

VIDA Y PENSAMIENTO
VOL 30, No. 1 (2010) 27-82

Sexo en el desierto: consideración carnal del Tratado práctico de Evagrio Póntico

JONATHAN PIMENTEL CHACÓN

Pienso que nada es comunicable por el arte de la escritura.

Jorge Luis Borges

Resumen: Este trabajo se ocupa de presentar y discutir la configuración antropológica – nociones, conceptos, imaginario, imágenes- que condensa y expresa el *Tratado práctico* de Evagrio Póntico. Interesa de manera particular discutir algunos campos temáticos que, al interior de la corriente origenista, resultan preponderantes: corporeidad, sexualidad, paraíso, amor y muerte. La teología evagriana considera recurrentemente el carácter sexuado y sexual del ser humano y pretende enfrentarlo y dominarlo.

Palabras clave: Evagrio Póntico, Ascetismo, antropología teológica, sexualidad, carnalidad.

Abstract: This article presents and discusses the anthropological configuration – notions, concepts, images – expressed and condensed in the Practical Treatise of Evagrius Ponticus. Of particular interest are specific topics that are especially prevalent in Origenist thought: corporality, sexuality, paradise, love and death. Evagrian theology recurrently considers the sexual character of human beings and seeks to confront and dominate it.

1. LA ESTANCIA, LA PREGUNTA Y LO OCULTO

El *Tratado práctico* de Evagrio Póntico (c.345-399)¹ es una carta que pretende responder, inicialmente, a una cuestión planteada por un amigo. Es correspondencia; una forma de comunicación que pretende mantener la privacidad y el anonimato. Aparenta no poseer pretensiones instructivas. Se presenta desnuda y carente de persuasión. Una forma específica de trastocar la distancia con el amigo, de hacer posible la reunión para la interlocución y no para la guía.

Es necesario pensar este tipo de gesto displicente. Este gesto de inocencia debe vincularse con el carácter de la escritura evagriana.² Una de sus pretensiones es someter a un régimen de permanente vigilancia a la palabra hablada, al diálogo, a la posibilidad del enfrentamiento. La

Keywords: Evagrius Ponticus, asceticism, theological anthropology, sexuality, carnality.

¹ El mejor comentario acerca de la teología de Evagrio que tuve a disposición es el realizado por Julia S. Konstantinovsky, *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*. Farnham: Ashgate, 2009. El texto incluye un amplio estado de la cuestión, una ubicación de Evagrio en la Antigüedad tardía cristiana y un acercamiento a la obra evagriana que la autora denomina *holistic* (holístico). La pretensión de este abordaje es ofrecer una visión de conjunto de toda la obra de Evagrio mostrando sus continuidades y discontinuidades con las ideas de su contexto cultural. Conocemos acerca de la vida de Evagrio a través de Paladio, *Historia Lansiaca*, LXXXVI.

² El trabajo, aún inédito, de Diego Soto, *El signo (como) mancha* aporta importantes reflexiones acerca del carácter de la escritura. También, del mismo autor, su trabajo “La carne de Dios: Vírgenes, Divinidades y malas conciencias. Teología-literatura” en *Revista de Teología Sinö* 2,1 (2008).

escritura del asceta seduce para conducir, guiar y fijar reglas que deben interiorizarse, quedar marcadas en la piel. El texto devora al lector; ya sea que pretenda *ordenar sus pasiones*, civilizarlo o educarlo, su vocación es consumir el carácter significativo y productivo del otro. La ontología de la escritura evagriana sostiene y exige violencia.³ La palabra hablada posee una libertad que aparece como desorden; su des-ubicación rompe o afecta la posibilidad de la ortodoxia. La fascinación con la letra proviene, precisamente, de que posibilita someter a los otros (Levi Strauss).

La ontología de la escritura evagriana sostiene y exige violencia.

¿Por qué plantear una pregunta? ¿Qué expectativas, posicionamientos y conocimientos expresa la pregunta? ¿Debe ser la pregunta la culminación de un proceso tendiente a explicitar la propia ignorancia? ¿Quién recibe la pregunta debe siempre propiciar un intercambio? ¿Remitir a una pregunta, al inicio de un texto, no supone acaso plantear una aparente obligación que debe ser cumplida? ¿Puede el lector de esta correspondencia realizar una fisura en la secuencia respuesta-pregunta y colocar sus propias interrogantes en el momento anterior al desenlace del texto? Si el lector puede hacer esto, plantear una pregunta al acto de preguntar y responder ha ensanchado el potencial significativo del texto.

Anatolio, el amigo que le escribe a Evagrio, plantea una pregunta porque sabe, es decir, posee un conjunto de conocimientos determinados que lo colocan ante el requerimiento de preguntar. Lo que él sabe se divide en dos áreas específicas: lo que sabe de

³ Sobre la autoridad “espiritual” de los monjes en oriente y occidente ver Philip Rousseau, “The Spiritual Authority of the ‘Monk-Bishop’: Eastern in some Western Hagiography of the Fourth and Fifth Centuries” en *The Journal of Theological Studies* Vol. XXII, 2 (1971), 380-419.

sí y lo que sabe de Evagrio. Anatolio sabe que su propio camino e intereses no pueden ser solventados por él mismo, sabe de su orfandad y carácter precario. Este conocimiento de sí no lo lleva a la desesperación. La pregunta introduce o muestra una antropología o, más precisamente, su síntoma: la necesidad del santo o maestro. Reconocer unas limitaciones constitutivas e intraspasables requiere, en este caso, un espejo o fetiche. Aceptar ser atravesado por un juicio definitorio y unilateral se hace posible por un conocimiento que se expresa evanescentemente en la frase “me has escrito recientemente”.⁴ En su límite, Anatolio, en un acto entre la desesperación y el anhelo, solicita la intervención de Evagrio. De esta forma la pregunta expresa la expectativa de un rescate o inflexión y un posicionamiento hacia quien se plantea la cuestión. Evagrio puede resolverlo; no se pregunta en busca de un intercambio.

Anatolio sabe —¿cómo lo sabe?— que Evagrio ha sobrepasado el límite o estancia en la superficie del mundo. Un conocimiento singular que en un mismo movimiento niega y afirma. Pasa, rápidamente, de la negatividad hasta lo positivo. Pero la condición de quien pregunta es la negatividad. Aunque encuentre una respuesta, el procedimiento que la hace posible siempre le resultará exterior. Una forma de exterioridad que exige la reiteración de la *figura completa de la pregunta*. La pregunta no culmina un proceso de reconocimiento de la propia ignorancia. Lo que expresa es una intensidad paradójica: la luz de un conocimiento de tenue claridad. La ignorancia se encuentra en el límite de una *episteme*. Reconocerla requiere el tránsito por la configuración

⁴ Evagrio Póntico. *Obras Espirituales*. Introducción y notas de José I. González Villanueva, OSB y traducción de Juan Pablo Rubio Sadia, OSB. Colección Patristica 28. Ciudad Nueva: Madrid, 1995, 133. También se ha consultado la mejor traducción al inglés disponible *Evagrius of Pontus. The Greek Ascetic Corpus*. Translated with Introduction and Commentary by Robert E. Sinkewicz. New York: Oxford University Press, 2006. También la excelente edición de crítica de *Sources Chrétiennes*. # 170-171. Paris: Cerf, 1971, 482-715. Versiones en inglés y griego en www.ldysinger.com/Evagrius/01_Prak/000a_start.htm.

de un saber. La negatividad radical que implica el “saber que no se sabe”⁵ no se detiene en la aporía. Ésta posee resolución y se encuentra en la discontinuidad con quien pregunta. Preguntar es, efectivamente, difícil. Requiere de una valoración profunda de uno mismo que da como resultado un conocimiento. No obstante, la dificultad que implica preguntar es, en este caso específico, transitoria. Anatolio sabe que no sabe pero también sabe que hay otro que sabe.

La pregunta abre una posibilidad. Pero no existe obligación de explorarla. En el caso de Evagrio acceder a ingresar en el ámbito señalado por la pregunta implica la apertura de un campo de posibilidades temáticas que sobrepasa la inquietud de Anatolio. Precisamente por eso accede a responder; porque con ese gesto se traslada del silencio absoluto hacia la enseñanza. Recordar que su intervención es el resultado de la *figura de la pregunta* permite mantener una ascética de la obligación. Cumplir con la obligación, estar a disposición de ella para aceptar sus exigencias es un soporte del *Tratado*. Pero, nuevamente, la obligación no se presenta como una fuerza externa que golpea. Es una puerta hacia la beatitud.

Previo a que la secuencia se complete, antes de la respuesta de Evagrio, se encuentra un inicio ensimismado. En este inicio se traza el plano o configuración antropológica del que la pregunta es una culminación. Antes de que se exprese la pregunta están distanciados por un estatuto espiritual distinto Anatolio y Evagrio. Anatolio ha tenido que atravesarse a sí mismo hasta quedar en el límite de la desesperación y, una vez ahí, con el conocimiento que le ha brindado ese recorrido, ha podido lanzar la pregunta. Las prácticas que tuvo que ejercer sobre sí mismo, el conocimiento adquirido y las expectativas que se focalizan en la pregunta, apuntan, en su cumbre, hacia Evagrio. Él se encuentra

⁵ Hans Georg Gadamer. *Verdad y método*. Traducido del alemán por Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 1977, 439.

en la otra estancia, su camino ha dejado de ser estrictamente corporal y sus expectativas sólo pueden ser cumplidas en la profundización de la relación consigo mismo.

El *Tratado* es una indicación, no un camino, acerca de cómo alcanzar la otra estancia. En el mundo oculto o no explicitado de este texto están sedimentadas jerarquizaciones, estrategias y disputas que se viven en la corporeidad. La de Evagrio es una intervención que pretende tocar y modular la corporeidad del otro. Una forma de escritura que prolonga una configuración antropológica que no pertenece al pasado. El *Tratado* se ha difuminado; por eso no es lo que ha pasado en el pasado. Es una condensación y expresión que, en su forma escrita, parece anunciar un cierre. En cuanto la escritura no se queda en sí misma y se transforma en los usos que se hacen de ella, ese aparente cierre se ha vuelto una formalidad. Ha perdido capacidad normativa y, quizá, mantenga capacidad estética.

Ahí donde Evagrio ha terminado su escritura ha dado inicio, a través del contacto con ella, una eclosión. Esto ocurre también con los otros textos estudiados en este libro. Continúan, con rodeos y discontinuidades, dentro de una disputa que pretende resolverse en nosotros. Una disputa que, fundamentalmente, contiene una noción de nosotros que debe ser discutida no con el talante amable de la lejanía. Hay que mirar esta escritura como raíces que son transformadas y actualizadas para crear los umbrales de lo deseable y posible.⁶ La producción espiritual, la actividad material y el comercio material de los seres humanos⁷ admite intersticios que rompen la cadena de

⁶ Un resumen de la historia de la influencia y recepción del monaquismo en oriente y occidente en Douglas Burton-Christie. *The Word in the Desert. Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*. New York: Oxford University Press, 1993, 21-44.

⁷ Carlos Marx-Federico Engels. *La ideología alemana*. Traducido del alemán. La Habana: Pueblo y Educación, 1982.

correspondencias. De ahí que pueda postularse que la permanencia de la influencia de una teología como la evagriana, y más ampliamente de la antropología de los distintos ascetismos, no se agote con la superación de determinadas formas de actividad y comercio material. La sedimentación de este tipo de configuración antropológica excede su presencia textual⁸, su difuminación signica y simbólica permiten que reaparezca, con variaciones, en prácticas sociales en diversas situaciones contextuales. La tradición de la que forma parte Evagrio hace historia; ofrece categorías, posicionamientos y expectativas que circundan nuestra realidad.⁹

*En el mundo oculto
o no explicitado
de este texto están
sedimentadas
jerarquizaciones,
estrategias y disputas
que se viven en la
corporeidad.*

2. EL VESTIDO: LA ESENCIA Y EL FENÓMENO

Anatolio desea conocer los motivos del vestido de los monjes de Egipto. Lo preguntado es un momento de una secuencia que se encuentra antes del inicio de la escritura. Para su respuesta Evagrio remite, simplemente como mención, a la tradición de los Santos Padres. Es una mención que refuerza ese alejamiento entre quien pregunta y la posibilidad de la respuesta. Los Santos Padres no son algo o alguien, sobrepasan toda catalogación. Se remite a ellos para colocar el ejercicio de ofrecer una respuesta en una no—posición. Cuando se intentan determinar los procedimientos que

⁸ Ver sobre esto Morny Joy. “Beyond a God’s Eyeview: Alternative Perspectives in the Study of Religion” en Sylvia Marcos, editor, *Gender/Bodies/Religions*. Cuernavaca: ALER, 2000, 19-42.

⁹ Ver, por ejemplo, a pesar de sus matizaciones Jutta Burggraf. *Hacia una nueva comprensión de la sexualidad humana*. San José: Ediciones Promesa, 2001.

hacen posible la respuesta se encuentra, desde el inicio, un obstáculo infranqueable. La respuesta proviene desde la Verdad. No desde una *doxa* o posición respecto de una temática. No hay diálogo posible, pero Anatolio, en todo caso, no lo exige.

