

CARNALIDAD: UNA RELECTURA DEL MITO CRISTIANO DEL DIOS CARNAL⁷⁴

Jonathan Pimentel Chacón^{75*}

Recibido: 2-3-09 / Aprobado: 28-8-09

RESUMEN

Este artículo sostiene que la racionalidad mítica cristiana se despliega desde una irrupción o acontecimiento: el retorno de la carne. Contra la equiparación del cristianismo a una espiritualidad el artículo propone la vida según

la carne como tesis de un pensamiento crítico que, como gesto disconforme, relea y rememore su tradición mítica. Releer y rememorar no son recursos desesperados en tiempos de soledad sino posicionamientos políticos ante la desagregación y vaciamiento de

74 Este artículo forma parte de los adelantos de investigación del proyecto de investigación "Teología, ciencia y relación de paz", de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional.

75 * Magister en Teología. Profesor e investigador de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión y la Universidad Bíblica Latinoamericana.

nuestras tradiciones. Desde la tradición evangélica hasta Ireneo de Lyon atestiguamos el intento de pensar la irrupción de la carne.

PALABRAS CLAVE

Dios, carne, carnalidad, Pablo, Ireneo

ABSTRACT

This article sustains that the mythic christian rationality begins to unfold from an irruption or event: the return of the flesh. Contrary to the equalization of christianity to a spirituality, this article proposes life according to

the flesh as a tessitura of critical thinking that, as a dissatisfied gesture, rereads and recalls its mythical tradition. Rereading and recalling are not desperate resources in times of loneliness, instead political positions against the disaggregating and emptying of our traditions. From the evangelical tradition even looking Irenaeus of Lyon, we can witness the intention to think about the irruption of the flesh.

KEY WORDS

God, flesh, carnality, Paul, Irenaeus

1. Introducción: Problema de Dios, liberación de la teología y mito

Este trabajo discute, desde la condición carnal de nuestra existencia, el problema de Dios⁷⁶ desde América Latina. En primer lugar, introduce el sentido e importancia de esta discusión y, como segundo momento, una explicación de la postura epistemológica que la fundamenta. En cuanto a este último aspecto, interesa particularmente mostrar la relación entre *liberación de la teología* y la consideración de la teología como constitutivamente mítica. Por último, se sostiene y discute la centralidad de

76 Aquí Dios hace referencia al mito de la tradición judeo-cristiana que tiene un amplio y complejo despliegue en la historia occidental. El autor de este artículo está consciente de que ni Dios ni la teología son occidentales y que es común confundir al Dios judeocristiano con otros mitos teológicos, pero aquí no se incurre en esa desviación eurocéntrica.

la *sarx* en la conformación de la racionalidad mítica cristiana, específicamente en el mito cristiano de la encarnación a partir de un análisis del pensamiento de Pablo e Ireneo.

América Latina, nombre-abstracción que sirve para designar varias realidades complejas, diversas y divergentes en todos los planos sociales, transita hoy por procesos socioculturales, políticos, económicos, ecológicos y religiosos que permiten postular que vivimos la transición hacia (en) un cambio de época. Este *cambio de época*, desde luego, no es inequívoco y se expresa, o acentúa, de formas distintas en los diferentes contextos que componen *América Latina*. Esta transición –cambio de época– forma parte, a su vez, de una crisis *eco-antropológica* que, por una parte, supone la destrucción acelerada –y en algunos casos irreversible– de la creación y, por otro lado, anuncia, en las movilizaciones sociales de diverso tipo, la posibilidad de nuevos modelos de *con-vivencia planetaria*. Esta crisis *eco-antropológica* es una crisis del sistema-mundo occidental capitalista (neoliberal) y del modelo hegemónico de (anti) convivencia que ha producido e impuesto a través de procesos imperiales y coloniales y de la forma en la que es reproducido, a veces profundizándolo, en América Latina.

Se impone como desafío pensar desde dentro de esta crisis para superarla –recuperando al mismo tiempo las posibilidades liberadoras de *su historia*– desde su raíz. Hay que pensar en conjunto, crítica y *policentradamente*, los sistemas de dominación y los procesos de liberación. El modo de producción capitalista se produce, reproduce y coexiste en sistemas de dominación⁷⁷ patriarcales,

77 Un sistema de dominación ofrece una valoración total –sin exterioridad– de la existencia. Procura anular y castiga las diferencias, disidencias y rebeliones. Homogeniza y unifica: la violencia está en su raíz y precede, si se quiere, al acto. En la lógica de dominación, el mundo constituido es siempre el mejor mundo posible y por eso siempre hay, por un lado, una temporalidad descompuesta –repetición del presente– y, por otro lado, una transformación de los sueños en pesadillas y de las pesadillas en sueños. En un sistema de dominación, la víctima siempre es culpable y el verdugo

monoculturales, aduocéntricos, racistas y heterosexistas que deben ser criticados y políticamente destruidos.

Pero el eje de esta crisis parece ser la *descomposición* –que tiene una genealogía compleja– del modo de producción capitalista⁷⁸: ha llegado al límite de la destrucción de *la fuerza de trabajo* y de la tierra. Aquí eje no designa fundamento o base, sino aspecto transversal. Otras dominaciones específicas no podrán resolverse, únicamente, desde la superación del modo capitalista de producción y administración del planeta, pero tampoco pueden darse aisladas de ella. Sin paradoja una solución actual para la crisis, la que por lo general no se determina adecuadamente como escisión sino como insuficiencia, es más capitalismo, pero esta vez mejor controlado. Pero incluso esta no-solución parece excesiva a los sectores dispuestos a aniquilar con el objeto de garantizar la libertad del mercado.

La religión occidental cristiana, el concepto mismo de religión, forma parte de esta crisis. Pero no en cuanto *religa* –degradada o liberadoramente–, sino en cuanto es *administrada*. Esto produce actualmente nuevas formas de vivir lo *religioso* y la *religión: desde fuera y en contradicción con las instituciones religiosas*.

Por otra parte, sin embargo, se acrecientan los integrismos *religiosos* y los procesos regresivos en amplios sectores de creyentes

siempre es redentor. Quien se opone al verdugo peca contra el redentor –Dios– y por eso puede ser condenado. Un sistema de dominación requiere siempre, si se desea eficaz, que se interiorice su inversión de la existencia real y se exista cotidianamente desde la conciencia de dominación. Por eso, se crean instituciones y prácticas cotidianas que racionalicen –la hagan racional– la lógica de dominación. Un sistema de dominación está compuesto por ejes de dominación particular que se articulan –dan sentido de totalidad– al sistema general. El sistema de dominación en América Latina se reproduce especial y particularmente a partir de la cooptación y cooperación de actores religiosos.

78 Que incluye, como observaron Marx y Engels en *La ideología alemana*, una matriz epistémica, moral, ontológica y teológica.

religiosos. Las teologías latinoamericanas de la liberación se aíslan y pierden capacidad aglutinadora y analítica. Su atomización, sin embargo, parece introducir una variedad –con matrices comunes tensionadas por enfrentamientos– de enfoques y criterios que deben, tensionalmente, producir una perspectiva de conjunto. Por ahora, sin embargo, esto aparece más como un desafío que como una experiencia efectiva.

En América Latina este cambio de época muestra, además, rasgos de neoligarquización y, de reactivación ciudadana –de una nueva noción de ciudadanía–. En este contexto se impone pensar sobre procesos de democratización –el concepto mismo de democracia–, derechos humanos y su articulación con procesos y actores religiosos. Esto implica que *el agotamiento* de la forma *occidental* de hacer política –en el sentido amplio de producción de humanidad– no implica, todavía, su aniquilación.

También se viven procesos –movilizaciones sociales con institucionalización gubernamental y cultural relativa– que tienden, todavía no es del todo claro, a reconfigurar el campo político, rearticular o, más modestamente, procurar un diálogo popular que reoriente –revolucione– la vida social: economía, educación, geopolítica, etc. Otras sociedades no enfrentan todavía desafíos irresueltos de su precaria constitución moderna y/o profundizan sus carencias a través de impunidad, violencia estructural y desconocimiento de la matriz plural de su *constitución nacional*.

Esta crisis, que puede extenderse todavía por un período relativamente largo y que no será resuelta sino es por la organización popular (diversa, plural, específica), aparte de hacernos pensar sobre el pensar –es decir sobre el trabajo intelectual y la *función* de los trabajadores intelectuales al interior de ella–, nos coloca ante la necesidad de pensar un proyecto de humanidad alternativo,

es decir, un horizonte contra-hegemónico que se geste ante las otras convivencias efectivas o potenciales, desde estas y con estas. Dicho horizonte se puede nutrir de las raíces, actualizadas y criticadas, del pensar liberador latinoamericano⁷⁹ –concepto más amplio que teologías latinoamericanas de la liberación– y de relecturas de la tradición cristiana occidental. Estamos ante la oportunidad-necesidad-enfrentamiento de modelos de convivencia que nos permitan refundarnos como humanidad o, ese el camino actual mayoritariamente, destruirnos.

En este contexto, aquí referido esquemáticamente, Dios es un problema⁸⁰. Y esto porque las prácticas y actores religiosos, aunque poseen diferenciadamente niveles de autonomía relativa, forman parte de las tensiones, enfrentamientos y contradicciones que se dan al interior de los sistemas de dominación latinoamericanos. Esto quiere decir que *Dios* forma parte de los procesos de reproducción y/o destrucción de sistemas de dominación y procesos de liberación.

El proyecto de *Liberación de la teología*, propuesto inicialmente por Juan Luis Segundo (1925-1996)⁸¹, consiste precisamente en hacer de la fe religiosa un factor, en América Latina básico, de los procesos de liberación. Esto implica necesariamente hacer de la vivencia de la fe religiosa un testimonio permanente de lucha contra los diversos ejes de dominación que sujetan amplios sectores sociales

79 Sobre el sentido de un pensar radical, crítico y liberador latinoamericano, ver Helio Gallardo, “Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina”, en *Pasos*, especial 3, 1992, pp. 27-42.

80 Desde la perspectiva de la fe religiosa cristiana, sin embargo, no resulta inadecuado plantear la cuestión de si Dios *tiene él mismo* problemas. Es decir, si le afecta el devenir histórico, si su *vida* se relaciona con la existencia cósmica y, de ser así, si también muere o es asesinado con la creación. La tradición teológica cristiana ha planteado este tema desde su inicio (acerca de la relación entre encarnación y mutabilidad) y hasta hoy (la imposibilidad de toda teodicea y el carácter contingente de Dios mismo). Desde una perspectiva mítica, la discusión no carece de importancia.

81 Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1975.

latinoamericanos. Esta lucha tiene una especificidad –particularidad–: se gesta desde la gracia-don-disposición de una experiencia de *interpelación* sociohistórica –la interpelación de los empobrecidos y sus luchas de liberación– que habilita para escuchar-discernir el alcance, raíz humana y liberadora –fe antropológica– de la fe religiosa cristiana. *Liberación de la teología* no consiste, entonces, en un tema o apartado de la teología sistemática o fundamental, sino en un *método o perspectiva* epistémica y teologal que orienta la fe religiosa y el quehacer teológico hacia la vivencia plena de la existencia humana-ecológica.

