

La ecología del cuerpo humano: Ser cuerpo, tener cuerpo, estar en el cuerpo

*The ecology of the human body:
Being a body, having a body, being in the body*

ANTONIO MALO*

Resumen: A pesar de la analogía del cuerpo humano con el del animal, entre ellos hay una diferencia esencial: el cuerpo del animal no trasciende la propia especie, mientras que el humano va siempre más allá, pues es personal, no reductible al simple individuo de la especie. Por eso, la visión animal del cuerpo humano no permite captar que la persona tiene una triple relación con el propio cuerpo: ella es cuerpo, lo tiene y está en él. La falta de comprensión de esta triple relación no solo conduce a una mala interpretación de una serie de fenómenos antropológicos (el carácter sexuado de las personas, la técnica, la afectividad humana y las relaciones interpersonales), sino también a modos ecológicos equivocados de relacionarse con los demás y con el propio cuerpo.

Palabras clave: cuerpo, persona, ecología, don, personalización.

Abstract: Despite the analogy of the human body with that of the animal, there is an essential difference between them: the animal body does not transcend its own species, while the human body always goes beyond it, because it is personal, not reducible to the simple individual of the species. For this reason, an animal vision of the human body does not allow us to grasp that the person has a triple relationship with his own body: she is a body, she has it and she is in it. The lack of understanding of this triple relationship leads not only to a misunderstanding of a series of anthropological phenomena (the sexed character of people, technology, human affectivity and interpersonal relationships), but also to wrong ecological ways of relating to others and to one's own body.

Keywords: body, person, ecology, gift, personalization.

Recibido: 30/06/23

Aceptado: 19/01/24

* Universidad Pontificia de la Santa Cruz (Roma). E-mail: antoniomalope@gmail.com

Tiempo atrás, cuando me proponía escribir sobre las tendencias humanas como manifestación de libertad, un colega mío me comentó sorprendido: ¿cómo haces para considerar lo que tenemos en común con los animales un signo de libertad? Estaba convencido entonces y lo sigo estando ahora de que la tesis que defiendo en ese viejo escrito es verdadera. El paso del tiempo no me ha hecho cambiar de opinión. Más aún, después de años de estudio, me atrevo a decir no solo que las tendencias y las emociones humanas son una muestra de libertad, sino que también lo es nuestro cuerpo, que nos inserta en el ambiente y en el mundo de las relaciones humanas. Por eso, nuestro cuerpo nos permite conectar libertad y ecología, haciéndonos entender así el carácter personal y, al mismo tiempo, natural de la ecología humana¹.

Hablar de un carácter personal y natural de la ecología humana puede parecer contradictorio, como cuando hablamos de un *hierro de madera*. En realidad, como intentaré demostrar, eso no es más que calificar al cuerpo humano de racional o, mejor aún, de relacional, porque —y esta es la tesis que defiendo en este artículo— la forma en que se origina y desarrolla el cuerpo humano es esencialmente personal y, por eso, esencialmente relacional. Aunque santo Tomás no desarrolla esta idea, su semilla se halla ya en algunos de sus escritos. Tal vez la formulación más clara y eficaz esté contenida en la siguiente sentencia del Aquinate: “*corporeitas, prout est forma substantialis in homine, non est aliud quam anima rationalis*” (“la corporeidad, en tanto que forma sustancial en el hombre, no es más que el alma racional”)². Obviamente, esto no equivale a afirmar la identidad del cuerpo con el alma racional

¹ Para un primer estudio del cuerpo en esta perspectiva me permito enviar al lector a mi manual *Antropología de la integración*, Rialp, Madrid 2020, especialmente el segundo capítulo.

² “La corporeidad puede entenderse de dos maneras. En primer lugar, como forma sustancial del cuerpo, en cuanto se sitúa en el género de la sustancia. Así pues, la corporeidad de cualquier cuerpo no es otra cosa que su forma sustancial, según la cual se sitúa en género y especie, de donde se sigue que la cosa corpórea tiene tres dimensiones. En efecto, no hay diferentes formas sustanciales en una misma cosa, por lo que una se situaría en el género superior, por ejemplo, en la sustancia; otra, en el tipo siguiente, por ejemplo, en la especie del cuerpo, o animal; y otra en la forma, por ejemplo, de hombre o de caballo. Porque si la primera forma hiciera existir la sustancia, las siguientes llegarían ya a lo que es ese algo en acto y que subsiste en la naturaleza; así las formas siguientes no constituirían ese algo, sino que serían como formas accidentales en el sujeto que es ese algo. Es necesario, pues, que en el hombre la corporeidad, como forma sustancial, no sea otra cosa que el alma racional, que en su materia requiere esto: que tenga tres dimensiones: ya que es acto del cuerpo de alguien. En segundo lugar, la corporeidad se entiende como forma accidental, por lo que se llama cuerpo lo que es del género de la cantidad. Y entonces la corporeidad no es otra cosa que las tres dimensiones que constituyen la naturaleza del cuerpo” (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, IV, 81, 7). Cuando no se indique el traductor, ha de entenderse que la traducción es nuestra.

pues son dos coprincipios diferentes, sino más bien a sostener que el cuerpo humano es esencialmente relacional porque tiene como principio un alma racional, es decir, espiritual. Mientras que esta afirmación puede parecer una perogrullada —en especial, en ambiente tomista—, veremos que sus consecuencias no lo son en absoluto.

1. Dos perspectivas opuestas del cuerpo humano: animal o personal

Incluso entre algunos tomistas a menudo se piensa que la diferencia entre el hombre y el animal no se refiere al cuerpo en cuanto tal, sino a la inteligencia o, todo lo más, a la facultad cogitativa. Como es sabido, la cogitativa es el sentido interno que une la inteligencia con la sensibilidad, ya que solo esta facultad capacitaría al hombre para realizar el juicio práctico, que es a la vez concreto y universal, por lo que su conclusión no es otro juicio, sino una acción. Así, cuando en el autobús veo una persona que está tratando de deslizarme sigilosamente una mano en la cartera, intento esquivarlo o huyo porque juzgo que el sujeto en cuestión pertenece a la categoría de ladrón, en concreto, a la de “carterista”.