En *El ser y la nada* Jean Paul Sastre¹⁰ (1905-1980) afirma que uno de los principales logros del pensamiento moderno ha sido quebrar la idea de que existe algo oculto o latente en lo que se muestra explícitamente. Con esto la apariencia —el aparecer— ha dejado de ser un momento negativo o secundario en la cadena que lleva a la explicitación del ser. No hay un ser oculto detrás de la aparición, no hay máscaras, sólo rostros que no ocultan nada de sí. ¿El vestido del monje pretende ocultar una esencia? O ¿Evagrio también considera que el cuerpo es la aparición de uno mismo? Es decir, ¿el cuerpo que aparece ante la mirada del otro y ante la propia mirada esconde o no una esencia? ¿Es el vestido una forma de ocultamiento o un “fenómeno”? Vestir el cuerpo, alejarlo de la mirada, le otorga al ascetismo evagriano un carácter que pone en tensión su dualismo. Iniciar en el cuerpo un camino que pretende el conocimiento espiritual (*gnosis*) supone una doble consideración acerca de la condición corporal.

El ser corporales es una condición intrínseca no deseada. El origenismo de Evagrio¹¹ admite el cuerpo como una realidad o marca

¹⁰ Jean Paul Sartre. *El ser y la nada*. Traducido del francés por Juan Valmar. Buenos Aires: Losada, 1966.

¹¹ Evagrio fue condenado como hereje en tres Concilios eclesiásticos (el Concilio de Constantinopla III (680-681), por el Concilio Niceno II (787) y por el Concilio de Constantinopla IV (869-870). La causa de esta condena fue, precisamente, que su pensamiento condensaba y expresaba las ideas de Orígenes, quien había sido condenado previamente. Aquí no interesa prolongar las instigaciones ortodoxas contra Evagrio. Lo que sí interesa es discutir su teología desde una posición que asume la carnalidad como lugar de manifestación y presencia de Dios y, por ello, como condición que debe ser enriquecida, compartida y disfrutada y no aplacada o negada.

a la que debe prestarse atención debido a su autonomía. El cuerpo evagriano, y también origenista, posee inclinaciones y decantaciones que deben ser conocidas y controladas. Es un cuerpo viviente con intencionalidad–motricidad.¹² Para Evagrio el cuerpo no es un esclavo del espíritu. El cuerpo es, como dice Merleau Ponty (1908-1961), el medio general de poseer un mundo.¹³ También, el cuerpo, sus pasiones, pueden poseernos a nosotros.

Por otra parte, darse el cuerpo o tomar posesión de él resulta indispensable para la vida espiritual. No es posible diferir o postergar la relación con el cuerpo –el hecho de referirse al cuerpo como *otro* de un yo que piensa no debe hacer desaparecer la debilidad con la que el mismo *Tratado* presenta, en ocasiones, esa división– porque es él quien con su densidad permite disminuir la separación de lo espiritual. Michel de Certeau (1925-1986) se pregunta si “¿existe un código más riguroso y más ritual que el de la vestimenta?”¹⁴ Y en su respuesta vincula la vestimenta con la separación, la clasificación y la permanencia de los status culturales y de clase.

En el caso evagriano, y según Norbert Elias (1897-1990) también en la civilización occidental¹⁵, la vestimenta separa de los otros y también del cuerpo vivo. Las transformaciones indumentarias ocurridas en la Antigüedad Tardía¹⁶ introducen el uso de una túnica con mangas

¹² Maurice Merleau Ponty. *Fenomenología de la percepción*. Traducido del francés por Jem Cabanes. Barcelona: Península, 1975.

¹³ *Ibid.*, 163.

¹⁴ Michel de Certeau. *La cultura en plural*. Nueva edición establecida y presentada por Luce Giard. Traducido del francés por Rogelio Paredes. Buenos Aires: Nueva Visión, 1999, 40.

¹⁵ Norbert Elias. *El proceso de la civilización*. Traducido del alemán por Ramón García Cotarelo. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1989.

¹⁶ Sobre esto ver Francisco García Jurado. “La revolución indumentaria en la Antigüedad Tardía. Su reflejo en la lengua latina” en *Revue des Études Augustiniennes*, 42 (1996), 97-109.

... *el vestido representaba una ocasión para explicitar un tipo de poder cuya raíz se encontraba en la "belleza", cuidado o insinuación del cuerpo.*

largas (*manicae*) y con largo hasta el piso (*talaris*) y otro tipo de prendas, usadas principalmente por sectores de "alcurnia", cuyas pretensiones estéticas no agotaban su sentido. Se trataba de un nuevo tipo de vestimenta que procura la comodidad, la exhibición y la comunicación corporal. El cuerpo no es ocultado por la vestimenta, su función es ofrecerle una *habitación* en la que pueda existir. Cuidar el cuerpo, mostrar su fuerza y belleza poseía una importancia

decisiva para los sectores poderosos del Imperio. Las referencias, algunas de las cuales se encuentran principalmente en autores cristianos, a los distintos tipos de prenda y su posible utilización, permite determinar que el vestido representaba una ocasión para explicitar un tipo de poder cuya raíz se encontraba en la "belleza", cuidado o insinuación del cuerpo.

Vestir, según la explicación de Evagrio, es llevar al silencio y evitar la comunicación del cuerpo. Según esta teología la comunicación del cuerpo introduce una irreductible violencia: quebranta los límites auto-impuestos y restaura el placer carnal. Las indicaciones o descripción evagrana de la indumentaria del monje permiten destacar la voluntad de distinguirse de los sectores sociales y políticos que utilizaban sus prendas para ostentar y ensanchar sus diferencias. Si se mira desde esta perspectiva, la indumentaria del monje posee una potencia o fuerza crítica: pretende construir su experiencia humana sin la necesidad del fetichismo de los objetos. Esto implica que, incluso en la precariedad, es posible realizarse como humano.

No obstante, y como ha demostrado Jennifer Glancy en su estudio sobre la esclavitud en el contexto de la aparición y desarrollo de los cristianismos en el Imperio Romano, el ascetismo es una forma de

realizar el deseo de los “amos”.¹⁷ Lo que orienta la vestimenta del monje, si se mira desde el “sistema” evagriano, es el peligro del desnudo¹⁸, “detrás de las clausuras sociales, bajo los artificios necesarios del trabajo, habría un árbol de la vida: el cuerpo, fruto oculto y defendido, placer de entresueños, promesa de salud, fuente bienestar”.¹⁹ El cuerpo vivo se torna amenaza o mesianismo de signo perverso.

3. CONFRONTACIÓN DE MESIANISMOS

¿Qué tipo de mesianismo es el del cristianismo primitivo y el de Evagrio? El mesianismo de los cristianismos originarios era, en sí mismo, escandaloso.²⁰ Con independencia de la aparición, motivos e intensidad del mesianismo en los orígenes del cristianismo, discusión que aquí no se abordará, se puede afirmar que éste era radicalmente corporal. Combinaba un doble movimiento destructivo cuyo centro era la *resurrección del cuerpo*²¹. En un primer momento este mesianismo estaba en contradicción con el templo.

La idea de destruir el templo, dentro de la economía simbólica de los evangelios, suponía la reaparición del cuerpo abatido por la carga de

¹⁷ Jennifer Glancy. *Slavery in Early Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 2006.

¹⁸ Principalmente el cuerpo desnudo de la mujer. Ver sobre esto Wioleta Polinska. “Dangerous Bodies: Women’s Nakedness and Theology” en *Journal of Feminist Studies in Religion* 16, 1 (2000), 45-62.

¹⁹ Michel de Certeau, *La cultura en plural*.41.

²⁰ Nicholas Thomas Wright. *La resurrección del Hijo de Dios*. Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía con la colaboración de Ana y Beatriz Millán Risco. Estella: Verbo Divino, 2008, 678ss. Remito a este autor porque es insospechable de extremismos.

²¹ Sobre el complejo proceso de creación, desarrollo y difuminación de la idea de la resurrección del cuerpo del siglo III hasta el siglo XIV puede verse Caroline Walker Bynum. *The Resurrection of the Body*. New York: Columbia University Press, 1995. El estudio dedicaba una amplia sección a estudiar la idea de la resurrección en Orígenes y el origenismo.

La casa de Dios ha dejado de ubicarse en un lugar específico y se imagina ahora como difuminada en todos los cuerpos.

la ley y la posibilidad de encontrarse con Dios sin la mediación institucional. No se trataba de destruir la herencia cultural judía; por el contrario, la intención era llevarla hasta sus posibilidades fundamentales. La experiencia de la resurrección corporal posee, de esta forma, un anticipo que está intrínsecamente vinculado a la destrucción de las fronteras materiales y simbólicas que ejercen violencia contra la corporeidad humana.²² El reclamo

de tributos, sacrificios y acatamiento ritual hacía violencia contra los seres humanos. Quebrar la lógica del templo, explicitar sus contradicciones y movilizarse contra ella deriva, posteriormente, en una destrucción-recuperación del lenguaje del incipiente culto imperial romano. Este movimiento no aleja el mesianismo cristiano del judío, antes pretende profundizar en él.

El nuevo templo, el lugar de estancia divina, es el cuerpo humano. Esto será desarrollado, principalmente, en la pneumatología paulina a través de su metafórica. La casa de Dios ha dejado de ubicarse en un lugar específico y se imagina ahora como difuminada en todos los cuerpos. La destrucción del templo y, posteriormente, la destrucción-recuperación del lenguaje cültico y político del Imperio romano posee una raíz, desenlace y culminación corporal.

La resurrección corporal era el sustento de una cosmovisión mesiánica —que no excluye lo político, profético— que resultaba en el rechazo de una espiritualidad privada y la creación de

²² Un comentario sugerente en un sentido semejante al apuntado arriba en Anne Daniell. "The Spiritual Body: Incarnations of Pauline and Butlerian Embodiment Themes for Constructive Theologizing Toward the Parousia" en *Journal of Feminist Studies in Religion* 16,1 (2000), 5-22.

comunidades que creían que la resurrección había iniciado desde ahora. Cuando confesaban que Jesús era el Mesías o Señor realizaban una declaración política, antes que superficialmente religiosa, en contra de las pretensiones del César. La resurrección de Jesús, un mito fundante, no apuntaba hacia la posibilidad de un futuro cierre de la historia. Se trataba de un acontecimiento de irrupción en el tiempo. Pero, no hay que suponer que este movimiento destructivo del mesianismo cristiano es avasallador. Es una posibilidad, algo que se ofrece para poner en tensión todo lo que es.

En el caso de Evagrio su mesianismo se concentra en la desaparición. La distancia histórica entre el monje de Ponto y los cristianos primitivos supone la transformación del fondo de sus cosmovisiones, pero esto no explica suficientemente ese movimiento de oposición. Ocuparse de cubrir el cuerpo y ponerlo en permanente vigilancia es una consecuencia de una ascensión previa: Cristo había destruido el templo, su carácter material y opaco y, con ello, se había inaugurado un reino espiritual. El acceso a lo divino no requería de la mediación de un objeto externo, la focalización en el cuerpo obedece a que éste es comprendido como objeto que puede transformarse en templo. En algo que desvía o acelera la desviación del reino espiritual. Fijarse en uno mismo en tanto ser corporal introduce ese otro mesianismo.²³

El vestido procura hacer evidente para el monje, y para quienes lo miran, que la desaparición del cuerpo constituye una condición necesaria para acceder a la dimensión espiritual que se abre con Cristo. La des-corporalización forma parte de un giro que inicia

²³ Para el origenista Evagrio la resurrección no incluye el cuerpo, ver sobre esto Elizabeth Clark. *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*. Princeton: Princeton University Press, 1992. Para una discusión acerca del origenismo de Evagrio ver Julia S. Konstantinovsky. *Evagrius Ponticus*, 18ss. Konstantinovsky sostiene que antes y más fundamental que la influencia origenista resulta fundamental, para comprender el pensamiento de Evagrio, su vinculación con los capadocios.

precisamente en el debilitamiento de la resurrección de la carne como acontecimiento desencadenante del cristianismo. Debilitado o suspendido este acontecimiento es necesario un procedimiento que construya otro lugar de gestación y, con ello, realice otro pasado, presente y futuro.

Lo que gesta el pensamiento evagriano, también el origenista, es la falta y la salida. La falta del espíritu que se rebela y, como consecuencia de esta rebelión, la salida de un lugar que carece de espacialidad. La espacialidad supone un campo amplio de posibilidades y, también, finitud y contingencia. El cuerpo es precisamente espacialidad. Por eso es marca y peso de un estado que debe superarse. El enfrentamiento con el propio cuerpo y, más ampliamente, con uno mismo, es el centro del débil mesianismo evagriano. Débil puesto que la irrupción del Mesías está supeditada a la *obra de uno*.

El concepto obra de uno también aparece en el mesianismo corporal, es el resultado de la presencia y ausencia de la resurrección corporal y de la “destrucción de las instituciones que dan muerte”. La obra de uno es un impulso que proviene de ser partícipe de ese acontecimiento. En el caso de Evagrio la obra de uno proviene de la saturación de imágenes falsas. El mundo ilusorio y “pagano” se abalanza contra el monje y éste se retira a la soledad para inflingirse un corte que probará su paciencia ilimitada.²⁴

La obra de uno está sostenida por la ausencia de Mesías. Lo que está ausente, no obstante, puede hacerse presente a través de un persistente trabajo de desaparición. Peter Brown cita, con otros propósitos, una expresión de la finalización de la desaparición, se trata de un testimonio acerca de Amma Talis

²⁴ Peter Brown. *Body and Society*. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity. New York: Columbia University Press, 1988, 374.

