

ISSN 1405-309X

H
100
P919p

Escuela de Filosofía

Filosofía
Philosophy
Philosophie

UNA
PRAXIS
UNA UN



UNA

TEOLOGÍA Y DOMINACIÓN: LA **BIOGRAFÍA DE SAN ANTONIO DE** ATANASIO Y LA REGULACIÓN DEL DESEO

Msc. Jonathan Pimentel Chacón
Profesor UNA

Recibido agosto 2007 • Aceptación setiembre 2007

Resumen

El artículo presente y discute los motivos y formas de la regulación del deseo en el cristianismo monástico latino. Se concentra en la discusión de La biografía de san Antonio escrita por Atanasio y afirma el carácter fundacional de ese texto para comprender la renuncia del cuerpo y el deseo en la historia de los cristianismos.

Palabras clave: Atanasio, San Antonio, cuerpo, sexualidad, cristianismo monástico latino

Abstract

This article presents and discusses the motives for and forms of the regulation of desire in latin monastic christianity. It concentrates its discussion on The Biography of Saint Anthony written by Athanasius and it affirms the foundational character of this text to understand the renouncement of body and desire in the history of christianity.

Key words: Athanasius, Saint Anthony, body, sexuality, latin monastic christianity.

I. Introducción

En este trabajo se afirma que la aseveración del filósofo francés, Michel Foucault (1926-1984), sobre el cambio del cuidado de sí de la Antigüedad Clásica, al olvido de sí que ocurre con el cristianismo, es indisputable. Empero, este cambio constituye un núcleo constitutivo no de todo el cristianismo, sino de la corriente cristiana del ascetismo

primitivo nacido en Egipto.¹ Tal y como lo afirma Johannes Quasten, a pesar de que antes de la vida monástica fundada en Egipto existían algunas formas de vida monástica dentro de algunos grupos cristianos, para éstos, sin embargo, la práctica monástica no implicaba la separación del hogar, la familia, la ausencia de la vida eclesial y ciudadana. La particularidad de la vida monástica fundada en Egipto consiste en que se retira del mundo y procura escapar de cualquier contacto humano.²

El análisis de textos básicos del temprano movimiento monástico latino es una forma de comprobar, refutar y precisar la tesis del filósofo francés. Aquí se realizará una lectura de la *Biografía de San Antonio*³, escrita por Atanasio (296-373)⁴, con el propósito de mostrar las efectivas continuidades y discontinuidades que expresa la obra en cuanto al deseo, el cuerpo, la razón y el alma con respecto al cuidado de sí de Foucault y algunas prácticas cristianas primitivas.

El trabajo contribuye a la comprensión de la especificidad de la práctica y discurso ascético. En este sentido permite el conocimiento y brinda elementos para la ponderación de una corriente cristiana que se expresa y condensa ejemplarmente en la *Biografía* y que aparecerá aumentada y especificada en los diferentes tratados de sobre la virginidad⁵ y en las reglas de comu-

¹ El tema de los múltiples cristianismos y su relación con el deseo, el cuerpo y la sexualidad es abarcado por Peter Brown, *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. Columbia: Columbia University Press, 1988. Menos detallado y analítico el artículo de Pedro Lima Vasconcellos, "Do paganismo erotizante ao cristianismo repressor: testemunhos no âmbito do cristianismo do dois primeiros séculos" en *Estudos de Religião* 30 (2006), 56-65.

² Johannes Quasten, *The Golden Age of Greek Patristic Literature*. Vol.III. Utrecht/Antwerp: Spectrum, 146-148. Merece ser analizada la tesis según la cual el movimiento monástico de Egipto, entre otras cosas, expresa el rechazo de la fusión entre poder político e Iglesia que ocurre a partir del s. IV.

³ Aquí se utiliza la traducción inglesa de Philip Schaff and Henry Wace, editors, *Athanasius: Select Works and Letters*, Volume IV of Nicene and Post-Nicene Fathers. Series II. New York: Christian Literature Publishing Co., 1892. Esta traducción puede ser consultada en línea en la página de The Christian Classics Ethereal Library <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf204.html> y únicamente la biografía en <http://www.fordham.edu/halsall/ba-sis/vita-antony.html>. Existe una buena traducción al español hecha por los Monjes de Isla Liquiña (Chile) sobre el texto latino de Evagrio de Antioquía y publicada en *Cuadernos Monásticos* 10 (1975) 179-234. Y la edición crítica en francés de G.J.M. Bartelink, ed., *Vie d'Antoine*. Sources Chretiennes 400. Cerf: Paris 1995. En otro trabajo me ocuparé del análisis de las siete cartas auténticas que se conservan de Antonio.

⁴ Paul Tillich (1886-1965) cree que Atanasio fue "el mayor defensor de la decisión tomada en Nicea... por sobre todas las cosas, era una gran personalidad religiosa. Sus convicciones religiosas fundamentales eran inalterables; por lo tanto, pudo emplear una variedad de medios científicos y estratagemas políticos para hacer prevalecer su causa" en Paul Tillich, *Pensamiento cristiano y cultura en Occidente. De los orígenes a la Reforma*. Traducido al español por María Teresa La Valle. Buenos Aires: Aurora, 1976, 100. Una de las formas de "hacer prevalecer su causa" es precisamente su biografía de Antonio.

⁵ La editorial Sígueme publicó tres importantes tratados sobre la virginidad. Ver San Ambrosio, San Agustín, San Gregorio de Niza, *Virginidad Sagrada*. Edición preparada por Teodoro H. Martín. Salamanca: Sígueme, 1997. Además, es significativo el tratado escrito por Jerónimo de Estridón (340-420).

nidades ascéticas a lo largo de la historia del cristianismo.⁶ La discusión es importante en el contexto de las teologías latinoamericanas de la liberación porque señala contextos y prácticas que fundamentan, diferenciadamente, formas particulares de discriminación y dominación. Para las teologías latinoamericanas es fundamental conocer y discutir estos antecedentes porque desencadenan, todavía hoy, una serie de prohibiciones, recurrencias y quiebres, que debilitan o bloquean, por ser parte de la espiritualidad de instituciones, la producción de vidas gratificantes.

Por último, el trabajo contribuye en la discusión y construcción latinoamericana de una teología sexual y de la sexualidad⁷, del cuerpo y del deseo; todavía insuficientemente desarrollada en las teologías latinoamericanas de la liberación.⁸

II. Michel Foucault y el cristianismo: Del cuidado de sí al desprecio de sí

Michel Foucault afirma que el paso, de lo que él llama la Antigüedad Clásica⁹ a la Antigüedad tardía, época con predominio del Cristianismo, supone el paso de una moralidad esencialmente en búsqueda de una ética personal a una moralidad basada en la obediencia a un sistema de reglas.

⁶ La más importante es la escrita por Benito de Nursia llamada *Regula Sancti Benedicto*, esta obra consta de 73 capítulos, algunos escritos por el propio Benito y otros añadidos y modificados por seguidores, posteriormente. Esta regla fue adoptada por la mayoría de monasterios fundados en la Edad Media.

⁷ Distingo conceptualmente entre teología sexual y teología de la sexualidad, ya que, una teología sexual es aquella capaz de integrar, como parte constitutiva de su método, la especificidad del humano como ser sexuado y las implicaciones directas que tiene esta condición en los procesos cognitivos. Una teología sexual reconoce que, en todas las prácticas humanas, lo sexual es un factor que determina y potencia. Una teología de la sexualidad es un discurso que desde la “neutralidad científica” discurre sobre la sexualidad, haciendo abstracción de la propia sexualidad y de las determinaciones objetivas y subjetivas que implican las propias prácticas y deseos sexuales en todas las personas.

⁸ Las limitaciones han sido señaladas por Elina Vuola en *La ética sexual y los límites de la praxis*. Traducido al español por Janeth Solá de Guerrero. Madrid/Quito: IEPALA/Abya-Yala, 2000. El texto, a veces en exceso esquemático, apunta limitaciones efectivas y anuncia campos temáticos. Un campo temático sugerente es el que hace referencia a la discusión sobre el concepto de vida en las teologías de la liberación. La argentina, residente en Escocia y profesora de la Universidad de Edimburgo en la Escuela de Divinidades, Marcela María Althaus Reid, es la teóloga que con más insistencia ha planteado, desde la raíz de las teologías de la liberación, la necesidad y posibilidad de una teología sexual. Ver sobre todo: *Indecent Theology*. London: Routledge 2000; *The Queer God*. London: Routledge 2003. Existen traducciones al español de algunas de sus obras.

