

OLIVIER CLÉMENT

**TEOPOÉTICA
DEL CUERPO**

Carne mortal destinada a la gloria

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA

2017

El almendro comienza a nevar. Nos reuniremos
a su alrededor para aprender a sonreír. Me encantará
ver cómo circulan las copas de vino.

Pierre Albert Jourdan, *Fragments*,
Paris 1979, 98.

Tradujo Mercedes Huarte Luxán del original francés
Corps de mort et de gloire. Petite introduction à une théopoétique du corps

© Desclée de Brouwer, Paris 1995
© Ediciones Sígueme S.A.U., 2017
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tel.: (+34) 923 218 203 - Fax: (+34) 923 270 563
ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1957-8
Depósito legal: S. 32-2017
Impreso en España / Unión Europea
Imprenta Kadmos, Salamanca

CONTENIDO

- Carne animada, alma viva, 9
- Cuerpo de Cristo y cuerpo litúrgico, 21
- El hombre interior del corazón, 37
- La ascesis y el deseo, 51
- Ayuno y silencio, 57
- El eros y el amor, 71
- El sacramento del amor, 83
- Sobre el aborto y otros problemas, 93
- Muerte, no muerte, 105
- Nota I:* Sobre la reencarnación, 123
- Nota II:* Sobre el suicidio, 131
- Envío, 139

CARNE ANIMADA, ALMA VIVA

El hombre de la civilización occidental busca hoy volver a poner los pies en la tierra, recuperar el aliento encontrando la densa realidad de su cuerpo, lo único que le queda después de tantas ilusiones y decepciones, después del exilio al cielo de lo que Nietzsche denominaba el «Dios moral». Innumerables técnicas, venidas a menudo de lejanos Orientes, querrían ayudarnos a tomar de nuevo conciencia de nuestro cuerpo dentro de la armonía de los ritmos cósmicos. Nos las imaginamos como remedios (aunque en el fondo se trate de la misma problemática) para las técnicas de la razón instrumental, desencarnantes, para las que el cuerpo es solo una ausencia o, médicamente hablando, un sistema de engranajes cada vez mejor explorado. Para horror de las Iglesias, el eros se «libera», a veces se exaspera, a veces también busca honestamente su verdad. Los cristianos, cuando no corren tras estas búsquedas impulsados por una torpe demagogia, denuncian con razón sus riesgos: «pasarle en grande» con el propio cuerpo puede constituir un narcisismo que pasa por alto al otro y a uno mismo. Pero también debemos valorar las expectativas.

El cristianismo, en efecto, es la religión de la *encarnación* y de la resurrección de la *carne*. «Creo... en un solo Señor, Jesucristo... que resucitó de entre los muertos...

Espero la resurrección de los muertos», dice el credo de Nicea-Constantinopla; «de la carne», prefiere decir el llamado credo de los apóstoles.

En el hombre caído, a la vez regio y mortal, el cuerpo simultáneamente expresa y oculta a la persona, de manera que entre esta y su cuerpo existe una relación de identidad y de diferencia, trágicamente ambigua. El cuerpo expresa a la persona. No es solo un objeto de este mundo, sino fundamentalmente *alguien*, la manifestación, el lenguaje de una persona. Es el aliento que soporta el pensamiento, es la marcha y el equilibrio que estructuran el tiempo y el espacio, aquello por lo que estoy actuando (ningún sabio puede explicar por qué, si quiero, puedo levantar el brazo, dar un paso adelante o atrás). Es tal como yo presiento que soy bajo la mirada del otro. Remite a la existencia entera del hombre. La experiencia de la corporeidad se revela como la de algo inmediato que coincide con mi presencia. Mi cuerpo no es ni una cosa ni un utensilio; soy yo en el mundo, yo con los demás.

La distinción bíblica de la «carne» y el «espíritu» no tiene nada que ver con el dualismo helénico del «alma» y el «cuerpo», a pesar de las innumerables confusiones históricas que han convertido a menudo el cristianismo en un «platonismo para el pueblo». El hombre está compuesto por el «polvo del mundo» (quizá hablaríamos hoy de «polvo de estrellas» y de elementos bioquímicos) y por una presencia personal que lo unifica. En la Biblia se designa al hombre como «carne animada» o como «alma viviente». El hombre no *tiene* un alma, *es* alma viva; no *tiene* una carne, *es* una carne animada. Los órganos fisiológicos simbolizan e incorporan de alguna manera tal o cual dimensión de la *psyché*. Las «entrañas», y más concreta-

mente la matriz de la mujer, designan la compasión, la misericordia: la que siente la madre por su hijo hasta lo más profundo de su carne. Los «riñones» representan la parte de nosotros donde se elabora el deseo.