Había con ella setenta monjas. La amaban tanto que jamás se puso una cerradura en la puerta del monasterio... La anciana tenía una tan suma serenidad (escribió Paladio, un obispo tremendamente preocupado por los peligros de la compañía femenina) que entraba y se sentaba a mi lado, y me ponía las manos sobre los hombros en un gesto espontáneo de compañerismo.²⁵

Amma Talis puede estar con Paladio precisamente por ella ha desaparecido.²⁶ No simplemente por la ausencia de deseo sexual hacia el obispo. Evagrio enseña, en *Antirrhetikos*, que las fantasías sexuales siempre están vinculadas a demonios con apariencia de mujer o mujeres que, con su sola presencia, tientan la vida ascética. Talis ha logrado hacer desaparecer su “presencia de mujer”. Ha cubierto su cuerpo, ocultado sus flujos y permanecido en silencio. Esta exigencia de desaparecer detrás del vestido y en el silencio no es exigida únicamente a las mujeres, pero es hacia ellas para las que este requerimiento o, más precisamente, su cumplimiento es lo único que propicia una forma extraña de redención: poder acercarse, sin causar en él disturbios, a un obispo –varón-. La mujer, en tanto tal, no puede expresar valores espirituales que, en la teología patriarcal, son identificados con virtudes masculinas.

Con Evagrio se instaura una obligación, un deber que se transforma en un acecho

La des-corporalización forma parte de un giro que inicia precisamente en el debilitamiento de la resurrección de la carne como acontecimiento desencadenante del cristianismo.

²⁵ *Ibid.* Cita de Paladio, *Historia lusiaca* 59.1

²⁶ Sobre la idea de la desaparición de la mujer, en la relación con el martirio de Perpetua y otros temas, Agustín realiza varios comentarios en Agustín, *Sermones* 280.1; *De natura et origine animae* 4.18.25; *Sermones* 282.3. Disponible en <http://www.augustinus.it/latino>. Un comentario sobre esta temática en Gillian Clark, “Women and Asceticism in Late Antiquity: The Refusal of Status and Gender” en Vincent L. Wimbush and Richard Valantansis, editors, *Asceticism*. New York: Oxford University Press, 1998, 33-48. También Beverly Mayne Kienzle y Nancy Nienhuis. “Battered Women and the Construction of Sanctity” en *Journal of Feminist Studies in Religion* 17,1 (2001), 33-62.

permanente.²⁷ Sentirse acechado por una obligación que proviene, precisamente, de la negación de la cancelación de la obligación –templo– como mediación para la relación entre Dios y los seres humanos. La espiritualidad evagriana, al colocar su énfasis en la obra de uno como respuesta a la obligación, introduce una forma de comprender el cristianismo que es decisiva: la que postula como constitutiva la carencia, imposible su suspensión y, por tanto, como irrenunciable el pago de una infinitud de deudas. El pago es el cuerpo, aunque se otorgue con vacilaciones.

La constitución carencial de los seres corpóreos es una referencia básica de cosmología origenista. La imposibilidad de suspender esta condición carencial es la que precipita la obra de uno y que, al mismo tiempo, incorpora el debilitamiento del acontecimiento de la resurrección y sus implicaciones cosmológicas. La obligación del pago está relacionada con la repetición del castigo de la carne. Ésta es deudora infinitamente y una deuda infinita no puede ser cancelada por un ser finito; la alternativa, de esta forma, es la reiteración. Reiterar el castigo permite el engendramiento de la humildad y la extirpación del orgullo, “el mal original que precipitó sobre la tierra a Lucifer, el cual se eleva al amanecer”.²⁸ El orgullo de pretender asemejarse o ser igual a Dios es simbólicamente rechazado por el monje al usar una capucha. Esta radical desemejanza que Evagrio explica como un aspecto fundamental de la vida cristiana posee dos alcances.

El primero es que la obra sobre uno encuentra su soporte y posibilidad de plena realización en el reconocimiento de la diferencia de Dios

²⁷ Sobre las raíces teológicas de esta obligación puede verse Kathy Gaca. *The Making of fornication: Eros, ethics, and political reform in Greek philosophy and Early Christianity*. Los Angeles: California University Press, 2003, particularmente el cap. 9 dedicado al estudio de la teología sexual de Clemente de Alejandría.

²⁸ Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 134.

con respecto a uno. Dios no hace nada para asistir al monje, pero él debe reconocer permanentemente que su práctica espiritual no lo hace como Dios. El segundo alcance de la idea evagriana de la desemejanza se relaciona con un aspecto del acontecimiento cristiano según aparece en los evangelios, en Pablo, Apocalipsis e Ireneo.

Desde los evangelios y hasta Ireneo²⁹ el rostro y la cabeza no deben ocultarse ante Dios. Ocultarse ante Dios, ante el Dios que se hizo carne, constituye pecado. Esto es así porque esta otra tradición cristiana confiesa que la desemejanza no es más el lugar de (des) encuentro entre los seres humanos y Dios. La divinidad ha decidido revelarse desnuda y entregarse a nosotros humanamente; solicita nuestra responsabilidad y amistad. Esto significa que plantea una relación de solidaridad recíproca que no se basa en obligaciones pero sí en responsabilidad. El ser humano ya no es visto como criatura en estado de orfandad y vacío, ahora es compañero y compañera.

Así, la comunión con Dios se hace posible en el encuentro con otra corporeidad y, de la misma forma, el no reconocimiento de la corporeidad del otro como Dios constituye el pecado fundamental. Dios ha dejado de atraer hacia un final predeterminado la historia y ha escogido habitar con nosotros. Esta co-habitación implica la interlocución y no la obediencia. Esconder el rostro en la capucha, ocultarse de la petición de ser interlocutor constituye un doble rechazo.

... la comunión con Dios se hace posible en el encuentro con otra corporeidad y, de la misma forma, el no reconocimiento de la corporeidad del otro como Dios constituye el pecado fundamental.

²⁹ He desarrollado esto con algo de mayor amplitud en Jonathan Pimentel Chacón. "Carnalidad: Una relectura del mito cristiano del Dios carnal" en *Revista de Teología Simō* 2, 1 (2008).

El primero es el rechazo de la divinización del ser humano. La divinización supone el vaciamiento de las pretensiones de toda teología que exija el sacrificio o castigo humano como mediación para acceder a Dios, porque el ser humano mismo es Dios. La divinización del ser humano es, incluso, la suspensión de toda teología en tanto ésta se comprenda como palabra sobre una realidad completamente ajena, distinta y, más aún, enfrentada a la humanidad.

Nada de esto implica una igualdad sin apertura o posibilidad de diferencia o novedad. Lo que se afirma es que la novedad o trascendencia no se ubica en el punto donde, como en la raíz de la pregunta de Anatolio, el ser humano está completamente abandonado y, entonces, requiere de un salvador. El postulado es que es la intersección o comunión entre los seres humanos, en la nueva *oikia*, donde aparece la trascendencia en cada uno y en todos.

El *continuum* histórico puede ser afectado o trascendido pero por un movimiento que, en continuidad con el acontecimiento de la resurrección y al interior de la misma historia —aún sin pertenecer a ella estrictamente—, condensa y expresa una discontinuidad fundamental. Esconder el rostro es una renuncia a la trascendencia. En el desierto el monje lucha por la perfección o por el “mundo perfecto” y utiliza como material su cuerpo humillado. Pero, al negarse a mirar al otro omite la historia de humillación de todos los cuerpos humillados. Al mantener que Dios es la pura semejanza y que la vida del cuerpo no es, últimamente, la que nos permite acceder a él, la teología evagriana celebra la muerte y profundiza la obligación del sacrificio.

Ofrecerse, en un acto sangriento, como forma de invocar a Dios.³⁰ Una forma insípida de festín en el cual el sacrificio del animal, propio del

³⁰ Ver sobre esta relación entre sacrificio y sagrado (*sacer*) Karl Kerényi. *La religión antigua*. Edición de Magda Kerényi y Cornelia Isler-Kerényi. Traducido del alemán por Adan Kovacsis y Mario León. Barcelona: Herder, 1999.

festín griego y romano, es sustituido por otra “invención titánica”³¹: el sacrificio del propio cuerpo-carne como condición y fuente de su carácter sagrado.

*Hemos llegado, pues, al punto en que podemos determinar ese tipo especial de “santidad” que le es propio en la antigüedad y que conduce a capas más profundas que el carácter festivo. Quien come en el festín ha emergido ya de las profundidades en que aún permanecen el sacrificador y matarife e incluso cualquier partícipe en un sacrificio sangriento. La palabra “sagrado” se relaciona tanto en griego como en latín precisamente con este acto sangriento. En ambas lenguas, “sacrificar” remite a “hacer sagrado” o a “hacer lo sagrado”. Este era el “acto” grandioso, terrible y sin embargo benéfico para el ser humano que buscaba el alimento... Sólo en un sentido titánico pudo llegar ese acto, por el cual, en el matar, se abría una fuente para la conservación de la vida humana.*³²

Evagrio, como Agustín, se come a sí mismo. La santidad a la que se refiere Kerényi se alcanza a través de la unidad primordial que posibilita integrar en sí mismo al sacrificador y lo sacrificado. Comerse a sí mismo permite la emergencia de un auténtico yo que se encuentra obliterado. En Evagrio “el acto sangriento” no es, en sí mismo, sagrado; constituye la condición necesaria para estar en lo sagrado. El sacrificio no hace sagrado a quien lo realiza, lo que propicia es un tipo de conocimiento y disposición que, sin ser permanente y precisamente por esta razón su reiteración adquiere un carácter obligatorio, abre las posibilidades para el cuidado del espíritu. Matar o, más precisamente, pasar por la muerte y permanecer en su borde, es un tipo de sacrificio que desplaza la festividad y vuelve fundamental la penitencia. El uso de la melota (manto de piel de cabra) posee una justificación cristológica que está en continuidad con la obligación del sacrificio.

³¹ *Ibid.*, 167.

³² *Ibid.*

Tienen la melota porque llevan siempre por doquiera en su cuerpo el estado de muerte de Jesús y porque hacen enmudecer todas las pasiones irracionales del cuerpo, cercenando los vicios del alma por la participación en el bien. Así, aman la pobreza y huyen de la avaricia como madre de la idolatría.³³

Ha desaparecido la metáfora. Llevar la muerte de Jesús en el cuerpo es matar al cuerpo. Es el cuerpo quien quiere ser como Dios, entonces se hace necesaria la violencia contra él. Su irracionalidad, que según esta tradición se acentúa en la mujer, hace imposible cualquier cautela. En su

Por qué o en qué momento ha quedado la razón supeditada a una vigilancia tan rígida que su movimiento debe estar siempre opuesto al del cuerpo.

desarrollo, la cuestión no cesa de reiterarse en la historia Occidental: es mejor asesinar al irracional a que viva como tal. Lo que debe plantearse, una y otra vez, es el punto que pretende ocultarse en toda esta formulación. Quién y por qué puede ostentar, contra el cuerpo y los otros, el dominio de la razón. Por qué o en qué momento ha quedado la razón supeditada a una vigilancia tan rígida que su movimiento debe estar siempre opuesto al del cuerpo.

Lo que aquí interesa comentar no es lo que se dice sino desde dónde se dice. Pero es necesario referir el encadenamiento de nociones que realiza Evagrio: muerte, razón, cuerpo e inmediatamente advertir un desplazamiento. De Jesús a Pablo nos encontramos con una práctica que irrumpe en la razón. No por alguna teleología, se trata de un paso necesario para realizar una demarcación. *La razón del mundo lleva a la muerte del cuerpo* es la sentencia de una razón atribulada y no de la irracionalidad. Pablo ha sabido captar esto muy pronto:

*¿Dónde hay un sabio, dónde un letrado, dónde un investigador de este mundo?
¿Acaso no ha demostrado Dios que la sabiduría del mundo es una locura? Como*

³³ Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 135.

el mundo con su sabiduría no reconoció a Dios en las obras que manifiestan su sabiduría, dispuso Dios salvar a los creyentes por la locura de la cruz... Porque la locura de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres y la debilidad de Dios más fuerte que la fortaleza de los hombres (I Cor 1, 20-22, 25, La Biblia de Nuestro Pueblo).

Antes que un enfrentamiento entre razones o locuras existe una *incursión generadora*. Ir hasta el fondo a los soportes de la razón del mundo para aplicar una crítica desnuda. Una hermenéutica destructora que focaliza su ejercicio en la cruz. Así es, el soporte es la cruz. Lo es de la razón del mundo y lo es, también, de la razón paulina. Pablo es vacilante con respecto al surgimiento de la cruz. A veces, parece remitirla a una estrategia y, en otras ocasiones, parece ser un grito. Como estrategia la cruz parece desligarse de la razón del mundo. Remite a ella como contraste o como vía enfrentada e irreconciliable. En tanto grito la cruz es calamidad, finalización, silencio. La derrota y aniquilación que no poseen una meta. Es el asesinato del inocente, pero en un sentido distinto al de René Girard³⁴, que explicita la irracionalidad del mundo y realiza un corte que se expresa como grito. Desgarramiento que se desplaza y hace posible una extensión.

Con la cruz, la muerte procura adquirir capacidades extensivas. Se asesina una persona y su muerte se extiende hacia los otros. Se trata de vulnerar hasta el punto que ya no sea posible arrancarse de la piel el dolor del otro y, con ello, conseguir evitar que el crucificado sea considerado modélico. Una forma precisa de propaganda: hacer constar la debilidad de todos en el cuerpo de uno y profundizar una sentencia: no hay salvación para los enemigos. El grito extiende la vida del asesinado; impide su aniquilación y dispone de la muerte. No acaba con ella, procura bloquear su carácter extensivo.

