

January 2012

Sexualidad, corporeidad y religión: un diálogo más humano

Hernán Ferney Rodríguez García

Universidad de La Salle, Bogotá, puchisf@hotmail.com

Follow this and additional works at: <https://ciencia.lasalle.edu.co/ruls>

Citación recomendada

Rodríguez García, H. F. (2012). Sexualidad, corporeidad y religión: un diálogo más humano. *Revista de la Universidad de La Salle*, (57), 259-274.

This Artículo de Revista is brought to you for free and open access by the Revistas de divulgación at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in *Revista de la Universidad de La Salle* by an authorized editor of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

Sexualidad, corporeidad y religión: un diálogo más humano

Hernán Ferney Rodríguez García*

■ Resumen

En este artículo se realiza un análisis comprensivo de conceptos como sexualidad, corporalidad y religión en función del cuerpo, a partir de un diálogo más humano entre estas. Se espera entender que gracias a estas nociones el cuerpo encuentra la posibilidad de ser y de comunicarse con los demás: el cuerpo es fundamentalmente presencia en el mundo, es lugar de comunicación con el otro y es medio de reconocimiento del otro. En esa lógica, al hablar de un diálogo más humano se pretende inaugurar una comprensión de la existencia, entendida como la capacidad de reconocer la propia mismidad y la interrelación a la que los hombres se deben abocar. Esto lleva a pensar que el hombre, desde su individuación, desempeña un papel importante en la vida si se sitúa en su propia comprensión y en la comprensión de algunas de estas nociones que posibilitan su humanidad.

Palabras clave: cuerpo, sexualidad, corporalidad, religión, comprensión, diálogo más humano.

* Profesional en Filosofía y Letras y candidato a Magíster en Filosofía, Universidad de La Salle. Correo electrónico: puchisf@hotmail.com.

*Y las sombras se abrieron otra vez
y mostraron su cuerpo:
tu pelo, otoño espeso, caída de agua solar,
tu boca y la blanca disciplina
de tus dientes caníbales,
prisioneros en llamas,
tu piel de pan apenas dorado
y tus ojos de azúcar quemada,
sitios en donde el tiempo no transcurre,
valles que solo mis labios conocen,
desfiladero de la luna que asciende
a tu garganta entre tus senos,
cascada petrificada de la nuca,
alta meseta de tu vientre,
playa sin fin de tu costado.*

Octavio Paz

Introducción

Los temas sexuales, corporales y religiosos como construcción histórica, social y cultural de lo humano, han venido ganando visibilidad en las últimas décadas debido a posturas que intentan mostrar el significado de entendernos en medio de la diversidad. Si bien estos temas de álgido debate han hecho parte de un sinnúmero de reflexiones globales en torno a procesos de inclusión y desarrollo pedagógicos, aún es necesario ahondar ciertas construcciones que ayudan a analizar las posibles consecuencias de diversas malas interpretaciones de estos conceptos, cuando se los mira individualmente y no se les pone a dialogar.

No cabe duda de que estos temas siguen dando mucho de qué hablar, sobre todo, por el carácter polémico que encierran. Las diversas y controvertidas tesis históricamente planteadas sobre estos contenidos han impuesto tabúes —sobre todo morales— acerca de su aparición y distinción en el plano de lo público. Por eso, debido a las constantes inconsistencias en la forma como se han venido valorando estos asuntos, este texto propone hacer dialogar las diversas concepciones en búsqueda de un diálogo más humano. Existe la total convicción de que es imposible entender lo humano si nociones como *lo sexual*, *lo corporal* y *lo religioso* viran por vías distintas al cuerpo mismo.

Debe quedar claro, además, que debido al alto número de prejuicios acerca de la sexualidad, la corporalidad y la religión, sea a través de dogmas prohibitorios, opiniones o polos opuestos entre lo físico y lo trascendente, se han de contrarrestar las diversas ideas de este tipo. ¿Por qué? Porque entre estas nociones existe una clase de unión única, representada por un encuentro amoroso.

Esta última idea se clarifica cuando se entiende el encuentro a través de dos perspectivas históricas que han sabido entender el amor como un *eros* y como un *ágape*. Pues, más allá de ser la primera una visión griega, y la segunda, una visión cristiana del amor, logran ligarse a partir del reconocimiento que hacen de las diversas secuencias posibles para el ser humano, cuando este decide enfrentarse con la comprensión de sus modos de ser en el mundo. Tal y como acentúa Martínez (2006), el amor es esa ilusión reveladora que nos enfrenta con la realidad de lo que verdaderamente somos, cuando entendemos que nos debemos amar.