La «carne» es, por tanto, el hombre entero, pero –precisémoslo inmediatamente– en su límite de criatura. Si soy un ser de carne, es que soy un ser limitado, no soy Dios. Por eso mismo, la carne es el hombre en su frágil libertad. Y todo se desarrolla en relación con Dios, que «insufló en las narices (del hombre) un aliento de vida, y el hombre se convirtió en un ser viviente» (Gn 2, 7). Animado por este «chorro de la divinidad», como decía san Gregorio Nacianceno¹, el hombre es llamado a abrirse libremente, conscientemente a Dios. El «espíritu» del hombre no es, por tanto, «una cosa», una pieza cualquiera de un juego de construcciones para «esotéricos»; es ese «corazón profundo» en el que la persona reúne y abre la carne creada (la suya, en continuidad con la del mundo) para que sea vivificada por el Espíritu, el Aliento divino. Por eso el cuerpo –dice san Pablo– puede volverse «espiritual». Por el contrario, si el hombre se evade, se niega, busca en sí mismo y solo ahí su identidad («Seréis como dioses», promete en el paraíso la serpiente simbólica; Gn 3, 5), entonces la «carne» designa la finitud cerrada, sellada por la muerte, de la criatura separada; entonces –por usar el vocabulario paulino– el espíritu mismo se vuelve «carnal».

Esta dialéctica de la carne y el espíritu se revela desde esta perspectiva como un dualismo existencial, pero en absoluto ontológico. Los Padres apostólicos, en el siglo II, tan cercanos todavía al pensamiento bíblico, afirmaron cla-

1. Gregorio Nacianceno, *Poemas dogmáticos* 8, en PG 37, 452.

ramente que el hombre ha sido creado a imagen de Dios o, más exactamente, de Cristo, en la totalidad de su ser. «El que es según la imagen es el hombre entero, y no una parte de él —escribe Ireneo de Lyon—. El hombre completo es un conjunto que forma una unidad compuesta por el alma, que recibe el Espíritu del Padre, y la carne, modelada según la imagen de Dios»².

Oscilando así entre «carne» y «espíritu», *basar* y *néfesh*, mi cuerpo soy yo y, simultáneamente, no lo soy. Cuántas veces, en efecto, oculta a la persona en lugar de revelarla. Yo he recibido algo que se me impone como desde fuera, una parte de energía cósmica que se me da y, poco a poco, se agota; una herencia genética; unos condicionamientos familiares, sociales y culturales; una lengua y una forma de expresarme; una ley para humanizarme canalizando más o menos mis pulsiones. La sociología, la biología y, sobre todo, el psicoanálisis pretenden tener en su poder las claves. Unas claves de mi nada, o más bien de mi irresistible deslizamiento hacia la nada. Sabemos que un niño europeo educado en Japón termina adquiriendo un rostro oriental, a causa de la disposición de los músculos planos, en la palabra y el silencio. Máscaras... Es una ilusión, y a menudo una ilusión de ricos, el ver inscrito en nuestras enfermedades, y más ampliamente en nuestras desgracias, nuestro destino espiritual. Dejemos eso a las sectas y a los «gurús». Hay enfermedades laborales (como la silicosis de los mineros), enfermedades inscritas en nuestra herencia genética, enfermedades de civilización. Más fundamentalmente, la dimensión caótica de la existencia, que sabemos desde luego que es una existencia «caída», puede inscri-

2. Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, V, 6, 1.

birse en las células de un inocente: hay niños aquejados de cáncer. El Evangelio nos libera de estas fantasías mágicas, o culpabilizantes. Las dieciocho personas muertas por el derrumbamiento de la torre de Siloé no eran más culpables que las demás: lo precario es la existencia separada (Lc 13, 4-5). Ni el ciego de nacimiento ni sus padres pecaron; la obra de Dios es curarlo (Jn 9, 1-3).

Entre nuestro «yo» profundo, ese abismo del que brotan sin cesar gotas de luz, y nuestra existencia corporal se insinúan, por tanto (como llamada a la unidad, a la verdadera curación), una opacidad, una resistencia, un riesgo de hundimiento. El pudor expresa esta distancia. En la condición paradisiaca –dice el relato simbólico del Génesis– «el hombre y la mujer estaban desnudos, pero no sentían vergüenza el uno ante el otro» (Gn 2, 25). Sin embargo, cuando se extinguió la luz que los revestía (y que puede brillar de nuevo en un verdadero amor o en la pasión), «sus ojos se abrieron y se dieron cuenta de que estaban desnudos» (Gn 3, 7). Yo me reconozco y, al mismo tiempo, no me reconozco en mi cuerpo. Me reconozco en él. Si no, no me sonrojaría bajo la mirada del prójimo; no nos sonrojamos de lo que nos es ajeno. Pero tengo miedo de que *mi persona* no se transparente en mi cuerpo, temo hundirme en lo que tiene de más impersonal y que se corresponde ante todo con el juego de la especie. Siento que la mirada del otro, que se une a mí por casualidad o por el impulso grandioso y desarmante de la vida puramente vital, no es esa mirada de confianza en la que yo podría, con toda inocencia, existir. Es la mirada de un extraño que desprecia o desea, o las dos cosas a la vez; que me resta, por tanto, mi identidad verdadera. Utilizar esta mirada por oficio (en la prostitución, por ejemplo) o complacerse en ella por avi-