

# El conflicto de los placeres: comentario a un texto de Orígenes<sup>153</sup>

---

Jonathan Pimentel<sup>154</sup>

Recibido: 3 de marzo

Aprobado: 12 de abril

## Resumen

Este artículo presenta y discute la presencia de lo erótico, o más precisamente, el erotismo mismo en la exégesis de Orígenes de Alejandría a partir de un análisis de su *Comentario al Cantar de los Cantares*. La tesis que sostiene el trabajo es que este comentario origenista muestra una per-

manente ambivalencia entre los sentidos del texto; lo cual hace de su teología, una expresión del conflicto de los placeres.

## Palabras claves

Orígenes de Alejandría, erotismo, interpretación, carne, antropología teológica.

---

153 Pimentel, Jonathan. (2010). "El conflicto de los placeres: comentario a un texto de Orígenes", en Revista Siwô', n° 3. Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la UNA y Universidad Bíblica Latinoamericana. Heredia: Programa de Publicaciones e Impresiones, UNA.

154 Máster en Teología, investigador y profesor en la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la UNA y de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Correo electrónico jpimente@una.ac.cr.

Este artículo forma parte de una investigación más amplia de la que ya se han publicado algunos avances: Jonathan Pimentel, "La Biografía de San Antonio de Atanasio y la regulación del deseo" en Praxis 62 (Revista de Filosofía de la Universidad Nacional) (2008), 163-190; "Carne y dolor: Una relectura de Las Confesiones de Agustín" en Vida y Pensamiento (2008), 19-50; "Carnalidad: Una relectura del mito cristiano del Dios carnal" en Revista de Teología Siwö (2009), 22-59; "Sexo en el desierto: Una relectura carnal del Tratado Práctico de Evagrio Póntico" en Vida y Pensamiento (2010).

**Abstract**

This article presents and discusses the presence of eroticism, or even more precisely, eroticism in the exegetical study of the Origin of Alexandria from an analysis of its *Commentary of the Song of Songs*. This work maintains that the origenist commentary shows a permanent ambivalence between

the meanings of the text; which makes its theology an expression of the conflict of pleasures.

**Key Words**

Origen of Alexandria, eroticism, interpretation, flesh, theological anthropology.

**1. Introducción**

Este artículo presenta y discute algunos campos temáticos centrales de una tendencia cristiana primitiva que, al interior de lo que Jean Daniélou (1905-1974) denomina una “visión total del mundo”<sup>155</sup>, se concentró en pensar la relación con uno mismo. Esto es, se abocó en determinar los orígenes, características, gradaciones, jerarquizaciones y escisiones de las representaciones que bloqueaban el retorno al auténtico uno mismo. El problema de la máscara<sup>156</sup>, lo originario, la transformación y el retorno que caracteriza el pensamiento de Orígenes (c. 185-254)<sup>157</sup>.

---

155 Jean Daniélou, Orígenes. Traducido del francés por Guido F. P. Parpagnoli. Buenos Aires: Sudamericana, 1958, 9.

156 En F. Nietzsche (1844-1900), la máscara es también una cuestión básica. Todo lo que es profundo, ama la máscara, dice el filósofo alemán. La simulación, el esbozo, la sugerencia, lo enigmático, la máscara, en fin, muestra algo, pero, al mismo tiempo, oculta otra cosa. Lo que se oculta no está separado de lo que se muestra, se pertenecen mutuamente. Para Nietzsche, arrancar la máscara no devela una verdad o un error que lanza hacia la interpretación. En Orígenes permanece una tensión entre la máscara y lo que oculta. Remover la máscara es, en primera instancia, acceder a lo verdadero, pero lo verdadero no quiere superar enteramente lo falso, sino conservarlo oculto. Entonces, la máscara se vuelve lo oculto y lo verdadero. La reaparición de la máscara es quizá uno de los aspectos más interesantes de la historia de los cristianismos. La máscara es lo lúdico, erótico y carnavalesco que no se avergüenza de sí. Permite la explosión de lo sensual a través de un movimiento imprevisible que, por ello mismo, escapa a la retención de la censura.

157 Orígenes muere en el año 254. Un año antes había sido torturado en Cesarea.

## 2. El conflicto de los placeres

Las cuestiones anteriores se relacionarán aquí, centralmente, con la pregunta acerca de si es posible o compatible el goce y placer corporal en la experiencia erótica con Dios. Orígenes considera que ambos placeres, y es importante destacar que se trata de un conflicto de placeres, son incompatibles. La resolución –pero antes su aparición y características- de esa incompatibilidad, supuestos y procedimientos, en la cual se ubica Orígenes, es importante para discutir algunas de las disputas cristianas tempranas que ocurrían en el cuerpo. En el pensamiento origenista encontramos, al menos, dos cuestiones iniciales que delinean su representación corporal: objetualidad y alegoría.

En el pensamiento origenista, la *objetualidad* del cuerpo no se asume como punto de partida sí, parcialmente, como proyecto. La vitalidad autónoma del cuerpo inquieta y suscita fascinación y, al mismo tiempo, impotencia. La impotencia ante un cuerpo no-objetual se busca resolver a través de la creación de otro cuerpo; se trata de las alegorías sobre el cuerpo que, a pesar de aumentar su poder, parecen ofrecer posibilidades de educar o, más precisamente, de co-habitar. Esto implica que el *decir* el cuerpo, quizá porque decir podía ser considerado un acto especialmente a-corporal, introduce unas posibilidades que la mirada, el olfato, el gusto y el tacto no poseen o poseen carencialmente.

Existe además, en ciertas tendencias del pensamiento occidental, como ha demostrado Jacques Derrida (1930-2004)<sup>158</sup>, un permanente intento por trascender el ámbito de la escritura e, incluso, de las mismas palabras. La vocación de encontrar, como afirma Corinne Enaudeau, la verdad en el alma y no en la escritura o cualquier otra forma sensible<sup>159</sup>. Decir el cuerpo es rehacerlo,

---

158 Jacques Derrida, *De la Grammatologie*. Paris: Minuit, 1967.

159 Corinne Enaudeau, *La paradoja de la representación*. Traducido del francés por Jor-

no representarlo o suspenderlo en un comentario. La re-hechura del cuerpo no supone llevarlo a condición de objeto, implica hacerlo compañero supeditado. Sin embargo, en la alegoría origenista se descubre un intento por recuperar e incluso co-habitar el mundo al que debía renunciar o había renunciado<sup>160</sup>.

La correspondencia entre cuerpo y alegorías del cuerpo –y de las partes del cuerpo– es polémica; los límites entre el cuerpo y sus alegorías son, en varios casos, indiscernibles en estas narrativas corporales. El cuerpo que se narra es una alegoría del cuerpo dado y, al mismo tiempo, el cuerpo es, él mismo, alegoría primordial. El cuerpo soñado, alegorizado y narrado procura colonizar el *cuerpo* y desplazarlo, pero aun así su carácter primordial lo impide. La ausencia del cuerpo-objeto y la alegoría como estrategia de co-habitación y, también, de sujeción del cuerpo, introducen y despliegan el conflicto de placeres. La teoría origenista del cuerpo incluye, además del cuerpo dado y sus alegorías, la noción de no-cuerpo vinculada a su cosmología. El paraíso origenista carece de cuerpos y el espíritu rememora ese estado.

El no-cuerpo no es la nada, es la plenitud del vacío. Las personas espirituales son las únicas que gozan de libertad, el resto tiene una existencia secundaria. En el principio, sin embargo, Dios había creado únicamente a los espíritus y todos eran iguales. Imaginar, a través del cuerpo, el retorno a la libertad del no-cuerpo es una forma de dar lugar a la consumación de todas las cosas.

La cuestión del *conflicto de placeres* descarta de entrada la idea según la cual, un autor como Orígenes busca primordialmente una supresión completa del cuerpo y del placer e intenta mos-

---

ge Piatigorsky. Buenos Aires: Paidós, 1999, 30.

160 Sobre esta cuestión de la reaparición del deseo en el Deseo, ver Geoffrey Harpham, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*. Chicago: Chicago University Press, 1987.

trar cómo conceptos o procedimientos clave de su pensamiento, *amor e interpretación*, tienen un contenido erótico que debe ser explicitado y discutido<sup>161</sup>. Este contenido erótico, casi siempre ignorado, y sus desenlaces resurgen todavía hoy como resolución de la exigencia de la renuncia. La exégesis origenista es una práctica que procura contenerse a sí misma. Volver constantemente sobre su recorrido para sedimentarlo. Sin embargo, en esa vuelta recurrente sobre sí, a la manera de una tecnología del yo, el teólogo alejandrino opera una escisión que corta su camino. Se trata de la procuración del placer que, como veremos, representa una inflexión, de diversas formas necesaria, en la construcción de sí. Son precisamente estas (auto) transgresiones imprevistas –que poseen características de la irrupción del afuera– las que permiten apreciar los conflictos que propician el despliegue del pensamiento cristiano de la Antigüedad tardía. Son los descentramientos permanentes o las discontinuidades de ese pensamiento las que precipitan permanentemente el retorno de lo reprimido.

A partir de la anterior consideración se puede desarrollar una discusión sobre un tipo de erotismo que denomino erotismo de la *muerte de la carne y del control del alma*. En el pensamiento origenista, la búsqueda de la muerte no es únicamente una forma de anulación de una conciencia melancólica<sup>162</sup>, también funciona como vía para encontrar satisfacción. El texto presenta una forma de *ars erotica*, una forma de construcción de sí mismo<sup>163</sup>.