⁹ Es importante señalar que la lectura que realiza Foucault de lo que él denomina Antigüedad Clásica presenta un problema analítico básico: el filósofo, sobre todo en su *Hermenéutica del sujeto*, imagina y presenta la Antigüedad como un todo homogéneo, sin rupturas ni conflictos transversales. Un enfoque que se pretende distinto en Pedro Paulo A. Funari – Claudio Umpierre Carlan, “O Erotismo romano: um estudo de caso” en *Estudos de Religião* 30 (2006), 38-46.

En la Antigüedad occidental la figura de pensamiento que daba cuenta de la relación entre sujeto y verdad fue el concepto de *épimeleia he autou/cura sui*, que significa el cuidado de uno mismo (Foucault; 1996:35). La *épimeleia he autou* que estudia el autor de la *Historia de la sexualidad* comporta, por una parte, un encuentro espiritual con uno mismo y, como momento del mismo proceso, la actividad política, encuentro con el otro. De manera que el cuidado de uno mismo es una actividad humana gratificante y responsable. Foucault considera que el cuidado de sí, en la Antigüedad Clásica, antecedió cualesquiera preocupaciones teóricas. Éstas surgían como forma de dar respuesta al cuidado de sí.

En su desarrollo, el concepto de cuidado de sí implica la necesidad y posibilidad de autoproducirse como humano, aún en condiciones no elegidas, y la potenciación para que todos puedan autoproducirse humanos. Cuidado de sí es autoproducción de humanidad y comunidad humana, en la que no es posible ningún tipo de sujeción en virtud de la apropiación (responsabilidad) que cada quien asume de su vida personal y social. Esta apropiación no es el resultado de concesiones sino de luchas que producen transferencias de poder en las que predomina, por su alcance y radicalidad, la satisfacción personal, autoestima social y la responsabilidad. Estas transferencias y su predominio en la satisfacción personal y social responsable propician la construcción de una cultura del cuidado de sí. Una cultura tal se organiza a partir de la crítica de las formas en que se organiza y regula la subjetividad en las formaciones sociales modernas.

En comunidades humanas libres y responsables el deseo constituye un factor que alimenta prácticas constantes de liberación y, por tanto, no son censuradas sino celebradas como expresión de espiritualidad. El deseo en este caso no se conceptúa como carencia o ausencia de un objeto externo. El deseo es fuerza y potencia que actúa internamente. Desear es producir. El flujo de los deseos y su forma de administrarlos es lo que produce realidades determinadas. Así que, la forma en la que se enfrenta el deseo no es mediante la legislación (ley) sino a través del proceso de modelación y regulación del deseo; es decir, identificando el deseo dominante con el propio deseo. Este proceso tiene como objetivo que las personas identifiquen sus propios deseos en la forma dominante de organización (Deleuze y Guattari; 1985: 82) En Centroamérica, la modelación y regulación del deseo, aunque masiva y muy arraigada, incluye, durante toda su historia, asesinatos, desapariciones y sujeción a los que se considera incapaces de desear correctamente.

El cristianismo, considera Foucault (Nietzsche; 2000: 77-78), al introducir la idea de la salvación como salvación en el más allá, limita, en primer lugar, y bloquea, finalmente, la noción greco-romana de *épimeleia* y le asigna un nuevo significado: la renuncia u olvido de uno mismo, en tanto ser deseante, y la renuncia a asumir como lugar salvífico la relación con los otros (Moxnes; 2003: 3-29)¹⁰ Una autora de la tradición cristiana como Carter Heyward señala algo semejante a lo que asevera Foucault:

La Iglesia cristiana (sic) desempeña el papel configurador central en la limitación y frustración de nuestra *Phantasie* sexual (imaginación sexual)... En el ámbito de las actitudes sexuales la historia occidental y la historia cristiana están íntimamente unidas... esto equivale a decir que la Iglesia cristiana ha sido el artífice principal de una determinada actitud hacia la sexualidad... una actitud de obsesiva y de condena (1996: 43).¹¹

Este tránsito de la Antigüedad Clásica de Foucault a la Antigüedad tardía supone un cambio de *episteme*. Este cambio es el resultado complejo de múltiples relaciones de poder, en épocas particulares. La *episteme* designa los principios inherentes o implícitos del saber de cada época. Estos principios se aplican no sólo a una ciencia, sino a las diferentes disciplinas. Una *episteme* señala los límites de lo pensable en una época concreta. Los discursos quedan producidos y al mismo tiempo regulados por un *a priori* histórico.

Estos principios varían súbitamente; pero se transforman por una multiplicidad de convergencias. En el centro de estas convergencias y del consiguiente cambio de *episteme* se encuentra la relación entre saber y poder.

¹⁰ Halvor Moxnes ha discutido esta tesis del filósofo francés a partir del análisis de un texto de Pablo, 1 Cor.

6: 12-20, el análisis y discusión, sin embargo, no llegan a ser convincentes y, además, combinan mezclas poco precisas de pruebas textuales con suposiciones del autor. Ver Halvor, Moxnes "Asceticism and Christian Identity in Antiquity: A Dialogue with Foucault and Paul" en *Journal of Studies of the New Testament* 26,1.

¹¹ Carter Heyward, "Notas sobre la fundamentación histórica: más allá del esencialismo sexual" en James B. Nelson / Sandra P. Longfellow, *La sexualidad y lo sagrado*. Traducido al español por Ramón Alfonso Díez Aragón y María del Carmen Blanco Moreno. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1996, 43. Lamentablemente Heyward reduce la palabra alemana *Phantasie* a su relación con la sexualidad. El término, tal y como lo explica Dorothe Sölle, hace referencia a la creatividad, libertad, inspiración, inventiva y flexibilidad en todos los ámbitos de la vida. Desde luego en todo esto no se implica únicamente la sexualidad, sino el deseo y la corporalidad. Otra insuficiencia en el texto de Heyward es la unilateralidad con la que se refiere a "la Iglesia" y "El cristianismo", esto torna de poco valor analítico su comentario. L. Duch y J.C. Mélic, más moderados, afirman algo semejante. Ver de esos autores *Escenarios de la Corporeidad*. Antropología de la vida cotidiana 2/1. Traducido al español por Enrique Anrubia Aparici. Madrid: Trotta, 2005, 108.

Virginia Haugthon considera que el cambio de *episteme* se manifiesta plenamente a partir del siglo IV a.C. Su característica particular es la discontinuidad establecida entre el alma y el cuerpo. La introducción de este principio dualista produce tres consecuencias más. La primera es que, contrario a lo que sucedía en la “Antigüedad Clásica” en la que se comprendía la relación amorosa desde el principio del placer, en la *episteme* medieval la relación amorosa se valoraba desde el principio de la procreación al interior de relaciones matrimoniales. Se excluía el principio del placer. En segundo lugar, la forma de regulación del deseo en general y de la sexualidad en particular, pasó de ser producto del consenso público al poder pastoral.¹² Por último, y como señala Foucault, el énfasis deja de ser el cuidado de sí y pasa a ser la salvación del alma.¹³ Algunos de los antecedentes de esta nueva *episteme* se encuentran en la *Biografía de San Antonio*.

III. La **BIOGRAFÍA DE SAN ANTONIO** y la regulación del deseo

El texto de Atanasio *Vita Antonii o Biografía de San Antonio*, padre del monaquismo cristiano, nacido cerca del año 250, es el texto más antiguo de la vertiente monástica del cristianismo latino.¹⁴ En la *Biografía*, Atanasio narra que Antonio, al no conseguir que lo matasen por su fe, se encerró en su monasterio y se impuso a sí mismo un martirio todos los días. Aunque para Antonio los enemigos más temibles de la vida monástica son los demonios,

¹² Para M. Foucault el cristianismo no era tan sólo una creencia religiosa, sino un vasto sistema de vigilancia y de control ejercido sobre las prácticas y los esquemas valorativos del sujeto. Foucault llama “pastoral” a este poder surgido de la fusión entre lo político y lo religioso, del cual no sólo veremos surgir la represión sexual a través de la aplicación de ciertos dispositivos, sino también la intolerancia y la persecución religiosa. Ver Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*. Traducido al español por Ulises Guiñazú. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.

