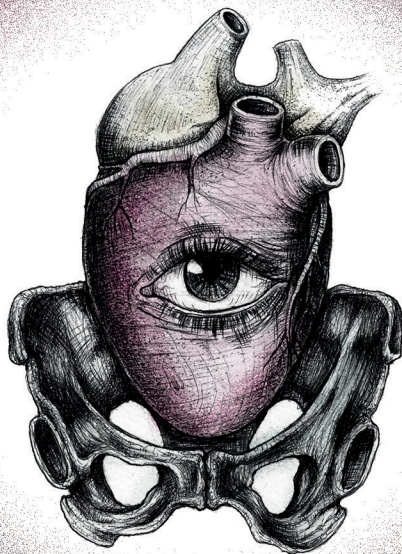


DANIEL VINDAS SÁNCHEZ

# EL CUERPO *y* LO INEFABLE

DISCUSIONES SOBRE RELIGIÓN Y ESPIRITUALIDAD EN LA  
ESCUELA ECUMÉNICA DE CIENCIAS DE LA RELIGIÓN (1995-2020)



UNA  
UNIVERSIDAD  
NACIONAL  
COSTA RICA



# EL CUERPO Y LO INEFABLE

**Discusiones sobre religión y espiritualidad en la  
Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión  
(1995-2020)**

**Daniel Vindas Sánchez**



## Editorial SEBILA

Dra. Ann Hidalgo  
Dra. Elizabeth Cook Steike  
Dr. Angel Eduardo Román-López Dollinger  
Dr. Martin Hoffmann  
Dr. David Castillo Mora

Primera edición: 2023  
Escuela EcuMénica de Ciencias de la Religión  
Dirección: Escuela EcuMénica de Ciencias de la Religión Universidad Nacional  
Apartado 86-3000. Heredia, Costa Rica  
Tel.: 2562-4061 • Fax: 2562-4063  
Correo electrónico: [ecumenica@una.cr](mailto:ecumenica@una.cr)  
Sitio web: [www.ecumenica.una.ac.cr](http://www.ecumenica.una.ac.cr)

Diseño de portada: Programa de Publicaciones e Impresiones de la UNA  
Ilustración de portada: Daniel Porras N.

230.046  
V799c

Vindas Sánchez, Daniel, autor  
El cuerpo y lo inefable : discusiones sobre religión y espiritualidad en la Escuela EcuMénica de Ciencias de la Religión (1995-2020) / Daniel Vindas Sánchez. — primera edición. — San José, Costa Rica, SEBILA, 2023.  
1 recurso en línea (346 páginas), archivo de texto, pdf.

ISBN 978-9930-609-12-5

1. TEOLOGÍA. 2. FILOSOFÍA. 3. RELIGIÓN. 4. ESPIRITUALIDAD  
5. CRÍTICA E INTERPRETACIÓN. 5. AVENDAÑO HERRERA,  
FRANCISCO. 6. ROBLES ROBLES, AMANDO. 7. AMÉRICA LATINA

Esta publicación es objeto de una licencia Creative Commons que no autoriza el uso comercial:

Atribución-NoComercial-NoDerivadas  
CC BY-NC-ND 4.0



A la memoria de William Vindas Zuñiga (1966-2021)  
Tu alegría seguirá siendo la parte infante de tu ser



# Índice

Introducción .....	9
<b>PRIMER CAPÍTULO.</b> Estudio del pensamiento de Amando Robles Robles.....	25
Crítica de la razón religiosa: visión de mundo, representación social, mundo de la vida .....	27
Sentir sin sujeto. Conocimiento silencioso y contemplativo: crítica a la religión sin religión.....	87
Crítica a la razón teológica: la noción <i>theos</i> en Robles .....	125
<b>SEGUNDO CAPÍTULO.</b> Estudio sobre el pensamiento de Francisco Avendaño Herrera .....	135
Hacia una teología del Espíritu: vida, cuerpo espiritual y resurrección de la carne .....	137

Teología del cuerpo espiritual I. Sobre la noción de vida .....	179
Teología del cuerpo espiritual II. Fe, ciencia y símbolo .....	187
<b>TERCER CAPÍTULO. Crítica a la teología del cuerpo espiritual .....</b>	<b>199</b>
La carne, lo inefable y la sentiencia. Crítica a la teología del cuerpo espiritual .....	201
Comunidad, hospitalidad, sexualidad. Sobre el pecado o la debilidad .....	241
La rebelión inefable del cuerpo. Religión, milenarismo y administración de la vida .....	257
Religión sin Dios, religión que cae hecha pedazos. Crítica de una subordinación .....	279
Lo numinoso como religión individual entre lo reprochable y lo irreprochable .....	301
Consideraciones finales.....	327
Bibliografía.....	337



## Introducción

**L**a religión es una forma de vivir el cuerpo con radicalidad. La dimensión trascendente que apetece al corazón de quien vive esta experiencia permite crear el esfuerzo y el intento de realizar un acto del habla. En efecto, la religión, y luego la espiritualidad constituyeron actos del habla del cuerpo, que son acción antes que palabra, verbo antes que carne.

Este trabajo, se posiciona dentro de una escuela que se ha trazado como horizonte, comprender, analizar, estudiar, rastrear y experimentar lo religioso como práctica social, acontecimiento cultural, evento histórico, conjunto de creencias en torno a lo sagrado, antesala de la secularización y demostración radical de la subjetividad.

Considérese, en las siguientes líneas un esfuerzo por atender, si se quiere recuperar, la noción de religión como categoría principal para ser abordada en este estudio, es decir, como esa forma de radicalidad experimentada en el cuerpo. Lo que se pretende mostrar, es un giro que aconteció en el

rango de tiempo que delimita este trabajo, a saber, la forma mediante la cual la religión y la espiritualidad tomaron como punto de partida el cuerpo y la encarnación.

De aquí que, la ponderación de otras categorías secundarias, pero no menos importantes subyacen en la relación entre el cuerpo y lo inefable, el cuerpo y el espíritu, el cuerpo y la carne. Una encarnación de lo religioso podría ser también, un criterio de ingreso que advierte a la persona lectora que se disponga a leer este manuscrito, para que se posicione a lo interno de temáticas que se abordaron en el período en mención.

La religión ocurre en carne, lo cual representa la cercanía que existe entre ambos términos, pues religar es encarnar, es también la forma mediante la cual un conjunto de individualidades constituye una comunidad, que se hace cuerpo. Se religa el cuerpo con el espíritu, se religa la carne con el cuerpo, por el cual clama, como lugar inefable de un acontecimiento.

Cuerpo, es individualidad, pero no siempre unidad, es multiplicidad casi indivisible, de cavidades, dotadas todas de afectos, de pasiones. Cuerpo, lugar aclamado por el espíritu para posarse, punto de partida de lo religioso y lo espiritual. También es multitud religiosa en búsqueda de sentido, redención y resurrección. Y aquel acto simbólico de religarse al otro, no solo es violento y complejo, sino que es lugar señero de lo sagrado.

Sírvase este trabajo para comprender estos movimientos del cuerpo, actos de lo religioso destilados en símbolos, en el acontecer silencioso de lo inefable, o en el grito de rebeldía de un cuerpo mortal. Religión y espiritualidad son acontecimientos más cercanos de lo que se pudiera pensar, sin embargo, en este análisis veremos sus etapas y complejidades, inclusive sus distanciamientos. Valórese, también, los argumentos y los procedimientos a través de los cuales la religión acabó desguarnecida y hecha pedazos.

Una de las tesis finales de este trabajo, es que lo religioso continúa latente a pesar de su agotamiento, que a menudo es confundido, inclusive por grandes personas estudiosas como conjunto unívoco de creencias, acción metafísica, compendio de leyes e inclinación hacia la moral. La comparación entre religión y estas características es imprecisa y ha conducido a lo reprochable de lo religioso. En consecuencia, se comprenderá, cómo la metafísica, la ley, la moral, antes bien, beben de aquel sentir religioso como radicalidad del cuerpo padeciente y carnal.

Este trabajo estará delimitado de la siguiente manera. La primera parte tendrá como objetivo estudiar y analizar el pensamiento del teólogo, filósofo y sociólogo José Amando Robles Robles, cuya participación dentro de la escuela ecuménica ha sido pionera desde la década de los setenta. Se discutirán algunas categorías representativas de lo que acá se ha comprendido como pensamiento temprano del profesor Robles, en lo que encierra en términos generales una sociología latinoamericana de la religión, tal y como el autor lo indica en su tesis doctoral.

Dentro de estas categorías encontraremos la de *visión de mundo, representación social y mundo de la vida*, visiblemente relacionadas a su compendio sociológico analítico de lo religioso. Lo anterior, permitirá proponer una categoría propia para aproximarse a este componente analítico en Robles, denominada *razón religiosa*.

La crítica a la razón religiosa en Robles está centrada en su noción de *Espíritu*, categoría crucial de su pensamiento temprano, la cual discute con formaciones sociales como el capitalismo. En efecto, la relación entre esa razón analítica que produce lo religioso y la formación social capitalista será tratada en este apartado específico, en torno a discusiones que buscarán ser ampliadas y problematizadas,

relacionándolas con lo analítico de esa racionalidad, así como sus contradicciones, por ejemplo, que en Robles la religión en un primer momento es parte de una racionalidad analítica dentro de esa formación social capitalista, pero que a un tiempo se pretende *conciencia liberadora*.

Un segundo momento del apartado sobre Robles, abordará la mutación, en gran parte radical de sus posturas tempranas, entiéndase el paso de una religiosidad como representación social a una de corte personalísimo y que en adelante será una forma de conocimiento, *religión sin religión* como le ha llamado él, un silenciamiento de toda objetivación religiosa, cercana a la teología mística, pero que prescinde de la relación primordial entre sujeto y objeto.

De lo anterior, se desprende la noción de *sentir sin sujeto*, como movimiento religioso que producido por el sentir que acontece de manera inefable o numinosa en el cuerpo, deviene en expresiones simbólicas. Todavía un último apartado sobre Robles, acerca de su noción de lo teológico en sociedades posmodernas, su crítica al antropocentrismo, así como el diálogo con la teología sistemática en torno al lugar señero de la condición humana como *provincia propia del espíritu* que deviene en religión.

La segunda parte de este estudio estará dedicada al pensamiento del teólogo Francisco Avendaño Herrera, uno de los fundadores de la escuela ecuménica y profesor jubilado. Él ideó lo que acá se comprenderá como una teología del Espíritu, la cual toma como punto de partida la vida y sus pasiones más radicales como la muerte.

De la conjunción entre el cuerpo y el espíritu visiblemente abordada en Avendaño, se ha creado la categoría *cuerpo espiritual* como punto de partida para hacer teología. Dar cuerpo a la teología, ha sido uno de los grandes aportes del

teólogo costarricense en todo su compendio, el cual será analizado y discutido con la mayor alacridad posible.

Esta teología del cuerpo espiritual dialoga con manifestaciones fundantes de la modernidad, es decir, la crítica a los mitos, el diálogo-tensión entre ciencia y fe, así como la creación de símbolos que aproximan a esta experiencia inefable del cuerpo que vive lo religioso. Sobre todo, su noción de *símbolo* permite acercarlo al pensamiento de Robles.

Un tercer apartado dentro del estudio sobre la obra de Avendaño permitirá abordar y ampliar algunas nociones ya ofrecidas en el estudio sobre la obra de Robles, se trata de nociones como *cuerpo*, *carne*, *sentiencia*, siendo sobre todo esta última una forma de acercar al animal humano a la inmediatez del no humano, en tanto ente dotado de sentiencia o sentir.

Es necesario aclarar que, si bien la teología de Avendaño se aproxima a la noción cristiana de encarnación, es más oportuno hablar de categorías como cuerpo o espíritu para referirse a su pensamiento. La noción de carne no ha sido instituida por el autor estrictamente, sino que obedece a un período posterior. La diferencia del animal humano estriba en que es capaz de pensar esos afectos o sentires a través de la religión y el símbolo, o de actos del habla en lo inefable.

Una crítica de la teología del cuerpo espiritual en Avendaño dará paso a un siguiente momento, ya en el tercer capítulo, el cual se pregunta sobre los alcances y las limitaciones de esta encarnación de lo religioso y lo teológico en el pensador costarricense. Posteriormente, se elabora un apartado sobre *religión*, *milenarismo* y *administración de la vida*, a partir del cual se retoma un análisis iniciado en el capítulo sobre Robles, el cual busca ponderar los alcances de esta vivencia radical del cuerpo en lo religioso que lo lleva a donarse en la muerte.

Junto al martirio, abordado por Avendaño se sugiere un análisis del milenarismo como una forma de vivir el cuerpo

inefable con radicalidad, pues se trata de un cuerpo que, en su vivencia de lo sagrado, se dona en la muerte. Los aportes sobre la reforma protestante son significativos en la obra de este investigador, a partir de los cuales se acrecentará la discusión teológica con la religión milenarista.

Aquella forma de donación viene acompañada de una denuncia ya presente en la Patrística (Clemente de Alejandría) en torno a la acumulación exacerbada de riquezas que en la época de la Reforma testifican esta religiosidad radical del cuerpo, pues aquella acumulación desmedida impide la consumación de la comunidad cristiana basada en la *operatio* o donación hecha por líderes más ricos que en un principio no exprimían la fuerza de trabajo de los más vulnerables y pobres, sino que contribuían al sostenimiento de dicha comunidad. Dentro de la crítica en torno a esta acumulación originaria señalada por algunos movimientos cristianos en la historia, es notable la lucha de mujeres que acompañaron estas iniciativas que de alguna forma inspiran a la teología misma.

Ya en el epílogo del trabajo, el último tópico de esta crítica a la teología del cuerpo espiritual tiene que ver con la discusión ya anticipada entre religión y espiritualidad, retomando una frase de Robles, en parte secundada por Avendaño, que ve en la religión una subordinación frente a la espiritualidad que le hace caerse a pedazos, sobre todo en el auge de sociedades modernas.

En consecuencia, como consideraciones finales, el trabajo reflexiona sobre la reducción individualista de lo religioso, el cuerpo solitario del no practicante, la versión empresarial de lo religioso y el estado actual de la religión de creencias frente a un mundo que reclama por nuevas formas de apreciar aquel sentir que produce comunidad.

Pensar un trabajo que sistematice el quehacer de un cuerpo tan heterogéneo de académicos y académicas como el de la

*Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión*, debe plantearse partiendo de la problematización de sus áreas dentro del grueso de su quehacer. Así pues, lo crucial no está en dividir un estudio por momentos o épocas, sino hacerlo por áreas que se presentaron como respuesta al análisis de una serie de problemas.

En segundo lugar, comprender las categorías de mayor interés en el campo investigativo y ético de la Escuela, así como los respectivos contextos a partir de los cuáles surgieron aquellas áreas y temáticas de estudio. Por último, un posicionamiento que parte de una relectura o interpretación del presente y que una vez que ha analizado los problemas en su contexto, pueda discernir con la mayor claridad posible de qué forma aquellos siguen siendo pertinentes en un contexto actual.

La noción de problema parte del acontecimiento, es decir, obedece al mundo fáctico de la vida y sus dimensiones, dinámicas y conflictos. Por ejemplo, durante la década de los noventa se generó la discusión entre teología y economía, partiendo del acontecimiento político coyuntural y el auge del sistema económico neoliberal, específicamente en torno a los Planes de Ajuste Estructural (PAES), además de algunas discusiones con la teología latinoamericana de la liberación.

Otros temas que han surgido a partir de estas dinámicas sociales e hitos históricos a partir de las últimas dos décadas han sido: la ecología, el ecofeminismo, teología de la niñez, estudios exegéticos en diálogo con la teología de la liberación, la teología indígena<sup>1</sup>, los cambios en las creencias

---

1 Dentro de lo que se ha conocido como teología indígena, el trabajo del Dr. Víctor Madrigal Sánchez ha sido pionero en la escuela ecuménica. Sus proyectos de investigación se han ocupado de la promoción de los derechos humanos, el derecho a la recuperación de la tierra y el fomento de la espiritualidad en pueblos originarios como los malecu, los cabécares, bríbris y broran.

Sus aportes se sintetizan en los siguientes trabajos: [Conversiones, transiciones y nuevas metáforas: un estudio de la situación religiosa entre los Malecu,](#)

en Costa Rica, el ascenso del fundamentalismo religioso, la diversidad sexual y de género, el diálogo entre marxismo, psicoanálisis y religión, la economía política de la carne, la discusión sobre la educación religiosa en Costa Rica, la laicidad y la confesionalidad, así como el acompañamiento social a partir de nuevos proyectos de extensión social y universitaria.

Se comprende que estos subtemas que parten de las dos grandes áreas surgen de aquellos eventos epistémicos, así como vivenciales. De manera que, las áreas estratégicas de la escuela no solo serían la teología natural o sistemática, la exégesis bíblica, la historia de la teología y la cristología, sino que se agregaron las relacionadas con lo que se ha denominado recientemente como estudios socio religiosos,

Dentro del área mencionado se llegó inclusive a pensar dos maestrías, una en estudios teológicos y la otra, en estudios socio religiosos, géneros y diversidades, además se inició en el primer ciclo del año 2021 el programa de doctorado en las áreas mencionadas, lo cual representa un hito en el quehacer de la Escuela.

El trabajo del cuerpo académico en gran medida se ocupó de problemas teológicos que se derivaron de dinámicas socioculturales y políticas en un contexto específico, y confeccionadas desde luego, a partir de una forma de pensar que englobara la manifestación heterogénea de la teología latinoamericana.

---

Guatuso. *Costa Rica*. En *Revista de Teología SIWO*, número 7. Heredia: SEBILA, 2013, 1-126. [El ocaso de los dioses malecus: colonización simbólica del paisaje cultural de los indígenas malecu](#). En *Revista de teología SIWO*, número 8. Heredia: SEBILA, 19-48. Su más reciente aporte obedece a su tesis doctoral intitulada: [Teología india: perspectiva metodológica. Análisis de cinco encuentros-taller continentales de teología india realizados entre 1990-2006](#). *Tesis de Doctorado* Heredia, Costa Rica, 2015.



El trabajo entre teología, economía, teorías del desarrollo y neoliberalismo ha ocupado una atención especial reflejada en una cantidad importante de estudios desde la década de los noventa, ligados a la Cátedra Víctor Sanabria<sup>2</sup>. Los pensadores que le dieron vida a este grupo y sustento teológico desembocaron en investigaciones muy rigurosas dentro de los cuales descuella Jorge Arturo Chaves, Juan Stam, Arnoldo Mora, y Axel Hernández Fajardo.

Dentro de los estudios dedicados a analizar la teología latinoamericana se han publicado los trabajos de Jonathan Pimentel Chacón<sup>3</sup> y Helio Gallardo<sup>4</sup>, algunos otros recientes en torno a la discusión entre realidad latinoamericana, teología latinoamericana y economía libidinal han sido escritos por el filósofo chileno-costarricense.

- 2 Dentro de los trabajos de esta Cátedra encontramos: *Cristianos y neoliberales. Teólogos y economistas debaten sobre el ajuste estructural*. Heredia: EFUNA, 1993.
- 3 Jonathan Pimentel Chacón. *Modelos de Dios en las teologías latinoamericanas. Estudio en Juan Luis Segundo e Ivone Gebara*. Heredia: SEBILA, 2008. Jonathan Pimentel, ed. *En el camino de la luz. Ensayos en homenaje a Victorio Araya*. San José: SEBILA, 2008. Cabe destacar que el Dr. Pimentel ha introducido en la *Escuela*, el tema de *carnalidad y teología* a partir de trabajos pioneros como: *Carnalidad: una relectura del mito cristiano del Dios carnal*, en *Revista SIWO*, número 2. *El problema de Dios en América Latina*. Heredia: SEBILA, 2008, 189-234, y el artículo *Teología y dominación: la biografía de San Antonio de Atanasio y la regulación del deseo*. En *Revista Praxis*, Número 62. Heredia: EUNA, 2008, 163-187. Del mismo autor, ha salido publicada recientemente su tesis doctoral: *Economy of the flesh: Nature and economy in David Hume and Adam Smith*. San José: SEBILA, 2020 y dos obras recientes intitoladas: *El agua y el aire. Aproximación a la teoría política de la libertad en Tomas Hobbes*. San José: SEBILA, 2021, y *Monstruosa tierra: una lectura de Leviathan*, Heredia: EUNA, 2021.
- 4 Helio Gallardo Martínez: *Crítica social del evangelio que mata. Introducción al pensamiento de Juan Luis Segundo*. Heredia: Universidad Nacional, 2009. *América Latina. Producir la torre de Babel*. San José: Arlequín, 2015. *Fenomenología del ladino de mierda. Violencia y resistencia*. San José: Arlekin, 2018. *Franz Hinkelammert. Emancipación y redención*. San José: Arlekin, 2019.

En un primer tomo dedicado a las TL<sup>5</sup> denominado *Teologías de la liberación: pasión, crítica, esperanza*, aparecen autoras como la pedagoga Cecilia Leme Garcez<sup>6</sup>, profesora de la EcuMénica con su propuesta en torno a la relación entre las prácticas religiosas, la niñez y la pedagogía social<sup>7</sup>. En este período, apareció la tesis doctoral del Dr. Francisco Mena Oreamuno<sup>8</sup>. Un dato significativo dentro del quehacer de la Escuela fue el cambio de nombre de su actual revista a *Revista SIWO*<sup>9</sup> de teología, que a partir del año 2020 pasó a llamarse *Revista de Teología y Estudios-Socioreligiosos*.

Algunos volúmenes abrieron el diálogo del problema de Dios en América Latina, la relación entre teología y literatura, así como la interculturalidad, debates sobre el cuerpo y lo religioso, además de las teologías feministas.

Los estudios más recientes según la fecha delimitada en esta investigación, son el volumen 12, número 2, 2019, donde figuran escritos sobre la educación religiosa en Costa Rica y discusiones decimonónicas del período liberal abordados por el historiador José Aurelio Sandí, productos de investigación en el marco del proyecto sobre percepciones

---

5 Jonathan Pimentel, ed. *Teologías latinoamericanas de la liberación. Pasión, crítica y esperanza*. San José: SEBILA, 2010.

6 Ibídem, 215-240.

7 Dentro del terreno de la pedagogía social, interculturalidad y estudios religiosos, en relación con la niñez y el afecto, la obra de la Leme Garcez ha sido pionera, consumándose su trabajo en la publicación de su tesis doctoral, intitulada: *Territorios y afectos robados: niñez y desarrollo urbano*. San José: SEBILA, 2021.

8 Francisco Mena Oreamuno. *Los Tejidos del Caos. Hermenéutica bíblica desde América Latina*. San José: SEBILA, 2010. Del mismo autor, ha salido recientemente: *Comentario intercultural al evangelio según Marcos. Introducción, estructura y comentario a Marcos 1. 1-15*. San José: Escuela EcuMénica de Ciencias de la religión, 2021.

9 Dentro de los primeros volúmenes encontramos: *Teología, interculturalidad y violencia*. SEBILA: 2008. *El problema de Dios en América Latina*. Número 2, 2009. *Lo religioso en Costa Rica. Debates, cuerpos y derechos humanos*. Volumen 6, Número 6, 2012.

estudiantiles en torno a la educación religiosa a cargo de la socióloga Laura Fuentes, asimismo sobre la opinión consultiva y los retos para la educación religiosa tratados por la teóloga Kattia Castro Flores, así como el trabajo de María Auxiliadora Montoya Hernández y su abordaje de la religión en clave intercultural.

En los últimos tomos de la revista, el volumen 13, número 1, 2020, destacan algunos artículos de teólogos egresados de la misma Escuela Ecuménica, tales como Diego Soto Morera y su trabajo sobre corporalidad y hegemonía, en relación con el pensamiento del filósofo Santiago Castro Gómez. El autor costarricense<sup>10</sup> destaca entre quienes abrieron la discusión entre teología, carnalidad y literatura<sup>11</sup>, lo religioso y el psicoanálisis, la religión y el biopoder, además de una categoría muy propia que ha denominado como bioteología<sup>12</sup>.

Ahora bien, durante los últimos años el acercamiento a lo que se comprende como estudios socio-religiosos ha sido significativo dentro del cuerpo académico. Si bien a partir de la última década esta corriente ha tenido un repunte dentro de la Escuela, no fue un evento pionero. Ya desde principios de

---

10 Del mismo autor, se han publicado libros que reflejan estudios minuciosos en torno a las tradiciones mencionadas: *Demanda erótica. Religión terminable e interminable*. Heredia: SEBILA, 2011. Dentro de este amplio estudio se intersecan las temáticas relacionadas con lo religioso, la teología latinoamericana, el psicoanálisis y el mito, así como la economía libidinal.

Luego, se encuentra una producción que plantea un diálogo entre lo religioso y el biopoder: *En carne propia: religión y biopoder. Una lectura de Michel Foucault*. San José: Arlequín, 2015. Esta lista cierra con su tesis doctoral, intitulada: *Nos pedirá cuentas. Teología económica en Bernardo A. Thiel (1880-1901)*. Heredia: EUNA, 2022.

11 Diego Soto Morera. *La carne de Dios: vírgenes, divinidades y malas conciencias*. Teología-literatura. En *Revista SIWO*, número 2. *El problema de Dios en América Latina*. Heredia: SEBILA, 2008, 43-74. *El espejo encantado: mito, fatalidad y carnalidad. Teología-literatura latinoamericana*. Heredia: SEBILA, 2010.

12 Helio Gallardo Martínez, Paula Sequeira Rovira y Diego Soto Morera. *Ideología de género en Costa Rica. Tres ensayos*. San José: SEBILA, 2019.

los noventa el teólogo y sociólogo Amando Robles<sup>13</sup> instauró una serie de trabajos que se ocuparon del tema de lo religioso. Algunos pensadores siguieron la línea de Robles dentro de los cuales se encuentra Álvaro Vega y su texto *Cuando Roma vino a Centroamérica*<sup>14</sup>

En efecto, un análisis del quehacer de este cuerpo deberá partir de dos grandes áreas temáticas: *los estudios teológicos* y *los estudios socio religiosos*. El trabajo que acá se plantea pretende ubicar y analizar algunas categorías que lejos de distanciar aquellas dos grandes áreas, posibilita acercamientos y diálogos.

La categoría *Espíritu*, ocupa un lugar importante en la elaboración de los paradigmas estudiados, así como una respuesta a una crisis de lo religioso, que deja abierto el debate entre la religión y la espiritualidad. Luego, la noción de *lo religioso*, claramente asociada a lo mítico, por un lado, y a lo teológico por el otro, ubicaría lo religioso como producto de lo real social y partícipe de visiones de mundo.

Se comprende que lo religioso no se agota en una comprensión teísta del fenómeno, ni lo mítico se reduce a teología. Ahora bien, lo teológico debe revisarse en tanto que parte de discusiones que han cambiado de lugar, lo cual dependerá también de un análisis que trascienda lo confesional y quizá aquellas formas clásicas de teísmo, así como la valoración de un aporte inédito de esta disciplina al campo de las ciencias de las religiones, en específico, la creación de la filosofía de la religión.

---

13 Su trabajo doctoral, pionero de los estudios socio religiosos se titula *La religión: de la conquista y modernidad. Un estudio de religión y racionalidad con visiones de mundo*. San José: Editorial Lascasiana, 1992. Su programa de investigación continuó con las obras *Religión y paradigmas. Ensayos sociológicos*. Heredia: EUNA, 1995 y el ya conocido *Repensar la religión. De la creencia al conocimiento*. Heredia: EUNA, 2002, del cual se comentará más adelante como opúsculo crucial dentro de esta propuesta.

14 Álvaro Vega Sánchez. *Cuando Roma vino a Centroamérica. Religión y política*. Heredia: UNA, 2003.

Junto al concepto anterior de lo religioso, aparece el de *producción simbólica*, una discusión que ha ocupado un lugar importante en el lenguaje del cuerpo de personas académicas de la Escuela. Pues bien, ubicar estas categorías posibilita un estudio mucho más detenido y pausado de una serie de fenómenos dentro de lo religioso y además evita el riesgo de extrapolar una cantidad de producciones bastante importantes dentro del quehacer de la Escuela.

Particularmente, quisiera interesarme en la obra de dos autores que han dado un aporte importante a las discusiones y los paradigmas de nuestra escuela, se trata del trabajo del teólogo Francisco Avendaño y por otro lado el de su homónimo, también filósofo y sociólogo Amando Robles, en ambos se interseca no solo la discusión por lo teológico, lo religioso y la espiritualidad sino por la del símbolo.

La idea que se plantea parte de discutir con minuciosidad la obra de estos autores, comprender sus influencias intelectuales, su lugar epistemológico desde el cual se han ubicado, sus categorías, sus aportes nuevos y en un momento final, detectar sus limitaciones y los agotamientos teóricos que puedan tener sus propuestas con los acontecimientos que se presentan como urgentes para la Escuela.

Una tercera categoría que se supone como fundante, sobre todo en la teología de Avendaño es la de *cuerpo*, la cual se muestra muchas veces asociada a prácticas concretas de la fe cristiana o relacionadas a lo que el mismo autor comprendió como el *Espíritu*<sup>15</sup>. La categoría espíritu, también aparece en

---

15 Francisco Avendaño Herrera. *Vivir y pensar en el Espíritu. Repensando los fundamentos de la teología*. Heredia: Universidad Nacional, 2000. Para comprender la teología sistemática de Avendaño, también se puede consultar: *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo*. San José: DEI, 1990. El trabajo del teólogo se llama *Martín Lutero y la Reforma Luterana*: 11-16. Desde luego ha sido fundamental su aporte en

la obra de J. Amando Robles, pero desde una perspectiva más sociológica, la discusión sobre lo teológico en ambos nos llevará a encontrar cercanías y distancias, sobre todo en el caso de Robles, quien al final se inscribe en la corriente de quienes defienden la muerte de la metafísica y de Dios, como se verá en su propuesta de religión sin religión.

Una sugerencia a este tipo de posturas es pensar lo trascendente o lo religioso sin Dios, preguntarse para qué se necesita *consentir la presencia de Dios*, para utilizar los términos de Avendaño. Una idea que podrá ser ampliada en este trabajo es pensar la carne como lo inefable. Escuchar el eco de lo inefable debería ser lo que en el estudio del fenómeno religioso se denominó como romper el velo de maya, porque aquel no se puede pensar como ajeno a lo ontológico, sino dentro de sí mismo.

Este fue un gran aporte de la teología del profesor Avendaño, que se puede expresar con sus propias palabras: en el tiempo, en el espacio y en los objetos es posible escuchar el eco de lo *inefable*<sup>16</sup>. Y aquel, es el eco del cuerpo mismo, el espíritu atiende a lo inefable en cuerpo y en carne.

