup> BRIGITTE TISON, «La oración en la tradición hindú», EVELINE MARTINI, O.c., págs. 109-137

<sup>177</sup> *Ibidem*, pág. 134

y a veces hasta pervertidos. De hecho, la oración puede ser un vínculo de fraterna comunión y paz en medio de la gran diversidad religiosa, que contempla algunos sectores, pequeñas células, de gran intolerancia.

### 3.4. Oración litúrgica. Una experiencia estética

La oración es un decir que, para el creyente, honra lo real en sí. Lo que está saturado de sentido. Pero ese exceso de realidad, para el orante, es incomprensible, para el que no puede meterse en su piel o en sus zapatos. Es enigmático. Como el arte, la religión se expresa en otro lenguaje. El lenguaje de lo simbólico, algo con una parte faltante. «El imaginario preserva lo enigmático de las cosas. Un exceso de racionalidad hace imposible expresar toda la realidad.»<sup>178</sup> Lo imaginario nos permite tener lo que falta, en ausencia. Gesché concluye su libro con una hermosa cita de San Bernardo: «Dios ha descendido hasta nuestra imaginación»<sup>179</sup>, repara Gesché en que usa el verbo *descender*, que es el mismo de la encarnación. Es decir, la imaginación es nuestro *en carne*. Dios toma carne en lo imaginario. Por eso el arte, la fiesta, la liturgia.

La liturgia no es tan solo, un acto religioso, un ritual o una oración comunitaria. Es que, cada liturgia y toda la liturgia es un tiempo otro, cualificado por lo que se celebra, libre del tiempo económico. Al nombrar cada fiesta o tiempo litúrgico, dice Gadamer, que es la representación de «La primacía de lo que llega a su tiempo, de lo que tiene su tiempo y no está sujeto a un cómputo abstracto o un empleo de tiempo.»<sup>180</sup> Lo mismo podemos decir del espacio, con relación a la liturgia. El lugar de la fiesta litúrgica te lleva a otro lugar, como el tiempo te conduce a otro tiempo. Este espacio y tiempo, como los objetos y movimientos sagrados, lo congregan todo. Todo concurre ahí. Lacoste habla de que «el lugar y la carnalidad son las condiciones *a priori* de las que no puede desmarcarse quien asume el riesgo de la liturgia»<sup>181</sup>. En esas condiciones, solo cabe, para la liturgia, sumersión, afondarse, opuesto a desmarcarse. Inmersión en la carne, en el tiempo, en el lugar, singularizándolo todo. Por insistir y avanzar, creo conveniente traer aquí, estas palabras de Lacoste:

---

<sup>178</sup> ADOLPHE GESCHÉ, *O.c.* pág.198

<sup>179</sup> *Idem*

<sup>180</sup> HANS- GEORG GADAMER, *La actualidad de lo Bello, O.c.*, pág.46

<sup>181</sup> YVES LACOSTE, *Experiencia y absoluto*, Sígueme, Salamanca, 2010, pág. 52

Pero la liturgia, el tiempo que implica una articulación del hombre y del lugar, instituye, de hecho, eso que hemos venido llamando «no-lugares»: no espacios de los que estén ausentes las determinaciones locales e históricas de nuestra humanidad si no espacios en los que estas determinaciones entran en un nuevo orden de significación y un nuevo orden de finalidades.<sup>182</sup>

Lo que la sumersión en lugar y tiempo produce es un «no-lugar» (y no-tiempo), no del orden y significaciones viejos. Son unas topografía y temporalidad simbólicas, es decir, no están apresadas en las mediciones económicas, en lo fáctico. Lo propio de la liturgia es instaurar un orden nuevo: el orden de la fiesta, de la celebración, del arte. Es un tiempo para nada, el tiempo primordial. Cada iglesia o religión tiene su liturgia, sus rituales, para dar forma, y acompañar la experiencia espiritual de la comunidad. El lenguaje litúrgico es en esencia poético, metafórico. Lacoste se pregunta por la realidad del que danza en la liturgia, se responde: «denuncia toda interpretación de la corporeidad que la reduzca a los límites de la inherencia al orden del ser y de la manifestación.»<sup>183</sup> La danza es una expresión de que hay más en el cuerpo, más que el cuerpo en su apariencia. La danza como declamación de la *poiesis* del cuerpo, hace presente al Otro que le habita. «Saber celebrar es un arte»<sup>184</sup> dice Gadamer. El arte es un recrear demorado en el tiempo.