Por lo demás, según estos autores, tanto en los sentidos externos como en las inclinaciones naturales o en el cuerpo humano no hay grandes diferencias en comparación con los animales. De ahí, por ejemplo, que la sexualidad humana sería igual a la de otros animales desde el punto de vista vegetativo y sensible³, y únicamente se distinguiría por el uso de la razón, es decir, en tanto que se trata de una acción humana, consciente y libre.

Tal vez esta visión de la racionalidad ligada solo a la facultad racional o a la cogitativa nazca de considerar la definición “animal racional” de un modo lógico y no metafísico. En efecto, si “animal” es pensado como género lógico, entonces todo lo que es animal en el hombre, incluido el cuerpo, sería algo que tendríamos en común con el resto de los seres vivientes sensibles, por lo que nos distinguiríamos de ellos solo por la racionalidad. En cambio, si la consideramos metafísicamente, la razón,

³ A pesar de que Abelardo Lobato resalta la nobleza del cuerpo del hombre, afirmando de él que “es como el rey de los cuerpos, porque los supone a todos y los excede en su complejidad, organización y sobre todo por estar al servicio del alma”, al tratar de la sexualidad humana la considera no tanto desde el punto personal, cuanto específico (A. LOBATO, *La antropología de Santo Tomás de Aquino y las antropologías de nuestro tiempo*, en A. LOBATO (ed.), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy: Tomo I, El hombre en cuerpo y alma*, Edicep C. B., México-Santo Domingo-Valencia 1994, p. 143).

por ser diferencia específica, determina el género completamente, por lo que lo que todo lo que en nosotros hay de animalidad participa en mayor o menor grado de la racionalidad.

En contra de lo que pudiera creerse, esta visión de la corporeidad humana, como algo que tenemos en común con los demás animales, no es patrimonio exclusivo de algunos tomistas. De hecho, autores que cronológica, filosófica y culturalmente se hallan muy distantes, como Arnold Gehlen, Peter Singer y Judith Butler, piensan del mismo modo. Cuando Gehlen, por ejemplo, habla del hombre como un ser “con carencias” (*Mängelwesen*), es porque ve su cuerpo en una perspectiva animal. En efecto, en tanto que el cuerpo humano carece de instintos, de armas naturales, de pieles, etc., aparece como deficiente⁴. Sin embargo, como veremos más adelante, lo que desde el punto de vista animal parece una carencia denota en realidad un *surplus*, pues el cuerpo humano está informado por un principio racional o, mejor aún, relacional, pues la racionalidad es ante todo apertura al mundo, al otro y a nosotros mismos.

De ahí que haya una relación sistémica entre el llamado “nacimiento prematuro” de la criatura humana, la liberación de los instintos, el uso de las manos como instrumento de instrumentos, la técnica, el lenguaje, la ética, la religión, etc. Todos estos fenómenos son diferentes manifestaciones de una misma realidad, la relacionalidad humana.

Singer, por su parte, a pesar de su aparente positivismo científico, cae también en la misma falsa precomprensión del cuerpo humano. Según él, no solo el cuerpo sino también la conciencia humana en sus primeras etapas de desarrollo es inferior a la del animal, ya que este último sería más autónomo, por lo que llega a sostener sin empacho que una gallina tendría más valor que un bebé recién nacido⁵. Pero considerar la autono-

⁴ Gehlen juzga el cuerpo del animal como el punto de referencia, a partir del cual, por negación, se destaca la posición privilegiada del hombre en el cosmos: “Si, en comparación con los animales, el hombre aparece aquí y en esta relación como una ‘criatura deficiente’, tal designación acentúa una relación comparativa y, por lo tanto, tiene solo un valor transitorio y no es un ‘concepto de sustancia’. En este sentido, el término [‘deficiente’] significa exactamente lo que H. Freyer (*Weltgeschichte Europas*, 1949, I, p. 169) objeta: ‘La gente imagina ficticiamente al ser humano como un animal, para luego descubrir que como tal es altamente imperfecto e incluso es imposible’. Ese término pretende indicar precisamente esto: que la estructura superanimal del cuerpo humano, incluso en una versión biológica restringida en comparación con la del animal, parece paradójica y, por tanto, capaz de superarse a sí misma” (A. GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 13. Aufl. Aula Verlag, Wiebelsheim 1986, p. 20).

⁵ Según Singer, lo que distingue a la persona no es el tener un cuerpo humano, sino ser consciente del sentido que tiene su existencia y, sobre todo, su querer existir. “Por tanto, lo que sugiero es que acordemos no dar más valor a la vida del feto que a la vida de un animal no humano, dado un nivel similar de racionalidad, conciencia de sí mismo, conocimiento,

mía como manifestación de una mayor superioridad específica es algo engañoso. Sobre todo, si, como parece sugerir este autor, se piensa que la autonomía no es más que una propiedad vital que se opone dialécticamente a la dependencia. Pues, de este modo, se juzga la autonomía solo desde el punto de vista biológico, o sea, como una función al servicio de la supervivencia del individuo. Sin embargo, como se verá, en el caso de la persona, autonomía y dependencia tienen un significado relacional y, por eso, ecológico, en virtud del cual, lejos de oponerse, se requieren mutuamente⁶. En los seres humanos, a la mayor dependencia inicial de los niños corresponde una mayor autonomía por parte de los padres. Dicha complementariedad entre autonomía y dependencia se manifiesta ya en las virtudes, pues los actos que practica la persona virtuosa (prudencia, justicia, fortaleza y templanza) son los mismos actos que han de ser practicados por los seres dependientes para alcanzar la autonomía. Por lo que, al menos desde el punto de vista de las virtudes, autonomía y dependencia no se excluyen: más bien, se exigen recíprocamente.

Es verdad que, si el valor del ser viviente dependiera de su capacidad para sobrevivir, la gallina tendría más valor que el niño por ser más autosuficiente. Pero, si el valor consiste en cambio en la capacidad para entrar en relación, solo el niño tiene dignidad porque únicamente él puede interactuar con otras personas, logrando así un grado de autonomía que le permitirá en el futuro ocuparse de los seres dependientes, incluyendo el ambiente y cuantos son inferiores a él en la escala de la vida. Lo que significa que la forma racional del cuerpo humano se expresa, además de por la liberación de todo lo que es instintivo o libertad negativa, por su capacidad de relación, la cual, a partir del mundo compartido con las demás personas, se abre al respeto y al servicio de los seres dependientes (sobre todo, personales) y a su promoción a través del don de sí.