---

161 Peter Brown, *The Body and Society*. New York: Columbia University Press, 1988. Brown muestra que la renuncia sexual no representaba una negación de sí mismo y que el ascetismo incluía una orientación terapéutica y sanadora del cuerpo. Lo que interesa aquí es comprender qué movilizaba ese tipo de creación y relación con uno mismo.

162 P. Digo, *De l'eunni á la mélancolie*. Tolosa: Privat, 1979.

163 Ver sobre esto Virginia Burrus, *The sex lives of the Saints. An Erotics of Ancient Hagiography*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008, 1-18. La hipótesis de Burrus, que supone una reconsideración de lo erótico más allá del coito y el orgasmo, es sugestiva. Sin embargo, la autora extralimita las posibilidades analíticas de su postura.

Considerarse *objeto* de permanente atención y buscar la plena satisfacción del Deseo –porque conseguir no desear es al fin y al cabo la culminación del deseo – permiten ingresar al estudio de Orígenes sin asumir la hipótesis según la cual:

La abstinencia, la mortificación del cuerpo, la beatitud, la salvación del alma, etc., no son tan sólo meros “hechos”, sino que se trata de las manifestaciones en el plano fenoménico y diacrónico de una *episteme*, gobernada, según nuestra hipótesis, por la categoría dicotómica “alma/cuerpo”. Así, desde la noción griega del deseo como resultado de una carencia, hasta la noción de deseo construida en la *episteme* medieval como “voluptas” y “concupiscentia”, surgen dos “tekné” bien diferenciadas: la *tekné* griega orientada al “gobierno de sí mismo”, y la *tekné* cristiana de la “ascesis” como vía preparatoria de la salvación en el marco de la relación del hombre con la divinidad.<sup>164</sup>

Contrario a lo que sostiene la hipótesis anterior, la teología dualista<sup>165</sup> o dicotómica de Orígenes no deriva en una postergación u olvido del gobierno de sí para tornar central la ascesis. El dualismo origenista supone una forma límite de dominio de sí que se orienta (ronda) a la salvación a través del paso por la muerte. Esta forma límite implica una distinción jerarquizada entre espíritu, alma y cuerpo.

Entonces, para comprender adecuadamente el significado de un pensamiento como el origenista es insuficiente postular su

---

164 Virginia Naughton, *Historia del deseo en la Época medieval*. Buenos Aires: Quadrata, 2005, 120. La autora sigue una tesis de Michel Foucault que se encuentra, entre otros lugares, en *Hermenéutica del sujeto*. Edición, traducción y prólogo de Fernando Alvarez-Uría. La Plata: Altamira, 1996.

165 Sobre la historia del dualismo en la historia del cristianismo puede verse Enrique Dussel, *El dualismo en la antropología de la Cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*. Buenos Aires: Guadalupe, 1974. Sobre Orígenes consultar las páginas 79-85.



discontinuidad con un modo anterior de cuidado de sí. Con Orígenes, eso sí, se re-coloca la cuestión del deseo mimético. No para superarlo lo que se procura es llevarlo a sus consecuencias últimas. Orígenes conoce el mimetismo del deseo carnal –sabe incluso que afecta al alma- y lo afronta no desde la voluntad de no desear, pero sí desde la de *Desear* lo más sublime. En Orígenes, el deseo es o puede ser apagado por el Deseo. La exégesis origenista ofrece un sustituto retórico y simbólico para la gratificación de los sentidos que el erotismo de la muerte niega. Esa estrategia permite la entrada del deseo–en el Deseo, incluso de la lujuria y la lascivia, en el escenario explícito de negación que conforma el planteamiento oficial del ascetismo interior.

### 3. Orígenes y los prolegómenos a su interpretación del *Cantar*

La interpretación de Orígenes del libro judío *Cantar de los Cantares*<sup>166</sup> permite señalar y explicar lo que aquí se denomina *erotismo de la muerte*. El *Cantar de los Cantares* es un texto de importancia básica. Previo a su interpretación alegórica, suponía un reconocimiento del carácter carnal y erótico de la religión judía<sup>167</sup> y, con ello, ofrecía una fundamentación particularmente *mundana* al cristianismo. El *Cantar* no es una indagación filosófica o teológica acerca del amor, por el contrario, es una celebración poética y estética de la auto-afirmación humana que se despliega en el tenerse a uno mismo como valioso.<sup>168</sup> Es decir, el *Cantar*, al concentrar buena parte de su fuerza expresiva en la tensión de la *sulamita*, entre pasión y ley, coloca la

---

166 Orígenes leyó este libro en la versión de la Septuaginta. El comentario fue concluido cerca del año 240.

167 Phyllis Trible, *God and the Retic of Sexuality*. Philadelphia: Fortress Press, 1978.

168 La atención que coloca Julia Kristeva en la auto-afirmación de la *sulamita*, en tanto mujer que desea y busca satisfacer su deseo, es sugerente. Ver *Historias de amor*. Traducido del francés por Aracelli Ramos Martín. Novena edición española. México, D.F: Siglo XXI, 2004, 84-85.

mujer como actora –el nivel de los movimientos corporales y psíquicos de la amante como movilizadores estéticos y temáticos en este texto es inusual aún hoy – no solo de su propia sexualidad, incluso de su constitución como persona y, además, ofrece una crítica de la violencia sexual de carácter político.<sup>169</sup>

La tesis inicial de Orígenes acerca del contenido místico del *Cantar*<sup>170</sup> es, en sí misma, elemental para comprender el erotismo origenista. Que el texto tenga como centro –sentido profundo o espiritual– coloquios místicos, indica que el ejercicio mismo de la lectura de un texto suponía o exigía la lectura de sí. Es decir, un esfuerzo permanente –*pathos* – de dominio y control, que se torna en lucha, entre la carne, el alma y el espíritu. Esta lucha debía producir un descentramiento o desdoblamiento que colocará, como se indicará posteriormente, la muerte o degradación de la propia carne como objeto de la satisfacción y para esta.

Leer e interpretar, entonces, son la culminación de un proceso más amplio que incluía como condición de posibilidad, en la exégesis origenista, el cuidado de uno mismo o, más precisamente, *la creación de un uno mismo*. La creación de uno mismo, a partir de la alegoría, requiere remontarse a un pasado primordial –una desobediencia fundante – que nos faculta para acceder al instante anterior a la desintegración o ruptura de nuestra *esencialidad*. Las metáforas relacionadas con el crecimiento y desarrollo, comunes en los escritores griegos y romanos, especifican esta cuestión. Solamente quien cuida de sí puede alcanzar el conocimiento –*gnosis* – del sentido profundo de los textos. De

---

169 Ver Pablo Andiñach, *Cantar de los Cantares, el fuego y la ternura*. Buenos Aires: Lumen, 1997 y “Crítica de Salomón en el Cantar de los Cantares” *Revista Bíblica* 53 (1991), 129-156.

170 Sobre la interpretación de este texto en los cristianismos tempranos ver *The Song of Songs. Interpreted by Early Christian and Medieval Commentors*. Michigan: Wm. B. Eerdmans, 2003.



esta forma, la preocupación fundamental de Orígenes es crear un lector capaz de *interpretar* y, por ello, desarrolla un método de interpretación que se fundamenta en una forma de cuidado y, más radicalmente, en una antropología. La lectura e interpretación del *Cantar* está inscrita en un imaginario cosmológico y antropológico, cuya tensión básica Orígenes entiende así:

Si se acerca alguien (a las escrituras) que sólo es hombre según la carne, para éste tal lo escrito producirá una situación de peligro muy crítica. La razón es porque, al no saber escuchar con pureza y castos oídos las expresiones del amor, hará que toda acción de oír se desvíe del hombre interior al hombre exterior y carnal; del espíritu se volverá hacia la carne, nutrirá en sí mismo concupiscencias carnales y parecerá que la Escritura divina es para él ocasión de dejarse mover e incitar el deseo carnal.<sup>171</sup>

El problema de la interpretación no se encuentra en la complejidad del texto, se aloja en *uno mismo*. Es la relación entre ceguera y visión. Orígenes, como el ciego Tiresias en el *Edipo* de Sófocles, sabe que la disminución de la propia visión –que engeuece- constituye la *vía* más adecuada para el conocimiento de la realidad. Pensar o no pensar en la mirada y que algo pase en la mirada, desde los hijos de Noé, la mujer de Lot hasta Tomás y Pablo, se constituye en la frontera de la perdición o la redención. No tener mirada es asumido como facultad que introduce la posibilidad del acceso a lo verdadero de los textos sagrados.

A pesar de la importancia de *uno mismo* en su método exegético, Orígenes plantea una sugestiva teoría del texto-escritura. Su método exegético afirma: “la existencia de una alteridad, una polisemia, inherente a las palabras mismas

---

171 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, 35.

del texto; por consiguiente, la alegoría especifica el hecho de que el lenguaje puede significar muchas cosas”.<sup>172</sup> En Orígenes, como explica Patricia Cox, la tarea interpretativa forma parte de lo onírico. Es un modo de inmersión en el texto que faculta vivir en él o “vivir en el pozo de la visión”.<sup>173</sup>

La teoría origenista del texto-escritura considera que cada palabra contiene un potencial de ensueño. En el sueño como en la escritura, se nos aparece o revela la latencia de Dios en el espíritu. El sueño es un ámbito de difícil exploración, pero fundamental para el amor. El valor epistémico de lo onírico implica una excavación en los deseos. Las interpretaciones de los textos expresan sueños y deseos reprimidos. Esta excavación implica el enfrentamiento de los deseos.