Por lo que venimos diciendo, por su índole propia, la liturgia es estética. Una antigua definición de Vagaggini sobre Liturgia dice que “es el conjunto de signos sensibles y eficaces de la santificación y del culto de la Iglesia”<sup>185</sup>. Eso de ser signos y sensibles es lo propio de la estética, sumado a que efectúa algo que está más allá de sí, pero en sí. En este caso, la santificación. Irradia lo que contiene. Todo se llena de fiesta. Participar es, hacer o dejar que la vida sea parte de lo que ahí se celebra.

Dice Byung Chul Han que «los símbolos producen *cosas comunes* que hacen posible el *nosotros*, la cohesión de una sociedad.»<sup>186</sup> Los símbolos tienen ese poder de con-vocar a los miembros de la comunidad. Se vuelven su representación, la evocan. La liturgia es la oración de ese *nosotros*, que le atraviesa hasta los otros y el Otro. Me parece

---

<sup>182</sup> *Idem*

<sup>183</sup> *Ibidem*, pág.58

<sup>184</sup> *Ibidem*, pág.47

<sup>185</sup> MANUEL GARRIDO BONAÑO, *Curso de Liturgia Romana*, BAC, Madrid, MCMLXI, pág.5

<sup>186</sup> BYUNG CHUL HAN, *Vida contemplativa. Elogio a la inactividad*, Penguin Randon House Grupo Editorial, Madrid, 2023, pág.66

que a esto se refiere Rosenzweig cuando habla de que la oración comunitaria se orienta al Eterno, para que promueva la obra de nuestras manos, no las mías o las tuyas.<sup>187</sup> El Eterno como orientación última, garante de nuestra cohesión y sobretodo de nuestra hospitalidad, de nuestra apertura universal. En este sentido, el alcance de esta proyección de la comunidad litúrgica, su vocación es ser una comunidad ecuménica, *Oikoumene*, casa habitada, lo expresa poéticamente Rosenzweig:

Únicamente en el gesto litúrgico se anticipan los «labios purificados» que están prometidos en «aquel día» a los pueblos, sempiternamente separados por la lengua. En el gesto se vuelve elocuente la mezquina mudez de los miembros incrédulos, y la elocuencia torrencial del corazón creyente se vuelve silenciosa. La increencia y la fe unen su oración.

Insisto, en la liturgia concurre todo, con el Todo. El pasado que rememoramos, el futuro que se anticipa. Lo que está separado. Los que no creen y los que creen, los que saben rezar y los que no. Los que traen el corazón angustiado y los que el gozo los envuelve. Todo se da un abrazo. Es el «en todo amar y servir» [EE.233] de S. Ignacio. Es el mundo de la vida que se encarna y se hace posible.

#### **4. Conclusión. Cuerpo, palabra, oración**

Después de este recorrido, al parar y preguntarme por lo que queda, por lo que me hace pensar lo que llevo dicho, mejor aún, lo que llevo dialogado, con tantos hombres y mujeres que han sido tocados, llamados por estos mismos temas que a mí me convocan y animan, me resuenan algunas palabras y realidades que se han ido repitiendo y ampliando casi sin darme cuenta. Quiero visitar algunos aspectos de los que al mirar hacia atrás se me hacen presente con insistencia, en el escenario que se da cuando se está en la puerta de salida: sin detenerme mucho, acentuando lo sustancial e incluso rescatando alguna cosa que ahora se asoma y que antes faltó o no fue suficientemente tratada.

---

<sup>187</sup> FRANZ ROSENZWEIG, *O.c.*, pág. 350



#### 4.1. Mística: expropiación del cuerpo

Un acercamiento a la mística, como parte de las conclusiones de este trabajo, puede sorprender, debido a que no es un tema que haya sido tocado de modo explícito. Hay razones para dicha sorpresa, pues, estamos frente a un tema muy amplio y complejo. Tanto si vemos la historia de la mística, como si nos acercamos a las distintas religiones desde este ángulo; o si solo profundizamos en la mística cristiana contemporánea; de cualquier forma, estamos ante un tema que bien merece detenimiento, profundidad y discriminación. Sabiendo esto, quiero señalar que, el recurso a la mística en este momento viene a ser respuesta a la pregunta: ¿Dónde y cómo se conecta, para mí, el cuerpo, la palabra y la oración? La corriente subterránea, que he venido tocando, común a estas tres dimensiones, me ha ido dirigiendo hacia la mística. Por ello, aquí, solo esbozo algunas de las condiciones humanas, de las que hemos hablado, que se verifican en este fenómeno.