La identificación de lo sexual, lo corporal y lo religioso

En torno a la pregunta por lo sexual, lo corporal y lo religioso de las acciones, por un lado, nos dirá Johnson (2009), solo hay entendimiento del cuerpo como organismo. La idea anterior confiere una interpretación reduccionista y simplista acerca de las facetas de la corporalidad en transición directa con lo sexual y con lo religioso. Lo es en la medida en que, como dice Londoño (2005), el cuerpo debe ser entendido como un elemento de narración, de lenguaje, de encuentro. Y no sería posible describir un encuentro entre los cuerpos más afectuoso que el sexual, direccionado por el amor. Sin embargo, es catalogado muchas veces tan solo como un espacio para el morbo, lo indecente, lo carente de valor o, en últimas, identificado más por la culpa, la vergüenza y la ambivalencia moral, que demuestra un serio desconocimiento de la plenitud amorosa a la que pueden llegar dos cuerpos que se desean profundamente.

Son tal vez estas expresiones que asemejan el encuentro entre cuerpos con un elemento impúdico, lo que distorsiona la relación entre la sexualidad, la corporeidad y la religión. Se les mira a estos asuntos tan solo como opuestos. Ahora bien, el problema radica en que la pérdida de la experiencia que acaece cuando

en las relaciones específicamente humanas viradas por la subjetividad social, no aparece una orientación superada de los instintos más básicos del hombre, se tiende a definir el entretejido práctico de la sexualidad humana tan solo como instinto de fuerza biológico. Lo limitante de esa orientación supone desconocer que si bien el carácter biológico es aparente por nuestra condición orgánica, más allá de ello, el hombre posee dimensiones psíquicas, sociales y espirituales que ayudan en la configuración del valor moral que supone la conducta sexual. En otras palabras, la identificación del carácter sexual, dirá Martínez (2006), no solo parte de la condición biológica, sino que se relaciona de lleno con las formas culturales de uso, cambiantes, dependiendo de las interrelaciones del contexto. Lo que este autor denominará un *descubrimiento de las necesidades de ser amado y amar*.

No cabe duda de que el comportamiento sexual en el hombre, y más en contexto, es fuertemente configurable. “En la sexualidad humana lo morfológico y lo fisiológico de las dos esferas vitales sensitiva y vegetativa se coordinan al servicio de una integración más elevada: la vida racional” (Martínez, 1977, p. 55). Esta vida racional es aquella que permite la transición entre las condiciones que queremos reunir en un diálogo más humano, a través de la búsqueda de los elementos que constituyen una visión abierta, y, al mismo tiempo, de todos y cada uno de los campos de conocimiento humano que revelan un núcleo personal sustentado a partir de las reacciones propias que puede tener el hombre cuando intenta comprender eso que siente.

Configuración de lo sexual, lo corporal y lo religioso a partir de la razón y los sentimientos

La configuración parte de reconocer en el uso de la razón, particularidades únicas del ser humano que se complementan con la manera tan arraigada de sentir que tiene el hombre. Son los sentimientos los portadores de voces que suman iguales caracteres de intención y representación que a su vez expresan modos similares para dialogar. Lo sexual, lo corporal y lo religioso se configuran tanto por la razón como por los sentimientos. Los sentimientos cobran relevancia debido a que, como nos dice Waldenfels (2006), no tienen solo un lugar, sino un tiempo. Temporalidad en la cual los sentimientos son sujetos de valo-

ración y desvaloración. Asimismo, tienen estos la acción propia de individualizar y reconocer tanto en la soledad —entendida como el encuentro del *dos-en-uno* de la conciencia, el diálogo consigo mismo— como en la existencia vivida: los sentimientos son el enfrentamiento con la propia vida. Indudablemente, el sitio de los sentimientos es el cuerpo. En ese sentido, los sentimientos son una representación extensa del ser. Extensa, dirá Martínez (2006), porque evoca la necesidad que tiene el hombre de amar y ser amado.

