

EL CUERPO Y SU MISTERIO*

Iconografía y pornografía

El subtítulo de este artículo puede parecer chocante; hay palabras cuya combinación hace mal. Sin embargo, no me parece indebida, la yuxtaposición de esos dos términos.

En efecto, paseen por las calles de nuestras ciudades: por un lado deberán reconocer la explotación masiva y agresiva de la desnudez del cuerpo humano; para muchas personas esa manera de mostrar el cuerpo desnudo a cada paso ya no es más competencia de la moral, al punto de que si simplemente se atreven a plantear la pregunta acerca de la legitimidad de esa práctica, provocarán en su entorno viva inquietud en cuanto a su equilibrio psíquico.

Por otra parte, si tienen un poco de interés por las cosas religiosas, verán inmediatamente el entusiasmo que suscita hoy el ícono. En todas las librerías religiosas e incluso en los bazares, encontrarán un enorme surtido de reproducciones de íconos; cada vez más libros se ilustran con íconos, que agradan, atraen, fascinan. Ya se los venere, ya se los mire o se los exponga como simple objeto de arte, los íconos están de moda.

¿Por qué entonces buscar una aproximación entre esas dos tendencias? ¿Qué hay de común entre la liberación de las costumbres, manifiesta en la publicidad, las revistas especializadas, los cines... y ese gusto bastante reciente en Occidente por las figuras hieráticas, nobles y radiantes de los íconos?

Sin ninguna duda se trata, de dos relaciones muy diferentes con el cuerpo humano. Por mi parte estoy convencido de que la "moda" de los íconos puede comprenderse en parte como una respuesta a la omnipresencia de la desnudez del cuerpo humano. El gusto por el ícono puede traducir una nostalgia de la castidad y de la pureza que rechaza al mundo erotizado. Para demostrarlo, en primer lugar hay que recordar los fundamentos teológicos del ícono, de manera de comprender bien lo que nos dice el ícono sobre el cuerpo humano.

* De *Sources* nº 6, Nov. - Dic. 1981.

EL ICONO ORTODOXO

En su etimología, la palabra ícono significa muy simplemente "imagen". En el lenguaje de la Iglesia, ese término se especializó para designar una imagen religiosa ofrecida a la veneración de los fieles. Pero no se trata de cualquier imagen religiosa.

El ícono pertenece a la tradición oriental, ortodoxa, aunque haya que matizar esta afirmación recordando que los grandes teólogos del ícono escribieron mucho antes de la trágica separación de las Iglesias oriental y occidental y que sus doctrinas fueron ratificadas por un concilio plenamente ecuménico y por lo tanto reconocido también por la Iglesia católica occidental¹.

Pero es verdad que el ícono se desarrolló casi exclusivamente entre los ortodoxos.

Entonces, ¿de qué se trata? Ya lo dijimos: de una imagen religiosa, pero de una imagen pintada según criterios muy precisos, definidos no por el arte o la cultura, sino por la teología. El pintor de íconos no busca expresarse en su pintura, sino expresar la enseñanza de la Iglesia. Esto supone para el artista toda una ascesis de purificación de su propia subjetividad, para llegar a transmitir una verdad objetiva por medio de su talento artístico y de la técnica iconográfica tradicional.

El cristiano ortodoxo rechaza ser agredido, domingo tras domingo, por la subjetividad de un pintor o de un artista que interprete un tema religioso a su manera y lo impone en cierto modo como decoración de una iglesia o de una capilla. Para un ortodoxo, el ícono es un "equivalente del mensaje evangélico... una de las manifestaciones de la Tradición de la Iglesia, con el mismo rango que la tradición escrita y la tradición oral"² y precisamente sólo puede serlo si es teológico antes de ser "artístico".

El ícono es teológico en primer lugar, porque da testimonio de la verdad central Cristianismo: la Encarnación del Hijo de Dios.

Dios se hizo hombre...