El tan variado fenómeno místico, que lleva a polarizaciones de distintos niveles, posee un aspecto de gran coincidencia: «El primer rasgo propio del lenguaje místico consiste en su condición de ser el lenguaje de una experiencia.»<sup>188</sup> Pues, la mística es experiencia de la experiencia de Dios. Es experiencia por excelencia, pues se hace posible en el encuentro con algo, Alguien, que penetra, toca y hasta posee. Dice García-Baró, al respecto, que «la mística es la culminación de la experiencia religiosa, o sea la experiencia religiosa en su originalidad plena».<sup>189</sup> *Culminación y originalidad*, estas palabras hablan de que estamos frente a la plenitud de la experiencia religiosa. Lo propio de la experiencia es que no se hace en abstracto ni por otro, sino en sí mismo, viviéndolo, palpándolo. El místico vivencia esta originalidad y culmen, esta plenitud. Esta experiencia se hace, en el único lugar posible para el ser humano: en su cuerpo, en su carne. De hecho, es experiencia porque se hace en la propia carne.

«La mística representa una forma singular de hacer del cuerpo el lugar de un enigma. Ésta sitúa al cuerpo en una relación de extrañeza consigo mismo, marcando, a su manera, el lugar central del Otro en uno mismo.»<sup>190</sup> Es en este sentido que hablamos de

---

<sup>188</sup> JUAN MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid, 1999, pág.51

<sup>189</sup> MIGUEL GARCÍA-BARÓ, *De estética y mística*, Sígueme, Salamanca, 2007, pág.31

<sup>190</sup> JEAN-DANIEL CAUSSE, «El cuerpo y la experiencia mística. Análisis a la luz de Jacques Lacan y de Michel de Certeau», *La torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales* ISSN 1885-7353 N° 17 2015/1, pág.139

un cuerpo que deja de ser propio, queda expropiado por el Tú Absoluto. No es una experiencia dualista, donde el cuerpo queda separado, sino de afondamiento, de profunda unión del místico con Dios hasta la experiencia de un cuerpo horadado por lo trascendente. Hay documentadas experiencias de estigmatización como las del Padre Pío; experiencia de raptos, arrobamiento; o las visiones. Todo ello implica un cuerpo tomado, poseído a fondo. Tenemos en Santa Teresa de Jesús muchos ejemplos de estos fenómenos místicos en o desde el cuerpo. En S. Ignacio, la experiencia del Cardoner reviste una importancia radical para su obra y su propuesta espiritual. Dice su autobiografía:

... y yendo así en sus devociones, se sentó un poco con la cara hacia el río, el cual iba hondo. Y estando allí sentado, se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, si no entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de la fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas. [Aut. 30]<sup>191</sup>

Los ojos del cuerpo, con los que contempla el río, le abren a Ignacio los ojos del entendimiento, de tal modo que, todo queda bañado por la novedad de Dios en su vida. En la expropiación, se quita algo para un bien mayor, un bien público y para ello se da cierta compensación. La nueva mirada es lo que recibe Ignacio, a cambio de dejarse en Dios, de ser habitado por este Tú. Este cuerpo, ahora será para conformar el Cuerpo de la Compañía, al servicio del mundo. Esto es posible, porque como dice Michel de Certeau, «es místico todo aquel o aquella que no puede dejar de caminar...el deseo crea un exceso, se excede, pasa y pierde los lugares. Obliga a ir más lejos, más allá. No habita en ninguna parte; al contrario, es habitado...»<sup>192</sup> El místico es un peregrino de este exceso. Camina habitado por Dios, sin encontrar lugar, el lugar lo lleva dentro.

Este exceso experimentado en el propio cuerpo, no sólo se experimenta como un arrobamiento de éste, sino también, como un secuestro de la palabra. Ya William James en su estudio sobre las variedades de la experiencia religiosa, la primera característica que da a la mística es la inefabilidad.<sup>193</sup> Un sentimiento de no saber decir, de no tener la

---

<sup>191</sup> SAN IGNACIO DE LOYOLA, «Autobiografía» en San Ignacio de Loyola. Obras, BAC, Madrid, 1991, pág. 119

<sup>192</sup> MICHEL DE CERTEAU, *La fábula mística: siglos XVI - XVII. El oficio de la historia*, Universidad Iberoamericana, México, DF, 1986, págs. 352-353