³⁴ Una explicación esquemática de su interpretación del asesinato de Jesús en René Girard. *Los orígenes de la cultura*. Traducido del francés por José Luis San Miguel de Pablos. Madrid: Trotta, 2006, 83-110.

*... la explicación
girardiana
debilita la efectiva
conflictividad que
es raíz de la cruz.*

La incursión generadora en el fondo de la razón del mundo encuentra un grito, un gesto atribulado, voluntad de rebelión y, también, asesinato. La cruz revela negativamente una verdad y perfila una razón. La razón del mundo ha diseñado la cruz. Se requiere una razón que destruya la necesidad de la cruz. Una razón que se resista a asesinar la corporeidad. Pero, ¿cuáles son los motivos de la violencia de la cruz? ¿En busca de qué seguridad se instala la cruz? ¿Por qué se asesina al otro? ¿Cómo es posible que esa muerte sea ocasión de festividad? El cuerpo torturado atestigua la brutalidad, pero no logra explicar sus procedimientos.

Girard insiste en el mecanismo mimético. Pero la explicación girardiana debilita la efectiva conflictividad que es raíz de la cruz. La brutalidad de la razón del mundo radica en una pretensión: impedir la explicitación y difuminación de conflictos. Remitirlos a la bestialidad, irracionalidad o locura. El mecanismo mimético hace de Jesús una víctima que “consiente en serlo”.³⁵ Es la idea de la cruz como estrategia, esta vez como explicitación del mecanismo del chivo expiatorio, de la imitación de la multitud, del mimetismo colectivo, del contagio violento. La cruz remite, de esta forma, a un momento pre-racional, a una constante meta-antropológica que no es pensada sino actuada. Devela el origen de la violencia sacrificial y, como resultado, se plantea una necesidad: renunciar a la violencia.

La inocencia de Jesús, contra Girard, no debe absorber el nivel en el que su práctica se esfuerza por colocar en cuestión,

³⁵ *Ibid.*, 90.

permanentemente, una malla o tecnología del poder.³⁶ Un enfrentamiento entre poderes, una cierta difuminación que no niega focalizaciones. La noción y ejercicio positivo del poder piensa la productividad del poder. Esto es, pensar qué tipo de relaciones, instituciones y tramas aparecen y/o se reproducen desde disciplinas y técnicas. Jesús piensa, como lo hacen otros judíos en su tiempo, la enfermedad, la condición del extranjero, la posesión demoníaca, el dominio imperial romano y la exclusión de las mujeres y muestra que sin la creación de esos “esquemas antropológicos y políticos” no es posible la existencia del mundo. Sin el enfermo, la mujer y el extranjero, en cuanto *externos que deben ser sujetados*, el mundo no puede reproducirse.³⁷

Si se realiza una fisura, metaforizada en la mesa compartida o en los actos taumatúrgicos, en el conocimiento acerca de los *externos o sin honor*, se presenta la posibilidad del trastrocamiento. La crítica de la ley, de su cumplimiento inercial, pretende alcanzar los nudos que cohesionan esta productividad. La ley puede tornarse en centro de la disciplina y el castigo. Ese es el grito de la cruz, la incursión productiva que permite alcanzar ese fondo de la razón del mundo. La brutalidad sobreviene, con su inclemencia, contra el cuerpo de quien señala una malla de poder cuyo funcionamiento depende de la destrucción de los otros. Jesús propone el ejercicio del poder, el golpe seco que procure la fisura o el gesto firme que cree una suspensión o interrogante con respecto a la lógica del mundo. El sufrimiento y la victimización de Jesús no revelan una realidad más elevada, profunda

³⁶ Michel Foucault. “Las mallas del poder” en *Estética, ética y hermenéutica*. Introducción, traducción y edición a cargo de Ángel Gabilondo. Obras Esenciales Vol. III. Barcelona: Paidós, 1999, 235ss.

³⁷ Para un comentario crítico a los límites de la cristología cristiana ver Elizabeth Schüssler Fiorenza. *Cristología feminista crítica*. Traducido del inglés por Nancy Bedford. Madrid: Trotta, 2000.

o superpuesta de todos los otros sufrimientos. Según Pablo, el Jesús colgado en la cruz muestra la irracionalidad de la razón del mundo y la tumba vacía la razón vivificante que se regocija en la satisfacción del cuerpo, es el Reino de Dios.³⁸

Evagrio coloca el cuerpo bajo el peso de la muerte. Lo central de esta práctica es el juicio que la sustenta, su ubicación dentro de la economía del discurso evagriano. Cargar de muerte el cuerpo es el resultado de una exploración en la tradición cristiana. Una búsqueda por su fundamento o por las oposiciones que la hacen eclosionar. No se trata de una elección o predilección; por el contrario, es una respuesta que pretende ofrecer lealtad a una revelación, a una visión que precisa la esencia misma de Cristo.

Anular el campo conflictivo de la interpretación y relevarlo por la visión, incorpora, aunque ha estado siempre como trasfondo, una noción de razón que se resiste a ser discutida. La razón evagriana posee dos componentes principales: especulativo y práctico.

Dentro del componente especulativo se encuentra la exégesis o, más ampliamente, el mapa de interpretación de la escritura y de la tradición que orienta la práctica de apropiación de Evagrio. El componente práctico vive el especulativo; lo lleva al cuerpo. La especulación evagriana, que recoge su práctica, se orienta hacia la *teología*, en sentido infuso y no declarativo.

... el Jesús colgado en la cruz muestra la irracionalidad de la razón del mundo y la tumba vacía la razón vivificante que se regocija en la satisfacción del cuerpo ...

³⁸ Sobre esto ver Cheng Hyun Kyung, *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*. Maryknoll: Orbis Books, 1990, 73. Donde re-interpreta la idea del Dios que dona su hijo a la humanidad. Según la autora cada vez que el que tiene hambre puede comer experimenta la presencia –donada– del hijo de Dios.

El fin de la teología y del intelecto (*nous*) es el conocimiento y contemplación de los seres espirituales. De ahí que lo racional sea colgar el cuerpo-carne en la cruz. Ante la irracionalidad de las mallas del poder Imperial, el gesto de Evagrio debe ser la impasibilidad (*apatheia*), porque “el reino de los cielos es la impasibilidad del alma, con el conocimiento verdadero de los seres (creados).”³⁹

En el *Tratado* se distingue entre reino de Dios y reino de los cielos y se privilegia de forma excluyente éste último. La presencia del reino de los cielos supone el debilitamiento y ausencia del cuerpo. La muerte del cuerpo no desencadena una inversión o crítica, produce, contrariamente, un estado de posibilidad. La razón es transformada en un poder, en una fuerza que se ejerce en el cuerpo como resultado de un juicio: “bueno es para el hombre no encarnarse”.⁴⁰ Tener un cuerpo y hacer posible su sujeción. Mantenerlo en una estricta dietética, llevarlo al borde de la muerte (como en Orígenes), cercarlo con preceptos e incluirlo en un circuito en el que su realización suponga su desgaste. No se trata de instaurar prohibiciones o persecuciones, sí una configuración que incluye una racionalidad, una estética y un reino. Trazar un plano en el que la latencia de la cruz no precipite la barbarie benjaminiana⁴¹: destruir todo lo existente para abrir nuevos caminos.

En el reino de los cielos la rebelión fundamental es la del cuerpo viviente. No encarnarse es una respuesta. Evagrio sabe o presiente de lo que es capaz un cuerpo.⁴² El monje de Ponto se ha ocupado de saber acerca del cuerpo no por motivos morales sino, ante todo,

³⁹ Evagrio, *Obras espirituales*, 136.

⁴⁰ *Ibid.*, 134. Paráfrasis de “Bueno es para el hombre no tocar mujer” #5.

⁴¹ Walter Benjamin. “The Destructive Character” en *Reflections*. Nueva York: Shoken Books, 1978.

⁴² He recogido esta idea spinoziana acerca de la ignorancia sobre el cuerpo en Gilles Deleuze. *En medio de Spinoza*. Traducción y notas Equipo editorial Cactus. Buenos Aires: Cactus, 2006.

espirituales. Indagar en los afectos, crear un mapa de ellos para saber de qué es él capaz, forma parte del proyecto del *Tratado*.

El vestido del monje es el resultado de un conocimiento que pretende ocultar el fenómeno para hacer aparecer la esencia. Los monjes conocen, o insisten en que conocen, su capacidad de ser afectados⁴³. Reconocen que les falta potencia y, por eso, se mantienen en el ámbito del deber. El monje está ataviado de una impotencia que debe intentar superar constantemente. Cubrir, para Evagrio, es una posibilidad para suprimir las sensaciones y, como consecuencia de esto, las pasiones. “Lo que uno ama, eso mismo desea apasionadamente, y lo que desea, lucha también para obtenerlo. Todo placer empieza por el deseo, y el deseo lo engendra la sensación, ya que lo que está privado de sensación también está exento de pasión”⁴⁴.

4. AMAR LA POBREZA Y AMAR AL EMPOBRECIDO

La idea de Evagrio acerca de que los monjes “aman la pobreza”⁴⁵ debe ser vinculada con su teología del placer y del deseo. A partir de esta vinculación es necesario realizar una distinción entre el sentido que posee para el asceta *amar la pobreza* y, por otra parte, el sentido que posee para una tradición cristiana como la contenida en textos de la tradición evangélica *amar al empobrecido*.⁴⁶ El desarrollo de las

⁴³ Evagrio distingue la capacidad de ser afectados entre los que están en el desierto y los que están en los monasterios: “Contra aquellos que llevan vida solitaria, los demonios lucha sin armas, mas contra los que se ejercitan (en la virtud) en los monasterios o en las comunidades preparan a los más negligentes entre los hermanos”. Evagrio, *Obras espirituales*, 137, # 5.

⁴⁴ *Ibid.*, 137, # 4.

⁴⁵ Arriba nota 20.

⁴⁶ Una breve reseña del tema en Martín Hengel. *Property and Riches in the Early Church*. Traducido del alemán por John Bowden. Philadelphia: Fortress Press, 1974.

diferencias en cada postura permitirá mostrar que el ascetismo evagriano es una práctica que pretende alcanzar placer a través de la realización del deseo.

Amar la pobreza es un medio para satisfacer el deseo de la *impasibilidad*. Vaciar todos los vínculos, ir al desierto y abandonarse a sí mismo expresa un amor que no implica un acto de solidaridad e identificación con los empobrecidos, tampoco una renuncia a su propio bienestar; la ausencia de los otros significaba, para Evagrio, la posibilidad del placer. Esta indisponibilidad hacia el otro suponía la desatención de las personas que solicitaban sanación y orientaciones. El contacto humano, particularmente con mujeres, desestabiliza o, más precisamente, podía corroer el placer. Amar la pobreza es una de las condiciones para el retorno al paraíso.

... es necesario realizar una distinción entre el sentido que posee para el asceta amar la pobreza y, por otra parte, el sentido que posee para una tradición cristiana como la contenida en textos de la tradición evangélica amar al empobrecido.

La renuncia y alejamiento introducen en un ámbito en el que es posible una forma de posesión y apego que requiere la independencia de cualquier otra forma de interés. La libertad con respecto a uno mismo –voluntad, deseos- es, también, el olvido de los otros.

La creencia de los monjes en la posibilidad de realizar una vida libre de preocupaciones está simbolizada muy vívidamente en los muchos dichos e historias que aluden a la recuperación del paraíso. Hay una sensación de anhelo en esos dichos, el anhelo de reconquistar en el presente la experiencia de inocencia e intimidad con Dios que Adán conoció en el paraíso.⁴⁷

⁴⁷ Douglas Burton – Christie, *The Word in the Desert*, 221.

El retorno al paraíso, motivo básico del origenismo, presenta diversas aspiraciones. Algunas de ellas se refieren a una superación de la contradicción entre humanidad y naturaleza. Tan es así que la recuperación de la convivencia con los animales del desierto aparece mencionada recurrentemente como expresión de una vida en el paraíso. Este tipo de aspiración, no obstante, no relativiza la importancia que en el imaginario acerca del paraíso posee la totalización del propio deseo. Así es, el amor a la pobreza expresa, sin agotarla, una precaución terapéutica ocupada del cuidado del placer. La intimidad con Dios –o el retorno al paraíso – propicia placer; ya sea que se imagine, sueñe o escriba. En cualquiera de los casos esta intimidad requiere un anhelo persistente –que debe manifestarse en acciones – de sobrepasar la necesidad de ser con otros. Se trata, como en Orígenes, de un conflicto de placeres. La figura de Evagrio, de esta manera, deja de ubicarse entre la muerte y la renuncia para alcanzar una ubicación más adecuada: la del realizador de su deseo a través de un enfrentamiento y educación constante de sí mismo.

Un tipo de placer que se orienta no hacia la solidaridad con los empobrecidos, por el contrario, hacia su olvido o negación. Incluso los actos de caridad o benevolencia puntual que pueden destacarse en este tipo de ascetismo, deben valorarse al interior de esta tensión o conflicto entre la realización del deseo a través del abandono de los otros y el requerimiento de ocuparse de ellos. De esta manera el acto de caridad es una forma de vaciamiento de una expectativa radical que permanecía en la práctica de amor a los empobrecidos: los cielos nuevos y la tierra nueva. Novedad que no aparece con la eclosión de un mundo sin historia, se trata de una irrupción cuyas pretensiones, que no se agotan en sus recepciones, son arrinconadas por el deseo del monje.