Desde otro ángulo, pero como parte de la misma cuestión, el problema de Dios desde América Latina requiere una clarificación sobre el carácter o sentido del término *Dios* y, más ampliamente, sobre el lenguaje religioso y teológico cristiano. Contrario al teísmo tradicional y a discusiones teológico-filosóficas recientes⁸² que utilizan como criterio para discutir el problema de Dios la necesidad de su existencia, la inteligibilidad de su revelación, las inconsistencias gnoseológicas del ateísmo o su razonabilidad filosófica, aquí se afirma que la auténtica ruptura con el teísmo occidental⁸³ consiste en una relectura mítica de la tradición teológica occidental⁸⁴ –particularmente de la teología de la encarnación–.

82 Andrés Torres Queiruga, *El problema de Dios en la modernidad*. Estella: Verbo Divino, 2000; Elizabeth Johnson, *La búsqueda del Dios vivo. Trazar las fronteras de la teología de Dios*. Santander: Sal Terrae, 2007, traducido del inglés por Milagros Amado Mier. La perspectiva aquí expuesta se diferencia, también, de las denominadas teologías metafóricas (G. Kaufmann, *In the Face of Mystery*; S. Macfague, *Models of God*; R. Haight, *Jesus Symbol of God*) y de las relecturas ilustradas del mito de la encarnación como la de John Hick, *La metáfora de Dios encarnado*. Quito: Abya-Yala, 2004. El original inglés de este último libro lleva el título *The myth of the Incarnate God*; extrañamente la –pésima– traducción española transforma mito en metáfora. Sin embargo, todos los anteriores enfoques poseen diversos aspectos que pueden enriquecer el enfoque que aquí se presenta.

83 Sobre esto puede verse la síntesis y comentarios que ofrece Juan Antonio Estrada, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*. Madrid: Trotta, 1997.

84 Wolhart Pannenberg, “Cristianismo y mito”. En: Wolhart Pannenberg, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*. Salamanca: Sígueme, 1976, traducido del ale-

En breve, esta perspectiva de relectura mítica sostiene que los mitos no son *momentos secundarios o carenciales* del desarrollo de “la razón occidental” (Platón, tradición positivista, Bultmann), productos de la inmadurez espiritual (Freud), ni simplemente narraciones carentes de núcleo histórico y sin importancia-densidad epistémica (Engels) o, por último, como equivalente de mentira o imprecisión. La racionalidad mítica no es, tampoco, únicamente un vínculo del ser humano con lo sagrado (que no es, necesariamente, el Dios o dioses de la tradición cristiana) o la posición o situación del ser humano en el ser.

La experiencia que el ser humano tiene del lazo que lo une a lo sagrado no ocurre, como insiste Paul Ricoeur (1913-2007), fuera de los límites de la razón. El mito es una crítica de una racionalidad hacia otra racionalidad⁸⁵; es una crítica de la racionalidad desde la matriz de la necesidad no satisfecha o negada o desde un lugar de producción de esperanza histórica⁸⁶. El

mán por José María Mauleón y Joan Leita, pp. 277-351.

- 85 Hablar de Dios como mito es, asimismo, superar la visión de Dios como causa *sui* o fundamento de lo real social. Pero que no sea *fundamento en el plano ontológico* no implica que no sea negación de la negación o que se integre y dé *razón* a sistemas y ejes de dominación. La teología se transforma, así, en discernimiento de símbolos, parábolas y mitos. Este discernimiento posee intencionalidad liberadora. Los símbolos y mitos entrañan posicionamientos ante lo real social, en lo real social y para lo real social; la teología es parte de la lucha hermenéutica (ámbito del conflicto de las interpretaciones de Ricoeur) y política (el enfrentamiento de modos de convivencia) por explicitar el alcance liberador o no de los mitos. Más ampliamente, la teología forma parte del proyecto de desarrollo autocentrado popular o socialista (S. Amin) en la acumulación. Amin estima fundamental el dominio local de la reproducción de la fuerza de trabajo, del excedente, del mercado, de los recursos naturales y de las tecnologías, pero obvia pensar la lucha por el discernimiento ideológico y la apropiación de las tradiciones míticas. La teología, tal como personalmente la pienso, forma parte del proyecto de apropiación popular –que incluye su denuncia cuando son invertidos– de las tradiciones míticas y de discernimiento-crítica de ideologías. Ver Samin Amin, *Más allá del capitalismo senil. Por un siglo XXI no norteamericano*. Buenos Aires: Paidós, 2005, traducido del francés por Alcira Bixio, pp. 268ss.
- 86 Como adecuadamente sugiere, sin desarrollarlo, Paul Tillich (1886-1965) en *Dynamics of Faith*. New York: Harper and Row, 1957, pp. 53-54.

mito, efectivamente y como cree Ricoeur, no puede ser reducido a un objeto científico –pero en el nivel de la razón instrumental⁸⁷–, porque desde la razón instrumental o las ideologías de la opresión, el mito no puede ser comprendido adecuadamente, ya que es negado o invertido: niega la libertad humana y la *civiliza* para someterse al poder de sus propias creaciones⁸⁸. Ricoeur, en su reflexión sobre el mito y el símbolo, da a entender que, por ejemplo, la experiencia del mal no es como la que el ser humano tiene cuando conoce los fenómenos del mundo sensible; se trata de una experiencia inexpresable por medio del lenguaje que la ciencia utiliza para hablar de los fenómenos. Ahora, la experiencia de Dios según la racionalidad mítica cristiana, por el contrario, se da y puede vivenciarse sociohistóricamente; los seres humanos, dice Ricoeur, creamos imágenes, figuras que expresen aquello que es inexpresable y que quedaría inexpresado sin el mito⁸⁹. Pero, hay que insistir en esto, el mito expresa no lo

87 Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta, 2002, presentación de Juan José Sánchez y traducido del alemán por Jacobo Muñoz. Immanuel Wallerstein demuestra que lo que todavía hasta la década de los setenta era pensado como ciencia, ya no lo es más. La ciencia, entendida desde el fundamento racional cartesiano-newtoniano, ya no es practicada –no constituye paradigma–. Lo que el trabajo científico pretende no es reducir lo real a su composición más simple, sino dar explicaciones contingentes –pero no por ello sin pretensiones de verdad– de lo que continuamente se transforma.

88 *Ibíd.*, pp. 128-129.

89 “El mito no es sólo pseudohistoria, él es revelador: como tal, él descubre la dimensión de la experiencia que sin él hubiera quedado sin expresión y, al mismo tiempo, hubiera abortado en cuanto experiencia vivida” (en Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*. Paris: Seuil, 1969, p. 281). En lo que Ricoeur no repara es en que el mito es revelador no tanto de lo que no puede decirse dentro de los límites *de la razón pura*, sino de lo que no es posible decir desde una racionalidad hegemónica –desde una configuración civilizatoria–. Es decir, el mito es una fuerza-razón contra-hegemónica tanto en el nivel expresivo-estético como político. También hay contra-mitos como el de Superman: un héroe que lo es en tanto no se enfrenta a su mundo constituido, sino que lo acata. El héroe es siempre quien le da belleza, justicia y verdad al mundo –orden pleno establecido– y encubre sus desgarraduras y contradicciones internas. Por eso, siempre localiza *el mal* en una persona-situación-grupo a la que procura destruir. Esta idea del héroe aparece, por ejemplo, en el filme animado *Superman: Doomsday* (2007). El momento central –el enfrentamiento del Superman verdadero

que “la razón” no puede expresar porque está fuera de sus límites –porque el mito sí tiene pretensiones de verdad–, sino lo que una racionalidad no puede expresar debido a su relación racionalizadora con el mundo constituido⁹⁰. La verdad del mito es histórico-trascendental⁹¹. Ricoeur, que mantiene una posición distinta, dice del relato mítico de la caída de Adán:

Ese relato tiene una fuerza simbólica extraordinaria, porque resume en un arquetipo del hombre todo lo que el creyente experimenta de un modo fugaz y confiesa alusivamente. Más allá de que esta historia explique alguna cosa[...] ella expresa, por medio de una creación plástica, el fondo inexpresado[...] de la experiencia humana. Se puede sin duda decir que el relato de la caída es mítico, pero se pierde su sentido si uno se queda con eso; no basta con excluir el mito de la historia, es necesario extraer de él la verdad que no es histórica.⁹²

La perspectiva del Dios encarnado como mito supone que el ser humano necesita expresar experiencias determinantes en su

contra el falso– consiste en una apología de la obediencia que hace recordar las soteriologías de la satisfacción. Este es el heroísmo de la racionalidad instrumental. En la trilogía *The Matrix* –leída más allá de su recurrencia gnóstica– se presenta un heroísmo –no sólo individual, sino también colectivo– enfocado en la explicitación y destrucción de un macrosistema de dominación (*Matrix*): el héroe o héroes son los que se enfrentan –desde su elección consciente– al sistema que pretende dominarlos. En *The Matrix* la racionalidad de *Matrix* es insuficiente para expresar el anhelo de liberación.

90 Hans Blumenberg, *El mito y el concepto de realidad*. Barcelona: Herder, 2004, traducido del alemán por Carlota Rubies. Blumenberg demuestra que la marginalización y/o racionalización del mito tiene, entre otras, una raíz política: vaciar al mito de sus posibilidades emancipadoras.

91 El sentido del mito se encuentra en la experiencia humana –que siempre es histórica–, pero no la replica o, simplemente, la justifica, sino que provee un horizonte que asume lo existente y lo “lanza” hacia lo que puede ser deseable –pero no enteramente factible–. Es una propuesta de historización negativa o relativamente contra-histórica que señala un límite necesario para conocer, tomar decisiones y producir esperanza.

92 *Ibidem*, p. 279.

existencia, las cuales interpelan constantemente los lenguajes y racionalidades existentes (históricas) o, cuando son invertidos, los reproducen y racionalizan⁹³. La cuestión de la verdad no *histórica* de los mitos debe plantearse, nuevamente, desde su condición histórico-trascendental. El mito, en este caso el mito del Dios encarnado, tiene raíz histórica, pero no es *pura representación*. Su verdad no se encuentra, inicialmente, en sus declaraciones demostrativas, sino en su explicitación de límites y posibilidades. Así, lo fundamental de un mito no radica en mostrar que siempre que $1 = 1$ $a = a$, sino en mostrar que siempre que $a = a$, en un determinado lugar y momento histórico, se imposibilita la existencia de b , es decir, la verdad del mito es su capacidad de mostrar la falsedad de una racionalidad reificada⁹⁴. El mito, entonces, realiza una crítica radical de la existencia: vuelve a colocar al ser humano como raíz de sí mismo⁹⁵. El mito del Dios carnal remite, de la forma más radical, a la vida concreta del ser humano como núcleo de la historia. Ricoeur se acerca a la comprensión del mito como racionalidad contrahegemónica, pero no lo advierte:

Para nosotros, los modernos, el mito es solamente mito porque hoy ya no podemos conectar ese tiempo originario con el de la

93 Debe admitirse, con Ricoeur, que hay experiencias, anhelos y dolores que no pueden ser explicados desde la pura facticidad histórica. Pero eso no implica que pierdan su carácter histórico. Incluso el arte y la poesía forman parte de una tensión-interlocución histórica aunque trascienden la pura facticidad.

94 George Luckacs, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. Cambridge, Massachussets: MIT, 1971, translated by Rodney Livingstone, pp.83ss.