La atención que ofrece Avendaño al cuerpo permite ampliar sus posibles alcances en relación con una teología de la encarnación que dialoga con su teología del espíritu. Propuestas como la anterior son cercanas a lo establecido en *Repensar la religión*, la obra de Amando que se analizará particularmente en este trabajo, precisando es en ese espacio, tiempo, objetos donde acontece una realidad inefable, es lo que Robles denominará la *Realidad*.

---

la obra intitulada: *Historia de la teología cristiana. Historia y contexto en su desarrollo*. San José: EUNED, 2011.

16 Ibídem, 35

Por ejemplo, cuando nació la *Escuela de los Annales*, su gran desafío fue precisamente como ha dicho Jaques Le Goff *darle cuerpo a la historia*<sup>17</sup>, lo mismo se podría decir sobre la propuesta en especial de la teología del profesor Avendaño, que no solo dotó de espíritu la teología que se hacía, sino que su propuesta fue, parafraseando a Le Goff un *dar cuerpo a la teología*. Sus ideas en torno a la resurrección, su propuesta de cristología, así como su antropología teológica trazan un diálogo que permite pensar horizontes de comprensión más amplios para la disciplina teológica, en tanto esfuerzo de razón, entendimiento y experiencia.

En efecto, la comprensión de aquellas dos grandes áreas nos llevará a revisar otros trabajos toda vez que sirvan para trazar un diálogo dentro de las categorías expuestas. La noción de los no practicantes fue acuñada por el teólogo y sociólogo Amando Robles en su ya conocido *Repensar la religión*<sup>18</sup>, y retomado en un trabajo realizado por la socióloga Laura Fuentes<sup>19</sup>, el cual se enmarca en los recientes estudios socio religiosos de nuestra escuela, y que es oportuno poner a dialogar con los trabajos de aquellos dos pensadores ya clásicos dentro de la historia de este cuerpo académico.

La categoría de lo religioso y su diálogo con la espiritualidad, también nos delimita a la obra de Francisco Avendaño como la de Amando Robles. La comprensión del fenómeno religioso ocupa un lugar importante en su trabajo *Vivir*

---

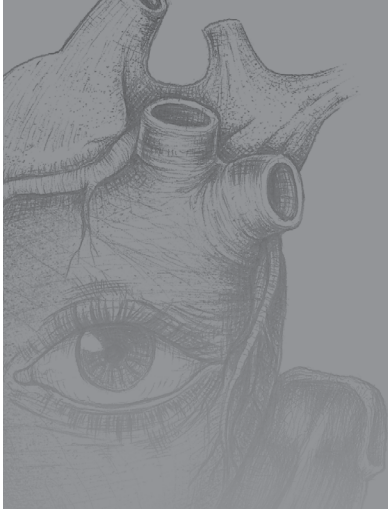
17 Jaques Le Goff y Nicolas Truong. *Una Historia del cuerpo en la Edad Media*. Barcelona: Paidós, 2005, 22-32

18 *Repensar la religión*, 26.

19 Laura Fuentes Belgrave. *La Tibieza de quien peca y reza. Cambios en las creencias religiosas en Costa Rica*. San José: SEBILA, 2015, 75-84. Los trabajos de Fuentes Belgrave han dado un aporte significativo al estudio de lo socioreligioso. en nuestra escuela, el más reciente se titula *¿Cantar, rezar y colorear? Educación religiosa en Costa Rica. Prácticas de docentes y percepciones de estudiantes sobre la educación religiosa en Costa Rica*. San José: SEBILA, 2019.

*y pensar en el Espíritu.* Dentro de lo que el autor denominó disociación mítica, planteó un encuentro tenso entre Oriente y Occidente. La primera valoraba el dolor y una suerte de *tao* que desemboca en cierto nihilismo, mientras que en Occidente anunció la imposibilidad de pensarse desde esa misma muerte y ese dolor. Estas críticas y su relación con las categorías mencionadas se destilan a continuación.





# PRIMER CAPÍTULO

Estudio del pensamiento de  
Amando Robles Robles



## **Crítica de la razón religiosa: visión de mundo, representación social, mundo de la vida**

**C**uando un estudio se orienta hacia una práctica constitutiva de la condición humana como lo religioso puede suscitar ciertas objeciones. Este abordaje merece una justificación y un punto de partida, pues al menos en la historia de lo que se ha comprendido de manera abstracta como Occidente, lo religioso ha sido traspasado, y a su vez traspasa, dinámicas políticas, sociohistóricas, y hasta ideológicas, que han desembocado inclusive en proyectos bélicos<sup>20</sup>.

---

20 Dentro de estos proyectos exterminadores se pueden hallar algunos ejemplos sólo en el judeocristianismo, iniciando por los enfrentamientos múltiples narrados en el Antiguo Testamento, las cruzadas cristianas, las guerras de religión en los albores de la modernidad, y la complicidad de instituciones como el catolicismo con genocidios como el holocausto nazi, o la ideologización de corte pentecostal de las doctrinas de seguridad nacional en Latinoamérica. En nuestro continente, hasta los grupos del narcotráfico tienen su devoción a la virgen, por ejemplo, y los grupos de pandillas como las maras tienen códigos de intocabilidad ante algún expandillero que se convierta al neopentecostalismo.

Si lo religioso parte de un fervor colectivo que pretendía dar sentido al mundo inmediato de las relaciones humanas, algo muy serio hizo que cambiara de rumbo, y no fue precisamente Dios el responsable de que en nombre de lo religioso se llegaran a realizar guerras, solo por citar un ejemplo. Lo religioso como elemento primitivo de las relaciones sociales entre homínidos constituyó la unificación de principios integradores en la formulación de comunidades arcaicas, no exentas de exterminio y depredación.

Lo simbólico como representación de este religar colectivo integra dinámicas que se acercan al acto de morir y dar muerte, en este sentido lo religioso testimonia la naturaleza salvaje del género humano, acompañado de lógicas civilizatorias conflictivas, las cuales también llevaron a pensar lo religioso, no solo como forma de reconocimiento de esta violencia del homínido, sino su control, su trato y su técnica para asimilarla en relación con estrategias de convivencia que se han acercado y alejado a un tiempo de su auto exterminio.

De aquí, será crucial comprender lo religioso como experiencia genuina que antecede la ley y los sistemas morales, siendo una práctica que en su radicalidad ha incluido el sacrificio voluntario ante distintas experiencias de lo sagrado, mediante códigos elaborados por colectivos que potencian ese sentir.

Lo religioso acontece como herencia y huella, en tanto que es ofrecido por la tradición en la que se nace y se vive, y de la que algunas veces se reniega, perseguir su huella no siempre ostenta un interés por los orígenes, es decir, ésta denota una serie de raíces de lo religioso que han acompañado a la humanidad desde el Paleolítico, pero que en un esfuerzo por encontrar su principio, posiblemente, solo hallaremos su difuminación, por lo tanto, hay herencia y huella, pero no un

inicio de todo lo religioso, que cercano a lo teológico, tienen un carácter infinito.

Este abordaje se tiñó de opiniones adversas precisamente por haber sufrido una contaminación que no le era inherente, pues nace como una de las manifestaciones más sublimes del género homínido, desde el Paleolítico<sup>21</sup> las imágenes simbólicas representan un acercamiento, si se quiere primitivo<sup>22</sup>, de lo religioso, a través de expresiones como la música, la danza y una serie de rituales que ilustran una multiplicidad y universalidad de mitos.

Que lo religioso sea empatado con el arte más primitivo daría para una discusión aparte, lo cierto es que, desde nuestro lente contemporáneo, ya cada una de estas manifestaciones tiene su propio campo, sin por ello alejarse una de la otra.

Así pues, lo religioso no solo surgió como una forma de satisfacer necesidades humanas tan orgánicas como respirar, comer, beber, dormir, soñar o reproducirse, sino que ocupó un espacio importante en la vida creativa de las culturas y los pueblos, creando diferentes tipos de lenguajes mucho más longevos que el idioma como estructura gramatical.

Lo religioso tiene su génesis en culturas ágrafas, de aquí que acontece como una manifestación más del cuerpo y su materialidad, permeado por las relaciones sociales que

---

21 Sin embargo, pioneros de la sociología de la religión como Émile Durkheim, sostienen la tesis de que “como toda institución humana, la religión no comienza en ninguna parte” *Las formas elementales de la vida religiosa*. México D. E.: Coyoacán ediciones, 2001, 7.

22 Se puede inferir que la comprensión de lo religioso en Robles obedece a sociedades relativamente recientes en primer lugar cazadoras y luego agrarias fundadas en el Neolítico, es decir entre el 5000-3000 d. C. y sobre todo entre el 3000-1500 a. C con el auge de las *religiones del libro*. El cambio o la *metamorfosis de lo sagrado* ocurrió según el autor a partir de aquella conocida teoría de Karl Jaspers basada en el *tiempo eje*, es decir entre el 800 a. C. y 200 d. C. una época muy tardía si se compara con las manifestaciones paleolíticas de lo religioso.

desembocaron en sistemas religiosos y paradigmas. Lo inefable de la radicalidad del cuerpo se posa en lo religioso como una suerte de habla antes del habla.

Tomando como punto de partida el planteamiento de la arqueóloga<sup>23</sup> María Gimbutas<sup>24</sup> basado en el Paleolítico como terreno fértil de la germinación de lo religioso podemos encontrar todas aquellas manifestaciones en la danza, las pinturas de las cavernas, formas incipientes de música y en la creación de la figura del *Shamán* o lo que Mircea Eliade denominó el *medicine-men*, una suerte de conocimiento silencioso si se parte del propio paradigma que estudiaremos en Robles. Es sabido que estas expresiones se remontan al menos hacia el 60000 a. C.

Dicho lo anterior, este trabajo se posiciona a partir del tratamiento de lo religioso como parte de aquella capacidad orgánica del género homínido, no solo de satisfacer necesidades básicas, sino de crear, es decir, de conocer su entorno, su mundo de la vida, y adornarlo con distintas formas creativas; dentro de estas, también simbólicas, entraría lo religioso e integraría la misma animalidad humana, los afectos y las pasiones más internas y hasta desconocidas del ser.

Por lo tanto, este trabajo pretende alejarse de la postura más positivista en tanto que percibe de lo religioso puro pensamiento mágico, animismo e inclusive alienación, pues en esta línea han ido muchos trabajos que de alguna manera participan de la misma lógica de lo que acá se quiere construir,

---

23 *Repensar la religión*, 27. Al parece Robles conocía este tipo de tradiciones dentro de la antropología: “Recuperar la religión como conocimiento silencioso no es producto por parte nuestra, al menos conscientemente, de actitudes arqueologistas u orientalistas de moda, sino una necesidad antropológica y social que se impone a la religión para ocupar el lugar de pertinencia que le corresponde en nuestra sociedad de conocimiento”.

24 Marija Gimbutas. *Diosas y dioses de la vieja Europa (7000-3500 a. C.)*. Madrid: Siruela, 2007.

es decir que denuncian formas a partir de las cuales se ahogó el sagrado éxtasis del fervor religioso en la consumación de proyectos y formaciones sociales como el capitalismo, para citar un ejemplo concreto.

El distanciamiento de un cierto positivismo de lo religioso no excluye su racionalidad, es decir, que se puede hacer un abordaje racional de esta experiencia, sin caer en un detrimento de esta, de sus lógicas y sus construcciones sociales, de la elaboración de diferentes sentidos, y sobre todo del grito de liberación que estas pueden representar dentro de lo real social. De ahí el desarrollo de la categoría *razón religiosa* como una de las propuestas para el trabajo que se expone.

Por otro lado, no se propone una idealización, una suerte de sublimación de lo religioso, cual, si fuese una manifestación piadosa de la condición humana, exenta de conflictos como los que ya se han mencionado. Hablar de lo religioso implica abordar una serie de problemas, pues al ser un producto humano incurre en dinámicas que participan de la vida y de la muerte, que no son exclusivas de la práctica religiosa, pero sí del acto de agencia humano de existir y habitar el mundo.

Este proyecto investigativo toma como punto de partida una inquietud que se refleja en uno de los autores que se leerán, tal es el caso del sociólogo, teólogo y filósofo Amando Robles, cuyo aporte a la reflexión religiosa dentro de la escuela ecuménica inicia a partir de 1976. Su trabajo de campo en la nicaragua sandinista queda reflejado en su tesis doctoral, la cual se destilará y comentará, junto a todo su compendio documental, a lo largo de este trabajo.

Aquella inquietud que se pretende retomar del sentir del mismo Robles es la comprensión de un campo o lugar de lo religioso. Si bien, no es una idea nueva, la trabaja de manera particular, con sus propias herramientas y con la propuesta

teórica de una sociología de la religión. Se pretende demostrar como el pensamiento del sociólogo costarricense pasó de una propuesta sociológica de lo religioso a una forma de sabiduría.

Es menester, dialogar una y otra vez con el mundo de la teología y la filosofía, con el afán de delimitar el objeto de estudio, es decir, lo religioso como parte de una visión plural de mundo. En efecto, la sociología de la religión, cuyo abandono en este caso particular es el mismo Robles, sugiere una amplitud en el marco teórico de este trabajo.

La propuesta de una sociología latinoamericana de la religión en Robles permitirá acuñar la categoría razón religiosa en tanto que analiza lo religioso como una representación social y una forma de racionalidad, que dará un giro radical cuando el autor abandone inclusive la noción de lo religioso y la traslade a la de espiritualidad. La religión como conocimiento desembocará en una forma de espiritualidad.

Pensadores de la teología sistemática como Wolfhart Panenberg (1928-2014), se ocuparon de aquel lugar particular de lo religioso en lo real social, lo cual constituye en su recuperación de un espacio en la que se hallaba como forma de alienación, depredación y exterminio. Dicho esto, resultará importante revisar algunos postulados de la teología que aparecen de manera latente o más pronunciada en los dos autores costarricenses estudiados.

Estas posturas se relacionan con problemas teológicos que serán abordados en este estudio y que beben de diferentes métodos teológicos presentes en la historia, en diálogo cada vez más evidente con disciplinas que no son tan antiguas como la teología, específicamente la sociología y la antropología de la religión.

En este terreno, una teología natural entendida como una forma de aproximarse a Dios y a lo religioso, que integra parte de un esquema antiguo clásico, que tomó en cuenta la mitología y las narrativas sagradas para representarse el



mundo, luego una teología liberal que abre paso a nuevas formas de aproximarse a lo religioso en la época moderna, y desde luego el paso a una teología sistemática presente en el siglo XX, de la cual el profesor Francisco Avendaño, es sin lugar a dudas un pionero en nuestra escuela.

En el caso de Robles, veremos cómo su formación sociológica le lleva a incursionar más en lo religioso como fenómeno social y representación colectiva, luego como opción más subjetiva del espíritu, para desembocar en la religión de conocimiento o propuesta de espiritualidad. Solo al final, pero no menos importante, discutiremos postulados teológicos en este autor que dialoguen con estas metodologías de las cuales se ha servido la teología a lo largo de la historia.

Un objetivo principal para este trabajo es recuperar lo propio de lo religioso, un tema ya abordado por corrientes tanto filosóficas como teológicas, siendo esta inclinación a la religión algo aparentemente inherente a la condición humana.

Ya en Cicerón hallábamos la tesis del ser humano *religioso por naturaleza* en aquel texto fundante denominado *De natura deorum*, estas expresiones del religar humano consigo mismo, su comunidad y el cosmos, forman parte del fenómeno que abordarán los dos autores estudiados, con diferentes métodos y desde disciplinas distintas que nos llevan a preguntarnos, tal y como lo hubiese hecho la teología liberal y la sistemática, por esa provincia propia del espíritu.

De aquella provincia propia disertaron pensadores como Wolfhart Pannenberg, y anteriormente Friedrich Daniel Schleiermacher (1768-1834), que expuso clásicamente “la independencia de la religión sobre la base de la piedad privada a partir de sus *Reden über die Religion* de 1799<sup>25</sup>”. Lo cual

---

25 Wolfhart Pannenberg. *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica*. Salamanca: Sígueme, 1993, 19.

permite inferir que, esta ocupación por un campo particular de lo religioso nos antecede varios siglos.

Esta atención por lo religioso de parte de algunas ciencias sociales y la filosofía tiene como punto de partida a la misma teología natural, en representantes como Raimmundo de Sabunde, pensador del siglo XV, que acuñó el término *theologia naturalis* en el nuevo horizonte sapiencial de la naciente modernidad. Esta corriente en tanto conocimiento filosófico de Dios generó un buen ambiente de la neoescolástica dentro de la Ilustración. Aquella teología proporcionó el saber filosófico acerca de Dios a la filosofía de la religión.

En palabras del reconocido teólogo alemán se sigue que la búsqueda en el cosmos de una causa primera o un modo físico de Dios sucumbió ante la introspección de lo religioso que argumentaba “desde la existencia y la experiencia para mostrar que Dios está supuesto ineludiblemente en cada acto de la existencia humana”<sup>26</sup>.

Semejante a Durkheim, Pannenberg se mostró crítico del hallazgo de algún tipo de origen en torno a la huella de lo religioso y en el marco de esta razón religiosa, no estima razonable que exista un origen histórico del mismo en tanto que su información y expresión proviene de mitos que, como sabemos, trascienden lo histórico, por lo que “el acto de hablar de un origen de lo religioso es ahistórico”<sup>27</sup>.

Lo anterior, nos permite inferir que esta tradición introspectiva y personalísima que veremos en Robles tiene un asidero teológico, presente en lo que Pannenberg denominó teología filosófica moderna. A continuación, veremos como en Robles, la idea de lo religioso y de lo teológico se desmarca de toda pretensión hacia la búsqueda de un objeto.

---

26 *Ibidem*, 16.

27 *Ibidem*, 70.

En Robles, no existe una nada, sino un algo inefable, a veces comprendido como la *Realidad*, que apenas es concebible, más no comunicable, acaso a través de las *formas simbólicas*. Esta Realidad es comparable al *misterio* en el teólogo Francisco Avendaño, del cual solo hay ecos, y qué será analizada en la segunda parte del trabajo.

Lo valioso del pensamiento de Robles está en la conservación de un sentir religioso tal y como él le llama al final de su propuesta, lo cual nos llevará a la otra categoría de *sentir sin sujeto*, que se entiende como una sabiduría, este teólogo y sociólogo ha ofrecido una definición de la religión que se ha mostrado cambiante a lo largo de su obra, al ser una de sus tesis principales el abandono de una visión mítica del mundo asociada a formaciones sociales que descansaban sus fundamentos en la religión.

Para el teólogo y sociólogo, la religión dejó de ser una forma de explicarse el mundo y pasó a otro tipo de terreno en el que predomina una visión analítica del mundo, aquella es analítica en tanto que participa de una racionalidad instrumental moderna, basada en la ciencia y en la técnica, y no ya en cimientos de corte mítico. Esta nueva razón religiosa no se aparta del todo de esta racionalidad instrumental en su paradigma más temprano, algo que cambiará en su idea de razón religiosa en trabajos futuros que se estudiarán acá.

Con visión de mundo menciona la vivencia de lo cotidiano, mundo de la vida, *Lebenswelt*, concepto que para él no es sociológicamente pertinente. En contraposición al concepto anterior, propone el de *representación social*. Se puede interpretar esta postura como un cierto desmarcaje de la filosofía, habida cuenta de su temprano interés estrictamente sociológico en torno a la religión como emprendimiento colectivo y producto social, más que una forma pura de subjetividad o despliegue de la individualidad. En el paso

de la religión como racionalidad a la propuesta de sabiduría, el autor tomará más en cuenta la individualidad de la vida humana y la conciencia trascendental.

En suma, es importante mencionar que Robles nombra tres posturas distintas que estaban en boga cuando elabora su sistema de pensamiento, y se confiesa como partidario de una sociología latinoamericana de la religión. Lo pertinente para la génesis de la escuela ecuménica fue abordar problemas sociales que tenían relación con tradiciones teológicas, sin embargo, él inauguró un paradigma que estudiara la religión a partir de la sociología que él propone.

Las posturas que menciona son: la posición desarrollista (1945-1975), que defiende el paradigma de modernización como racionalidad formal o instrumental, donde lo religioso “es una función social simbólico ritualista<sup>28</sup>”, además es secularizante, luego la posición que se asimila como culturalista se inscribe como propia de una intelectualidad católica, y en tercer lugar la nueva sociología latinoamericana de la religión, dentro de la cual se inscribe nuestro autor.

En trabajos posteriores y medulares suyos como *Repensar la religión*<sup>29</sup> mantendrá su postura de continuar con el paradigma científico-social tal como él le llama, lo cual permite inferir que su propuesta teórica es pionera dentro de las ciencias de la religión como aporte dentro de nuestra escuela, específicamente hablando un abordaje sociológico de lo religioso, que no caminó solo, sino que se llegará a servir de

---

28 *La religión: de la conquista a la modernidad*, 17.

29 *Repensar la religión*, 165: En su segundo apartado, cuando exponga su definición del conocimiento silencioso, el autor insiste sobre la religión como realidad social. “Lo que nos sigue interesando aquí de la religión es lo que la hace dimensión y parte integrante del todo social, su cambio, la transformación que está sufriendo, por qué no puede reproducirse como en el pasado y de qué forma, por no decir naturaleza, en la situación social y cultural nueva se ve obligada a asumir”.

la teología y la filosofía misma, habida cuenta de la amplia formación del autor.

Hasta acá, hay que aclarar que el pensamiento temprano de Robles vio dentro de sus transformaciones, el paso de una visión de la religión como realidad social, a una vivencia constitutiva de la individualidad. El pensamiento temprano del autor deparó en la manifestación de la religión como un proyecto humano colectivo, sirviéndose como ya se ha mencionado de la sociología de la religión, pero partiendo de su propuesta en *Repensar la Religión*, su paradigma encontrará su devenir en una forma de sabiduría, que parte de una individualidad.

Comencemos pues, con una de sus primeras categorías, la de *visión de mundo*; esta no es inédita en el paradigma de Robles, pues está asociada a la noción de *representación social* elaborado por Moscovici<sup>30</sup>, que a su vez remite a Durkheim<sup>31</sup>. Uno de los aportes del sociólogo europeo ha sido su comprensión del ser humano doble, es decir, uno individual reducido a su organismo, lo cual lo vuelve limitado, y a la par de esa condición, vive como un ser social, lo cual representa para el pensador francés “la más elevada realidad<sup>32</sup>”.

Para Robles, a diferencia de otras actividades de conocimiento como la percepción y la imagen, “no se da en ellas una separación o ruptura entre el universo exterior e

30 *La religión: de la conquista a la modernidad*, 251.

31 Ídem. El texto aparece en un artículo citado por Robles traducido como *Representaciones individuales y representaciones colectivas*, reproducido en *Sociologie et Philosophie* (1951) de lo cual se desprende que la categoría representación colectiva es mucho más exacta que la social, aunque el autor se incline por ésta última. Ver: Émile Durkheim. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México D. F.: Ediciones Coyoacán, 2001: 1-21. Este obra fue publicada en su idioma original en 1912, y en su introducción se plantea la propuesta de una sociología religiosa como le llama el autor y es mencionada varias veces la categoría representación colectiva, la cual aparece citado por el sociólogo costarricense al principio de su texto y luego se abandona.

32 *Formas elementales de la vida religiosa*, 14.

interior del grupo o colectividad<sup>33</sup>, entre sujeto y objeto, “lo que permite abordar la visión del mundo como indicador de ambas realidades<sup>34</sup>”.

El autor aclara que su noción de visión de mundo no es fenomenológica en sentido filosófico, pues en efecto, se distancia de ésta afirmando que “es una forma de conocimiento que parte de una estructura individual, no social o colectiva”<sup>35</sup>, una afirmación divergente se encontrará en *Repensar la religión*, cuando el sociólogo se vuelva sobre esa estructura individual e interior, como realidad última del ser a partir del cual no solo se produce conocimiento silencioso, sino la experiencia religiosa más genuina.

Así pues, se puede inferir que, a pesar de tomar un distanciamiento de la fenomenología en sus primeros planteamientos sobre lo religioso como realidad social, terminó desembocando en aquella individualidad de la cual había pretendido distanciarse, claro está, que no hay una fenomenología de la religión

---

33 Ibidem, 16. Esta ocupación por una suerte de fenomenología sociológica ha sido parte de los planteamientos de Durkheim, sobre todo en su debate entre el empirismo y lo que él denomina apriorismo clásico. Esto, porque plantea la sociedad como parte de la naturaleza en su manifestación más elevada, lo cual no desentona con la noción de individualidad, es decir, que la naturaleza misma testifica todas las formas de individualidad en la consumación de la sociedad. A esto el autor le llama capital intelectual, es decir la aplicación de aquellas categorías más aristotélicas en el mundo de la vida tales como: tiempo, espacio, causalidad, cantidad, etc., las cuales hacen posible que el hombre se entienda en comunidad en lo que el sociólogo francés describe como una multitud de espíritus que mezclan sus ideas y sentimientos para elaborar su experiencia y saber.

Lo que Durkheim denominará racionalismo dentro de una teoría sociológica del conocimiento, será lo intermedio entre un empirismo y aquel apriorismo clásico, porque según él, para el primero las categorías son puramente artificiales, acontecen de alguna manera en la naturaleza, y para el segundo estas son naturales, el autor dirá que aquellas categorías son artificios, pero que imitan constantemente a la naturaleza exterior.

34 *La religión: de la conquista a la modernidad*, 252.

35 Ibidem, 263-264.

en Robles, pero sí llegará a servirse de la unidad como estructura individual constitutiva de la vivencia de lo religioso.

El sociólogo argumenta: “En esta Unidad reivindicar el posible papel de un conocimiento representacional es un despropósito<sup>36</sup>”, de lo cual se sigue que a pesar de que él desembocará más adelante su paradigma en una unidad cognoscente, no propone una fenomenología de lo religioso, porque esta última todavía se vale de formas, representaciones o símbolos para hacer aquella experiencia.

La categoría *visión de mundo* integra lo precientífico (ideologías) y lo científico (analítico). Su principal fuente o influencia es la noción de *ethos* en Max Weber (1864-1920), cercana a la de espíritu o mentalidad. “Espíritu que mueve y anima la acción de actores y formaciones sociales<sup>37</sup>”.

Este Espíritu es parte del Robles que busca en lo religioso una forma de experiencia, una búsqueda que se ve reflejada en su propia obra, sobre todo cuando se refiera al conocimiento silencioso, o religión sin religión como conocimiento desinteresado de la realidad, sobre el cual hablaremos más adelante. Pues bien, con visión de mundo el autor inicia un camino representado en esta categoría como una forma de desplegarse la religión como realidad social, a través de emprendimientos colectivos que pasan por lo objetivo y lo subjetivo, por lo científico y lo religioso<sup>38</sup>, sin distinción.

Ahora bien, ya en trabajos como *Repensar la religión* se llegará a plantear una visión más subjetiva y personal, algo que nos permitirá ver un paradigma cambiante en ese abordaje, por ende, es notable que así como la religión entra en crisis

36 *Repensar la religión*, 235.

37 *La religión: de la conquista a la modernidad*, 253.

38 *Repensar la religión*, 160. La tesis que busca hacer un diálogo cercano entre ciencia y religión aparece sobre todo en esta obra, pero el autor es claro en que se deben evitar lo que él denomina concordismos.

según Robles, su propio paradigma también, lo experimentó, no solo en algunas de sus contradicciones, limitaciones o discusiones pendientes, sino en el cambio que representó aquella religión como realidad social a la del conocimiento silencioso<sup>39</sup> como experiencia “psicologizada, interiorizada, subjetivizada<sup>40</sup>”, sobre la cual volveremos más adelante.

Continuamos pues, con la comprensión del paradigma más temprano de Robles. La diferencia entre una visión mítica y una religiosa del mundo podría conducir a equívocos, por su cercanía existente dentro del campo de estudio de estos fenómenos.

El autor las diferencia porque la imagen mítica es dependiente del cosmos, lo sacraliza y, además, tiene una búsqueda axiológica en él, en cambio la religiosa, está marcada por la individualidad de aquella práctica, que a su vez es construida al interior, de manera subjetiva y no es dependiente de aquel, sino de un microcosmos, que viene a ser el ser humano mismo. Así pues, la visión mítica es la central de mundo, y la religiosa acontece cuando ya no existe la central, sino una serie de visiones distintas que lejos de verse separadas, antes bien, conviven entre sí.

Aquella visión religiosa del mundo se diferencia de la mítica en tanto que esta última es potenciada a partir de sociedades precapitalistas, y la primera tiene su génesis en una formación social capitalista, al menos agrario, que es el terreno desde el cual se construyeron los primeros trabajos de Robles.

En torno a la visión de lo religioso en los *nicaraos*, el proceso de la conquista, y el paso de lo que él denominó de la tradición a la modernidad<sup>41</sup>, al tomar como base la sociedad

---

39 Ibídem, 179. “La relación entre religión y conocimiento es la más estrecha que se puede dar. La religión en sí misma es conocimiento”.

40 Ibídem, 140.

41 *La religión: de la conquista a la modernidad*, 12.



nicaragüense de los ochenta producida durante la primera década de la revolución sandinista, “la sociedad nicaragüense es un laboratorio donde se pretende pasar de la tradición a la modernidad, de la visión religiosa de mundo a una visión racional analítica<sup>42</sup>”, acuña Robles.

Esta idea fue ambiciosa, no en tanto que percibió a la sociedad nicaragüense como aquel campo social o laboratorio, sino en la aspiración —al final inconclusa— de pretender pasar de la tradición a la modernidad. Lo tradicional es una categoría que se asocia a realidades naturales o cósmicas, y lo analítico-racional que experimenta su auge con el nacimiento de la modernidad, tiene como punto de partida “realidades históricas, sociales, producto del hombre<sup>43</sup>”. Sin duda, la noción de *modernidad*, en su sentido más clásico, alude a la autocomprensión de un sujeto cognoscente y trascendental, dotado de capacidades críticas, de agencia y de cierta autonomía asociadas a las vivencias subjetivas, así como colectivas dentro de lo real social.

Este sujeto moderno, según Robles es capaz de abandonar prácticas míticas o tradicionales, para dar paso a su condición de trascendental, capaz de racionalizar sus proyectos humanos. Con el paso de la visión tradicional a la racional analítica el elemento ético es de alguna manera el que suplanta lo religioso, y en este modelo sociológico, se tiende a confundir ética con religión<sup>44</sup>, o acaso se difuminan una en la otra. Sobre todo, en la distinción que realiza entre lo cósmico objetivo y lo subjetivo de visiones religiosas de mundo.