¹³ Virginia Naughton, *Historia del deseo en la época medieval*. Buenos Aires: Quadrata, 2005, 9-32. “En la *episteme* medieval la categoría dicotómica *cuerpo/alma* se constituye... como la función ordenadora fundamental del campo del deseo, ya sea organizando sus fuerzas o bien sectorizando algunas prácticas... de lo cual resulta una cierta emergencia de objetos y saberes vinculados a su ejercicio” 36, cursivas del original.

¹⁴ Fue igualmente influyente. Por ejemplo Agustín, en las *Confesiones* (8,6,14), es testigo de la influencia decisiva que tuvo el libro en su conversión y en la vocación de otros a la vida monástica. Para las discusiones sobre la estructura, fecha y autoría de la *Biografía* consultar Johannes Quasten, *The Golden Age of Greek Patristic Literature*.

39-41. También Adalbert de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Première partie: Les monachisme latin*. Paris: Cerf, 1991, 18-20. Estudiosos de la *Biografía* como T. D. Barnes argumentan que Atanasio no fue el autor de la obra. Ver T. D. Barnes, “Angel of Light or Mystic of Initiate? The problem of the *Life of Antony*” en *Journal of Theological Studies* 39 (1988), 504-509. Sin embargo, parece existir un consenso sobre la autoría de Atanasio. En nuestro medio Franz Hinkelammert dice sobre el Dios de Antonio: “Llevándolo al extremo: El Dios de San Antonio podría ser muy bien el Satanás de Jesús, y el Satanás de Jesús el Dios de Antonio” en Franz Hinkelammert, *El Asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio*. San José: DEL,

éstos se manifestaban, principalmente, en el cuerpo y los deseos (Schaff y Wace, 1982:197). Por eso, la forma de recuperar el estado natural del alma (condición de toda salvación posible), era controlar las pasiones y regular el deseo. Antonio, incluso al ser niño, se privó de todo aquello que le diera placer. Se rehusaba a pedir a sus padres alimentos que le gustaran o que llegaran a distraerlo de su propósito de vivir una vida simple en el hogar. Por esta razón renuncia tempranamente al contacto con otros niños. Así que, el Antonio que nos transmite Atanasio se ocupa, desde sus primeros años, de autorregular y controlar sus pasiones. El yo cristiano de Antonio tiene que ser constantemente examinado a causa de que en él se alojaban la concupiscencia y el deseo de la carne (Foucault, 2001: 281).

Esta corriente postula, con respecto al deseo y a la producción de identidades lo siguiente: a) el monstruo o demonio es quien desea identidad (quiere ser igual a Dios) y b) el monstruo es quien no quiere ser como Dios (paganos). El antecedente básico para comprender esta postura es la doctrina del pecado, sobre todo en teólogos tales como Tertuliano (155-230), el cristianismo produce desesperación: el creador nos ha lanzado a un mundo donde no podemos ser más que espectros.¹⁵

- a) En primer lugar, entonces, resulta que la ascensión consciente de un proyecto de identidad comporta, en este cristianismo monástico, la entrega deliberada a uno mismo y a su orgullo. Para el Antonio de Atanasio esto es absurdo. Ya que en realidad no existimos, somos espectros de lo que en verdad podríamos ser. Entregarse a un espectro es locura. La única forma de adquirir una existencia auténtica y, por lo tanto identidad, es perder la individualidad actuante.

2003,129. Aunque la tesis puede sustentarse textualmente, Hinkelammert no lo hace, ya que su interés no es discutir sobre la figura de Antonio sino mostrar las diferencias del diablo de Antonio con otros diablos presentes en el cristianismo. Merece ser discutida la mención de Hinkelammert sobre la fundación de una masculinidad en las tentaciones de Antonio. No se sabe a qué tentaciones se refiere este autor, si a las que se consignan en la *Biografía* o en *Las Cartas*. En fin, el trato del personaje es circunstancial. También, aunque no haga referencia explícita a Antonio, puede verse Miguel Picado, *Sexualidad y catolicismo*. San José: DEI, 2003. La obra de Picado es básicamente descriptiva y contiene, por ello, poco desarrollo analítico.

¹⁵ 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. Más adelante se verá que *La Biografía* está más cerca de Orígenes que del mismo Tertuliano. Clemente de Alejandría, maestro de Orígenes, resumía así la posición de su cristianismo con respecto al deseo: “Nosotros, los cristianos, vamos mucho más lejos. Nuestro ideal es no sentir en absoluto el deseo” en P. Brown, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*. Barcelona: Muchnick, 1993, 56.

- b) En segundo lugar, y esto está presente incluso en teólogos como Ireneo que poseen una teología de la creación en la que el ser humano y el cosmos no son estrictamente contradictorios, el no querer ser como Dios implica la adoración de ídolos (el cosmos) o la adoración de uno mismo. (Orbe, 1988: 244-248). Estas tradiciones, fundadas en el principio de la heteronimia no pueden imaginar la existencia humana libre.

Así, la alternativa es la anulación. Este cristianismo dice: no hay alternativa, eres un monstruo. Quien quiere darse una identidad, compartirla con otros y hacerla crecer, está atravesado por la *hybris*, quiere ser como Dios. Por otro lado, quien no quiere ser como Dios, quien no se impone una *despectio sui* y acepta su naturaleza, es un monstruo.¹⁶

El principal enemigo, aún en Antonio, no es el diablo. El diablo no es el monstruo capital, es uno mismo. Esto explica por qué en la Edad Media, y anteriormente, la Cristiandad asesina teológica y sistemáticamente sin ningún reparo. El diablo no es diferente a uno mismo, lo que varía, en cada quien, es la intensidad con la que el diablo se manifiesta. Si el diablo existiera afuera de lo humano no habría justificación para el asesinato. Tampoco la habría para su regulación del deseo y su economía del cuerpo. Por eso, todos somos el diablo; todos somos susceptibles de ser sancionados.

Desde luego, hay una taxonomía y jerarquía del culpable, que hace de mujeres, campesinos, enfermos y creyentes de otras religiones las principales víctimas de la destrucción del diablo. En la *Biografía*, específicamente en la primera tentación del diablo, la tentación fundamental es una mujer o el diablo con apariencia de mujer.¹⁷ No son casuales, entonces, las persecuciones de mujeres en toda la historia humana bajo pretexto de que son demonios con apariencia humana.

El control de las pasiones y la regulación del deseo son también un tema del cuidado de sí que estudia Foucault, sin embargo, en la *Biografía*,

¹⁶ Desde una tradición protestante, por ejemplo, Lutero piensa que el repliegue sobre sí mismo (*incurvatio in seipso*) es el pecado fundamental. Este pecado no se opone al bien sino a la fe, en la medida en que constituye un rechazo del primer mandamiento que apunta a dar a Dios todo el espacio: se trata del rechazo a que Dios sea Dios. Para Tomás de Aquino el mal (pecado) es aversión contra Dios (*aversio a Deo*). Esta aversión hacia Dios tiene como consecuencia la búsqueda de otro bien: sí mismo. La “conversión” hacia sí mismo (*conversio ad seipsum*), el amor de sí mismo, completa entonces el apartarse de Dios.

¹⁷ Athanasius: *Select Works and Letters*, 197.

el control de las pasiones supone la renuncia de todos los lazos terrenales, como renuncia a todo lo que pueda ser amor de sí, apego de este mundo. Por eso, después del primer encuentro con el demonio y, según Atanasio de su victoria ante él, Antonio decide profundizar más su austeridad y mortificar más su cuerpo.¹⁸ La mortificación del cuerpo es posible sin detrimento de la espiritualidad, ya que para Antonio y para este cristianismo uno tiene un cuerpo, pero no es un cuerpo. El cuerpo es un intersticio entre el alma, el mundo material y el ámbito de lo espiritual. Como intersticio, entonces, el cuerpo debe ser superado para alcanzar existencia plena. Los cuerpos ajenos, apreciados desde la idea del “cuerpo intersticio”, resultan formas de distraer la atención sobre la realidad espiritual. Por eso, resulta necesario el control de la mirada. Mirar el propio cuerpo y los otros cuerpos es colocarse, según Antonio, en la posición para ser tentado y sucumbir a los ofrecimientos del “príncipe de la fornicación”.