95 La verdad de los mitos *contra-dice* condiciones históricas (cuando Dios es el Emperador, el mito afirma que Dios es el esclavo-*doulos*). Además el recordar el mito tiene un alcance regulador y fundamentador, pero no porque sea ley, sino porque tiene potencia constituyente. El mito del Dios carnal, por eso, no es *mimético*, sino *poiético* y liberador; posee una verdad en sí mismo, y no necesariamente remite al pasado. El mito cristiano de la encarnación es razón esperanzada que se despliega desde la ruptura relativa del tiempo existente y se manifiesta en la ética del tiempo que resta. El mito anuncia un cumplimiento no plenamente realizado.

historia tal como la entendemos según el método crítico, del mismo modo como tampoco podemos ubicar los lugares del mito dentro del espacio de nuestra geografía. Por eso el mito ya no puede ser una explicación. Por eso el tema de toda necesaria desmitologización es la exclusión de la intención etiológica del mito. Pero al perder sus pretensiones explicativas, el mito revela su alcance exploratorio y comprensivo, lo que luego denominaremos su función simbólica, es decir, su poder de descubrir, de desvelar el lazo que une al hombre con su sagrado. Por paradójico que parezca, el mito así desmitologizado al contacto de la historia científica y elevado a la dignidad de símbolo, es una dimensión del pensamiento moderno.⁹⁶

El mito no puede ser, efectivamente, una explicación, sino la problematización de explicaciones desde el lugar epistemológico de la centralidad del ser humano carnal. Así que, aunque el mito remite al pasado, no lo hace como anhelo del retorno a una existencia sin tiempo y preinstintiva⁹⁷. El mito del Dios carnal constituye el esfuerzo por pensar y transformar (en el tiempo) las temporalidades desde las necesidades humanas negadas. Este mito quiebra un supuesto de L. Kolakowski:

Los hombres se enfrentan debido a la cuestión de que a qué Dios deben obedecer. Los dioses se enfrentan entre sí por el tributo de los hombres. En ambos casos el enfrentamiento lo resuelven al final los hombres. Pero no es ésta la confluencia de las relaciones entre el cielo y la tierra. Lo decisivo es que los dioses exigen innecesariamente al hombre un posicionamiento claro por uno o por otro bando y no toleran posiciones ambiguas. Con ello obligan al hombre a adherirse constantemente a una alternativa y le

96 Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Tome II: Finitude et Culpabilité*. Paris: Aubier, 1988, p. 169.

97 Como sostiene Freud en *Moisés y la religión monoteísta*. Madrid: Alianza, 2001, p. 45.

privan de esa agradable ambigüedad que es uno de los atractivos principales de la existencia.⁹⁸

Con independencia de que la ambigüedad sea atractiva o, por el contrario, constituya una de las principales desgarraduras de la existencia humana, debe decirse que en el mito del Dios encarnado se cancela esta exigencia dramática que imagina Kolakowski. Desde el Dios encarnado el posicionamiento fundamental del ser humano es siempre frente a los otros seres humanos. La alternativa o disyuntiva básica remite a la responsabilidad o irresponsabilidad ante el mundo –tierra habitada–. Pero, no desde la lógica del mundo –matriz ideológica–, sino contra ella: estar contra el mundo para hacer un mejor mundo. Este mito no sólo mantiene la ambigüedad de la existencia sociohistórica, sino que además la enmarca dentro de la necesidad de hacerse responsable, lo que implica, como dije anteriormente, hacer el propio mundo. El supuesto, desde luego, es que la encarnación hace del ser humano el creador de su existencia personal y social. En el mito del Dios hecho carne se suspende la idea del retorno de lo mismo como momento absoluto y se incorpora la discontinuidad como manifestación plena de lo sagrado.

2. Recuerdo y *sub razione carnis*

La teología es una intervención anamnética, una forma de posicionarse ante nuestro pasado. Para el pensar latinoamericano, no únicamente para la teología que es una modalidad del pensar, es fundamental indagar las formas en las que nuestro(s) presente(s) e imaginarios sobre los futuros posibles limitan y potencian nuestras relaciones con sectores de nuestro pasado y de cómo nuestras relaciones con el pasado configuran o modelan nuestras relaciones sociales. Más todavía: la relación memoria-olvido constituye

98 Citado en Blumenberg, *El mito y el concepto de realidad*, p. 25.

un núcleo epistémico básico para comprender la formación de identidades. La teología es un esfuerzo anamnético y carnal.

El olvido, como decía T. Adorno (1903-1969) sobre el olvido de las tradiciones, posibilita la entrada de la inhumanidad. La humanidad o inhumanidad de nuestro tiempo tiene una relación fundante, pero no exclusiva, con la capacidad de nuestra memoria. Lo que aquí se plantea está relacionado directamente con las preguntas que sobre la misma temática planteó Paul Ricoeur (1913-2007)⁹⁹. Según el filósofo francés, la pregunta determinante para una fenomenología de la memoria es ¿qué se recuerda? La importancia otorgada al *qué* supone colocar la intencionalidad del recordar como elemento básico de una teoría de la memoria. La intencionalidad del recordar supone desdoblamiento, escogencias y tensiones que llevan necesariamente a una estética de la imaginación. Por eso, se equivoca Ricoeur cuando dice lo siguiente:

Debe procederse, lo más que sea posible, a la separación de la imaginación y la memoria. La idea guía es la diferencia, que podemos llamar eidética, entre dos objetivos, dos intencionalidades: uno, el de la imaginación, dirigida hacia lo fantástico, la ficción, lo irreal, lo posible, lo utópico; otro, el de la memoria, hacia la realidad anterior, ya que la anterioridad constituye la manera temporal por excelencia de la “cosa recordada”, de lo “recordado” en cuanto tal.¹⁰⁰

Todo recordar es imaginativo. La cosa recordada *en cuanto tal* no es accesible sin más. El *quién* le asigna al recordar una intencionalidad que suspende la posibilidad de *volver presente* lo que ha ocurrido. Lo pasado no se queda inmóvil a la espera de ser repre-

99 Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*. Traducido del francés por Agustín Neira. Madrid: Trotta, 2003.

100 *Ibidem*, p. 22.

sentado. Hay una o varias delineaciones que hacen posible que el pasado no sea algo acontecido, sino aconteciendo. La separación entre imaginación y memoria prolonga la idea según la cual lo real acontece siempre en un polo opuesto a lo virtual o posible. El recordar, en tanto intencional, supone una supresión de las es-cisiones y una unificación en torno a lo anhelado –la liberación humana en el cristianismo–. El anhelo y el recuerdo constituyen una unidad cognitiva. Un sistema cognitivo es, como recuerda J. I. Pozo, un sistema de memoria en el que cualquier estado presente es una *huella* de lo sucedido en el pasado. Como sugieren los estudios sobre la cognición humana, el pasado, presente y futuro no son realidades sucesivas, sino que son constantemente yuxtapuestas de acuerdo a experiencias corporales¹⁰¹.

Lo que Ricoeur no comprende al establecer la diferencia entre memoria e imaginación es que las memorias cognitivas tienen una doble funcionalidad (replicar y organizar), que hace insostenible una diferenciación como la que él sugiere. Esta unidad cognitiva entre imaginación y memoria supone también la suspensión de la necesaria inspiración divina en el acto de rememoración según Platón y sus modificaciones posteriores¹⁰². Lo que aquí se afirma es que el recuerdo-recordar es una capacidad humana fundamental y que la teología, como esfuerzo cognitivo, no habla únicamente de *lo acontecido*, sino también de lo que puede acontecer, lo que puede acontecer a partir de la apropiación –comunitaria– de lo acontecido, que según la estructura del tiempo del cristianismo está siempre aconteciendo. Lo central de la *temporalidad cristiana* es el cumplimiento de una ruptura en

101 J. I. Pozo, *Humana mente. El mundo, la conciencia y la carne*. Madrid: Morata, 2001, p. 24ss. Para una visión más amplia y desarrollada, George Lakoff y Mark Johnson, *The Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its challenge to Western Thought*. New York: Basic Books, 1999.

102 Ver J. B. Metz, *Por una cultura de la memoria*. Madrid: Anthropos, 1999, traducido del alemán por José María Ortega, pp. 3-5.

el tiempo, y no la suposición de la eventual (futura) ruptura en el tiempo.

Pero también el cristianismo habla de lo *inédito latente* que se mantiene como posibilidad u horizonte. Esta *latencia* es inmanente a la sociohistoria y se activa en el reconocimiento del otro como *semejante*, esto es, en la producción de comunidad desde, como recuerda Pablo, la crítica de la racionalidad que mata. Martín Lutero (1483-1546) extiende esta idea, de la latencia escondida en lo despreciado del mundo, en la tesis 22 y 23 de su disputa de Heidelberg y la convierte en principio epistemológico de su teología¹⁰³. El mito y su recuerdo posibilita no identificar la verdad de la realidad con la realidad tal y como aparece. Pero, al mismo tiempo, tampoco negar que en la realidad tal como aparece están incoados los elementos de la liberación del mundo.

Precisamente por esto la tarea de la teología no es *mimética*, sino *poiética, política y utópica*. La mimesis, imposible en virtud del carácter de nuestras funciones cognitivas, llevaría –y efectivamente lo ha hecho– a la teología hacia el autoritarismo y hacia la justificación –racionalidad de guerra– del aniquilamiento humano. La teología es una práctica *poiética*¹⁰⁴-*política-utópica*, porque procura crear y producir creativamente su *conocimiento específico* en condiciones sociohistóricas de contraste y enfrentamiento, desde luchas específicas y con luchas específicas, y de alcance universal, que se movilizan para producir existencias planetarias responsables, gratificantes y sustentables.

El conocimiento específico de la teología *consiste en lo primario e inicial: la vida humana socio-histórica, esto es, tensionada, diversa,*

103 Ver sobre esto Vitor Westhelle, *The Scandalous God. The Use and the Abuse of the Cross*. Minneapolis: Fortress Press, 2006.

104 Sobre este carácter poiético del pensar –de los procesos educacionales–, puede verse la obra de Paulo Freire.

plural y violentada, en su condición carnal dentro de las relaciones eco-antropológicas que la posibilitan o imposibilitan. La tradición teológica afirmaba que el teólogo –nunca se hablaba de teólogas– debía estudiar el conjunto de la realidad y sus diferentes aspectos *sub ratione Dei*¹⁰⁵; esto quiere decir que la teología debía ocuparse de todo desde la forma como se relacionara con Dios. El mito de la encarnación de Dios transforma este criterio epistémico y ahora hace necesario pensar *sub ratione carnis*, es decir, desde la condición concreta y carnal humana y las relaciones que la hacen posible. Pero esto no por un “giro antropológico” que niega algún teocentrismo o cosmocentrismo, sino como despliegue del mito, es decir, no como negación ilustrada del mito, sino como afirmación de su densidad liberadora desde los empobrecidos.

Excursus I: La teología como juego

Rubem Alves propone, desde el interior de las teologías latinoamericanas de la liberación, una teología (no) civilizada como expresión liberada del quehacer teológico¹⁰⁶. En esta propuesta la discusión básica es sobre el contenido del concepto civilización. Para Sigmund Freud (1856-1939), insiste Alves, no existe *civilización* sin represión: las masas necesitan coerción para aceptar la necesidad de renunciar a sus *impulsos irracionales*. Para Alves la teología latinoamericana –al menos la suya– convierte, contra Freud, lo irracional en racional y lo racional en irracional. Acepta las contradicciones psico-sociales humanas, pero no las convierte en destino. La teología es la expresión de lo negado: el juego y el erotismo como realización humana. Expresa, así, una ausencia o una práctica sancionada como irracional por la *civilización* como lugar salvífico.