Hablar de sentimientos sugiere nuevas posibilidades de respuesta en la entrega radical de la propia intimidad en relación con el contexto. Por ejemplo, Blanco (2009) sostiene que si hay algo cierto es que el cuerpo atraviesa dolor, hambre, exclusión, pobreza y muerte, como experiencias únicas intrínseca y extrínsecamente corporales. Además de ello, no se puede negar el núcleo mítico-ético que ha envuelto la corporalidad. Sin embargo, por medio del sentir, en esos espacios cerrados, privados e íntimos en los que afloran los sentimientos, estos cobran el valor de ser traductores de nuevos horizontes. Lo que para Waldenfels (2006) significa llevar el cuerpo a la experiencia pura, y por decirlo así, aún muda, a que exprese su propio sentido. Los sentimientos son, entonces, una expresión natural-comunicativa que nos ayuda a diferenciar el asombro, el desagrado, el malestar, el alivio, el cariño y también las situaciones límite.

Los sentimientos son también esa presencia que amplía nuestra manera de conocer y reconocer a los otros. Al madurar los sentimientos, estos van mostrando la importancia que tienen los otros en el proceso de la propia configuración de lo humano. Pues estos, por ejemplo, reciben encuentro en la caricia simultánea, en ese roce que viene a simbolizar la finitud y la reafirmación del deseo inaplazable de ampliar las fronteras de la piel en búsqueda de un éxtasis diferenciador, que solo se da en presencia del ser amado en un recíproco reconocimiento de deseos y placeres.

Los orígenes del distanciamiento

Podría decirse que uno de los muchos objetos de distanciamiento desde los orígenes de la humanidad, de la sexualidad respecto a la religión, ha sido el carácter impúdico del acto sexual, cuando este no está legitimado por el matrimonio.

En primer lugar, porque se relaciona a Dios, fuente de vida, con el acto generativo humano. Y, en segunda instancia, bajo la institucionalización del matrimonio como un amor sexuado en orden a una paternidad responsable y a la seguridad en la permanencia de la comunión en el amor. Dicho así, implica que todo acto que no reconozca esa esfera creacional y, por tanto, "legítima" del espacio en el que es permitida la sexualidad, manifiesta una serie de contradicciones y desviaciones de esta última. La sexualidad, anidada en la religión en esta secuencia histórica y moralista, supone el romanticismo del amor, bajo el ideal de permitirse solo como trascendencia existencial entre dos cuerpos ligados por un contrato matrimonial. Sin embargo, tal concepción ha perdido fuerza.

Lo anterior debido al nuevo montaje que modernamente le ha dado la secularización a la vida humana. La secularización, basada en un amplio esquema de reproducción mediática, impone nuevos modelos de vida, que no acoplan por ningún lado su valor sagrado. Por el contrario, imponen un criterio totalmente materialista respecto de los logros venidos de la manipulación de la ciencia sobre la vida. Si bien los aportes de la modernidad no son del todo malos, sí demuestran una pérdida de terreno de lo humano, ocupado ahora por las máquinas o por sistemas de producción de subjetividad. Con la ocupación de espacios y la presunción de una sociedad productora de productores (Martínez, 2010), hay una pérdida inmediata de la posibilidad de juzgar autónomamente lo humano y, más aún, los rasgos propios de esta condición. Sin autonomía, el hombre puede volverse víctima de los demás, quedar sometido a la voluntad de otros y tomar decisiones equivocadas en detrimento de su propio desarrollo. Y verse alejado de esta capacidad de juzgarse a sí mismo logra distanciar la realidad sexual al disminuir los focos de interacción que la hacen posible. Desde esa lógica es que Houghton (2005) dirá que el cuerpo es una extensión que se ve representada en la interacción y en el lenguaje que le hace hablar más de sí mismo y menos de aquello aun conocido.

Los problemas que trae consigo el ausentismo de la interacción en un *entre-nos con otros* viene dado por "la sensación de que la humanidad perdió su equilibrio, se desorbitó, pese a los avances en muchos órdenes" (Vélez, 1978, p. 109). Por ejemplo, para Vélez, en el ámbito familiar, el cáncer de la inmoralidad parece llegar a su metástasis: las infidelidades con detalles hasta vergonzosos sirven

de tema muy natural en las relaciones sociales. Se reclaman derechos y no se piensa en sus correlativos deberes. De igual manera, se confunde la libertad, que es autodominio, equilibrio y madurez en el actuar, con libertinaje o descontrol de instintos, y burlas a las vallas que salvaguardan el comportamiento humano (Vélez, 1978, p. 110). Con todo ello, además, la fe del hombre parece haber entrado en crisis. Una crisis que tiene su inicio en la incapacidad para darle valor a sus creencias y a sus acciones. A fin de cuentas, la moralidad radica en el recto uso de la libertad: acto moral es el acto libre que autorrealiza al hombre o lo perfecciona. Sin olvidarse de que la educación de la libertad es educación para la moralidad.