El amor a los empobrecidos supone la asunción de una tensión que se sintetiza en el principio de estar en el mundo pero no ser del mundo.

Evagrio está en el mundo y es del mundo. Puesto que procura la realización de sus deseos a través de la renuncia a la interpelación del otro. Esta renuncia, producida por el placer que se obtiene en el cumplimiento del deseo o el cumplimiento de la ley, es discutida permanentemente en los evangelios y constituye uno de sus aspectos fundamentales.

En el desierto –amor a la pobreza – se hace posible mantener el principio de constancia (Freud) necesario para mantener sensaciones placenteras. Eso que Freud denominó *principio de la realidad* para hacer referencia a un mecanismo de postergación en la consecución del placer aparece debilitado y recluso en el ascetismo evagriano. El displacer que se percibe y siente como placer, la exploración permanente de los “lugares y espacios placenteros” y una permanente conmoción que tomaba forma de lucha contra demonios y sueños, componen la opaca festividad del ascetismo evagriano.

5. EL DESIERTO (ES) EL LABERINTO: LA AUSENCIA DE ARIADNA

El desierto es un laberinto.⁴⁸ Es una ubicación peculiar, un símbolo “de la capacidad sensorial para explicarlo todo, para localizar y catalogar”⁴⁹. Encontrarse en el desierto-laberinto expresa un logro: el desapego y la aceptación de una lucha que es, inicialmente, contra sí mismo. En el mito griego el paso de Teseo por el laberinto posee un carácter iniciático con diversos componentes. Al interior del laberinto Teseo se enfrenta a la muerte, habita en ella. Como iniciación, entonces,

⁴⁸ Sobre el tema del laberinto ver el ensayo de Fernando Díez de Velasco. *Mitos, símbolos e imágenes de la Grecia Antigua*. Madrid: Trotta, 1998, 41.

⁴⁹ *Ibid.*

es esa habitación con la muerte que supone la discontinuidad con uno mismo; el abandono de rasgos o características que impiden la aparición de un rostro o talante radicalmente distinto al que poseía previo a su ingreso al laberinto. Teseo ingresa al laberinto –y logra abandonarlo debido a la resolución de Ariadna – y al salir su estatus se ha transformado; ahora está en condiciones de ser rey.

Un aspecto básico del laberinto cretense es su origen. Pasifae desea al toro y, gracias a Dédalo, consigue copular con él. Como consecuencia de esa copulación nace el minotauro; un ser considerado monstruoso que requiere de un edificio anormal para ser contenido. El laberinto es un lugar de reclusión y con la intervención de Teseo-Ariadna el espacio de una realización. Para Ariadna esta realización es el enfrentamiento con el Padre; con la disposición de asesinar. Ella procura impedir el asesinato, incluso el suyo, por eso le pide a Teseo que la lleve con él a Atenas cuando logre derrotar al “monstruo”. Su enfrentamiento con la muerte la sume, finalmente, en una aparente soledad o, incluso, la muerte.

El estatuto bifronte de castigo y posibilidad del laberinto se sostiene por el ofrecimiento de Teseo y, sobretudo, por la inteligencia de Ariadna. Él decide incursionar en el laberinto y procurar derrotar al minotauro –que quizá espera que la victoria de Teseo sea también la suya como cree Borges-. Pero es ella la que instaura las condiciones para el escape. La gesta de Teseo es, en su fundamento, la rebelión de Ariadna. De esta forma lo “heroico” del mito no es la civilización del desorden⁵⁰, que se originaría en el enfrentamiento entre la selva y la *polis* o entre la luz y las tinieblas.

El control y muerte de lo incivilizado, el contacto unilateral con lo extraño y desconocido representan, con variaciones, a Minos y a Teseo, el heroísmo de la muerte. La rebelión de Ariadna contra la

⁵⁰ *Ibid.*,63.

disposición de su padre coloca el nudo de la gesta en la renuncia al sacrificio y asesinato humano. También, desde luego, en la intención de Ariadna de darse otro mundo para sí misma. No obstante, el minotauro muere y, además, en el desarrollo del mito se confirma su inhumanidad. La misma que había sido expresada a través de la creación de un laberinto donde debía permanecer.

Es en la racionalidad mítica cristiana en donde precisamente lo considerado monstruoso es lo que provee redención. El mecanismo de asesinato del monstruo y del olvido-castigo del carácter fundante de la rebelión queda explicitado en este mito griego que culmina con un suicidio y el final de la monarquía. Lo que debe ser pensando, el resto del mito al que debe regresar constantemente es la ausencia de Ariadna; la falta de rebelión, la tranquilidad que se torna asfixiante.

El desierto evagriano conserva la relación de castigo y posibilidad del laberinto. Es ahí donde el monje puede, realmente, hacerse hombre.⁵¹ Una primera transformación que puede advertirse con respecto al laberinto es que en el desierto no hay un monstruo que espera para atacar o ser atacado. El cuerpo-carne es lo que debe ser recluso en el desierto. El minotauro primordial evagriano no posee una existencia plenamente autónoma. Está en él, en su centro y también en su contorno. Ir al desierto es una internación que castiga y espera. El castigo que Evagrio se inflige a sí mismo asume para él forma de plena realización.

⁵¹ David Brakke. *Demons and the Making of monk: Spiritual combat in Early Christianity*. Boston: Harvard University Press, 2006. Brakke subraya que la masculinidad que delinea el monasticismo colocaba al monje fuera de las fronteras de “lo masculino” al interior del Imperio Romano y en el contexto egipcio fuera de lo humano. Por esta razón, el desierto, y todo lo que el monje debía pasar ahí, permitía construir una masculinidad “alternativa” para el monje. Brakke acierta al decir que este tipo de masculinidad enfrentaba de forma radical al asceta en contra de lo –considerado– femenino. Peter Brown insiste en que la estancia en el desierto –lugar no humano– suponía una prueba fundamental de la posibilidad de recuperar el paraíso. Ver *The Body and Society*, 213ss.

En el desierto no hay discontinuidad, lo que ocurre es la pérdida. Esta es una pérdida distinta a la que experimenta Ariadna al rebelarse contra su padre. Para ella el mundo paternal se escinde, no se quiebra. En Evagrio se manifiesta la pérdida de rebelión y, aún más, su condena. Con ello el castigo refuerza su necesidad. No hay compañía que, si se mantiene el propósito de la realización humana, pueda colaborar en nuestra estancia en el desierto-laberinto. Ariadna ha quedado completamente ocultada. Se trata del triunfo del omnipotente padre que exige sacrificios y, también, del heroísmo de la muerte. El desierto se impone como espacio de lucha final que prepara un asesinato.

6. EL EJERCICIO DE LA MUERTE⁵²

Evagrio precisa los contornos del Reino de Dios; realiza una operación que comprueba la frase de Deleuze “con Dios todo está permitido”.⁵³

⁵² La referencia al *ejercicio de la muerte* se encuentra en un lugar marginal de las *Obras espirituales*, no obstante su importancia es fundamental. Este ejercicio tiene como propósito separar el alma del cuerpo. Con esto, según Evagrio, se está en condiciones de ser virtuoso. Separar quiere decir, en su alcance práctico, debilitar, a través de la ascesis, la vida de la *carne* al punto de reducirla casi por completo. Debilitar o renunciar al cuerpo no supone la asunción de un gesto desocupado o negligente se trata, en primera instancia, de una forma de hacerse a uno mismo, de crear una retícula que permita adentrarse en la carne sin que esta incursión resulte desoladora. Este *hacerse a uno mismo*, ese *hombre* que hace el monje es el que permite todo el desenlace ascético. Sin ese momento fundante en el que el Evagrio se transforma en *otro de sí mismo* y se aplica, entonces, una rigurosísima mirada no habría debilitamiento o separación de la carne. Esa raíz oculta o invisibilizada la cohesiona el mundo del asceta, le brinda unidad y sentido. Hacer posible y, además, necesario un acercamiento a uno mismo que, en otras condiciones, resultaría inimaginable esa es la particularidad del ascetismo. El ser portador de un mundo o de unos signos y símbolos que no expresan, únicamente, la negatividad o amargura, dan *algo* que por su radical diferencia *seduce y fascina*. Lo santo es fascinación y seducción que roza permanentemente la muerte. El ascetismo encuentra en la cercanía con la muerte una condición *estructurante*, es decir, el santo, en el ascetismo, no puede huir de la muerte o impedir sentir su fuerza en el cuerpo ya que precisamente esa cercanía y ese toque confirman su camino y perfilan sus gestos.

⁵³ Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, 21.

Dios queda inmóvil ante el ataque evagriano que pretende retornarlo a su soledad trinitaria. El movimiento trinitario no posee una vocación comunicativa o económica, es estrictamente estética. Con Dios a su disposición Evagrio se ve en condiciones de construir un mundo. Esto supone retornar al principio, virar hacia una dirección que parecía imposible pero que se hace accesible por la disponibilidad de Dios. En el principio está el vicio.

¿Qué relación existe entre Dios y el vicio? ¿Cuáles son los pensamientos que lo producen? ¿Es posible que el entendimiento de Dios también contenga esos pensamientos? Reinventado el principio la presencia de Dios se hace prescindible. Sigue como fondo o meta, como parte de una secuencia.

La teología evagriana es arriesgada porque se atreve a liberarse de Dios, lo hace parte de una trama y formula una hipótesis que recorre su carta. La hipótesis es sencilla y contundente: no hay Dios. En el enfrentamiento del monje consigo mismo Dios no existe. Está afuera del conflicto y vigila, pero en el camino de auto-corrección del monje, se vuelve inocuo. Ateísmo práctico sin ningún reparo. Evagrio le da un estatuto a este ateísmo y deja de ser algo que está ahí y que no puede ser nombrado. Pasa a designar una corrección, que luego será desarrollada por Agustín, con respecto a lo que puede ser conocido acerca de Dios. La abundancia de conocimiento de Dios puede ser recibida solamente con el filo del ateísmo.

Este ateísmo posee la pretensión de no contaminar a Dios. A la actitud de reparo o zozobra que produce la inmensidad de lo desconocido, esa sensación que flota y se desplaza entre los cuerpos ahora puede aplicársele una mirada más firme. Ponerse cara a cara con la claridad y la luz y pasar a través de ella; mirarla por la espalda para advertir su opacidad. El reverso o fondo de lo que se muestra no es una esencia sino el vacío; la ausencia que no puede ser cubierta

por ninguna representación o sustituto. Mirar a la cara a la ausencia que procura cubrir su estado ante nosotros se hace posible por ese ateísmo práctico que, al no reconocer ningún Dios accesible, sólo puede lanzarnos a un enfrentamiento o solución final.

Lo que el monje encuentra en el mundo es ausencia. Esta es una sentencia turbadora. Pero, ¿qué pretensiones tiene? Ocupar, subrepticamente, el lugar o presencia de Dios; hacerse dueño de sí mismo. Otra rebelión evagriana: supuesta la ausencia se hace necesaria la auto-gobernación a través de la propia razón.

Lo que debe ser pensado, en la ausencia, es lo que depende de nosotros. Retorna aquí el tema de la obra de uno, la concentración en uno mismo y en sus capacidades. La obligatoriedad de trascender la impotencia y de realizar, con ello, el tránsito hacia la impasibilidad. El monje está en el desierto, un espacio sin objetos que, no obstante, satura de pensamientos. El desierto posee una vitalidad y unos seres invisibles que no se conforman a compartir su soledad con el monje. Los pensamientos bullen y aceleran el enfrentamiento.

*Ocho son, en suma, los pensamientos que engendran todo vicio: el primero es la gula y tras él, el de fornicación; el tercero es el de la avaricia; el cuarto, el de la tristeza; el quinto es el de la cólera; el sexto, el de la acedia; el séptimo es el de la vanagloria y el octavo, el del orgullo.*⁵⁴

¿Por qué son precisamente ocho pensamientos? ¿Será que la agrupación dual permite un manejo inequívoco de ese territorio riesgoso? ¿Es una forma de evidenciar el carácter aberrante de la composición del vicio? En el contexto social y cultural de Evagrio se había expandido ampliamente la especulación basada en números, la

⁵⁴ Evagrio, *Obras espirituales*, 138, # 6.

reflexión de los números como símbolos y otras actividades agrupadas en la denominación de numerología, o mejor aritmología.

En la Antigüedad Tardía el número siete poseía varios significados.⁵⁵ Algunas tradiciones lo vinculaban con descanso, perfección y equilibrio. En la tradición alejandrina, particularmente en Filón, el siete posee características que lo relacionaban con el orden cósmico, macrocósmico y la autosuficiencia. En Evagrio el número ocho parece designar el traspaso del umbral del orden y, con ello, el ingreso en un mundo desordenado, irracional, dependiente y tendiente a la destrucción. El ocho sintetiza, de esta forma, el conjunto de las inclinaciones y deseos latentes que, según Evagrio, lanzan hacia el exceso. Pensar en los pensamientos supone una valoración básica acerca de la intencionalidad y su carácter ético. El acto está precedido por una serie compleja de percepciones, sensaciones e inclinaciones que modelan intenciones. La pretensión de la teología evagriana es alcanzar la raíz de la intencionalidad y ocuparla con una imaginación santa.⁵⁶

7. ESTÉTICA DEL HAMBRE

El primer pensamiento malvado que comenta Evagrio es la gula, la satisfacción excesiva del deseo de comer. La gula es la ausencia del hambre. El hambriento procura satisfacer su hambre, no piensa en la gula. El hambre puede producir dolor, angustia y desesperanza; Evagrio sabe esto y, por eso, confunde intencionalmente gula con hambre.