42 Ibidem, 44.

43 Ibidem, 197.

44 Ibidem, 330-345. En este apartado Robles plantea el paso de una religiosidad a una ética social, inclusive como modelo para proyectos eclesiales que buscan conquistar el tercer mundo. Sin embargo, se podría decir que ésta es religiosa.

Como parte de la mencionada visión mítica tradicional de la religión tenemos una distinción entre la denominada cósmico-objetiva que aparece centrada predominantemente en torno a lo divino o sacral concebido como una fuerza intencional: santos, espíritus, demonios, brujos, mucho de este animismo tiene una influencia de las creencias indígenas de los nicaraos, una forma de religión naturalista que ofrece sentido: axiología; es decir, que se comprende como visión mítica de mundo, por lo tanto, central en la comprensión del orden social.

La otra, visión cósmico-subjetiva: “ofrece un Dios que es un ser personal”<sup>45</sup>. Y que además no tiene nada que ver con desastres naturales, enfermedades o muertes: “Es más importante representarse lo real social, que la naturaleza. Lo ético, como fuente del ser y del deber ser, juega un rol imprescindible<sup>46</sup>”. Resulta sugerente la relación que hace el autor entre las visiones de mundo y las formas sociales, donde establece lo siguiente:

En concreto, hemos creído encontrar tres tipos fundamentales de visión de mundo, en correspondencia con tres tipos de formas sociales de vida: un tipo de visión cósmico-objetivo, en correspondencia con formas sociales de vida pre-capitalistas; un tipo de visión cósmico-subjetivo, en correspondencia con formas sociales sub-capitalistas; y un tipo de visión analítica, en correspondencia con formas sociales de vida capitalistas o modernas.<sup>47</sup>

En consecuencia, una de las tesis del pensamiento temprano de Robles es que no hay una forma de conciliación

---

45 *Ibidem*, 307.

46 *Ídem*.

47 *Ibidem*, 389.

entre lo mítico como visión de mundo y el capitalismo como terreno o formación social, desde el cual se desarrollará la visión analítica y la religiosa, conviviendo ambas, supeditadas a la ideología capitalista. El sociólogo, más bien ubica el capitalismo en el campo de una racionalidad, que el describe como instrumental, analítica, desaxiologizada<sup>48</sup>, y que no tiene relación con lo mítico.

El autor, depara en que este cambio estalló en el siglo XVIII, con el riesgo de hacer ver que por motivo de distintos fenómenos sociales apareció el capitalismo y se fue la religión. Se podría plantear que, contrario a lo establecido, acontece una fusión, sobre todo a partir de un capitalismo que se sirve de la religión, hay que decirlo, la cristiana.

Con esto, es posible cuestionar que la visión central religiosa de mundo ha mutado, ya no es visión religiosa a secas, pero sí es una forma de despliegue social y antropológico que se funde con proyectos ideológicos y políticos que permitirían objetar afirmaciones tales como “la visión central del mundo religiosa sufrió hecha pedazos<sup>49</sup>” cuando se trata de una hipótesis cuestionable.

El paso de la racionalidad mítica a la religiosa supone el alejamiento del ser humano de la naturaleza, una imagen cosmocéntrica y teocéntrica de lo religioso, donde toma participación una visión dominante del hombre sobre la naturaleza, sobre todo con el auge del desarrollo científico e instrumental.

---

48 En su postura sobre la relación entre la visión capitalista de mundo y la desaxiologización, recoge la influencia del pensamiento de María Corbí, esta parte de la idea de que ya no se produce una visión central de mundo, e inclusive, más adelante en la elaboración de su paradigma, planteará que aquella es parte de un desencantamiento del mundo. *Religión: de la conquista a la modernidad*, 270.

49 *Religión y paradigmas*, 125.

“Subrayamos, para terminar este párrafo, que en versión teocéntrico-judeo-cristiana éste es el tipo de visión religiosa de mundo que españoles y portugueses llevan a las sociedades precolombinas y en las que las colonizarán, después del primer choque brutal y apocalíptico<sup>50</sup>”, es decir con la visión religiosa teísta inicia un alejamiento del ser humano con respecto a la naturaleza, el cual será más abordado en *Religión y paradigmas*, referido a su crítica al antropocentrismo a partir de la corriente de pensamiento postmoderna. En este texto, Robles planteaba que con “el advenimiento de la modernidad la religión había perdido su función social secular de ser visión central del mundo<sup>51</sup>”. Cuando deja de serlo, tiene que encontrar la forma de convivir con el resto de las visiones que se construyen socialmente.

Es importante subrayar, en el pensamiento temprano de Robles la tesis que ubica la religión como una forma de racionalidad, que, según él, ya no es mítica, inclusive llega a utilizar la categoría creencia racional<sup>52</sup>, claramente, supeditada a esta nueva de naturaleza analítica. La racionalidad como creencia será parte del auge de la racionalidad analítica, y “no es irracional siempre y cuando se mantenga abierta a los cuestionamientos y a la crítica<sup>53</sup>”, según el autor.

En suma, el sociólogo añade que hay una creencia racional, como hay también una mítica<sup>54</sup> y una tradicional. Al desarrollar estas nociones a modo de *excursus* no ofrece más criterio sobre este interesante tema y deja la discusión abierta. Lo anterior, permite inferir que, la insuficiencia de una de-

---

50 *La religión: de la conquista a la modernidad*, 278.

51 *Religión y paradigmas*, 125.

52 *La religión: de la conquista a la modernidad*, 314.

53 Ídem.

54 Ídem, el autor no desarrolla ninguna de estos tres tipos de creencias, sin embargo, menciona que la noción de creencia mítica es tomada de Mircea Eliade. *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 2da ed. 1981, 33-34.

finición más clara de la noción racionalidad analítica podría limitar sus alcances, puesto que como ha dicho el autor *todo aquello que no sea expuesto a cuestionamientos y a la crítica* no entra dentro de aquella categoría, deja abierta e inconclusa la posibilidad de cuestionarse la misma dimensión analítica de aquella racionalidad.

La propuesta de la categoría *razón religiosa* se desprende de la definición que ofrece el mismo Robles y es la siguiente: “Religión como racionalidad, y sus derivados, son términos que pueden denotar y de hecho denotan realidades que presentan puntos comunes de referencia, pero que son diferentes, como prácticas, formas, contenidos, procesos, mecanismos, instituciones”<sup>55</sup>.

Luego, construye una definición que acerca lo religioso con una forma de racionalidad: “como paradigmas, esquemas mentales, formas de pensar, que permiten una imagen o visión de mundo que nosotros estimamos específicas, en el sentido de estructuralmente diferentes la una de la otra”<sup>56</sup>. Conviene precisar a qué se refiere el autor con formas de pensar, esquemas mentales o visión de mundo.

También, se comprende la cercanía de nociones como mentalidad a la categoría de espíritu, en tanto ese ímpetu que potencia lo religioso, ya en lo individual, ya en lo colectivo. De lo que se ha dicho se desprende que la religión es una forma de conocimiento, el cual participa de una racionalidad. En consecuencia, la razón religiosa será solo una forma de racionalidad, dentro de las cuales se encuentran otras como la técnica, la instrumental, o la estético-expresiva.

Lo cierto es que, con estas definiciones, el teólogo y sociólogo deja asomar ya su gran paradigma como una forma de conocimiento. Por eso, a pesar de sus cambios, la propuesta de

---

55 Ibidem, 29.

56 Ídem.

comprensión de lo religioso en el autor muestra una cierta continuidad. Pues bien, siguiendo con la exposición de la religión como visión de mundo se presenta aquella descentralización de la visión religiosa colonial, la cual consistió en la inclusión de una pluralidad de visiones de mundo, de igual rango social que el de la religión misma, pero inferior jurídicamente, hablando.

Ese pluralismo vino a llamarse en algún momento “libertad de conciencia” se difumina así, la particularidad de la religión con respecto a la ideología. La cercanía entre ellas se puede resolver empatándola con la noción de esa visión, primero, porque la ideología es parte de un momento precientífico, segundo, porque la religión es una forma de esta visión, así pues, la ideología queda supeditada a la religión como racionalidad y a la visión de mundo misma, sin por ello resolver la distinción entre visión de mundo y religión propiamente en el pensamiento del autor.

Con respecto a la racionalidad analítica se produce a través de la desaxiologización porque el ser humano y la vida ya no son un valor en sí; porque este crea una ruptura consigo mismo en la aparición de la máquina; además, nacen criterios de utilidad que vuelven la existencia algo pragmático.

Es un hecho que el hombre como sede del saber-hacer y como estructura de deseos está escindido. Si el saber-hacer ya no es fuente de valores, será en una relación acentuada sujeto-sujeto, esto es, en la comunicación, donde obtendrá la axiología necesaria, así como en el repliegue sobre su intimidad y su sentido<sup>57</sup>.

Aquella racionalidad analítica moderna no es más que la instrumental desplegándose tanto en el campo cultural, de

---

57 Ibidem, 280.

la ciencia, de la técnica, sobre todo, como en los económico, social y político. “Es esta racionalidad como paradigma actual la que es estructuralmente incompatible con el mundo, esto es, con la religión como paradigma de conocimiento, como explicadora de la realidad<sup>58</sup>”.

Lo analítico de la razón religiosa en Robles estaría en su capacidad de dialogar con la ciencia, sobre todo con la técnica, o en un lenguaje aún más contemporáneo con la tecnología, se sigue que la relación de la razón analítica con aquella limitaría en gran medida el significado y los usos de esta, es decir que la tecnología sí es una forma de razón analítica, pero que esta en toda su amplitud no debería ser reducida al auge de lo tecnológico.

Otra definición aparece en *Religión y paradigmas* donde se establece que: “la religión pasó de ser una visión de mundo a un universo de sentido<sup>59</sup>”, heredera de su tesis en torno a la difuminación de lo religioso como visión central de mundo, este concepto es mucho más atrevido al desmarcarse de fundamentos metafísicos o de metadiscursos que sostenían aquellas visiones sociales de mundo tales como “dios, la razón, la naturaleza, la historia”<sup>60</sup>.

Aquella definición es digna de discusión en el marco de lo que Robles denomina en primer lugar como la modernidad, y más adelante como postmodernidad. Lo anterior, permite inferir que estos cambios de paradigmas sociohistóricos

---

58 Ibidem, 285.

59 *Religión y paradigmas*, 10.

60 Ibidem, 144-148. En este texto, Robles ofrece una discusión sobre el significado de la postmodernidad, dentro de la cual plantea la muerte de la metafísica, de Dios, del arte y del ser humano. Resulta sugerente también, su crítica al antropocentrismo en un diálogo realizado con el pensamiento arqueológico de Michel Foucault y su crítica a la búsqueda por el origen del hombre. Dentro de su paradigma, rehúye no solo del regreso al hombre, sino de su posible origen.

transforman el dogma. Uno de los retos ante los cuales se enfrentará este teólogo es la supuesta desaparición de una visión teísta, así como la posible sustitución por un nuevo modelo laico. Ahora bien, en *Repensar la religión*, el autor abandona la postura sobre esta como universo de sentido, rezagando así lo previamente instituido en *Religión y paradigmas*.

Lo que secunda la tesis del nuevo paradigma laico y no teísta, es la aparición de formaciones sociales capitalistas, que el autor denomina como no axiológicas, abstractas, de racionalización, de ahí, nuevamente, la supeditación de lo religioso frente a la razón, y la creación de la categoría *razón religiosa*.

“La realidad, natural y social, queda desnuda en su materialidad. La nueva visión de mundo, analítica y desaxiológica, desacramentaliza la realidad<sup>61</sup>”. Lo sagrado, en adelante asumirá un lenguaje que el autor denomina como racional y que además se integra a formaciones sociales capitalistas.

Existe una continuidad entre el metadiscurso de la modernidad y el del capitalismo en lo que propone el sociólogo de la religión, a partir de los cuales, surge una nueva forma de racionalidad, así como de religiosidad. Lo cuestionable de este planteamiento es pensar que aquella nueva razón, que también es analítica, desacramentaliza la realidad, esto porque el paradigma laico no es garante de que aquella se desacramentalize. El ascenso de la formación social capitalista no representa lo contrario a una supuesta desacramentalización, sino su contrario, porque se puede sostener la tesis que, con el capitalismo, antes bien, la realidad se volvió a sacramentalizar.

La formación social capitalista en cuanto a la imagen del mundo que demanda es una visión racional, analítica e instrumental, en aplicación progresiva en todos los campos y los dominios de la actividad humana. Lo anterior, permite

---

61 *La religión: de la conquista a la modernidad*, 328-329.



discutir, una a una, las características de este modelo, sobre todo lo que se establece como visión racional, asociada de inmediato con lo analítico e instrumental.

La conclusión que se desprende del pensamiento temprano de Robles afirma “que el pase o transición de una tal visión tradicional religiosa a una racional o analítica no es comprobado empíricamente<sup>62</sup>”. Así pues, se puede extraer de la hipótesis principal producida por el pensamiento temprano de Robles que, la religión es una visión de mundo que se mueve por causa de una racionalidad analítica, dejando pendiente una discusión sobre el componente analítico de ésta, inclusive, aquello que vuelve racional este tipo de visión de mundo.

En segundo lugar, que ofrece una definición cercana a la ética, sobre todo en *Religión y paradigmas*, donde el componente moderno y analítico de lo religioso en América Latina, constituye su potencial de convertirse en una muestra de significación social en los sectores populares, según el autor “en términos de ética social, de utopía intrahistórica, de conciencia liberadora, más se afirma nuestra hipótesis de que se está entrando en la modernidad, con sus implicaciones y consecuencias<sup>63</sup>”.

Esta definición de la religión como ética supone de súbito una discusión amplia porque no solo le otorga una fuerte significación social, aunque él mismo diga que no es algo comprobado empíricamente; en segundo lugar, la detalla como utopía intrahistórica, y, en tercer lugar, como conciencia liberadora.

En consecuencia, si la religión no solo es una forma de racionalidad analítica, sino que es parte de una ética social, así como de una conciencia liberadora, nos hallamos ante una

---

62 *Ibíd.*, 390.

63 *Religión y paradigmas*, 396.

contradicción que queda sin resolver, a saber, que aquella participa a un tiempo de una racionalidad analítica perteneciente a una formación social capitalista, pero que a su vez se pretende y supone como conciencia liberadora.

La crítica a esta razón religiosa desembocaría en que se presenta como capitalista, por un lado, y liberadora por el otro, generando así una contradicción problemática. La propuesta de Robles no desarrolla con amplitud el concepto de capitalismo, ni su relación con lo mítico y lo religioso, además no explica cómo podría convertirse en conciencia liberadora.

Lo anterior, nos conduce a una discusión pendiente, es la que vincula el capitalismo y la religión, pues al menos desde su propuesta no se encuentra ningún tipo de acercamiento entre el capitalismo y el mito como una forma de racionalidad, para Robles no existe ningún tipo de racionalidad analítica en el mito, y en segundo lugar no cuestiona el tipo de racionalidad analítica que ofrece el capitalismo como tal, o su posible irracionalidad.

Una de las razones podría estar en la comprensión analítica del autor entorno a lo religioso como una forma de racionalidad, en este sentido es más bien cercano a Weber en tanto que este sociólogo de la religión se mostró crítico del planteamiento ilustrado de la religión como obstáculo para la razón, pues “Weber, afirma, por el contrario, que algunos componentes racionales del mundo moderno tienen un origen no racional, y concretamente en una determinada doctrina religiosa: el modo de vida burgués tiene un motivo básico ascético de origen religioso<sup>64</sup>”.

---

64 Max Weber. *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*. Traducción, nota preliminar y glosario de Joaquín Abellán. Madrid: Alianza editorial, 2019, 57.

Lo que sería una práctica no racional para Weber, sí lo sería para Robles, es decir la religión. Ambos pueden encontrar en sus planteamientos un límite: que lo racional de la religión en Robles excluya su irracionalidad, y en Weber, al contrario, que lo irracional excluya su racionalidad, sobre todo cuando se refiere al ascetismo de origen religioso como ética de vida que de alguna manera se supone fundante no solo en el ascenso del capitalismo, sino en el de la modernidad como modelo de vida en general. Veremos cómo, dentro de lo pasional e irracional de lo religioso, este ascetismo es más bien una forma de razón religiosa que contribuyó a la consumación del proyecto capitalista.

Con todo, ambos coinciden en que lo religioso no constituye un obstáculo para la construcción de la modernidad como consumación de la razón. Lo que queda irresuelto de su referencia a Weber es ese motivo básico ascético<sup>65</sup> de origen religioso en la edificación del proyecto capitalista<sup>66</sup>.

El ascetismo protestante estableció una glorificación de la idea de Dios dentro de su práctica austera y mediante la entrega al trabajo como parte de esa glorificación. El modo de vida monacal del catolicismo representó un ascetismo distinto y denominado como tradicional, en cambio el ascetismo protestante si bien toma el *ora et labora* de los monjes, lo llevará a un terreno mucho más amplio y cotidiano, en una suerte de regla sin monasterio, cuya norma sería el trabajo como gloria de Dios, pero ante todo como la glorificación del ya conocido bien común.

---

65 Ibídem, 92.

66 Ibídem, 41. Joaquín Abellán, comentarista de la presente edición castellana advierte la acepción luterana de la noción *Calling*, traducida como *profesión*, su origen está en la noción luterana *Beruf*, una concepción protestante y luterana del trabajo o la profesión. El comentarista, advierte que no hay una traducción específica en castellano para este texto, por su doble significado material y religioso.

Weber era crítico de quienes veían en este ascetismo protestante una forma de avaricia, pues el trabajo excesivo, era una manera de contribuir al bien común, noción por cierto problemática por su carácter abstracto y universal, tanto la producción de riqueza como el ahorro eran herencias calvinistas que el capitalista moderno debía imitar, sin por ello, caer en la práctica de la avaricia, sin duda anticristiana.

Brevemente, aquel ascetismo protestante que posibilitó el capitalismo según Weber bebe de la teoría calvinista de la predestinación establecida en la Declaración de Fe de Westminster de 1647, según la cual Dios en una ejecución de su soberanía ha predestinado con su designio a algunos hombres para la vida eternal y a otros los ha condenado a la muerte eterna.

La forma de disipar la duda y la angustia en torno a la predestinación se logra a través de dos movimientos que debe realizar el creyente, primero mediante una fe no dubitativa, es decir un llamado o profesión (*calling*) a partir del cual el cristiano debe creerse parte de aquella predestinación, y, en segundo lugar, entregarse al trabajo sin descanso. Así, la vida laboral se convirtió en el medio principal del ascetismo protestante.

Los orígenes protestantes de este espíritu del capitalismo estarían, sin embargo, en el pietismo, el calvinismo, el metodismo y la secta baptista, eso sí, en diferentes matices. No obstante, la justificación por la fe del luteranismo distanció su contribución más directa en torno a este espíritu capitalista.

Dicho esto, nos hallamos ante dos formas distintas de comunidad. Sobre todo, aquella vigilancia monacal fue parte de la ética protestante, según lo narra Weber, refiriéndose al temprano puritanismo: “esa valoración del autocontrol, que todavía está representada en los mejores tipos de *gentleman* inglés y angloamericano actual<sup>67</sup>”

---

67 Ibidem, 173.

Asimismo, el aprovechamiento del tiempo fue una herencia tanto monacal como del ascetismo protestante, en la vigilancia en torno a la cuestión social, el cotillear, desdeñar una vida de lujo, dormir más de lo necesario, aunque no se llega a decir como Benjamin Franklin que el *tiempo es dinero*. Todos estos apuntes que acercaron al capitalismo con la religión no aparecen, sin embargo, trabajados en la propuesta de Robles, puesto que capitalismo es una noción que se da por sentada.

A pesar de que la sociedad nicaragüense no era predominantemente protestante, si era capitalista, aunque en un sentido agrario. En este apartado no se pretende demostrar aquello que ya ha sido abordado, por ejemplo la tesis del capitalismo como religión, tampoco la hipótesis de que hay mucho de mítico dentro de la estructura capitalista, y que una tal separación entre lo mítico precapitalista y lo irracional es problemática, sino que lo que se buscará en este momento del análisis es hacer una crítica de una forma de razón religiosa que desde luego ha operado durante siglos dentro de las formaciones sociales capitalistas, siendo claramente esta, la predominante a partir de la cual se construye lo religioso y su supuesta visión analítica de mundo.

El cuestionamiento central está en preguntarse por qué una racionalidad que es constitutiva de un proyecto humano capitalista se describe como analítica, y preguntarse la razón por la cual el sociólogo la ubica como destino sobre el cual triunfará lo religioso dejando atrás lo que él denomina lo tradicional.

Lo que queda abierto en este paradigma, como lo dice el mismo Robles, es que no se llega a comprobar que existe el supuesto paso de una visión tradicional a una analítica. Será importante preguntarse no solo por la divergencia entre el capitalismo y cualquier resabio de lo mítico, casi ambas a modo de antítesis; y, por otro lado, si es posible que aquella

razón instrumental y analítica no desemboque también en una razón mítica.

Como se ha mencionado al principio de este apartado, Robles toma la noción de *Espiritu* de Max Weber, pero no desarrolló una crítica a la relación de aquella con lo que él estableció como formación social capitalista. Se comprende que, el espíritu es una especie de *habitus*, “es decir, una disposición psíquica del individuo que se manifiesta por pautas de comportamiento y en los criterios con los que organiza su vida<sup>68</sup>”, sin embargo no se ha referido a las implicaciones religiosas del capitalismo como mentalidad económica que conlleva al consumo de dinero y de riqueza como un bien cristiano, sobre todo en afirmaciones weberianas tales como “el sistema económico capitalista necesita esa entrega absoluta a la “profesión” de ganar dinero<sup>69</sup>”.

De nuevo allí profesión es *calling* o *beruf*<sup>70</sup> como acepción luterana, la cual en principio podría ser traducida aquí como *llamado*, es decir, un mandato divino a crear riqueza<sup>71</sup>, sin embargo, su carácter religioso y eclesástico despoja al texto de sus propiedades más allá de lo estrictamente reli-

---

68 Ibídem, 23.

69 Ibídem, 108.

70 Ibídem, 113. Agrega Weber: Es innegable que tanto la palabra alemana “profesión” (*beruf*) como, con mayor claridad aún, en la inglesa *calling* resuena al menos una idea “religiosa”—una tarea puesta por Dios—, y cuanto más acentuemos la palabra en el caso concreto, más perceptible es.

71 Ibídem, 107. Debe dejarse en claro que, según Weber, “el tipo ideal de empresario capitalista era aquél que aborrece la ostentación y el derroche innecesario, llevando así ciertos rasgos ascéticos”. Esto porque el capitalista naciente era una figura que surgía de las capas medias, con aquel llamado a producir dinero y riqueza para el beneficio del bien común, y con la conciencia religiosa de que ejecutaba un acto ascético para el mundo y soteriológico para su vida eterna. El problema sería que en un futuro ese ascetismo llegaría a convertirse en avaricia, usura y acumulación excesiva de riqueza en individuos particulares que no necesariamente llegaron a constituir aquel bien común.

gioso, de ahí la inclinación al término original *beruf* o al de profesión<sup>72</sup>. En todo caso, a fuerza de delimitar la discusión, la crítica va dirigida al uso de la noción de capitalismo como potenciadora de una religiosidad analítica, sin someterlo a un mayor análisis.

Weber advertirá, que a pesar de la importación de la noción luterana de *Beruf* dentro del espíritu capitalista, no quiere decir que Lutero tuviese una orientación en dirección a ese espíritu: “El propio Lutero habría rechazado, sin duda alguna, cualquier parentesco con una mentalidad como la que se pone de manifiesto en Franklin”<sup>73</sup>, porque veía con malos ojos el acto de la acumulación de riqueza en manos de una sola persona, y como sabemos, la declaración de fe calvinista abrió la puerta para que cada quien, en nombre de un bien común, acumulara toda la cantidad de riqueza posible.

La implicación religiosa en la edificación de la formación social capitalista llevó a pensar todos los movimientos relacionados a las pasiones humanas y a sus aspiraciones, y aquel capitalismo agrario, en parte heredero del tradicionalismo, sin duda se conformó de la mano de una ética religiosa.

Se sigue que, esa racionalidad analítica más bien posibilitó y exacerbó prácticas como la usura, el crecimiento y la acumulación desmedida de capital sobre todo ahí donde Weber afirma “que los bienes materiales fueron teniendo un poder creciente sobre los hombres. Y al final, un poder irresistible<sup>74</sup>”. Se puede inferir que ese poder, no solo ha conformado la sociedad nicaragüense de los ochenta, sino que se esparció dentro de la sociedad latinoamericana, un poder irresistible por la acumulación de riqueza que, en un principio aspiraba a

---

72 *Ibidem*, 123.

73 *Ídem*.

74 *Ibidem*, 273.

un ascetismo y a una santidad que bebió del pietismo<sup>75</sup> y del puritanismo inglés.

Se comprende que la sociedad nicaragüense sobre la cual se ambienta su tesis doctoral no era predominantemente protestante, pero sí capitalista en el sentido agrario del término, es decir se trató de una formación social capitalista dentro de una sociedad en mayor parte religiosa, dentro de su visión de mundo, aunque aquella no fuese central, como ya se ha explicado. Se concluye que el campo social explorado por Robles experimentó esa visión tradicional religiosa junto a la analítica, sin llegar a probarse el paso de una a la otra, acaso su pluralidad, complejidad y mezcla entre ambas.

El socialismo era apenas un proyecto que comenzaba a andar sobre rieles en aquella época, trayendo consigo la creación por parte del autor de concepciones de la religión tan cercanas a la ética y lo que denominó *conciencia liberadora*. A pesar de que no aplica para la sociedad nicaragüense en mención una teoría de la predestinación calvinista, si se ubicó la nueva racionalidad analítica como condición de aquella formación social capitalista.

Según Robles, el paso de una visión tradicional a una analítica estaba precisamente, en abrazar aquella formación social capitalista, una tesis muy presente en Weber, en torno a su posición a lo que denominó tradicionalismo. Este es una alusión a la cristiandad católica y a su ascetismo monacal, una ética de vida que fue muy criticada por los primeros teóricos del capitalismo y, por otro lado, por teólogos protestantes, comenzando por el mismo Calvino, esto porque, el fin del

---

75 Ibídem, 118. Históricamente, en todo caso, la idea de predestinación fue el punto de partida de la orientación denominada usualmente “pietismo”.



ascetismo monacal católico no fue estrictamente la producción de riqueza<sup>76</sup>.

Si Robles planteó tesis tan parecidas a las de Weber, al menos en su crítica a la visión tradicional de mundo, y además mencionó al menos la categoría *espíritu*, dejó pendiente su abordaje sobre la relación entre capitalismo y religión. Es decir, según el investigador, la visión analítica que produce el capitalismo deja de ser centralmente religiosa, cuando, al contrario, referentes suyos como Weber advirtieron que más bien fue la ética cristiana protestante la que posibilitó el desarrollo de aquella formación social capitalista.

Como veremos en el siguiente apartado, una de las razones por las cuales Robles descuidó la teorización sobre este tema en relación con el capitalismo, se pudo haber relacionado con su cercanía a posturas de la corriente posmoderna, que vieron en la radicalidad del capitalismo un posible agotamiento.

Todo este planteamiento del desencantamiento del mundo, lo veremos en el análisis de su obra *Religión y paradigmas*, por ejemplo. Lo que nuestro autor no percibió fue que, al contrario, esa consumación del espíritu capitalista apenas iniciaba en la década de los noventa, en la producción de corrientes religiosas de corte neopentecostal, llevando así a la radicalidad ese espíritu capitalista en aquella nueva religiosidad.

La crítica a la producción de la riqueza mediante algunas formas de usura constituyó un problema teológico desde la época de la patrística, a partir de la cual se ofrecieron posturas con enfoques particulares. Por un lado, Clemente de Alejandría (150-204 d. C.) recopiló el pasaje del joven rico,

---

76 Ibidem, 121. Para Tomás de Aquino aquella profesión (*ministerium-officium*) era un instinto hacia el trabajo como forma de agradar a Dios, proveniente de Adán.

ofreciendo un comentario propio, teológicamente abordado en una era todavía proto-ortodoxa.

Esta mención en torno a Clemente es apenas a modo de referencia, para comprender como en los inicios, el cristianismo se formó de un elogio a la sencillez basado en un equilibrio económico de todas las pasiones, donde no solo la sexualidad, sino la administración de los bienes y la riqueza era parte de esa templanza.

Clemente, muy inmiscuido en la lógica estoica de vivir en equilibrio y no derrochar lo innecesario, elabora una lectura que seguramente, es mucho menos radical de la que pudo haber realizado la persona de Jesús, siendo las condiciones de este último, mucho más hostiles. Su ponderación de aquella afirmación que sentencia al rico a no entrar al reino de los cielos es abordada a través de su lógica estoica, pues según él no debe interpretarse con tal rudeza, ni de manera literal, pues claro está, difícilmente un alegórico invitaría a la lectura literal de los textos bíblicos.

La solución a la ética del rico está en la renuncia de lo que denominó cuestiones externas trocándolas por atributos como “la virtud del alma, la esperanza y la caridad, el amor al prójimo, la gnosis, la mansedumbre, la sencillez, y la verdad, cuya recompensa es la salvación”<sup>77</sup>. Claramente, como buen cristiano y platónico, mantiene la idea de Dios como el sumo bien, en frases que asocian a la divinidad como lo perfecto y lo bueno, del cual proviene y existe todo.

El estoicismo clementino le lleva a la recuperación de la *encrateia* entendida como templanza y equilibrio que trasciende de la sexualidad, pero que integra la vivencia pasional de la

---

77 Clemente de Alejandría. *Fuentes patristicas 24. ¿Qué rico se salva? Extractos de Teódoto. Élogos proféticos. Fragmentos*. Edición bilingüe preparada por Marcelo Merino Rodríguez. Madrid: Ciudad Nueva, 2010, 18.1, 261.

carne en lo referido a las actitudes del ser humano ante la soberbia, producto esta última de la riqueza. En su obra sobre el joven rico denuncia la posesión de riqueza en relación con la “soberbia, la petulancia y la vanagloria”<sup>78</sup>. Peor aún, el acto de aquellos quienes engalanan con discursos y adulaciones a los hombres ricos de la época, siendo para el teólogo del siglo II, una suerte de impíos e insidiosos.

El teólogo alejandrino describe como quimérico e inconcebible el hecho de que la persona necesitada deje de turbarse espiritualmente ante la carencia de lo indispensable. Como buen cristiano, gnóstico y sobre todo maestro alegórico, Clemente sabe que el paso terrenal es temporal, pero que aun así el equilibrio (*enkrateia*) en la tierra, sembrará el equilibrio en el cielo, siendo así su antesala a modo de examen en la conducta en la tierra.