La idea de que la debilidad de los deseos del cuerpo es la fortaleza del alma, idea rectora en *Biografía*, se comprende mejor al considerar que el aumento de los deseos del cuerpo suponía el ensanchamiento de la brecha que nos separa de la plenitud de la vida en Cristo. El carácter ascético y religioso del sufrimiento corporal imponía el dolor físico como un modo de extracción de lo “impuro”, que no tenía presencia en el cuerpo, sino que era el propio cuerpo. En la antípoda de esta práctica, comenta Virginia Naughton, “se sitúa la exacción del goce, es decir, la expansión ilimitada de lo sensual exaltada por el amor pagano a la cual se opone. Lujuria y salvación se excluyen, del mismo modo que la mortificación del cuerpo y la ascesis son sus vías preparatorias”.¹⁹

La plenitud de la vida en Cristo no se medía, para Antonio, al sumar días o años de ascetismo. La mortificación del cuerpo, la austeridad y el desprecio de los propios deseos eran disciplinas de cada día, cada nuevo día empezaba la vida ascética. Por eso, todos los días era necesario morir a uno mismo. Lo cual implicaba, contrario al cuidado de sí grecorromano, completo desprecio de la organización y participación social y política. A partir de la vinculación del cuerpo a la dimensión sensible, y al considerar sus apetitos como algo propio de concupiscencia, cualquier exaltación de

¹⁸ *Ibid.*, 198.

¹⁹ Virginia Naughton, *Historia del deseo en la época medieval*, 44.

los sentidos operaba en una dirección contraria al cuidado o cultivo del alma en dirección a la salvación.²⁰

Esta postura, puede argumentarse, está a la base de la *Ciudad de Dios*, escrita entre 413 y 426, de Aurelio Agustín (354-430) y su distinción entre el plano natural y sobrenatural y su ulterior identificación a través de la doctrina de la providencia. Las relecturas medievales de las ideas de Agustín dieron como resultado político la doctrina de la *plenitudo potestatis* (la totalidad del poder) y del *dominium mundi* (dominio universal).²¹ En cada caso estas doctrinas abogan y justifican el dominio del Papa y de la Iglesia Católica Romana en todos los órdenes y en todos los lugares.²²

Deseo, cuerpo y razón

En su segundo encuentro con el demonio, Antonio, que se había trasladado a vivir dentro de un cementerio, es golpeado y atacado por demonios que toman forma de “animales salvajes”. En este enfrentamiento aparece la distinción, que tendrá mayor desarrollo en la Edad Media, entre cuerpo y razón. Antonio, según su biógrafo, logra soportar el furioso ataque de los demonios gracias al control y predominio de la razón sobre su cuerpo. La razón o alma²³ es la parte intelectual en la constitución humana. En la razón

²⁰ Athanasius: *Select Works and Letters*, 198.

²¹ Cuando Agustín diferenciaba estas dos ciudades no pensaba que estas fueran una la Iglesia y otra el Estado, ni que una fuera la celeste y la otra la terrena. La distinción entre dos ciudades representa una categorización moral, una categorización dada por el tipo de amor o por el objeto que conjugue el amor en cada caso. Agustín ve a la ciudad de Dios como superior a la ciudad terrena ya que solo en ella gobierna la paz y la justicia verdadera, las demás son sociedades pero imperfectas. Pertenecen a cada ciudad todos los pecadores pasados y futuros. Esto señala un sentido teológico de la historia, un sentido explicativo ideal al cual la historia debe tender. Esta concepción rompe con la visión clásica del tiempo de crecimiento y decadencia, de regularidad y repetición, sustituyéndola por esta introducción del futuro como una dimensión de la esperanza. Para Agustín la ciudad de Dios no suprime la necesidad de la sociedad civil, la complementa. Son ciudadanías complementarias y así es como Agustín llama a respetar los llamamientos de la autoridad civil, pero al mismo tiempo insiste en que esta debe someterse a las leyes y mandamientos de la Iglesia. La más alta aspiración de la sociedad política quedaba satisfecha si permitía que sus ciudadanos enrolados en la *Ciudad de Dios* buscaran la salvación sin ser estorbados por las distracciones políticas. Con esto se anula la posibilidad de la actualización de la salvación cristiana en este mundo.

²² El *Dominium mundi* es el nombre con que se conoce la idea de dominio universal desarrollada en la Edad Media. Inspirado en el recuerdo del antiguo Imperio Romano, este propósito implicaba el reconocimiento de una autoridad suprema, lo que generó una prolongada pugna política y espiritual entre el poder imperial y el eclesiástico, representados principalmente en el Sacro Imperio Romano Germánico y la Iglesia Católica, los que erigían como máximos líderes al Emperador y al Papa respectivamente. La idea de dominio universal marcó una época, dividiendo a la sociedad en dos bandos: güelfos y gibelinos. Los primeros apoyaron a la Iglesia, mientras los segundos al Imperio. Luego de doscientos años de diferencias (siglos XII y XIII), ninguno de los poderes se impuso sobre el otro, debido a la mutua dependencia existente entre ambos.

purificada, producto de la renuncia de los deseos corporales, era posible la superación de las tentaciones. Esta superación, posibilitada por la “*ascesis*”, consistía no en la capacidad volitiva de la persona, sino en la observación de principios. De este modo, la práctica de la obediencia es lo que permite al ser humano encontrar la verdad y acceder a su salvación. Desde luego, y como lo reitera Atanasio en la *Biografía*, el encontrar y acceder no son producción humana, sino actuación de Cristo a través de quienes renuncian a la matriz de su subjetividad.²⁴

Posteriormente, en la *Summa Theologica*, escrita entre 1265-1272, de Tomás de Aquino (1225-1274), este régimen normativo adquiere características más específicas. Tomás distingue entre dos clases de *appetitus*.²⁵ Uno está ligado a la *sensualitas*²⁶, y lo considera inferior, y el otro a la *Potentiae Animae*, y lo considera superior.²⁷ Dice Tomás:

Como la fuerza apetitiva es la inferior en la parte racional del alma, así también la fuerza sensitiva. La parte sensitiva del alma no obedece a la razón, puesto que no oímos ni vemos cuando queremos. Luego igualmente las fuerzas del apetito sensitivo, es decir, la irascible y la concupiscible tampoco obedecen a la razón.²⁸

Lo que en la *Biografía* está incoado, toma forma normativa en la *Summa* del Aquinate. La regulación del deseo de este cristianismo y su rígida normatividad opera sobre el estadio básico de la apetición (concupiscencia) y la obliga a superar sus imperativos sensuales por medio de una práctica abstinentes fundada en la razón o en el apetito superior.²⁹

²³ Por ejemplo Tomás de Aquino en la *Summa* y en el tratado *De anima*, sostiene que “el alma humana, que también llamamos entendimiento o mente, es algo incorpóreo y subsistente” (*animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens*), S. Th. I, q. 75 a. 2 co.

²⁴ *Athanasius: Select Works and Letters*, 199.

²⁵ *Appetitus* designa el movimiento de la persona en dirección a lo deseado, por cuanto ésta se hallaba fuera de aquel.

²⁶ Designaba a la condición sensible del ser humano, y se la vinculaba a los “sentidos” como órganos de la percepción sensitiva.

²⁷ S. Th. I, q. 81 pr. Deinde considerandum est de sensualitate. Circa quam quaeruntur tria. Primo, utrum sensualitas sit vis appetitiva tantum. Secundo, utrum dividatur sensualitas in irascibilem et concupiscibilem, sicut in diversas potentias. Tertio, utrum irascibilis et concupiscibilis obediant rationi.

²⁸ S. Th. I, q. 81 a. 3 obi. 3. Praeterea, sicut rationali parte animae inferior est vis appetitiva, ita etiam et vis sensitiva. Sed sensitiva pars animae non obedit rationi, non enim audimus nec videmus quando volumus. Ergo similiter neque vires sensitivi appetitus, scilicet irascibilis et concupiscibilis, obediunt rationi.

²⁹ S. Th. I, q. 81 a. 3 co. Et hoc est quod philosophus dicit, in *III de anima*, quod *appetitus superior movet appetitum inferiorem, sicut sphaera superior inferiorem*. Hoc ergo modo irascibilis et concupiscibilis rationi subduntur.

No me des pan: El rechazo de la materialidad y la lógica del dominio

Después de su segundo encuentro y lucha con los demonios, Antonio decide trasladarse al desierto. En el camino es tentado en dos ocasiones. En cada caso el objeto con el que es tentado es un tipo de riqueza material: primero con plata y luego con oro.³⁰ La tentación del dinero o de la idolatría del dinero aparece en diversas ocasiones en las tradiciones cristianas primitivas, además, existe una cantidad considerable de literatura primitiva de los “Padres de la Iglesia”, incluso en la que se critica a los ricos y a la acumulación de dinero. Esa tradición, que se mantiene en continuidad con algunas vertientes de la literatura profética judía, no es la misma de Antonio.