Hans Georg Gadamer (1900-2002), en su *Verdad y método*, coloca el problema hermenéutico en uno mismo. Esto es, en su capacidad o incapacidad de asumir sus prejuicios y de plantear preguntas o reconocer su ignorancia. El autor comenta, además, las posibles razones<sup>174</sup> de esta ausencia de indagación en uno mismo que requiere la hermenéutica.<sup>175</sup> En Orígenes encontramos, igualmente, una teoría exegética que se ocupa de esclarecer las supuestas razones psicológicas y ontológicas que impiden la adecuada interpretación. La oscuridad y fecundidad de la Escritura<sup>176</sup> requieren una *re-educación* del *pathos*. En el inicio de esta pedagogía está una teología del amor, el erotismo y la muerte.

---

172 Maureen Quillingan, *The Language of Allegory*. Ithaca: Cornell University Press, 1979, 26 citada en Patricia Cox Miller, *Los sueños en la Antigüedad Tardía*. Traducido del inglés por María Tabuyo y Agustín López. Madrid: Siruela, 2002, 119.

173 *Ibíd.*, 119.

174 Salvo las vinculadas a los prejuicios desplegados por la Ilustración.

175 Hans Georg Gadamer, *Verdad y método*. 4ta edición. Salamanca: Sígueme, 1975.

176 Sylviane Agacinski, *Métaphysique des sexes. Masculin/Féminin aux sources du christianisme*. Paris: Editions du Seuil, 2005.

## Amor, erotismo y muerte

La teología del amor de Orígenes se fundamenta en una exégesis de los relatos judíos de la creación.<sup>177</sup> Según su interpretación, el texto de Génesis (1, 26) y el texto de Génesis (2,7) presentan la creación de dos seres distintos entre sí. El primero, creado por el soplo de Dios, es portador de su imagen y el segundo, creado del barro<sup>178</sup>, carece de ella. El hombre que acogemos –no solo que vemos – con nuestros sentidos es el de barro o exterior. El hombre interno, o espíritu, no puede ser acogido directamente a través de los sentidos. El lenguaje, incluso el de los textos sagrados, designa o representa la vida de estos hombres con las mismas palabras, como si fuesen iguales. Por ello, si se sigue a Orígenes, es necesario crear algo más allá del lenguaje. De esta forma se podrá distinguir entre el hombre interior y exterior. Tiempo después, Evagrio Póntico desarrolló esta implicación del pensamiento origenista con sus ejercicios para conseguir la *impasibilidad*.<sup>179</sup>

El hombre interior o espiritual no posee cuerpo y es asexuado. Pero, lo fundamental es que este *hombre* es, realmente, lo que Dios quiso crear. La segunda creación se debe a un pecado de los espíritus que dejaron de contemplar al Uno y cayeron. Como expresión de perdón, Dios creó un mundo inferior –el mundo material – para que se restauraran y volvieran a su pureza original. La cosmogénesis origenista hace del mundo, como materialidad

---

177 En realidad, se trata de relatos que forman parte del entorno cultural de Israel y que son recibidos, tardíamente, al interior de una tradición religiosa relativamente desarrollada.

178 Una interesante reflexión sobre la tensión entre el barro y el aliento en Trinidad León “Mujeres y antropología teológica de la vida y la muerte” en Mercedes Navarro, editora, *En el umbral. Muerte y teología en perspectiva de mujeres*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2006, 181-232.

179 Evagrio Póntico, *Obras Espirituales*. Introducción y notas de José I. González Villanueva y traducción de Juan Pablo Rubio Sadia. Biblioteca Patrística 28. Madrid: Ciudad Nueva, 1995, 131-176 (Tratado práctico).

y no como organización de la materialidad como en otro cristianismo, una forma de castigo vinculada al uso del libre albedrío.

Desde la distinción entre hombre interior y exterior, Orígenes postula dos tipos de amor: el material y el espiritual. El amor espiritual se funda en una experiencia profundamente erótica:

Ahora bien, el alma es movida por el amor y deseo celestes cuando, examinadas a fondo la belleza y la gloria del Verbo de Dios, se enamora de su aspecto y recibe de él como una saeta y una herida de amor (...) si alguien logra con la capacidad de su inteligencia vislumbrar y contemplar la gloria (...) arderá en el fuego delicioso de su amor.<sup>180</sup>

Lo que describe Orígenes es una experiencia orgásmica con pretensiones de infinitud. La penetración de Dios en la razón produce un goce que, por su origen, no puede agotarse. No se trata, como en el *Fedro* de Platón (¿428 e. C.? – 347 e. C.), del voluble, pero excitante, amor de los amantes. Para Platón, por otra parte, un alma que ha visto las esencias y la verdad: “deberá constituir un hombre que se consagrará a la sabiduría, a la belleza, a las musas y al amor”.<sup>181</sup>

Según la teoría origenista del amor, un alma *instruida* encuentra su completa satisfacción en la unidad con el Verbo de Dios. La belleza, las musas y el amor platónico se concentran y son sobrepasadas por el ardiente amor de Dios. La búsqueda de Dios tiene su origen en la ausencia o falta de placer. El mundo exterior no puede, por su carácter y constitución carencial, satisfacer la necesidad de goce del espíritu y del alma. El dualismo de Orígenes no puede evadir, sin embargo, las implicaciones materiales de su erótico amor

---

180 Orígenes, *Comentario al Cantar de los Cantares*, 42.

181 Platón, “Fedro o del amor” en *Diálogos*. Edición de Gabriel Silva Rincón. Santafé de Bogotá: Panamericana, 1998, 514.

espiritual. Cuando comenta el texto del Samaritano (Lc. 10), debe relacionar el erotismo del estado interior con la exigencia del reconocimiento del otro como prójimo. El recogimiento de la experiencia orgásmica infinita debe exteriorizarse, salir de sí para completarse. El amor origenista es también inclinación hacia la materialidad. Pero, esta inclinación es deshabilitante.

El enfrentamiento o la cercanía con la muerte –del hombre material – aumenta el placer que produce el amor del Verbo de Dios. La importancia de la muerte en el cristianismo de la antigüedad tardía no es, en modo alguno, exclusiva del erotismo origenista. La fascinación con la muerte se manifestó particularmente en el culto a los santos.<sup>182</sup>

El culto a los santos mártires era una forma de hacer presente la lejanía de lo *completamente otro*. Los santos permitían una nueva estructura para la relación entre el cielo y la tierra; además eran la expresión de una metamorfosis que hacía de él o ella una compañía invisible, una especie de *daimon*.<sup>183</sup>

La muerte, particularmente la martirial, producía fascinación porque sugeriría la posibilidad de una existencia superior y sin embargo, el horror ante la muerte no desaparecía. Un texto de Ambrosio (340-397), a propósito del martirio de Inés, muestra esta fascinación y terror hacia la muerte martirial<sup>184</sup>:

---

182 Peter Brown, *The cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

183 *Ibid.*, 19.

184 El contexto del martirio de Inés, al que hace referencia y usa ideológicamente Ambrosio, es de persecución contra los cristianos. Así que, podría leerse esta disposición para el martirio como una postura política: ante la exigencia estatal del matrimonio y de la adoración de los dioses romanos –es decir ante el proyecto de dominación del Imperio– el cuidado de uno mismo puede suponer la muerte. Es decir, el martirio no sería provocado por el desprecio del cuerpo o carne, sería un acto carnal radical que expresaría la posesión de sí y el amor de sí en tanto ser corporal que se resiste a ser usado.

Por ahora, basta con hacer referencia a la relación erotismo y muerte en la narración de Ambrosio. Para Inés, la virgen mártir, la muerte no produce miedo le otorga

Caminaba Inés al martirio gozosa, impaciente y veloz como acude la novia al casamiento. Coronada de virtudes y no flores. Todos lloran. Ella sola está serena. Asombrados que con tanta prontitud se entrega a la muerte en la aurora de su vida como una persona después de largos años... ¡Terroros del verdugo, halagos, promesas del pretendiente para arrancarla compromiso de desposorios! Nada la rindió. Ella respondía: "Soy para aquel que me eligió primero". No te detengas, verdugo, acaba con este cuerpo que podría ser amado por ojos que detesto"... Inclino la cabeza para ser decapitada. Temblaba el verdugo como si el condenado fuese él; vacilaba su diestra, palidecía su rostro mientras que en la jovencita aumentaba el gozo.<sup>185</sup>

La relación entre muerte, erotismo y placer en Orígenes supone e introduce una teología de la muerte parcialmente distinta. Georges Bataille (1897-1962) sostiene que, en ciertos casos, el mundo de la muerte está en la base del erotismo.<sup>186</sup>

---

gozo. Pero el gozo no proviene del dolor corporal, por el contrario, viene de guardar el cuerpo para una vocación que estima mayor: la vocación de estar en Dios. La serenidad y paciencia, temas clásicos del contexto grecorromano y el pensamiento cristiano, que expresa Inés ante la muerte está animada por el amor de sí y el amor a Dios. El reclamo al verdugo, por otra parte, introduce un tipo de feminidad que trastoca la sacrificialidad con la que Ambrosio presenta a la joven mártir y con la que autores no cristianos y cristianos representan a las mujeres cristianas.

Contrario a la idea según la cual aceptar el martirio representaba un acto de dominio de la naturaleza carnal de las mujeres, este expresa, de forma límite, una forma de existencia caracterizada por el aprecio por la vida. Así que, en realidad y aunque Ambrosio no lo advierte, efectivamente el verdugo es el condenado. Él no dispone de sí mismo, sólo obedece la ley.