Como agregado a lo anterior, los estímulos que el hombre recibe del medio ambiente, dirá Rodríguez (2011), cumplen una función sensible denominada también *pasión*. La pasión, entendida como la intencionalidad que el cuerpo tiene para realizar una acción, ofrece una evaluación cognoscitiva de la realidad y, al mismo tiempo, de la propia condición con finalidad evolutiva. Conocerse para este autor, será partir de la pasión para crear un acercamiento de relación entre la objetividad y la corporalidad. “La pasión nos ofrece un juicio corporal desde una perspectiva subjetiva mientras que el juicio de la razón se refiere a un marco objetivo” (Rodríguez, 2011, p. 565). La idea es que al juntar la pasión con la razón haya mayor criterio de sí mismo y, con ello, un conocimiento más profundo de lo que se suele llamar *moral*.

El acatamiento de la moral

Los valores morales tienen su fundamento en la naturaleza humana y son universales, pero recortados en su proceso de comprensión. En parte, porque la concurrencia de lo fisiológico más elemental traiciona el juicio directo que se tenga en contra de lo moral en una relación específica con el cuerpo y con lo sexual. Esta traición parece desconocer que “el hombre no es meramente biológico, él, es biográfico, significativo y humano; la condición humana no es simplemente pulsión o instinto, por sobre todo es proyecto de intersubjetividad, de reciprocidad” (Fernández, 1994, p. 64). Para Fernández (1994), debe entenderse la persona humana como un agente libre, con derechos y responsabilidades especiales, comprometida consigo misma, con los otros y con el

mundo; de donde resulta que no es un ser cerrado egocéntricamente, sino abierto a los otros, al exterior y a lo trascendente, lo que le hace un ser espiritual, un ser en comunión interpersonal, el ser de la palabra y el amor. Lo humano encuentra mayor riqueza y densidad no en otro campo que en el de la intersubjetividad.

Podría decirse que el acatamiento moral supone reconocer que vivir para el hombre implica decidir, preferir una posibilidad a otra, para lo cual debe justificar el porqué o exponer los motivos de sus acciones. La vida es necesariamente justificación y, por tanto, responsabilidad, intrínsecamente moral. No se concibe el hombre sin su capacidad de elección y de preferencia. En virtud de ello, actúa su libertad, autonomía, racionalidad, derechos y deberes. El hombre debe discernir entre lo bueno y lo malo, lo falso y lo verdadero. De esta manera, el hombre se encuentra, encuentra el motor de la vida humana, la ilusión de ser feliz.

Un diálogo más humano

Para comenzar un diálogo más humano, el hombre debe darse cuenta de su humanidad. Darse cuenta de esta significa no conocerse por separado sino en una totalidad. No puede pretender aislar lo sexual, entre lo corpóreo y lo religioso, sino unirlos de tal manera que en ello se entienda la idea de *cuerpo*, su cuerpo. "El hombre sobre todo debe dejar el puritanismo que a la sexualidad la concibe como una energía maligna que debe ser reprimida o simplemente orientada a la reproducción de la especie" (Bidegáin, 1986, p. 52). El cuerpo, como el estar del hombre en el mundo, tiene una estructura biográfica, porque se trata de la vida humana en la cual viene a ser y se dispone a ser: se instala. La instalación es el punto de apoyo desde el cual proyecta y ejecuta sus planes. No es solo para el hombre una cuestión unitaria, sino pluridimensional: "[...] el cuerpo es esa instalación primaria. Estar en el mundo es precisamente estar corporalmente en él" (Marías, 1983, p. 113). "El cuerpo humano participa en toda la realización de la persona y esta a su vez se expresa y se realiza en y a través del cuerpo" (Fernández, 1994, p. 73). El cuerpo es la posibilidad de ser y de comunicación con los demás. Por ello, un diálogo más humano no puede

más que hablar del significado del cuerpo, no tanto desde consideraciones científicas, más bien, desde la asunción de personas de realidad corpórea.