El rechazo del dinero, en el caso de Antonio, forma parte de su progresivo rechazo del mundo material y no una crítica de la riqueza y los ricos de su tiempo. El rechazo del dinero en la *Biografía* representa una prueba eficaz del desprendimiento y olvido de sí mismo que ha alcanzado Antonio. La mortificación del cuerpo, que implica el racionamiento progresivo de la alimentación, puede ser interrumpida si se poseen los medios materiales para la satisfacción de las necesidades corporales. Antonio pasa de no comer alimentos que le agradaban, desde que fue niño, hasta limitar al máximo la alimentación durante su período en el desierto.

Con esto aparece una forma de la lógica del dominio. La ausencia y su aceptación de medios materiales que posibiliten la vida permiten la fragmentación del campo social en dos ámbitos completamente diferenciados. Al comprenderse la carencia como una condición de posibilidad de la cercanía con la divinidad, a las personas cristianas empobrecidas (esclavos, siervos, campesinos, mujeres) se les impone, desde el ámbito dominante, la carencia como una virtud. Al ser la carencia, específicamente su aceptación pasiva y sumisa, casi una virtud teologal y, en definitiva, una virtud cardinal asociada con la moderación y fortaleza platónica mencionadas en la *República*, a propósito de la triple doctrina del Alma,³¹ entonces, todo deseo de superar las carencias se convierte en demonio.

³⁰ Athanasius: *Select Works and Letters*, 199.

³¹ La cual, de acuerdo con Platón (ca. 427 aec/428 aec – 347 aec) en la *República* (libro IV, XVI, XV, XVI, 437b-443b) posee una parte deseante, irascible y otra racional.

Los demonios de Antonio se transformarán, en la historia de Occidente, en empobrecidos que desean satisfacer sus necesidades. En adelante, toda rebelión por obtener medios materiales y simbólicos para la vida es considerada una afrenta a la divinidad, no de humanos, sino de demonios con aspecto humano.

En el cristianismo neotestamentario, sobretodo en los evangelios sinópticos y en Pablo, aparece un testimonio que en el cristianismo de Antonio se invierte.³² La necesidad y afirmación del pan, de la casa y del cuerpo; condiciones materiales y simbólicas de existencia distinguen y son tesitura de los cristianismos expresados en las tradiciones anteriormente mencionadas. Tal es así que esos grupos cristianos se movilizaban para la satisfacción de sus necesidades y veían en esas acciones, que tenían fines enteramente inmanentes, modos de su relación con Jesús y con Dios.

El deseo de pan y la posibilidad y necesidad de conseguirlo se convierte, en la *Biografía*, no sólo en muestra de la incapacidad de desarraigo del mundo material transido de demonios, sino en la negación del principio de obediencia. La trasgresión del principio de obediencia, dentro del cristianismo constantiniano³³, tiene repercusiones no sólo en el Reino de los Cielos, sino también en el Reino de la Tierra. Ahora se ha invertido una experiencia originaria de los cristianismos: se persigue al que quiere saciar su hambre y su sed.

³² Para el caso de Pablo ver, por ejemplo, J.D. Crossan y J. L. Reed, *En busca de Pablo*. Traducido al español por José Pedro Tosaus Abadía. Estella: Verbo Divino, 2006. Incluso un autor crítico de Pablo como Daniel Boyarin, afirma que en Pablo no existe ningún dualismo que niegue el valor del universo material. Aunque posteriormente escribe que: "I am not claiming for Paul a radical dualism which denies value to the phenomenal world, but rather a dualism of the sort which has characterized western thought practically since its inception, that is, the understanding of human beings, the world and language all composed of a material and a spiritual component in correspondence with each other" en Daniel Boyarin, *A Radical Jew*. California: University of California, 1997,

85. Es polemizable, desde luego, la idea de Boyarin de que Pablo está en continuidad con el dualismo platónico. Puede verse también Amy –Jill Levine with Marianne Blickenstaff, editors, *A Feminist Companion to Paul*. Cleveland: The Pilgrim Press, 2004. Contiene un artículo del mismo Boyarin, titulado "Paul and Genealogy of Gender", donde escribe lo siguiente: "Moreover, the morphology of this dualism has to be carefully delineated, because it does not imply a rejection of the body, and this non rejection of the body is the key to the solution of the problem I am considering here", 17, subrayados del original. A pesar de que debe reconocerse que Pablo ve en el celibato un modo superior de libertad. Contrario, como lo advierte Boyarin, al judaísmo rabínico que no aprobaba el celibato y afirmaba contundentemente la corporeidad.

³³ El término hace referencia a la forma de cristianismo que comenzó en el Siglo IV, alrededor del año 312 cuando

Constantino I adoptó el cristianismo como su culto imperial luego de la Batalla del Puente Milvian. En el año 313, el Edicto de Milán legitimó la cristiandad junto a otras religiones practicadas en el Imperio Romano. En el año 325, el Primer Concilio de Nicea señaló la consolidación del cristianismo bajo un edicto ortodoxo de Constantino, aunque esto no hizo que otros grupos cristianos salieran de la ilegalidad. En el año 380, el emperador Teodosio I hizo del cristianismo la religión oficial del Imperio Romano e impuso el edicto el año 392 que prohibía todos los cultos paganos.

Autoridad, desarraigo y olvido

Después de veinte años en soledad, Antonio decide salir de su encierro para convertirse en maestro espiritual. Al mostrarse a las personas que aguardan por él —narra Atanasio—, Antonio se muestra equilibrado y sobrio en sus actitudes. Ha conseguido templanza gracias a la purificación de su alma y el dominio que ejercía sobre sí mismo a través de la razón.³⁴ El predominio de la razón sobre el cuerpo, como se mencionó antes, constituye una inflexión elemental en el cristianismo. En la *Biografía*, este también es el fundamento de la autoridad. La autoridad que produce el desarraigo de uno mismo y de los otros, es autoridad para ser repetido. Este cristianismo llama a la mimesis: debemos ser como Antonio.³⁵

La anulación o subsunción de la diferencia a partir del criterio de la autoridad y la mimesis, constituye una forma de inhibición y potencia. Se inhiben deseos, por eso Atanasio nos cuenta que los varones dejan sus familias para seguir a su biografiado, y se potencian adaptaciones que parecen enteramente realistas, pero en realidad son imitaciones: me adapto imitando el deseo (regulado) del otro. Pero, no podemos ver la relación entre desarraigo, autoridad e imitación sólo como un mecanismo represor: esta relación constituye, en la *Biografía*, una mediación constitutiva de la subjetividad, un punto dañino de compenetración de lo racional con lo no-racional: deseo pero no debo; ergo no puedo.

Imitar la autoridad es, así, el panóptico internalizado. Una forma de hacer más eficaz la autoridad, pero no más democrática. Aunque se apele a Dios para sostener esta relación entre autoridad e imitación, Dios está de sobra. Al ser Antonio la “víctima victoriosa” que vence sus propios deseos se funda la ley, y ésta ley que no es parcialmente consensual (Grecia clásica) ni revelada (Judaísmo), se manifiesta en el cuerpo de la víctima. Con ello, Antonio (la víctima) ocupa subrepticamente el lugar de Dios. Aunque Atanasio haga que su biografiado invoque a Dios, ahora éste sólo es conocible a través de la intermediación de Antonio.

¿Cuál es la relación entre deseo mimético y ley? Una vez que la víctima ha sido muerta, es entonces que aparece la ley. ¿Por qué? Porque el mimetismo

³⁴ Athanasius: *Select Works and Letters*, 200-202.