Por último, Judith Butler presenta también en su obra una visión animalizada del cuerpo humano, especialmente por lo que se refiere a la sexualidad. Según la filósofa norteamericana, el sexo es un hecho puramente biológico que carece de cualquier significado personal; más aún, el sexo es el último legado naturalista en el que se apoya el prejuicio del binarismo sexual (un cuerpo masculino y femenino), cuando en realidad lo que se conoce como sexo sería, como todas las demás cosas humanas,

capacidad de sentir, etc. Ya que ningún feto es persona, ningún feto tiene el mismo derecho a la vida que una persona” (P. SINGER, *Ética práctica*, tr. esp. R. Herrera Bonet, Cambridge University Press, Cambridge 1984, p. 187).

⁶ Un primer esbozo de las relaciones entre dependencia, autonomía y don se encuentra en mi libro *Yo y los otros. De la identidad a la relación*, Rialp, Madrid 2016, en particular, el epílogo.

el producto de una construcción cultural. Concretamente, la sexualidad humana nacería del discurso regulativo en torno a la coherencia entre cuerpo y deseo, como la que se da entre un cuerpo masculino y el deseo de lo femenino. La sexualidad humana —en opinión de Butler— no tiene nada que ver con los cromosomas o los genitales, ni incluso con un deseo que ha sido fijado previamente, sino solo con un proceso performativo que, a través de la repetición de determinados actos sexuales, se convierte en una especie de rito, sin que por ello haya que excluir posibilidades que todavía no se han experimentado⁷.

Aparentemente, Butler se encontraría en las antípodas de una visión animal del cuerpo, pues este —como todo lo personal— se halla siempre dentro de una estructura de poder que lo somete, modelándolo; en realidad, ella sigue viendo el cuerpo como algo que escapa a cualquier tipo de categorización definitiva, pues la animalidad humana no es completamente dominable socialmente. De ahí que no sea posible ni un sexo ni un género definitivo.

A diferencia de Butler y de las feministas *queer*, pienso que la sexualidad humana es diferente de la animal; no porque no esté basada en un cuerpo masculino o femenino, sino precisamente porque pertenece a un cuerpo que es sexuado por ser personal, o sea, capaz de relaciones sexuales y sexuales personales. De hecho, si salvo con raras excepciones la sexualidad animal se adapta perfectamente a su fin: la reproducción, la sexualidad humana para alcanzar este objetivo, además de un largo periodo de experiencias interpersonales, requiere educación y madurez psicofísica, sin que todavía el éxito final esté garantizado. Esta diferencia esencial de la sexualidad humana se debe a la grandiosidad del fin: la generación y regeneración de las personas y de sus relaciones. En efecto, la sexualidad humana es origen de las personas, de su identidad y relaciones. Vemos, así, cómo —en contra de la *Deep Ecology*— la generación humana, lejos de suponer un problema ecológico, es en realidad su solución. En efecto, la solución no consiste en reducir la población mundial, sino en educar a las personas para que sean capaces de integrar su condi-

⁷ “La performatividad no puede entenderse fuera del proceso de iterabilidad, es decir, de una repetición regularizada y forzada de normas. Y esta repetición no la realiza el sujeto; esta repetición, que capacita al sujeto, constituye más bien la condición temporal del sujeto. Esta iterabilidad implica que la actuación no es un “acto” o evento singular, sino más bien una producción ritualizada, es decir, un ritual reiterado bajo y a través de la compulsión, bajo y a través de la fuerza de prohibiciones y tabúes, con la amenaza del ostracismo e incluso del ostracismo de la muerte, que controla y constriñe la forma de producción, pero, insisto, sin determinarla completamente de antemano” (J. BUTLER, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*, Routledge, New York 1993, p. 95).

ción sexual de varón o mujer personalmente, es decir, mediante buenas relaciones familiares, laborales y sociales⁸.

En resumen, el cuerpo humano presenta una serie de características (liberación de los instintos y relación de cuidado del mundo y los demás) que no pueden ser entendidas a partir de un cuerpo animal, pues, además de que estas notas esenciales no se oponen entre sí, constituyen una red sistémica, es decir, una relación en la que no es posible entender el significado de una característica esencial independientemente de las demás. Así, el llamado nacimiento prematuro está relacionado con la falta de instintos, con la técnica y la cultura; todos ellos, a su vez, con la construcción de un mundo humano y con instituciones como el matrimonio y la familia, que a su vez se basan en una sexualidad que no es instintiva, y, por eso, ha de ser integrada mediante buenas relaciones. Fenómenos como el uso del vestido, la prohibición del incesto y las relaciones simbólicas de parentela, por citar los más conocidos, tienen allí su origen. Cuando se pierde de vista el carácter sistémico, el cuerpo humano aparece como carente e inferior, e incluso como inadecuado a la expresión y al uso de la libertad. Por lo que se tiende a considerarlo como una antigualla, que ha de ser mejorada o sustituida por nuevos modelos mediante el plexo tecnocientífico.

2. Ser cuerpo

Tal vez esta doble perspectiva: cuerpo personal y cuerpo animal con carencias pueda retrotraerse a otra más básica aún: ser o tener cuerpo. Uno de los primeros que la emplean es Husserl. Sirviéndose de la distinción que el alemán utiliza para referirse al cuerpo físico (*Körper*) frente al cuerpo vivo (*Leib*), el fundador de la fenomenología afirma que la corporeidad se constituye de un doble modo: como cosa física, como materia con extensión con sus propiedades correspondientes (color, dureza, calor, etc.); y como vivencial personal, en que me siento a mí mismo como cuerpo⁹.

Aunque normalmente estas dos perspectivas se unen en la experiencia del propio cuerpo, hay casos de disociación, sea cuando se pierde la vivencia, como en la famosa historia contada por Sacks de la mujer que

⁸ He tratado este tema con amplitud en mi ensayo *Varón y mujer. Una diferencia que cuenta*, EUNSA, Pamplona 2021.