105 Tomas de Aquino, *Summa theologiae* 1, q. 1, a. 7.

106 Esto puede verse con más detalle en Rubem Alves, *El enigma de la religión*. Buenos Aires: Aurora, 1985, pp. 30ss. Se trata de una crítica a Freud y a su solución al conflicto entre deseo, búsqueda del placer y realidad.

El juego no produce objetos, pero produce placer. Si la palabra placer parece muy erótica y sensual, podemos usar otra, dotada de mayor respetabilidad teológica: alegría[...] En los juegos del amor los cuerpos alcanzan su más alta significación teológica, porque allí se libran de la maldición de ser medios para convertirse puramente en fines en sí mismos[...] El juego se convierte en una denuncia de la lógica del mundo adulto. Los niños se niegan a aceptar el veredicto del “principio realidad”.¹⁰⁷

La civilización-razón (desde la tradición monástica latina) olvida y reprime, como condición necesaria para la *beatitud*, el goce y disfrute del encuentro con el propio cuerpo y el cuerpo de los otros¹⁰⁸. El juego, y la teología entendida como juego, incluyen entonces una recompreensión del cuerpo en los procesos cognitivos y en la “salvación cristiana”. La teología se convierte en una crítica de la *descorporalización* de las relaciones humanas y, al mismo tiempo, en un intento para su *recorporalización*.

La teología, según Alves, no produce objetos, pero sí es subjetiva y objetivamente transformadora: participa de la inversión crítica de lo racional como irracional y, con esto, de la recuperación de la centralidad del ser humano corporal-erótico como criterio regulador de nuestro mundo. La teología es una crítica del *principio de la realidad* y de su diseminación sociocultural. Y realiza esto a partir de la relectura creativa (*poiética*) de la fuerza emancipadora –negada, pero no comprendida en la modernidad técnico-científica– del lenguaje, estética, utopías y contradicciones de las tradiciones religiosas, que Alves comprende como racionalidad que revela y se rebela contra la irracionalidad del mundo *civilizado*.

107 Rubem Alves, *La teología como juego*. Buenos Aires: Aurora, 1982, pp. 138-142.

108 Hoy sabemos que la represión corporal –castración subjetiva en Agustín– impide pensar. Ver sobre esto Lakoff y Johnson, *Op.cit.*

3. Crítica carnal de la espiritualización

En su filosofía de la historia, Karl Jaspers (1883-1969) acuñó el término *tiempo-eje*¹⁰⁹ para designar un período en el que, en diversas regiones geográficas, el ser humano adquiere conciencia de la totalidad del Ser, de sí mismo y de sus límites¹¹⁰. El tiempo-eje supone también una compleja ruptura con lo que el autor denomina *Edad mítica*¹¹¹ y esta ruptura profundiza, según Jaspers, la conciencia del ser humano de ser responsable de sí mismo y de su mundo; entonces se inicia, en algunos individuos, la búsqueda del sí mismo y con ello el rechazo (utópico) de un *en-sí* natural que determinaría irremediabilmente su existencia. El tiempo-eje sería un momento inflexivo de la transición, larga e inacabada, que lleva al ser humano, en primer lugar, a tomar conciencia de sus posibilidades –lo cual implica la producción de una razón utópica y, con ello, de emprendimientos colectivos– y, al mismo tiempo, de sus limitaciones como ser histórico.

Esta paradoja o tensión sociohistórica que produce la constante contradicción de una existencia social e histórica, incluye como despliegue una crítica inmanente de la religión: la radicalidad de la existencia, para utilizar los términos de Jaspers, se encuentra en la historia –desgarrada– que el ser humano produce a través de su actividad, y no en la intervención de dioses. El mundo constituido deja de ser *el todo*, y aparece como un espacio que, aunque permanentemente tensionado, puede ser convertido en *algo más*. Ese carácter constituyente de la existencia humana,

109 El tiempo-eje ocurre entre el siglo IX y el siglo III e.c., con Lao-Tsé y Confucio en China, con las *Upanishads* y Buda en la India, con Zaratustra en Irán, con los grandes profetas de Israel, con los presocráticos, Sócrates y Platón en Grecia.

110 *Origen y meta de la historia*. Madrid: Alianza, 1980, traducido del alemán por Fernando Vela.

111 Contrario a Jaspers que considera el mito –Edad mítica– como una etapa carencial en la historia de la razón humana, aquí se afirma que el mito o la racionalidad mítica es razón contra-hegemónica.

aunque afectada constantemente por *situaciones límite*, es posible precisamente por su carácter situado-situacional.

Sin embargo, el despliegue de esta postura es contradictorio, tal y como puede desprenderse del siguiente corolario de Jaspers: “esta transformación de la existencia humana puede llamarse *espiritualización*”¹¹². La historia que el ser humano debe producir es, según Jaspers, la historia de su interioridad-conciencia, es decir, el desgarramiento fundamental que debe ser pensado no se encuentra en la actividad sociohistórica, sino en la constitución psíquica del *individuo*, amenazada constantemente por el sentimiento de perdición o ausencia de redención. Jaspers distingue la actividad humana, por un lado, en cuanto afecta su autoconstitución y, por otro lado, en cuanto produce la historia general. *Espiritualización* es la imagen que utiliza el filósofo alemán para designar ese movimiento-preocupación del ser humano por sus escisiones internas. La *espiritualización* (tiempo-eje) indica la posibilidad de la *vuelta hacia uno mismo* en cuanto individuo que, en lo radical de su existencia, se encuentra solo.¹¹³

La soledad y el silencio constituyen condiciones de posibilidad para la autenticidad humana. El tiempo-eje es el tiempo del encuentro con la trascendencia del individuo. El individuo no está constituido, sino que se constituye históricamente –se da libertad– a pesar de sus contradicciones *internas*. Nada desde fuera del individuo debe bloquear su particular desarrollo y conocimiento propio.

Aunque el tiempo-eje no incluye al cristianismo, y con ello Jaspers asume una postura filosófica que se desprende del énfasis

112 *Ibíd.*, p. 22.

113 Vista más ampliamente, esta postura de Jaspers se fundamenta en la idea de la pérdida de autenticidad humana ante la técnica y la ideología científico-técnica.

–falsamente– cristiano de las ideologías europeas, el filósofo alemán dedicó un estudio particular a Jesús de Nazaret interpretado desde la clave de la *espiritualización*. Para Jaspers el mensaje –*ethos* dice él– de Jesús de Nazaret consiste, sobre todo, en una forma de enfrentar al ser humano con su *presente y futuro existencial*, esto es, de confrontarlo ante la pregunta radical de qué sucederá con su ser cuando el mundo constituido desaparezca. Por eso, afirma Jaspers que “Nada mundano puede tener importancia por sí[...]Lo único que importa ¿qué es? Ante cada cual se plantea la terrible alternativa de ser acogido o rechazado por el reino de Dios”¹¹⁴.

El reino, según Jaspers, aunque tensionado por su presencia-ausencia, tiene su despliegue en la *interioridad del individuo*. Lo que propicia Jesús de Nazaret es que el individuo sea capaz de confrontarse consigo mismo –con la intimidad de su alma, dice Jaspers– para que así pueda corregir la radicalidad de su existencia. Esta no se encuentra en la disyuntiva legalidad-ilegalidad, sino en la posibilidad de *donarse al prójimo*. La donación –que implica desprendimiento incondicional– es la única forma adecuada de co-responder a la autodonación de Dios *hacia nosotros*.

El encuentro fundamental, no obstante, es entre el *don de Dios* y la necesidad de *donación del individuo*. El individuo necesita trascender el esquema de la ley, pero o no puede lograrlo o no lo satisface existencialmente. Los signos –cifras– de Jesús afectan la estructura interna-constitutiva del individuo para que pueda donarse. El esquema de Jaspers coloca a Jesús como filósofo del tiempo-eje: alguien que es capaz, con su práctica, de confrontar al individuo consigo mismo para que, en primer lugar, pueda preguntarse auténticamente acerca de su destino existencial y,

114 *Los grandes filósofos*. I. Buenos Aires: Sur, 1971, traducido del alemán por Pablo Simón, pp. 208-209.

en segundo lugar, para que pueda salir de sí y encontrar su realización plena en la relación con el otro individuo.

El encuentro auténtico con uno mismo y con el otro en el tiempo histórico produce un ser humano en verdad libre, libre incluso de Dios que ha quedado fijado en el prójimo. Pero la mayor libertad que anuncia Jesús es con relación al *tiempo mundano*. La relación hacia fuera y hacia dentro del individuo no es cíclica, sino que se agota en la consumación del Reino. El Reino es la relación pura de un alma pura consigo misma. Según Jaspers, Dios irrumpe en la historia para, con rodeos, lanzarnos fuera de la historia. Y esto ocurre porque, para el filósofo alemán, el Reino de Dios consiste básicamente en la clausura del tiempo. Se entiende que Jaspers distingue, como he hecho anteriormente, entre mundo como tierra habitada y mundo como matriz ideológica. Pero su solución consiste en la salida de todo del mundo.

Este esquema de Jaspers invierte el sentido que posee la racionalidad mítica cristiana. Él convierte la preocupación por la carne y sus necesidades en la resolución de *la* angustia existencial –el alma– del individuo; la permanencia y semejanza de Dios, en finitud radical del tiempo en el que Dios no puede permanecer; convierte, para decirlo sintéticamente, la carne en espíritu. Así, lo que Jaspers comprende como espiritualización dentro del tiempo-eje es, en realidad, una radicalización de la carne: *carnalidad*.

Lo que ocurre en el cristianismo, delimitado por ahora al mito del Dios carnal, es la culminación de un *proceso de carnalización* de Dios. El significado antropológico-teológico de este proceso es que seres humanos particulares piensan-experimentan a Dios como semejante. Esto supone el reconocimiento no únicamente de su *condición conciente*, como en el tiempo-eje de Jaspers, sino

de su *condición carnal*. La teología de la encarnación de Dios integra la existencia y coloca como núcleo de la experiencia humana no el sentido de angustia del individuo, sino la necesidad y posibilidad de la responsabilidad personal y comunitaria de *saciar nuestras necesidades*¹¹⁵. La espiritualización de Jaspers yuxtapone temporalidades, radicaliza la escisión entre lo humano y divino y disuelve la responsabilidad de ser carnal en la angustia de sentirse solo en el mundo.

Excursus II: Marx y el cristianismo

Algo que vincula los cristianismos al marxismo y el marxismo a los cristianismos es la centralidad que le asignan, por distintas razones y con diversas fundamentaciones, a la existencia concreta del ser humano. Karl Marx (1818-1883), en *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*¹¹⁶, apunta que el goce de uno mismo –de su trabajo– constituye un momento fundamental de la autoproducción de humanidad. El goce de uno mismo, por la superación del carácter enajenado del trabajo, no se consigue por la posesión de dinero, sino por la satisfacción de necesidades. En la raíz de los cristianismos se remite a la distinción de Marx entre posesión de dinero y satisfacción de necesidades.