Asumir la realidad corpórea es *experimentar* el cuerpo. Bien señalan De Castro et ál. (2006) que asumir la dimensión corporal es tener un *cuerpo vivido* como posibilidad de comprensión del ser humano. Por tal razón, suponer un diálogo humano entre lo diferente de las cosmovisiones debe prometerse a sí mismo que el cuerpo es el campo de dominio donde se inaugura lo humano y donde termina lo humano. Sin el cuerpo, el hombre, su individualidad, su reciprocidad, su persona, no existen. Como dice Gevaert: “El cuerpo es el campo expresivo del hombre. Lugar donde toman forma concreta las posibilidades humanas” (1978, p. 87). El sujeto humano se realiza comunicándose y expresándose en la visibilidad del cuerpo y en la realidad concreta del mundo. “El cuerpo se humaniza y el hombre encuentra el mundo de esta forma humanizándolo” (p. 88).

Todavía más, el cuerpo humano es la persona humana en cuanto que se expresa y se realiza visiblemente en el mundo, esto es, en la comunicación con los demás y en la transformación del mundo como camino de reconocimiento con el otro. Es, particularmente, un significado sacramental en cuanto la realidad existe expresándose visiblemente en el cuerpo y a través del cuerpo en el mundo. El cuerpo tiene como significado el ser para los demás. “El cuerpo es fundamentalmente presencia en el mundo, es lugar de comunicación con el otro y es medio de reconocimiento del otro” (Gevaert, 1978, p. 100). Porque es claro que las cosas no están presentes ni ausentes, simplemente están allí o no están. Y el cuerpo de lo humano está, actúa, se relaciona, vive, goza, se vanagloria, ríe, llora, sufre, siente... El cuerpo está dotado de modelos de comunicabilidad y de reconocimiento necesarios para su subsistencia. Por eso, no se puede dar la polarización de lo humano, sino un sentido de pertenencia donde ese *ser-ahí* en el mundo debe responder a todas las formas de vida humana: hacer reconocimiento del otro, instaurar la reciprocidad y el intercambio espiritual. La preeminencia de ese reconocimiento, Honneth (2007) la entiende como el estrato de implicación existencial en que subyace la relación objetivadora con el mundo. Así, para el mismo autor (Honneth, 1996), la

extensión del reconocimiento resulta en últimas de una comprensión común de lo moral que garantiza nuestra integridad corporal.

Estar presente es inicio de comunicación y lo humano se comunica gracias a un lenguaje. Dicho lenguaje tiene su raíz en el cuerpo en cuanto orientado hacia los demás. Es claro que las diversas partes del cuerpo participan de distintas formas en el lenguaje. “Respecto al mundo material y humano el cuerpo es la fuente de intervención humanizante, el origen de la instrumentalidad y la cultura” (Gevaert, 1978, p. 101). El cuerpo es el principio de dominio y de creación. A través del dominio sobre las propias fuerzas del cuerpo, el hombre tiene ya el dominio de las cosas de la naturaleza y puede intervenir para transformarlas a su servicio. “El cuerpo no se convierte solo en instrumento para el dominio del mundo, sino en instrumento de dominio con vistas al reconocimiento del otro en el mundo” (p. 102). Es claro que el cuerpo tiene límites, es frágil, pero más allá de las limitaciones, encuentra mayor poder en sus posibilidades.

“El cuerpo se ve igualmente sometido a todas las fuerzas que atraviesan el mundo físico y biológico; tiene hambre y sed, necesita descanso y silencio, ejercicio y distensión, ligado al tiempo y al espacio” (Gevaert, 1978, p. 103). Sin embargo, la búsqueda de reconocimiento exceptúa esas trivialidades e intenta, a parte de suplirlas, trabajar en el encuentro con el otro donde el yo se descubre como yo, donde se revela la unicidad de la que hace parte, la propia interioridad. En últimas, entender el espacio que ocupa el cuerpo lo desliga precisamente de cualquier disminución, precarización o ideologización de lo humano, como ya se ha hecho desde algunas esferas del poder, tal y como señala Aguiló:

La mayoría de las veces, por no decir todas, los juicios doctrinales emitidos por la jerarquía en este campo adoptan una actitud condenatoria hacia comportamientos sexuales no relacionados con la reproducción, como la masturbación, la contracepción, las actividades pornográficas o las relaciones afectivas y sexuales... Las enseñanzas de la Iglesia oficial descalifican y condenan tales prácticas, vinculándolas al pecado, la culpa o la enfermedad (2009, p. 1).