En efecto es impresionante constatar que toda toma de posición frente al ícono y a su veneración pone en juego casi inmediatamente toda una aproximación al dogma de la Encarnación, y por lo tanto a una doctrina del

1. San Juan Damasceno y Teodoro Estudita, S. VIII, VII Concilio ecuménico, Nicea II en 787.
2. Leónide Ouspensky, *Théologie de l'icône*, Cerf, París 1980, p. 9.

CUERPO de Cristo. Para convencerse de esto basta analizar las diferentes crisis iconoclastas³ sufridas por la Iglesia: quienes en un momento u otro, pusieron en duda la legitimidad de la veneración de los íconos, lo hicieron en nombre de una interpretación desviada —y a veces herética— del dogma de Calcedonia que, recordémoslo, había definido la unión sin confusión ni separación de la naturaleza divina y de la naturaleza humana en la Persona de Cristo.

Esas crisis iconoclastas, cuya postura teológica fue mejor comprendida en Oriente que en Occidente, dieron a la Iglesia la posibilidad de precisar de manera decisiva su doctrina y de reafirmar en todo su realismo la verdadera Encarnación del Hijo de Dios. No entraremos aquí en los detalles extraordinariamente complejos de las querellas iconoclastas⁴. Nos detendremos solamente en algunos aspectos importantes para nuestro tema.

La primera acusación que hacen los iconoclastas a la Iglesia tiene que ver con el sentido: se trata de la prohibición formal del Antiguo Testamento de hacer imágenes humanas y por lo tanto; *a fortiori*, imágenes de Dios⁵.

San Juan Damasceno responde a esto subrayando la radical novedad aportada por la Encarnación del Señor quien abre, por decirlo así, su dimensión visual a la revelación solamente “acústica” del Antiguo Testamento. “¿Qué es lo que está misteriosamente indicado en esos pasajes de la Escritura? Es claro que la prohibición de representar al Dios invisible; pero cuando veas a aquel que no tiene cuerpo hacerse hombre a causa de ti, entonces harás representaciones de su aspecto humano...”⁶.

La prohibición veterotestamentaria estaba motivada explícitamente por el hecho de que no se había visto figura alguna de Dios (Dt 4,15). Por el contrario, por medio de la Encarnación, *Dios se hizo visible en un cuerpo humano. El que me ha visto a mí, ha visto al Padre (Jn 14,9)* y por lo tanto, en adelante puedo pintar ese cuerpo humano de Dios, Jesús encarnado.

Una vez aceptado el hecho de la Encarnación y su consecuencia sobre la prohibición veterotestamentaria, queda por saber cómo será comprendida esta Encarnación.

-
3. Es iconoclasta el que rechaza la veneración de los íconos y estima necesario destruirlos. La principal crisis iconoclasta tuvo lugar en los siglos VIII-IX y afectó principalmente al Oriente cristiano.
 4. Para más precisiones, cf. Christoph von SCHONBORN, o.p.: *L'icône du Christ*, Fribourg 1976.
 5. Cf. Dt 4,16; 5,7-8; Ex 20,4; 33,20.
 6. *Tratado I/VIII*.

La teología de los primeros siglos —pero, ¿acaso hoy es tan diferente?— siempre estuvo amenazada por una visión dualista del mundo, y más particularmente del hombre. Por un lado el espíritu, el intelecto, el mundo de las ideas; por otro, la materia vil, consecuencia del pecado. Si el hombre ha sido creado a imagen de Dios, evidentemente esto sólo puede aplicarse a su alma, la cual está encarcelada en el espesor inerte de la materia.

¿Qué pasa entonces, en semejante contexto, con la Encarnación del Verbo? Es una concesión hecha a la debilidad humana, para quienes todavía son incapaces de captar al Logos de otra manera que de un modo carnal. El cuerpo del hombre es ese accidente del trayecto al que el Logos se adapta para suprimirlo⁷. En consecuencia, querer representar a Cristo en su cuerpo humano —lo que quiere hacer el ícono— es representar aquello de lo cual Cristo vino a liberarnos. Además, ese ícono por añadidura sería mentira porque ya no conocemos a Cristo en su cuerpo humano, al haberse disuelto totalmente ese cuerpo por la Resurrección. Esa visión evidentemente no puede sino producir un profundo menosprecio de la materia, y muy particularmente del cuerpo humano⁸.