⁹ "El hombre en sus movimientos, acciones, en su hablar, escribir, etc., no es mero enlace, el anudamiento de una *cosa* llamada alma con otra llamada cuerpo. El cuerpo en cuanto cuerpo es, de cabo a rabo, cuerpo lleno de alma. Cada movimiento del cuerpo está lleno de alma, el ir y venir, el pararse y sentarse, correr y bailar, etc." (E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, II, tr. esp. A. Ziri6n, UNAM, M6xico 2005, p. 288).

no podía sentir su cuerpo por haber perdido la propiocepción¹⁰ (por eso, a pesar de verlo y tocarlo, tenía la impresión de haberse convertido en algo etéreo), sea cuando la experiencia no coincide con el cuerpo real, como a menudo sucede cuando —después de una amputación— se sigue sintiendo dolor en una extremidad que ya no existe, o cuando —como en el caso de la disforia de género— la persona no se identifica con el propio cuerpo sexuado.

De todas formas, me parece que estas dos perspectivas no tienen el mismo valor, ya que la visión objetiva del cuerpo (*Körper*) depende siempre de la del cuerpo vivido (*Leib*). No solo porque la precede en el tiempo: antes de conocer nuestro cuerpo y de servirnos de él, somos y nos sentimos corporales, sino sobre todo porque la perspectiva objetiva del propio cuerpo es siempre la que corresponde a un cuerpo vivo. De hecho, a diferencia de la manera en que conocemos sensiblemente otros cuerpos, el conocimiento sensible de nuestro cuerpo depende del hecho de ser cuerpos vivos, con órganos sensibles que constituyen la condición de posibilidad de tal conocimiento. De ahí que deba afirmarse que antes de *tener* cuerpo, es decir, de percibirlo objetivamente y usarlo, *somos* cuerpo. Creo que a esto se refiere Merleau-Ponty cuando escribe que “se debe mirar para ver”, pues el sujeto intencional de aquel ver es el cuerpo vivido, ya que únicamente él está intencionalmente abierto a la visión de la realidad¹¹. Esta intencionalidad no tiene que ver, sin duda alguna, con la libertad consciente y personal que se ejercita en la acción de mirar, sino más bien con una perspectiva desde la que se mira, que es siempre la de un cuerpo sentiente. Eso explica que, en circunstancias normales, el propio cuerpo no aparezca en la conciencia como un *ob-iectum*, como una realidad arrojada delante de mí, sino que permanezca en silencio, lo que me permite sentir a través de él; solo cuando está cansado, enfermo o en un estado de exaltación, el cuerpo sale de este silencio para atraer mi atención, para hacerme oír su voz¹².

¹⁰ “Si la propiocepción queda absolutamente bloqueada, el cuerpo pasa a ser, digamos, ciego y sordo a sí mismo... y (como indica el significado de la raíz latina *proprius*) deja de ‘poseerse’, de sentirse” (O. SACKS, *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, tr. esp. J.M. Álvarez Flórez, Anagrama, Barcelona 2002, p. 75).

¹¹ “El cuerpo está en el mundo, así como el corazón en el organismo mantiene continuamente vivo el espectáculo visible, lo anima y lo alimenta internamente, formando con él un sistema. Cuando camino por mi apartamento, los diferentes aspectos bajo los cuales se me presenta no podrían aparecerme como los perfiles de una misma cosa, si no supiera que cada uno de ellos representa el apartamento visto desde aquí o desde allá, si no tuviera conciencia de mi propio movimiento y de mi cuerpo como idéntico a través de las fases de este movimiento” (M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, p. 235).

¹² Un buen análisis de la enfermedad que cambia la perspectiva originaria del cuerpo

En la mirada del cuerpo que ve están presentes, por tanto, sea el propio cuerpo personal silenciado, sea el mundo y el otro percibidos, es decir, el triángulo de la realidad. Nuestro ser cuerpo precede, pues, a la separación entre cuerpo y conciencia, entre perspectiva personal y sensación objetiva, y, precisamente por eso, manifiesta y hace experimentar al mismo tiempo la unidad de la persona y su relación intrínseca con el mundo y con los otros; de ahí que lo que uno siente se refiere siempre al propio *ser que es en relación*. Por tanto, la relación entre los diferentes cuerpos personales y no personales existe desde el principio mismo de mi experiencia, por lo que —sin ser los otros cuerpos— puedo sentirlos y en mayor o menor medida entrar en comunicación con ellos. Dirigir la mirada hacia el otro, experimentarlo como otro, es, por tanto, una experiencia original que conduce, por ejemplo, a la compasión. Así nos enfadamos cuando vemos que alguien maltrata un animal porque lo experimentamos como un ser que sufre, y cuando quien sufre es una persona, junto con su dolor, advertimos también su sufrimiento espiritual, es decir, su deseo frustrado de felicidad. En su mirada descubrimos una súplica para que lo ayudemos o, por lo menos, aliviemos su dolor, acompañándolo. Por tanto, la experiencia del otro en la que estos elementos se separan, como en el sadismo, o en la que nos detenemos en alguno de ellos sin trascender hacia el otro no es una experiencia originaria de nuestro ser cuerpo.

Creo que a esta perspectiva del cuerpo vivido se refiere precisamente la frase de santo Tomás ya citada: *“corporeitas, prout est forma substantialis in homine, non est aliud quam anima rationalis”*. En efecto, aquí el cuerpo es concebido como informado por una forma sustancial viva, sensible y racional o, lo que es lo mismo, por una forma sustancial máximamente relacional. Este significado relacional del “cuerpo” humano se basa en el ser personal, pues el cuerpo no tiene otro ser que el de la persona¹³. Esto

humano transformándolo en objeto se encuentra en M. T. Russo, *El cuerpo del paciente, sujeto de la asistencia integral. Hacia una medicina Bodycentred*, en AA.VV., *El Sentido del Vivir en el Morir*, M. Gonzalvo-V. Roqué (eds.), Aranzadi, Cizur Menor (Navarra) 2013, pp. 156-165.