Y deben condenarse estos miramientos justamente porque es en el encuentro sexual con la mujer donde el varón se descubre como varón y viceversa.

"Cada sexo co-implica al otro... No puede entenderse la realidad mujer sin co-implicar la realidad varón, y por su puesto a la inversa" (Marías, 1983, p. 122). Ser varón no quiere decir otra cosa que estar referido a la mujer, y ser mujer, estar referida al varón. Dirá Balbontín: La constitución de un sujeto, la conformación de una identidad van indisolublemente ligadas a un cuerpo, que es significado previamente por la cultura en que se nace. Este yo cuerpo, esta corporalidad subjetivada queda inscrita en una cultura hegemónica heteronormativa, donde el cuerpo en el que se nace marca las vías del deseo y determina la identidad (2009, p. 149).

Asimismo, para Butler (2002), las marcas de género conciben la construcción de cuerpo ligado como esquema corporal en el proceso de reiteración regulada: la sexualidad es un sitio en el que constantemente se reconstruyen los cuerpos. Sin la sexualidad, el cuerpo no encontraría ese espacio de relación que le hace sentirse vivo, que le hace experimentarse único y que le posibilita la práctica única del encuentro.

La condición sexuada introduce algo así como un campo magnético en la convivencia. Por ejemplo, antaño se reconocía la complementariedad hombre-mujer, pero quedaba solo restringida a la procreación, en donde, entre otras cosas, el hombre aportaba la vida y la mujer la recibía y la guardaba. "La condición sexuada es esa forma de instalación que afecta la integridad de nuestra vida, por ello no solo lo orgánico es importante, sino también los aspectos espirituales y socioculturales" (Fernández, 1994, p. 79). Lo que es preciso quitar no son las polarizaciones, sino los aspectos de desigualdad y de alienación que pueden acompañarlos. El único modo de captar las diferencias entre el hombre y la mujer es el encuentro concreto. Así, el diálogo humano tiene que tratar la igualdad y complementariedad hombre-mujer y no avalar los excesos machistas o feministas. Ni tampoco seguir con esa imagen metafórica, impuesta desde la religión, en la que "el marido es la cabeza de la mujer", sino "donde el acto conyugal lleva sobre sí, la misma carga de sentido, es decir, va más allá de su función biológica y reproductiva y se convierte en lenguaje corporal que significa el mutuo trascender de cada uno de los cónyuges en el otro, dándose y formando un solo ser" (Baena, 1994, p. 255).

Así, en gran parte, el misterio de la sexualidad humana —sus tabúes— se halla trastocado en el desconocimiento del encuentro intersubjetivo o interpersonal, que no puede separarse de las condiciones corpóreas. “Un hombre es verdaderamente hombre cuando está frente a una mujer y la mujer es verdaderamente mujer, en sentido humano, cuando está frente al hombre” (Gevaert, 1978, p. 113). O en otras palabras, el encuentro sexual necesita de dos, sin distinción propia de géneros.

Entonces, educar en este sentido de lo humano no puede ser más que contribuir eficazmente a la edificación de la persona, supuesta una cultura y según un *ethos*, a través de “un proceso comunitario y teniendo en cuenta, de una manera consciente, una imagen clara del ser humano ideal, social e individual que subyace a una cultura cuyos contornos se perfilan a través del mismo *ethos*” (Baena, 1994, p. 257). Reconocerse humano es superar tanto la pena como el pudor de la sexualidad, al igual que no sentirse disminuido por algunas falencias o disminuciones del cuerpo. Como sostendrá Castaño et ál. (2010): hay temor ante los obstáculos que puedan impedir su realización, vividos como amenazas. La incertidumbre siempre está ahí; la imposibilidad de predecir con toda exactitud deja el futuro rígido ante el proyecto y su ejecución, pero eso mismo hace parte de la contingencia y la existencia humanas.