Si se niega a obedecer la ley y no decapitar a Inés entonces podría ser libre. Inés no obedece la ley y, por eso, aunque vaya a ser asesinada se siente libre. No se trata de una celebración de la muerte que introduce la auténtica vida, es un testimonio de conocimiento y cuidado de sí. La muerte del cuerpo-carne no es la vida, sí, una consecuencia que siempre produce dolor y horror, de la política de vida de algunos cristianos antiguos.

185 Ambrosio, "Virginidad Sagrada" en Ambrosio, Agustín y Gregorio de Nisa, *Virginidad sagrada*. Edición preparada por Teodoro H. Martin. Salamanca: Sígueme, 1997, 37-60.

186 Georges Bataille, *La felicidad, el erotismo y la literatura*. Ensayos 1944-1961. Selec-



Para la teología del amor de Orígenes, esta tesis de Bataille es adecuada. Pero, su adecuación depende de, al menos, tres condiciones. La primera es que la muerte o, más precisamente, degradación que propicia placer es la muerte del hombre exterior. Esa es la situación irregular que permite el placer. Es importante subrayar, y esta es la segunda condición, la distinción entre muerte y degradación. Orígenes no pretende el suicidio, ya que esto implicaría el castigo eterno, su intención es llevar al límite del abandono, y esto es más claro aún en Evagrio Póntico y otros ascetas, y sacrificio al cuerpo-carne.<sup>187</sup> Él mismo lleva esta erótica del sacrificio a su propio cuerpo.<sup>188</sup> En Orígenes se opera un desdoblamiento que le permite estar frente a sí y excitarse al “*verse morir*”.

En el voyeurismo, el placer se obtiene a través del ocultamiento de la mirada que nunca *tiene completo acceso al otro* –aunque quien mire se pueda sentir en completa posesión-. A la mirada oculta la desborda precisamente lo que Orígenes denomina *vida interior*.<sup>189</sup>

Pero también la corporeidad la desborda. La mirada oculta no traspasa el cuerpo. El desdoblamiento origenista es la puesta en escena del control total del otro. Orígenes no se oculta para mirar, y su mirada procura la supeditación. Aquí aparece el tema de la relación entre erotismo y transgresión de prohibiciones. La responsabilidad humana, según el mismo Orígenes, es amar a su prójimo. Esto implica no asesinarlo ni dominarlo, esa es la prohibición. Pero, él no transgrede por completo

---

ción, traducción y prólogo de Silvio Mattoni. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004, 302.

187 Esta experiencia de abandono y humillación corporal, era la situación común entre los esclavos en el Imperio Romano. Ver Jennifer Glancy, *Slavery in Early Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 2006.

188 Orígenes se auto emasculó cuando era joven. Cuerpo aquí hace referencia, una vez más, a lo acogido en las facultades del hombre exterior.

189 Así sucede, por ejemplo, en el filme *Das leben der Anderen* [La vida de los otros]. En esta película, sin embargo, hay una ausencia explícita de la mirada.

la prohibición, se mantiene en el límite. Luego, para que sea posible el dominio total que supone la mirada de Orígenes es necesario que ese otro –su carne– no sea, efectivamente, prójimo. Es la transformación de la carne en *Satán* o monstruo.<sup>190</sup>

Todavía más sugerente, como camino de interpretación, es relacionar la idea de carne y Anticristo en Orígenes.<sup>191</sup>

Para Orígenes, el Anticristo es básicamente la falsa *sabiduría*. La falsa sabiduría es, primordialmente, el mundo de la carne que no puede ser iluminado por el Verbo de Dios. Para Orígenes, la función del Anticristo es sustituir lo verdadero y esa es, precisamente, la función de la carne. Sustituir u ocultar lo real con pretensiones de verdad. Esta es, como señala Bernard McGuinn, la primera versión del Anticristo en la que este no se encuentra afuera –en el Imperio Romano como en el Apocalipsis de Juan– es en *uno mismo*. Pero, y a pesar de esta interioridad, el *Anticristo* es fundamentalmente lo femenino.

Nuestras acciones son femeninas o masculinas. Femeninas si son corporales o carnales. Si sembramos en la carne, el hijo de nuestra alma es hembra, no macho, sin nervios, blando y material. Si miramos hacia lo eterno, elevando nuestra inteligencia hacia lo mejor, y si hacemos fructificar los frutos del espíritu, todos nuestros hijos son machos. Todos los que son llevados ante Dios, presentados a la mirada del Creador, son machos, no hembras. Porque Dios no se digna mirar lo que es femenino o corporal.<sup>192</sup>

---

190 Una interesante interpretación del mito del monstruo en Maynor Mora, *Los monstruos y la alteridad*. Hacia una interpretación crítica del mito del monstruo. Heredia: UNA-Escuela de Filosofía, 2007; también Rafael Ángel Herra, *Lo monstruoso y lo bello*. Primera reimposición. San José: EUCR, 1999.

191 Sobre esto ver Bernard McGuinn, *El Anticristo. Dos milenios de fascinación humana por el mal*. Traducido del inglés por Ramón A. Díez Aragón y Carmen Blanco Moreno. Barcelona: Paidós, 1997, 82.

192 Orígenes, *Sel. In Ex.*, XXIII citado por H. Crouzel, *Virginité et mariage selon Origene*. París: Desclée de Brouwer, 1963, 137.

En la antropología de Orígenes<sup>193</sup>, los sexos son una clasificación alegórica de la división constitutiva del ser humano. El espíritu (lo masculino o el macho)<sup>194</sup> es la parte superior del pensamiento y de la inteligencia humana, es la parte que puede restaurarse para volver a Dios. El alma “en sentido amplio (la vida psíquica) está repartida entre las dos partes opuestas, pues ambas la atraen”<sup>195</sup>. El alma aspira o desea las cosas espirituales –es decir, al macho– por su constitución o inteligencia (*nous, mens*), pero también es sensible a los placeres, excesos y sufrimientos de la carne. Aunque en Orígenes esta tipología es alegórica su despliegue implica<sup>196</sup> no solo la “anti-cristificación” de la mujer se trata de la construcción de “la mujer” como *enemigo primordial que se desea, busca e intenta atrapar en la clandestinidad* (como en el caso del David judío y Betsabé).

### Sacrificio, don y alteridad

En Orígenes es necesario el sacrificio para gozar el amor. Sacrificio de la carne y del alma (lo femenino en uno) que, a pesar de todo, sigue siendo constitutivo. Que no se sacrifique a otro para obtener placer, más bien que *ese otro* sea, y no uno mismo, introduce diversas implicaciones. Una de ellas sería la posibilidad de una re-interpretación de la encarnación del Dios cristiano. En una tradición temprana del cristianismo, la encarnación es, ante todo, un acto de auto-vulneración. Pero, este acto no es *puro sacrificio*, es búsqueda de placer<sup>197</sup>

---

193 Aquí sigo y desarrollo algunas indicaciones de Sylviane Agacinski, *Métaphysique des sexes*, cap. VIII.

194 Sobre la historia de la idea la oposición entre “hembra y macho” desde Aristóteles hasta Freud ver Thomas Laqueur, *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Traducido del inglés por Eugenio Portela. Madrid: Cátedra, 1994.

195 *Ibíd.*, 149.

196 Sobre estas implicaciones en el pensamiento cristiano ver Robin Schott, *Eros e os procesos cognitivos. Uma crítica da objetividade em filosofia*. Río de Janeiro: Rosa dos tempos, 1996.

197 Aquí placer posee un contenido específico que es simbolizado, en algunas tradicio-

y don de sí, que incluye la posibilidad de la muerte. Es decir, la asunción de la finitud supone la muerte. No obstante, el sentido de la encarnación no se encuentra en el sacrificio. El vaciamiento de poder que supone la encarnación, posibilita el erotismo. Aquí, contrario a otras tradiciones, es la misma divinidad la que dona algo de sí para darse y ofrecer placer. De esta forma, el acecho de la muerte, su presencia permanente, no impide el goce.

En Orígenes, el sacrificio del cuerpo está referido centralmente al pecado y la culpa y no al don.<sup>198</sup> Es decir, el cuerpo aloja o, entendido ampliamente como carne, es pecado. En este sentido, el erotismo origenista es radical, ya que busca, últimamente, darle muerte a la Muerte.<sup>199</sup> La teología origenista del cuerpo supone que este esclaviza, debido a que está dominado por impulsos carnales, al hombre interior. Ser Amo de uno mismo<sup>200</sup> requiere estar dispuesto a morir. Quien no está dispuesto a matar –lo cual como se ha dicho anteriormente, no implica que lo haga y además se diferencia del martirio – su cuerpo entonces no puede tener dominio de sí. La angustia ante la muerte no supera la excitación que otorga el amor divino.

La tercera condición que hace adecuada, para este texto de Orígenes, la tesis de Bataille, acerca de la relación entre muerte y erotismo, se relaciona con la satanización de la carne que se ha mencionado anteriormente. Llevar al *hombre exterior*, con-

---

nes cristianas, con la mesa compartida universalmente.

198 Sobre esto ver Evelyne Pewzner, *El hombre culpable. La locura y la falta en Occidente*. Traducido del francés por Sergio J. Villaseñor Bayardo. México, D.F – Guadalajara: Fondo de Cultura Económica y Universidad de Guadalajara, 1999.

199 Orígenes invierte la idea de Pablo, según la cual con la resurrección corporal de Jesús, Dios había matado la muerte. En el pensamiento origenista matar el cuerpo –pecado– es lo que da muerte a la muerte.

200 Sobre esto ver Hegel, *Fenomenología del espíritu*. Duodécima reimpresión. Traducido del alemán por Wenceslao Roces. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2000, 117-120.

vertido en monstruo, al límite de la muerte, no logra trascender la culpabilidad, solamente la apacigua. Torturar al (creado como) culpable, aunque sea *uno mismo*, produce miedo<sup>201</sup> y placer. Como la culpabilidad no puede trascenderse enteramente, entonces la tortura debe ser repetitiva.