³⁵ El mismo Antonio recomienda esto a algunos filósofos griegos que lo visitan hacia el final de su vida. Ver Athanasius: *Select Works and Letters*, 215.

prosigue, siempre hay mimetismo. La víctima se transforma en modelo de nuevo mimetismo. La comunidad se siente obligada a seguir a la víctima. El interdicto – el lado negativo de la ley en cuanto prohíbe – consiste en no hacer lo que la víctima hizo para perturbar a la comunidad. El rito – siempre ligado a la ley en cuanto propuesta y obligación – consiste en hacer aquello que la víctima hizo para perturbar a la comunidad. ¿Qué fue lo que ella hizo para salvar a la comunidad? Ella murió, y por su muerte eliminó la crisis. Consecuentemente, hacer lo que la víctima hizo para salvar la comunidad es hacer nuevas víctimas rituales, es hallar sustitutos de la víctima. Y recordar todo esto es lo que se llama mito.³⁶

En la *Biografía*, contrario a lo que plantea en la cita anterior René Girard, la ley aparece cuando mueren los deseos de la víctima. Por eso aquí se afirma que Antonio es una “víctima victoriosa”, pero no como Jesús, que es víctima del Imperio Romano porque entra en conflicto con él y es resucitado por su Padre para dar continuidad a su movimiento. Antonio es víctima porque sale del mundo y ahí lo atormentan los demonios. Girard tiene razón en un aspecto: Antonio, que considera como víctima primordial a Jesús, decide seguir a éste, pero no repite lo que de Jesús fue perturbador para la comunidad. En Antonio la comunidad hace referencia al Imperio Romano. Por eso, la idea de Quasten de que el cristianismo de Antonio es una forma de crítica de la religión política romano cristiana, resulta no tener valor epistémico.

Antonio desea hacer lo que hizo Jesús, entonces decide morir. Pero invierte la muerte de Jesús. Antonio mata su cuerpo para ser aprobado por Dios. Dios resucita, aprueba a Jesús, al resucitar su cuerpo. Para mantener su aprobación Antonio extiende su práctica e incita a otros a vivir en el desierto. Pero para lograrlo, para que Atanasio pueda lograrlo, hace olvidar que Jesús no merecía morir, que fue inocente. Pero, en la *Biografía* no pueden existir inocentes. Todos son culpables. Todos somos pecadores. Como se observa, todo se invierte: “todos somos salvos por la gracia”, de Pablo, se convierte en todos somos culpables por el cuerpo, el pecado y la ley. Agustín, tiempo después, sintetiza la cuestión al hacer de la irrupción del pecado la forma de cristalizar la autoridad y la servidumbre.

³⁶ René Girard en Hugo Assman, editor, *Sobre ídolos y sacrificios*. Corrección y traducción Guillermo Meléndez. San José: DEI, 1991, 57.

Todavía algo más. Walter Benjamin (1892-1940) en su tesis II sobre el concepto de historia expone una idea pertinente en el contexto de esta discusión: tenemos responsabilidad, dice Benjamín, con las generaciones pasadas. En primera instancia porque hemos construido nuestro presente sobre sus espaldas y, en segundo lugar, por la continuidad de sus luchas con las nuestras. Sin la comprensión, asunción y apropiación del pasado, sin la memoria y el reconocimiento de las muertes que nos antecedieron, nunca entenderemos lo que ahora sufrimos o disfrutamos. Cuando Atanasio cuenta explícitamente la historia de Antonio, también cuenta, implícitamente, la historia de Jesús. La forma como cuenta ambas historias forma parte de las capas ideológicas que impiden, todavía hoy, que las personas que se confiesan cristianas, no puedan comprender los orígenes de los que sufren y gozan. Esto sucede, puesto que en la lógica mimética al final no se puede distinguir entre Jesús y Antonio. Éste es una imitación de aquel.

En la misma tesis II, Benjamin habla de un débil poder mesiánico que debemos ejercer en miras a la constitución de nuestra identidad: “Los nietos son responsables de las injusticias cometidas a los abuelos porque los nietos disponen de un poder mesiánico sobre ellos que están esperando hagamos realidad”.³⁷ La posibilidad fundada en la memoria de hacer justicia a los muertos de ayer queda anulada en la *Biografía*, puesto que el retiro al desierto implica la desertificación de la memoria. La injusticia contra Jesús y las preguntas que hizo éste a su mundo nunca serán respondidas, sólo se imitará un fantasmagórico Jesús que en realidad es Antonio.

Si no eres un demonio, estás a punto de serlo

En su faceta de maestro espiritual, Antonio continúa y profundiza sus creencias. Agrega, sin embargo, un dato significativo. En el apartado dedicado a instruir a sus discípulos sobre los artificios de los demonios, introduce la distinción entre “los griegos y sus vanas fantasías” las cuales, considera Antonio, son formuladas para que los cristianos no puedan subir al cielo, lugar del que cayeron los demonios (los griegos).³⁸ Para superar las fantasías griegas es necesaria “mucho oración y disciplina ascética”. Aunque en la *Biografía* no se especifica en qué consisten las “vanas fantasías de los

³⁷ Reyes Mate, *Media noche de la historia*. Madrid: Trotta, 2006, 80.

³⁸ *Athanasius: Select Works and Letters*, 205.

griegos” éstas están referidas, en el contexto general del texto, al lugar del deseo, la volición y el cuerpo humano en la historia. Por eso, en su caracterización de los demonios, Antonio señala, como la prueba más evidente de que alguien es un demonio, si critica la vida ascética.

La vida ascética ocupa, en este discernimiento de los espíritus, el lugar que ocupaban las curaciones y resurrección de Jesús. Tanto las curaciones y la resurrección apuntan a la determinación, por parte de la divinidad cristiana, de participar del devenir socio histórico. La *kenósis* o anonadamiento de Jesús, en cuanto se le considera Dios, supone la crítica de todos los dioses que se sustraen de la historia y que no permiten la libertad humana. Desde el criterio de la *Biografía*, Jesús y el Dios judeocristiano mismo pueden ser considerados demonios.

Al igual que en la *Biografía*, en la historia de las discusiones sobre la trinidad se redujo muy pronto el misterio de Dios a su ser inmanente.³⁹ La reducción de la idea de la trinidad a la trinidad inmanente supone, como se observa en el caso de Antonio, la adopción de una forma de dualismo en la que se vacía la historia de toda presencia de la divinidad y de lo divino. El Dios de la *Biografía* des-responsabiliza al ser humano de la práctica de construcción de su subjetividad – intersubjetividad, y lo remite a lo escatológico, ya que ambas realidades, la humana y la divina, constituyen esferas incomunicables entre sí.

Así, el mundo termina por ser un lugar dominado por el demonio; la consecuencia soteriológica es, en primer lugar, equiparar la salvación con el alejamiento del mundo y, en segundo lugar, la destrucción del mundo o de las partes del mundo saturadas de demonios.

³⁹ Como consecuencia de un proceso de desarrollo que empezó en el siglo IV: entre el Concilio de Nicea (325) y el Primer Concilio de Constantinopla (381) un sector de la Iglesia queda absorbida por la lucha entre los arrianos (y semiarrianos) y los que apoyaban a Nicea. El arrianismo afirmaba que el Verbo o el Hijo, que asumió un cuerpo en Jesús, es en su preexistencia también una criatura, la primera criatura de Dios, del Padre, sin gozar de su eternidad: Hubo un tiempo en el cual no era. Nicea, por el contrario, confiesa al Hijo como “Dios de Dios, engendrado, no creado, uno en el ser con el Padre”. Por otro lado, ambos grupos afirmaban el papel mediador del Hijo respecto de la creación y redención. Pero se diferenciaban en la manera como veían la relación del Hijo

– y, más tarde del Espíritu- con Dios, con el Padre. El proceso avanza hasta los Padres capadocios, Agustín, la escolástica y tiene un punto de inflexión importante en la *Summa* de Tomás de Aquino. En Tomás la doctrina de la Trinidad inmanente está situada entre una consideración de los atributos de Dios uno y la de la creación (I, q. 27-43). La reflexión sobre el envío del Hijo y del Espíritu, que es donde se originó el pensamiento de la Trinidad, se halla sólo al final del trabajo. La doctrina de la Trinidad inmanente alcanza una independencia inédita. Ver Piet Schoonenberg, “The doctrine of the trinity: An Empty Dogma or a Fruitful Theologoumenon?” en *Louvain Studies* 16 (1991), 195-206

Es por eso, por la idea según la cual es posible destruir el mundo considerado demoníaco, que autores que gozan de cierto prestigio académico como Samuel P. Huntington, desde una matriz religiosa explícita, puedan elaborar una ideología de la violencia justa. En su texto *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*⁴⁰, Huntington desarrolla la tesis: es humano odiar, la cual está fundamentada y resuelta teológicamente y, finalmente, comprendida como punto de partida político: la violencia estadounidense es sagrada.⁴¹

A partir de este mecanismo sacrificial el autor estadounidense sostiene y busca desarrollar un ideograma: es necesario y por tanto, no susceptible de sanción, el aniquilamiento del enemigo. La construcción del enemigo y su condena a muerte se fundamenta en una teología de la historia en la cual pueden desaparecer, en orden de preservar el proyecto divino, acuerdos internacionales o nacionales sobre derechos humanos, por ejemplo.