Uno de los primeros actos iconoclastas —la destrucción en el año 713 de un ícono muy popular en Constantinopla— llevaba la “firma” de semejante enfoque: “El Señor no soporta que se dibuje un retrato de Cristo sin voz, privado de aliento vital, hecho de materia terrestre menospreciada en las Escrituras”⁹.

San Juan Damasceno, en una línea ortodoxa, nos recuerda en frases vigorosas que si el Creador se dignó habitar la materia, no podemos nosotros desdeñar esa materia: “Yo no venero la materia, sino al Creador de la materia que se hizo materia por mí y que se dignó habitar en la materia. No dejaré de venerar la materia por medio de la cual me ha llegado la salvación... No menosprecies la materia; no es vergonzosa, porque nada de lo que Dios ha hecho es vergonzoso”¹⁰. La Encarnación del Hijo de Dios vuelve a

7. Ese enfoque, en Eusebio de Cesarea, por ejemplo, no permite una confesión ortodoxa del dogma de Calcedonia, porque la carne asumida por Cristo ya no debe ser comprendida aquí en el sentido de la unión hipostática; cuanto más el Cuerpo de Cristo es un instrumento pedagógico revestido por Cristo, pero que permanece exterior a El.

8. En el campo de la moral, ese menosprecio del cuerpo conduce, ya sea a un ascetismo extremo —a fin de destruir rápidamente lo que encarcela al alma—, ya sea al contrario a una total liberación especialmente en el plano sexual: como el cuerpo no es nada ¡se puede hacer con él lo que se quiera, sin que esto tenga consecuencias en un plano profundo!

9. PG 99, c. 437 c.

10. *Tratado I/XVI*.

dar plena dignidad a la materia en general y, de modo muy particular, al cuerpo humano. No hay que buscar en otra parte el sentido y la dignidad del cuerpo humano.

¿Qué pasa entonces con la muerte y la resurrección de Jesús? Lejos de disolver el Cuerpo de Cristo, la Resurrección por el contrario lo glorifica, tanto y tan bien que *por toda la eternidad*, Cristo es conocido en su Cuerpo de gloria. Fustigando a quienes quieren acceder a visión puramente intelectual de Cristo, san Teodoro Estudita declara: "... Si el intelecto no ve a Cristo sentado a la derecha del Padre con el aspecto de un hombre, no lo venera de ninguna manera"¹¹.

Así pues, la Encarnación del Uno de la Trinidad no solamente es real, sino definitiva. Cristo se encarnó por los siglos de los siglos y no hay, lo repito, otro lugar donde se deba buscar el sentido del cuerpo humano.

Pero volvamos por el momento al ícono. El mismo quiere testimoniar la plena y real Encarnación del Hijo del Dios. Por eso el concilio Quinisexto¹² (692), en su célebre canon 82, prohíbe toda representación simbólica de Cristo —por ejemplo bajo forma de cordero— y exige que los íconos de Cristo representen completamente al cuerpo humano del Verbo de Dios a fin de evitar todo riesgo de deformar el realismo del dogma de Calcedonia.

¿Hay que deducir de esto que el mejor ícono posible sería una fotografía? No. Porque la fotografía no puede mostrar más que lo que es accesible a nuestra visión actual, a nuestros ojos aún no resucitados. Ahora bien, la iconografía no existe solamente para reproducir pura y simplemente lo que percibimos de la realidad, sino, ya lo dijimos, para transmitir la enseñanza de la Iglesia instruida por el Espíritu. Su arte consistirá por lo tanto en mostrarnos no solamente el cuerpo, sino el sentido del cuerpo. El cuerpo humano pintado sobre el ícono es siempre un cuerpo transfigurado¹³.