El carácter infranqueable de la culpa está fundado en la relación entre pasado, memoria y mala conciencia. Para Orígenes, existe un evento primordial en el pasado, y es el pecado contra Dios. Un pecado no solo original, también *originante*. El pecado es un pasado continuamente presente, que hace imposible el olvido. El pasado abarca toda la realidad y la memoria no puede evadirlo. La imposibilidad de evasión produce una mala conciencia, una conciencia atormentada.

En Orígenes, como hemos visto, la falta y el castigo se conjuran en la carne. Por eso, la melancolía origenista no es completamente restrictiva. Es importante destacar que para Orígenes, la falta fundante es la desobediencia del Padre. Aquí no hay asesinato del Padre, hay quebrantamiento de su ley. Sin embargo, Orígenes convierte la desobediencia en asesinato y con ello justifica la mortificación del *culpable*. Pero, el Padre origenista no busca venganza, crea otro mundo. Como el Padre no está muerto y tampoco desea vengarse, entonces la desobediencia de la ley debe interpretarse como acto de libertad para la libertad.<sup>202</sup>

Orígenes, y Ambrosio al comentar el martirio de Inés, hacen de la obediencia y desobediencia de la ley el fundamento de su antropología teológica. Según Ambrosio, Inés es santa porque

---

201 Jean Delumeau, *El miedo en Occidente. Una ciudad sitiada*. Traducido del francés por Mauro Armíño. Madrid: Taurus, 2002. Es interesante la relación que explicita Delumeau entre sublevación contra la ley y culpabilidad. Para el cristianismo de Pablo, la sublevación contra ley proviene directamente de Dios.

202 Ver sobre esto Franz Hinkelammert, *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio*. San José: DEI, 2003, cap. IV.

obedece la ley y en Orígenes somos pecadores porque hubo desobediencia de la ley. Pero, la lectura puede ser inversa. Inés puede ser considerada santa porque desobedece la ley –se niega a casarse– y el pecado o falta es asesinar a Inés en nombre de la ley.

En esta teología, al convertir la obediencia en ley como condición de santidad, la muerte pierde su fuerza negativa. Sin embargo, la vida carnal no es, para Orígenes, puro malestar, también es ocasión de deseo. La clave de la relación entre erotismo, muerte y placer no es el acaecimiento de la muerte, es algo que parece sugerido en un pasaje de la *Fenomenología del Espíritu*.

Actualmente, parece que hace falta lo contrario; que el sentido se halla fuertemente enraizado en lo terrenal, que *se necesita la misma violencia para elevarlo de nuevo*. El espíritu se revela tan pobre que, como el peregrino en el desierto, parece suspirar tan solo por una gota de agua, por el tenue sentimiento de lo divino en general, que necesita para confortarse (...) Por lo poco que el espíritu necesita para contentarse, puede medirse la extensión de lo que ha perdido.<sup>203</sup>

En Orígenes, particularmente por su interpretación de la creación, la permanencia en lo terrenal disminuye o rompe el espíritu. La violencia contra el espíritu solo puede superarse con la misma violencia. Es decir, con llevar lo terrenal a un estado de despojo donde su importancia pueda ser redescubierta. No se trata de matar lo terrenal, se trata de infringirle violencia para que el amor de Dios no se vuelva insulso.<sup>204</sup>

La negatividad sentida en el cuerpo y el alma es el camino para captar lo real. Procurar esquivar la renuncia, es decir, decidir no separar ni separarse (la fuerza y la labor del entendimiento) im-

---

203 Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 10.

204 *Ibíd.*, 16.



plica permanecer en estado de permanente carencia: reconfortándose o satisfaciéndose únicamente con una gota de agua. El pasar por lo negativo y mantenerse cerca de la muerte es lo que permite superar el ámbito de la pura inmediatez. La cuestión es que, con Orígenes, el proceso de sometimiento a lo negativo resulta en una desaparición de lo finito. No es, como en Hegel, lo infinito que asume la finitud como modo de existencia y, de esa forma, no queda más infinito que lo finito en vías de superarse.

#### 4. Penetrar en Dios: la fantasía origenista

La interpretación origenista posee una fantasía<sup>205</sup> que se desprende de su teología del amor. Esta fantasía es penetrar el cuerpo de Dios. La relación entre erotismo y creación supone una destrucción de las determinaciones del ser y del saber. A partir de esta relación, se puede decir que el deseo crea su objeto. No porque el objeto esté completamente ausente, más bien porque la imaginación erótica hace explotar la potencia creadora e impide que lo deseado se mantenga inmutable ante la mirada. El deseo de unir el alma con el Verbo de Dios supone la penetración “en los misterios de su sabiduría”. Orígenes lo declara eróticamente:

Realmente, cuando, por ningún servicio de hombre o de ángel, la mente se llena de sentimientos y de pensamientos divinos, crea que es entonces cuando recibe los besos del Verbo mismo de Dios. Por causa de lo dicho y por tales besos, diga el alma orando a Dios: ¡que me bese con los besos de su boca!<sup>206</sup>

La insuficiencia de los servicios de hombres y de ángeles tiene un sentido estrictamente epistemológico. Sin embargo, en

---

205 Sobre la in-superable presencia de la fantasía en el pensamiento que se desea racional, ver Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre*. Las encrucijadas del laberinto. Traducido del francés por Alberto Bixio. Barcelona: Gedisa, 2005, 149-176.

206 Orígenes, *Comentario al Cantar de los Cantares*, 76.

su fondo, muestra la fantasía. Solo Dios puede satisfacer las necesidades racionales del alma. El *nous* divino es motivo de ardiente deseo. Incluso debe rogarse por él. La progresiva revelación de la sabiduría divina posee un alcance propiamente erótico. Cada beso de Dios supone un acercamiento que, finalmente, posibilitará la interpenetración. Al mismo tiempo, la posibilidad de la penetración implica, como se señaló antes, el alejamiento, olvido y muerte de la carne y el sometimiento del alma. Aquí, sin olvidar esto último, el ejercicio intelectual no es en ningún sentido apático. No solo está movilizado por fantasías, su orientación misma es erótica. Esto significa que el deseo de conocer y de ser uno con el Verbo no posee una intencionalidad estrictamente racional.

Orígenes considera que el crecimiento intelectual del alma requiere del amamantamiento. Por eso, realiza una detallada explicación del significado espiritual de aquellos textos bíblicos que hacen referencia al pecho o seno de Cristo. El ordenamiento estético de la sección dedicada a comentar las características del pecho del esposo son importantes: toda la descripción se estructura en torno a la mirada del pecho desnudo y al lento acercamiento hacia él. Mirar y tocar el pecho desnudo de un hombre se hace posible a través de la alegorización. Pero, la alegoría también puede ser metáfora u ocultar otro sentido. De esta manera la admiración de Orígenes ante la descripción del pecho desnudo del esposo tiene tres y no solamente dos niveles de sentido: el literal-carnal, el espiritual y el de recuperación o fantasía.

### **Lo abyecto: el miedo y la fascinación**

El libro segundo del *Comentario al Cantar*, Orígenes se ocupa de interpretar las referencias al cuerpo desnudo de la sulamita.<sup>207</sup>

---

207 Orígenes, *Comentario al Cantar de los cantares*, 109ss.

El procedimiento básico se mantiene: se distingue entre el sentido literal y el sentido espiritual del texto y se indaga en este último. La referencia a la negritud de la mujer es interpretada, inicialmente, como una alegoría del carácter gentil de la Iglesia cristiana. Para Orígenes, no obstante, el carácter extranjero de la Iglesia gentil no le resta belleza. La Iglesia es residual, secundaria o, como dice Pablo de sí mismo, abortiva. No posee preeminencia ni puede reclamarla. Es precisamente lo radical de su vulnerabilidad lo que le otorga un estatuto contradictorio: en su monstruosidad explota la belleza. El argumento es interesante, sin embargo, no es desarrollado.

Según Orígenes, la belleza es una cualidad que se hereda de la primera creación. Esto significa que hay una igualdad inicial de los espíritus que no puede ser arrancada. La cuestión de la equivalencia de los espíritus, no obstante, no resuelve la confrontación por la piel. La negritud debe apaciguarse a través de la penitencia; es una mancha<sup>208</sup> que permanece como recordatorio del pecado. Pero, esta penitencia no es definitiva.

La exégesis origenista muestra que amar la piel negra es un rasgo fundamental que le da carácter a los textos de la Biblia judía. La esposa de Moisés, la reina de Saba y la Iglesia gentil, todas ellas son mujeres negras que se presentan como testimonio del amor de Dios. De un Dios que ama lo que, en la teología origenista, él mismo ha hecho sucio o contaminado. ¿Qué significa, según Orígenes, el verso “Soy morena (o negra) y hermosa, hijas de Jerusalén, como las tiendas de Cedar, como las pieles de Salomón?” Significa que el miedo y la repulsión que produce el pecado (alegorizado en la negritud y en la mujer) también producen fascinación.

---

208 Sobre la mancha y su importancia en el imaginario religioso pueden verse, entre otros, los comentarios de Julia Kristeva, *Poderes de la perversión*. Traducido del francés por Nicolás Rosa y Viviana Ackerman. Buenos Aires: Siglo XXI, 1989.