⁵⁵ Adela Yarbro Collins. *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*. Leiden: J.B. Brill, 2000, 55-138.

⁵⁶ Evagrio Pónico, *Obras espirituales*, 155, #48.

*Padecer hambre
recubre de belleza.
Una forma de
belleza que golpea
el cuerpo y lo
deforma.*

Procurar comer debe enfrentarse como una desviación que pone la ascesis en un lugar crítico. Estar enfermo a causa del hambre es, igualmente, una ocasión para quebrar la disciplina ascética. Por eso, Evagrio recomienda, nuevamente, alejarse del rostro del otro. Particularmente cuando él o ella padecen dolor. Cuando “el alma desea variedad de alimentos, que reduzca entonces su medida de pan y agua, para que llegue a ser agradecida hasta por un solo pedazo”⁵⁷, el alma está supeditada a los seres humanos⁵⁸. Por eso es posible una regulación de estas pasiones. Esta regulación se manifiesta en el enfrentamiento de la parte irascible del alma con el intelecto. Este tipo de enfrentamiento se resuelve, en el caso del *Tratado*, de una forma que podría resultar paradójica: el no ser para ser.

Con Evagrio, su teoría del alma y del cuerpo, el hambre adquiere una función estética y liminar. Padecer hambre recubre de belleza. Una forma de belleza que golpea el cuerpo y lo deforma. *Sacer*: aplicarse, con rigurosidad, una dietética cuyo cumplimiento faculta para alcanzar la entrada al paraíso. La glotonería evagriana, el sentirse plenamente satisfecha corporalmente, es el punto de inicio u origen del resto de pensamientos y pasiones.

El hecho de encontrar plena satisfacción supone el abandono o inobservancia de las reglas, prohibiciones y sacrificios que el monje debía cumplir. La plena satisfacción alcanza un rango teológico relevante. La glotonería sería un intento de auto-afirmación o, dicho negativamente, de desvinculación de la obligatoriedad

⁵⁷ *Ibid.*, 143, #16.

⁵⁸ “Las pasiones del alma tienen su origen en los hombres” en *Ibid.*, 150, #35.

vinculada a la culpa. Un intento de ser como Dios, de obviar – soberbiamente – nuestra deuda con él. El cuerpo que sufre, según esta tradición, retornará siempre a Dios en procura de consuelo y ayuda.⁵⁹ La aceptación de esta condición necesitada requiere de un trabajo permanente contra el vientre. Peter Brown afirma que:

la más amarga lucha del asceta en el desierto se presentaba no tanto como una lucha contra la sexualidad sino más bien contra el vientre. Era su triunfo en el combate contra el hambre lo que daba pie, en la imaginación popular, a las imágenes más imponentes y más fascinantes de la nueva humanidad. Nada menos que la esperanza de recuperar el paraíso se encendía, de manera espasmódica pero reconocible, alrededor de las figuras que se habían atrevido a crear una “ciudad humana” en un paisaje que carecía de comida para hombres.⁶⁰

La explicación de Brown obvia que, a pesar de la importancia que el acto de comer poseía, el demonio de la fornicación, al menos en el caso de Evagrio, es visto precisamente como el que introduce la voracidad en la vida del monje. La medida con que debe afrontarse la necesidad de comer desaparece ante la sexualidad.

La intensidad y severidad con la que se enfrentan los impulsos sexuales, incluso en los sueños y la imaginación, no resta importancia a la alimentación, pero sí la coloca en una posición distinta a la planteada por Brown. Evagrio mismo, en una sección del *Tratado* dedicada a los dichos de los santos monjes, realiza una vinculación entre alimento y sexualidad. “Un hermano le preguntó a uno de los ancianos si le permitía comer con su madre y sus hermanas cuando fuera a visitarlas a su casa; él le dijo: Con mujeres no comerás”.⁶¹

⁵⁹ Por eso la oración es pensada por Evagrio como una forma de abandono y reconocimiento de precariedad ante Dios.

⁶⁰ Peter Brown, *The Body and Society*, 218.

⁶¹ Evagrio Pónico, *Obras espirituales*, 173, #96.

La separación definitiva del monje con el mundo no se alcanza con la regulación de la alimentación, lo que permite ese movimiento radical es la aceptación y precaución ante unas fronteras que debían asumirse vívidamente: el cuerpo de la mujer y su capacidad de precipitar el desorden de las pasiones.

La desaparición de los vínculos regulares del mundo y la reclusión en el desierto –tumba/laberinto – convierte a la madre y hermanas del monje en *mujeres*. Esta forma impersonal de referirse a las personas que representan un puente con su pasado, y particularmente con sus anteriores deseos, delinea adecuadamente el tipo de separación subjetiva que el monje debía alcanzar en su vida. La impasibilidad, por ello, se manifiesta en la relación del asceta con sus recuerdos.⁶² En el desierto el asceta aún guarda, con distinta intensidad, los motivos pasionales que mantienen su existencia escindida.

La separación definitiva del monje con el mundo no se alcanza con la regulación de la alimentación, lo que permite ese movimiento radical es la aceptación y precaución ante unas fronteras que debían asumirse vívidamente: el cuerpo de la mujer y su capacidad de precipitar el desorden de las pasiones. La prudencia (*phronesis*), fortaleza (*andreia*), continencia (*sophrosyne*), y justicia (*dikaiosyne*)⁶³, las virtudes que Evagrio estima indispensables para la vida del asceta, tienen como cometido atravesar la distracción de los cuerpos y, con ello, alcanzar el conocimiento de su razón.

La educación del alma se expresa preferentemente en la mirada. En la forma como posiciona el asceta los objetos exteriores ante sí. La forma de conocimiento (*gnosis*) que debe poseer el monje debe

⁶² *Ibid.*, 162, #67.

⁶³ El desarrollo específico de estas cuestiones se encuentra en *Ibid.*, 169, #89.

llevarlo a las alturas y separarlo de las cosas sensibles. Entre las cosas sensibles que más temor le causa al monje está la sexualidad, a la que describe, en todo el *Tratado*, como el demonio de la fornicación. El mismo que aparece como enemigo capital: “Observando con cuidado, descubrirás que hay dos demonios muy rápidos que se anticipan ligeramente al movimiento de nuestro intelecto: el demonio de la fornicación”.⁶⁴

8. DESEO Y REALIDAD: LA FORNICACIÓN Y LA TRISTEZA

Evagrio precisa la forma de aparición y consecuencias del demonio de la fornicación en la vida del asceta. Se trata de una entrada inesperada que procura que la parte irascible del alma sea perturbada. Esta perturbación se manifiesta en el deseo de los cuerpos y en las relaciones con los cuerpos.⁶⁵ Los cuerpos son redefinidos en la imaginación evagriana, se convierten en *marionetas del demonio*.

“El demonio de la fornicación induce a desear cuerpos atrayentes y arremete violentamente contra los que practican la continencia”.⁶⁶ Los demonios están dominados por la irascibilidad, son máquinas irascibles que pueden atacar y atacan al monje permanentemente. La mayoría de sus ataques ocurren en los pensamientos (*logismos*). Este término designa casi siempre algo negativo, así que los pensamientos deben comprenderse como medios a través de los cuales los demonios luchan con los monjes.

⁶⁴ *Ibid.*, 156, #51.

⁶⁵ *Ibid.*, 145, #22.

⁶⁶ *Ibid.*, 139, #8.

El demonio de la fornicación debe ser enfrentado debido a su capacidad de ocupar la imaginación con imágenes, figuras y siluetas corporales. La inducción hacia los cuerpos ocurre a través del apoderamiento, por parte del demonio, del sustrato fantástico del monje. Los cuerpos atrayentes terminan por sentirse cercanos, casi es posible tocarlos y tomarlos. El demonio no requiere reiterar su ofrecimiento; sabe que el monje desea su cuerpo y el de los otros. Esta inclinación constituye el motivo principal de las adversidades constantes de la vida del monje. Esta condición, que se manifiesta en los aspectos cotidianos que podrían parecer superfluos, es el fundamento de una erótica intrincada. La ausencia efectiva de cuerpos no suponía la desaparición el demonio, puede decirse incluso que es precisamente esa ausencia la que propicia su presencia.

Los cuerpos que sobrevienen a la imaginación del monje son inconmensurables. Su fuerza radica en su delicadeza, voracidad e incontinencia. Una tormenta de cuerpos desnudos de la cual no es posible retirarse ya que vulnera el alma y “le hace decir ciertas palabras y, a su vez, escucharlas como si el objeto estuviera realmente visible y presente”.⁶⁷ El demonio consigue hacer real otro mundo, el mundo que se esconde en las profundidades del monje, trae a la

El demonio de la fornicación debe ser enfrentado debido a su capacidad de ocupar la imaginación con imágenes, figuras y siluetas corporales.

superficie la voluptuosidad y, con ella, una dimensión o estado de alteración psíquica que hace visible lo invisible. El demonio de la fornicación ataca directamente, como la gula, el cuerpo.

No obstante, el combate contra la gula debe ser distinto al que se lleva a cabo contra la fornicación. No era posible renunciar a todo

⁶⁷ *Ibid.*

alimento. Lo que exige Evagrio es que esta inclinación natural hacia el alimento sea asumida sin exceso, negarla por completo es en sí misma una de las tentaciones del monje. En el caso de la fornicación, o más ampliamente la sexualidad, la exigencia es distinta y radical. Resulta insuficiente abstenerse del contacto sexual con otros, es necesario explorar y mortificar esa inclinación al punto de que pueda ser arrancada de nosotros. Con esto, Evagrio concentra la diferencia del monje en la relación que establece con sus impulsos sexuales.

Esta concentración en el control y posterior eliminación de los impulsos sexuales, es la que introduce el cuarto pensamiento malvado: la tristeza. En la teología evagriana la tristeza es producida por “la frustración de los deseos”.⁶⁸ La imaginación, los sueños y las fantasías producían, cuando estaban contra la razón, un sentimiento de fracaso y abandono que se expresa también en la sublevación de la memoria: “el recuerdo del hogar, de los padres y del anterior modo de vida”.⁶⁹ La vida del asceta es triste. Opacado permanentemente por sus limitaciones e imposibilitado de apreciar sus logros⁷⁰, su única posibilidad es la desesperación. Por eso, Brown acierta parcialmente al destacar que:

La tentación más terrible de todas las que importunaban constantemente a los hombres situados al borde del desierto era la de traicionar su propia humanidad. Era atravesar los confines de sus celdas y erradicar la habitual alternancia entre vigilia y oración, comer y ayunar. En los momentos en que estaba próximo a derrumbarse, el asceta se sentía impulsado a vagar con la misma libertad y

⁶⁸ Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 139, #10.

⁶⁹ *Ibid.*, 139-140, #10.

⁷⁰ Dice Evagrio: “El pensamiento de la vanagloria es el más sutil y se disimula fácilmente en aquellos que practican una vida recta, deseando difundir sus luchas y procurando con afán la gloria que proviene de los hombres. Este pensamiento le lleva (al monje) a imaginar demonios que vociferan, mujeres curadas y una multitud que tocas sus mantos” *Ibid.*, 142, #13.

*descuido que una bestia salvaje... Esta era el tenebroso estado de adiaphoria. En él, los límites entre hombre y desierto, entre los humanos y las bestias, se desmoronaban en escalofriante confusión.*⁷¹

La vida del asceta oscila entre esta desconcertante ruptura con los límites de “lo humano” -¿el monje es el minotauro?- y la imposibilidad de aceptarse a sí mismo. La vida en el desierto hace surgir de forma constante la cólera contra uno mismo. Para Evagrio la rabia es una pasión que se enfrenta contra lo que nos ha agraviado o parece haberlo hecho y a ella se vincula “el demonio de la acedia... es de todos los demonios el más gravoso”.⁷² La tristeza, la cólera y la acedia se relacionan entre sí debido a que las tres están estrechamente vinculadas a la forma en la que el asceta se aprecia a sí mismo. Cada uno de estos pensamientos instiga a la asunción de una mirada; aquella que muestra las contradicciones, dificultades y fracasos efectivos o potenciales de la vida del desierto.

Lo que Evagrio pretende es que esta mirada sea confesada como pecado. Estos tres pensamientos, y de una forma distinta la avaricia⁷³, exigen una confesión. Estos pensamientos son una mancha, suciedad e impureza que agregan en el asceta la sensación de ser dominado por una fuerza incontrolable. Esta fuerza es, al mismo tiempo, el símbolo de la debilidad y vacuidad del monje. De este modo estos pensamientos son, como dice Paul Ricoeur del símbolo del pecado⁷⁴,

⁷¹ Peter Brown, *The Body and Society*, 220.

⁷² Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 140, #12.

⁷³ Evagrio denomina avaricia a este tipo de mirada sobre sí que se ha mencionado arriba. La vincula, eso sí, con la ancianidad y el final de la vida ascética. Para él la avaricia es la renuncia al desierto producida por la debilidad del cuerpo anciano. Es avaro aquél que abandona su vida ascética por cuidar su cuerpo cansado. Ver *Ibid.*, 139, #9.