... para que el hombre pueda hacerse dios

El acontecimiento de la Transfiguración es central para nuestro tema. Conocemos bien el relato bíblico¹⁴, pero ¿cómo interpretarlo?

11. *Epístola* 11/65.

12. Llamado también concilio "*In Trullo*".

13. Es allí donde se sitúa el lugar del simbolismo en la iconografía: no en "aquello que" se representa sino en el "cómo" de la representación. La tradición iconográfica elaboró todo un lenguaje simbólico para significar que los cuerpos representados están ya glorificados, penetrados de Energía Divina. cf. L. Ouspensky, *op. cit.*, p. 76.

14. Cf. *Mt* 17,1-9 y par. 2 *P* 1,16-18.

Aunque el Hijo de Dios sea sin pecado, el cuerpo humano asumido por El en la Encarnación es un cuerpo herido por el pecado del hombre. *El cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo haciéndose semejante a los hombres...* (Flp 2,6-7).

Cristo "entró en el juego" de la kenosis plenamente y verdaderamente fue al encuentro del hombre en su naturaleza desnaturalizada. Herida por el pecado, la naturaleza humana es opaca respecto de la Luz divina, y Cristo también asumió esta opacidad. A lo largo de su vida terrestre, la humanidad de Cristo actúa como un velo sobre su divinidad; por otra parte, los ojos de los discípulos todavía son incapaces de "ver" la divinidad de su maestro.

En el monte Tabor¹⁵, el velo se desgarró por un momento. La humanidad de Cristo deviene transparente de su divinidad y los ojos de los apóstoles se abren a una realidad hasta entonces oculta: el Cuerpo de Cristo, su cuerpo humano, resplandece de Luz divina; revelación que los tres apóstoles todavía no pueden soportar y de la cuál sólo podrán hablar después de la Resurrección de Cristo¹⁶. Desde el punto de vista cristológico, la Transfiguración de Jesús es en cierto modo la manifestación de la unión hipostática; los ortodoxos la llaman "Teofanía".

Desde un punto de vista antropológico, ese acontecimiento nos enseña acerca de la transfiguración de nuestro propio cuerpo. El adagio patristico: "Dios se hizo hombre para que el hombre pueda hacerse dios", se apoya en esta lectura de la Transfiguración. En Jesús se ha operado la unión de las naturalezas divina y humana; en Jesús, nuestra propia humanidad está penetrada de Energía divina, transfigurada, divinizada. La radiante humanidad de Jesús en el monte Tabor es imagen de lo que espera a nuestra propia humanidad cuando, siguiendo a Cristo, haya pasado por la muerte y la resurrección.

"En efecto ¿acaso hay algo más grande y más terrible que ver a Dios bajo la forma de un hombre, con el rostro resplandeciente, más radiante que el sol, lanzando sus rayos de manera continua, y anunciando a los que estaban con él allá, mientras señalaba con su dedo sin mancha hacia su propio rostro: 'Así resplandecerán los justos en el momento de la resurrección, así serán glorificados; serán transfigurados en mi condición, serán transformados en esta gloria, serán configurados con esta forma, con esta imagen, con este sello, con esta luz y con esta bienaventuranza, y se sentarán conmi-

15. Lugar en que la Tradición sitúa el acontecimiento de la Transfiguración de Jesús.

16. Cf. *Mc* 9,9.

go, el Hijo de Dios?"¹⁷.

Lo que quiere testimoniar, con su lenguaje propio, el ícono de la Virgen o de un Santo, es precisamente esta transfiguración del cuerpo humano que es el término de la santificación. Hay que comprender bien que aquí no se trata de una manera de hablar sino de algo totalmente real, y un testimonio de esto es la célebre conversación de san Serafín de Sarov con su discípulo Motovilov, a quien le fue concedido ver con sus propios ojos la transfiguración de su maestro:

"Entonces el Padre Serafín me tomó por los hombros y apretándolos muy fuerte dijo:

— Los dos estamos, tú y yo, en la plenitud del Espíritu Santo. ¿Por qué no me miras?