Por eso, la renuncia ante las posesiones refleja un ejercicio de ética referido a las pasiones del alma. Una bella metáfora en el alejandrino aprecia el significado de la mente como un tesoro, y este debe ser cultivado en función de construir el reino, es decir, la nueva creación y orden entendido como el reino de los cielos.

El único tesoro está en el cielo, algo así como el *cielo de la mente*, y alcanzarlo, paradójicamente, consiste en la no acumulación excesiva de bienes, mucho menos que sea egoísta y no cobije el frío del hermano o hermana, esto es para Clemente lo impuro, radicado en el más extremo egoísmo que no solo va en detrimento del alto sentido del equilibrio estoico, sino de la ética cristiana basada en el amor fraterno.

Esta lógica antigua de corte estoico resume la unificación de su ética cristiana y formas de vida común que encarnan el advenimiento de un reino equilibrado. El mismo autor

78 Ibidem, 12.2, 251.

del *Pedagogo*, utiliza metáforas del mundo helénico, por ejemplo, para referirse a la divinidad como “el entrenador que es el Verbo o el director del certamen en Cristo”<sup>79</sup>. Y su sentido alegórico, con toda seguridad proveniente de figuras alejandrinas como Filón, se refiere al Nuevo Testamento como la comida y bebida del Señor.

Pero, la síntesis de su estoicismo y gnosticismo, aunado a una combinación de teología paulina, aparece en afirmaciones como “los ejercicios serán los mandamientos, la buena forma y adorno, las buenas disposiciones: caridad, fe, esperanza, gnosis de la verdad, moderación, mansedumbre, misericordia y modestia”<sup>80</sup>. De esta manera, el ejercicio de la gnosis se compara con quien gana una gesta o un certamen deportivo, del cual la moderación en el tener o acumular era parte de esta carrera contra uno mismo.

De lo anterior, se sigue que se puede ser también rico en pasiones, es decir, ofrecer una suerte de exceso en las formas de vanagloria que trascienden lo meramente material, el que es rico de pasiones está relacionado a quien comete excesos, y, por lo tanto, atenta contra el justo equilibrio del alma. Sentencia que, “de nada le aprovecha ser pobre de posesiones al que es rico en pasiones”<sup>81</sup>.

Quien lleve en el alma (*pisqué*) la riqueza no posee el *Espíritu de Dios*, preciosa alocución clementina para ilustrar a la persona capaz de alcanzar ese *cielo de la mente* o pureza, llamado a ser equilibrado en el tener y en el actuar, acuerpa a su hermano y se dona a sí mismo en la comunidad, “pues donde está la mente del hombre allí está su tesoro”<sup>82</sup>, una metáfora que además es evangélica, tomándola de los pasajes de Mt 6

---

79 Ibidem, 3.6, 235.

80 Ídem.

81 Ibidem, 15.2, 257.

82 Ibidem, 17.1, 259.

y Lc 12,34. Lo mismo acontece con la pobreza, es decir, se es pobre de Espíritu en consecuencia de la ausencia de ese Espíritu de Dios que viene de la pureza de la mente equilibrada en sus pasiones.

La persona poseedora de este equilibrio lleva a cabo el conocimiento de Dios, denominado como gnosis y comprensión en el teólogo alejandrino, pues en la lógica clementina puede el rico ser pobre, y éste ser rico. Aclárese esta afirmación en el sentido alegórico, pues se hace pobre aquel hombre que, siendo rico, pierde la lucha contra sí mismo, contra su falta de templanza (*enkrateia*) al no tener la voluntad para despojarse de manera radical de sus bienes; por otro lado también, es pobre aquel que sin poseer un solo bien, se enriquece en la vanagloria que lo engaña y en la ignorancia que lo aleja de la gnosis, siendo esta última, la práctica por excelencia del entendimiento para hallar el Espíritu de Dios.

Dentro de la lógica clementina, el que es rico en pasiones muestra mayor debilidad del alma, pues esta acarrea una suerte de enfermedad, y esta condición pecaminosa, acerca al ser humano a su fin en la muerte. Recuérdese el valor altivo que daban los cristianos en la época de Clemente a la muerte en el martirio, pues era parte de ese mismo estoicismo y de la opción política anti imperial que adoptaron los cristianos, de manera que la muerte en sí no era un problema sino, su eventual vaciamiento, en algo como la enfermedad mortal del alma, que acarreaban las riquezas.

Solo muere, el alma de quien derrocha, sin acordarse de su prójimo en la comunidad, entiéndase esta máxima como una enseñanza medular del cristianismo primitivo, testificada en la obra del alejandrino. Además, de esta falta de ética ante la comunidad, Cristo advierte que favorece al rico al alejarse de sus excesos, pues la riqueza puede ser su propia enemiga, volviendo al hombre contra sí mismo, “ahora bien, ¿ves cómo

tú mismo eres vencido y derribado por ellas? Abandona, arroja lejos, aborrece, renuncia y huye”<sup>83</sup> decía con respecto a la enfermedad de la avaricia.

En consecuencia, cualquier intención por acumular tesoros debe hacerse en el terreno de lo moral, también, como buen cristiano estoico, sugiere la templanza de quien posee bienes o atributos de corte moral, peca de soberbio quien a su vez se enaltece de acuerdo con sus puestos políticos o capacidades, en el esquema cristiano de la sencillez pensado por Clemente.

Los tesoros se hacen en el cielo y para el cielo, ahí es donde el alma asciende hacia los lugares elevados del *Salvador*, una palabra muy gnóstica de Clemente para referirse a Cristo y probablemente, a la primera persona de la trinidad, el *Uno increado*, del cual emana todo. Coloca el ejemplo de Zaqueo, Leví y Mateo, todos ellos ricos y publicanos, pero que no se ensoberbecieron ante la presencia sencilla del maestro, tiempo después convertido en Mesías para la posteridad del mensaje cristiano.

El alejandrino estableció una distinción sugerente entre posesión justa e injusta, pues afirma que no es necesario el desprendimiento de las riquezas, sino que debe privar un ejercicio justo de ésta, toda vez que la nueva persona cristiana que pertenezca a la clase rica, deberá velar por el equilibrio del resto de la comunidad, sembrando así una nueva mística hacia los más necesitados basada en “dar de beber al sediento, dar comida al hambriento, cobijar al que no tiene techo y vestir al desnudo”<sup>84</sup>.

El argumento central de Clemente radica en el equilibrio estoico, tomando ese tipo de razonamiento para argüir

---

83 *Ibidem*, 24.1, 273.

84 *Ibidem*, 3.6, 253.

que de ninguna manera Jesús pediría a alguien despojarse de su riqueza para reducirlo a la miseria, sino que, se trata de hacerlo primero para no caer en la vanagloria, y segundo, porque despojándose unos, salvan la vida de los otros.

Encuéntrese en el teólogo alejandrino un principio del libre albedrío, al afirmar que Dios no obliga al ser humano a dirigirse en torno a sus acciones, sino que reconoce en el hombre la facultad de elección: “Y de manera divina el *si quieres* puso de manifiesto la libertad del alma del que dialogaba con Él”<sup>85</sup>. Con esa expresión *si quieres*, acuñada por Clemente instaura una temprana teología del libre albedrío, pues insiste en que la riqueza es ante todo un instrumento, pudiendo servirse el pobre y la comunidad de ella para el establecimiento de una fraternidad cristiana.

La naturaleza de la riqueza es servir según la lógica cristiana clementina, siendo así que existe una que solo puede ser justa, y otra que es injusta. Constátese esta temprana teología del libre albedrío en expresiones como “y esto es propio de la mente humana, que tiene en sí misma un criterio libre y la propia libertad de administrar lo que se le concede”<sup>86</sup>. Esta reflexión suya, antecede lo establecido durante los siglos venideros, y es la idea según la cual el cristiano no puede existir sin abastecer lo necesario para la vida, una tesis que se verá en Pelagio a inicios del siglo V.

Pelagio, teólogo controversial del siglo IV, quien no solo postuló teorías adversas al propio Agustín en torno al pecado original, sino que logró establecer una crítica certera a la producción exacerbada e injusta de la riqueza. En una época casi un milenio anterior a la Reforma protestante, las circunstancias eran muy distintas, pues existía una influencia marcada de

85 Ibídem, 10.1, 247.

86 Ibídem, 14.4, 255.

los estamentos romanos, así como la esclavitud, que todavía determinaban las relaciones sociales y los sistemas políticos, en una sociedad cristiana primitiva en la que el ochenta por ciento de la población latina era mano de obra.

Con esto, podemos inferir que la mayoría de la población trabajaba para el beneficio de un pequeño porcentaje aristócrata que con el paso del tiempo encarnaría en las figuras de los señores feudales y la posterior monarquía. Los cristianos se mantenían por su alto sentido de comunidad, creando así un modo de sobrevivencia en torno a su práctica religiosa.

Además, lograron edificar una mística a través de la cual, las pasiones tocaban el corazón de algunos personajes ricos que ofrecían donaciones para mantener la comunidad. El despojo de sus bienes tocó el corazón de personajes como Marción el gnóstico y padres de la iglesia como Cipriano de Cartago, hombres de gran riqueza, que sostuvieron con caridad el proyecto cristiano de sobrevivencia mediante aquella *operatio*, ya entre los años 248 al 258 d. C.

El Concilio del Elvira en el 300 d. C., convocado en ocasión de un grupo de esclavos muertos por una paliza en manos de su ama cristiana, sentó un precedente en torno a una comunidad problemática, debido a su influencia romana, es decir, normalizar los malos tratos hacia los esclavos también dentro de la religión cristiana.

En efecto, a pesar de la conversión de unos pocos ricos, los inicios del cristianismo estuvieron marcados por formas ajenas a la paridad entre ciudadanos, creando distintos tipos de pobreza, así como alianzas con grandes terratenientes y figuras aristocráticas que comenzaron a levantar molestias en medio del debate teológico.

Así pues, Pelagio mediante la máxima *Tolle Divitem o Librate del rico* generó una controversia digna de traer a colación, toda vez que autores como Weber solo partieron de la



reforma protestante y el espíritu calvinista ascético, para pensar las nuevas lógicas capitalistas.

En su carta a Demetria, por ejemplo, Pelagio establecía los principios de su teoría, también dados a conocer en sus disputas con Agustín sobre el pecado, afirmando ante aquella mujer cristiana que “lo que el libre albedrío había creado, el libre albedrío podía deshacer”<sup>87</sup>, valga recordar la negativa de Pelagio a aceptar la teoría agustiniana del pecado, que veía en los niños una figura de la caída primordial, exigiendo así su bautizo. La fórmula de aquel pensador es conocida en la teología, la cual reza, *el pecado de Adán a este solo daño y no al género humano*.

De manera que, mediante su concepción del libre albedrío, estaba también la capacidad del cristiano para discernir en torno a sus riquezas. Toda esta teoría y paradigma teológico lo estableció en una obra llamada *De Divitiis* o *Sobre la riqueza*, que en el consenso es atribuido a Pelagio o al menos a un grupo de seguidores suyos. Para autores como Peter Brown, este texto se escribiría “entre el 408 y 414 d. C.”<sup>88</sup>.

La primera sospecha de Pelagio estriba en que la adquisición de las riquezas difícilmente se habría producido sin mecanismos sociales basados en la injusticia, asimismo nos ofrece una definición de pobreza y de riqueza que merece ser ponderada, pues el teólogo del siglo V decía que “ser rico implica tener más de lo necesario; ser pobre implica no tener lo suficiente; y tener lo suficiente...consiste en poseer nada más que lo que es absolutamente necesario”<sup>89</sup>.

87 Peter Brown. *Por el ojo de una aguja. La riqueza, la caída de Roma y la expansión del cristianismo en Occidente (350-550 d. C.)*. Traducción de Agustina Luengo. Barcelona: Acantilado, 2016, 623.

88 *Ibidem*, 625.

89 *Ibidem*, 635.

En consecuencia, el pensamiento pelagiano nos invita a tomar en cuenta el alto discernimiento económico dentro de la teología cristiana a las alturas del siglo IV e inicios del V, y que permite no solo comprender un abordaje muy distinto a lo que pasaría en la época medieval con la venta de indulgencias o con el mencionado espíritu capitalista. Con el paso del tiempo, el catolicismo llegará a participar de ese mismo espíritu temprano del capitalismo, el cual se verá en el análisis de la crítica luterana a los abusos bancarios dentro del clero.

El aporte de Pelagio constituye una postura verdaderamente analítica en torno a la administración de la vida y el uso de la riqueza como centro importante de la producción teológica. Insistía el teólogo: “¿Os parece justo, entonces, que un hombre tenga riquezas en abundancia que excedan sus necesidades, mientras que otro no posee ni siquiera lo suficiente para sus necesidades diarias?”<sup>90</sup>.

La máxima pelagiana *Tolle divitem et pauperem non invenies*, descansaba en la idea de que al librarse del rico todos tendrán cuanto precisan, expresaba además el descontento de un teólogo cristiano que denunció la tenencia de la riqueza en lo que llamó una minoría rica que era la razón de la pobreza de la mayoría. Este argumento es crucial, pues radica en que no solo la mayoría produce para unos pocos, sino que, esta mayoría no obtenía un acceso a condiciones para abastecer lo necesario, es decir, que, a mayor riqueza de unos, mayor pobreza de otros.

En los albores del siglo IV, el debate sobre la naturaleza de los ricos era ajeno al consenso dentro de los teólogos, pues mientras Ambrosio vio en la riqueza una forma de locura, para Pelagio era una expresión de la más cruenta criminalidad. “los ricos eran criminales. Se trataba de criaturas

---

90 Ibidem, 636.

con libre albedrío; sus acciones libres habían convertido a la sociedad en cuanto era: una sociedad claramente dividida en ricos y pobres”<sup>91</sup>.

Resulta paradójico pensar, que, a las alturas de la Reforma, se lograra imponer con tal fuerza la teoría de la predestinación, en detrimento del libre albedrío. Aquella ve en el cristiano una máquina de hacer dinero para un bien común, que como lo ha afirmado el mismo Weber, llegó a exacerbarse produciendo algo como la propiedad privada o las libertades individuales.

Al desconsiderarse el libre albedrío, la vida cristiana pierde sospecha sobre la voluntad que produce riqueza, así como la que produce pobreza en nombre de aquella. La producción deliberada de riqueza no solo fue motivo de exhortación sino de vergüenza, ya en teólogos como Pelagio o Jerónimo quien, en su *Comentario a Ezequiel*, acusa a los ricos que buscan oír su nombre en voz alta de quienes habían realizado las donaciones (*operatio*).

La obra de Jerónimo sentó las bases de la crítica pelagiana de los ricos, sobre todo por su relación entre la pobreza de Cristo y la de los monjes. En efecto, Pelagio advirtió sobre los peligros de una vida en pobreza para el cristiano, toda vez que aquella no siempre implicaría una señal de vida sosegada y equilibrada, sino que detrás de este ascetismo, para retomar palabras de Weber, se escondía nada menos que el pecado de la avaricia en quienes veían en la sencillez, una ocasión de empobrecimiento, despojo y humillación.

Aquella postura fue secundada por el mismo Jerónimo, molesto ante la vanagloria a la hora de ofrecer la *operatio* o donación, “veamos entonces si la forma de vida del hombre rico tiene alguna similitud con la de Cristo. Yo no veo ninguna”<sup>92</sup>,

91 Ibídem, 638.

92 Jerón. Carta 125.5.1, *Por el ojo de una aguja*, 643.

dice en una de sus cartas. Semejante al pasaje del joven rico recopilado por Clemente, *De Divitiis* repetía la máxima evangélica: “Es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja que el que un rico entre en el reino de Dios” (Mateo 19,24).

Pero aún hay posturas más radicales: el rico no puede entrar en el reino de Dios si no vende todos sus bienes; aunque las riquezas le sirvan para hacer obras buenas (limosna) de nada le aprovechan, para garantizar su salvación, decía la Carta de Hilario a Agustín, probablemente basado en la Carta a Demetria de Pelagio.

A pesar de que este último advirtió que no es la tenencia de riqueza un delito, sí denunció algunas formas de llegar a ella. El destino de las teorías del libre albedrío y la crítica en torno a la acumulación indiscriminada le costó a Pelagio su excomunión, con la consecuente consumación de un modelo de Iglesia que participó de las lógicas imperiales basados en el feudalismo que marcarían la historia de la mentalidad medieval.

El aporte de esta sección constituye la elaboración de una crítica de algunos conceptos que Robles utilizó de manera muy sugerente, pero que por diversas razones no desarrolló más. Una de ellas fue, por ejemplo, la implicación teológica en el nacimiento de una formación social capitalista, que él ve como una causa de la religiosidad analítica, pero que acá se busca comprender más bien como un efecto, es decir, que esa formación social capitalista fue también producto de una serie de lógicas y relecturas del mensaje cristiano confeccionadas a partir de tradiciones teológicas, tanto católicas como protestantes, en tanto aparato argumentativo y de sentido, en gran parte comprendidas como ascetismo cristiano en palabras de Weber. En un principio, el ascetismo explicado por Weber, no se había despojado del todo de sus influencias monacales antiguas, en tanto que, seguía apostando por una ética del trabajo, pero sin incurrir en la acumulación originaria.

Ya los movimientos milenaristas como los bogomilos, los cátaros y los husitas, habían criticado las riquezas de la iglesia mucho tiempo antes que el mismo Lutero, sobre todo en relación con el despojo de sus tierras, así como la confiscación de sus bienes bajo del artillado de alguna supuesta herejía. El mismo Lutero llegó a ser catalogado como hereje. Movidado por su crítica a la venta de indulgencias, la teología luterana fue como tempestad que sopló las aguas eclesiales de una manera abrupta, denunciando una serie de eventos que consideró ajenos a la moralidad cristiana.

A las alturas del siglo XV, con un Lutero ya doctor en teología y pastor ferviente dentro de la orden agustina envió sus 95 tesis a Alberto de Brandeburgo, arzobispo de Maguncia y Magdeburgo, el 31 de octubre de 1517, a modo de reclamo que buscaba execrar el fin lucrativo de la venta de indulgencias, la disputa por puestos de poder se anunciaba ya en su tesis 92, la cual denunciaba “que se vayan, pues, todos aquellos profetas que dicen al pueblo de Cristo: paz, paz, y no hay paz (Jr 6,14; Ez 13,10 y 13,16)”<sup>93</sup>, a modo de ilustración de la sociedad del momento, que entre la pobreza y el miedo apocalíptico denotaba la usura exacerbada de quienes supuestamente representaban a Cristo en la tierra.

Recordando las vivencias de los primeros mártires, Lutero impulsaba a los cristianos a seguir a Cristo, su cabeza, a través de penas, muertes e infierno, lugares teológicos que reflejaban lo hostil de la sociedad del momento, que tenía como consuelo una idea muy interiorizada del purgatorio, en su tesis 95 Lutero advertía que solo se es cristiano y se entra al cielo “a través de muchas tribulaciones (Hch 14, 22), antes que por

---

93 Martín Lutero. *Obras reunidas. Tomo I*. Edición de Pablo Toribio Pérez. Madrid: Trotta, 2018, 47.

la seguridad de una paz”<sup>94</sup>, criticando la idea de quienes decían paz, paz, donde no había paz.

Es sabido que las indulgencias tenían como pretexto la construcción de la basílica de San Pedro, en Roma, impulsada por el mismo Alberto, pero que detrás de la recaudación de ese dinero, se escondía una deuda contraída con los banqueros Fugger, pues aquellos le habían prestado un dinero para comprar literalmente un par de diócesis al papa. Este deseo de poder del arzobispo llevó a someter a un pueblo sojuzgado y atemorizado por las creencias del momento.

Lutero se mostró en contra de la construcción de esta basílica, precisamente por sus cuestionables motivos, los cuales desviaban la verdadera conducta esperada de un papa, en su tesis 50, el teólogo alemán afirmaba que “debe enseñarse a los cristianos que, si el papa conociera los abusos de los predicadores de indulgencias, preferiría que la basílica de San Pedro se redujese a cenizas antes que construirla con la piel, la carne y los huesos de sus ovejas”<sup>95</sup>.

Una tesis secundada en los numerales 82 y 86, donde exhorta al papa a vaciar el purgatorio de todas esas almas sufrientes sin cobrar una sola moneda, que no tienen el valor de las almas en pena, o bien cuando confronta al sumo pontífice a través de cuestionamientos como “¿por qué el papa, cuya fortuna es hoy más abundante que la de los más opulentos ricos, no construye con su propio dinero la basílica de San Pedro, que es solo una, en lugar de hacerlo con el de los pobres creyentes?”<sup>96</sup>

Aquella oferta de perdones incluía, por ejemplo, que se redujeran los años de pena en el purgatorio, ante lo cual

---

94 *Ibidem*, 47.

95 *Ibidem*, 44.

96 *Ibidem*, 47.

Lutero objetaba en su tesis 43 “debe enseñarse a los cristianos que no es la intención del papa que la compra de indulgencias se compare en modo alguno con las obras de la misericordia”<sup>97</sup>, temiendo que se perdiera el rumbo de la caridad del cristiano, predicada ya desde tiempos de Pelagio, recordando que el pobre tenía aún un lugar importante en el mensaje eclesial. Esta idea del purgatorio aparece a menudo en sus 95 tesis, sobre todo en las primeras, pues había sido causa de múltiples exageraciones, inclusive de parte de teólogos que predicaban la salvación a cambio de unas monedas.

De manera que, lo anterior se condena en una de sus tesis más sugerentes y vehementes “Mera doctrina humana predicar aquellos que aseveran que tan pronto suena la moneda que se echa en la caja, el alma sale volando”<sup>98</sup>, alusiva a la teología de Juan Tetzel, enemigo suyo, dominico de la Universidad de Fráncfort, cuya predicación a favor de las indulgencias había sido más que fervorosa y ante la cual el teólogo agustino reprochaba en la tesis 28 donde establecía que “sin duda, al sonar la moneda en la caja pueden volar el lucro y la avaricia, más la intercesión de la Iglesia depende solo de la voluntad de Dios”<sup>99</sup>.

El estallido promovido por las tesis luteranas de 1517 provocó el acuse del arzobispo Alberto ante el papa León X, alegando sospechas de herejía, lo cual desencadenó el inicio de enconados debates académicos, sobre todo con el mencionado Tetzel, por otro lado, una fuerte disputa con Juan Maier de Eck, de la Universidad de Ingolstadt, quien sería enemigo suyo de por vida.

---

97 *Ibíd.*, 45.

98 *Ibíd.*, 43.

99 *Ídem.*

Lutero llevó a la radicalidad sus postulados teológicos, planteando que los impulsores de las indulgencias eran dignos de condenación “serán condenados para la eternidad junto con sus maestros quienes se creen seguros de su salvación mediante una carta de indulgencias”, impugnaba en su tesis 32.

Un único tesoro debía aguardar el mensaje de la Iglesia, se trataba de la gracia, instituido en la tesis 62: “el verdadero tesoro de la Iglesia es el sacrosanto evangelio de la gloria y de la gracia de Dios”<sup>100</sup>, lo cual dejaba asomar no solo una influencia agustiniana en la valoración de la teología de la gracia, sino uno de sus postulados futuros, cuando su modelo teológico alcanzara su madurez plasmada en obras futuras, donde se establecerá que el cristiano no produce su salvación por las obras, sino que se logra en conjugación con la gracia misericordiosa de Dios y un ejercicio verdadero de la fe.

Con el paso del tiempo, nada logró detener el ímpetu del teólogo agustino, sobre todo en lo referido a la crítica a la autoridad papal, a quien llegó a comparar con el Anticristo, y a la Iglesia a la cual representaba, cual si fuera la Babilonia en cautividad. El ánimo de Lutero se acrecentaba conforme a las acusaciones recibidas, como fuego para hacer arder su tendencia a la proclación, que veía sus inicios en las famosas 95 tesis. Un ir y venir entre príncipes, emperadores y reyes se peleaban la figura del teólogo, atacándolo unos, defendiéndolo los otros. Federico de Sajonia, llegó al punto de recluirle en un castillo para protegerle de la monarquía y del papa León X y sus secuaces.

Aquella protección no era antojadiza, pues la política del siglo XVI nos ha mostrado como las acciones de los poderosos eran milimétricamente pensadas, de alguna manera

---

100 *Ibidem*, 45.



Lutero era un arma para los príncipes, pues su teología contribuía a debilitar a la monarquía y de paso, establecer un nuevo orden, que para el teólogo alemán no representaba más que el establecimiento de un nuevo mundo, del cual Cristo se apoderaría en cualquier momento, mediante su pronta venida.

Los meses de reclusión le valieron no solo para la traducción de los evangelios, sino para la elaboración de una de sus obras cumbre titulada *Juicio sobre los votos monásticos* (1521) que consumó, paradójicamente, el abandono monacal de un hombre, que encarnaba al mismo monje que buscaba criticar.

La crítica de Lutero desemboca en una teología política, viendo en su nueva idea de estado una conjugación entre lo religioso y lo secular, pero ya sin la figura papal. Se tomó en serio el sacerdocio de los creyentes viendo en cada uno, no solo la capacidad de ser su propio sacerdote, sino de exhortar a otros miembros de la comunidad (Mt 18, 5-17). La estructura jerárquica de papas y cardenales representaba un gasto innecesario, y una latente artimaña de los romanos para apoderarse de la nación alemana.

En consecuencia, la discusión contra la jerarquía eclesial acuñaba un enconado trasfondo político en relación con la mencionada romanización del estado cristiano, que Lutero criticaba, en detrimento de los valores alemanes de su época y su visión del evangelio. Dañar al pueblo cristiano, era también dejarse romanizar, de alguna manera colonizar, por el papa y sus jerarcas más cercanos.

Toda esta discusión se planteó en su obra *A la nobleza cristiana de nación alemana sobre la mejora del estado cristiano* (1520), la cual iniciaba anunciando la apuesta por el estado laico, en lugar del eclesiástico, y a partir de la cual execró las potestades papales que tenían relación con asuntos pertenecientes al poder de la comunidad, en el fondo, la crítica luterana va dirigida contra el soberano, el poder que encarnaba el

papa, y que lo alejaba de la emanación de Cristo en la comunidad, claro está en forma de Espíritu Santo.

En adelante, lo que denominó la *espada secular*, anunciaba nuevas formas de autoridad en cada cristiano, sin importar su profesión, pues cada uno era sacerdote y soberano a un tiempo, en lo que determinaría como la “ciudad espiritual de Cristo”<sup>101</sup>. El imaginario de Lutero no excluía a la figura del príncipe, pero sí a la del papa como obstáculo para aquella ciudad que solo podía tener como cabeza al mismo Cristo.

Es sabido que ambas partes tenían un mismo enemigo de corte teológico y político, pues el papa era “enemigo común y destructor de la cristiandad”<sup>102</sup>, y una amenaza política de la nación de la cual se apoderaba con una serie de costumbres que el teólogo reprochaba por contaminar lo que él comprendía como espíritu alemán, a menudo señalados por los romanos “por locos y borrachos”<sup>103</sup>, situación que Lutero pretendía cambiar con su doctrina moral.

El reformador del siglo XVI dejó en claro como estos dos tipos de estados representaban estamentos muy dispares, siendo el eclesiástico el encabezado por el papa, los obispos, los sacerdotes y los monjes, y “a los príncipes, los señores, los artesanos y los agricultores, el estado secular”<sup>104</sup>, este último el que encarnaba la más genuina comunidad encabezada por Cristo. Refiérase lo anterior a una preocupación de Lutero por despojar de su investidura política al papa de frente al emperador, en gran parte porque la figura del primero a menudo supeditaba a la del segundo.

---

101 Martín Lutero. *A la nobleza cristiana de nación alemana sobre la mejora del estado cristiano*, Obras reunidas I, 164.

102 *Ibidem*, 177

103 *Ídem*.

104 *Ibidem*, 158.

Resulta sugerente que el teólogo alemán vislumbrase en una autoridad cristiana la ocasión para la pecaminosidad y la mundanidad, pero, por otro lado, en una figura secular, una imagen idónea para el gobierno del nuevo estado. El papa solo debía limitarse a ungir al emperador, y este último ya no debía rendirle ningún tipo de pleitesía, ni besarle los pies, pues todo esto era fiel señal de la arrogancia, y esta es asunto del diablo.

La puesta en escena de una suerte de estado dentro de otro, refiriéndose a ese poder eclesiástico, resulta muy sugerente en Lutero, toda vez que pretende retornar a las bases perdidas de un cristianismo que se había tomado en serio aquel pasaje de Gálatas 3, 18 en torno a una comunidad que se autoabastece, más allá de la distinción entre hombre y mujer, judío y griego, rico y pobre.

Aquella distinción entre judío y griego se palpaba en el comportamiento de la Iglesia con los miembros de aquel estado secular, ni que decir la alegoría del joven y del rico, siendo el clero la más recalcitrante encarnación de este que en un principio Cristo tendía a exhortar y a vomitar de su boca.

En un principio el estado secular seguía siendo cristiano, pero sin autoridad soberana eclesial, y al pensar de Lutero sería tan soberano el príncipe como el zapatero, el labrador o el herrero. A todo este procedimiento político y comunitario, se le dio una connotación moral en la que se disponía que “así la autoridad secular tiene en la mano la espada y el azote para castigar a los malos y proteger a los buenos”<sup>105</sup>.

En la teología luterana, quien se presentaba como la encarnación del sumo bien en la autoridad papal, no era más que el ferviente y consumado mal, en cambio el bueno no era uno solo en particular, como sí pretendía el papa, pues en Lutero eran todos los artífices de aquella forma de gobernabilidad

---

105 *Ibidem*, 160.

cristiana, donde zapateros, labradores y herreros eran a un tiempo sacerdotes y obispos ordenados, siendo la obra de cada uno útil y servicial al otro, “de modo que, en su diversidad, todas las obras están dirigidas hacia una comunidad, para favorecer al cuerpo y al alma, lo mismo que los miembros del cuerpo sirven todos el uno al otro”<sup>106</sup>. En esta teología, el cuerpo secular se ha hecho parte del cristiano, pero también este se volvió secular, y ya no dependería más de una autoridad eclesial soberana.

Cabe excogitar también, una valoración del individuo en su reflexión sobre el cuerpo particular, ahí donde pondera que aún en la muerte, el cuerpo del sacerdote asesinado sigue teniendo poder sobre las decisiones seculares a través de la práctica del *entredicho*, que prohibía en algunos lugares el uso de oficios divinos, la administración y la recepción de algunos sacramentos, así como la sepultura eclesiástica. El cuerpo muerto del sacerdote era lugar de operación de su poder divino en la tierra, al punto de que no se le podía sepultar en cualquier lugar.