⁷⁴ Paul Ricoeur. *Introducción a la simbólica del mal*. Traducido del francés por María Teresa La Valle y Marcelo Pérez Rivas. Buenos Aires: Aurora, 1976, 170.

“el símbolo de lo negativo... y el símbolo de lo positivo”.⁷⁵ Poseen un carácter decididamente subjetivo, no son naturales como el deseo de comer o el de la sexualidad, este carácter individualizado hace aparecer la culpa. Ante ellos es posible establecer una escala o taxonomía de la culpa y elaborar una teología del castigo.

Con la culpa nace un tipo de exigencia que puede denominarse el escrúpulo, cuyo carácter ambiguo es sumamente atrayente; una consciencia escrupulosa es una consciencia delicada, una consciencia fina, apasionada por una perfección cada vez mayor; es una consciencia cuidadosa de observar todos los mandamientos, de satisfacer las exigencias legales en todas las cosas, sin reservar sector alguno de la existencia, sin tener en cuenta los obstáculos exteriores... y otorgando la misma importancia a las cosas pequeñas y a las grandes.⁷⁶

La obligación es evanescente, no está ubicada en un lugar específico, atraviesa toda la vida del asceta y lo rodea. Contra Ricoeur hay que decir que, en el caso del *Tratado*, la consciencia escrupulosa es una consciencia irascible; se moviliza con ferocidad contra la mirada que pretende hacer de la obligación un campo de disputa. El escrúpulo evagriano no pretende cumplir mandamientos, estos en realidad no existen, su cometido es alcanzar la impasibilidad (*apatheia*). Esta es un talante perdurable y resistente que no se consigue al obedecer una u otra indicación específica. La oración, la meditación, el ayuno y el silencio son los contornos de la impasibilidad, su centro paradójico supone la templanza del cuerpo.⁷⁷ La impasibilidad no es la perfección,

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*, 172.

⁷⁷ Comenta Evagrio: “Decía nuestro santo y muy práctico maestro: Es necesario que de tal manera el monje esté siempre preparado, como si hubiera de morir al día siguiente, y que, por el contrario, disponga de su cuerpo, como si hubiese de vivir con él muchos años. Lo primero –añade– extermina los pensamientos de la acedia y hace al monje más diligente; lo segundo, preserva al cuerpo sano y mantiene siempre igual su templanza” en *Ibid.*, 148, #29. La muerte no debe representarse ni imaginarse como un final abrupto y unilateral,

puede decirse que es su faceta superior. Es la superación de todas las presiones provenientes de la obligación pero sin esquivarlas. La perfección supone, para Evagrio, un ideal de la vanagloria; que está incluido en el concepto *obra de uno*. Por eso, es posible señalar que entre la perfección y la impasibilidad existe una contradicción.

Acuérdate de tu vida anterior y de tus antiguas faltas y cómo habiendo estado sujeto a las pasiones, has llegado a la impasibilidad por la misericordia de Cristo, y de qué manera, a su vez, el mundo que has dejado te había humillado en tantas y tan frecuentes ocasiones. Reflexiona conmigo sobre esto: ¿Quién es el que te protege en el desierto? ¿Y quién expulsa los demonios que rechinan sus dientes contra ti? Tales pensamientos infunden humildad y no dan cabida al demonio del orgullo.⁷⁸

El monje asume la obligación, la padece, pero no para conformarse con el exiguo mundo que su cumplimiento le provee. No está encerrado en el predecible mundo de las obligaciones y los intentos fallidos. Es cierto que ese mundo está en él y que debe superarlo, pero su fantasía es trascender la obligación. La cuestión es que, como se ha señalado previamente, la vía para trascender el cumplimiento de las leyes –impuestas o auto-impuestas– es su obediencia meticulosa. Por eso, el concepto de escrúpulo de Ricoeur apunta adecuadamente una de las características del *Tratado*. Las marcas de la vergüenza y

es necesario meditar en su carácter y sobre lo que ella dice acerca de nosotros y nuestro mundo. La muerte es el anverso de todas las luchas humanas, la marca de su fragilidad y finitud. Pensar en la muerte es una forma de evitar la alienación de la razón y el deleite con lo efímero. No obstante, esta cercanía con la muerte no implica, según este maestro que cita Evagrio, el abandono u olvido del cuerpo, por el contrario, supone su cuidado y atención. No obstante, esta relación entre la muerte y el cuidado del cuerpo está antecedida por una operación oculta: una transformación en el estatuto de la corporeidad. Esta operación da como resultado, entre otras cosas, la cancelación del carácter sexuado del cuerpo. Debe atenderse el cuerpo pero recortado o desfigurado. Se trata de una manifestación de *la creación del uno mismo distinto de sí que es la raíz del mundo ascético*.

⁷⁸ *Ibid.*, 149, #33.

la humillación son saturantes, tanto como los demonios, pero, para el asceta, ese no puede ser el culmen del mundo.

La culpa posee, en este caso, una capacidad mayor de aplicar su fuerza destructiva. El cumplimiento de obligaciones, aunque no sea este el propósito de la vida ascética, hace que la vida del monje se vea arrastrada hacia una “ritualización casi obsesiva de la vida cotidiana; el escrupuloso no llega a satisfacer jamás todos los mandamientos, ni cada uno de ellos”.⁷⁹ Esa es precisamente la raíz de la tristeza, cólera y acedia evagriana. No el incumplimiento o inobservancia de aspectos distintos de la disciplina ascética, sino el contexto de su realización: el círculo vicioso de la ley y el pecado. Una existencia orientada por un anhelo que incluye vivir bajo el peso de la ley está signada por el desánimo.

Una existencia orientada por un anhelo que incluye vivir bajo el peso de la ley está signada por el desánimo.

Merleau Ponty se preguntaba “¿Habría que decir, pues... que el fenómeno sexual no es más que una manera general de proyectar nuestro medio ambiente?”⁸⁰ La resolución de esta cuestión, al interior del psicoanálisis existencial, inicia por afirmar que el acontecimiento corpóreo tiene “siempre una significación psíquica”.⁸¹ Para Merleau Ponty, en su comentario acerca de la afonía de una joven a la que la madre le prohíbe encontrarse con el muchacho de su predilección, lo que sucede con la muchacha no es que deja de hablar, sino que “pierde la voz”, como uno pierde un recuerdo.

⁷⁹ Paul Ricoeur, *Introducción a la simbólica del mal*, 172.

⁸⁰ Maurice Merleau Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 176.

⁸¹ *Ibid.*, 177.

*Verdad es, sí, como el psicoanálisis pone de manifiesto, que el recuerdo perdido no se pierde por casualidad, sino por cuanto pertenece a una cierta región de mi vida que yo rechazo, por cuanto posee una cierta significación y, como todas las significaciones, ésta sólo existe para alguien. El olvido es, pues, un acto; mantengo ese recuerdo a distancia como miro en otra dirección cuando tengo delante una persona a la que no quiero ver.*⁸²

En Evagrio, y en muchos ascetas más, no se pierden las inclinaciones sexuales; lo que sucede es que se colocan en una región –en este caso no sólo psíquica– que propicie el olvido. No obstante, es precisamente ese acto de marginalización lo que hace tan importante y decisiva la sexualidad. La vida ascética no hace que la sexualidad pierda su capacidad de ser campo de posibilidades. El asceta no se queda sin sexo, tampoco puede disponer plenamente de sus recuerdos y zonas corporales.

Entre esconderse de sí y de los otros el monje no posee nunca pleno control de la latencia de la fascinación. Afirmar el propio carácter sexuado o poseer un cuerpo, según Merleau Ponty, es una manera de decir que se puede ser objeto y sujeto de deseos. Se trata de la dialéctica de la vida ascética, “es la tensión de una existencia hacia otra existencia que la niega y que, sin embargo, no se sostiene sin ella”.⁸³

Evagrio no puede desdoblarse enteramente, siempre permanece un resto, una figura o territorio opaco que es, precisamente, el ámbito donde acaecen las disputas del monje. La sexualidad, y más ampliamente el ascetismo evagriano, debe entenderse como una práctica insertada en la ambigüedad. Esto es, marcada por la recurrencia de la debilidad, la permanencia de las inclinaciones y la voluntad de satisfacer los

⁸² *Ibid.*, 178.

⁸³ *Ibid.*, 184.

deseos. Mundo candoroso y de una densidad erótica que rompe, por diversos costados, la sequedad del desierto y hace de éste un lugar de posibilidades, sobretudo en el plano onírico.⁸⁴

El mundo de los sueños de los monjes está poblado, casi saturado. La contención de la memoria, la cobertura del vestido y la soledad del desierto son atacadas recurrentemente por la fuerza de las imaginaciones del sueño. La teología del sueño evagriana ubica lo onírico en una región que no puede ser alcanzada racionalmente; los sueños pertenecen a la carne y a su voluntad de satisfacción. El sueño irrumpe, como una andanada de demonios, para realizar un ofrecimiento: propiciar el placer sin realizar plenamente las pasiones. Es una forma de acercarse a una distancia ínfima, raquíica, pero distancia al fin y al cabo. Esa breve satisfacción que produce la tenue distancia en la que nos coloca el sueño de la realización de las pasiones no tiene, para Evagrio, menor importancia que el efectivo deleite de las cosas sensibles.

Esto es así debido a que para el monje no existe una distinción efectiva o decisiva entre sueño y realidad. Los sueños son la realidad del alma del asceta. “Los movimientos naturales del cuerpo no acompañados de imágenes durante el sueño revelan que el alma está hasta cierto punto sana”.⁸⁵ La salud o enfermedad del alma podía ser determinada a partir del análisis de los sueños, es decir de los lugares

⁸⁴ Sobre esta cuestión ver Patricia Cox Miller- *Dreams in Late Antiquity*. Studies in the Imagination of a Culture. Princeton: Princeton University Press, 1996. El interesante artículo de Sergio Pérez Cortés. “Sueños eróticos y ejercicios espirituales entre los hombres del desierto. Los sueños de san Jerónimo” en *Sociológica* 24, 69 (2009),13-42. También S. Freud. *Obras completas*. Tomo 2 (1899-1900). Ensayos 17 al 19: La interpretación de los sueños. Traducido del alemán por Luis López Ballesteros y de Torres. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006, 680-693. Las recomendaciones de Evagrio acerca de la necesidad de regular el mundo onírico en *Obras espirituales*, 157-158, #54-#56.

⁸⁵ *Ibid.*, 158, #55.

más intrincados de la carne. Los sueños revelan rostros, es decir cuerpos, sexos, gustos, y éstos pueden ser opacos o transparentes. La claridad del rostro se convierte en problema o desorden del alma. La presencia del otro, como se ha advertido anteriormente, supone el debilitamiento de la *gnosis*.

Existe una contradicción radical entre rostro y conocimiento. El rostro es, ante todo, la entrada a la apariencia, mutabilidad, opacidad transparente, el mundo de la belleza que, en su momento –en un momento siempre presente pero no siempre advertido– es también lo horroroso. El rostro es la interpelación que aparece de improvisto y requiere una respuesta en la que nos jugamos nuestra propia vida. El rostro es exigencia⁸⁶ y posibilidad del goce finito, portador de nostalgia y recuerdo. Es, también, criterio epistemológico, forma de conocer y lugar de valoración.

Para Evagrio el conocimiento implica la unidad con los seres incorpóreos y, con ella, el alejamiento de todos los rostros. Los sueños deben ser controlados porque es en ellos donde se manifiestan con mayor crudeza los rostros que se oponen al conocimiento, a la unidad primordial con los seres incorpóreos y la contemplación de las razones de los seres. Nada de esto anula el carácter –imaginado o efectivo – del universo onírico de los monjes. Los sueños manifestaban, en su nivel, una actividad pulsional altamente compleja. La psicología del asceta incluía una refinada capacidad de rememorar –de rehacer su

⁸⁶ E. Levinas le otorga a la aparición del rostro del otro –que también soy yo, pero ¿de qué forma?– una cualidad e intensidad que merece ser destacada: “El rostro se ha vuelto hacia mí y es esa su misma desnudez. Es por sí mismo y no con referencia a un sistema... La trascendencia del rostro es, a la vez, su ausencia de este mundo en el que entra, el destierro de un ser, su condición de extranjero, de despojado, de proletario... El otro, el libre, es también el extranjero. La desnudez de su rostro se prolonga en la desnudez del cuerpo que siente frío y vergüenza... Esa mirada que suplica y exige (que sólo puede suplicar porque exige) privada de todo porque tiene derecho a todo y que se reconoce al dar, esa mirada es precisamente la epifanía del rostro como rostro” en *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 1977, 98.

presente según su pasado – y, particularmente, una casi incontenible defensa de *ese otro que es* a través de su imaginación. Esta presencia del otro precipita la urgencia de una reconciliación, de una muerte, de una pausa, de la *impasibilidad*.

9. IMPASIBILIDAD Y REINICIO

La impassibilidad es un estado de llenura de nada. Ausencia que hace presente de forma irremplazable la presencia del reposo. La libertad ante toda exigencia, ante el ataque de los demonios y ante uno mismo.⁸⁷ El vaciamiento que quiebra la ambigüedad que es característica de la vida del asceta. Evagrio reconoce dos tipos distintos de impassibilidad y, además, un estado próximo a ella.