— No puedo, Padre, miraros. Rayos brotan de vuestros ojos. Vuestro rostro se tornó más luminoso que el sol. Tengo mal los ojos...

El Padre Serafín dijo:

— No tengáis temor, amigo, de Dios. También vos os habéis tornado luminoso cómo yo...

... Después de esas palabras, alcé mis ojos hacia él y, nuevamente, un gran temor se apoderó de mí. Imagináo el rostro de un hombre que os habla envuelto por los rayos del sol de mediodía. Véis el movimiento de sus labios, la expresión cambiante de sus ojos, escucháis el sonido de su voz, sentís la presión de sus manos sobre vuestros hombros, pero al mismo tiempo no percibís sus manos, ni su cuerpo ni el vuestro, nada más que una brillante luz que se propaga alrededor, a una distancia de muchos metros, aclarando la nieve que recubre la pradera y cae sobre el gran staretz y sobre mí mismo"¹⁸.

El ícono nos revela por lo tanto el misterio del cuerpo humano: asumido por el Verbo de Dios, es devuelto a su dignidad y llamado a la transfiguración.

El ícono y el cuerpo

El ícono de Cristo y los íconos de los santos obedecen exactamente al mismo "canon" y testimonian simultáneamente el divino-humanismo que la Encarnación del Verbo ha venido a ofrecer como consumación de la existencia humana.

17. Anastasio el Sinaíta, Homilía sobre la Transfiguración, en R. de FERAUDY, *L'Ícône de la Transfiguration*, p. 142.

18: SERAFIN DE SAROV: *Conversación con Motovilov*, Bs. As., Ed. Lumen, pp. 88-89.

La unión en la persona de Cristo de las dos naturalezas divina y humana "muestra" de alguna manera lo que por gracia y por participación nosotros mismos estamos llamados a ser: "partícipes de la naturaleza divina" (2 P 1,4). Es todo nuestro ser: cuerpo, alma y espíritu, que camina hacia la transfiguración. Nuestro mismo cuerpo está llamado a irradiar un día Energías Divinas: esa es la enseñanza de la iconografía sobre nuestro propio cuerpo.

El ícono nos recuerda ese dogma fundamental de la resurrección de los cuerpos. El cristianismo no consiste en una salvación parcial, cuyo término sería la liberación del alma, por fin liberada de su envoltura carnal. No. La salvación prometida por Cristo y efectuada por El atañe al hombre integral, incluida su dimensión corporal. El cuerpo humano, después de una misteriosa transformación, que sería vano querer describir o imaginar¹⁹, resucitaría y esta esperanza en la resurrección informa sin duda de manera decisiva nuestra relación con el cuerpo desde el comienzo.

El ícono nos revela también esta "posesión" de nuestro cuerpo por el poder del Espíritu. Todos nuestros sentidos son "espiritualizables" y podría estudiarse ampliamente en el Evangelio el papel de la vista, del oído, etc... La persona representada en el ícono, está, como dijimos totalmente transfigurada.

"En primer lugar impresiona el espacio de los ojos que abre el rostro hacia el interior. No sólo son inmensos, los ojos, sino que las arcadas subciliares, dilatadas, los envuelven como bóvedas absidales.

La mirada está penetrada de esa dolorosa alegría, de esa dichosa tristeza de que hablan los espirituales, lágrimas atravesadas de luz, mezcladas con una especie de sonrisa, cuando la memoria de la muerte se invierte en memoria de Dios...

La frente es dilatada y luminosa. A menudo, un mechón de cabellos, arriba, en el medio, se posa como una llama de Pentecostés.