¹³ “Porque algo se llama cuerpo por la forma que en él significa este término. Pero para Tomás de Aquino es la misma y única forma sustancial de cualquier sustancia la que está significada por todos sus predicados sustanciales dispuestos en el árbol de Porfirio, aunque según conceptos diferentes, co-significando varias perfecciones que surgen de esta forma sustancial. Así, el término ‘cuerpo’, siendo el término más genérico inmediatamente bajo el término ‘sustancia’, significa en un ser humano la misma forma sustancial que los demás términos subordinados a él, incluido el término más específico ‘hombre’. Por lo tanto, en este sentido del término ‘cuerpo’, no podemos decir realmente que un ser humano tenga un cuerpo; más bien tenemos que decir que el ser humano es un cuerpo, un cuerpo vivo, sensible, razonador” (G. KLIMA, *Thomistic “Monism” vs. Cartesian “Dualism”*, “Logical Analysis and History of Philosophy”, 10 (2007), p. 99). Como explico en este artículo, el *ser* cuerpo no excluye que se lo *tenga* y se esté en él.

explicaría, por un lado, que la mirada del cuerpo es siempre de realidad y no, como en los animales, de algunos elementos de un ambiente determinado, por lo que el deseo humano no se limita a satisfacer necesidades, sino que tiende a la felicidad plena, es decir, a un amor infinito. A pesar de la apertura del cuerpo humano a la realidad, es posible una serie de desajustes: desde el fenómeno del miembro fantasma hasta la disforia de género, pasando por las alucinaciones sensibles. Según Merleau-Ponty, “la despersonalización y las alteraciones en el esquema corporal se traducen directamente en una fantasía exterior, porque para nosotros es lo mismo percibir nuestro cuerpo y percibir nuestra situación en un determinado entorno físico y humano, pues nuestro cuerpo no es más que esa misma situación en la medida en que se realiza y efectúa”¹⁴. Mientras que esta explicación sirve para dar cuenta de algunos fenómenos, como el miembro fantasma o las alucinaciones, no parece ser capaz de dar razón del origen de la disforia de género, pues esta no obedece tanto a una falsa percepción del propio cuerpo cuanto a una falta de identificación con él y su rechazo.

Pero ¿cómo es posible que siendo cuerpo no nos identifiquemos con nuestro cuerpo? En realidad, en la misma formulación de la pregunta se encuentra ya la respuesta: porque la relación con el propio cuerpo no se agota en serlo, sino que son posibles otras relaciones, como la de trascenderlo, objetivándolo, aceptándolo o rechazándolo. En otras palabras: el cuerpo humano, además de ser una perspectiva personal, implica una relación múltiple con la persona. Así, el niño recién nacido que se siente amado, sonríe; sonríe, incluso, antes de sentirse contagiado por la sonrisa de su madre y de tratar de imitarla pues su alegría se trasluce espontáneamente en el cuerpo. La sonrisa puede ser también voluntaria, y cuando lo es, puede transformarse en una máscara que uno se pone con una intención particular, como la del vendedor que quiere atraer a los posibles compradores, o puede transformarse en un acto de amor, como la persona que se esfuerza por hacer agradable la vida a los demás. En estos casos, “la sonrisa debe ser entendida como una respuesta a otra persona, un pensamiento o una percepción de su presencia y que tiene su propia intencionalidad”¹⁵. En definitiva, además de ser cuerpo, *estamos* en el cuerpo de forma espontánea, y *tenemos* un cuerpo que podemos conocer, dominar y usar.

¹⁴ M. MERLAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, o.c., pp. 391-392 (la traducción es mía).

¹⁵ R. SCRUTON, *Sexual desire. A philosophical investigation*, Continuum, London-New York 2006, p. 56. Según este autor, la intencionalidad de una sonrisa amorosa es una especie de reconocimiento involuntario de que el otro nos causa placer.

3. Tener cuerpo

Por supuesto, la persona no posee nunca su cuerpo como una cosa o un objeto, pues ella es ese mismo cuerpo. Como ha demostrado Sherrington, incluso cuando lo objetivamos, distinguimos nuestro cuerpo de todos los demás, pues lo reconocemos como algo propio, por ejemplo, a través de la propiocepción, que es el flujo sensorial inconsciente producido por sus partes móviles, como los músculos, tendones y articulaciones. Tener un cuerpo implica, por tanto, la solidaridad y la participación de la persona en él; y, por eso mismo, el cuerpo personal nunca es una propiedad completamente disponible¹⁶, debido a que en la percepción del mismo y en su uso está involucrada la persona con su mundo y relaciones. De ahí que la concepción postmoderna del cuerpo como pura materialidad informe, en la que la voluntad, la tecnología y la ciencia son capaces de formalizarla a su gusto y capricho, equivalga a un abuso, a una violencia que se hace a nuestra condición de seres corpóreos, es decir, a nuestra dignidad.

Por otro lado, *tener cuerpo* significa que la persona no es idéntica a su cuerpo: para ella, ser cuerpo no es igual que ser cuerpo para el gato, pues en él es una pura tautología. Si hubiera identidad total entre la persona y su cuerpo, no existiría la posibilidad de trascenderlo, como en cambio ocurre cuando corregimos las sensaciones engañosas, las ilusiones, y, sobre todo, cuando descubrimos y aceptamos el significado donal del propio cuerpo. En efecto, aunque tendemos espontáneamente a confiar en los órganos de los sentidos por el hecho de *ser* cuerpo¹⁷, a veces la información que ellos nos ofrecen no corresponde a la realidad, como en el daltónico, que es incapaz de percibir la diferencia entre el rojo y el verde, o en la persona resfriada, que no distingue los sabores. Si estuviéramos encerrados —como el animal— en el propio cuerpo, nos resultaría imposible corregir estos u otros errores. Pero como nuestro cuerpo está abierto a la persona y, a través de ella, a la razón propia y ajena, a pesar de la ilusión óptica podemos saber que esas sensaciones e impresiones son erróneas. Esto significa que, además de ser cuerpo, somos capaces de trascenderlo.

Por otra parte, la persona, por no ser idéntica a su cuerpo, tiene que identificarse con su dinamismo y significado, lo que no sucede en los

¹⁶ Sobre este punto me permito aconsejar al lector la lectura de mi ensayo *La libertad en relación al cuerpo del paciente*, en AA.VV., *El Sentido del Vivir en el Morir*, o.c., pp. 169-183.