Se trata de la fascinación por lo abyecto. Julia Kristeva señala que en el imaginario religioso la abyección está asociada con las impurezas del cuerpo y su potencial contaminador. El cuerpo negro de la mujer es, para Orígenes, impuro y produce impureza. Sin embargo, mantiene una fascinación con ella. Es cierto que este deseo de hacer permanecer el cuerpo de la mujer no detiene la des-corporalización y “des-mujerización”, que opera Orígenes sobre ella a través de su interpretación; lo que hace es mantener la tensión entre horror y deseo hacia lo abyecto. Para mantener la tensión de tal modo que no implique atravesar plenamente la barrera auto-impuesta es necesaria, precisamente, la alegoría. Ella permite un tipo de separación del cuerpo de la mujer que no lleva al asesinato o suicidio. Se trata de inscribir el cuerpo negro de la mujer en un esquema simbólico en el cual es posible llamarla en el lenguaje sin comprometer el ámbito general de significado. Este tipo de violencia procura el dominio del cuerpo de la mujer a través de la elaboración de una malla alegórica sobre la que únicamente tiene dominio el exegeta. El rechazo (asesinato) o exigencia (suicidio) no dejan de ser formas de relacionarse con lo –creado como – abyecto.

La sulamita, en la malla alegórica origenista, concentra en su cuerpo negro el horror de la perversión y la belleza de la transgresión. Pero, ella misma no existe; su existencia está escondida en la representación de Orígenes. La mujer no es otra persona, por el contrario, es un objeto de deseo que pasa del desplazamiento a la fijeza de la escritura. La alegoría permite llevar lo inteligible –un texto – a lo sensible y, en el mismo movimiento, llevar lo sensible –horror y fascinación – a lo inteligible. Con esta estrategia, lo olvidado surge bruscamente. Estrategia que reúne, aunque parezca imposible, dos opuestos que se miran cara a cara e inmediatamente, estallan. Estallido que había sido prohibido en el pasado, pero que, retorna por insistencia de un yo que exige, calladamente, su extinción.

Lo abyecto “es algo rechazado del que uno no se separa, del que uno no se protege de la misma manera que de un objeto. Extrañeza imaginaria y amenaza real, nos llama y termina por sumergirnos”.<sup>209</sup>

Esta frase de Kristeva precisa dos cuestiones que deben ser desarrolladas. La *sulamita* es lo rechazado que al ser colocado en un texto parece estar separado. Esta separación, como se ha dicho previamente, es momentánea. El rechazo, la separación y el retorno remiten a un rechazo y separación primigenios. Se trata de la expulsión del paraíso. El retorno al paraíso supone la clausura definitiva a lo sensual y lo sensible. Estar afuera del paraíso, espacio donde no existe libertad, aunque es posible, supone una separación que el espíritu resiente constantemente. El retorno exige la asunción voluntaria de unas mediaciones que, precisamente por no ser asumidas sin rodeos, revelan su arbitrariedad.

Walter Benjamin (1892-1940) consideraba que todo documento de cultura es también documento de barbarie. En el análisis sobre Orígenes se puede decir que toda vuelta al paraíso supone una barbarie. El retorno al paraíso, en el pensamiento origenista, se fundamenta en la creencia sobre la existencia de un tiempo y lugar que han quedado suspendidos a la espera del retorno de los espíritus errantes y atrapados en un mundo carencial. Así, el retorno reclama una violencia radical contra todo tiempo existente. La empatía benjaminiana hacia el tiempo pasado es, en Orígenes, desprecio y voluntad de olvido. Ahí está la barbarie; en el castigo que, precisamente por la lejanía del paraíso, se hace interminable. Castigo que, en la antropología origenista, es elevado como beatitud.

Cuando S. Freud (1856-1939) explicó lo que para él eran los condicionantes del olvido de nombres<sup>210</sup>, postuló como primer

---

<sup>209</sup> *Ibíd.*, 11.

<sup>210</sup> Sigmund Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana*. 5ta edición. Traducido del alemán

condicionante una determinada disposición para el olvido. El problema origenista es la contradicción entre dos disposiciones: la disposición para el recuerdo y una disposición que impide el olvido. Recuerdo del paraíso, por una parte, e incapacidad para olvidar o reprimir la estancia en el mundo.

La fascinación hacia lo abyecto hace que la antropología origenista no se cierre en una aceptación paciente de la desaparición de la corporeidad y el deseo.<sup>211</sup> Una aceptación paciente evitaría el retorno permanente del castigo. La mujer negra, su representación alegórica, divide constantemente. Más que dividir corta y escinde. Un corte que horroriza y extasía. Es decir, que lanza, finalmente, hacia el acto purificador. La purificación evita el asesinato o suicidio, aunque no aleja de la muerte, y transforma la culpa en la única posibilidad del retorno al paraíso. Culpabilizarse hasta el punto que se destruya todo aprecio por uno mismo. Pero, Orígenes se resiste, en la escritura, a perder a ese otro que es él mismo. Sacrifica, en la alegoría, a la mujer y, posteriormente, sacrifica la alegoría por la mujer. Entonces, como se ha mencionado en relación al anti-Cristo, la mujer recibe la violencia simbólica que debió recibir él mismo en su cuerpo. Evelyne Pewzner explica que la cuestión del carácter infranqueable de la culpa supone la recurrencia de la tortura:

La suciedad que pudre al ser en su intimidad no puede ser lavada ni por la coacción del ritual obsesivo ni por la muerte a la que el melancólico llama con todas sus fuerzas, puesto que esta muerte desemboca en la condenación eterna. El universo de la falta y el remordimiento es un universo cerrado; nada, ni siquiera el sufrimiento al cual el melancólico y el obsesivo otorgan un valor

---

por Luis López Ballesteros y de Torres. Madrid: Alianza, 1972, 9-16.  
211 Insiste en esto Sylviane Agacinski, *Métaphysique des sexes*, 226-227.



redentor (porque es punitivo), puede conducir a la liberación de esta interminable tortura que uno y otro se inflingen.<sup>212</sup>

La erotización de lo abyecto es una forma de insistir en la posibilidad de no determinarse. La hermosura de la suciedad, advierte Orígenes posteriormente, debe limitarse a inflingirle la violencia y la exigencia: conócete a ti misma. La fascinación con lo abyecto, el deseo de uno mismo, es constitutivo, aunque se le rechace, de la imposibilidad del paraíso origenista.

La purificación primordial de lo abyecto está en la escritura, en el arte de la exégesis alegórica o espiritual. Orígenes castiga al texto hasta que no quede más que su fantasma. Pero, el fantasma retorna y trae consigo el quiebre de la ley; el alejandrino lo sabe y goza con ello. La escritura origenista es la que introduce la divergencia. Confiesa y oculta; le da a lo revelado un estatuto que no admite la certeza. Porque en una misma figura, insertada en una configuración que admite y subsume las contra-escrituras en la escritura, se pueden exponer las inclinaciones del alma y procurar aplacarlas y, al mismo tiempo, esa figura exagera, aunque sea solo para quien escribe, los movimientos del alma y del cuerpo que deberían combatirse. La escritura no es, entonces, transparente, es una puerta que lleva hacia lugares que, quien escribe, no conoce previamente. La escritura de sí, oculta en el comentario de un texto, es entrada y salida y también momento de bifurcación o suspensión de los caminos. Una escritura que permite deleitarse en lo abyecto es la explicitación de un conflicto.

### **Conócete a ti misma: el alma y el límite**

El alma debe conocerse a sí misma. La renuncia al camino, no exento de contrariedades, del conocimiento, impide el deleite.

---

212 Evelyne Pewzner, *El hombre culpable*, 116.

Orígenes señala su camino para el conocimiento –del alma- de sí misma.

Mi opinión en este caso es que el alma debe abordar el conocimiento de sí misma por doble camino: qué es ella misma verdaderamente y de qué manera se comporta; es decir, qué tiene en su substancia y qué en sus sentimientos, de suerte que pueda comprender, por ejemplo, si es de buenos o de malos sentimientos, de rectos o de torcidos propósitos; y en el caso de ser éstos ciertamente rectos, si tiene el mismo empeño para todas las virtudes, tanto de pensamiento como de obra, o bien solamente para las cosas necesarias y que están a mano... Además, si se dedica a cultivarse exclusivamente a sí misma, o bien se esfuerza por aprovechar a otros y aportarles un poco de utilidad, ya con la palabra de la doctrina, ya con los ejemplos de su obrar (...) El alma que se conoce a sí misma tiene todavía necesidad de saber si está muy ávida de gloria, o poco o nada en absoluto.<sup>213</sup>

Lo esencial del alma es el ser modificable. El alma puede transformarse. Precisamente este carácter mutable del alma introduce a su compleja psicología. El alma puede desvirtuar su existencia y entregarse a los placeres carnales o puede, a través de un examen permanente de sus inclinaciones, encontrarse con el espíritu. El conocimiento de sí por parte del alma posee cuatro funciones distintas vinculadas o, más precisamente, fundamentadas en una idea de la esencia y psicología del alma.

1. El conocimiento de sí y la indagación: conocer no es aprehender, de una vez por todas, una esencia inmutable. El conocimiento de sí es, primordialmente, indagación de sí. Permanente examen y búsqueda que supone un ideal o *telos* que debe confrontarse con la vida efectiva del alma.

---

213 Orígenes, *Comentario al cantar de los Cantares*, 150-151.

Se conoce el *telos*, que también puede ocultarse en máscaras, pero no se puede alcanzar un conocimiento definitivo del alma. Su movilidad y autonomía lo impiden. La indagación en el alma inicia en la disciplina del cuerpo y, particularmente, de la mirada. Por eso, se ha dicho anteriormente que el cuerpo sirve de pedagogo del alma. Su austeridad o ascesis delimita el horizonte de lo necesario y hace posible con ello el discernimiento de la finalidad del espíritu donde también puede participar el alma. La indagación contiene oculta una exigencia del deber ser; así la indagación se vuelve transformación de sí. No obstante, esta indagación debe producir un conocimiento que no puede retroceder. No mantener el conocimiento sobre sí implica el rechazo y la expulsión de las “habitaciones del esposo”, es decir, de la presencia de Dios.