<sup>193</sup> WILLIAM JAMES, *O.c.* pág.306

palabra que exprese la experiencia o el temor de que no sea entendida, por un lado, y por el otro, una certeza de que el silencio puede ser más elocuente, en justicia con lo que se está viviendo. Creo que en este sentido es que Sciacca dice que «cualquier discurso, que no sea este absoluto discurso, y por esto ya no discurso, interrumpe la comunicación con Dios, la traiciona.»<sup>194</sup>

Melloni, en *Voces de la mística, I*, hablando de la mística en el hinduismo y su aporte a la mística universal, expresa que, «La mística Advaita intuye que los dos ámbitos de lo real – el uno, el creador y lo múltiple, lo creado – no están en relación de discontinuidad sino de participación...».<sup>195</sup> Muchos místicos dan cuenta de esta experiencia de estar en Dios, participando de lo que Él es, siendo como absorbidos por lo Absoluto. Ejemplos sobran. Tomemos el de Margarita de Porette, una de las beguinas, dice ella:

...Pregunta Razón: «¡ah, Por el amor de Dios! ¿amor qué significa que esta alma está embriagada más de lo que jamás bebió ni beberá?»

Responde Amor: «Ese “más” la embriaga no porque haya bebido algo, sino porque ha bebido a través de su Amigo; ya que, entre Él y ella, por transformación de amor no hay ninguna diferencia, sean cuales sean sus respectivas naturalezas [...]»<sup>196</sup>

Le emborracha el vino que bebió el Amigo, porque ella participa de lo mismo que él es y tiene. Es la experiencia unitiva en el camino espiritual, no por virtud o fuerza, sino solo por el amor que transforma en Él.

Dice García-Baró que «la estructura de la esperanza es el vehículo del místico».<sup>197</sup> No puede haber otro dispositivo para transitar la vida en su hondura más plena. La esperanza manifiesta la consciencia de la finitud, de la imperfección, del límite. Habla de una apertura a lo Otro de sí. Apertura que hace lugar también a los otros.

---

<sup>194</sup> MICHELE F. SCIACCA, *El silencio y la palabra, O.c.*, pág.201

<sup>195</sup> JAVIER MELLONI, *Voces de la mística I. Invitación a la contemplación*, Herder, Barcelona, 2009, pág.12

<sup>196</sup> *Ibidem*, pág.59 y 60

<sup>197</sup> MIGUEL GARCÍA-BARÓ, *De estética y mística, O.c.*, pág.68

## 4.2. Vivir excedidos y amparados

Centro discreto del mundo. La casa centra el mundo y el hogar centra a la casa. El hogar es el fuego de una casa, centro que calienta, en el que se hacía hervir el caldero y alrededor del cual se sentaban los de casa para calentarse y para conversar. Este centro, no geométrico sino existencial, reúne y orienta.<sup>198</sup>

Si algo nos ha acompañado en esta reflexión de forma constante y hasta consistente, es que nuestra finitud camina junto a lo que nos desborda; que por finitos no estamos ya sabidos o resueltos, que en todo lo que somos y tocamos, estamos desbordados. La casa nos recoge y nos proporciona el abrigo para la desnudez en que nos deja la finitud. La casa, hace al mundo digerible. Creo, que a eso se refiere Esquirol cuando dice que «centra el mundo». Lugar de congregación. Gracias a la casa tenemos orientación y sobre todo amparo.

De la casa que hablamos, no es geométrica, es vital. El cuerpo, la palabra y la oración como realidades primordiales de la vida, sostienen lo humano, le dan posibilidad de despliegue y de recogimiento. En ellas nos sentimos cobijados y en su ausencia el desamparo nos asiste. En ellas tenemos un suelo, algo firme en medio de las incertidumbres interiores y del mundo de la vida.