Ahora bien, la intersubjetividad solo se logra en el amor, no como una anulación de las subjetividades, sino como la potenciación de la libertad y el respeto. La sexualidad humana es ante todo un lenguaje. Ese lenguaje de lo humano es el erotismo. A su vez, el erotismo no es mera sexualidad, representación. El erotismo es la sexualidad transfigurada en metáfora como alguna vez diría Octavio Paz. El hombre se reconoce en el rostro del otro configurándose a sí mismo. Como cita Gevaert la expresión de Levinas en su libro *Yo y la totalidad*: “[...] el rostro es la identidad misma del ser humano... la presencia sensible se desensibiliza aquí para dejar que aparezca aquel que se refiere solamente a sí mismo, aquel que es idéntico consigo mismo” (1978, p. 97).

A manera de conclusión y proposición

I

En conclusión, un diálogo más humano pretende inaugurar una comprensión de la existencia, entendida como la capacidad de reconocer la propia mismidad y la interrelación a la que nos debemos abocar. Igualmente, solventar la idea de que el cuerpo pudiera ser un argumento, es decir, explorar el potencial del sujeto, la valoración estética, conocer el propio cuerpo, de modo que permita defenderse de los ataques mediáticos de la cultura y de la tradición: medios de comunicación, publicidad y, más actualmente, las redes sociales, cuando intentan limitar su verdadero valor o confundirlo. Empero, resulta importante reconocer el cuerpo, con sus modificaciones y con el sinnúmero de huellas que le ha ido dejando el paso de la vida y del tiempo, porque allí es donde comienza a entenderse su significado. No puede olvidarse que el cuerpo es la creación perfecta de un Dios que le confió lo más bellos dones, y que, dado ese aspecto religioso, solo se ve representado cuando se encuentra en la perfecta iluminación de retraerse sobre su interior y analizarse para creer en sí mismo. Y es en ese transcurrir histórico donde puede el hombre rastrear las claves que le ayudan a augurar su propia comprensión.

Como el hombre es espíritu encarnado —desde la perspectiva cristiana—, los aspectos corporales de su sexualidad tienen un sentido intrínseco distinto al de los animales, porque participa de su interioridad espiritual y de este modo ofrece una plasticidad muy grande y hace posible su integración en la totalidad personal. Todo hombre, por tanto, está obligado a promover los valores integrales de su sexualidad, inscritos en su estructura racional: sexualidad, corporeidad y religión. El hombre debe aceptarse como un ser sexuado: comprender que lo más profundo de lo humano es la piel y el lenguaje al que esta incita.

II

Este diálogo reconoce que la sexualidad es una realidad dinámica. El instinto sexual es sujeto constante de conquista por la racionalidad, a saber: ideas-afectos, paternidad-responsabilidad, creencias-valores, y que son estos los que

se ponen en la base de un cristiano o religioso o quien quiera que sea, que deba creer en la espiritualización plena de la sexualidad. De esta forma, la sexualidad es el camino de salvación concreta para el hombre, si no totalmente desde las religiones, sí como una salida constante de aquella monotonía que le pueda rodear.

“El hombre vive en el mundo, pero con su conducta específicamente humana se distancia de todo lo demás (Coreth, 1976, p. 113). El hombre está remitido a sí mismo. Cada hombre se debe experimentar y sentir como un yo único, singular e irreplicable. Irreducible a toda realidad que encuentre, ya que al hombre no se le encuentra, sino que él es quien encuentra todo lo demás. Por eso, se necesita de un diálogo que no permita que ese encuentro se distorsione.

III

“El hombre es un ser natural, pero un ser natural humano” (Mounier, 1989, p. 39). Es importante recalcar la capacidad que tiene el hombre de singularizarse. No solo es cuestión de asumir máscaras, sino de confrontarlas y hacerlas hablar para que develen su verdadero rostro. Eso lleva a pensar que el hombre, desde su individuación, desempeña un papel importante en la vida. No está de más recordar que el hombre tiene dos llamados, uno a la vida y otro a lo que hace con esa vida. El hombre no puede olvidarse de su conducta específica, ser hombre, para no caer en la inmediatez, sino proclamarse como inicio, mediación y fin de la libertad, siendo indeterminación, porque precisamente no es determinado; pero determinación a la hora de arriesgarse a *ser-ahí*.