2. Conocimiento y transformación de sí: la indagación no es neutral. No busca en el alma sus divergencias y contradicciones para contemplarlas. Quiere hacer algo con el alma –la tecnología foucaultiana–, pero lo esconde hasta el límite posible. El alma es un campo de fuerzas asimétricas que intentan gobernarse. Saber esas cuestiones del alma permite transformar la indagación en voluntad de transformación. Hacer algo con el alma no puede ser una operación puntual. La fuerza de la acción debe repetirse para amalgamarse con el alma. Hacer algo, en este contexto, significa romper con la distinción sujeto-objeto. Que el alma llegue a ser una con los deseos virtuosos. Anulación del conflicto, cuya realización, y este es un motivo fundamental de varias tendencias del cristianismo de la Antigüedad tardía, en ocasiones puede llevarse a cabo por la fuerza del sujeto o, en la mayor parte de ellas, se suspende hasta la recapitulación de todas las cosas.
3. Conocimiento de sí y transformación de los otros: hacer

algo con los otros no debe comprenderse como una postura ética o política. Se trata de una exigencia hacia el santo. El santo debe ser imitado, pero para ser imitado, claro está, debe afectar a los otros. Afectar es el primer momento de la transformación; su condición de posibilidad. Producir imitadores aparece como una señal del efectivo conocimiento de sí. El imitador, cabe decir, es pensado como una extensión, en ocasiones enteramente anónima, del santo. La hagiografía, precisamente por eso, no tiene ninguna pretensión histórica. En ella lo fundamental es el efecto mimético que pueda producir. La relación con los otros no es únicamente de transformación; también de discernimiento.<sup>214</sup> La palabra, o discurso del otro, debe ser examinada cuidadosamente. Si la *sulamita* era ocasión de terror y fascinación que se resolvía en la imposibilidad del retorno al paraíso, el discurso de los otros es, principalmente, ocasión para el error. El otro es una amenaza en cuanto abandona el silencio.

4. Conocimiento de sí y curación: conocerse a sí misma no debe conducir a la valoración excesiva del alma. El alma que realmente se conoce a sí misma se tiene como aspecto menor. El conocimiento es acercamiento a la turbulencia de un conflicto, no admiración de la belleza. El conocimiento de sí debe proveer de los recursos necesarios para que el alma pueda protegerse de sí misma y, particularmente, de la mirada del otro. El alma debe evitar la admiración de sí. El conocimiento de sí tiene una función terapéutica: curarse o sanarse de uno mismo y no, por el contrario, ensancharse o engrandecerse. Precisamente, la curación requiere clarificar la relación entre alma y cuerpo. Según Orígenes, el conocimiento de sí tiene su culminación en la resolución de esa relación.

---

214 Orígenes, *Comentario al cantar de los Cantares*, 151

Para Orígenes, que sigue en esto parcialmente la doctrina platónica del alma, el alma yace en un cuerpo como resultado de la libertad. La perfección del alma se alcanza en la separación del cuerpo. La perfección se relaciona estrechamente con escuchar la Palabra de Dios y la ley divina. Escuchar, y permanecer en silencio, es la actitud correcta del alma. Por eso, porque el cuerpo es necesario para escuchar la Palabra, es que Orígenes afirma que “efectivamente, el cuerpo parece en cierto modo que sea una especie de ligadura y vínculo del alma y, en Cristo, esa atadura mantiene amarrada la gota de áloe de su poder y bondad divinas”.<sup>215</sup> La relación entre Palabra, cuerpo y alma introduce nuevamente la cuestión de lo sucio o inmundo.

El alma no debe tocar nada que esté suelto y que no esté sostenido por la razón y trabado por la verdad de las doctrinas, para no convertirse en inmundicia, porque efectivamente, el que toque algo inmundo, inmundo será, según la ley, ya que a él lo habrá tocado un sentimiento irracional y ajeno a la sabiduría de Dios, y lo convertirá en inmundo.<sup>216</sup>

Tocar tiene un doble nivel de significación: a) epistemológico y b) carnal. En lo referente a lo epistemológico, tocar implica una disposición débil o superficial en el acto del discernimiento de los discursos de los otros. En este caso, el discernimiento es desplazado por el horror. Los otros discursos son cadáver; pero más en el extremo, y esto se relaciona con lo carnal, los otros son cadáver. La imaginación jesuánica presentaba un mundo donde la caricia, el roce y la con-vivencia corporal hacían presente el Reinado de Dios. La caricia o toque corporal, no paciente ni fingida, pero aquella intempestiva y enteramente pasional desataba el poder de Dios. El ser tocado por lo considerado inmundo no

---

<sup>215</sup> *Ibíd.*, 185.

<sup>216</sup> *Ibíd.*

convertía a Jesús en inmundo; profundizaba la irrupción, el movimiento y la ruptura del tiempo. La cercanía con lo “inmundo” es, incluso para Pablo, la sabiduría de Dios. El que toque algo inmundo se hace como Dios, porque él ha abolido la ley y ahora nada es inmundo. Podemos hacernos “inmundos” cuando nos referimos a los otros. El Dios cristiano es abyecto; no se avergüenza del quebrantamiento de la ley, en su lugar, lo celebra. Un “criminal” sin mala conciencia ni remordimiento. En el punto donde se rompe la ley, se celebra un banquete donde los invitados han sido avergonzados. En el banquete también celebran la vergüenza. Lo irracional es no abrazar lo “inmundo”; dejarlo crucificado.

Lo “inmundo”, la carne “inmunda”, se ha vuelto contra todo sistema. No quiere la pureza. El cristianismo no reclama la pureza universal; procura trascender la pureza y la inmundicia. Pero, en el acto de trascender, conserva, como señal de su mala voluntad, la desnudez de lo inmundo. El rostro-cuerpo que ofrece el cristianismo es “inmundo”. El cristianismo se resiste a la belleza, a la concordia o al olvido.

Lo “inmundo” no desea entrar en el mundo, es extranjero de todo y, sin embargo, exige, con su aparición, ser acogido y dejarnos acoger. Reclama el contacto, la mesa, la habitación. Acepta tocar y dejarse tocar por “lo inmundo”, crea una fisura en el mundo. El Dios asesinado y el templo roto son el contexto de lo cristiano. Intemperie y vacío que colman todos los espacios. Derribados todos los sistemas, lo que aparece en cada punto del horizonte es “lo inmundo” que no se avergüenza de serlo. Su aparición, más que súplica o exigencia, es movimiento impredecible. El otro, en el cristianismo, no solo es a quien debe dársele algo; también es condición de posibilidad para toda acción.



Sin el otro, con su “inmundicia”, no hay ocasión de dar. Jesús no aspiraba a corregir a quienes lo denominan inmundo. Vivía como inmundo; ofrecía su cuerpo para ser comido; acto inmundo en extremo. En el judaísmo de Jesús, la corporeización, el asumir el cuerpo e historizarlo, es la forma primordial de hacer “visible lo invisible”. El afuera es el cuerpo desnudo e inmundo que se niega a toda glorificación entendida como abandono de su carácter transgresivo. Este carácter no debe ser admirado; antes bien, asumido como proyecto: transgredir en la raíz todos los “amarres del mundo”.

En esta nueva mención a lo inmundo o sucio, la escritura de Orígenes pierde su carácter enigmático y se hace transparente. Toda la violencia hacia la palabra de los otros, los cuerpos de los otros y los otros mismos. Violencia que no se oculta para atacar, sin ser vista, por detrás del cuerpo, por el contrario, abandona la oscuridad y, quizá no sin temor, se hace testimonio de una decantación que antes deseó evitarse o tensionarse. En el libro III del *Comentario*, esta rabia regresa.

### **Ordena en mí el amor: o de cómo vivir sin remordimientos**

Una discusión central del III libro del *Comentario* es acerca del orden del amor. Orígenes comenta, al interior de esa cuestión, qué significa amar al prójimo y cómo se ordena –cuál es la jerarquía que debe tener – este amor. La exégesis de los textos referidos al amor al prójimo muestra, una vez más, el carácter elíptico de la escritura origenista. La obligación de amar al prójimo se convierte, en primer lugar, en una exigencia de vigilancia de los otros. Únicamente puedo amar a mi prójimo si conozco su vida. El ladrón, la mujer lujuriosa o el Faraón egipcio no pueden ser amados de la misma forma que Cristo. El mismo Dios no los ama de la misma forma, dice Orígenes. La exigencia de

amar al prójimo es, así, convertida en requerimiento de amar al doble o al imitador. Esto es, a quien es o puede ser considerado igual. En su estudio sobre el amor puro, Jacques le Brun<sup>217</sup> cita un texto de J. Lacan (1901-1981), que permite realizar un comentario acerca del “amor jerarquizado e interesado” de Orígenes.