Todavía más: Marx mostró que la circulación calculadora de dinero en regímenes de propiedad privada impide la satisfacción de las necesidades básicas para el obrero; por eso, construyó una teoría contra-fáctica, desde lo no saciado, desde la ausencia de lo *necesario* y desde la presencia de lo *posible*: la negación y destrucción del *mundo constituido* desde la praxis humana. Para el

115 Ver el comentario sobre una teoría de las necesidades desde una perspectiva teológica en Raúl Vidales, *Teología e imperio*. San José: DEI, 1991, pp. 83-91. También, pero con más desarrollo, ver Henry Mora y Franz Hinkelammert, *Hacia una economía para la vida*. San José: DEI, 2005, capítulos 1 y 2.

116 México, D.F: Grijalbo, 1968, traducido al español por Wenceslao Roces.

cristianismo, la insatisfacción o satisfacción de las necesidades es, igualmente, un criterio antropológico (en tanto señala que lo auténticamente humano consiste en *atender* a las necesidades concretas del empobrecido), soteriológico-escatológico (en tanto que la salvación y recapitulación del mundo tienen como eje la saciedad y la abundancia de lo necesario para una vida buena). Según Marx, el goce-plenitud es la satisfacción de todas las necesidades y al mismo tiempo es el eje articulador de su teoría revolucionaria.

La teoría de las necesidades de Marx supera, desde luego, la lógica cálculo-abstracción. La necesidad y posibilidad del goce-plenitud de las potencialidades humanas como criterio epistémico en Marx permite superar las lecturas que desean encontrar un reduccionismo en su noción de trabajo¹¹⁷. Las necesidades no son únicamente las de procreación, sino de producción del propio mundo: el despliegue de la libertad, autonomía y creatividad. Esto incluye, además de liberar la propia fuerza de trabajo, liberar la subjetividad para desplegar la propia humanidad. El obrero:

No afirma, sino que contradice su esencia. En vez de desarrollar sus libres energías físicas y mentales, mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por consiguiente, lo primero que siente es que está consigo mismo cuando está libre de su trabajo[...]El hombre (obrero) sólo se siente actuando libremente en sus funciones

117 Me refiero a Hannah Arendt, *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2005, traducido del inglés por Ramón Gil Novales, pp. 122-128. Los comentarios de Arendt parten de una incompreensión de algunos pasajes de Marx. Si bien es cierto que él realiza una crítica del trabajo en tanto es regulado por el capitalista y hace del obrero durante toda su vida sólo fuerza de trabajo y “en consecuencia todo su tiempo disponible es, según la naturaleza y el derecho, tiempo de trabajo, perteneciente por tanto a la autovalorización del capital” (en Karl Marx, *El Capital. El proceso de producción del capital*. Tomo I/Vol. I. Libro primero. México, D.F: Siglo XXI, 11ª edición, 1982, traducido del alemán por Pedro Scaron, pp. 318ss.), esta crítica de la jornada laboral no es una crítica del trabajo en tanto actividad creativa que extiende-despliega las posibilidades subjetivas humanas.

animales tales como comer, beber, procrear[...], mientras que en sus funciones humanas no es más que un animal.¹¹⁸

Lo que la racionalidad mítica cristiana expresa es, precisamente, lo contrario del capitalismo que analiza Marx. Aparte de reclamar-exigir la responsabilidad permanente e histórica de los seres humanos, el mito del Dios carnal afirma el goce carnal humano como momento definitivo de la presencia divina. En los evangelios hay una crítica permanente de los procesos que provocan el extrañamiento del ser humano de sí mismo. La crítica, no destrucción, que hace Jesús de la ley es centralmente la crítica de la falsa libertad. Lo auténticamente humano es la responsabilidad –responder a la interpelación del otro–, pero hay procesos e instituciones que no permiten el reconocimiento de la propia humanidad en el encuentro con el otro, sino solamente en el (falso) encuentro con instituciones (el templo). La crítica del culto de Jesús consiste no en la crítica de Dios, sino en la de las falsas mediaciones de Dios, porque en el laberinto de las mediaciones, el ser humano no puede encontrar a Dios. Por eso, Jesús postula como necesidad la suspensión y discernimiento de las mediaciones; la destrucción de los templos, entonces, no es la destrucción de Dios sino, en muchas ocasiones, la posibilidad de encontrarlo. Pero, las acciones humanas tienden a cristalizarse en mediaciones intersubjetivas; si esas mediaciones alejan al ser humano de sí mismo y de la trama de relaciones que lo conforman, deben ser enfrentadas. El capitalismo como culto y el culto que criticaba Jesús son mediaciones que recluyen al ser humano en la soledad de su angustia. La auténtica experiencia de Dios, según Jesús de Nazaret, consistía en la recuperación de la autoestima-goce de uno mismo en el horizonte de la apertura irrestricta de Dios¹¹⁹.

118 Karl Marx citado en Herbert Marcuse, *Razón y revolución*. Madrid: Alianza, 4ta. edición, 1979, traducido del inglés por Julieta Fombona de Sucre con la colaboración de Rubio Llorente, pp. 271-273.

119 Esther Miquel Pericás, “Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Je-

Así como para Marx la recuperación –producción de uno mismo, que incluye lucha revolucionaria– como humano constituye un fundamento del pensar, desde el mito el Dios carnal inaugura la necesidad de revertir el mundo que niega que lo fundamental es el ser humano.

4. *Soma y sarx*

Lo central e inflexivo del cristianismo es su afirmación de la carne (*sarx*)¹²⁰, no –únicamente– la afirmación del cuerpo (*soma*)¹²¹. Rudolf Bultmann (1884-1976) considera, por mencionar un ejemplo, que en Pablo es clara la distinción entre *soma* y *sarx* y que, aunque Pablo afirma la corporalidad humana, mantiene una postura negativa frente a la constitución subjetiva humana¹²². Aunque *soma* puede designar el ser humano íntegro, la diferencia con *sarx*, según Bultmann, consiste en que este término designa la incapacidad del ser humano de gobernarse a sí mismo. La interpretación del exegeta alemán vincula el uso que hace Pablo de *sarx* con goce descontrolado de las pasiones.

Es posible, no obstante, superar la dualidad entre *soma* y *sarx* si se considera que pueden existir dos tipos distintos de *katá sárka* (vida según la carne). Algunos testimonios textuales de las au-

sús” en Carmen Bernabé y Jesús Gil (eds.). *Reimaginando los orígenes del cristianismo*. Estella: Verbo Divino, 2008, pp. 143-170.

120 Ireneo, *Adv. haer.*

121 Oscar Cullmann, *La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos*. Madrid: Studium, 1970, traducido del francés por Eloy Requena. Rudolf Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1980, traducido del alemán por Víctor A. Pérez, pp. 246-257.

122 Algo semejante en Gerd Theißen “The Pessimistic Anthropology of Paul and The Opening of Early Christianity to Aliens and Pagans” en Jesús Campos y Victor Pastor Julian (eds.), *Actas Congreso Internacional Biblia, Memoria histórica y Encrucijada de culturas*. Zamora: Asociación Bíblica Español, 2004, pp. 72-82. La pneumatología de Theißen, como la de Bultmann, admite la posibilidad de que el Espíritu transforme los seres humanos. La alternativa no parece suficiente.

ténticas epístolas paulinas afirman la distinción entre *katá sárka* y la vida vivida desde Dios. Pero esta distinción paulina constituye una crítica del *noús* griego y su rechazo del Dios carnal, y no un rechazo de la posibilidad de la vida según la carne¹²³. Una lectura sociopolítica del pensamiento de Pablo permite establecer una disputa entre la vida según la carne del Imperio y la vida según la carne del Dios carnal¹²⁴, es decir, desde una consideración sociohistórica y no metafísica de la carne. Debe decirse que una interpretación no carnal o, incluso, anticarnal de Pablo niega a Pablo y se acerca más a Séneca (4-65) y con él al estoicismo; en este filósofo romano se encuentra constantemente una diferenciación absoluta entre introspección y vida pública; para Séneca, lo fundamental de la existencia humana consiste en controlar o gobernar las propias pasiones a partir del ejercicio constante de la autorrevisión interior; la razón como guía del *mundo anímico* es el eje de la filosofía de Séneca¹²⁵. En Pablo, aunque se encuentran constantes advertencias acerca de la necesidad de cuidar de sí, este cuidado de sí requiere una permanente expresión pública e intersubjetiva, no para existir bien en el Imperio, sino para existir contra él¹²⁶.

123 De no ser así no habría diferencia alguna entre Pablo y Filón. Para este último, Dios es un ser espiritual e incorpóreo y la carne implica para el alma un peso-cadena. Por eso para la tradición ascética y la temprana hagiografía cristiana el retiro de la carne y su suspensión es necesaria para la reunión del alma con su pureza inicial.

124 J. R. Harrison, "Paul and the Imperial Gospel at Thesaloniki" en *Journal of Studies of the New Testament* 25.1, 2002, pp. 71-96.

125 *Obras completas de Séneca. Tratados morales*. Tomo II. México, D.F: UNAM, 1946; introducción, versión española y notas por José M. Gallegos Rocafull.

126 En Séneca aparecen algunas recomendaciones que pueden ser interpretadas como críticas a los excesos del mundo de los amos-señores al interior del Imperio. La diferencia es que Pablo tiende –el caso de la esclavitud debe ser estudiado particularmente- a pensar el Imperio todo como un exceso, y no únicamente algunos de sus componentes. Entre Pablo y Séneca existe –tómese esto como un comentario enteramente indicativo– una confluencia en cuanto a la necesidad de "mandar con moderación a los esclavos". Esta confluencia expresa un umbral común, pero con raíces distintas.

5. El proyecto de Pablo en la Primera Carta a los Tesalonicenses: vida según la carne

En I de Tesalonicenses, Pablo realiza una inversión de algunos términos políticos romanos que remitían a la cancelación-culminación del tiempo. Esto quiere decir que Pablo invierte la vida según la carne imperial desde una vida según la carne resucitada y para esta.

a) La tensión vida- muerte a la luz del *acontecimiento Cristo*. La Carta sugiere que, a partir del *acontecimiento Cristo*, ha ocurrido una disolución parcial de la tensión vida-muerte y que, sin embargo, la disolución final, fin de la muerte, ocurrirá hasta la *parousia* de Cristo. Según Pablo, los que vivan en ese momento estarán en desventaja ante quienes hayan muerto; no obstante, los dos grupos se encontrarán con Jesús en las nubes. Pablo afirma que nadie conoce el día del regreso de Cristo y por eso enfatiza en la necesidad de un comportamiento consecuente con la novedad del Evangelio; la novedad *latente* del Evangelio está en contradicción con la caducidad cumplida del Imperio. La exigencia de Pablo incluye, entonces, la necesidad de una existencia en contra de las expresiones materiales y simbólicas del Imperio, pero no como rechazo de la carne, sino como recarnalización: la vida es muerte, y la muerte es vida; esto no significa celebración de la muerte, sino crítica de la falsa vida, que lleva a la muerte completamente.

b) La tensión vida-muerte en el contexto del Imperio Romano. J. R. Harrison considera que el origen de la *teología* de Pablo en esta Carta debe buscarse en su contexto material o sociohistórico de producción¹²⁷. Antes de referirse específicamente a la

127 Un planteamiento amplio sobre esta tesis epistemológica y política está en Karl Marx y Friederich Engels, *La ideología alemana*. La Habana: Pueblo y Educación, 1982, primera parte sobre la diferencia entre la concepción materialista e idealista

inversión terminológica que realiza Pablo de algunos conceptos políticos romanos, es importante destacar que, en su Carta, el apóstol hace uso profuso del imaginario apocalíptico judío. Sin embargo:

An exclusive Jewish approach to the eschatological issues of 1 Thessalonians obscures a fundamental social reality of the first century CE. Paul's apocalyptic gospel also competed with the eschatology of Augustus and his imperial successors.¹²⁸

Lo que destaca esta doble *pertenencia* de la apocalíptica paulina es, nuevamente, que Pablo no enfrenta dos principios absolutos e inconmensurables (*sarx* y *pneuma*), sino que, desde adentro de una lógica imperial y con su mismo lenguaje, realiza una crítica desde la negación absoluta e imperial de las alternativas.