La frente y los ojos se unifican, las arrugas luminosas y las líneas largas y puras de las cejas convergen en el nacimiento de la nariz, señalada a menudo por una especie de triángulo cuya punta a veces es aguda, a veces redondeada. No el "tercer ojo" de la India y del Tibet, en el que el hombre se reabsorbe en la interioridad, sino el armonioso equilibrio de los ojos, unificación pero no fusión de su mirada que ve la alteridad del otro, la posibi-

19. Cf. 1 Co 15,35-37 ... cuanto más se puede considerar el envejecimiento del cuerpo, la pérdida de su belleza, la enfermedad y por último esa inquietante separación del alma y del cuerpo como modalidades, etapas necesarias para esa transformación, pero ese "descenso a los infiernos" de nuestra corporeidad no es la última etapa.

lidad en él del ícono y "la llama de las cosas".

El movimiento alado de las cejas se prolonga hacia el rostro terrestre de la boca por la línea de la nariz larga, fina, más bien, dos líneas paralelas, cada una de las cuales continúa sin discontinuidad la curva de una ceja. Flecha del arco de los ojos, misterio de la respiración que une los ojos y el corazón; de manera que la luz de éste se expresa en la mirada...

La boca está admirablemente delineada, sin pesadez pero no sin densidad, el labio inferior en general es más delgado que el superior, de manera que el conjunto continúa todo el movimiento del rostro, de bendición de lo de abajo por lo de lo alto. Boca cerrada en el silencio, pero, en el caso de Cristo, lista para soplar el Espíritu, como lo prueba la hinchazón del cuello.

Las orejas son reducidas, como interiorizadas, a veces una minúscula conchilla vuelta hacia lo alto, escucha la Palabra divina...

El conjunto del rostro es de un color pardo muy suave, color de tierra soleada interiormente. Los grandes ascetas, por lo demás, que conocen desde este mundo el comienzo del cuerpo de gloria, por el abrasamiento del corazón y las lágrimas carismáticas, toman poco a poco un tono que hace pensar en ese color"²⁰.

Toda la atención se concentra en efecto en el rostro, "lugar" personal por excelencia. La misma palabra griega "*prosopón*" designa tanto el rostro como la persona en el sentido como la entendían los Padres, cuando querían subrayar el lado absolutamente único e inaprehensible de un ser, su "irreductibilidad a su naturaleza", dirá Vladimir Lossky. Es así como, sobre el ícono, los cuerpos se estilizan y devienen "todo-rostro". Todo converge hacia ese rostro, y sobre todo hacia una mirada que las lágrimas han purificado y que en adelante ve lo invisible.

El ícono nos revela el misterio de la castidad, que significa integridad, unificación y plena realización del ser en el plan de Dios. Los cuerpos, en cierto modo son modelados desde el interior; señalan así el restablecimiento del orden de la creación: la persona dominando soberanamente la naturaleza y liberada de la esclavitud de las pasiones y de los caprichos de su naturaleza caída.

Si ahora hemos comprendido bien lo que nos revela el ícono sobre nosotros mismos, nos será más fácil confrontar ese tipo de "demostración" icónica del cuerpo con el que la liberación de las costumbres nos propone.

20. Olivier Clément, *Le Visage Intérieur*, Stock, Paris 1978, p. 54-57.

La vulgarización de la desnudez

La liberalización de las costumbres es un fenómeno muy extenso y complejo que aquí abordaremos desde un único aspecto: la vulgarización de la desnudez. Una de las características de nuestra moral en ese campo parece ser justamente el hecho de que la desnudez ya no es un problema moral. Hemos tomado la costumbre de la publicidad "erótica" que utiliza el cuerpo de la mujer para atraer la atención sobre cualquier producto, jabón o bólido de colores deslumbrantes.

La fotografía, el cine, vulgarizaron la desnudez; en adelante continuamos viviendo con ella sin plantearnos demasiadas preguntas. La desnudez en las playas y en las piletas públicas apela a la ecología y a la vuelta a la naturaleza y las contadas personas que se atreven a protestar ven su discrepancia puesta en la picota en algunas líneas irónicas del diario local.