Es así que, aunque Antonio quiere prevenir a sus discípulos sobre los demonios griegos, lo que hace finalmente es sancionar como demoníaco lo que las primeras comunidades cristianas habían considerado encuentro con Dios.

Camino interior y anti-arrianismo

Después de su tarea como maestro, Antonio debe exiliarse por un tiempo. Posteriormente, decide volver a vivir en la más completa soledad. Sin embargo, narra Atanasio, al haber crecido el conocimiento de los milagros de Antonio, multitudes se acercaban y pedían favores de diversa índole, esto molestó a Antonio. Entonces, decidió trasladarse a un nuevo lugar. Una voz le aconsejó que en lugar de ir a los lugares que tenía como opción, fuera al desierto interior. Y así lo hizo.⁴²

En esta nueva experiencia en el desierto, Antonio vuelve a ser tentado por los demonios y logra derrotarlos.⁴³ En el resto de la narración, Atanasio

⁴⁰ Este texto constituye una teología política en un sentido específico: se trata de la legitimación de la razón de Estado. La teología política de Huntington se desarrolla y especifica en un texto posterior intitolado *Who are We? The Challenges to America's National Identity*. New York: Simon & Shuster, 2004. Existe traducción española en Paidós.

⁴¹ Samuel P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós, 2005, 153.

⁴² *Athanasius: Select Works and Letters*, 210.

⁴³ *Ibid.*

nos informa sobre los actos maravillosos, enseñanzas y viajes de Antonio. Al autor le interesa recalcar, sin embargo, que la fama que había alcanzado Antonio se debía, exclusivamente, a su carácter sosegado y a la pureza de su alma.⁴⁴ Estas características redundaban en respeto absoluto a la jerarquía eclesiástica. Anteriormente, se ha mencionado y especificado la relación entre desarraigo y autoridad, ahora es necesario mencionar una cuestión más. Esta cuestión está directamente relacionada con la intervención de Antonio en la “lucha antiarriana”.⁴⁵

Los argumentos que se utilizan en *La biografía* contra el arrianismo son los mismos que utiliza Atanasio, por ejemplo, en sus obras *Apología contra los arrianos*⁴⁶ y *Encarnación del Verbo*.⁴⁷ El Hijo, considera Atanasio, no fue engendrado como se engendra un ser humano de otro ser humano, de forma que la existencia del padre es anterior a la del hijo. El hijo es vástago de Dios, y siendo Hijo del Dios que existe eternamente, él mismo es eterno. Es propio del ser humano, a causa de la imperfección de su naturaleza, algo que enfatiza Atanasio en *La biografía*, engendrar en el tiempo: pero Dios engendra eternamente, porque su naturaleza es perfecta desde siempre.

Está claro que esta argumentación, como muchas otras intervenciones en la obra, acercan demasiado a Antonio a su biógrafo.⁴⁸ Se puede alegar, empero, que esta intervención anti-arriana, en el contexto de la producción de la obra, supone una revaloración del mundo sensible y particularmente, de la corporalidad y deseo humanos. No obstante, lo que Antonio defiende no es la humanidad de Dios, sino su divinidad. El episodio, aunque breve, es esclarecedor sobre una cuestión: las ortodoxias cristianas de diverso tipo, intervienen en este tipo de discusiones desde el lugar de la dominación. La encarnación de Dios en Jesús, metáfora de la tarea humana de darle carácter último a la vida, supone una comprensión de la libertad que no es el ejercicio de un poder (el poder de Dios de hacerse humano), sino liberación

⁴⁴ *Ibid.*, 214.

⁴⁵ Relativa a la doctrina desarrollada por Arrio (256 - 336), sacerdote de Alejandría, según la cual Jesús era una criatura de Dios y no Dios mismo. Las ideas de Arrio tienen precedentes en las obras de Pablo de Samosata (200-272). Pero también en Orígenes (ideas subordinacionistas), Tertuliano (engendracionismo) y Justino Mártir (ideas subordinacionistas).

⁴⁶ *Athanasius: Select Works and Letters*, 100-131.

⁴⁷ *Ibid.*, 33-

66.

⁴⁸ *Ibid.*, Los editores de *Athanasius: Select Works and Letters* comentan que “his was an argument much used against Arianism”, 214. Con esto quieren mostrar la relativa independencia de las opiniones.

de toda esclavitud. El anti-arrianismo de Antonio es una apología de una divinidad todopoderosa y no una defensa de “la divinidad de lo humano”. Lo que interesaba mostrar, entonces, es que Dios podía tornarse humano por su infinito poder y que con esto satisfacía la deuda que a través del pecado había contraído con él la raza humana y toda la creación.⁴⁹ Lo que predomina en esta soteriología es la salvación del alma.⁵⁰

Antonio entra al cielo: Cómo hacer un santo

En la última parte de la vida de Antonio ocurren dos eventos significativos: las cartas que le envía Constantino Augusto (272-337)⁵¹, emperador de los romanos, entre el año 306 y 337. El otro evento significativo es que varias jóvenes, al verlo, renunciaban a sus novios o pretendientes y se entregaban a la disciplina de la virginidad.⁵² Estos eventos deben leerse desde la narración de su muerte.⁵³ Antes de su muerte les recomienda a sus discípulos:

No relajarse en sus esfuerzos ni a desalentarse en las prácticas de la vida ascética, sino a vivir, como si tuvieran que morir cada día, y, como dije antes, a trabajar duro para guardar el alma limpia de pensamientos impuros, y a imitar a los pensamientos santos. No se acerquen a los cismáticos melecianos, pues ya conocen su enseñanza perversa e impía. No se metan para nada con los arrianos, pues su irreligión es clara para todos. Y si ven que los jueces los apoyan, no se dejen confundir: esto se acabará, es un fenómeno que es mortal y destinado a su fin en corto tiempo. Por eso, manténganse limpios de todo esto y observen la tradición de los Padres, y sobre todo, la fe ortodoxa en nuestro Señor Jesucristo, como lo aprendieron de las Escrituras

⁴⁹ Esta es la idea de Tertuliano en *Adv. Marc.* 1.26. Desde luego la versión más conocida de esta argumentación se encuentra en el diálogo entre Boscón y Anselmo en la obra de este último intitulada *Cur Deus Homo*. Publicada en edición bilingüe en *Obras Completas de San Anselmo I*. Adaptación de P. Julian Alameda. Madrid: BAC, 1952, 739-891.

⁵⁰ Esto puede afirmarse a pesar de que Antonio dice, en otra de sus discusiones con “sabios paganos”, que Dios se hizo humano para que nosotros pudiésemos también participar de lo divino. Ver *Athanasius: Select Works and Letters*, 216. Este argumento, que no tiene ningún desarrollo posterior, es socavado por el mismo autor en el conjunto de la obra. Cabe decir que en esta discusión con los “sabios paganos”, estos terminan por reconocer sus limitaciones y la gran sabiduría de Antonio.

⁵¹ *Ibid.*, 217.

⁵² *Ibid.*, 220.

⁵³ *Ibid.*, 219ss.

y yo tan a menudo se los recordé.⁵⁴

Las cartas del Emperador y su efecto en las mujeres, que al verlo deciden optar por la virginidad, son recursos que le permiten a Atanasio integrar, en Antonio, las características no de un apóstol o un mártir, sino, como dice Samuel Rubenson, las de un Santo.⁵⁵ El Santo, en esta tradición, excita el poder imperial, calma y hace desaparecer el deseo de las mujeres o más precisamente, vuelve el deseo de las mujeres su propio deseo. Así hace que la mujer desaparezca.

El Santo invita al poder político y eclesiástico, y artificialmente los rechaza. Artificialmente, porque sigue en su interior sin moverse en dirección de provocar algún conflicto. Por eso recomienda mantenerse en la ortodoxia y seguir en la tradición de su Jesús. Un santo es un ortodoxo, y un ortodoxo es quién no entra en conflicto con las jerarquías de cualquier tipo y quién se mantiene lejos de las mujeres (demonios). La santidad, de este modo, se convierte en una forma de realismo cínico: aunque el mundo está mal, tenemos lo mejor que podemos tener. Por tanto, es inútil todo esfuerzo de hacer del mundo un lugar mejor para vivir.