Esta valoración preferencial del cuerpo individual llevó al teólogo alemán a pensar sobre la relación política entre todos los cuerpos. ¿Por qué un cuerpo debía ser tan importante, en detrimento de los otros? se preguntaría, pues los laicos eran igual de espirituales y buenos que los sacerdotes, un claro signo de su teoría del sacerdocio universal. Si a través del mecanismo del entredicho, el cuerpo del sacerdote muerto era tan soberano, él se preguntaba “¿por qué no ocurre también cuando se mata a un labrador? ¿de dónde proviene la diferencia tan grande entre cristianos iguales? Estas diferencias no serían más que invenciones humanas”<sup>107</sup> contesta él mismo.

---

106 Ídem.

107 Ibídem, 161.

El cuerpo hábil según Lutero sería aquel que no soliese desdeñar demasiado su fuerza en fiestas, en gran parte promovidas por el mismo clero. Todos los problemas morales de la cristiandad venían desde sus adentros, razón por la cual la solución sería la espada secular, que muy en el fondo volvía a recuperar los antiguos valores cristianos. Una suerte de fusión entre lo secular y lo religioso se consumaba en el cuerpo hábil luterano, para quien, si fuese posible, los cristianos podrían ir a misa un domingo por la mañana, para luego continuar laborando por la tarde.

Una de las causas mencionadas por Lutero, era el desenfreno al cual se conducía el cuerpo en momentos de ocio, así pues, el trabajo era ante todo bien moral y una forma de ocupación de sí, en la cual no entrara la tentación del beber, el jugar, y la holgazanería. La festividad excesiva conduciría hacia un detrimento de corte espiritual y otro material pues “desatiende el trabajo y encima gasta más que en otros días; incluso debilita su cuerpo y lo hace inhábil, como lo vemos todos los días”<sup>108</sup>.

El tema del gasto y el despilfarro, probablemente asociado al juego o a la compra de licor, era ocasión de desequilibrio económico y moral en el cristiano, lo cual ofrece una pista para pensar que en Lutero la acumulación excesiva de dinero a la que se refiere Weber era reprochable y contribuye a su teoría del cuerpo inhábil. El cuerpo hábil, era aquel que trabajaba, pero no acumulaba.

Lutero fue capaz de revelar una lógica eclesial basada en el despilfarro, en gran parte promovida por la Iglesia y sus festividades. Tanto dinero había en sus arcas vaticanas que alcanzaba para hacer una fiesta, un día a santa Odila, otro a santa Bárbara, renegaba el teólogo. Era más fácil contradecir

---

108 *Ibidem*, 194.

las obras del diablo que las del papa, “en este maldito y diabólico fundamento se apoyan en Roma, opinando que es mejor que todo el mundo se vaya al diablo que oponerse a semejante villanía”<sup>109</sup>. En este sentido el teólogo alemán secundó la crítica de algunos herejes que le antecedieron en relación con el abuso de poder eclesial. Lo sustancial de la crítica luterana está en la construcción de un único soberano en el papa.

Los husitas, por ejemplo, habrían sido una inspiración para Lutero, al menos así lo sostenía su detractor Juan Eck, quizá no solo por la simpatía con lo hecho por Juan Hus, sino por las injusticias ante las cuales fue víctima, pues a pesar de tener un salvoconducto, aquel hereje fue quemado en Constanza junto a Jerónimo de Praga, sin tener pruebas para su condena. Los bohemios, como le llamaba Lutero a los cristianos seguidores del movimiento de Hus, sufrieron toda serie de injusticias, que, desde luego, eran achacadas todas al papa, a partir de la pluma del reformador alemán.

Así pues, todos los cristianos podían encarnar a una sola persona, pero no al contrario, refiriéndose a Cristo el primer caso, y al papa, el segundo. Si los apóstoles habían convocado el concilio de Jerusalén, podían hacerlo también los fieles, lo mismo aconteció con el de Nicea, liderado por el emperador Constantino, según Lutero, y no por el papa. Muy en el fondo, la actitud anti papal de este representaba un guiño hacia las nuevas autoridades encarnadas en los nuevos príncipes herederos del poder político, con quienes pretendía tener una relación tan llevadera como la que estableció con Federico de Sajonia.

De momento, hay que ubicar la crítica luterana en torno a la acumulación de capital en relación con la autoridad eclesial, sobre todo en el sonado préstamo que tenía

---

109 *Ibidem*, 161.

Alberto el arzobispo con los banqueros, algo que molestaba al teólogo mediante confrontaciones como “en este sentido habría que poner ciertamente freno a los Fugger y a otras sociedades parecidas”<sup>110</sup>.

El teólogo alemán reprendía el hecho de que un solo hombre pudiese acumular tanto dinero en una sola vida, imposible no asociarlo con la denuncia hecha por Pelagio. Insistía Lutero: “¿Cómo es posible que por el derecho divino y justo suceda que durante la vida de un solo hombre se junten en un montón tan grandes bienes reales?”<sup>111</sup>.

Todo esto desembocaría en la teología del mal de Lutero, la cual se posaba en esta acumulación individual en detrimento del sostenimiento colectivo de la comunidad cristiana, en la usura, el préstamo a interés y en la acumulación individual excesiva se encuentra la avaricia simbolizada por el diablo, en conjugación con el papa, quien ideó este modelo de producción de la riqueza. Esta suerte de teología de la riqueza participa de una razón analítica, es decir, ahí donde Robles solo ubica formas míticas de racionalidad, también existió el análisis riguroso de la administración de la vida política y económica del estado cristiano.

El teólogo alemán, tampoco vio con buenos ojos aquello que llamaba préstamo a intereses con el cual se compraba desde la seda, el terciopelo, las especias, hasta llegar a joyas de oro y toda clase de lujos. Este préstamo a intereses, del cual participaba toda la sociedad circundante, refleja la existencia temprana de un poder irresistible, del que hablaba Weber, y permite inferir que ese poder y acumulación son potenciados por lógicas de corte religioso, con el permiso de las autoridades eclesiales.

---

110 *Ibidem*, 214.

111 *Ídem*.

Sería desde todo punto de vista ingenuo, pensar que los banqueros no habían sido grandes acumuladores de capital gracias a la Iglesia y al dinero sacado del pueblo por medio de las indulgencias. Ante este ejercicio político de parte de las autoridades eclesiales, Lutero denunciaba un creciente empobrecimiento de la sociedad ante el cual debía actuar de inmediato ese estado secular que promovía con suma urgencia, “¡Que intervengan el emperador, los príncipes, los señores y las ciudades para que lo más pronto posible se condene y se impida esta forma de préstamo!”<sup>112</sup>, exhortaba el teólogo.

Con todo, pensadores como Weber sí ubican en Lutero un inicio del ascetismo protestante, probablemente por lo ya mencionado, es decir, que existía una ética del trabajo como bien moral, y como forma de poner un límite al despilfarro predicado por la misma curia eclesial en sus excesos. De esta teología moral del trabajo, el sociólogo alemán sacó su concepto de *Beruf* como llamado o vocación cristiana en torno al mundo del trabajo.

La palabra alemana *Beruf*, traducida acá como llamado o vocación, e inclusive profesión, no tuvo en sus inicios una acepción teológica, sino más bien profana en términos tradicionales. *Beruf*, se asoció a prácticas relacionadas a la vocación social empatadas con trabajo, y en un principio estuvo distanciada de una determinación eclesial.

Lutero traduce del Eclesiástico 11, 20-21, “permanece en tu profesión”. En la biblia de los setenta o Septuaginta aparece como *ergon* y *pónos*. *Ta prosekonta*: en el sentido general de deberes. “En la Stoa, la palabra *kámatos*, tiene un sentido similar”<sup>113</sup>. En latín *opus* y *officium*, es la actividad especializada y permanente de un hombre, que constituye para él, al

---

112 Ídem.

113 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 113-114.



mismo tiempo su fuente de ingresos y, consiguientemente, la base económica de su vida.

Considérese, la atribución a Lutero de una reinterpretación de este concepto en el marco de la vida cristiana, concretamente, en el ejercicio de su traducción e interpretación de los textos bíblicos. Para él, en un principio, los orígenes de *Beruf* son teológicos en tanto llamamiento a la consumación de la salvación eterna, siendo la noción de *klésis* en griego (1 Cor 1, 2 Tes 1), su germinación paulina en el mensaje evangélico, pero esta salvación en términos paulinos no consistía en la producción exacerbada de riquezas para un bien común, sino en la puesta en escena de una vida sencilla, más bien crítica de esa acumulación injusta de riqueza (Pelagio).

Se debe recordar que, en el teólogo de la Reforma eclesial, permaneció con más fuerza la adjudicación de este derecho a la salvación eterna a través de la justificación por la fe, antes que por las obras. Ahora bien, *klésis* era un llamamiento o vocación que, relacionado con pretensiones de corte religioso, sobre todo escatológico, pero nada tenían que ver con el *Beruf* luterano en tanto vocación en sentido profano, es decir, una suerte de profesión en sentido moderno, empatado con el trabajo de cada uno.

Inclusive, en la actualidad, al preguntarse por la profesión de una persona, no se le invita a explicar su carrera o área de estudio, sino en la mayoría de los casos, en el tipo de trabajo que desempeña, esa profesión tan secular en la actualidad tiene un asidero de corte luterano y para él, era también parte de aquella *klésis* paulina. A la combinación e integración de estos dos conceptos se le atribuye la teología luterana. Partiendo de este argumento, veremos cómo según el mismo Weber, la acumulación de poder no solo devino en un *poder irresistible*, sino que convirtió la ética cristiana en una forma de profesión.

Lo anterior, nos permitirá pasar a algunas consideraciones posteriores en este trabajo, en primer lugar, que, con el advenimiento del protestantismo en forma de pentecostalismo, el cristiano exacerbó este *Beruf* en tanto que verá su vocación de fe como una profesión, en adelante el cristiano sería una suerte de empleado y la iglesia, su empresa, estas son las implicaciones teológicas en la construcción de ideologías políticas de corte fundamentalista.

Lo que Weber llamó, el tipo de empresario capitalista se llenaba espiritualmente de una ética cristiana basada en aquel ascetismo dedicado al trabajo. No debe verse, eso sí, al empresario de los inicios de este ascetismo como comparación de lo que hoy es él; porque en primera instancia, su ideal en un principio más bien renegaba de cualquier exageración en la demostración de las pasiones, no solo en la acumulación de riqueza, sino en todo su porte y comportamiento, signo fiel de la consumación de un pietismo al estilo inglés y de un calvinismo en el ejercicio de la ética del trabajo y el comportamiento ascético basado en el autocontrol.

“Este tipo ideal del empresario capitalista aborrece la ostentación y el derroche innecesario”<sup>114</sup>, pues el autocontrol derivado de la antigua vida monacal ahora cobraba vida y se encarnaba en el nuevo *gentleman inglés* y el *angloamericano actual*, al cual se refería Weber en su contexto.

Este pietismo desembocó en una opción ética y religiosa que luego se llamó puritanismo, que ve de manera más radical la consumación de aquella profesión o *Beruf* en las obras del cristiano. Para consumarla, el cristiano debía “evitar la vanagloria en el vestir, el deporte competitivo, porque fomenta la vanagloria o la divinización de las criaturas”<sup>115</sup>, por ejemplo.

---

114 *Ibidem*, 107.

115 *Ibidem*, 262.

Es posible constatar una influencia todavía palpable de las prácticas monásticas antiguas y medievales en torno a cierta sencillez, solo que, a modo de una moral distinta, pues en medio de la acumulación exacerbada de dinero por parte del puritano, menos debía ser su conducta de vanagloria y avaricia.

“Lo dicho hasta ahora podríamos resumirlo diciendo que el ascetismo protestante intramundano actúa con toda su energía contra el disfrute despreocupado de la riqueza; ese ascetismo coarta el consumo, especialmente el consumo de lujo”<sup>116</sup>. En un principio parecía un ideal transparente, pero con el paso del tiempo, la consumación de este *poder irresistible* del que advirtió Weber consiguió unas consecuencias muy problemáticas.

Aquel ascetismo trasladado de las celdas monacales al *saeculum* o *mundus* de la vida profana y citadina, comenzó a dominar la ética mundana del trabajo y la producción, contribuyendo a la construcción del poderoso sistema económico capitalista moderno, del cual hoy tenemos su más visible radicalización, en gran parte apoyado de la razón analítica de la cual el mismo Robles plantea que se sirve la nueva forma de religión en formaciones capitalistas, es decir la que produce esta religión analítica fue la que construyó la acumulación capitalista originaria, lo cual permite cuestionar los niveles analíticos de esa racionalidad, que el autor costarricense no criticó en su contexto, pero que sí colocó en la mesa de discusión.

Aquel sistema económico moderno se sirvió de aquella razón analítica de la mano de la tercera y cuarta revolución industrial, el advenimiento de las nuevas tecnologías y desde luego la creación del Internet. Esta máquina, como le llama Weber comenzó a operar con una fuerza irresistible, que

---

116 Ídem.

determina el estilo de vida de todos los individuos que nacen dentro de esta, que consumirá “el último quintal de combustible fósil”<sup>117</sup>. Sutil afirmación del sociólogo, que anunciaba las implicaciones de los combustibles fósiles en relación con la contaminación ambiental.

Hoy, las guerras han sido precisamente por la disputa en torno al consumo de ese último quintal de combustible fósil, una tecnología que, en ese ejercicio contaminante, no solo consolida esa fuerza o *poder irresistible*, sino la advertencia de que el mundo como lugar teológico llegó a su radicalidad en la ejecución de esa ética protestante y su relación con la acumulación originaria, atentando en este caso concreto contra la creación.

Weber no imaginaría lo que vendría a suceder con aquella radicalización de la profesión heredera del ascetismo protestante, ese *Beruf* más bien logró alienar y supeditar al ser humano a las ganancias, la riqueza y el dinero, aunque dijese que “el capitalismo victorioso, desde que tiene una base mecánica, ya no necesita de ese apoyo”<sup>118</sup>, refiriéndose a aquella ética protestante, que al final más bien intensificó su participación e influencia en la producción exacerbada de riqueza.

Sin embargo, anticipó el futuro de lo que serían las denominaciones protestantes que llevaron esta ética de aquel ascetismo intramundano a un puro utilitarismo, para usar un lenguaje del mismo Weber, y que él anunció en su trabajo cuando dijo: “En el lugar donde el afán de lucro ha experimentado su mayor liberación, en los Estados Unidos, este afán de lucro, despojado de su sentido metafísico, tiende hoy a asociarse a una pasión agonal que le confiere, con frecuencia,

---

117 *Ibidem*, 273.

118 *Ibidem*, 274.

el carácter de un deporte”<sup>119</sup>. Acertó Weber en tanto la consolidación de este utilitarismo en Estados Unidos, pero se equivoca cuando habla de su despojo de lo metafísico. Tampoco Robles sospechó de la implicación de la religiosidad mítica en la consumación de esta formación social capitalista.

Hasta acá, hemos abordado solo el pensamiento del Robles más joven, lo cual nos llevó a una prolongación de sus categorías, que apreciamos como sugerentes para el desarrollo del diálogo teológico con autores que elaboraron paradigmas sobre los cuales nuestra escuela se conformó. A continuación, veremos los otros paradigmas que estableció Robles, así como el advenimiento de nuevas categorías que ameritan un capítulo aparte abordado en las siguientes líneas. La discusión mantendrá relación y coherencia entre las áreas principales, es decir la teología y los estudios de lo religioso, así como su relación con las categorías establecidas: espíritu, religión, símbolo, entre otras, como el sentir.

---

119 Ídem.



## Sentir sin sujeto. Conocimiento silencioso y contemplativo: crítica a la religión sin religión

“Ahora bien, si no podéis negar que la idea de Dios es compatible con cualquier intuición del Universo, debes conceder también que una religión sin Dios puede ser mejor que otra con Dios”<sup>120</sup>

**E**ste apartado se ubica en el análisis de lo que algunos pensadores, sobre todo de la filosofía contemporánea, han denominado *religión sin Dios*. Se demostrará, en primer lugar, que esta forma de abordar lo religioso proviene de la teología, sobre todo la propuesta de Friedrich Daniel Schleiermacher (1768-1834) en segundo lugar, que los filósofos acá estudiados más bien se apartan de la teología –al menos la que ellos conocen– para referirse a esa religión sin Dios, en tercer lugar, que esta es muy cercana a los

---

120 *Sobre la religión*, 82.

planteamientos de Robles en su propuesta más madura, la de una espiritualidad como conocimiento.

A partir de la puesta en escena de este apartado, se ubica una de las discusiones más importantes en el presente trabajo, la que pretende abordar la subordinación de la religión a la espiritualidad, la cual como veremos, aparece también en el paradigma de Avendaño. Una vez recopilada la postura de ambos autores, se dará la discusión pertinente en torno a esta subordinación problemática, de la cual también participa el debate filosófico de lo religioso en los autores que se estudiarán a continuación.

En adición a las premisas anteriores, la discusión se centrará en categorías que propone Robles, sobre todo la de sentir o lo que al final denomina *experiencia sin más*, que produce al sujeto religioso, a través de motivaciones relacionadas al mundo de la vida que ha mencionado el autor, cercanas a necesidades basadas en la inmediatez humana, y a la creación de símbolos que se acercan a la vivencia de una espiritualidad que puede llegar a prescindir de la idea de Dios inclusive.

En su análisis del paso de las sociedades cazadoras a las agrarias, y de estas a las industriales, Robles aseguró que una de las limitaciones para el conocimiento silencioso eran precisamente esos cambios en los modos de producción y administración de la vida. Acá defiende una tesis particular que dice “la innovación y la creación de conocimiento como forma de vida hacen imposible la religión de creencias<sup>121</sup>”.

La religión comprendida desde el paradigma de Robles es aquella que ha sido creada a partir de verdades reveladas y creencias. Estas, son inamovibles porque convierten lo religioso en un sistema de dirección de verdades, transformándolas

---

121 *Repensar la religión*, 165.



en un esquema basado en un conocimiento interesado, si se quiere demostrativo.

Aquellas estructuras sociales de las cuales germinaron las religiones de creencias operan a través del esquema muerte-vida presente en las sociedades cazadoras-recolectoras a partir de las cuales surgirán mitos como narrativas que ofrecen sentido e ilustran una fuerte relación del ser humano con el mundo animal.

Por otro lado, en las sociedades agrarias, de las cuales surge el paradigma denominado como religioso, encontramos un modelo producido a través de la lógica mandato-obediencia, un sistema basado en una divinidad que experimenta la resurrección, que pasa por la tumba o el infierno. “Los mitos expresan el esquema muerte-vida sometido y reinterpretado en el interior del esquema mandato-obediencia<sup>122</sup>”.

La forma de vida cazadora consistió en la muerte y la comida del animal, por lo tanto, valores como muerte-vida son cruciales en la construcción de los mitos. La forma de vida pastoril ha centrado sus valores a partir de la oposición entre muerte-vida, principios bien-mal, aquellos dualismos que solo son potenciados a partir de una religión de creencias según Robles.

Luego, la forma de vida agrícola manifiesta la práctica de la siembra interpretada como muerte (enterramiento, bajada a los infiernos) y en la comida de los alimentos agrícolamente producidos; la forma de vida hidráulica o de riego le otorga una importancia decisiva a la autoridad para la vida de todos, y con la autoridad en mandato-obediencia, sociedad que produce religiones basadas en el teísmo, por ejemplo. La forma de sociedades artesanales se centró en los indicadores que se encuentran en sus propios instrumentos, naturaleza

---

122 *Ibidem*, 114.

medio-fin, esquema emisión-recepción, siendo este tipo de formaciones sociales las que también impulsaron la imagen de un Dios que envía un mensaje y un pueblo, una tribu o un líder religioso que escucha y obedece.

Este tipo de esquema ya no es posible según Robles, dentro de las sociedades de conocimiento y la religión como conocimiento silencioso, porque ellas han prescindido del teísmo, no hay un Dios al cual escuchar, sino la impasibilidad del silencio. La forma industrial de vida claramente desembocó en la creación de máquinas para la producción, siendo todas estas formaciones sociales potenciadoras de creencias hasta que germine la sociedad de conocimiento.

Dentro del paradigma de Robles, aparece la definición de la religión como producción trascendente y simbólica del ser humano, quizá antecedente de lo que más adelante será su planteamiento de esta como *conocimiento silencioso*. Esta tercera propuesta aparece ya en *Religión y paradigmas*:

Las religiones son mucho más que un gran discurso, son también una fuente prácticamente inagotable de narración simbólica o discurso narrativo, de conocimiento simbólico de la realidad, de comunicación con lo trascendente, de comunión entre los hombres, de realización estética<sup>123</sup>

Lo anterior, anuncia una postura sugerente en un mundo marcado por la postmodernidad y la mencionada muerte de Dios, de la metafísica y del arte. En Robles, es posible pensar lo religioso más allá del teísmo, pero sin renunciar a lo trascendente. “En este conocimiento no hay sujeto y objeto, como si Dios estuviera allí mientras quien lo conoce está aquí. ‘Dios y yo somos uno’. No hay afuera ni adentro,

---

123 *Religión y paradigmas*, 126.

exterior e interior<sup>124</sup>". En el conocimiento silencioso no hay durabilidad de tiempo: es un ahora, un devenir sin devenir. Aunque para Robles el conocimiento silencioso no es teísta, utiliza en este caso la metáfora de Dios, pero de una manera apofática. Aquello denominado trascendente ya no será parte de un exterior de la condición humana material, sino de su propio espíritu.

Esta tesis se ampliará en su texto *¿Verdad o símbolo? Naturaleza del lenguaje religioso* en el cual plantea de nuevo que la religión no es productora de verdades y que solamente, corrientes como la teología apofática han comprendido esta tendencia, volviendo a sus tesis de *Repensar la religión*, el autor afirma que "el conocimiento de las religiones, si es auténtico, es silencioso, no funcional, profunda y totalmente desinteresado y desegocentrado, gratuito y nada más que gratuito<sup>125</sup>".

Particularmente, en este texto se encuentran cercanías, así como diferencias con *Repensar la religión*, sobre todo porque este último planteaba la negación de la religión como productora de verdades, pero en *Verdad o símbolo*, el autor da un giro importante y dirá que la única verdad de lo religioso sí existe en la experiencia mediada por formas simbólicas, siendo el arte<sup>126</sup> una de sus manifestaciones, por ende llegará a afirmar que "la religión constituye un modo especial de ser y verdad, con ontología y lógica propias<sup>127</sup>", mostrando así una diferencia que había establecido en *Repensar la religión* donde sostenía que esta no es visión central de mundo, ni

124 *Repensar la religión*, 237.

125 Amando Robles. *¿Verdad o símbolo? Naturaleza del lenguaje religioso*. San José: SEBILA, 2007, 8.

126 *Ibidem*, 67. La visión positiva del arte, hace del esquema de Amando, algo totalmente nuevo al conocimiento silencioso. Este es creación, es real no material, posibilita "objetivar lo subjetivo, visibilizar lo invisible, hacer concreto lo que es inasible, hacer público y externo lo que es personal e íntimo".

127 *Ibidem*, 82.

es explicación última de este mundo ni de su historia, ya no será más una fuente para hallar un universo de sentido, porque lo religioso en el paradigma de Robles desembocó en un conocer desinteresado. “No es salvación y redención, creación nueva corrigiendo fallas de la anterior. Tampoco es ni siquiera fuente de sentido. La religión ya no es religión<sup>128</sup>”, definición cuestionable en tanto que la religión sin religión reniega de su pasado, pero vuelve a desembocar en una religiosidad como conocimiento.

El paradigma de Amando Robles también parte desde la crisis de la religión y de la misma teología. El teólogo y sociólogo describió la religión como conocimiento no interesado de la realidad. Basado en el pensamiento de Mariá Corbí define conocimiento como una forma de vivir y evitar la muerte, en la relación sujeto-objeto y además ofrece otra como conocimiento silencioso en tanto que es no dual.

Esta definición de la religión como abstracción en las formas simbólicas se mantendrá en *Verdad o símbolo* donde dedica gran parte de su propuesta a esclarecer las diferencias entre lo simbólico y lo religioso: “Si el lenguaje religioso no apunta a una realidad gratuita, no dualista, y como tal inefable, no es religioso aunque sea simbólico<sup>129</sup>”.

De esta tesis de Robles se sigue que la fijación por las formas simbólicas no son una experiencia de lo religioso, aunque estas se sirvan para llegar a ese conocimiento auténtico de no formas. Este conocimiento auténtico de no formas está en el arte, el drama, la música, el juego, como formas de auto-representación a partir de las cuales ocurre una mediación de estas en su relación con lo puramente religioso, a través de las artes plásticas, estatutarias, y la misma literatura.

---

128 *Repensar la religión*, 144.

129 *Verdad o símbolo*, 92.

El símbolo será la única forma de llegar al arte y la religión, inclusive el autor hace una distinción valiosa entre el anterior y el signo, pues: “El símbolo refiere siempre a un estado de cosas relativamente desconocido, pero reconocido existente o reclamado como tal, mientras que lo propio del signo es referir siempre una realidad conocida o que se cree poder conocer<sup>130</sup>”.

La propuesta que se asoma en *Verdad o símbolo* tiene mucha relación con lo planteado con uno de los últimos trabajos del autor, llamado *Hombre y mujer de conocimiento*<sup>131</sup>, donde se consuma su propuesta de espiritualidad. Siguiendo la misma tesis que en *Verdad o símbolo* afirmará que para expresar la espiritualidad “hay que recurrir al símbolo, a la metáfora<sup>132</sup>”. Quizá la diferencia entre ambos trabajos es que la de ser hombre y mujer de conocimiento supone una aniquilación total del sujeto en lo que denomina la *Realidad*, como veremos más adelante.

Robles critica a los representantes del *fenómeno místico* como Martín Velasco, autores que para el sociólogo costarricense plantean una propuesta que no es conocimiento silencioso, “porque todo conocimiento experiencial es de objetos, es conocimiento a través de representaciones, es dual<sup>133</sup>”.

Para el autor del conocimiento silencioso, la noción de experiencia es un algo interesado, representacional. “Puede no ser egocentrado, pero será interesado, y desde luego, dual, representacional<sup>134</sup>”. Quien vive el fenómeno místico, seguiría

130 *Ibidem*, 26.

131 Amando Robles. *Hombre y mujer de conocimiento. La propuesta de Juan Matus y Carlos Castaneda*. Heredia: EUNA, 2006.

132 *Ibidem*, 43.

133 *¿Verdad o símbolo?*, 247.

134 *Repensar la religión*. En esta sección de su trabajo crítica el planteamiento de tres autores en torno al abordaje del fenómeno religioso: Xavier Pikaza, Martín Velasco y Andrés Torres Queiruga, *Repensar la religión*, 56-97.

participando del conocimiento interesado en tanto que desea saber y representar lo que no se puede.

Siguiendo la obra de Mariá Corbí sobre todo en dos textos llamados *Religión sin religión* (1996) y *Más allá de las formas religiosas* (1998), Robles llegó a la siguiente conclusión: “el conocimiento silencioso ni siquiera será religión, al menos no lo que hasta ahora hemos entendido por tal<sup>135</sup>”. De lo cual se infiere que la relación entre religión y conocimiento aparece aún ambigua en el autor, pues en *Verdad o símbolo* afirma que “la religión en su modo de ser es conocimiento, conocimiento último, y para serlo demanda abstracción<sup>136</sup>”.

Al parecer, lo religioso se limitaría al acto de conocer, y será silencioso en tanto desinteresado por la producción de verdades. Paradójicamente, Robles concluirá que la religión es conocimiento, representación de la realidad como en sí misma es y a la vez autorepresentación del sujeto, y totalidad como en el arte.

Hasta acá, se sigue, la religión es conocimiento en tanto experiencia desinteresada, pero real a pesar de no ser productora de verdades equiparadas a creencias. “La abstracción es tan característica de la religión que se cofunde con ética y ambas se expresan con una sola palabra, contemplación...La religión es contemplación y esto no se da sin abstracción<sup>137</sup>”.

Se concluye que no será un escape de la realidad, ni huida, sino un sumergirse en ella. En este sentido, la experiencia de lo religioso es semejante a la aniquilación que acontece en la estética, es decir, en quien sucumbe en el éxtasis en la danza, se prolonga en una nota musical, o se funde en la pintura que traza, o en la lectura de textos sagrados que solo se pueden leer

---

135 *Ibíd.*, 40.

136 *¿Verdad o símbolo?*, 82.

137 *Ibíd.*, 87-88.

poéticamente<sup>138</sup>, una forma de encarnación dentro de lo que estableció en *Verdad o símbolo* como lo *real no material*.

Las formas simbólicas del reino real no material están presentes en el de las “formas plásticas, musicales o poéticas, pero auténtico reino, un universo diferente al de las formas físicas<sup>139</sup>”. El verdadero arte exige plena concentración, para crearlo y para contemplarlo, de manera que este, como mediación, cancela a quien padece ese ejercicio de contemplación o conocimiento.

El arte como forma simbólica es prolongación de ese sentir sin sujeto, en el que prevalece la obra o la nota musical, aun cuando se aniquile o muera el autor, estas sugieren manifestaciones de trascendencia, de la continuidad y de lo eterno, de la vida humana aún en la muerte. Lo mismo se podría decir del poema o la literatura, donde cada letra se edifica inmortal aun cuando muere quien la ha escrito, ahí radica la eternidad sin sujeto.

Siguiendo a pensadores como Ernst Cassirer (1874-1945) o filósofos del arte como Susanne Langer<sup>140</sup> (1895-1985), Robles sostiene que lo simbólico es sinónimo del conocimiento humano, distinguiéndolo así del animal. “Aquí simbólico está por mental. Y como mental todo conocimiento humano supone distanciamiento de objetos y de sus estímulos, cierto grado de abstracción<sup>141</sup>”. Uno de los elementos de esta es la imaginación, en tanto que es uno de los más antiguos rasgos mentales típicamente humanos, más que la razón discursiva y fuente común de la fantasía.

---

138 *Ibidem*, 69.

139 *Ibidem*, 52.

140 *Ibidem*, 79. Robles dirá, siguiendo a Susanne Langer: “El arte es en el solo movimiento que lo caracteriza encarnación y trascendencia o, mejor aún, revelación de la trascendencia presente en toda realidad”

141 *Ídem*.