¹⁷ Millán llama a esto la fuerza o el poder de la apariencia. “La ‘fuerza de la apariencia’ es su objetividad, su estar ahí, ante la conciencia. La apariencia influye ‘apareciendo’” (A. MILLÁN PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid 1967, p. 62).

animales. Como Plessner indica, para aprender a caminar se necesita, además de armonizar los movimientos de piernas y brazos, percibirse a sí mismo como dotado de esas extremidades que han de ser gobernadas con pericia. Por el hecho de *tener* cuerpo, la persona se capta a sí misma como relativa a la propia corporeidad y, a través de dicha percepción, relativa a los demás cuerpos que la condicionan o con los que puede establecer una relación ecológica más o menos adecuada. En la sexualidad, la relación de la persona con el cuerpo pasa a través de la comprensión de su significado generativo y unitivo. El *tener* de la persona respecto de la sexualidad es tan profundo y completo que, a diferencia de los animales, para hacer uso de ella se necesita no solo contar con una dotación genética y un desarrollo psico-somático suficiente, sino también identificarse libremente con la propia condición sexuada. La trascendencia de la persona se da, por tanto, además de en la objetivación y uso del cuerpo, en la forma de tener cuerpo, ya que, en la sexualidad, por ejemplo, la manera de tenerlo implica identificarse con el propio cuerpo para personalizar la propia condición sexuada mediante relaciones adecuadas con la otra condición sexuada, es decir, para integrar la propia condición sexuada mediante el don de sí.

En conclusión, si en el primer fenómeno (sensaciones engañosas y miembro fantasma) se descubre cómo el *ser* cuerpo de la persona no es total, ya que son posibles las ilusiones, en el segundo (la aceptación o el rechazo del propio cuerpo) vemos cómo el ser cuerpo, para la persona, no siempre es algo pacífico, ya que exige la identificación con él. Ambos fenómenos requieren, por tanto, una relación de autotranscendencia, que Plessner llama *posición excéntrica*. Esta introduce una distancia relativa al propio centro corporal, permitiendo así que la persona se relacione con él, en vez de serlo únicamente¹⁸. En resumen, la relatividad de la persona al cuerpo no equivale a la apertura de la persona al cuerpo, pues esta, al existir corporalmente, se halla ya abierta al cuerpo, sino más bien al contrario: equivale a una apertura del cuerpo a la persona, para que ella pueda conocerlo, usarlo e identificarse con él como cuerpo propio.

4. Estar en el cuerpo

El cuerpo físico es opaco; el vegetal, orgánico; el animal, sensible, y el humano, personal, es decir, relacional. Sin embargo, el cuerpo personal mantiene en parte la opacidad del cuerpo físico, la sensibilidad de los órganos del animal y la dotación sensorial y racional de la especie *homo*

¹⁸ Cfr. H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Suhrkamp, Frankfurt 1981, pp. 361-363.

sapiens sapiens. Pero, como hemos visto, la persona no es simplemente un individuo de la especie, sino que es un ser irreplicable. De ahí que a la persona no baste *ser* y *tener* cuerpo, sino que también requiera otra relación con él: *estar* en el cuerpo.

Hemos visto lo que significa ser cuerpo personal y también aludido a lo que implica *tener* cuerpo, ahora hay que indagar acerca del sentido del sintagma “estar en el cuerpo”. Para ello se puede partir de los gestos, emociones y acciones. De hecho, es ya en la preparación de la acción donde se descubre otra característica del cuerpo humano, que no aparecía en Husserl sino de forma implícita: la persona no es solo cuerpo y tiene cuerpo, sino que también está en el cuerpo. Como veremos, estar en el cuerpo es la base del lenguaje, especialmente del afectivo. Así, en los gestos del cuerpo personal, la persona, además de descubrirse como tal en los rasgos de la especie *homo sapiens sapiens* y en sus semejanzas con otras especies¹⁹, se encuentra a sí misma *estando* en un cuerpo y, a través de él, en el mundo. El estar en el cuerpo implica también la falta de adecuación de la persona con su cuerpo, en tanto que esta —sin dejar de ser cuerpo— lo trasciende completamente. Por ejemplo, entre los seres vivos, solo la persona es capaz de reír y llorar, lo que indica la inadecuación del cuerpo personal en relación con el mundo, con los demás y, sobre todo, consigo mismo. En efecto, la risa y el llanto no se limitan solo al *ser* ni solo al *tener* cuerpo, sino que se va más allá de estas relaciones, pues en estos fenómenos se revela una nueva faceta de la persona: un sentirse tan abrumada o exhilarante que llega a perder el dominio del propio cuerpo en una explosión descontrolada. En estas situaciones, cuando ninguna palabra es ya suficiente, el hombre, que se da cuenta de dicha sobreabundancia con relación al propio cuerpo, pues “no reacciona callando, sino, de hecho, de modo extremo, como corresponde a una situación que no se puede articular. Lo que en esta situación sigue siendo resta interpretación verbal, y si bien a veces se halla causada por el lenguaje, es devuelta a la zona vegetativa, donde cesa el autocontrol de que vive el lenguaje”²⁰.

Se podría pensar, sin embargo, que la risa y el llanto son también expresión del *ser* cuerpo. Me parece, sin embargo, que no es así, sobre todo si se tiene en cuenta que en estos fenómenos se interrumpe el equilibrio psicofísico. Parece como si el cuerpo estuviera fuera de nuestro alcance, de modo que la persona, por un lado, se halla completamente inmersa en

¹⁹ Cfr. *Ibid.*

²⁰ H. PLESSNER, *Anthropologie der Sinne*, en *Gesammelte Schriften* III, Suhrkamp, Frankfurt 1980, pp. 355-356.

un estado que no puede dominar y, por otro, ese estado deriva de una plenitud o carencia que trasciende la propia corporalidad porque se refiere a la interioridad de la persona: su alegría, júbilo, buen humor, tristeza. Por tanto, puede decirse que la risa y el llanto son el modo originario de manifestar que la persona *está* en el cuerpo. Si bien la risa y el llanto son los gestos más propios de estar en el cuerpo, hay también algunas emociones, como la ira y el miedo, que comparten esa misma referencia, pues no son ni completamente específicas ni completamente personales. La causa de esto debe buscarse en el origen de estas emociones que, a pesar de comunicar diversos modos de estar en el mundo (injusticia, peligro), son percibidas e interpretadas de forma personal²¹. Desde la infancia aprendo, por ejemplo, a saber que yo estoy enojado porque, al manifestarse mi ira corporalmente, el otro la experimenta en sí mismo como “mi situación afectiva” y la interpreta como ira y, al ser expuesta esta interpretación a través de la respuesta del otro (gestos corporales, lenguaje y acciones), experimento lo que me pasa como enojo, comenzando así a experimentar e interpretar lo que les pasa a los demás.