IV. Conclusión

Este trabajo discutía, a partir del análisis de la *Biografía de San Antonio* de Atanasio, la aseveración de Michel Foucault, según la cual el paso de lo que él denomina Antigüedad Clásica al cristianismo supuso un cambio de *episteme* que tuvo como tesis el olvido y desarraigo de uno mismo. Hemos mostrado, a partir del análisis, que la tesis del filósofo francés es indisputable. Particularmente, esto implica la renuncia de asunción de proyectos de

⁵⁴ *Ibid.*, 219 -220. Not to grow idle in their labours, nor to become faint in their training, but to live as though dying daily. And as he had said before, zealously to guard the soul from foul thoughts, eagerly to imitate the Saints, and to have nought to do with the Meletian schismatics, for you know their wicked and profane character. Nor have any fellowship with the Arians, for their impiety is clear to all. Nor be disturbed if you see the judges protect them, for it shall cease, and their pomp is mortal and of short duration. Wherefore keep yourselves all the more untainted by them, and observe the traditions of the fathers, and chiefly the holy faith in our Lord Jesus Christ, which you have learned from the Scripture, and of which you have often been put in mind by me.'

⁵⁵ Samuel Rubenson, *The Letters of St. Antony: monasticism and the making of a Saint*. Minneapolis: Fortress Press,

1995. Para Rubenson, y aquí se sigue en parte esta tesis, hay una clara relación entre la teología de Orígenes de Alejandría y el platonismo y, afirma Rubenson, la influencia que tiene esta relación en los grupos monásticos es definitiva.

identidad y gratificación personal, en el cristianismo que expresa y condensa la *Biografía*, rechaza la matriz subjetiva de la persona. También, implica la renuncia a la intervención ético – política, desde una postura crítica, ya que el mundo “de lo público” está anclado en el pecado y la única forma de evadir parcialmente ese pecado es retirarse “al mundo de lo privado”. En última instancia, lo que este repliegue significa es la anulación de uno mismo y en especial, de la raíz deseante en cada uno. Lo que resta es lanzarse a la normatividad absoluta de ley que aparece en la vida de los santos. En el lenguaje de Foucault *La biografía* puede ser una especie bio-política: una forma de dominio sobre los cuerpos.

Es necesario realizar otras especificaciones. En primer lugar, debe entenderse que procurar comprender los diferentes movimientos cristianos desde la tesis de Michel Foucault carece de valor epistémico positivo y que, teológica y políticamente, el olvido o desprecio de sí no constituye un núcleo permanente de todo el cristianismo. Lo que procede analítica y metodológicamente es realizar análisis de textos específicos que reflejen parcialmente grupos o tendencias al interior del cristianismo.

Por otro lado, aunque constituye un debate⁵⁶, es plausible señalar que existe una continuidad o influencia entre la teología de Orígenes y el pensamiento expresado en la *Biografía*.⁵⁷ Esta influencia significa, en el plano teológico, que se acentúa la distancia entre la divinidad y el mundo material. Dios es absolutamente trascendente y este atributo supone la indignidad de los sentimientos y de la corporalidad. Por eso, cuando en la escritura se habla del amor, el odio o la ira de Dios, Orígenes recomienda interpretar tales textos alegóricamente.⁵⁸ Esta tesis hace imposible la relación entre Dios y el mundo. Por eso, Antonio quiere, aunque le sea imposible, salir del mundo. De esa primera tesis Orígenes desprende su doctrina de la creación.⁵⁹

⁵⁶ István Perczel, “Mankind’s common intellectual substance: A study in the letters of Saint Anthony and his life by Saint Athanasius” en Balasz Nagy / Marcell Sebök, editors, *The man of many devices, who wandered full many ways*. Festschrift in honor of János M. Bak. Budapest: Central University Press, 1999, 197-213

⁵⁷ Algo que Rubenson trata de probar sobretodo a partir del análisis de las siete cartas auténticas. Ver Samuel

Rubenson, *The Letters of St. Antony: monasticism and the making of a Saint*.

⁵⁸ Alexander Roberts and James Donaldson, eds, *Ante-Nicene Fathers: Tertullian, Part Fourth; Minucius Felix; Commodian; Origen*. Vol. 4. Parts First and Second. Chronologically arranged, with brief notes and prefaces, by A. Cleveland Coxe. New York: Christian Literature Publishing Co., 1885, 242ss. La parte dedicada a Dios. Disponible en <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf04.vi.v.ii.i.html>.

⁵⁹ *Ibid.*, 262ss. La sección dedicada a los seres corpóreos e incorpóreos.

Según el teólogo alejandrino Dios realizó dos tipos de creación: en la primera y original, se crearon los espíritus; pero vino el pecado y algunos espíritus se alejaron del Uno, lo cual supuso su caída. Esta caída suponía caer en el abismo eterno; sin embargo, Dios fue misericordioso y les proveyó un lugar en el que podían seguir su existencia. Ese espacio transitorio es la creación material (la segunda creación), el mundo tal como es. Fue entonces cuando los espíritus de la creación original (que ahora se denominan “almas”) recibieron cuerpos.

Para Orígenes el cuerpo y la materia en general, no pueden ser parte del plan original de Dios. En esta teología de la creación, trata de explicar por qué entonces Dios hizo un mundo material. A pesar de que rechaza la doctrina gnóstica y sostiene que fue Dios quien hizo el mundo físico, esa creación fue el resultado del pecado de las criaturas –de los espíritus primeros– y no de la voluntad eterna de Dios. Por eso, como acota Justo González:

Para Orígenes la historia es resultado del pecado, no sólo en el sentido de que el curso de la historia lleva el sello del pecado, sino también en el sentido más amplio de que la existencia misma de un mundo en el que la historia que corre se debe al pecado. Una vez más, para Orígenes la verdad no puede existir en lo temporal. Luego, podría decirse que la historia es un intruso en el plan divino, que no incluía sino la existencia de una creación espiritual y fuera del tiempo.⁶⁰

La práctica de Antonio supone una continuidad con esta postura de Orígenes. Es más, desde aquel es posible afirmar que el pecado, más allá de lo que cree Tertuliano, no es producto de la herencia de Adán y Eva, sino consecuencia de que todos hemos pecado en nuestra existencia anterior. Este modelo de interpretación del pecado original, en el que Orígenes da continuidad a la formulación platónica, como afirman Rubenson y González, supone el olvido de sí que critica Foucault y, finalmente, la anulación como forma de existencia. Esta teología, en la que el Logos o Verbo, se comprende como un puente entre el Uno inmutable y el Mundo mutable, hace de la sexualidad, el deseo y el cuerpo un obstáculo para “acercarse” al Uno inmutable.

⁶⁰ Justo González, *Retorno a la historia del pensamiento cristiano. Tres tipos de teología*. Buenos Aires: Kairós, 2004, 61.

Para una teología sexual y de la sexualidad, del deseo y el cuerpo, el análisis precedente permite establecer que desde la matriz de la *Biografía* es imposible una teología que permita el goce y la gratificación. La propia especificidad sexual desaparece para hacer aparecer el alma y la razón. La sexualidad se sanciona, aun si es para la procreación, como sí aprobaba Agustín posteriormente, como consumación del pecado y se la rechaza. El deseo, mientras no esté regulado y no se moldee de acuerdo a la figura del Santo (la dirección de la conciencia por parte de un experto), debe ser aplacado y dominado con templanza. El cuerpo, intersticio y castigo, debe ser, en primer lugar, dominado; en segundo lugar olvidado y, por último, superado. Al cuerpo únicamente se le “cuida” porque es el soporte material del alma y, también, porque el cuerpo es principio de desviación o tentación.

BIBLIOGRAFIA

- Brown, P. (1988) *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. Columbia: Columbia University Press. Johannes, Q. *The Golden Age of Greek Patristic Literature*. Vol.III. Utrech/Antwerp: Spectrum, 146-148.
- Tillich, P. (1976) *Pensamiento cristiano y cultura en Occidente*. De los orígenes a la Reforma (Traducido por María Teresa). Buenos Aires: Aurora. Heidegger, M. (Ed.). (1997) *Virginidad Sagrada*. Salamanca: Sígueme.
- Solá, J. (Ed.). (2000). *La ética sexual y los límites de la praxis*. Madrid/Quito: IE- PALA/Al Yala.
- Althaus, M. (2000) *Indecent Theology*. London: Routledge.
- _____. (2003) *The Queer God*. London: Routledge.