Robles establecerá en *Verdad o símbolo*, una de las tesis que permite ubicarlo dentro de una tradición sapiencial, a saber: “que de manera más profunda que el arte, la religión-conocimiento modifica al que la experimenta, al ‘sujeto’, hasta hacer que desaparezca<sup>142</sup>”. Es decir que la aniquilación del sujeto le convierte en un animal simbólico que es producido por su condición de sentiencia, y que solo encuentra en el arte un modo particular de ser. Esta sentiencia que también es asociada a una forma de voluntad se puede llevar a cabo mediante la propuesta de hacerse hombre y mujer de conocimiento.

Lo que Robles pensó como una muerte de Dios o la religión no solo partiendo del tiempo eje, sino del contemporáneo tiene ya un vasto terreno para discutir. El autor hace la distinción entre creencia y experiencia religiosa, ubicando a la primera cercana al dogma y a la sumisión. Acá es donde se encuentra la relación con su idea de crisis, en tanto que aquellas no parten de una experiencia genuina y desinteresada de Dios, algo que ha sido un fenómeno dentro de lo religioso, todavía en Latinoamérica.

Lo problemático del planteamiento de Robles quizá sea separar la creencia de aquella experiencia de lo religioso, cuando en realidad ambas parten de la misma condición humana. De lo anterior, se sigue que, toda creencia puede ser parte de lo religioso, pero no todo lo religioso debería reducirse a creencia.

El abordaje de lo religioso como *provincia propia del espíritu*, fue una contribución de la teología decimonónica, también denominada como liberal, la cual insistió en lo problemático que resultaría reducir la religión a creencia, moral o a la ley. Para pensadores insignes de esta etapa de la teología como Friedrich Schelermacher la religión no es ni moral, ni

---

142 *Ibidem*, 84.



metafísica en tanto que no establece relaciones entre el universo y un sistema de deberes, ella no debe contener ningún código de leyes, no se reduce a lo nómico.

El razonamiento de aquel teólogo alemán desembocó en que, no es la religión la que depende de alguna forma de metafísica o moral, sino la moral y la metafísica quienes beben del intuir religioso. La religión es lo supremo en la filosofía, según el pensador alemán, y “la metafísica y la moral son más que secciones subordinadas de ella”<sup>143</sup>.

Esta definición como una forma de *intuir el Universo* será crucial, no solo porque supone un acercamiento teológico para aplicarlo a la distinción problemática entre religión y espiritualidad, sino porque anticipa, desde hace siglos, la tendencia contemporánea que propone una religión sin Dios.

En la consumación de su paradigma Robles recurrirá al símbolo como una forma instintiva de la experiencia, a partir de la cual quedará el acto puro de ser, pero sin la creencia: “lo religioso está en la creación sin objeto, en la experiencia sin forma, en ser su propio ser. Y, sin embargo, cuando de alguna manera es expresado, sólo puede serlo simbólicamente”<sup>144</sup>.

En primer lugar, lo religioso sería parte de una experiencia genuina a partir de un mundo de no formas, donde solo las simbólicas podrán integrar ese mismo lenguaje, pero no son *lo religioso*, porque de alguna manera esto es aquello a lo que nunca se llega, “lo religioso no está en el símbolo, siempre está más allá”<sup>145</sup>. En segundo lugar, la experiencia inmediata de crear esas formas simbólicas será lo verdaderamente religioso, es decir no el símbolo en sí, sino lo que conduce a él, la religión como conocimiento, ser y experiencia pura.

143 *Sobre la religión*, 31.

144 *¿Verdad o símbolo?*, 107.

145 *Ibidem*, 94.

Se sigue que esta experiencia genuina, allende a la creencia, está relacionada con un intuir el universo presente en la teología de Schleiermacher, quien desarrolló nociones como lo *Infinito* para referirse no tanto a Dios, sino más bien a ese sentir religioso, que permanece más allá del sujeto mismo. Lo único que tiene relación con lo *Infinito* es el sentir, más no el sujeto, que se sabe finito.

Robles, irá más allá con respecto a la teología sistemática moderna y dirá que esta experiencia de lo religioso no será representable, lo contrario a lo que planteó un Schleiermacher, quien vio en ese intuir el universo, una forma de representar lo infinito mediante distintas expresiones del lenguaje.

Cuando lo religioso queda en lo simbólico o, mejor, se identifica con él se produce la imagen. Si esto acontece se cae en el peligro de la idolatría. “Cuando esto sucede, la religión que es conocimiento gratuito, pleno, incondicional, creativo y creador, se convierte en útil, en instrumento y medio para la obtención de fines prácticos, en utilización y manipulación<sup>146</sup>”. El símbolo como problema se refleja en su origen instintivo. No deja de ser necesidad animal y material.

Los símbolos cristianos, son parte de ese conocimiento silencioso, porque son ante todo un sentir, es decir, no en tanto que sean símbolos en sí, sino porque testimonian ese sentir puro, anterior a todo símbolo que en su representar más bien se aleja del sentir religioso, lo testifica, pero no llega a él, porque este como tal es irrepresentable, es real sin ser material, es verdad sin ser demostrable, es sentir sin ser sujeto.

Una tesis interesante a partir de la religión como el reino de las no formas, será la superación de aquellas categorías que

---

146 Ídem.

según Durkheim daban un origen a lo religioso<sup>147</sup>; él llegó a plantear que la construcción de las categorías en su sentido más aristotélico se daban gracias al conocimiento religioso cuando estableció que “hace ya tiempo que se sabe que los primeros sistemas de representaciones que el hombre ha elaborado sobre el mundo y sobre sí mismo son de origen religioso<sup>148</sup>”. Sin embargo, no ocurre así si partimos de lo establecido por Robles donde la religión como conocimiento se aproxima tanto a la categoría espacio que lo aniquila, sufriendo ella lo mismo, así como el sujeto cognoscente en ese acto contemplativo.

Esta postura será llevada a la radicalidad en su propuesta de *hombre y mujer de conocimiento*. El conocimiento silencioso sucede en la inmediatez y pasa. “Es la unificación del instante y de lo eterno<sup>149</sup>”, es decir la aniquilación en el espacio y en el tiempo. Lo religioso es aquella experiencia que potencia y a la vez destruye toda categoría, su afán de certeza e inclusive de realidad. En adelante, sobre todo con su propuesta en *Verdad o símbolo*, el arte será una de las formas que permiten aproximar a lo genuinamente religioso.

En consecuencia, la experiencia genuina del sentir mediante el símbolo representado en el arte como creación será lo auténticamente religioso, dejando lo instintivo del símbolo, pero aniquilándolo a la vez, en la experiencia religiosa, la aniquilación del sujeto no aniquila el ímpetu del sentir.

Lo que queda abierto en este paradigma, es que puede existir un sentir sin sujeto, pero no un sujeto como potencia

---

147 *Las formas elementales de la vida religiosa*, 10. Aquellas categorías, luego sistematizadas en el pensamiento aristotélico son de origen religioso, el tiempo, por ejemplo: “corresponde a la periodicidad de los ritos, fiestas, y ceremonias públicas” y en cuanto al espacio, es remitido por Durkheim al ejemplo de sociedades en Australia y en América del Norte donde es concebido bajo un círculo inmenso porque su mismo asentamiento tiene esta forma.

148 *Ibíd.*, 8.

149 *Hombre y mujer de conocimiento*, 58.

de aquel. Él no es el inicio de nada, el sentir ya ni siquiera lo produce porque este se aniquila. Sentir, conocer, abstraer, serán una misma experiencia *nuoménica*, es lo religioso en tanto experiencia de religar, pero con la inmediatez de sí mismo, de ser así, lo simbólico más bien nos acerca a lo animal.

Una de las pistas más importantes en el autor, que al parecer aún queda abierta, es lo que denomina el paso de la creencia al sentir: “la religión debería basarse en el sentir y no en las creencias<sup>150</sup>”. Este será un camino de la mente según él, que descansa en el silencio de toda necesidad, interés, no representacional, muy cercano a prácticas del budismo o del hinduismo<sup>151</sup>, puntualmente el *bahkti yoga*, por ejemplo, o yoga del amor, es decir, que esta práctica antropológica, pasional y conductual tendría un asidero religioso, según lo instituido, lo cual nos permitiría comprender de forma más objetiva aquel acto.

Esta referencia aparece idéntica en *Hombre y mujer de conocimiento*<sup>152</sup>, a partir de lo cual se puede inferir que la dimensión más práctica de la espiritualidad propuesta por Robles bebe en primer lugar de estas tradiciones de la India, sino como se verá más adelante, de espiritualidades y prácticas de los indios yaqui de Norteamérica.

En efecto, la propuesta del conocimiento silencioso en Robles estriba en una marcada influencia de escuelas filosóficas orientales que tienen alcances también religiosos. Las de la India sintetizadas en los tres caminos (*mârga*) serán cruciales en su visión de la salvación o liberación: “se trata del camino de la acción (*karmamârga*), del conocimiento (*jñana-mârga*) y del amor o de devoción (*bhakti-mârga*)

---

150 *Repensar la religión*, 284.

151 *Ibíd.*, 285.

152 *Hombre y mujer de conocimiento*, 52.

llamados también en la Bhagavad Gita yoga, karmayoga, jñanayoga y bhaktiyoga<sup>153</sup>.

Esta propuesta de espiritualidad sin Dios aparece más desarrollada en *Hombre y mujer de conocimiento* y está basada en tres caminos: karma, jñana, bhakti; los cuales son de desegocentración, de desapego total, y de autotranscendencia donde *karma* está relacionado a la práctica, la renuncia o la ascesis, el no-hacer, la superación de uno mismo, luego el *jñana* es la meditación, contemplación y conocimiento unificados, y por último el *bhakti* vivido como el amor y la devoción a la Divinidad o divinidades<sup>154</sup>.

Las tres son descritas por Robles como un camino de superación y encuentro con el uno, silenciamiento del yo, por lo tanto, “de conocimiento y sabiduría”<sup>155</sup>. Cuando desemboque en su propuesta de hombre y mujer de conocimiento la semejanza de los indios yaqui con algunas prácticas budistas será muy sugerente, sobre cuando acontece este silenciamiento del yo.

El paradigma de ser hombre y mujer de conocimiento surge a partir de la experiencia del reconocido antropólogo Carlos Castaneda, quien no solo se especializó en el estudio de plantas alucinógenas, sino que vivió un acontecimiento con un nativo yaqui llamado Juan Matus, quien le dará un giro a su formación y estilo de vida. Esta propuesta se desarrollará más adelante, sobre todo por plantear una suerte de espiritualidad sin Dios.

La religión como sentir es una propuesta que queda abierta en Robles, y que invita a trazar algunas continuidades, desarrollos, desafíos y retos. Ese sentir nos remitiría a un

---

153 *Repensar la religión*, 186-187.

154 *Hombre y mujer de conocimiento*, 52.

155 *Ibidem*, 53.

segundo estadio de lo religioso, que ya no solo sería contemplativo, sino pasional, en tanto que participa de una de las propuestas que acá se plantean, la de la religión como una manifestación orgánica de la animalidad humana, que le produce plenitud y vida digna.

Esta crítica a la religión sin religión está basada en la propuesta del alejamiento del ser humano simbólico con lo animal. Antes bien, esta condición instintiva es parte de su creación de símbolos, de manera que hay una participación de lo animal en este proceso. Esta religión como sentir está presente en el acto de habitarse a sí mismo, pero este, será una forma de habitar la nada; de manera que, lo religioso más bien sería símbolo de la finitud del ser, de su carácter mortal que lo lleva al disfrute de la inmediatez ante su inminente aniquilación, en esto radica lo desegocentrado, aunque paradójicamente, el acto de llegar a la supresión del yo sea a un tiempo una técnica de ese mismo yo que se habita en la nada.

La corriente contemporánea más cercana a lo que ha desarrollado Robles la encontramos en el pensador surcoreano Byung-Chul Han, quien comparte una postura y un lenguaje similar a lo planteado por nuestro autor sobre todo en su propuesta de *Religión sin Dios* en su ensayo sobre *Filosofía del budismo Zen*, donde realiza una crítica a la filosofía de la religión de Hegel, quien, según el filósofo y teólogo surcoreano, compara a Dios con la nada como concepto central del budismo.

La primera objeción ante esta postura sería comparar a Dios con la nada, pues este Dios siempre se ha comprendido como algo, lo omnipresente, lo trascendente, lo absoluto, y esto no tiene que ver con algo como la nada. En este sentido, la crítica del filósofo surcoreano descansa en que no se pueden utilizar términos onto teológicos, para referirse a aquella nada budista, aunque sí sean utilizados, según él, para remitirse a Dios como lo absoluto en el pensamiento de Hegel.

La noción de espíritu cotidiano tomada del budismo Zen permite pensar una religión de la inmediatez, o religión de la inmanencia como le llama el autor: “la nada o el vacío del budismo Zen no está dirigido a ningún allí divino. El giro radical a la inmanencia, al aquí, es precisamente el distintivo característico del budismo Zen en China o en Oriente Medio<sup>156</sup>”.

Lo concordante entre lo que propone Byung-Chul Han y el paradigma de Robles es la imposibilidad de recurrir a los conceptos ontoteológicos para referirse a esa nada, definiciones tales como “substancia, esencia, Dios, poder, dominio y creación, que son todos inadecuados al budismo<sup>157</sup>”.

Nótese que en Robles no se esté planteando una forma de budismo, aunque así lo parezca, sobre todo cuando habla de una relación sujeto-sujeto que consiste en su difuminación, que tiende a parecerse a la nada, o a una suerte de nihilismo filosófico, es decir, cuando se da esa religión como sentir de la experiencia lo que se encuentra es lo silencioso del mismo ser, algo muy cercano a la nada budista.

Sin embargo, no será una nada budista porque si la religión es conocimiento se ocuparía de un sujeto cognoscente, aunque aquel sea desinteresado, y el budismo lo que plantearía es la aniquilación de este que lleva a la nada. Queda así expuesto ese conocer sin sujeto, tan cercano al budismo en el paradigma de Robles, pues la religión como conocimiento será experiencia y sentir sin sujeto, que conoce y a la vez es producido por el conocimiento, él mismo es aniquilado en el acto de conocer. Este acto es constitutivo de lo genuinamente religioso.

---

156 Byung-Chul Han. *Filosofía del Budismo Zen*. Traducción de Raúl Gabás. Herder: Barcelona: 1.ª edición, 6.ª reimpresión, 2020, 23.

157 *Ibidem*, 15.

Se sigue que, lo valioso de la comparación del budismo Zen con la propuesta de Robles es la experiencia de lo religioso como una vivencia de la inmediatez, no tanto para llegar a esa nada tan problemática del budismo, ni tampoco desembarcar en un desencanto nihilista, sino para apreciar el más puro sentir de lo inmanente, desde el cual se vive la experiencia de la vida y de la muerte, de lo temporal y lo eterno.

Este planteamiento nos lleva al Robles de *Hombre y mujer de conocimiento*, en boca de lo que diría Juan Matus: “Aquí, junto a nosotros, está la eternidad misma<sup>158</sup>”, en este sentido la propuesta comparte la misma inmediatez de la inmanencia budista, que lleva incoada la aniquilación del sujeto, sin embargo, sí toma en cuenta con especial dedicación la búsqueda de una trascendencia, mediante los ejemplos citados. La culminación de esta será la *Realidad* como producto de la aniquilación del sujeto en el objeto, ese sentir antes de ser sujeto, es *Realidad* en la sentiencia.

En cuanto a la noción de creencia, el sociólogo y teólogo abandona el planteamiento supracitado de un tipo de creencia racional, que viene acompañada de otro como la mítica, esto porque esta simplemente refleja lo interesado del acto de conocer. La creencia es una experiencia que recurre a la autoridad de quien revela, se caracteriza por la imposibilidad del sujeto a moverse por el terreno de su propia experiencia.

Se construyen a partir de un centro o cúspide, fuerza, principio, Dios, y tener un radio de alcance universal. “Con todo, sería simplista y reductor pensar que en este tipo de sociedades la religión solamente fue de creencias<sup>159</sup>”, el autor se refiere a los grandes maestros que surgen en aquella misma época de las sociedades agrícolas de riego y afines.

---

158 *Hombre y mujer de conocimiento*, 59.

159 *Repensar la religión*, 116.



Con lo anterior, quiere decir que hay resabios o asomos del conocimiento silencioso en figuras representativas de la mística religiosa<sup>160</sup> tales como el maestro Eckhart (1260-1328), Taulero y sus *Instituciones religiosas* creando de manera prematura la noción de *noche oscura* en tanto experiencia apofática del ser, secundada por Dionisio Aeropagita, desconocido monje siríaco de finales del siglo V o principios del VI y su *conocer no sabiendo*<sup>161</sup>, o también San Juan de la Cruz. Con su relación de la religión con el conocimiento silencioso, aparece su visión de la religión como el acto de contemplar. Lo religioso implicaría pasar por la experiencia de conocer por sí mismo.

Al consumarse el advenimiento de la sociedad industrial la religión de creencias experimentó un primer rechazo por parte de visiones de mundo laicas. “La religión de creencias se articula sobre la relación axiológica sujeto-objeto, y conoce su mejor desarrollo cuando logra articularse sobre el paradigma agrario, que también es autoritario y jerárquico”<sup>162</sup>.

Lo anterior resulta importante de señalar porque constituye uno de los planteamientos que pone en crisis la religión tradicional tal y como la hemos experimentado, es decir como búsqueda de algo trascendente que está ajeno o exterior al ser humano, teniendo mayoritariamente, la figura teísta de una

160 *Filosofía del budismo Zen*, 35. En su afán de comparar tradiciones occidentales con el budismo Zen, Byung-Chul Han, realiza su apropiación y recepción del maestro Eckhart, haciendo la distinción entre la nada trascendente de aquel y la inmanente del budismo Zen. Aquella *homoiosis theo* presente, aunque sea a manera de teología negativa, no deja de ser un conocimiento interesado, si se utilizara el mismo lenguaje de Robles, es decir, que para el gran teólogo apofático hay un interés en parecerse a Dios, mientras que, para el Zen, no hay que parecerse a nada. En la mística de Eckhart, el acto de homologarse a Dios satisface a Dios mismo, y ese disfrutarse y gustarse “no da en el corazón ayunador del budismo” como diría el surcoreano.

161 *Repensar la religión*, 223.

162 *Ibidem*, 133.

divinidad que ejercer una autoridad y lidera una jerarquía al mejor estilo de la cristiandad nacida en la antigüedad tardía, así como la idea de Dios como el *patronus* celestial, para consolidarse en aquella cristiandad medieval como *Señor* Feudal.

Curiosamente, esta misma crítica a la noción de poder a partir del budismo Zen aparece en el filósofo surcoreano, cuando la inexistencia de un sujeto que potencie el poder anula la consumación o existencia de este. En el budismo no hay una relación mandato-obediencia como menciona Robles en torno a las religiones antiguas, pues para que aquello ocurra debe haber una relación entre un sujeto y un objeto, concretamente entre emisor y receptor, figuras que como ya hemos citado, son ajenas a aquella filosofía oriental, “la ausencia del Señor desliga al budismo de toda economía del dominio<sup>163</sup>”.

Tal ausencia de Señor es análoga a una del sujeto, aun cuando el poder exista, no habrá un sujeto que produzca algo como el poder; por otro lado, ya en la propuesta de hombre y mujer de conocimiento el poder que produce al sujeto también sufre su aniquilación, ahí donde Juan Matus dice: “el poder ya no importa, mi predilección es ver<sup>164</sup>”. Este acto como forma de conocimiento supone un ver sin sujeto, este es contemplativo y da seguimiento a la propuesta de espiritualidad que construye Robles<sup>165</sup>, en su afán de aniquilación del sujeto.

---

163 *Filosofía del budismo Zen*, 21.

164 *Hombre y mujer de conocimiento*, 23.

165 *Ibidem*, 36. Robles analizó toda la obra de Carlos Castaneda, quien decía que Juan Matus era al mismo tiempo un pedagogo, que había borrado su historia personal, un camino que intentó seguir el mismo antropólogo. El autor costarricense también cuestiona los elementos biográficos de Castaneda y Matus, por ejemplo la facilidad de este para comprender categorías occidentales como si en algún momento no se supiera quién era Castaneda o Matus, dejando inclusive la posibilidad de que fueran la misma persona, el sociólogo dice: “En un medio cultural de tipo budista este aspecto no tendría nada de extraño, pero en un medio indio sí”, refiriéndose al manejo de tradiciones de la historia del pensamiento que al parecer dominaba Juan Matus.

Este esquema mental desaparece en el planteamiento del pensador costarricense, porque todas aquellas metáforas, representaciones o atributos de Dios son parte del conocer humano trascendental, el cual será un acto religioso, y se reducirá en el conocer contemplativo. Así pues, la razón religiosa es criticable en ese conocer únicamente, porque aquella también es corporal, y el sentir trasciende la misma racionalidad.

Considérese otro motivo para establecer una crítica de la razón religiosa, el cual está en la integración de elementos que van más allá de esta, constituidos en las formas simbólicas que cita Robles, en la sentiencia misma sin sujeto, y en la propuesta de hombre y mujer de conocimiento que abandona la idea de explicarse nada, de construir un sentido para algo, por ejemplo.

Este ver radica en una conciencia sin sujeto que conoce, presencia, testifica, dirá Robles. Una cercanía con el budismo Zen hace de esta propuesta una experiencia de la nada, sin búsqueda de poder alguno, y sin afán de explicarse: “no hay nada que analizar, entender o explicar, porque es una realidad inefable<sup>166</sup>”. El acto de ver es semejante al sentir sin sujeto en tanto que “en el fondo ver es nada<sup>167</sup>”. Esta se funde en la realidad, concepto que utiliza Robles en relación con lo inefable.

En efecto, para Robles lo contemplativo es tan cercano a una forma de nihilismo en tanto que se difumina todo interés por conocer como reafirmación de un yo, de manera que ya en sus últimos planteamientos ni siquiera el acto del amor será parte de la experiencia genuinamente religiosa: “ninguna de estas realizaciones, ni filosofía, ni ética, ni amor, ni la realización estética, pueden llenar ese orden, solamente la religión, como contemplación, como conocimiento silencioso<sup>168</sup>”.

---

166 *Ibíd.*, 67.

167 *Ibíd.*, 72.

168 *Repensar la religión*, 328.

Acá, nos hallamos ante uno de los planteamientos más cercanos al budismo en Robles, pues ya ni siquiera lo religioso será comparado al acto de amar, ni a aquel disfrutarse o gozarse en sí mismo, como critica el pensador surcoreano en relación con la mística de Eckhart, sin embargo, queda abierta la noción de contemplación.

Lo que se puede interpretar de este conocer contemplativo es su carácter inmanente, es decir, queda un cuerpo que siente y contempla la inmediatez, lo cual lo vuelve a acercar, a rozar si se quiere a una suerte de budismo, o al menos una influencia muy cercana: “La iluminación (*Satori*) no designa ningún arrobamiento...es más bien el despertar a lo ordinario. No se despierta en un extraordinario allí, sino en un antiquísimo aquí, en una profunda inmanencia<sup>169</sup>”. De esta profunda experiencia de la inmediatez se deriva una apuesta por la inmanencia que propone el budismo Zen, según Han, pero hay algo que distanciará su planteamiento de la religión como conocimiento de Robles.

El distanciamiento se expresa en lo siguiente, Robles dice que la religión es: “experiencia no mediacional, nos comprende y envuelve de tal manera que desaparecemos como ‘sujeto’ y la experiencia misma como ‘objeto’ para ser ambos experiencia sin más. Todo nuestro ser se hace experiencia y es experiencia<sup>170</sup>”.

Según lo instituido, la propuesta es cercana y a la vez lejana con el budismo Zen. Cercana, porque en ambas desaparece el sujeto, pero lejana, porque en la experiencia de lo religioso el sujeto desaparece para ser experiencia sin más, mientras que en el budismo Zen ni siquiera existe aquella, porque el ser no permanece, es la nada. En el Budismo Zen se

---

169 *Filosofía del budismo Zen*, 42.

170 *¿Verdad o símbolo?* 108.

diría: todo nuestro ser no es nada, no se hace ni es experiencia sin más, como diría Robles.

Luego dice, que esta experiencia sin más en su aspecto lúdico hace de todo el mundo una realidad, en palabras de Robles: “aparece ante nosotros como en sí mismo es. El mundo se hace *Realidad*, plenitud, aparece como realmente es, como en sí mismo es<sup>171</sup>”. El razonamiento anterior no podría ser más lejano al budismo, pues en el Zen nada se hace real, el mundo se hace nada, no aparece como realmente es, porque ni siquiera es nada.

Conviene detenerse en este momento en la noción de inmanencia. Esto, porque el planteamiento de Han supone un inmanentismo que vacía a la vida humana de su condición trascendente. La valoración de esta dimensión es posible hallarla en el pensador y antropólogo francés Georges Bataille (1897-1952), en su *Teoría de la religión*, dentro de la cual aborda categorías de interés para esta investigación, tales como inmanencia, trascendencia, inmediatez, sujeto y objeto, así como la relación de ese mismo componente lúdico de lo religioso a partir de la vivencia de lo festivo.

El animal que devora a otro no le conduce a la posición de objeto. “No hay, del animal comido al que come, una relación de subordinación<sup>172</sup>”. Esta disolución del sujeto en el objeto anuncia lo que Bataille denominó continuidad, a modo de inmanencia, en la que el ser humano es prolongación en el objeto que crea, es él mismo.

Cabe la posibilidad de que en este movimiento ontológico de la continuidad el ser humano se aniquile a sí mismo en el objeto, siendo de alguna manera “ese extranjero para

---

171 Ídem

172 Georges Bataille. *Teoría de la religión. El culpable*. Traducción y prólogo de Fernando Savater. Madrid: Taurus, 2018, 28.

sí mismo”<sup>173</sup> del que habló Bataille, una aseveración de suyo nietzscheana en alusión a la *Genealogía de la moral*. Y esta, no solo es propia del humano, sino del animal, un ejemplo de esto radica en el acto de devorar, en el cual no existe una soberanía de quien devora sobre el otro, porque no le hace objeto.

Se sigue que esta continuidad es más propia de la inmediatez del animal no humano que la del humano, y lo problemático es que la inmediatez de la razón religiosa sufra un alejamiento de su animalidad. Acá se busca plantear lo contrario, que el sentir religioso está más cercano a la inmediatez heredera de la condición animal del humano, porque “la vida divina es inmediata”<sup>174</sup>.

Existe, eso sí, la particularidad de que el animal humano crea significados simbólicos genera *poiesis*, y en esa actividad aparece lo religioso, tan cercano al arte como lo plantea el mismo Robles. En este sentido, crear, sentir, conocer, sufren la inmediatez de lo animal, pero con la conciencia de lo eterno, y la única forma de prolongarse así el ser humano es en el instante en el que ocurre el sentir religioso, esa vida eterna inmediata, de ahí nuestra distancia con la noción de inmanencia de Han que no posibilita que esa inmediatez inmanente sea trascendente al mismo tiempo.

La valoración de la trascendencia como un tesoro que guarda el animal humano es uno de los aportes más valiosos de la teoría de la religión de Bataille; de manera que, este planteamiento que también toma en cuenta lo festivo se acerca más a las realidades latinoamericanas, es decir, en tanto que ofrece elementos que se pueden recoger para comprender las lógicas de lo religioso en nuestro continente dada su valoración de la pasión y la inmediatez de la vida humana.

---

173 *Ibidem*, 45.

174 *Ibidem*, 86.

Ahora bien, según lo planteado por Robles, en la disolución del sujeto y el objeto, inclusive del mismo primero, acontece solo el sentir y esto no proviene de ningún otro lugar que de la inmediatez animal, a partir de la cual jamás hay un sujeto, porque el animal es el primero en no serlo para sí. De lo que se lleva dicho se debe advertir, que no todo sentir es sinónimo de lo religioso, sobre todo porque el animal no humano, dotado también de sentiencia, no posee dioses; por ende, es la sentiencia lo que genera lo religioso y no al revés. Existe sentiencia sin religión, pero no religión sin sentiencia.

Resulta sugerente realizar una distinción entre sentimiento y sentiencia, porque el primero es una noción cargada de un alto contenido antropológico, desde luego simbólico, pero no así la sentiencia, en tanto que es constitutiva también de la naturaleza del animal no humano. Así pues, el sentimiento es una manifestación simbólica de la sentiencia.

“La religión no es un sentimiento (Schleiermacher), ni un saber (Ilustración), ni un incremento para la acción<sup>175</sup>”. Una forma de interpretar esta afirmación es que la sentiencia produce lo religioso, pero ello no es la sentiencia misma, como ha dicho el autor, es algo que va mucho más allá, y este acontecimiento de lo incognoscible permite fundir lo inmanente con lo trascendente<sup>176</sup>, no vaciando a la vida humana de su trascendencia como en la propuesta de Han, sino integrándola dentro

175 ¿Verdad o símbolo?, 111.

176 *Filosofía del budismo Zen*, 59. El concepto de trascendencia que ofrece Han es problemático pues la define como lo totalmente otro, con el fin de anteponerlo a la noción budista de *śūnyatā* (vacuidad), afirmando además que aquella noción no constituye ningún modelo de ser en el pensamiento del Lejano Oriente. La trascendencia como lo totalmente otro supone un problema en tanto que reduce a la unidad humana a lo inmanente, siendo la conciencia misma una forma de vida trascendental. No se niega que exista eso totalmente otro, pero se critica su reducción a la hora de abordarlo como lo trascendente.

de esa inmanencia de su inmediatez como único lugar en el que el ser humano se prolonga eterno.

Continúa Bataille: “pero, si se abandonase sin reservas a la inmanencia, el hombre fallaría a la humanidad, no la completaría sino para perderla, y, a la larga, la vida retornaría a la intimidad sin despertar de los animales”<sup>177</sup>. En este sentido, son evidentes las diferencias con planteamientos como el de Han, porque el abandono de una trascendencia, sin reservas, a la inmanencia, nos encierra en la objetividad de lo animal.

Aunque el budismo persiga la máxima *ni inmanencia, ni trascendencia*, al menos desde el punto de vista de Bataille, lo estrictamente primero vacía a la vida humana de su capacidad particular de trascender. La inmediatez del budista, paradójicamente, acerca a la vida orgánica del animal en tanto que renuncia de una trascendencia. Así pues, aquel *sunyata* que Han comparó con la trascendencia, es en realidad inmanencia.

Bataille, además ofrece pistas para comprender lo religioso en tanto capacidad lúdica de la vida humana, donde la fiesta no es un retorno a la inmanencia, sino una testificación de vida angustiante. En ella acontece la aspiración de trascender del individuo en la comunidad, aunque ambos, a menudo están desgarrados por la muerte, la enfermedad y el dolor, en efecto, la fiesta es representativa de esa condición angustiante, pero no por eso menos creativa e inclusive esperanzadora.