La principal inversión teológica y política¹²⁹ de Pablo tiene que ver con el término *kyrios*. El uso honorífico de este vocablo, sobre todo para referirse a los emperadores Claudio, Nerón y Vespasiano, supone una afrenta al Imperio Romano. Al utilizar *kyrios* como título cristológico, Pablo sugiere que los creyentes de Tesalónica poseen un reino y una gloria distintas –alternativas en el sentido de contradicción– al Imperio. La necesidad de afirmar el señorío de Cristo obedecía, entre otras razones, al crecimiento, en Tesalónica, de los cultos imperiales. Lo que sugiere la revisión del uso del término en la Carta es que Pablo abre una lucha de divinidades y reinos, pero no desde la postulación de una realidad yuxtapuesta a la del Imperio, sino como crítica de su propaganda. Otros términos, imposibles de comentar en este espacio, que la Carta invierte son: *parusía*, *pax et securitas*,

de la realidad.

128 J. R. Harrison, *loc. cit.*, p. 78.

129 Ver sobre esto Jacob Taubes, *La teología política de Pablo*. Madrid: Trotta, 2007, traducido del alemán por M. García Baró.

esperanza y salvación; en cada caso, el uso que hace el apóstol de estos vocablos supone una crítica de la propaganda romana (escatología realizada).

c) La crítica de Pablo a la escatología romana (Augusto). La tesis de Harrison, basada en un estudio de las inscripciones romanas y los términos escatológicos del Nuevo Testamento, es la siguiente:

The eschatology of the imperial gospel competed for the royalty of the Thessalonian citizens with the same aggressiveness at Thessaloniki as elsewhere in the empire. Paul countered its influence by proclaiming the eschatological hope of the risen and reigning heavenly Lord. His alternate eschatology was a blend of traditional Jewish apocalyptic and, as I have argued, a radical subversion of Roman eschatological imagery and terminology.¹³⁰

Pablo es un *deconstructor* del lenguaje y la política imperiales. Asume, desde su experiencia con el Mesías, el lenguaje imperial romano y lo invierte a partir de la clave hermenéutica del regreso –*parusía*– del Resucitado. El reino y evangelio romanos son ilusiones, formas invertidas de tiempo. El apóstol transforma la propaganda ideológica en fermento teológico y postura ideológica. Transforma la ambigüedad del posicionamiento de los términos y los sentidos en una especie de protología –teología de la creación– y propone hacer un reino alternativo al de la casa de César. Proclama, contra la escatología realizada romana, que sí es posible un mejor salvador que Augusto; que es posible y deseable una vida –*alternativa*– según la carne; esta vida alternativa se cristaliza en el reconocimiento-acompañamiento del prójimo como presencia de Dios.

130 *Loc. cit.*, p. 92.

6. Tiempo mesiánico y vida según la carne

Interesa comentar, brevemente, una tesis del italiano Giorgio Agamben sobre la noción de tiempo de Pablo y vincularla con la vida según la carne, ya que Pablo no postula una suspensión del tiempo ni tampoco una yuxtaposición de temporalidades, sino una existencia temporal distinta:

La tradición de la apocalíptica judía, y también la rabínica, conocían la distinción entre dos tiempos o dos mundos (*olamim*): el *olam hazzéh*, que designa la duración del mundo desde la creación hasta su fin, y el *olam habbá*, el mundo que viene, la eternidad intemporal que seguirá al fin del mundo[...] Pero el tiempo mesiánico, el tiempo que vive el apóstol y el único que le interesa, no es el *olam hazzéh* ni el *olam habbá*, ni el tiempo cronológico ni el *eschatón* apocalíptico; es[...] un resto, el tiempo que queda entre estos dos tiempos, si se divide con una cesura mesiánica.¹³¹

Según esta concepción, todo tiempo es y no es mesiánico. La redención es una presencia frágil o ausente, un tiempo que *no es*. El tiempo *que es* –el Imperio Romano– es un hechizo que impide percatarse de lo que *no es*, pero que ya está entre nosotros. Todo ha empezado de nuevo, mas no lo vemos claramente. El Mesías ha llegado ya; el evento mesiánico se ha cumplido ya; sin embargo, su presencia contiene en su interior otro tiempo, que extiende la *parusía*, no para diferirla, sino, por el contrario, para hacerla aprehensible. Por ello, como insisten algunos teólogos y teólogas en América Latina, cualquier instante puede ser “el instante del Mesías”. La posibilidad de encuentro con el Mesías no se encuentra en el no-tiempo, ni en la abstracción del tiempo, ni

131 *El tiempo que resta*. Madrid: Trotta, 2007, traducido por Antonio Piñero, p. 68. Agamben distingue entre Cristo y Mesías, pero las pruebas que ofrece para esa distinción son insuficientes y, en algunos casos, unilaterales.

a través de experiencias extáticas o en el cumplimiento de leyes, sino en la vida carnal plenamente asumida, es decir, en la producción de una casa no-imperial. La política de las comunidades paulinas¹³² consiste no en la construcción de grupos estrictamente domésticos, sino en la dimensión pública de la *ekklesia*:

La distinción entre lo privado y lo público, propia entre el santuario y la casa (y el santuario y el cuerpo físico), queda alterada por la argumentación de Pablo que extiende el concepto público[...] hacia la comunidad y hacia el cuerpo: el control propio del espacio público se aplica a lo que cabría esperar que es la dimensión doméstica y estrictamente privada. La *ekklesia* por tanto adquiere una dimensión pública.¹³³

El carácter de la casa-comunidad paulina no es únicamente público, sino además contradictorio con la casa imperial. La ruptura de la distinción entre público y privado y sagrado y profano hace del pensamiento de Pablo una forma de enfrentamiento entre carnes, tiempos y casas. La *ekklesia* de Pablo se fundaba en reuniones domésticas, pero esas reuniones debían desplegarse en configuraciones y aspiraciones políticas. Todavía más: la estructuración misma de esas comunidades domésticas contradecía o debía contradecir (de eso trata I Corintios) los principios epistemológicos, políticos y teológicos del Imperio. La auténtica existencia es la existencia carnal que resiste procesualmente el dominio imperial. Aferrarse a la carne a partir de la inversión de la vida carnal que niega la carne es la propuesta para vivir en el Tiempo contra el tiempo.

132 Carlos Gil Arbiol, "La dimensión política de las comunidades paulinas: cuerpo, casa y ciudad en Aristóteles y Pablo" en Carmén Bernabé y Carlos Gil Arbiol *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, Estella: Verbo Divino, 2008, pp. 283-306

133 *Ibidem*, p. 304.

Excursus III: Carne y esclavitud

En su estudio sobre la esclavitud en el contexto de la aparición y desarrollo de los cristianismos en el Imperio Romano, Jennifer Glancy muestra la raíz o base corporal-carnal de las prácticas cristianas. Su interpretación del cuerpo esclavo ofrece unos criterios analíticos sugerentes para comprender la práctica del ascetismo cristiano o de la renuncia sexual exasperada (Agustín). En el Imperio Romano los esclavizadores trataban a los esclavos como cuerpos: cuerpos para su disfrute sexual, cuerpos sin honor, cuerpos vulnerables. Los esclavos no podían oponerse o rehusarse al uso que de sus cuerpos deseaban hacer de ellos sus “dueños”. Los esclavos y las esclavas carecían de la posibilidad de la renuncia o la abstinencia. Los cristianos honorables¹³⁴ podían incluso, como sucede en los *Hechos de Andrés* con Maximilla y su esclava, asumir la renuncia sexual como forma de administrar su cuerpo cristianamente a cambio de ofrecer el cuerpo de sus esclavas: Maximilla decide no tener más relaciones sexuales con su marido y a cambio le ofrece a su esclava.

El ascetismo cristiano, sostiene Glancy, es una forma de reaccionar corporalmente a una de las facetas más horribles de la vida de una persona esclavizada: el acceso irrestricto a su cuerpo. En el desierto los cristianos ascetas, sobre todo los pertenecientes a la tendencia egipcia, realizan lo que no pueden hacer los esclavos: se hacen dueños de sus cuerpos; ahí pueden decir no y guardar su cuerpo o ignorarlo.

El ascetismo cristiano es practicado mayoritariamente por las élites. La falta de sueño y las ropas rústicas que cubrían una delicada piel, no eran condiciones de castigo o renuncia para las personas

¹³⁴ Sobre el concepto de honor y su relación con el cuerpo, ver Jennifer Glancy, *Slavery in Early Christianity*. Minneapolis: Fortress, 2006, pp. 27-29.

esclavas; constituían su cotidianidad. El ascetismo suponía la renuncia sexual, y el acceso sexual a sus cuerpos era condición obligada para las personas esclavas. El ascetismo cristiano, con excepciones particulares, no era una práctica común entre los cristianos esclavizados. Era una práctica que suponía la libre disposición del cuerpo. La relación, posesión para ser más preciso, del propio cuerpo delinea una estrategia teológica que escinde o tensiona los cristianismos.

La asociación entre santidad, abstinencia y renuncia sexual no tiene una base exclusivamente teológica, sino política y corporal. La idea de que Dios se hace *doulos* –siervo, esclavo– que aparece en algunas tradiciones muy tempranas de los cristianismos –un himno en la Carta a los Filipenses– supone que Dios hace completamente accesible su cuerpo para todas las personas y, más radicalmente, que ha escogido los cuerpos despreciados y castigados para avergonzar la *sabiduría de este mundo*. Se trata, entre otras cuestiones, de una postura epistémica y política: desde donde pensar y *para qué pensar*. Ambas cuestiones, desde luego, se interpenetran; aquí pueden separarse por cuestiones heurísticas: pensar desde los cuerpos despreciados para, desde ellos y con ellos, procurar su liberación.

7. Ireneo y la *Salus carnis*

Posteriormente la propuesta carnal fue invertida en otros cristianismos. Sin embargo, antes fue desplegada, con otro lenguaje e intenciones, en Ireneo de Lyon (130-202)¹³⁵. La teología de

135 Antonio Orbe, en su intento por ponderar cómo se condensan y expresan las dos complejas tradiciones (judía y griega) que constituyen mayoritariamente los cristianismos, ha dedicado varios estudios al pensamiento de Ireneo. Uno de los aspectos notorios del trabajo de Orbe es la aparición, extensa cabe decir, de textos gnósticos (ofitas y valentinianos) y de la tradición marcionita; esto permite observar la conflictividad que caracterizaba los primeros desarrollos de las teologías que se deseaban cristianas. La concentración de su trabajo es Ireneo, ya que en él encuentra Orbe un

la *Salus carnis*, de Ireneo, presenta la *salvación cristiana* como reunión o unificación de Dios y la historia humana¹³⁶. Lo fundamental de esta visión es la unidad fundamental de la naturaleza material y espiritual de los seres humanos.