En un cuerpo en carne viva, habitamos. Todas nuestras posibilidades se dan en él. Y se dan como vivencias, experiencias. No solo somos una cosa frente a otras cosas. Sino que nuestra carne nos permite tener experiencias, vivir afectándonos y afectados por lo que vivimos. También afectamos a los otros, desde ese centro que somos. A tal punto nos afectamos, que el cuerpo del otro autoriza, afianza, da carne a mi cuerpo. Desde ahí ningún cuerpo sobra, pues ha sido transfigurado en carne, tiene peso, vida, sentido, razón de ser así, en el cuerpo que es. Estamos excedidos en el cuerpo por la carne. Lo que nos desborda reclama soledad, silencio, se procura un hogar interior, para dar forma y sentido a la vida. Pero, requiere otros cuerpos, también hechos de carne, para conformar el nosotros de la vida, para crear hogar, para amainar la fragilidad del existir. Hogar cálido se hace de carne. La carne que ama, que conversa, que comparte las cosas pequeñas y los

---

<sup>198</sup> JOSEP MARÍA ESQUIROL, *La resistencia íntima, O.c.*, pág.42

sueños. El hogar requiere poco: una mirada, una pregunta oportuna, un silencio, un plato en la mesa, una oración, un libro, un café. Me vienen unos versos de Rayner María Rilke:

Estamos tal vez aquí para decir: casa,  
puente, surtidor, puerta, cántaro, árbol frutal, ventana,  
todo lo más: columna, torre... pero para decir, compréndelo,  
oh para decir así, como ni las mismas cosas nunca  
en su intimidad pensaron ser.

La cuestión es que todas las cosas que nos amparan desde la carne del otro y/o desde el recogimiento interior, ameritan un decir. Una palabra no dicha, sino diciéndose, viva y abierta a la alteridad. La palabra es una tienda, una cabaña que nos alberga. Una potente arma en nuestras bocas y en nuestras manos, es la palabra. Por la palabra me doy y recibo al otro. El nosotros y el mundo se hacen de palabras. Lo expresa Heidegger comentando a Hölderlin, que «Sólo hay mundo donde hay habla... el habla no es un instrumento disponible, sino aquel acontecimiento que dispone la más alta posibilidad de ser hombre».<sup>199</sup> No es sólo que la palabra sea casa, es que es la casa primigenia, un útero que nos gesta y nos alumbraba. Da a luz el nosotros y al mundo con nosotros. Una palabra, hecha de silencio y de espera para poder oír. La palabra que nos gesta nos hace diálogo.

Sólo que Hölderlin dice: "Desde que somos un diálogo y podemos oír unos de otros." El poder oír no es una consecuencia del hablar mutuamente, sino antes al contrario el supuesto de ello. Sólo que también el poder oír, en sí, está arreglado sobre la posibilidad de la palabra y necesita de ésta. Poder hablar y poder oír son igualmente originarios. Somos un diálogo quiere decir que podemos oírnos mutuamente.<sup>200</sup>

Podemos oírnos. La ventana del oído y las de los ojos, se hacen receptividad. La escucha se da por todos los sentidos, con todo el cuerpo. Se hace pura concavidad, posibilidad, apertura a los otros y al Otro. Por la puerta de la boca se dona el yo al tú. Cualquier sencillo gesto puede ser curador. Somos un diálogo en la participación.

---

<sup>199</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Arte y poesía*, Fondo de cultura económica, México, 1988, pág.133

<sup>200</sup> *Ibidem*, pág.134.

Para Hölderlin son los dioses los que traen la palabra al diálogo.<sup>201</sup> Los dioses, hablan del enigma de la palabra, del Misterio. Por ello la palabra esencial es poesía, es metáfora, alabanza. Es la única forma de convivir con lo enigmático de la vida y su opacidad. Al amparo del diálogo lo opaco de la vida se nos hace familiar. La fascinación que provoca es una invocación de la divinidad. Desde ahí, la palabra se hace fiesta. La palabra celebra la vida, celebra el mundo, celebra la carne. Celebra a Dios.

Dice Marcel, que sólo en la oración el Tú es absoluto, puede estar presente sin ser objetivado.<sup>202</sup> La oración es, primero, morada de Dios. El primer amparado es Él. Es su casa porque puede ser Él. En la oración podemos ser nosotros, con todo. La oración pertenece a la humanidad, es su lengua común. La oración hace posible que el mundo de las religiones sea una sola tierra habitada, una casa. Es puente al Absoluto, (o del Absoluto). Ese puente está hecho de palabras y gestos. Se ora con todo el cuerpo. Ora el hombre y la mujer con todo lo que trae. Toda su vida participa en la oración. Se participa con otros, aunque estemos solos. Hay una solidaridad en la finitud hasta el Infinito. Por ello, la oración se hace liturgia, fiesta de la comunidad, donde cabe todo del mundo de la vida.