Es una consumación de un espíritu, es decir una fusión del sujeto y el objeto. La fiesta viene determinada por la vida en comunidad, pero dependerá del significado que le otorgue cada una. En Latinoamérica la fiesta es testiga del desgarro de ese sentir humano, en gran parte religioso, y en lo profano de cada festividad allende al templo, más bien retorna lo sagrado en tanto forma de vida en comunidad, producida por aquel

---

177 *Teoría de la religión*, 55.



sentir que es posible recoger de la misma obra de Robles, de ese sentir sin sujeto que produce lo religioso.

Weber ofrece algunas pistas sobre esta sentiencia en uno de sus apuntes sobre el pietismo, el cual bebe de la *unio mystica* luterana. Recuperando la noción de sentimiento que ha despertado un interés en este trabajo, por su derivación de la sentiencia orgánica, el autor relaciona esta unión mística, viéndolo en primera instancia como ajeno a su manifestación calvinista, pues según él “orienta la religiosidad práctica hacia el goce en este mundo de la bienaventuranza en vez de hacia la lucha ascética por asegurarse el futuro del más allá”<sup>178</sup>. La sentiencia presente en el pietista es a un tiempo una resistencia de la carne dentro del mismo calvinismo y su rigorismo, sobre todo frente a la predestinación del trabajo incansable como forma de salvación.

Sin embargo, la sentiencia lleva a la vida humana a su radicalidad, sobre todo en las manifestaciones carnales de la religiosidad pietista y luterana, —valórese también acá, la mística y la subversión de los movimientos milenaristas— porque la radicalidad del sentir que lleva a la histeria produce lo que Weber denominó “estados semisensibles de éxtasis religioso y períodos de postración nerviosa —percibidos como alejamiento de Dios— (alternancia conocida en muchos casos y con fundamento psicofísico)”<sup>179</sup>.

Es decir, una sentiencia que a modo de padecer psicossomático es a la vez resistencia ante la rigidez y la austeridad de la disciplina que provoca la vida santa del puritano mediante la cual “se logra una relajación de esos frenos que refuerzan la personalidad racional calvinista frente a los sentimientos”<sup>180</sup>.

178 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 193.

179 *Ibidem* 193-194.

180 *Ídem*.

Una tesis sugerente en Weber, a partir de la cual se traza una delgada línea entre el sentir religioso extático como resistencia y por otro lado como síntoma.

Los movimientos carnales del pietista o del luterano, aunque fuesen tachados como alejamiento de Dios por el rigorismo calvinista o esa personalidad racional de la que habla Weber, constituyen de alguna manera un acercamiento al mismo en tanto testificación genuina de lo religioso mediante el sentir. La postración nerviosa y el temblor son resistencias de lo religioso.

En adelante, se comprenderá con mayor claridad, que los espasmos carnales del cuerpo instaurados por los primeros protestantes y los movimientos milenaristas testifican una experiencia genuina de lo religioso como resistencia, que, aunque para Weber sean llamados como postración nerviosa, vislumbra antes que toda neurosis una carne que tiembla ante lo trascendente de la experiencia religiosa y sus derivaciones, así como sus excesos. La carne postrada que anunciaba el sociólogo alemán es el exceso de la demostración religiosa, reducida a rigorismo y a cuerpo mancillado en la ética basada en la acumulación.

Lo problemático es que esta ética pone en conflicto la relación entre racionalidad analítica y formación capitalista que estableciera nuestro autor Amando Robles. Lo que demuestra la carne postrada de la que habla Weber, es que, en la radicalidad de la ética protestante, la racionalidad religiosa demostró no ser analítica, sino que llevó a los cuerpos a unos excesos relacionados a su administración y formas de vida común.

Es posible recoger la valoración de los sentimientos religiosos a partir del mismo Weber, en afirmaciones como: “la estimulación de los sentimientos adopta el carácter de un entusiasmo avivado ocasionalmente, pero luego avivado de

manera desenfrenada, que, por lo demás, no limita en absoluto el carácter racional del modo de vida”<sup>181</sup>.

El sociólogo nos muestra un hallazgo fundamental, y viene nada menos que del pietismo, que la vida desenfrenada no excluye la racionalidad de lo religioso. Esta, nos dice algo de los movimientos religiosos que están surgiendo en Latinoamérica, allende al catolicismo más tradicional, y ese fervor merece ser analizado y valorado en tanto sentiencia que permanece en la resistencia que se inaugurará en aquel pietismo protestante, hoy llevado a la radicalidad, en la glosolalia, en la pasión religiosa y en una creciente ideologización de ese sentir.

Es sabido que Bataille relacionó los movimientos orgiásticos y festivos de la vida humana con una connotación sagrada y a la vez profana. Sagrada, en tanto que disuelve la individualidad de la unidad del sujeto para dotarlo de continuidad en la comunidad. Es profana en tanto que se aniquila en el objeto o mundo de la vida, no se reduce a un templo o iglesia, pues este vendría a ser el cuerpo mismo.

Es lo que el pensador francés denomina abrasamiento, aquel acontecimiento que ocurre en la fiesta como “consumo de una ofrenda contagiosa”<sup>182</sup>, movida por el fervor de la danza, la poesía, la música y las diferentes artes que contribuyen a hacer de aquella el lugar y el tiempo “de un desenfreno espectacular”<sup>183</sup>. Y es este abrasamiento comunitario de la fiesta, el caos, la embriaguez y la orgía sexual lo que le conduce también a aquella inmediatez.

Por consiguiente, la experiencia de la inmediatez de lo religioso no solo está dotada de un exceso de contemplación en algo como el conocimiento silencioso, sino que la vida

---

181 *Ibídem*, 114.

182 *Teoría de la religión*, 54.

183 *Ídem*.

humana ha encontrado otras formas de prolongarse en lo trascendente de su inmanencia, en este caso a través de lo festivo.

Es posible considerar esta ausencia en el paradigma temprano de Robles, sobre todo en su propuesta de religión como racionalidad, pero posteriormente, como sabemos, planteará que un conocer desinteresado y un sentir religioso son apenas unas formas específicas de la manifestación de la experiencia de ese acontecer, pero que no constituyen su agotamiento.

Ya en la integración de las formas simbólicas abordadas en *Verdad o símbolo* y luego en su propuesta de hombre y mujer de conocimiento se hallarán más elementos a tomar en cuenta, presentes en la mística latinoamericana. Un ejemplo concreto aparece cuando Juan Matus menciona que, así como su pasión es saber y ver, otra forma de ser hombre de conocimiento está en el arte de bailar<sup>184</sup>.

Otro elemento que se muestra cercano al ímpetu del sentir religioso es el de la violencia. Para Bataille, violencia, sacrificio y fiesta constituyen formas de vida común, sin acudir a lo que él denomina “la cosa universal del Imperio”<sup>185</sup>. Existe violencia sin guerra, y sacrificio sin imperio, porque no se tiene en los orígenes del sacrificio festivo una necesidad de satisfacer una individualidad, el imperio como “cosa universal” viene a ser “la administración de la razón”<sup>186</sup>, la cual constituye un imperio de lo trascendente.

“El espíritu metódico de conquista es contrario al sacrificio y desde un comienzo los reyes militares rechazan el sacrificio<sup>187</sup>”. La comprensión del pensador francés en torno

---

184 *Hombre y mujer de conocimiento*, 54. “Sacatecas es hombre de conocimiento y su predilección es bailar”, dice Juan Matus hablando de otro indígena amigo suyo.

185 *Teoría de la religión*, 64-65.

186 *Ibidem*, 64.

187 *Ibidem*, 63.

al sacrificio es cercana al acto religioso de ejercer violencia. Sacrificio, violencia, religión, son parte de algo que ya no debería ir en el orden de una razón religiosa, sino en lo irracional de la religión. Lo paradójico, es que dentro de lo racional de la religión se ubica aquella formación social capitalista que también ha desembocado en formas de sacrificio.

Estas discusiones permiten construir un aporte a las nociones de lo religioso en Robles, primero en tanto sentir, pero sobre todo en cuanto forma de racionalidad y por otro lado como ejercicio contemplativo; lo problemático de esto dentro del conocer religioso es el descuido del ejercicio animal de la violencia. El animal humano es la única creatura que devora a otro aun sabiéndolo, y aun así lo realiza en nombre de Dios, la religión, y la razón; y ese acto, que a menudo va del espectro del placer al displacer, traspasa el terreno de lo libidinal.

Lo valioso del planteamiento de Bataille en su *Teoría de la religión* es que permite integrar y a la vez criticar las nociones abordadas en este trabajo, de las cuales la trascendencia es parte de la crítica misma; cuando la razón se vuelve imperio, no solo cae en el riesgo de subordinar lo otro como objeto, sino que se pretende dueña de lo trascendente en una dualidad que el pensador francés sitúa entre lo sagrado y lo profano, al ser el imperio de la razón la encarnación de la condición sagrada y el mundo de los objetos el lugar de lo profano.

Este movimiento del pensamiento supone un dualismo que aleja al ser humano de su intimidad, encontrada precisamente, volviendo a Robles, en la difuminación de esa conciencia trascendental en el objeto, en el cual el sujeto se aniquila. En consecuencia, la disolución del sujeto consiste en este arrobamiento hacia el mundo de la vida o de los objetos, un salir de sí mismo para entrar dentro de sí en la sentiencia. No es un hacerse objeto el sujeto, ni un hacerse sujeto el objeto, sino un acto de aniquilación.

Si se quiere integrar lo que propone Bataille sobre la violencia, contrario a Robles, este proceso de arrobamiento, que acá llamamos también arrojamiento a la existencia, no es posible solamente mediante ese acto de contemplación del conocimiento silencioso, sino a través de un acto violento. Una vez despojada de sus connotaciones estrictamente físicas, la violencia como movimiento antropológico que rodea y corteja con lo religioso puede ser parte de ese sentir.

Este sentir fue parte de lo que Schleiermacher relacionó con la acción de proyectar lo infinito en lo finito, “la religión es infinitud de la materia y de la forma, del ser, del ver y del saber acerca de ello”<sup>188</sup>. Algo de esa realidad, que se torna eterna en el instante del autoaniquilamiento en el paradigma de Robles, ya aparecía en el alemán, en una suerte de mutación de lo eterno<sup>189</sup>.

En Schleiermacher, este sentir prolonga la materialidad del cuerpo hacia lo infinito, lo cual permite recuperar la idea primitiva de la resurrección, una extensión del cuerpo en su sentir inmediato; es lo que acerca el cuerpo a lo *infinito*; aquello a lo que el autor denominó intuir el universo.

Hay antecelas de aquella religión sin Dios en Schleiermacher: “Debéis buscar estos destellos celestes, que se producen cuando un alma santa es impresionada por el Universo; debéis acecharlos en el instante incomprensible en el que se hayan producido”<sup>190</sup>. Esto constituye, para el teólogo alemán, el momento de mayor esplendor de la religión.

Lo santo, como se verá pronto en el abordaje de lo numinoso, es anterior a toda determinación monástica o moral, es el alma santa aquella que está dotada y maravillada por esta

---

188 *Sobre la religión*, 42.

189 *Ibidem*, 24.

190 *Ibidem*, 21.

intuición del universo, presente por ejemplo en esos destellos celestes, que tanto nos remiten al conocimiento silencioso de Robles, pero lo paradójico de este sentir es que no solo contempla lo numinoso, sino que acaece en la carne postrada por los excesos religiosos, concretamente en los límites de la capacidad de la fuerza de trabajo de los cuerpos.

Lo que Robles comprendió brevísimamente, de Schleiermacher, fue apenas mencionado como una reducción de lo religioso al sentimiento, lo cual refleja una lectura apresurada de una tradición teológica tan genuina y sistemática. Una postura que ofrece más cercanías que distancias con este sentir expuesto por el sociólogo costarricense, sobre todo cuando el teólogo alemán plantea en esta experiencia de inmediatez, que el yo descansa en el seno del mundo infinito, donde para aquel pensador tan cercano al romanticismo decimonónico, ese prolongarse en lo infinito expresa que:

...yo soy en este instante su alma, pues siento todas sus fuerzas y su vida infinita como la mía propia; ella es en este instante mi cuerpo, pues penetro sus músculos y sus miembros como los míos propios, y sus nervios más íntimos se mueven de acuerdo con mi sentido y con mi presentimiento como si fueran los míos<sup>191</sup>

En la experiencia de lo religioso, el sentir implica lo orgánico del cuerpo, en el involucramiento de los nervios, los instintos, los músculos, que se unen con lo *infinito*; y en su relación con la experiencia interior se preguntará si este intuir del universo en el mundo procede de este sentir al que se refiere el mismo Robles.

Cuando el teólogo liberal se preguntaba si sentimientos como el amor y la resistencia, que determinan y demuestran

---

191 *Ibidem*, 50.

esta intuición, “¿no proceden originariamente del interior del ánimo y sólo desde allí se aplican a la naturaleza?”<sup>192</sup>, diciendo que “por ello también es propiamente al ánimo a donde se dirige su mirada la religión y de donde toma las intuiciones del mundo; el Universo se refleja en la vida interior, y sólo mediante lo interior resulta comprensible lo exterior”<sup>193</sup>.

De lo anterior, se sigue que lo religioso es parte de ese intuir, “pero también el ánimo debe, si ha de producir la religión y nutrirla, ser intuido en un mundo”<sup>194</sup>. En suma, se puede inferir que el ánimo es capaz de producir algo como la naturaleza a través de su intuición, y en ese acto se produce lo religioso.

En sintonía con lo establecido por Robles, razón y pasión, son movimientos ejercidos desde lo religioso a partir de los cuales, según Schleiermacher, la razón y el alma, la sensibilidad y la moralidad, el entendimiento y la fuerza ciega no deben aparecer separadas, exhortando así a quienes ven en los asuntos de la religión, un alejamiento de la razón.

Recuérdese que, Schleiermacher estaba discutiendo con los filósofos de la Ilustración, pero que también era una Ilustración fallida a las alturas del año de la publicación de sus *Über die Religion* (1799), a través de los cuales se constata que más bien la religión es ubicable dentro de la misma racionalidad analítica, y que su apelación al sentir no le vuelve irracional.

Decía el teólogo alemán ¿Por qué consideráis aisladamente todo lo que, no obstante, no actúa aisladamente y para sí? Pues la razón de los unos y el alma de los otros se interrelacionan de una forma tan íntima, como solo podría ocurrir

---

192 *Ibidem*, 58.

193 *Ídem*.

194 *Ídem*.



en un mismo sujeto. Lo que unos veían solo en el alma, otros lo veían en la razón, siendo la unidad del sujeto una forma de salir de esta dualidad, gracias a lo religioso. Así pues, lo religioso vendría a ser la consumación del espíritu más elevado en el ejercicio de la razón y del sentir unidos.

Todavía una discusión más, y es la puesta en el escenario de una religión sin Dios, que tanto han abanderado filósofos como Han, y otros que se estudiarán en la segunda parte, pero en relación con los planteamientos del teólogo Francisco Avendaño, ya establecidos en los albores del siglo de las luces y en los inicios del romanticismo, que tanto dotó de imaginación al sentir religioso, lo sacó de la moralidad, la metafísica obsesiva por los orígenes, y el aburrimiento de la moral.

Con al auge del romanticismo, pensadores como Schleiermacher, hicieron teología como quien conjuga la filosofía, la poesía y la sinfonía musical. Dentro de los conceptos que manejó el teólogo, junto al *Universo* o el *Infinito*, estaba el de *Divinidad*, a la cual describió como una forma particular de intuición religiosa, dejando claro que no es la única que posee el espíritu humano, las cuales se pueden determinar cómo independientes.

Resulta impresionante en este planteamiento teológico, algo de lo que Robles es tributario en el grueso de su paradigma, es decir, el problema de la religión de creencias, siendo que, para el teólogo alemán, en la intuición “no hay lugar para la creencia de ningún Dios, ninguna religión”<sup>195</sup>. Es decir, que esta no supone una creación de verdades, tal y como lo expresó el mismo Robles.

Schleiermacher descollaba entre quienes rescataron a la religión de su reducción a creencias, algo en lo que es deudor el planteamiento de Robles, no porque esto sea falso, sino

---

195 *Ibidem*, 81.

porque más bien contribuye a un deterioro de lo religioso en su reduccionismo a este mundo de las creencias. Si “Dios no es evidentemente otra cosa que el genio de la humanidad”<sup>196</sup>, habrá que llevar la discusión al terreno de la antropología teológica, lo cual tendrá lugar en el siguiente capítulo, pues a nuestro juicio, es en la obra de Avendaño donde se expone la elaboración de una antropología rigurosa.

En suma, en Schleiermacher se hallan afirmaciones tales como “El hombre es un arquetipo de su Dios”<sup>197</sup>, las cuales dotan de imaginación teológica y antropológica al estudio de lo religioso, sin por ello subordinarlo a algo como la espiritualidad, antes bien, si tomamos en cuenta la teología natural y la misma mística medieval, la espiritualidad es algo muy posmoderno en relación con el antiguo concepto de lo religioso o a la práctica humana del religar.

Curiosa esta apuesta por la espiritualidad en un autor que se ha mostrado crítico de toda acepción posmoderna, si existe algo como la espiritualidad, debe mucho a la práctica del religar. Tanto la teología natural como la filosofía de la religión han criticado lo religioso como epifenómeno, dando lugar a discusiones que nos permiten rescatar una cierta originalidad de este intuir o de este sentir, para quedarnos con Robles, siendo que “Tener religión significa intuir el Universo”<sup>198</sup>.

Una última acotación nos permite advertir sobre la religión sin Dios en Schleiermacher, puesta ya a modo de epígrafe en este trabajo, “ahora bien, si no podéis negar que la idea de Dios es compatible con cualquier intuición del Universo, debes conceder también que una religión sin Dios puede ser mejor que otra con Dios”<sup>199</sup>.

---

196 Ídem.

197 Ídem.

198 Ibídem, 82.

199 Ídem.

De esta aproximación se infiere que lo religioso es capaz de producir, y asimismo de aniquilar, a Dios mismo. “Dios no es todo en la religión, sino uno de sus elementos, y el Universo es más”<sup>200</sup>. Esto es, la religión sin Dios, a partir de la cual este es contingente y busca objetar la postura metafísica radicada en que aquel es Ser necesario.

Si partimos de Robles, ni siquiera el sujeto es un ser necesario, sino que es aniquilado en tanto que depende de un sentir o intuir en términos de Schleiermacher, de lo religioso. “En medio de la finitud, hacerse uno con lo *Infinito* y ser eterno en un instante: tal es la inmortalidad de la religión”<sup>201</sup>.

Inmortalidad de la religión que ha sido subordinada a la espiritualidad, en el planteamiento de Robles, y como veremos también en el de Avendaño, dejando así una discusión abierta. Si este ser eterno en un instante representa lo inmortal de la religión, ¿por qué ese mismo ser eterno en un instante representa su muerte en Robles? Una razón, es que, dentro de su marco teórico, ha desoído propuestas gruesas de la teología sistemática, aunque conocía de Schleiermacher, no lo tomó muy en cuenta dentro de su lenguaje, a pesar de tener más cercanías que distancias.

Aquellas cercanías radican en la crítica a una reducción metafísica de lo religioso, a su equiparación a sistemas morales y de creencias, o a su ocupación por producir verdades. Sabemos que más de trescientos años después, Robles podría afirmar con Schleiermacher, que lo religioso no se ocupa por demostrar la verdad de nada, y que esto tampoco le acerca a un nihilismo exacerbado.

Lo religioso intuye, y así descubre que se ha hecho de Dios un ídolo, del mismo sentir religioso reducido a moral, de

---

200 *Ibidem*, 86.

201 *Ídem*.

este imperio de la razón en tanto alejamiento de la inmediatez animal del que hablaba Bataille, del poder llevado a la radicalidad de la acumulación advertido por Weber, y del intuir el universo acuñado por Schleiermacher.

## **Crítica a la razón teológica: la noción *theos* en Robles**

**E**l abordaje de lo teológico en Robles se enmarca en un proyecto de modernidad que buscó acercar lo religioso con la razón instrumental, tal y como ya se ha ponderado, mediante un ejercicio analítico que valorara aquella vivencia más allá del pensamiento mágico y supersticioso, pero a un tiempo manteniendo una crítica en torno a esa misma razón ilustrada.

Esta recepción de lo religioso se refleja en el paradigma teológico del investigador en tanto que vio en la nueva forma de hacer teología una manera de romper el edificio de la antigua metafísica, posicionarse más allá del dogmatismo y el escepticismo, y reclamando dentro de lo teológico, por aquella provincia propia del espíritu, una metáfora que proviene de la teología natural, pero que él aplicará a su propuesta de religión sin religión o de espiritualidad basada en el conocimiento.

Teólogos del siglo XX, partícipes de la rama sistemática como Wolfhart Pannenberg rescataron de pensadores

pioneros como Schleiermacher la propuesta de una fundación de la “validez humana universal de la religión mediante la reclamación para ella de «una provincia propia del espíritu» que no es reducible ni a la moral ni a la metafísica y en la que, sin embargo, posee su raíz la unidad de la individualidad<sup>202</sup>”, esta le valió al teólogo protestante alemán no pocas críticas ante la cercanía de su planteamiento con un subjetivismo de lo religioso, que sirve de antesala a otros que ven en la religión y la espiritualidad una experiencia personal.

Un planteamiento de este tipo aparece retomado en la propuesta de sabiduría de Robles, quien, en su sintonía con los pensadores posmodernos, se inscribe dentro de una superación o muerte de la metafísica, y que parte de aquella unidad de la individualidad. Valga preguntarse si el aferro último a su noción de *realidad*, en la disolución del sujeto en el objeto, no incurrirá por ejemplo en una nueva forma de metafísica, de un fundamento último, una suerte de fundamento sin fundamento, principio sin principio.

Esta *provincia propia del espíritu* reúne con exactitud el interés de conservar una particularidad de lo religioso, algo de lo que Robles se ocupa a lo largo de su obra hasta llegar a su agotamiento, así pues, lo religioso en él no desaparece, sino que sufre un agotamiento, que deviene en su propuesta de espiritualidad. Aquella permanece por encima de lo religioso, de manera que no existe una religión que produzca un espíritu, sino un espíritu que produce lo religioso en primer momento, y una propuesta de espiritualidad en su punto de madurez.

Si puede probarse que la religión no es más que un producto de la fantasía y la expresión de la autoalienación del ser humano cuyas raíces analiza la crítica de la religión, entonces la fe religiosa y especialmente el cristianismo, con su tradición

---

202 *Antropología en perspectiva teológica*, 19.

y su predicación pierden toda pretensión de credibilidad general en el contexto de la vida moderna.

“La fe cristiana tiene en tal caso que dejarse clasificar al lado de cualesquiera otras formas de superstición<sup>203</sup>”, de aquí que el mismo Robles se inscribirá en la crítica a la visión positivista de lo religioso sin por ello caer en una visión idealizada, ajena a la racionalidad misma, sino que la valorará como una forma de conocimiento y de sentir.

La crítica a la visión positivista de lo religioso tuvo en la teología natural un terreno de germinación, invadida por un espíritu romántico que se abrió paso como crítica temprana al proyecto ilustrado de modernidad, ante el cual Robles ha deparado en múltiples objeciones relacionadas al antropocentrismo. Véase en el mismo Schleiermacher, hacia los albores del siglo XIX, una crítica a la metafísica en la época romántica, que con toda seguridad será la influencia principal en la venidera filosofía de la religión y las nacientes ciencias de lo religioso.

La teología natural abordó una metafísica que llegó a conocer con suma percepción, a tal punto de saber cómo derribar su edificación teórica y conceptual. Fue la teología en la época liberal y romántica, la primera en experimentar una transformación y resquebrajamiento de la metafísica tradicional, con todo y el mismo Schleiermacher fue comparado con una suerte de Kant de la teología protestante.

Ahora bien, la crítica a la metafísica tradicional y la reducción de la religión a la moral vio en esta teología liberal un punto de partida importante, desde luego influenciada por la tradición romántica que la acercó a corrientes filosóficas rigurosas, de las cuales Schleiermacher se sirvió para su noción de la religión.

---

203 *Ibíd.*, 20.

Para garantizar la autonomía de la religión frente a la metafísica y a la moral, Schleiermacher defiende la inmediatez de las convicciones religiosas. Esta es, la que acerca y une el estado finito del ser humano con su idea de *Infinito*. Al pensar lo religioso en términos de *Infinito*, su programa teológico renegaba de todo interés por los orígenes, y desembocó en una ocupación por la subjetividad de lo religioso, siendo luego cierto spinozismo y subjetivismo, dos de sus conceptos más empleados a su pensamiento.

Se haya intrínseco, en el pensamiento de Schleiermacher, una llamada de atención hacia toda una época, denominada como liberal, en tanto es cercana al proyecto ilustrado de civilización, cercano a un racionalismo que, a fuerza de derribar los ídolos de la metafísica, corrió el peligro de hacerlo también, con el deseo de elevación concerniente al espíritu humano.

Detrás del discurso a un retorno, no metafísico, de lo religioso, el teólogo alemán volvió nuevamente, su mirada hacia el aspecto infinito, no solo del cosmos, sino del corazón humano. Pensaba el teólogo, que la relación de la experiencia interior con lo que llamó el *Infinito*, podría exteriorizarse y hasta convertirse en objeto comunicable mediante imágenes o palabras. Su crítica se valió de un exceso de luminosidad que atañe al espíritu de la Ilustración, siendo aquel iluminismo que pretendió exaltar la consumación de una *ratio*, más bien, un encandilamiento que vació al ser humano de sus posibilidades más místicas, si se quiere oscuras.

La polaridad entre un supuesto oscurantismo medieval y el encandilamiento de los iluministas ilustrados desembocó en propuestas como la de Schleiermacher, uniéndose a una crítica ya planteada por Schlegel, su mentor dentro del romanticismo, en su *Über Literatur, Kunst und Geist des Zeitalters* o *Sobre literatura, arte y espíritu de la época*, refiriéndose a la



Ilustración como insensible a la oscuridad, y por consiguiente enemiga de aquella, a la cual le causa todo tipo de prejuicios.

Yacen en aquella oscuridad, no solo las raíces perdidas de nuestra existencia, sino el misterio indescifrable de la vida, que era para los románticos el alma de toda poesía. Una definición tal de la oscuridad del alma humana permitió acercamientos entre la teología y la poesía, ambas en tanto formas de *poiesis*, o de manifestarse el espíritu creativo.

Para el teólogo alemán existe un instinto sagrado, perspectiva hacia lo *infinito*, que eleva por un momento su sensibilidad animal hacia la conciencia superior de una voluntad y una existencia humana. Esta aproximación al gran teólogo de finales del siglo XVIII y principios del XIX se ampliará en un apartado final sobre la relación entre religión y espiritualidad, la subordinación de la primera con respecto a la segunda y la valoración de ambos conceptos como significados centrales en este trabajo.

Estas referencias teológicas permiten enmarcar históricamente la ocupación por lo religioso presente en autores como Amando Robles, con todo y sus giros radicales hacia una forma de conocimiento y de espiritualidad, apreciando el valor de sus críticas cada vez más profundas a esa reducción de la religión a la creencia, la metafísica y la moral, que tanto execró también, esa teología decimonónica que nos ofrece a Scheliermacher como pionero dentro del proyecto de modernidad y su estructura de pensamiento.

Dentro de este marco del paradigma moderno de la teología, el autor se inscribe analíticamente, cuando la menciona en un apartado que ha llamado *Repensar la teología*, que en realidad es una crítica al teísmo tradicional. Esta implica replantearse el modelo clásico de la teología de la revelación, sobre todo porque el abordaje que propone Robles ya no descansa en verdades reveladas, ni creencias, de manera que la

revelación última está en el sentir de la experiencia y del conocimiento como religión.

En su refundación de la noción de *theos* y *logos*, se abandona la definición de la teología como disciplina que se sostiene sobre verdades últimas, pues la nueva experiencia religiosa es el nuevo *theos*, es decir, la individualidad que experimenta el conocer y el sentir silencioso es en sí mismo la nueva materialidad del *theos*. “En cualquier caso, un mínimo hay que retener, y es que “theos” como realidad última, irreductible, ha cambiado<sup>204</sup>”. Como la religión, también la teología en tanto saber retrocede más y más ante la modernidad.

En Robles, la teología toma la experiencia misma como revelación, no acontece una primera y luego la otra, revelación es experiencia y experiencia es revelación, y a esto le llama la *Realidad*, no una existencia aparte, en un afuera, sino en la unidad como existir sin formas, ni representaciones, un nuevo *theos* que nos posiciona como parte de esa realidad última, que ya no proviene de una metafísica tradicional, inclusive como origen de la vida, sino como la experiencia humana inmediata, “en la medida en que somos esa realidad<sup>205</sup>”.

Somos esa realidad en tanto razón corporal, dentro de la cual inclusive se puede recordar una de las máximas de un importante teólogo de la liberación como Rubem Alves cuando decía que *el cuerpo es una gran razón*. Lo religioso será lo que nace de un sentir contemplativo, y el *theos* como experiencia última partirá del sentir mismo.

Una de las paradojas en Robles será cuando llegue a plantear la teología, y consiste en una superación del sujeto, “si no es un conocimiento del sujeto, porque no hay sujeto-objeto,

---

204 *Repensar la religión*, 321.

205 *Ibidem*, 330.

tampoco es psicologizante y, menos aún, de sentimiento<sup>206</sup>”. En esta operación contemplativa el sujeto se funde con un todo y con una nada al mismo tiempo, de ahí su cercanía con una forma de nihilismo, porque al final ni siquiera se reafirma que permanezca un tal sujeto, lo cual nos lleva a comprender su idea tan compleja de que no hay sentimiento.

En lo religioso planteado con Robles acontece lo contemplativo como un sentir y no sentir al mismo tiempo, pues el único sentir es la contemplación misma del ser orgánico que apenas respira, conoce, crea, y vive para su propia inmediatez, este ensimismamiento no llegará a negar el sentir, aunque así lo diga literalmente, sino que lo reducirá al orden de lo desinteresado.

La única forma de sentir será el contemplar, y acá es donde queda abierta la propuesta del sociólogo costarricense con la cual hay concordancia, pero también disenso. Concordancia, porque lo religioso efectivamente es un sentir, pero disenso en tanto que lo religioso como sentir no se agota en la contemplación.

Robles subrayaba, con razón, hace unos veinte años, que la teología tradicional cada día aparece más como un saber eclesiástico, con una gran carga dogmática, “cada día más difícil de aceptar, menos relevante y menos pertinente<sup>207</sup>”, planteando así un reto para repensarla en los albores de la segunda década del tercer milenio. La teología debe ser filosófica y científica, servirse de los aportes de las ciencias porque apela a criterios de verdad, es decir, míticos, como la trascendencia de quien revela, además rompe el esquema de una religión desde la unidad.