La cristología de Ireneo tiene como *espejo* o referencia permanente la *salus carnis*. Si Jesús realmente murió y resucitó fue porque con esto se hacía posible la salvación de la carne. Para Ireneo la vocación del ser humano es hacerse copartícipe de la vida Dios, vivir en Dios, estar en Dios y ser –recuperación del *imago dei*– Dios. La vía para recuperar esta coparticipación constitutiva del ser humano con Dios no consiste en desencarnar la existencia humana, sino en encarnar la existencia de Dios: con el mito de la encarnación –para Ireneo no es mito– la semejanza entre Dios y la humanidad ha quedado plenamente restaurada¹³⁷. La encarnación no tiene, para Ireneo, una raíz o contenido penal, aunque

punto inflexivo – originario– del pensamiento cristiano: las disputas que caracterizaban los movimientos cristianos tienen en Ireneo una frontera que se perfilará más tarde como ortodoxia. Con Ireneo el cristianismo comienza a cristalizarse y tomar forma de límite, pero el trayecto resulta, de todas formas, sugerente. En la matriz de esta temprana y constitutiva disputa por el significado de lo cristiano se encuentra el ser humano; más que esto, el centro de esta disputa no es el ser humano sin más, sino el ser humano en cuanto *carne* (*sarx*). Entre los gnósticos, alejandrinos filonizantes e Ireneo, el punto central que debe ser analizado y ponderado es el carácter carnal de la experiencia cristiana. Lo que está en disputa en los cristianismos es, antes que la existencia de Dios, la existencia del ser humano en cuanto carne y sus implicaciones éticas, teológicas y políticas. Los textos cristianos no tienen como objetivo hablar sobre la teología, sino hablar sobre el humano y sus relaciones; por eso, estos textos no son “teológicos”, sino carnales: atraviesan, si se quiere, todas las disciplinas, pero no pertenecen a ninguna disciplina. Textos como estos recorren la historia occidental e influyen la forma como existimos. Si no se discuten, y solamente se ignoran, permanecen como “criterios ocultos del pensar”. La historia de nuestra historia y, sobre todo, la historia de nuestra forma de convivir debe detenerse y pensar lo que actualmente no piensa porque estima superado. Así que, aquí se habla del pensamiento mítico cristiano como resultado de un proceso largo y complejo que desemboca de diversas formas en América Latina. No son textos teológicos, en sentido restrictivo, sino textos que describen e intentan fundar y valoran lo real social.

136 *Adv.haer.* I, 10, 1; I, 22, 1. Una versión griega, latina y su traducción inglesa en http://www.earlychurchtexts.com/main/irenaeus/01_tradition_01.shtml

137 *Adv.haer.* III 20, 3; III 16, 6.

esto no significa que no postule la necesidad de la encarnación-pasión como condición de posibilidad para la salvación¹³⁸. Esta salvación no consiste en una vuelta al paraíso, sino en el proceso de adquisición de responsabilidad.

La *anakephalaiosis* (recapitulación) es la vuelta al mundo humano para darle plenitud en libertad¹³⁹. La recapitulación no exige, como en Pablo, la escisión de la vida carnal, sino su plenitud. En Ireneo la salvación proviene de Dios, pero del Dios carnal, y esta salvación está dirigida al ser humano carnal. Así, aunque una interpretación literal no sea útil, una lectura mítica de la idea de Ireneo según la cual uno y el mismo es Dios y hombre, Palabra y carne¹⁴⁰, hace de la teología de la encarnación un rechazo de la descarnalización humana y divina, ya que ambos son una unidad que, para ser conocida, no puede ser escindida. El *unus et idem / ipse*¹⁴¹ de Ireneo posee un importante valor antropológico: todo el mito del Dios carnal apunta a la destrucción de las divinidades que niegan, para su afirmación, la vida carnal del ser humano. Por eso, no existe contradicción entre la gloria de Dios y la vida humana¹⁴²: la frase *Gloria enim Dei vivens homo: vita autem hominis visio dei* no implica que la auténtica vida humana (gloria de Dios) consista en la obediencia de un ser completamente distinto de sí mismo, sino en hacer de la vida carnal manifestación plena de lo divino; realizado esto desaparecen, como realidades distintas, pero no como categorías antropológicas, lo humano y lo divino. Esta interpretación de la salvación cristiana como *Salus carnis* es extendida por Ireneo a la salvación de toda la creación en su metáfora de las dos manos del creador.

138 *Adv.haer.* V, 14,3.

139 *Adv.haer.* IV, 37, 6.

140 *Adv.haer.* III 4, 2; III 9, 3.

141 *Adv.haer.* I, 9, 2; III, 16, 2; III, 16, 8.

142 *Adv.haer.* IV, 34, 7.

Las matizaciones e inversiones de la *Salus carnis* pueden encontrarse desde Tertuliano (155-230), a pesar de su afirmación *Caro salutis est cardo*¹⁴³. La historia de la idea, no exclusivamente cristiana, de la resurrección del cuerpo muestra, desde muy temprano, la dificultad que supuso la idea de la restauración de la vida carnal como cristalización de la salvación cristiana¹⁴⁴. En Tertuliano, como muestra Carolina Walker, la radicalidad de la encarnación como semejanza (y con ello de ruptura de dualismos) de Dios y los seres humanos es suspendida para sostener la inmutabilidad de Dios, incluso dentro de la encarnación¹⁴⁵.

Tertuliano mismo y su doctrina del pecado refuerzan el alejamiento, que tomará forma de ruptura, de la centralidad de la carne que aparece en el mito de Dios carnal. Desde Tertuliano, el cristianismo produce desesperación: el Creador nos ha lanzado a un mundo donde no podemos ser más que espectros¹⁴⁶.

Uno de los despliegues más importantes de esta postura antropológica se encuentra en el “Libro XIII” de *La Ciudad de Dios*, de Agustín (354-430), escrita entre 413 y 426. Ahí postula este autor que la muerte de los seres humanos, *hominibus*, es penal y que fue originada por Adán. Penal, aparte de su connotación punitiva, debe leerse como determinismo o naturalismo teológico. La introducción de Libro inicia con la distinción entre obediencia y desobediencia. Establece, además, una relación entre la justicia

143 Tertuliano, *De resurrectione carnis*, 8,1.

144 Caroline Walker Bynum, *The Resurrection of the body in Western Christianity, 200-1336*. New York: Columbia University Press, 1995. Walker analiza lo que ella denomina metáforas de la resurrección y el cuerpo en los cristianismos manteniendo como referente de esas metáforas la persecución y martirio de cristianos.

145 *Ibíd.*, p. 55.

146 Para Tertuliano, el pecado original era una herencia. Él creía que, de la misma forma que de nuestros antepasados nos heredan las características de nuestro cuerpo, también heredamos las del alma. Entre estas características se encuentra el pecado, y es por ello que todos nacemos pecadores. Ver *De anima* 40.

del castigo –la condenación– y la desobediencia; no se determina, porque se supone que es una discusión desarrollada en el libro anterior, en qué consiste tal desobediencia. Importa señalar que, para Agustín, la humanidad auténtica es aquella capaz de obedecer. La obediencia se convierte en la marca o signo de la antropología agustiniana. En esta antropología se establece una clara distinción entre el ser del alma y el ser del cuerpo: el alma es parcialmente inmortal y condensa las capacidades volitivas humanas; el cuerpo es mortal y no posee ninguna capacidad volitiva autónoma. La vida del alma es la condición de posibilidad de la vida humana; para Agustín el destino más reconfortable para el ser humano es la muerte martirial, la cual garantiza la vida del alma.

8. Conclusión

Desde estas contradicciones, que poseen múltiples raíces y despliegues¹⁴⁷, se puede realizar una reconstrucción de la historia del cristianismo y de la historia del Dios cristiano. La carne, como lugar teofánico y el *theos* carnal, son, dentro de la historia de las religiones teístas, la radicalización de una trascendencia inmanente. La condición carnal, no sólo de Dios, sino también del ser humano es la que despliega *la razón cristiana*. No obstante, ese despliegue no es unívoco; antes, como recuerda E. Bloch (1885-1997), de la crítica ilustrada de la religión ya el cristianismo había realizado una crítica del teísmo desde la *potencia de la carne*¹⁴⁸. Lo único importante en esto no es, como suele pensarse, que Dios se haya hecho carne, sino que en ese mito –razón contrahegemónica– el ser humano se hace plenamente carnal. Desde la carnalidad adquiere sentido la consideración de la teología como

147 Para las tendencias de renuncia sexual y ascetismo ver Peter Brown, *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988.

148 Sobre todo del teísmo que sostiene a Dios como *causa sui* y origen, fundamento y *telos* de lo Real.

constitutivamente económica, ecológica, política y cultural. Y esto porque al ser la teología una práctica carnal y desde la carne todo “lo humano la integra y la afecta”. Lo que aquí se afirma es algo novedoso: en el principio está el ser humano carnal; incluso Dios debe respetar las necesidades del ser humano carnal.

El cristianismo, al menos su mito del Dios carnal, es la rebelión de la carne¹⁴⁹. Quien se opone a la carne, entonces, no es cristiano. Los cristianismos son carnalidades, es decir, varias ofertas de con-vivencia personal y social cuyo eje de tensión no se ubica en la vida del espíritu, sino en la vida necesitada, deseante y procesual de la carne.

Siempre desde el punto de vista conceptual, es necesario distinguir *corporalidad* de *carnalidad*, porque la primera noción suele designar, restrictivamente, la condición biológica de los seres vivos, mientras que *carnalidad* incluye la caracterización biológica, pero la amplía para designar el proceso/posibilidad *de hacerse responsable de la propia condición carnal*, es decir, la subjetividad e intersubjetividad.

Una carnalidad cristiana puede acentuar el carácter subjetivo e intersubjetivo de producirse humano o degradarlo/reposicionarlo al invisibilizar esta producción. Los mitos cristianos, entonces, no hablan del cuerpo, la sexualidad o castidad; son carnalidad: modos (ofertas) completos y complejos de convivencia humana (planetaria) que forman parte de procesos y conflictos sociohistóricos. Carnalidad es relación con uno mismo, con los otros seres humanos, con el planeta y con Dios.

149 He analizado el proceso a través del cual al interior del cristianismo ocurre lo inverso (negación-supresión de la carne) en “Carne y dolor: una relectura de *Las Confesiones* de Agustín” en *Vida y Pensamiento* y “*La Biografía de san Antonio* de Atanasio y la regulación del deseo” en *Praxis* 62

Debe decirse que la forma predominante de carnalidad cristiana en Occidente (América Latina y el Caribe conforman Occidente de una forma degradada desde su constitución moderna) es una carnalidad degradada producida por el pecado/culpa y la exacerbación genital. En esta forma de carnalidad degradada –en la que Agustín es un punto inflexivo como he mencionado anteriormente–, ser carne y gozar de esa condición altera la divinidad, la pone nerviosa, le llena de sombras y susurros su cielo *acarnal* y anticarnal. No gozar de la carne, entendida como castigo/limitación, se vuelve destino: quien quiera gozar de las riquezas del espíritu que se ampute la raíz de su deseo carnal; Orígenes se castra, Agustín castiga su mirada y Benedicto XVI quiere “blanquear” el eros.