Sentirnos amparados y excedidos en diálogo con otros, hace pensar en el nosotros, pero no siempre queda claro que entran *aquellos, esos*, los de más allá, los terceros. Es fácil y claro ser familiar del que nos es familiar, aunque haya situaciones más o menos complicadas. Una palabra que pone el cuerpo, un cuerpo en carne, amplía la mirada. La apertura de mi mirada, de mi cuerpo, se hace hospitalidad. Me permite acoger al extranjero, hacerle lugar, ampararle, dejarlo entrar a mi casa. Ser extranjero es un modo de estar desarraigado, alejado de la casa, vulnerable. El que abre su puerta también se hace vulnerable respecto al que llega y entra. Cada uno da su receptividad. Sólo así, se hace posible un nosotros.

#### 4.3. Responsabilidad y gratuidad.

...recuerda que esta mirada apela a *mi* responsabilidad y consagra *mi* libertad en tanto que responsabilidad y don de sí, el pluralismo de la sociedad no podría desaparecer en la

---

<sup>201</sup> *Ibidem*, pág. 136

<sup>202</sup> GABRIEL MARCEL, «De la negación a la invocación», *O.c.*

elevación a la razón. Sería su condición. No se trata de lo impersonal en mí que la Razón instaurada sino de un yo capaz de sociedad, surgido en el gozo, como separado, pero cuya separación es necesaria para que lo infinito -y su finitud- se lleve a cabo como «de frente»

...<sup>203</sup>

La mirada del otro reclama mi respuesta. Mi responsabilidad es poner en juego lo recibido. Liberar lo recibido con la libertad de hacerme don, de vivirme como don. Responsabilidad y gracia, van juntas. La fascinación, el gozo del don, irrumpen en gratitud. Vivir siendo honrados y honrando la vida como es, en su exceso y opacidad, da un talante vital comprometido y agradecido. Me desenrosca de mí y me incorpora. Es la disposición para responder a la vida. Respondo haciéndome cargo, poniendo el cuerpo, dando mi palabra, con todas sus consecuencias.

Puede producir miedo, eso de «todas sus consecuencias». Las consecuencias: a veces es soledad radical, otras, solidaridad; también cansancio, desgaste; siempre intercorporeidad. Supone callar, esperar, aguardar, dar tiempo, hablar, oír. Es amparar, recibir, cuidar, ser amparados. Pero, de modo especial, la postrera consecuencia última de mi responsabilidad es adorar, alabar, agradecer, orar. En definitiva, el vivir a consciencia lleva a la contemplación. La consecuencia última es ética y estética. Responsabilidad y agradecimiento. Entrega y fiesta. Porque en lo más íntimo mío, en lo más interior del mundo, en lo más a fondo del cuerpo, la Palabra primordial, es el Tú Absoluto.

---

<sup>203</sup> ENMANUEL LEVINAS, *Totalidad e infinito... O.c.*, pág.222

## Bibliografía

- ANZIEU, Didier, *El yo-piel*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1987.
- BEZANÇON, Jean-Noël, «La oración de los cristianos», MARTINI (Ed.), Éveline, *La Oración. Lo que dicen las religiones*, Mensajero, Bilbao, 2004, págs. 59-81.
- CAUSSE, Jean-Daniel, *El cuerpo y la experiencia mística. Análisis a la luz de Jacques Lacan y de Michel de Certeau*, La torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales ISSN 1885-7353 N° 17 2015/1, págs.139-146.
- COMISIÓN EPISCOPAL ESPAÑOLA DE LITURGIA, Liturgia de las horas. Diurnal. Laudes, Hora intermedia, Vísperas y Completas, Coeditores litúrgicos, 1985.
- CONILL, Jesús, *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Tecnos, Madrid, 2019.
- COROMINAS, Joan, *Breve diccionario de la lengua castellana*, Gredos, Madrid.
- CROMBÉ, Véronique, «Oración y meditación en el budismo», MARTINI (Ed.), Éveline, *La Oración. Lo que dicen las religiones*, Mensajero, Bilbao, 2004, págs. 139-169.
- DE CERTEAU, Michel, *La debilidad de creer*, Katz, Buenos Aires, 2006.
- \_\_\_\_\_ *La fábula mística: siglos XVI - XVII. El oficio de la historia*, Universidad Iberoamericana, México, DF, 1986.
- \_\_\_\_\_ *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana, México, 1996.
- DIÉGUEZ, Antonio, *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Herder, Barcelona, 2017
- DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos, *Orar después de Freud*, Cuaderno Fe y Secularidad, Sal Terrae.
- EBNER, Ferdinand, *La palabra y las realidades espirituales. -Fragmentos pneumatológicos -*, Caparrós, Madrid, 1995.
- ESQUIROL, Josep María, *Humano, más humano: Una antropología de la herida infinita*, Acantilado, Barcelona, 2021, Edición de Kindle.
- \_\_\_\_\_ *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, Acantilado, Barcelona, 2015.
- FERRATER MORA, José, *Diccionario de Filosofía, Tomo II (L-Z)*, Sudamericana, Buenos Aires.