Evidentemente aquí no se trata de actuar como "vírgenes escandalizadas", ni de condenar a las llamas del infierno cada centímetro cuadrado de carne demasiado visible... sino simplemente de preguntarnos si todo esto verdaderamente no tiene consecuencias en nuestra visión del hombre y en el sentido de su cuerpo.

La generalización de la desnudez no parece provenir —al menos directamente— de una doctrina bien elaborada. Cree encontrar su autojustificación en el hecho de que "no hay nada de malo en eso", y de que finalmente es *neutro*. Confieso estar poco convencido de la inocencia de esa declaración de inocencia.

La desnudez publicitaria juega limpio: utiliza al cuerpo humano con fines económicos. El cuerpo —sobre todo el femenino— debe despertar el deseo de adquirir un bien de consumo y en esas condiciones, hay pocas posibilidades de que él mismo no se convierta en un simple bien de consumo. La utilización venal del cuerpo humano suprime el misterio del cuerpo y enajena entonces su belleza, ya que no hay belleza sin misterio. La desnudez así expuesta es una desnudez sin rostro, que "cosifica" al cuerpo y cierra el acceso a la persona. Ese aspecto a-personal es evidente especialmente en la pornografía o en todo lo que se le aproxima. Aquí el cuerpo desnudo no busca remitir a un objeto distinto de sí mismo. Es pura "atracción"²¹.

Si, en el ícono, el cuerpo se convierte en todo rostro y abre al misterio abismal de la persona, lo poco que queda del rostro de esas "atracciones"

21. En la vidriera de todos los cabarets: esta tarde, como atracción, la Srta. X... ¡manera comúnmente admitida de reducir a una mujer joven y bonita al papel de anzuelo!

se convierte en todo carne, nos remite a una naturaleza inerte, cerrada sobre sí misma y definitivamente opaca a las Energías divinas. Ahora que tanto se habla de la dignidad de la persona, de la liberación de la mujer, esos cuerpos expuestos tienen algo de anacrónico²², y de infinitamente triste. Nos hacen acordar de esa condena inapelable de Cristo: *Todo el que mira a una mujer deseándola, ya cometió adulterio con ella en su corazón. (Mt 5,28).*

Jesús nos muestra que el ojo y el corazón bastan para explotar a un ser humano; al utilizarlo como medio para obtener lo que P. Evdokimov llamaba "pequeñas eternidades de disfrute" que se invierten muy rápidamente en largas eternidades de desesperanzas, según la dialéctica del placer y del dolor, tan finamente analizada por san Máximo el Confesor... ¡ya en el siglo VII! El remedio propuesto por Jesús también es muy radical: *Si tu ojo derecho te es ocasión de pecado, sácatelo y arrójalo de ti (Mt 5,29).* Se trata de arrancar de sí toda mirada de codicia, toda mirada explotadora, por medio de un "ayuno de los ojos" que, en una sociedad erotizada, se convierte en una áscesis temible y exigente.

Podemos preguntarnos ahora si, entre las numerosas publicaciones pornográficas, cuyo carácter malsano es a pesar de todo bastante evidente, no habría lugar para un "erotismo de arte" que se justificaría por el hecho de poner de relieve la belleza de la creación.

Me parece que estamos aquí en un terreno sumamente ambiguo; ¿no corremos el riesgo de justificar a menudo filosófica o teológicamente una compensación de nuestras propias frustraciones? Es cierto que Adán y Eva no tenían vergüenza uno del otro (*Gn 2,25*). Pero ya no estamos —o todavía no estamos— en el Edén y habría que releer todo lo que los Padres nos enseñan sobre la "*philautia*", ese "uso pasional de la alegría de ser"; esa pasión por uno mismo aparece como el enemigo número uno de nuestra vida y se manifiesta especialmente como una tendencia tiránica al "uso pasional" del otro.

Gustosamente se citan a esos grandes ascetas que lloraban de alegría ante la vista de un cuerpo de mujer, porque veían en él un reflejo de la Belleza divina²³; pero muy fácilmente se silencian los largos años de ascésis y de combate espiritual que tuvieron que librar esos santos antes de llegar a esa virgindad del corazón.