Aquí, una amenaza fundamental es el pene. La ubicación del pene se vuelve, recurrentemente, motivo de angustia. Las mujeres, al no tener pene, son transformadas en corruptoras/devoradoras de este. La iconografía, demonologías y hagiografías registran esta constante: la mujer, noción metafísica/punitiva, es la tentación básica. Sin paradoja, la presencia y ausencia del pene alimentan la imaginación punitiva. Todo este erotismo de la ausencia/presencia del pene no se resuelve sino en el desierto físico o subjetivo.

Para este discurso, todo versa sobre naturalezas, y estas son asfixiantes. Ser carne incorpora la culpa. Se trata de algo relativamente simple: tener inclinaciones; la noción de *inclinación* se vincula con naturaleza y designa la disposición (anti) natural del ser humano, producida por la primera rebelión de Eva y Adán, a violentar las leyes de Dios. Esta disposición se denomina pecado original. El pecado original introduce la noción de castigo justo; en este tipo de carnalidad, lo justo siempre es el castigo; el castigo justo demanda la sumisión. Pero aquí la sumisión es transformada en beatitud; la sumisión-beatitud no es castigo,

sino condición de posibilidad de la redención. Gozar de uno mismo, con o sin otros, suspende y puede cancelar la sumisión-beatitud. Por eso no se debe gozar. Gozar aquí incluye, como en Pablo, la crítica y superación humana de los imperios y las sujeciones. La renuncia aquí lo es hacia toda forma de autoapropiación y autoproducción de comunidades-casas que se ofrezcan, sin discriminación y autoritarismo, vidas satisfactorias, es decir, la plena aceptación de cualquier imperio como *voluntad de Dios* y la voluntad de Dios como la voluntad del imperio. Pero es posible realizar, como se ha visto aquí, una relectura enteramente inversa del cristianismo.

La recurrencia de la carne: breve nota de interpretación carnal de la racionalidad mítica cristiana

Dios radicaliza su carnalidad. La divinidad –Yahvé– se hace carne. Suspende con ello el lenguaje teológico y su fascinación con las polaridades: *lo humano* y *lo divino* se intersecan indiscerniblemente en la carne de Jesús. Dios no se hace carne, sino que particulariza su carnalidad. La hace tiempo para, según el imaginario de Jesús, acelerar el tiempo final. Pero Dios es siempre carne. Jesús, carne radicalizada de Yahvé, se dedica a tratar de potenciar la carne: en la mesa, en sus prácticas taumatúrgicas, en la multiplicación de los alimentos, en la pasión. Todo en los relatos evangélicos señala hacia la vivencia plena de la carne; desde ahí son recibidas y valoradas todas las producciones humanas.

El asesinato del Dios carnal. Por amar la carne, desecharla y saciarla, Jesús es asesinado. No se asesina su espíritu, sino su carne. Previo a su asesinato se castiga su carne y en ella se intenta castigar a los que gozan la carne. En la cruz muere, según este cristianismo, el Dios carnal; muere por su decisión de particularizar su carnalidad. Queda así cancelada la posibilidad de fundamentar los

deseos de autoridad y control en el poder de Dios. Porque Dios es la carnalidad extremadamente derrotada. Y desde la extrema derrota cabe el testimonio y la lucha, pero no el autoritarismo. En el asesinato del Dios carnal se defiende, sin paradoja, el espíritu. Para que el espíritu viva debe morir la carne. En la cruz muere el Dios carnal, porque la carne necesitada que exige ser saciada da no sólo para pensar, sino también para producir rebeliones.

¿Has visto a tu hermano? Has visto a Dios. La persistencia de la carnalidad. Por ser carne, manifestar su carne y morir, dicen los testimonios neotestamentarios, Dios decide hacer de la carne el límite de su ser Dios. La resurrección significa que Dios no vuelve a ser nunca como antes de manifestar –radicalizar– su carne. Ahora está únicamente el Dios prójimo. La resurrección no es una muestra de poder, sino una opción por la permanencia. Ahora la carne de Dios se extiende a toda la carne. El Espíritu Santo es la presencia de Dios en toda carne. Por eso, la pneumatología cristiana es una antropología: como Dios decide permanecer en la carne, ahora toda carne permanece en Dios. La desaparición de Jesús de Nazaret no retira a Dios, sino que lo hace nuestro. Ahora nos corresponde el cuidado del Dios enteramente manifestado y disponible. Tenemos a Dios, según este cristianismo, a nuestra entera disposición. Escondido, discreto y siempre subvirtiéndose.

Comer carne. Uno de los ritos “cristianos” más antiguos consiste en comer. Luego la tradición teológica discutirá si se trata de la carne de Jesús, de la coexistencia de la carne de Jesús en los elementos del ritual o de un símbolo pascual. Lo que aquí interesa destacar es que las comunidades cristianas primitivas simbolizaron su fe religiosa en el acto de comer, es decir, en la sustentación y goce de su carnalidad. Las disputas, que narra I Corintios sobre este ritual, tienen su núcleo en la posibilidad de que todos puedan comer de la misma mesa.

Sostener la carnalidad. En los cristianismos tempranos, se es cristiano para ser carnal, universalmente carnal mientras exista el tiempo presente. El Libro de los Hechos 10 relata este movimiento de una carnalidad reducida/restringida hacia una universalidad carnal. El propio Jesús de Nazaret, aunque no fuese cristiano, tiene un camino de apertura carnal. El criterio que sostiene la existencia cristiana, en los evangelios y epístolas, es qué se hace o no con la carnalidad: si se participa de la mesa, si se alimenta al hambriento, si se existe con la lógica imperial o no. Ante ello se suspende lo temático (doctrina) y se da paso a lo exclusivamente carnal (al ser desnudo necesitado). La suspensión de la doctrina no incorpora una ética, sino una frontera: la carne necesitada es el principio. Eso quiere decir que en el principio está el Dios carnal que se ha abandonado en nosotros y a nosotros. Esto no es pura semejanza, sino reposicionamiento de la alteridad.

Este es el movimiento del Dios carnal que se entrega a nosotros. En su entrega anuncia la radicalización, en el sentido de importancia primordial, de la carne. Toda la racionalidad mítica cristiana ha sido pensada desde ese movimiento de la carne hacia la carne. Los cristianismos deberían moverse constantemente hoy para salvar, gozar, saciar, cuidar y festejar la carne. Mayoritariamente no lo hacen. Matan a Dios todos los días.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta*. Madrid: Trotta, 2007, traducido por Antonio Piñero.
- Alves, Rubem. *El enigma de la religión*. Buenos Aires: Aurora, 1985.
- Alves, Rubem. *La teología como juego*. Buenos Aires: Aurora, 1982.
- Amin, Samin. *Más allá del capitalismo senil. Por un siglo XXI no norteamericano*. Buenos Aires: Paidós, 2005, traducido del francés por Alcira Bixio.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2005, traducido del inglés por Ramón Gil Novales.
- Blumenberg, Hans. *El mito y el concepto de realidad*. Barcelona: Herder, 2004, traducido del alemán por Carlota Rubies.
- Brown, Peter. *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988.
- Bultmann, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1980, traducido del alemán por Víctor A. Pérez.
- Cullmann, Oscar. *La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos*. Madrid: Studium, 1970, traducido del francés por Eloy Requena.
- Estrada, Juan Antonio. *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*. Madrid: Trotta, 1997.
- Freud, Sigmund. *Moisés y la religión monoteísta*. Madrid: Alianza, 2001.
- Gallardo, Helio. "Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina". En: *Pasos*, especial 3, 1992, pp. 27-42.
- Glancy, Jennifer. *Slavery in Early Christianity*. Minneapolis: Fortress, 2006.
- Harrison, J. R. "Paul and the Imperial Gospel at Thesaloniki". En: *Journal of Studies of the New Testament* 25.1, 2002, pp. 71-96.
- Hick, John. *La metáfora de Dios encarnado*. Quito: Abya-Yala, 2004.
- Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta, 2002, presentación de Juan José Sánchez y traducido del alemán por Jacobo Muñoz.
- Jaspers, Karl. *Los grandes filósofos*. I. Buenos Aires: Sur, 1971, traducido del alemán por Pablo Simón.
- Jaspers, Karl. *Origen y meta de la historia*. Madrid: Alianza, 1980, traducido del alemán por Fernando Vela.

- Johnson, Elizabeth. *La búsqueda del Dios vivo. Trazar las fronteras de la teología de Dios*. Santander: Sal Terrae, 2007, traducido del inglés por Milagros Amado Mier.
- Lakoff, George; Johnson, Mark. *The Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books, 1999.
- Luckacs, George. *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. Cambridge, Massachussets: MIT, 1971, translated by Rodney Livingstone,
- Marcuse, Herbert. *Razón y revolución*. Madrid: Alianza, 4ta. edición, 1979, traducido del inglés por Julieta Fombona de Sucre con la colaboración de Rubio Llorente.
- Marx, Karl. *El Capital. El proceso de producción del capital*. Tomo I/Vol. I. Libro primero. México, D.F: Siglo XXI, 11ª edición, 1982, traducido del alemán por Pedro Scaron.
- Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. México, D.F: Grijalbo, 1968, traducido al español por Wenceslao Roces.
- Marx, Karl; Engels, Friederich. *La ideología alemana*. La Habana: Pueblo y Educación, 1982.
- Metz, J. B. *Por una cultura de la memoria*. Madrid: Anthropos, 1999, traducido del alemán por José María Ortega.
- Miquel Pericás, Esther. "Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús". En: Carmen Bernabé y Jesús Gil (eds.). *Re-imaginando los orígenes del cristianismo*. Estella: Verbo Divino, 2008, pp. 143-170.
- Mora, Henry; Hinkelammert, Franz. *Hacia una economía para la vida*. San José: DEI, 2005.
- Pannenberg, Wolfhart. "Cristianismo y mito". En: Pannenberg, Wolfhart, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*. Salamanca: Sígueme, 1976, traducido del alemán por José María Mauléon y Joan Leita, pp. 277-351.
- Pozo, Juan Ignacio. *Humana mente. El mundo, la conciencia y la carne*. Madrid: Morata, 2001.
- Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta, 2003, traducido del francés por Agustín Neira.
- Ricoeur, Paul. *Le conflit des interprétations*. Paris: Seuil, 1969.
- Ricoeur, Paul. *Philosophie de la volonté. Tome II: Finitude et Culpabilité*.

- Paris: Aubier, 1988.
- Segundo, Juan Luis. *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1975.
- Séneca. *Obras completas de Séneca. Tratados morales*. Tomo II. México, D.F: UNAM, 1946; introducción, versión española y notas por José M. Gallegos Rocafull.
- Theißen**, Gerd. "The Pessimistic Anthropology of Paul and The Opening of Early Christianity to Aliens and Pagans". En: Jesús Campos y Víctor Pastor Julian (eds.), *Actas Congreso Internacional Biblia, Memoria histórica y Encrucijada de culturas*. Zamora: Asociación Bíblica Español, 2004, pp. 72-82
- Tillich, Paul. *Dynamics of Faith*. New York: Harper and Row, 1957.
- Torres Queiruga, Andrés. *El problema de Dios en la modernidad*. Estella: Verbo Divino, 2000.
- Vidales, Raúl. *Teología e imperio*. San José: DEI, 1991.
- Walker Bynum, Carolina. *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*. New York: Columbia University Press, 1995.
- Westhelle, Vítor. *The Scandalous God. The Use and the Abuse of the Cross*. Minneapolis: Fortress Press, 2006