El estado próximo a la impassibilidad es el que posibilita anular el ataque de los demonios al provocar un enfrentamiento entre ellos. Es decir, al demostrar la capacidad de discernimiento y templanza que permita no sólo soportar sino también acabar con los pensamientos malvados. La impassibilidad perfecta e imperfecta se distingue por la desaparición, en la primera, de toda presencia demoníaca, mientras que en la segunda la fuerza del demonio no ha sido completamente aplacada.

Con respecto a la sexualidad, la perfección empuja su superación. El demonio, los sueños y el rostro de los otros, obcecados atacantes del monje, pierden su condición corporal y sexuada y, contra ella, aparece

⁸⁷ Evagrio dice que “el que ha afianzado en sí mismo las virtudes y está identificado enteramente con ellas, no se acuerda ya más de la ley, de los mandamientos o del castigo, sino que dice y hace todo cuanto le sugiere su estado excelente” en *Obras espirituales*, 163, #70. Por eso, debe insistirse el carácter erótico que posee para el monje su estancia en el desierto y el pensar en sí mismo. Es el erotismo de la muerte del cuerpo y de la anulación del sexo y sus incitaciones.

el estado excelente. Este estado se caracteriza porque en él se suprimen todos los placeres, “para cortar todo pretexto a la parte irascible. Sé que esta siempre combate a favor de los placeres, perturba mi intelecto y ahuyenta el conocimiento”.⁸⁸ La sexualidad se desertifica pero esto no implica la *ausencia de placer*, antes bien su realización. Para el asceta el tránsito hacia el placer auténtico supone la consideración o discernimiento espiritual entre placeres. Un conflicto de placeres que a pesar de resolverse en el auto-exilio y en el auto-control que produce dolor, es portador del reinicio de la vida.

CONCLUSIÓN

Procurar hacer un recuento o relectura de la sexualidad en el cristianismo supone la lectura crítica de las raíces, complejas y diversas, que se condensan y expresan en textos de la tradición ascética latina. Esta tradición, cuyo carácter inflexivo y performativo en la “espiritualidad cristiana” aún es insuficientemente explorado, es portadora de una *teología sexual* que, colocada como elemento en un prisma más amplio, focaliza en la genitalidad y sus impulsos la vida cristiana.

En su despliegue la existencia o hecho cristiano se expresa, según el *Tratado*, en su forma más transparente ahí donde la sexualidad ha sido dominada y extinguida. Desde luego se trata, como se ha visto, de un ejercicio que procura el placer y no, simplemente, el castigo o el dolor. Un placer, eso sí, que procura la suspensión de las sensaciones y goce del ser humano entendido como corporeidad viviente. Una forma de “proto-fundamentalismo” hiper-genital que, no obstante, es leído también como una reacción crítica ante las exigencias socio-culturales

⁸⁸ *Ibid.*, 170, #99.

relativas al matrimonio, la identidad de género, la ciudadanía y el carácter humano.

Este tipo de lectura ignora, o no discute, que esta aparente reacción crítica era primordialmente una opción de sectores sociales con *una capacidad auto-constitutiva* de alcance limitado y restringido y, por otro lado, que su teología invertía, con gestos ocasionalmente violentos, las preocupaciones o *demonios* que irritaban y movilizaban las energías de Jesús de Nazaret. El alma de Evagrio se superpone a su corporeidad y la enfrenta con rabia.

El asceta debe infligirse a sí mismo una permanente vigilancia y ésta debe concentrarse en sus pulsiones sexuales. La lucha contra los demonios, aspecto clave de la teología y psicología ascética de Evagrio, adquiere en el enfrentamiento contra el “demonio de la fornicación” su talante definitivo. La sexualidad, de esta forma, es construida y asumida como un problema que llevamos en nosotros y que aparece con la irrupción de los otros. De ahí que el auto-exilio constituya el paso básico que debe dar el asceta. Alejarse, huir y abandonarse en el límite de la extinción introducen, si se quiere, a la posibilidad de lo que, aparentemente, resultaba imposible y además indeseable: la renuncia sexual y las implicaciones subjetivas e intersubjetivas que ésta implicaba.

A la renuncia sexual le antecede, aunque permanezca oculta, una noción de santidad, muerte, paraíso y salvación que presentan, mínimamente, una fuerte tensión con las tradiciones judeocristianas registradas en textos del Nuevo Testamento y también en la misma tradición patristica. Estas tensiones permiten realizar, en el plano analítico, distinciones y precisiones fundamentales para

En su despliegue la existencia o hecho cristiano se expresa, según el Tratado, en su forma más transparente ahí donde la sexualidad ha sido dominada y extinguida.

La lectura realizada aquí afirma que el lugar crítico desde el que la racionalidad mítica cristiana ha pensado el mundo es la carne.

una historia de la sexualidad en el pensamiento cristiano y, en el plano metodológico, elaborar o proponer criterios de ingreso que permitan reconocer la irresuelta disputa en torno a los que podrían considerarse aspectos constitutivos del “cristianismo”.

La lectura realizada aquí afirma que el lugar crítico desde el que la racionalidad mítica cristiana ha pensado el mundo es la *carne*. Desde esta postura resulta que la sexualidad, contrario a lo que afirma la tradición origenista, evagriana y, con divergencias, la agustiniana, es un don o gracia de Dios y que, por tanto, debe asumirse como experiencia humana abierta que no sólo no debe ser enfrentada sino que puede gozarse.

Aquí goce no designa, aunque no lo niega, el disfrute del orgasmo, hace referencia a cuidado personal y social. El concepto *cuidado social* designa prácticas sociales diferenciadas orientadas por el reconocimiento y voluntad de destruir imaginarios, instituciones y actitudes personales que impiden el despliegue humano abierto y significativo de los producidos como *inferiores, inhumanos o enemigos*. La sexualidad es, ampliamente entendida, gestación, comunión y proyección-irradiación de una humanidad que no resiente su condición sexuada, sino la explotación, vulnerabilización y banalización de nuestra energía libidinal.

Bibliografía

Agustín, *Sermones* 280.

_____, *De natura et origine animae*.

_____, *Sermones* 282.

Anne Daniell. "The Spiritual Body: Incarnations of Pauline and Butlerian Embodiment Themes for Constructive Theologizing Toward the Parousia" en *Journal of Feminist Studies in Religion* 16,1 (2000), 5-22.

Benjamin, Walter. "The Destructive Character" en *Reflections*. Nueva York: Shoken Books, 1978.

Brakke, David. *Demons and the Making of monk: Spiritual combat in Early Christianity*. Boston: Harvard University Press, 2006.

Brown, Peter. *Body and Society*. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity. New York: Columbia University Press, 1988.

Brundage, James A. *Law, sex and Christian Society in Medieval Europe*. Chicago: Chicago University Press, 1987.

Burggraf, Jutta. *Hacia una nueva comprensión de la sexualidad humana*. San José: Ediciones Promesa, 2001.

Burton – Christie, Douglas. *The Word in the Desert*. Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism. New York: Oxford University Press, 1993.

Clark, Elizabeth. *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

Clark, Gillian. "Women and Asceticism in Late Antiquity: The Refusal of Status and Gender" en Vincent L. Wimbush and Richard Valantansis, editors, *Asceticism*. New York: Oxford University Press, 1998, 33-48.

Cox Miller, Patricia. *Dreams in Late Antiquity*. Studies in the Imagination of a Culture. Princeton: Princeton University Press, 1996.

de Certeau, Michel. *La cultura en plural*. Nueva edición establecida y presentada por Luce Giard. Traducido del francés por Rogelio Paredes. Buenos Aires: Nueva Visión, 1999.

- Deleuze, Gilles. *En medio de Spinoza*. Traducción y notas Equipo editorial Cactus. Buenos Aires: Cactus, 2006.
- Díez de Velasco, Fernando. *Mitos, símbolos e imágenes de la Grecia Antigua*. Madrid: Trotta, 1998.
- Eliás, Norbert. *El proceso de la civilización*. Traducido del alemán por Ramón García Cotarelo. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Evagrio Pónico. *Obras Espirituales*. Introducción y notas de José I. González Villanueva, OSB y traducción de Juan Pablo Rubio Sadía, OSB. Colección Patrística 28. Ciudad Nueva: Madrid, 1995.
- Evagrius of Pontus. The Greek Ascetic Corpus*. Translated with Introduction and Commentary by Robert E. Sinkewicz. New York: Oxford University Press, 2006.
- Foucault, Michel. “Las mallas del poder” en *Estética, ética y hermenéutica*. Introducción, traducción y edición a cargo de Ángel Gabilondo. Obras Esenciales Vol. III. Barcelona: Paidós, 1999.
- _____. *Tecnologías del yo*. Y otros textos afines. Introducción de Miguel Morey y traducido del francés por Mercedes Allendesalazar. Barcelona: Paidós, 1990.
- Freud, Sigmund. *Obras completas*. Tomo 2 (1899-1900). Ensayos 17 al 19: La interpretación de los sueños. Traducido del alemán por Luis López Ballesteros y de Torres. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006.
- Gaca, Kathy. *The Making of fornication: Eros, ethics, and political reform in Greek philosophy and Early Christianity*. Los Angeles: California University Press, 2003.
- Gadamer, Hans Georg. *Verdad y método*. Traducido del alemán por Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 1977.
- García Jurado, Francisco. “La revolución indumentaria en la Antigüedad Tardía. Su reflejo en la lengua latina” en *Revue des Études Augustiniennes*, 42 (1996), 97-109.
- Girard, René. *Los orígenes de la cultura*. Traducido del francés por José Luis San Miguel de Pablos. Madrid: Trotta, 2006.
- Glancy, Jennifer. *Slavery in Early Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 2006.

- Herren, Ricardo. *La Conquista erótica de Las Indias*. Barcelona: Planeta, 1992.
- Hinkelammert, Franz. *El grito del sujeto*. San José: DEI, 2003.
- Hyun Kyung, Cheng. *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*. Maryknoll: Orbis Books, 1990.
- Joy, Morny. "Beyond a God's Eyeview: Alternative Perspectives in the Study of Religion" en Sylvia Marcos, editor, *Gender/Bodies/Religions*. Cuernavaca: ALER, 2000, 19-42.
- Kerényi, Karl. *La religión antigua*. Edición de Magda Kerényi y Cornelia Isler-Kerényi. Traducido del alemán por Adan Kovacsics y Mario León. Barcelona: Herder, 1999.
- Konstantinovsky, Julia S. *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*. Farnham: Ashgate, 2009.
- Koselleck, Reinhart. *Aceleración, prognosis y secularización*. Traducción, introducción y notas de Faustino Oncina Coves. Valencia: Pre-textos, 2003.
- Le Brun, Jacques. *Le pur amour de Platon a Lacan*. París: Seuil, 2002.
- Marx, Carlos -Federico Engels. *La ideología alemana*. Traducido del alemán. La Habana: Pueblo y Educación, 1982.
- Mayne Kienzle, Beverly y Nancy Nienhuis. "Battered Women and the Construction of Sanctity" en *Journal of Feminist Studies in Religion* 17,1 (2001), 33-62.
- Merleau Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Traducido del francés por Jem Cabanes. Barcelona: Península, 1975.
- Orígenes. *Comentario al cantar de los Cantares*. Introducción y notas de Manlio Simonetti y traducido por Argimio Velasco Delgado. Biblioteca Patrística 1. Madrid: Ciudad Nueva, 1986.
- Paladio. *Historia Lausiaca*
- Pérez Cortez, Sergio. "Sueños eróticos y ejercicios espirituales entre los hombres del desierto. Los sueños de san Jerónimo" en *Sociológica* 24, 69 (2009), 13-42.
- Pimentel Chacón, Jonathan. "Carnalidad: Una relectura del mito cristiano del Dios carnal" en *Revista de Teología Simó*' 2, 1 (2008).

- Polinska, Wioleta. "Dangerous Bodies: Women's Nakedness and Theology" en *Journal of Feminist Studies in Religion* 16, 1 (2000), 45-62.
- Ricoeur, Paul. *Introducción a la simbólica del mal*. Traducido del francés por María Teresa La Valle y Marcelo Pérez Rivas. Buenos Aires: Aurora, 1976.
- Rousseau, Philip. "The Spiritual Authority of the 'Monk-Bishop': Eastern in some Western Hagiography of the Fourth and Fifth Centuries" en *The Journal of Theological Studies* Vol. XXII, 2 (1971), 380-419.
- Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. Traducido del francés por Juan Valmar. Buenos Aires: Losada, 1966.
- Schüssler Fiorenza, Elizabeth. *Cristología feminista crítica*. Traducido del inglés por Nancy Bedford. Madrid: Trotta, 2000.
- Soto, Diego. "La carne de Dios: Vírgenes, Divinidades y malas conciencias. Teología-literatura" en *Revista de Teología Simö* 2,1 (2008).
- Thelamon, Françoise. "Ascèse et sociabilité. Les conduites alimentaires des moines d'Égypte au IV^e siècle" en *Revue des Études Augustiniennes* 38 (1992), 295-321.
- Walker Bynum, Caroline. *The Resurrection of the Body*. New York: Columbia University Press, 1995.
- Wright, Nicholas Thomas. *La resurrección del Hijo de Dios*. Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía con la colaboración de Ana y Beatriz Millán Risco. Estella: Verbo Divino, 2008.



Jonathan Pimentel es Profesor e Investigador en la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional y en la Universidad Bíblica Latinoamericana.