22. Hace algunos meses surgió en Inglaterra un movimiento femenino que, en nombre de la dignidad de la mujer, reclama medidas sumamente firmes para oponerse al erotismo y a la pornografía. Simultáneamente, bajo otros cielos, grupos parlamentarios entonan las antiguas coplas de la liberación.....

23. Transmitido por san Juan Clímaco, *PG* 88, 893.

No dudamos de la belleza del cuerpo humano: los temas de Hamilton tanto como los cuerpos más o menos desnudos en las playas son hermosos "en sí" y no son "vergonzosos". Durante demasiado tiempo se ha considerado al cuerpo como indecente y trasluciendo el pecado como para no reconocerle hoy su lugar y su dignidad.

Sin embargo, en una perspectiva cristiana, toda belleza creada debe remitir a la Belleza Increada, so pena de convertirse en prisión para los sentidos y de detener la mirada del hombre en la superficie de lo real, en un disfrute inmediato que la entropía que socava a la naturaleza herida, rápidamente hace invertir en desesperación.

El acceso a la Belleza Increada está cerrado al ojo carnal: cuando en el Monte Tabor los discípulos, están en presencia de un reflejo de esa Belleza, se arrojan al suelo; cuando Motovilov ve a su staretz transfigurado, sus ojos no pueden soportar ese resplandor. Esa Luz es insostenible, y sin embargo, es con esa Luz que tenemos que descifrar lo real, leer el sentido del cuerpo, —en *Tu Luz veremos la luz*— reencontrar su verdadera dignidad, revelada por el Cuerpo transfigurado del Hijo de Dios Encarnado. Y aquí volvemos al ícono.

El ícono y el ayuno de los ojos

La desnudez del cuerpo humano ya no es propuesta sino impuesta hasta el punto de que es imposible sustraerse a ella²⁴, y por el contrario hay que vivir con ella. Frente a esta utilización del cuerpo humano, se abre el mundo del ícono; un mundo no desencarnado, sino de carne transfigurada. El erotismo difuso excita y coloca en la agitación y el ruido. El ícono abre un universo donde los sentidos son pacificados, orientados y en donde brilla el silencio, que es el "lenguaje del mundo futuro"²⁵.

La desnudez erótica atrae, fascina y viola los corazones invitando a la violación de los cuerpos. El ícono, por su perspectiva inversa, abre al orante un espacio de "no-espacio" donde vuelve a ser posible la comunión de las personas²⁶. La veneración de los íconos aparece así como uno de los me-

24. Es curioso que esta práctica apele a la libertad, mientras niega el derecho a "no ver" a aquellos para quienes el cuerpo debe permanecer rodeado de misterio. Tienen, es cierto, el de cerrar los ojos...

25. San Isaac el Sirio.

26. La célebre "Trinidad" de Roublev es característica: la perspectiva, rechazando un ilusorio punto de fuga, concentra todas las líneas en el corazón de aquel que contempla y hace de él en cierto modo el invitado de honor en la mesa trinitaria.

dios posibles del "ayuno de los ojos". Frente a un devastador pan-sexualismo, el ícono nos vuelve a introducir en el misterio de la castidad y de la pureza.

Nos convertimos en lo que miramos y la contemplación de un ícono nos establece en la paz de los sentidos, ¡no en su negación! El ícono nos transfigura y nos alimenta como una Palabra del Evangelio depositada en el corazón; nos invita a una ascesis positiva, no la que destruye al cuerpo, sino la que quiere abrirlo al Espíritu, trabajarlo para que dé su fruto de luz y se convierta él mismo en ícono.

*Traducción del francés por
Graciela Sufé, osb – Monasterio Gaudium Mariae*

*Sources
Dominicains, Botzet 8
CH- 1700 Fribourg – Suisse*

Jean-Daniel NORDMANN