- \_\_\_\_\_ «Dilthey y sus temas fundamentales», en *Revista Cubana de Filosofía*, Vol. 1, no. 5, págs. 4-12, 1949.
- FREUD, Sigmund, «El Malestar en la cultura», en *Obras Completas XXI*, Amorrortu, Buenos Aires, 1992.
- \_\_\_\_\_ Proyecto de una psicología para neurólogos en: *Obras Completas* (Tomo 1), Biblioteca Nueva, Madrid, 1895.
- GADAMER, Hans-Georg, *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona, 1998.
- \_\_\_\_\_ *La actualidad de lo bello, El arte como juego, símbolo y fiesta*, Paidós, Barcelona, 1991.
- GALEANO, Eduardo, *El libro de los abrazos...*
- GARCÍA MORENTE, Manuel, *Lecciones preliminares de filosofía*, Editorial Losada, S. A., Buenos Aires, 1938.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel, *De estética y mística*, Sígueme, Salamanca, 2007.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel, *De Homero a Sócrates. Invitación a la filosofía*, Sígueme, Salamanca, 2004.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel, *Husserl y Gadamer. Fenomenología y hermenéutica*. Titivillus, 2015, ePub. Edición digital.
- GARRIDO BONAÑO, Manuel, *Curso de Liturgia Romana*, BAC, Madrid, MCMLXI
- GENDLIN, Eugene «Prefacio» en CARLOS ALEMANY, *Psicoterapia Experiencial y Focusing. La aportación de E.T. Gendlin*, DDB, Bilbao, 1997.
- GESCHÉ, Adolphe, *El sentido. Dios para pensar VII*, Sígueme, Salamanca, 2004.
- GONZÁLEZ BUELTA, Benjamín, *Un canto de nueva creación. El tiempo de la sensibilidad*, Sal Terrae, Cantabria, 2021.
- HADDAD, Philippe, «La oración judía», MARTINI (Ed.), Éveline, *La Oración. Lo que dicen las religiones*, Mensajero, Bilbao, 2004, pág.27-57.
- HAN, Byung Chul, *Vida contemplativa. Elogio a la inactividad*, Penguin Random House Grupo Editorial, Madrid, 2023.
- HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid, 2000.
- HEILER, Friedrich, *Prayer A Study In The History And Psychology Of Religion*, Oxford University Press, New York, 1958.
- JAMES, William, *Variedades de la experiencia religiosa. Un estudio de la naturaleza humana*, Trotta, Madrid, 2017.
- KARCZMARCZYK, Pedro D., *El argumento del lenguaje privado, a contrapelo*, Universidad Nacional La plata, La plata, 2012.

- KRISTEVA, Julia, *El lenguaje ese desconocido. Introducción a la lingüística*, Fundamentos, Madrid, 1988.
- LACAN, JACQUES, *Escritos 1, Siglo XXI*, México, 2009.
- LACOSTE, Yves, *Experiencia y absoluto*, Sígueme, Salamanca, 2010.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro, *El cuerpo humano: Oriente y Grecia antigua*, Espasa-Calpe, Madrid, 1987.
- LE BRETON, David, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Prometeo, Buenos Aires, 2021.
- \_\_\_\_\_ *Cuerpo Sensible*, Metales Pesados, Santiago de Chile, 2010.
- \_\_\_\_\_ *El Silencio*, Sequitur, Madrid, 2006.
- LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2002.
- MARCEL, Gabriel, «De la negación a la invocación», en *Obras Selectas (II)*, BAC, Madrid 2004.
- \_\_\_\_\_ *Diario metafísico*, Losada, Buenos Aires, 1956.
- MARÍAS, Julián, «Estructura Corpórea de la vida humana» en «Nuevos ensayos de filosofía», *Obras completas VIII*, Revista de Occidente, Madrid, 1970.
- MARION, Jean Luc, *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2005.
- MARITINI (Ed.), Éveline, *La oración. Lo que dicen las religiones*, Mensajero, Bilbao, 2004.
- MARTÍN VELASCO, Juan, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid, 1999.
- \_\_\_\_\_ *Orar para vivir. Invitación a la práctica de la oración*, PPC, Madrid, 2008.
- MAUSS, Marcel, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Katz, Buenos Aires, 2009.
- MÉLICH, Joan-Carles, *La fragilidad del mundo. ensayo sobre el tiempo precario*. Tusquets, Barcelona, 2021.
- \_\_\_\_\_ *La lectura como plegaria*, Fragmenta, Barcelona, 2015.
- MELLONI, Javier, SJ, «2. El qué y el cómo de la interioridad», en EIDES 69, Cristianismo y Justicia, Barcelona, 2017, págs. 12-17
- \_\_\_\_\_ *Voces de la mística I. Invitación a la contemplación*, Herder, Barcelona, 2009.