Me parece que la distinción entre “ser cuerpo” y “estar en el cuerpo” también sirve para indicar dos tipos de *ocurrir*: uno con significado personal y otro que carece de él. Esto explica la distinción entre los movimientos de los ojos, por ejemplo, cuando vemos y cuando en ellos se expresa admiración, odio o amor; los cuales revelan a la persona. A través de nuestro *estar* en el cuerpo, alcanzamos a comprender que hay un sentido en los gestos y las acciones del otro, antes incluso de cualquier interpretación racional. Por supuesto, dicha interpretación espontánea no es suficiente, pues se requiere también una captación racional porque solo de esta manera pueden personalizarse estas emociones. Mediante la interpretación racional del afecto, la persona siente no solo que *está* en el mundo, sino también conoce el significado personal de su estar, lo cual

²¹ Como ha demostrado la investigación reciente en el campo de las neurociencias, en el cerebro de los monos antropomorfos y del hombre hay áreas con neuronas especializadas en favorecer la imitación de gestos y acciones y también su interpretación; son las llamadas neuronas espejo. “Esto es lo que creo que sucede: las neuronas espejo producen una simulación automática e irreflexiva (o ‘imitación interna’, como la he llamado a veces) de las expresiones faciales de los demás, y este proceso de simulación no requiere un reconocimiento explícito e intencional de la expresión imitada. Al mismo tiempo, las neuronas espejo envían señales a los centros emocionales ubicados en el sistema límbico del cerebro. La actividad neuronal desencadenada aquí por estas señales provenientes de las neuronas espejo nos permite experimentar las emociones asociadas con las expresiones faciales observadas: felicidad asociada con una sonrisa, tristeza asociada con un ceño fruncido” (M. IACOBONI, *I neuroni specchio. Come capiamo ci che fanno gli altri*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 100).

es necesario para actuar libre y responsablemente²². De hecho, la ira y el miedo no se adecuan espontáneamente a la situación real de la persona pues al principio no son racionales, sino que son únicamente expresión de *ser* cuerpo y *estar* en el cuerpo. Saber cuándo, cómo, dónde, respecto a qué debe sentirse miedo corresponde a la prudencia, por lo que la personalización de las emociones es tarea de las virtudes.

Así, tanto la objetivación y el uso del cuerpo como su personalización constituyen diferentes grados en que se manifiesta la trascendencia de la persona. Me parece que esta trascendencia puede representarse gráficamente como una línea vertical en la cual el grado cero sería la perspectiva del mundo y de los demás cuerpos a partir del propio cuerpo. El primer grado de esta trascendencia sería la objetivación y el uso del cuerpo realizada por el conocimiento racional, la ciencia —como la anatomía— y la técnica. El segundo grado se encontraría en la expresión afectiva personal mediante el cuerpo y también en la incapacidad del propio cuerpo para expresar lo que se siente personalmente, como en los fenómenos de la risa y el llanto²³ y, sobre todo, en la enfermedad y en la muerte, en donde el cuerpo se rebela a nuestro querer o se nos escapa completamente. El grado supremo se hallaría en la acción y en las relaciones, gracias a las cuales la persona se revela en y mediante el cuerpo, a la vez que lo personaliza. En definitiva, la persona no puede ni identificarse por entero con su cuerpo ni separarse completamente de él. Así que, en mi opinión, *estar* en el cuerpo es el rasgo más característico de la condición humana. De todas formas, las otras dos relaciones: ser y tener cuerpo son necesarias para evitar caer en el dualismo de una trascendencia personal que no tiene en cuenta su ser cuerpo o que solo lo considera como un objeto o un instrumento.

En efecto, “ser cuerpo”, “tener cuerpo” y “estar en el cuerpo” son las tres relaciones de la persona con el propio cuerpo, pues ninguna de ellas agota su realidad. Más aún, cuando se niega o se absolutiza alguna de estas relaciones se cae en visiones antropológicas torcidas: la negación del

²² Junto a la interpretación de los afectos, hay que añadir la valoración y aceptación o rechazo de los mismos, como las tres funciones de la razón en relación con la afectividad. Para un estudio de estas cuestiones aconsejo la lectura del cuarto capítulo de mi libro *Antropología de la afectividad*, EUNSA, Pamplona 2004.

²³ La razón de ello es que la persona se halla más allá del cuerpo que desea, como aparece en la unión conyugal: “Deseo también que te empeñes en un acto en el que tu yo se desorganiza, huyendo ante la violencia del cuerpo y siendo incapaz de reunir sus recursos habituales. La experiencia de tu encarnación en la excitación es también la experiencia de tu subyugación al cuerpo. Es la prueba final, que se me ofrece en el mismo momento en que intento unirme con tu perspectiva, de que tu perspectiva realmente no te define” (R. SCRUTON, *Sexual desire*, o.c., p. 106).

tener y *estar*, absolutizando el *ser* cuerpo, conlleva la reducción de la persona a puro cuerpo material, como en el monismo materialista; la negación del *ser* cuerpo, al dualismo o a la visión del cuerpo como totalmente otro, como en el espiritualismo y en la teoría *queer*; la negación del *ser* y del *tener*, absolutizando el *estar*, conduce a una afectividad no objetiva ni educable, pues sería simple expresión de la interioridad del sujeto, y la negación del *estar*, absolutizando el *tener*, equivale a una trascendencia que es solo objetiva o pragmática.

5. El cuerpo como don relacional

La triple relación de la persona con el cuerpo sirve para hacernos comprender mejor que el cuerpo personal es un don. El cuerpo es una realidad que se nos da como regalo. Por eso, a diferencia de los animales, la corporeidad humana no se agota en la pura receptividad, en *serlo*, ni tampoco en dominarlo mediante la adquisición de habilidades o en usarlo para construir un mundo de instrumentos y objetos. Pues al ser un cuerpo personal, la trascendencia de la persona sobre el cuerpo es total, es decir, la persona no solo *es* y *tiene* cuerpo, sino que también *está* en él. Aquí estriba el fundamento de la cultura y educación, que es necesaria para personalizar el propio cuerpo. El cuerpo se presenta, por tanto, como una tarea personal con que hacerlo propio, servirse de él y personalizarlo, mediante relaciones convenientes con el mundo y los demás. De ahí que puedan distinguirse cuatro niveles en la personalización del cuerpo.

El primer nivel es el uso del cuerpo en relación con el mundo y con otros cuerpos. Para ello hay que integrar la sensibilidad y motricidad, la comunicación verbal y el uso de instrumentos, mediante la educación técnica, lingüística y pragmática.