IV

Finalmente, queda claro después de todo este recorrido, que la persona es mismidad en la medida que se reconoce en un alguien programático y viviente, es decir, nunca lo mismo, jamás acabado, hecho ya por razón; que la persona no es susceptible de definición rigurosa, solo se revela mediante la experiencia progresiva de una vida: sujeto capaz de pensar y querer en forma autónoma. “Dicho sujeto es capaz de razonar y de decidir, de conocer y amar, y como si esto fuera poca cosa ‘se ha vuelto capaz de Dios y colaborador suyo’”

(Mounier, 1989, p. 40). Está llamado a suprimir las condiciones de yugo y apostar por la libertad como esencia de lo humano, esencia que debe ser conquistada, que debe constituir el motivo permanente de sus esfuerzos y luchas. Debe entender el hombre que ser persona, ser humano, es experimentarse como un sujeto distinto a las cosas, libre y racional, circunstancial y programático, necesitado de los otros y de lo Otro (Dios), vuelto a la felicidad, digno (sagrado) insustituible e inviolable. Es por eso por lo que, para entender lo humano como sexual, corporal y religioso, se necesita un diálogo más humano, un verdadero encuentro con su cuerpo.

Bibliografía

- Aguiló, A. (2009). Pensamiento abismal, diferenciación sexual desigual y homofobia eclesial. *Nómadas*, 23.
- Baena, G. (1994). Antropología cristiana y sexualidad. *Revista Javeriana*, 60.
- Balbontín, Z. (2009). Mujeres, imaginario corporal y prácticas sexuales. Vivencias de la corporalidad y el erotismo. *Nomadías*, 9, 149-157.
- Bidegáin, A. (1986). Sexualidad, vida religiosa y situación de la mujer en América Latina. *Texto y Contexto*, 07. Universidad de los Andes.
- Blanco, J. (2009). Decolonización de la corporalidad. Aportes a la comprensión no eurocéntrica de la corporalidad desde Enrique Dussel. *Revista Cultura de Guatemala*, 30, 103-130.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós.
- Castaño, J., Bedoya, M. y Builes, M. (2010). Teología del deseo. Un ensayo fenomenológico. *Universitas Philosophica*, 54, 35-53.
- Coreth, E. (1976). *¿Qué es el hombre?* Barcelona: Herder.
- De Castro, A., García, G. y Rodríguez, I. (2006). La dimensión corporal desde el enfoque fenomenológico-existencial. *Psicología desde el Caribe*, 17, 122-123.
- Fernández, L. (1994). La condición sexuada vista desde la antropología filosófica. *Cuestiones Teológicas y Filosóficas*, 56.
- Gervaert, J. (1978). *El problema del hombre: introducción a la antropología filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- Honneth, A. (1996). Reconocimiento y obligaciones morales. *RIFP*, 8, 5-17.
- Honneth, A. (2007). *Reificación. Un estudio de la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz.

- Houghton P. (2005). Cuerpo y palabra. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 26, 27-36.
- Johnson, F. (2009). Hacia la pregunta por la corporalidad: reflexiones sobre el cuerpo humano en cuanto organismo. *Alpha: Revista de Artes, Letras y Filosofía*, 29, 167-184.
- Lenis, J., Bedoya, M. y Builes, M. (2010). Teleología del deseo un ensayo fenomenológico. *Universitas Philosophica*, 27, 35-53.
- Londoño, L. (2005). La corporalidad de las guerreras: una mirada sobre las mujeres combatientes desde el cuerpo y el lenguaje. *Revista de Estudios Sociales*, 21, 67-74.
- Marías, J. (1983). *Antropología metafísica*. Madrid: Alianza.
- Martínez, H. (1977). Cultura y sexualidad. *Revista Javeriana*, 440.
- Martínez, H. (2006). *Amor y libertad. El espíritu de la responsabilidad social*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Martínez, J. (2010). *La Universidad productora de productores*. Bogotá: Unisalle.
- Mounier, E. (1989). *El personalismo*. Bogotá: Nueva América.
- Rodríguez, F. (2011). Conocimiento y pasión: un acercamiento a la relación entre objetividad y corporalidad. *Anuario Filosófico*, 44, 565-582.
- Vélez, J. (1978). Inmoralidad, crisis de libertad. *Revista Javeriana*, 442.
- Waldenfels, B. (2006). El sitio corporal de los sentimientos. *Signos Filosóficos*, 15, 129-150.