- \_\_\_\_\_ *El uno en lo múltiple. Aproximaciones a la diversidad y unidad de las religiones*, Sal Terrae, Santander, 2003.
- MERLEAU – PONTY, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Editorial Planeta-De Agostini, Barcelona, 1993.
- \_\_\_\_\_ *El ojo y el espíritu*, Trotta, Madrid, 2017.
- \_\_\_\_\_ *The Primacy of Perception. And Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics*, Northwestern University Press, USA, 1964. (Trad. propia)
- MORAN, Dermot, *Introducción a la fenomenología*, Antropos, Barcelona, 2011.
- MORAÑA, Mabel, *Pensar el Cuerpo. Historia, materialidad y símbolo*, Herder, Barcelona, 2021.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, «Carta a Hyppolite Taine» en *Correspondencia Volumen VI, octubre 1886-1889*, Trotta, S.A, Madrid, 2012.
- ORTEGA Y GASSET, José, *El hombre y la gente*, ePubYou, 2016. Edición digital.
- PLATÓN, *Obras completas*, Edición de Patricio de Azcárate, tomo 3, Madrid 1871.
- PINILLA BURGOS, Ricardo, «La relocalización del espíritu. Meditación estética en un mundo tecnológico», *BAJO PALABRA. Revista de Filosofía. II Época*, N° 7, (2012): 349-364
- REEBER, Michel, « La oración en el islam», MARTINI (Ed.), Éveline, *La Oración. Lo que dicen las religiones*, Mensajero, Bilbao, 2004, págs.83-106.
- RICHIR, Marc, *El cuerpo. Ensayo sobre la interioridad. (Seguido de «la verdad de la apariencia»)*, Brumaria, Madrid, 2019.
- RILKE, Rainer Maria, «Carta IV» en *Cartas a un joven poeta...*
- ROSENZWEIG, Franz, *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca, 1997
- SÁNCHEZ ORANTOS, Antonio, *La poesía que piensa. A la búsqueda de Dios con María Zambrano*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2017.
- SCIACCA, Michele F. *El silencio y la palabra. (Cómo se vence en Waterloo)*, Luis Miracle, Barcelona, 1961.
- SCIACCA, Michele F., *Muerte e inmortalidad*, Luis Miracle, Barcelona, 1962.
- TISON, Brigitte, «La oración en la tradición hindú», MARTINI (Ed.), Éveline, *La Oración. Lo que dicen las religiones*, Mensajero, Bilbao, 2004, págs. 109-137
- VALÉRY, Paul, *Cuadernos (1894-1945)*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2022, Versión digital, <https://www.galaxiagutenberg.com/>
- WELLS(Prod), John y RAY RHODES (dir), Michael, Película: Dorothy Day. La fuerza

de un ángel, EEUU, 1996.

WIESEL, Elie, *A corazón abierto*, Sígueme, Salamanca, 2012.

ZAMBRANO, María, *Filosofía y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

**NÚMERO DE PALABRAS QUE CONTIENE EL PRESENTE TRABAJO**

**28,666**

Apéndice: Figuras

Fig. 1



**1. La Escuela de Atenas (1510-1511)**

Rafael Sanzio

Estancia del Sello o *Stanza della Segnatura* -  
biblioteca papal en el Palacio Apostólico del Vaticano.

Roma, Italia

Fig.2



*La Escuela de Atenas (1510-1511)*

La parte central donde se ve con mayor claridad a Platón y Aristóteles

**Fig. 3**



”

*Lección de anatomía del Dr. Nicolaes Tulp  
(1632)*

Rembrandt

Mauritshuis de La Haya