El segundo nivel consiste en *estar* en el cuerpo como conviene a nuestra situación en el mundo. A dicho fin contribuye la expresión, la comunicación y la interpretación de los sentimientos a través del lenguaje corporal, es decir, los fundamentos de la educación afectiva.

El tercer nivel se refiere a la identificación con el cuerpo y su aceptación o rechazo, la personalización de las tendencias... Para lograrlo, es preciso orientar bien la fuerza del deseo mediante buenas relaciones personales, lo que forma parte de la educación ética. Por ejemplo, el reconocimiento mutuo entre enamorados tiene lugar a través de la sonrisa, la mirada y hasta el rubor de uno frente a otra; se trata de un reconocimiento mutuo espontáneo, pues en la sonrisa del otro o de la otra se capta que esta se dirige al yo como al destinatario y, al mismo tiempo, se observa en ella el resultado de una cierta acción del uno en la otra y viceversa.

De todas formas, estos gestos y acaeceres son involuntarios, pues, según Scruton, solo de este modo se despierta el deseo (el deseo aparece, así, como el reconocimiento del poder que tenemos los unos sobre los otros y, por eso mismo, de este poder surge una responsabilidad)²⁴. En resumen, algunos cambios involuntarios que se producen en el otro (la sonrisa, la mirada y hasta el rubor) son elementos importantes para la generación y gestión del deseo. Así que en el cuerpo encontramos una especie de intencionalidad involuntaria que permite reconocer que el otro nos agrada o nos desagrade, algo similar a lo que ocurre con la sonrisa y la mirada, si bien en este último caso —como hemos visto— involuntario y voluntario quedan entrelazados.

El cuarto nivel consiste en el don de sí mediante el cuerpo. Debido a que la lógica de la entrega implica una tendencia a dar lo que se ha recibido, el *estar* en el cuerpo se personaliza totalmente con la generación física. En el don de la generación hay asimetría: nunca se puede generar a los que nos han generado. Y, sin embargo, en este nivel puede hablarse ya de cierta posibilidad de reciprocidad —por supuesto, asimétrica— que consiste en la generación, aceptación, cuidado, educación y personalización de otros cuerpos personales, mediante los cuales ese don es restituido en parte. En definitiva, la relación estrecha entre estos cuatro niveles manifiesta lo que podemos denominar *ecología del cuerpo*.

6. Conclusión

El cuerpo personal nos hace considerar de forma nueva el estatuto del cuerpo y, en consecuencia, de la materia, de la vida y de la sensibilidad. De hecho, el cuerpo personal comparte con los demás cuerpos las propiedades físicas y químicas y, con los seres vivos, las diferentes operaciones vegetativas, sensibles, apetitivas y motrices. Sin embargo, en el hombre, tanto las operaciones vegetativas como las sensibles se realizan de forma diferente por ser actualizaciones de su ser personal. De ello se desprende que el cuerpo humano es, todo él, personal. El cuerpo personal corresponde, en primer lugar, a la perspectiva intencional del cuerpo vivido. Se trata de una intencionalidad como ser vivo, sensible y desiderativo, que solo a través de la reflexión puede ponerse al descubierto, pues, a pesar de que para ver hay que mirar, el mirar del cuerpo no se puede ver.

²⁴ “El rubor es atractivo porque sirve para ‘encarnar’ la perspectiva del otro y, al mismo tiempo, para mostrar esa perspectiva como algo esencialmente que responde a mí. El sonrojo de Mary al conocer a John, al ser involuntario, lo impresiona con la sensación de que él lo ha convocado, de que en cierto sentido es obra suya, así como su sonrisa es obra suya” (*ibid.*, p. 57).

De todas formas, la persona no se identifica completamente con esta perspectiva vital ya sea porque trasciende el cuerpo de forma objetiva y práctica, o sea, *tiene* cuerpo, ya sea porque lo trasciende de forma personal, o sea, *está* en el cuerpo. El conocimiento del propio cuerpo y el de los demás no depende inicialmente de esa trascendencia de la persona con respecto a su cuerpo, sino del hecho de que la persona *está* en el cuerpo, y de que se comunica a través de él usando la síntesis de los dinamismos tendenciales y la intencionalidad de las emociones. Por tanto, como sostiene Merleau-Ponty, “el significado de los gestos no es dado, sino comprendido, es decir, recapturado por un acto del espectador. La dificultad consiste en concebir correctamente este acto sin confundirlo con una operación cognitiva. La comunicación o la comprensión de los gestos de otras personas se obtiene por la reciprocidad de mis gestos e intenciones que son legibles en la conducta de los demás. Todo sucede como si *la intención del otro morase en mi cuerpo o como si mis intenciones residiesen en el suyo*”²⁵. Por tanto, el *estar* en el cuerpo es la condición de posibilidad de la expresión, comunicación e interpretación de la subjetividad afectiva, que se conoce en la medida en que se siente, se ve reflejada en el otro y se interpreta.

Respecto de la perspectiva vital y del *estar* en el cuerpo, la trascendencia de la persona con relación a su cuerpo habla de una inadecuación inicial que consiente la identificación de persona y cuerpo desde el punto de vista psíquico y espiritual, es decir, como expresión del conocimiento objetivo de la propia corporeidad y como sujeto de personalización. Ser capaz de ser personalizado equivale a poseer un principio personal, o sea, un ser persona. Y es, precisamente, en este carácter personal donde se descubre la espiritualidad del cuerpo. Hablar de espiritualidad del cuerpo no es más que referirse a su carácter personal, que —como hemos visto— contiene diferentes niveles de relación. Entre el cuerpo vivido, la conciencia objetiva del cuerpo y su personalización hay, por tanto, cierta circularidad hermenéutica. Por eso, únicamente la persona que ha logrado cierta integración del cuerpo que ella es, puede captar su significado personal. Los poetas de todos los tiempos han contemplado dicha verdad, cuando se imaginan un cuerpo que ha alcanzado su plenitud, pues, aunque la llama de ese cuerpo se apague, sus cenizas tendrán sentido: “polvo serán, más polvo enamorado”²⁶.

²⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, o.c., p. 215. El subrayado es mío.

²⁶ F. QUEVEDO, *Cerrar podrá mis ojos la postrera sombra*, en *Poesías escogidas*, Castalia, Madrid 1972.