En *El padre humillado*, tenemos un santo. Es el que se llama Orian, de quien se dice expresamente que si no quiere darle nada a la pequeña Pensée, que felizmente está bastante armada para sacárselo a la fuerza, es porque tiene demasiado, la alegría, nada más que esto, la alegría entera (...) El santo es un rico. Hace en verdad todo lo que puede para tener un aspecto pobre (...) pero justamente en eso es rico (...) El santo se desplaza íntegramente en el dominio del tener. El santo tal vez renuncia a algunas pequeñas cosas, pero para poseer todo. Y si miran bien de cerca la vida de los santos, verán que el santo no puede amar a Dios sino como un nombre de su goce. Y su goce, en última instancia, es siempre bastante monstruoso.<sup>218</sup>

Orígenes no está dispuesto a renunciar a la utilidad del amor. En la multiplicidad de sus aparentes carencias, procura lograr, a través de su escritura, una justificación para “poseerlo todo”. Es decir, el amor, sin la limitación de los horribles, de los iguales. Sabemos que este amor incluye la fascinación con lo abyecto: la mujer desnuda. El dominio del tener está precedido por el dominio del querer. Amar lo puro, penetrarlo para extasiarse requiere renunciaciones, pero ellas son, como afirma Lacan, pequeñas cosas. Pasar de lejos ante lo horrible a través de una jerarquización u ordenamiento del amor incorpora, nuevamente, la transgresión por la escritura. Quien goza, en este ordenamiento del amor, no

---

217 Jacques le Brun, *El amor puro. De Platón a Lacan*. Traducido del francés por Silvio Mattoni. Buenos Aires: Ediciones literales y El cuenco de plata, 2004.

218 Jacques Lacan, *Le transfer*, 417, citado en *Ibíd.*, 414.

es Dios, es Orígenes. Él opone a la obligación de amar a todos el deseo de satisfacer su deseo, amándose a sí mismo en el cuerpo del otro. Desdén hacia la idea de la posibilidad de la recuperación, en el amor y por este, de toda la humanidad. Pero, este no es un desdén que se hace a un lado y deja a quien mira convencido de su falta. Es actividad que hace de lo que inicialmente era falta: una virtud.

## 5. Conclusión

G. Bataille, en su comentario acerca de la relación entre mística y sensualidad y santidad y erotismo<sup>219</sup>, sugiere que el pecado y lo sagrado no pueden considerarse como radicalmente opuestos. Sin embargo, rechaza la idea según la cual el misticismo, y particularmente los éxtasis místicos, supongan siempre una experiencia sexual velada. La postura es adecuada. En Orígenes lo que aparece y desaparece constantemente a través de su escritura es la existencia en el límite. Este límite es un territorio o ámbito donde la obviedad y pureza del texto religioso se quiebran; no desaparecen, pero se “contaminan” con lo “inmundo”. Se contaminan porque, con varios rodeos, lo han buscado. Lo reprimido irrumpe por su propia fuerza y por la fuerza de la voluntad. Con Orígenes, el potencial liberador del cristianismo es bloqueado por una contradicción que está resuelta desde el inicio aunque parezca resolverse ante nosotros: la condición carnal de la existencia humana bloquea la vida del espíritu.

Esta contradicción está resuelta en el plano cosmológico (todo retorna), pero no en el plano antropológico. Ese nudo es, precisamente, el que introduce en el conflicto de los placeres. Conflicto que se extiende y abarca toda el alma. Hace que las soluciones

---

219 Georges Bataille, *El erotismo*. 4ta edición. Traducido del francés por Antoni Vicens y Marie Paule Sarazin. Barcelona: Tusquets, 2005, 227-270.

explícitas retornen como problemas. Pero, su retorno tiene un límite, una caducidad que no puede cuestionar siempre. Lo perdido, en un momento, se aleja irremediabilmente y se hace imposible rescatarlo. De esta forma todos los intentos de gozar el mundo fracasan; este fracaso revela, tardíamente, que Orígenes se había entregado a la muerte.

## 6. Bibliografía

- Agacinski, Sylviane. (2005). *Métaphysique des sexes. Masculin/Féminin aux sources du christianisme*. Paris: Editions du Seuil,
- Pablo Andiñach, (1997). *Cantar de los Cantares, el fuego y la ternura*. Buenos Aires: Lumen.
- \_\_\_\_\_, (1991). "Crítica de Salomón en el Cantar de los Cantares" *Revista Bíblica* 53, 129-156.
- Ambrosio, "Virginidad Sagrada" en Ambrosio, Agustín y Gregorio de Nisa, (1997). *Virginidad sagrada*. Edición preparada por Teodoro H. Martin. Salamanca: Sígueme.
- Bataille, Georges, (2005). *El erotismo*. 4ta edición. Traducido del francés por Antoni Vicens y Marie Paule Sarazin. Barcelona: Tusquets.
- \_\_\_\_\_, (2004). *La felicidad, el erotismo y la literatura*. Ensayos 1944-1961. Selección, traducción y prólogo de Silvio Mattoni. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Brown, Peter, (1988). *The Body and Society*. New York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_, (1981). *The cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Burrus, Virginia, (2008). *The sex lives of the Saints. An Erotics of Ancient Hagiography*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Castoriadis, Cornelius, (2005). *Los dominios del hombre*. Las encrucijadas del laberinto. Traducido del francés por Alberto Bixio. Barcelona: Gedisa.
- Cox Miller, Patricia, (2002). *Los sueños en la Antigüedad Tardía*. Traducido del inglés por María Tabuyo y Agustín López. Madrid: Siruela.

- Crouzel, H., (1963). *Virginité et mariage selon Origene*. París: Desclée de Brouwer.
- Daniélou, Jean, (1958). *Orígenes*. Traducido del francés por Guido Pargagnoli. Buenos Aires: Sudamericana.
- Delumeau, Jean, (2002). *El miedo en Occidente. Una ciudad sitiada*. Traducido del francés por Mauro Armiño. Madrid: Taurus.
- Derrida, Jacques, (1967). *De la Grammatologie*. Paris: Minuit.
- Digo, P., (1979). *De l'eunni á la mélancolie*. Tolosa: Privat.
- Dussel, Enrique, (1974). *El dualismo en la antropología de la Cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*. Buenos Aires: Guadalupe.
- Enaudeau, Corinne, (1999). *La paradoja de la representación*. Traducido del francés por Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Paidós.
- Evagrio Póntico, (1995). *Obras Espirituales*. Introducción y notas de José I. González Villanueva y traducción de Juan Pablo Rubio Sadia. Biblioteca Patrística 28. Madrid: Ciudad Nueva.
- Foucault, Michel, (1996). *Hermenéutica del sujeto*. Edición, traducción y prólogo de Fernando Alvarez-Uría. La Plata: Altamira.
- Freud, Sigmund, (1972). *Psicopatología de la vida cotidiana*. 5ta edición. Traducido del alemán por Luis López Ballesteros y de Torres. Madrid: Alianza.
- Georg Gadamer, Hans, (1975). *Verdad y método*. 4ta edición. Salamanca: Sígueme.
- Glancy, Jennifer, (2006). *Slavery in Early Christianity*. Minneapolis: Fortress Press.
- Harpham, Geoffrey, (1987). *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*. Chicago: Chicago University Press.
- Hegel, G.W.F., (2000). *Fenomenología del espíritu*. Duodécima reimprisión. Traducido del alemán por Wenceslao Roces. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Herra, Rafael Ángel, (1999). *Lo monstruoso y lo bello*. Primera reimprisión. San José: EUCR.
- Hinkelammert, Franz, (2003). *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio*. San José: DEI.
- Kristeva, Julia, (1989). *Poderes de la perversión*. Traducido del francés por Nicolás Rosa y Viviana Ackerman. Buenos Aires: Siglo XXI.

- \_\_\_\_\_, (2004). *Historias de amor*. Traducido del francés por Aracelli Ramos Martín. Novena edición española. México, D.F: Siglo XXI.
- Laqueur, Thomas, (1994). *La construcción del sexo*. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud. Traducido del inglés por Eugenio Portela. Madrid: Cátedra.
- Le Brun, Jacques, (2004). *El amor puro. De Platón a Lacan*. Traducido del francés por Silvio Mattoni. Buenos Aires: Ediciones literales y El cuenco de plata.
- León, Trinidad, "Mujeres y antropología teológica de la vida y la muerte" en Mercedes Navarro, editora, *En el umbral*. Muerte y teología en perspectiva (2006). *Estudios de mujeres*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 181-232.
- McGuinn, Bernard, (1997). *El Anticristo*. Dos milenios de fascinación humana por el mal. Traducido del inglés por Ramón A. Díez Aragón y Carmen Blanco Moreno. Barcelona: Paidós.
- Mora, Maynor, (2007). *Los monstruos y la alteridad*. Hacia una interpretación crítica del mito del monstruo. Heredia: UNA-Escuela de Filosofía.
- Naughton, Virginia, (2005). *Historia del deseo en la Época medieval*. Buenos Aires: Quadrata.
- Orígenes, *Comentario al Cantar de los Cantares*. Introducción y notas de Manlio Simonetti y traducido por Argimio Velasco Delgado. (1986). Biblioteca Patrística 1. Madrid: Ciudad Nueva.
- Pewzner, Evelyne, (1999). *El hombre culpable. La locura y la falta en Occidente*. Traducido del francés por Sergio J. Villaseñor Bayardo. México, D.F – Guadalajara: Fondo de Cultura Económica y Universidad de Guadalajara.
- Platón, (1998). "Fedro o del amor" en *Diálogos*. Edición de Gabriel Silva Rincón. Santafé de Bogotá: Panamericana.
- Schott, Robin, (1996). *Eros e os procesos cognitivos*. Uma crítica da objetividade em filosofia. Río de Janeiro: Rosa dos tempos.
- The Song of Songs*. (2003). Interpreted by Early Christian and Medieval Commentors. Michigan: Wm. B. Eerdmans.
- Trible, Phyllis, (1978). *God and the Retic of Sexuality*. Philadelphia: Fortress Press.