---

206 Ídem.

207 *Repensar la religión*, 309.

El teólogo costarricense advierte que la religión de creencias también se articula sobre el paradigma dual y artesanal, por su estructura jerarquizada; caso contrario, es la adaptación a la sociedad industrial, con el auge de la primera universalidad laica. Él ofrece un sugerente criterio de lectura: “Fue en la sociedad industrial, con la aparición del paradigma de la ciencia y la ideología, cuando esta religión comenzó a experimentar serias dificultades para seguir siendo propuesta creíble”.

Una hipótesis que se desprende de lo anterior es que la sociedad industrial más bien fue el terreno que integró la religión con la ideología, sobre todo con el auge de movimientos religiosos con aspiraciones políticas, es su ideología como religión lo que posibilita la consumación de proyectos políticos, fenómeno que se puede rastrear con el crecimiento del pentecostalismo en Latinoamérica a partir de las misiones de principios del siglo XX, y como segunda etapa un fortalecimiento de estos movimientos en la denominada religión neopentecostal, cuyo auge y crecimiento ha sido y está siendo significativo en Costa Rica, en los últimos 20 años, pero con más fuerza a partir de 2014, así como en las pasadas elecciones de 2018.

Otra postura vería en un metarrelato como el marxismo el impulso de una nueva religiosidad, acompañada desde luego de un quehacer teológico, y se trata de la conocida teología latinoamericana de la liberación, a partir de la cual la religión ha sido de creencias, representaciones, pero también de símbolos y de una mística latinoamericana particular que se alimenta de una visión popular de la religiosidad inmediata, cotidiana, y sin duda comunitaria.

Hace veinte años Robles planteó lo siguiente: “La crisis religiosa que ahora estamos viviendo la interpretamos como el rechazo de una religión de creencias<sup>208</sup>”. Pero, en conse-

---

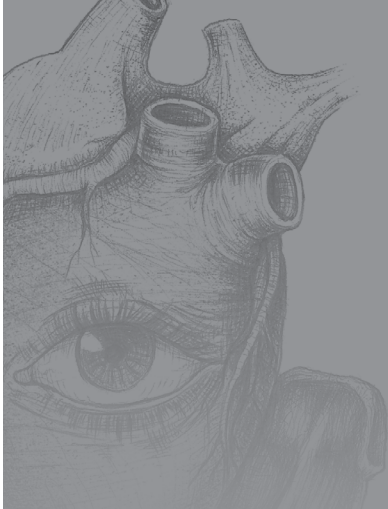
208 *Ibidem*, 264.

cuencia, en los albores de la tercera década del tercer milenio la crisis religiosa que ahora estamos viviendo la interpretamos más bien como el rechazo del conocimiento silencioso.

Además, como una forma cada vez más exacerbada de asimilación y apropiación de creencias, y en su defecto, de ideologización, así como manipulación de estas. Con esto, no se quiere decir que el conocimiento silencioso no exista, pero sigue siendo, —como el mismo Robles lo plantea en su recorrido por la historia de la teología mística—una experiencia de místicos, individuos particulares que representan una minoría.

Con estas consideraciones, de ninguna manera, se abandona el pensamiento de Robles, sino que se retomará en los capítulos posteriores, en aspectos muy concretos que tienen que ver con la noción de lo religioso, la subordinación y casi desaparición frente a la espiritualidad, la crítica a la modernidad y al antropocentrismo, también presente en otro teólogo que pasamos a estudiar a continuación, así como algunas cercanías con una suerte de religión interior o del sujeto que se aniquila en ese universo religioso.





## SEGUNDO CAPÍTULO

Estudio sobre el pensamiento de  
Francisco Avendaño Herrera





## Hacia una teología del Espíritu: vida, cuerpo espiritual y resurrección de la carne

**E**l paradigma del teólogo costarricense Francisco Avendaño Herrera, recuerda la integración entre dos nociones clásicas dentro de la teología: la de vida y la de espíritu, de aquí que el interés principal de este apartado será dialogar con el conocimiento de la época clásica de la teología cristiana que predominan en la obra del teólogo, pero que, a pesar de su antigüedad, están más vigentes que nunca en el mundo de la vida.

A lo largo de su obra, el autor ha demostrado claridad y erudición, ofreciendo de manera insigne un vasto conocimiento teológico que ha logrado integrar y relacionar con experiencias cotidianas contemporáneas que afectan la sentiencia humana: la vida, la muerte, la resurrección, la angustia existencial, el dolor, la inmediatez, la inmanencia y trascendencia.

Este esquema teológico aparece destilado en las obras que se proceden a discutir a continuación, a partir de las cuales se refleja una ocupación por la vida, en todas sus dimensiones,

siendo en primer lugar la categoría *espíritu* una forma de materializarse la palabra en la experiencia del cuerpo en general.

*Espíritu*, en tanto noción clásica, puede clasificarse como un aporte originario de la teología, en primer lugar, en tanto metáfora que se relaciona con la vida orgánica, la inspiración, la búsqueda de sentido individual, así como colectivo, y la inclinación a la trascendencia. En segundo lugar, por una íntima relación con la inteligencia, el entendimiento, la conciencia, e inclusive la contemplación, definición que también ha sido cotizada por la filosofía y que fue cercana al *Logos* o al *Nous* en tanto inteligencia suprema y ordenadora de la cual el ser humano era una suerte de microcosmos.

La historia de la teología ha sido la rama que se ha encargado de anunciar, clasificar y enmarcar los problemas referentes a la experiencia de Dios y sus atributos, a menudo relacionados con la recepción de las categorías mencionadas, que poco a poco, se fueron destilando en diferentes conceptos muy especializados, asimismo abordados por variadas tradiciones y autores.

En el caso de Boecio, teólogo insigne del siglo VI, retomó discusiones alusivas al Espíritu, no tanto como el pastor que viese en Agustín o en el mismo Gregorio Magno, sino como un emisario de la continuación de aquel *cuadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música) que sentó las bases de las artes liberales.

Apareció, entonces, la cercanía del Espíritu con la *ratio*, una antesala de la razón moderna que vio en el logos antiguo, un camino de acercamiento a Dios. También, *eidos* o forma como una manifestación del Espíritu y su relación con la naturaleza tuvo su abordaje en la teología entrada ya en la alta Edad Media, la cual desembocará en una noción crucial, señera de la teología, la de *intellectus-intelligentia*, que acompaña a la fe.

Es en este esquema histórico y natural de la teología, en el que acomete la obra de Francisco Avendaño, no solo a partir de una ocupación pastoral ferviente del corazón de un teólogo, sino de la atención que merece el Espíritu como práctica asociada al pensamiento y a aquella *ratio*. En gran parte, fue la teología como disciplina del conocimiento, la que asoció a Dios con una forma suprema de inteligencia, dentro de la cual basta mencionar, entre tantos, a Tomás de Aquino y sus cinco vías, siendo la *Inteligencia ordenadora* y la *Causa sui*, algunas de ellas.

Es más cercana aún, eso sí, la religión como una *ratio* en Robles que, en Avendaño, lo que nos llevó a la edificación de la categoría *razón religiosa*, como estadio previo a la propuesta de conocimiento o de espiritualidad en el sociólogo, sin embargo, en este último la teología simbólica empatía lúcidamente con una racional, que ve en el Espíritu la emanación de la *ratio* antigua.

En efecto, de la noción de espíritu se puede inferir que, pensamiento y sensación nunca han estado separadas en tanto actividades inéditas del genio humano. *Sustancia*, también fue otra forma de referirse a aquella *causa sui*, pero carente de algún tipo de voluntad, pues no es un dios que actúe en la historia, como si lo hace el apercebido por Avendaño, aunque fuese, como él ha expresado, en forma de eco.

Lo anterior, nos permite acuñar la noción de cuerpo espiritual en tanto forma de interpretar una teología que ha tomado cuerpo gracias al compendio del teólogo costarricense, pensando así la experiencia de vivir en el Espíritu, pero desde el cuerpo que padece y siente la carne, es decir el vivir en el Espíritu es también un vivir en el cuerpo.

Cada uno vive su propio cuerpo, lo habita en tanto casa (*oikos*) y en cada habitación suya, florecen pasiones distintas que son llevadas al terreno del Espíritu precisamente por su

grado de elevación, que es posible en tanto es inmanente, entiéndase acá aquel lenguaje paradójico, que aprecia en la experiencia inmediata una forma de trascendencia. Esta inmediatez constituye una forma de clamor en la que se encarna el dolor mismo como experiencia de finitud:

¡Ven Espíritu divino, y llénanos de vida, resucita a quienes estamos amenazados de muerte! Desde la realidad de sufrimiento, dolor y muerte en cuanto experiencia de vacío, de abandono y confusión, anhelamos y clamamos por el Espíritu que vivifica, por ese aliento divino para que llene nuestros corazones y nuestro entendimiento<sup>209</sup>.

De la manera anterior, Avendaño introduce sus claves para aproximarse a la teología, siendo una de sus corrientes más influyentes, la cristología, a partir de la cual ha elegido hablar de la fe de Jesús y no de la fe en Jesús en términos tradicionales. Dolor y finitud permiten, en tanto dimensiones del espíritu, una elevación hacia lo religioso y lo espiritual ya sea con Dios como en el caso del cristianismo o sin Dios, en el budismo. Ambas integran, con diferentes caminos, la experiencia del dolor y la muerte.

Cuerpo espiritual, es también, *cuerpo pneumático*, expresión teológica acuñada ya por la teología de Karl Rahner (1904-1984), alusiva al corpus paulino (1 Cor 15,44) y establecida como “un cuerpo «pneumático», verdadera corporeidad que, sin embargo, es pura expresión del espíritu que se ha hecho ya uno con el pneuma de Dios”<sup>210</sup>, la cual no supone humillación en términos del teólogo alemán, entiéndase, algún tipo de subordinación de naturaleza, ya ontológica, ya teológica. El cuerpo pneumático es, antes bien, premisa de una

---

209 *Fe de Jesús, fe humana*, 92.

210 Karl Rahner. *Escritos de teología II. Iglesia-hombre*. Madrid: Taurus, 1963, 222.

liberación acaecida en la resurrección. Si se sigue la tradición paulina continuada, allá por Rahner, aquí por Avendaño, no existe experiencia genuina de resurrección sin cuerpo.

El aporte teológico de Avendaño basado en dar cuerpo a la teología implica llevar el mismo a la radicalidad de la resurrección de aquella sustancia finita que aprende a morir, mediante aquel primitivo abandono martirial que encarna el cristiano, práctica religiosa que también es promesa en la vida futura del renacer *post mortem*.

Para este cometido, el teólogo costarricense recoge con atención la vida martirial del cristiano antiguo, la cual se con-  
juga en una mística y apasionada relación entre la experiencia de muerte y la testificación del espíritu: “La gran diatriba, especialmente en África, se produce porque un grupo de cristianos considera que la capacidad de una persona de ofrecer su vida es señal de la presencia del Espíritu”<sup>211</sup>.

Dar la vida, se convirtió en un ritual crucial de los antiguos misterios, que el cristiano sí llevó a la radicalidad, esto porque, en algunas religiones cercanas al cristianismo el sacrificio formó parte de rituales basados en la mutilación o el éxtasis, como símbolo de anhelo por la trascendencia y la inmortalidad.

Pues bien, el cristiano se tomó en serio la muerte sacrificial del Mesías como signo de un mundo políticamente corrupto e inhabitable, el hecho de que el Mesías muriera, es fiel señal de un mundo corruptible, clara urgencia de un nuevo mundo, que será predicado en los evangelios, las cartas paulinas y consumado en el apocalipsis.

Estas narrativas, también de influencia judía, testimoniaron la urgencia de una transformación cósmica radical, que implicaba una experiencia genuina de muerte. En esta, Cristo

---

211 *Historia de la teología cristiana*, 41.

es símbolo de la soledad que acompaña al moribundo, figura exacerbada de la condición humana que toca a la misma divinidad, es decir, un Dios que es capaz de abandonarse a sí mismo en el silencio de la agonía en la cruz. La particularidad del Dios cristiano radica en que se hace hombre, y que emana en cada ser mortal, participa del sufrimiento y del dolor, pero a la vez tiene la capacidad de expiarlos del mundo pecaminoso, manchado por la dinámica imperial.

Negar el Dios del imperio implicaba una forma insolente de negar al emperador mismo, recuérdese la rebelión macabea, movida por quien viese en sí mismo una figura comparada a Dios, en el caso de Antíoco IV, el Epífanes, llamado así por su epifanía, es decir, una inversión del valor cristiano central, basado en la idea de que Dios se haga humano. En el caso de Antíoco, es el hombre el que desea divinizarse, actividad inaceptable para cualquier miembro de la casa de Israel, a las alturas del siglo II a. C.

Paradójicamente, la figura de Cristo fue extraña dentro de esta misma casa de Israel, en tanto que representó al hombre que se hace Dios, pero uno que muere. Hallamos acá, una premisa de la teología de la encarnación, mediante la cual, Dios puede hacerse hombre, y este puede hacerse Dios.

Dios se hace hombre, es decir carne, siendo el credo de Nicea, el símbolo más representativo del cristianismo imperial hacia las alturas del siglo IV, en el cual se estableció que Cristo es consustancial al Padre, pero que es engendrado, no creado. Este emanar de Dios en la carne se hace presente en la palabra, la cual reza que este hombre, Jesucristo, Hijo de Dios: “descendió y se hizo carne, se hizo humano, y sufrió, y resucitó al tercer día, y vendrá a juzgar a los vivos y los muertos”<sup>212</sup>.

---

212 *Ibidem*, 201-202.

Cristo inauguró esta *homoiosis theoi*, máxima fundamental de la venidera teología natural cristiana.

Avendaño realiza una observación sugerente, basada en la acusación de ateísmo atribuida a los de Cristo. Estas primeras generaciones de cristianos, al no rendir culto al emperador, no solo incurrían en un delito de lesa majestad, sino en una completa blasfemia, al punto de ser asociados con el odio a la raza humana en palabras de Tácito.

Como veremos a continuación, es crucial posicionarse desde la corporeidad espiritual, porque es un aporte ofrecido por el teólogo costarricense, que se torna significativo, toda vez que recupera la dimensión material de la experiencia de fe, y asocia a esta materialidad todas sus categorías, incluida la de espiritualidad. Él conjugó la experiencia de la materialidad del cuerpo, con una genuina de lo trascendente, sirviéndose para ello de metáforas del cristianismo antiguo.

En efecto, la comodidad y el aprecio por la vida de los gentiles, testificaba su seguimiento al dios imperial encarnado en el emperador, contrario al abandono hacia la muerte predicado por el cristiano mártir, señalado por ser necrófilo y de odiar aquel mundo extraño e inhabitable del imperio, nótese en esta experiencia primitiva cristiana, el desprecio todavía presente en la era contemporánea, del creyente en torno a la mundanidad.

Lo mundano, y su consiguiente desprecio por parte del cristiano común, tiene un asidero político en la testificación del abandono mediante el martirio, de ese mundo políticamente corruptible y miserable. Este experimenta su radicalidad en la elaboración de unas reglas de vida que desembocan en una opción monacal. La imaginación de un estadio cósmico incorruptible recopiló del judaísmo la idea de un nuevo reino, interpretación de origen cabalístico, que veía en la esfera de *Maljut* o el reino, donde Dios limpia de toda impureza

aquel mundo inhabitable, conjugando su voluntad con la del hombre.

No obstante, el gobierno establecido a partir de la figura de Adán representó una esfera o *sefirot* subversiva ante el plan de vida basado en aquella incorruptibilidad, a la cual el cristiano piensa regresar, luego de la purificación y liberación que implica la expiación de Cristo en el acontecimiento salvífico, acto seguido, la de cada cristiano en el mundo martirial que niega el imperio y su consiguiente adoración que, a su vez, devino en formas de idolatría.

A propósito del acto de aprender a morir que acontece como máxima del budismo, asimismo el Cristo del que habla el autor, consume su abandono hacia la muerte en el simbolismo político de su crucifixión. El enfrentamiento cara a cara del cristiano con la muerte es una mimesis de la fatalidad de Cristo en su lecho de muerte, a partir de la cual solo es posible una experiencia genuina de resurrección.

La resurrección en tanto experiencia integradora del cuerpo y el espíritu significa un cambio profundo de las estructuras sociales y económicas que llegarán a influenciar a la teología naciente. “La fe en la resurrección se configura en la esperanza de una nueva justicia en un mundo donde prevalece la injusticia<sup>213</sup>”.

Para el autor, esta resurrección del cuerpo es simbólica, y acontece cuando llegue el día ansiado por la tradición cristiana, a modo de promesa, en el que el juicio llegará para quienes han cultivado la injusticia ante los desposeídos. Así pues, se resucita en cuerpo y espíritu, fiel alegoría de la imagen de Cristo victorioso después de levantarse de la oscuridad de la muerte. No solo el cuerpo, sino el espíritu, serán metáforas encarnadas de la resurrección.

---

213 *Fe de Jesús, fe humana*, 162.



La resurrección de la carne instaurada por el gran teólogo Ireneo de Lyon, basándose en su interpretación paulina, representó el inicio de una polémica dentro del mundo pagano, pues en aquel tiempo se tenía muy establecido el lugar del ser humano en tanto dotado de una finitud que lo distanciaba de los dioses, por lo que era sabido el deseo de los humanos por hacerse dioses, pero no al contrario, que un dios participara de una experiencia íntima de encarnación.

Salvo el caso de Dioniso, quien *había trocado la figura del Dios por la humana*, los dioses tenían su lugar en el hiperbóreo y el olimpo. Esta resurrección era una paradoja dentro de las primeras disputas de los cristianos, sobre todo en su interpretación de la carne, pues si esta es perecedera, nadie podría resucitar siendo dotado de esta naturaleza.

Conviene hacer acá, un apunte en la línea de lo planteado por Rahner en torno a su teoría de la resurrección de la carne. El teólogo establece que “con la carne se quiere dar a entender a todo el hombre en su propia realidad corpórea”<sup>214</sup>. Esta homologación del cuerpo con la carne supone una discusión problemática, pues resucitar en la carne implica hacerlo en el cuerpo hasta donde lo permiten los alcances de aquella concepción cristiana primitiva.

Sin embargo, como se verá más adelante, resucitar en cuerpo ya no será hacerlo en carne, en tanto que este cuerpo será despojado de su libido. Rahner deja irresuelto el tema de la libido, aunque hable de carne, porque solamente homologa carne con cuerpo, agregando que: “resurrección, por tanto, significa la realización definitiva del hombre total ante Dios, que le comunica la «vida eterna»”<sup>215</sup>. La teoría de Rahner participa de la *homoiosis theo* en tanto que hay semejanza

214 *Escritos de teología*, 217.

215 Ídem.

entre Dios y el ser humano, no solo en la muerte, sino en la experiencia genuina de resurrección.

Es posible hallar en el teólogo católico alemán una tradición que valora la corporeidad como lugar de la teología, cuando critica que los Padres se volvieron platónicos porque “encuentran gran dificultad para admitir a la carne en la «victoria» del espíritu”<sup>216</sup>. Esta mirada sobre la resurrección de la carne se desvía aún más en la época medieval, porque según el autor “se radicaliza en la apuesta por la visión inmediata de Dios referida al alma”.<sup>217</sup> Aquella es heredada por las corrientes teológicas contemporáneas, dentro de las cuales se inscribe el mismo Avendaño, y de la cual, pensamos, elabora una ruptura en su apuesta por dar cuerpo a la teología.

Lo cierto es que, Rahner recoge una vieja interpretación en torno a Platón, que le atribuye al cuerpo un sitio de encarcelamiento del alma, lanzando un importante cuestionamiento: “En fin, será cuestionable en qué sentido se puede considerar la corporeidad como una cárcel, siendo así que hemos de vivir en ella eternamente”<sup>218</sup>.

La teoría del encarcelamiento corporal evoca una tesis cuestionable, pero que daría para una discusión aparte en torno al filósofo antiguo, sin embargo, es valiosa en tanto que recoge la corporalidad eterna como espacio en el que acontece la resurrección de la carne, y asimismo cuestiona que un cuerpo pueda ser cárcel eternamente. Avendaño, por ejemplo, logra apreciar con paridad la naturaleza del alma y del cuerpo, en la experiencia genuina del Espíritu testificada en esa resurrección carnal.

---

216 *Ibidem*, 212.

217 *Ídem*.

218 *Ibidem*, 214.

Con todo, Rahner insistió en la resurrección como aquella experiencia última que ocurre en el mundo: “estos hombres, plenamente realizados en cuerpo y alma como seres totales, consuman la realización comenzada con la muerte, que adquiere un carácter de corporeidad, de perceptibilidad cósmica”<sup>219</sup>.

Tanto en Rahner como en Avendaño, la muerte es realización y consumación del mismo Espíritu, sobre todo en el teólogo costarricense, mucho más inspirado por la teología cristiana primitiva. Rahner insiste en esa apuesta por la infinitud, cuando, por un lado, acepta la imposibilidad de representarnos esta consumación corpórea, pero que por otro vislumbra en la promesa de que “un día seremos vivientes, totales y acabados en toda extensión, en todas las dimensiones de nuestra existencia”<sup>220</sup>.

Ahora bien, siendo la resurrección una experiencia teológica corpórea, hay que reconocer que es Avendaño quien le ha dado un sentido más histórico a esta máxima cristiana, no solo en tanto posicionamiento político frente a la injusticia imperial, sino en la construcción de una esperanza para la perpetuación de la vida.

Uno de los misterios del Dios carnal radica en la imagen de Cristo, ya ascendido de su sepulcro, pidiendo a sus discípulos ser tocado, para que palpasen sus llagas y heridas aún en carne viva. En este tema, el autor se muestra conocedor, sin embargo, hay ocasión de acotar, que en el mundo judío se resucitaba aún con un cuerpo, este cuerpo espiritual para Pablo desembocará en el cuerpo incorruptible de Agustín. La teología de Avendaño es tributaria de este, como lugar teológico en la experiencia colectiva e histórica de la vida común, que en su religio experimenta lo sagrado, lo vive y lo produce.

---

219 *Ibidem*, 221-222.

220 *Ídem*.

En el siglo II, Ireneo dedica su quinto libro de su *Adversus Haereses* a la resurrección de la carne, e inclusive los filósofos paganos y detractores del cristianismo, testificaron sobre este acontecimiento simbólico, aunque fuese para arremeter. “Mas he aquí vuestra inconsecuencia: impíos como sois, glorificáis involuntariamente al que consideráis el autor del mundo, el que prodigó a los judíos todas esas promesas: los hacéis multiplicarse hasta llenar la tierra, resucitando a los muertos en carne y hueso”<sup>221</sup>.

Las tesis de Celso contra el aferro carnal del cristiano, refleja lo arraigado de esta experiencia en la vida cotidiana de la comunidad de Cristo, que, desde luego, no dudó en responder en boca de sus apologetas. El hereje sería, en gran parte, quien negase la carne o la tuviese por menos.

Celso continuaba su *Discurso* diciendo: “De ahí les viene esa ridícula idea de la resurrección de los cuerpos, inspirada igualmente en lo que habían oído decir sobre la metempsicosis”<sup>222</sup>. Una pista que ofrece la filosofía pagana en torno a la construcción de una pneumatología es que, así como la teoría de la transmigración de las almas cree en la perpetuación de estas últimas en otros cuerpos, asimismo el cristiano primitivo veía en cada uno de estos la prolongación de Cristo, y, sobre todo, aquella comunidad como cuerpo de Cristo, testiga fiel de la metempsicosis de cuño cristiano.

El ejemplo de las llagas de Cristo, símbolo impercedero de la resurrección según lo planteado por el teólogo costarricense, se ve reflejado en el testimonio de un pagano cuando alega en torno a los cristianos porque estos: “Esperan ver a Dios con los ojos corporales, oír su voz con sus orejas carnales,

---

221 Celso. *Discurso verdadero contra los cristianos*. Introducción, traducción y notas de Serafín Bodelón, Madrid: Taurus, 2009, III, 72, 122.

222 *Ibidem*, 136.

tocarlo con sus manos”<sup>223</sup>. Uno de los principios más sugerentes en torno a este tópico, es que la carne resucita. Como en muchas tradiciones orientales, Jesús, el galileo es capaz de tocar solo con el acto de su presencia resucitada, tanto en Marcos como en Mateo, siendo las mujeres las primeras testigas de este acto de renovación.

Hay que mencionar que el acto de morir y renacer no es un gran invento del cristianismo, porque aparece en tradiciones muy arcaicas y anteriores a esta religión. Si bien, muchas de estas ya creían en este principio, el cristianismo primitivo lo adoptó a su manera. El pasaje crucial en torno a la carne está en Lucas 24: 36-43, donde el cuerpo resucitado del galileo es tocado por los presentes. Ἴδετε τὰς χεῖρας μου, “miren mis manos”, luego dice: καὶ τοὺς πόδας μου, “y mis pies”, hablándole a quienes pensaban que era un espíritu les dijo “un espíritu no tiene carne y huesos”. Además, nos encontramos ante un cuerpo que pide de comer y comparte la mesa con los comensales.

La unificación del cuerpo y el espíritu permiten acceder a la memoria como símbolo crucial de la teología cristiana, sabiendo que el compendio teológico no admite ningún tipo de amnesia espiritual, es decir, que vive de un pasado que se materializa en el presente, viendo en tradiciones veterotestamentarias y neotestamentarias un ejercicio constante de la memoria cristiana que a partir del recuerdo, se esfuerza por la recreación de símbolos religiosos y espirituales, al modo evangélico de verter vino nuevo, en odres también nuevos.

De aquí que, la unificación entre resurrección y memoria, testifican la vida celebrativa en el cuerpo espiritual que se perpetúa hacia los tiempos venideros. La reconstrucción de símbolos es un tema que ha ocupado la obra de Avendaño durante años, sobre todo en algunos de sus últimos proyectos

---

223 Ídem.

conocidos que se plantean mostrar una introducción, así como una historia de la teología escritas de forma contextualizada, pero fieles a las fuentes y los acontecimientos que se narran en la mayoría de los manuales teológicos.

Una pregunta fundamental que expresa la inquietud del teólogo es la siguiente: ¿qué importancia tiene el ocuparnos de los conceptos teológicos, de su desarrollo y de su contexto si estos no poseen una relevancia directa para nuestras vidas? De aquí, su ocupación predominante en el abordaje de la vida como punto de partida de la creación de símbolos, cuya ejecución demanda muchas respuestas que provienen de la teología, el autor afirma que los símbolos han llegado a un agotamiento y además que esta tiene que ver más con la espiritualidad que con las religiones.

Espíritu, es una noción relacionada a un proceso creativo de amor, de sabiduría, que mora en la totalidad del universo y habita en la experiencia interior, afectando cada uno de los instintos y la búsqueda de sentido, y no la formación en un sistema religioso específico. La crítica del autor de la noción de religión en tanto sistema institucional, le ha llevado a profundizar en la espiritualidad como práctica universal que trasciende lo que ha definido como sistemas religiosos específicos.

En consecuencia, conviene en el desarrollo de esta sección, precisar algunas críticas, que deberán ser comprendidas como aportes a una obra vasta y compendiada, pero que, por los cambios rápidos en el nivel histórico y cultural, reclama para sí misma una revisión, a propósito de la metáfora del cuerpo, una obra es un cuerpo abierto, a la espera de ser transformado.

Una de las críticas que se plantearán en este apartado será en torno a la comprensión de esos símbolos cristianos primitivos, acompañados de categorías y abordajes de temas que son aún pertinentes para la teología en su versión más

contextual y su relación con el cuerpo. En efecto, uno de los que demandan actualización según el autor es el de la resurrección, el cual se agota si descansa en la comprensión literal de un hecho metafórico como este.

Como se ha mencionado, la resurrección corporal solo acontece colectivamente, una interpretación fiel a la antigua creencia israelita basada en la resurrección colectiva y no individual. Lo que significa amor y cómo hay que amar es algo que Jesús y, por consiguiente, sus seguidores aprenden en una matriz histórica concreta: “en una configuración en la que las energías o las fuerzas hegemónicas matan a quien ose oponérseles. La esperanza consiste fundamentalmente en el advenimiento de la vida para todos, no en la resurrección personal de un individuo<sup>224</sup>”. De aquí que, Jesús resucita en cada miembro de la iglesia. La desaparición del cuerpo de Jesús en los relatos finales de Marcos permite pensar su difuminación en cada uno de sus seguidores, acto que consuma fielmente la tradición mencionada en torno a lo colectivo del resucitar.

Lo anterior permitirá comprender la importancia del espíritu en las primeras tradiciones teológicas cristianas, como metáfora de la cotidianidad cristiana, de la cual se ocuparon con tanta minuciosidad los padres de la Iglesia. Así pues, aquella acontece en el espíritu que reclama volverse hacia experiencias íntimas, para asir lo trascendente del religar humano en torno a significados y formas de sentido, que para Francisco Avendaño parten de símbolos, pero con la problemática de que se han agotado.

La resurrección es la palabra o signo metafórico que no se agota, que nos invita a “poner atención al eco de la presencia de Dios, dimensión que, por ser inefable, no se agota en

---

224 *Fe de Jesús, fe humana*, 176.

el signo<sup>225</sup>”. Lo inefable y misterico de la resurrección es su promesa de perpetuación en un proyecto de comunidad.

Para llevar a cabo el propósito citado, se advierte que el interés particular para abordar este problema en concreto será, en primer lugar, la lectura realizada por Avendaño de los conceptos supracitados, atendiendo cuando sea necesario, su proyecto de *Historia de la teología*, delimitado a los primeros siglos del cristianismo. A priori, el autor desea tomar postura en la elaboración de su proyecto de *Historia*, enmarcándolo dentro de su idea de espiritualidad.

Se infiere que, sin lugar a duda, existe una continuación de la *teología del Espíritu* planteada en obras anteriores. Si la persona lectora desea conocer más del transitar que hace el autor sobre las diferentes tradiciones teológicas, podrá cotejar abundantes páginas que le llevarán por la historia de la teología, de la mano de su experticia.

También, en *Fe de Jesús, fe humana*, el autor se concentra en lo que ha denominado *la corporalidad de Jesús*, a modo de rescate de la dimensión carnal de Cristo<sup>226</sup>, dogma fundamental instituido en el Concilio de Calcedonia (451 d. C.) y su teoría, así como el consecuente debate en torno a las dos naturalezas de Cristo. Esta teología del cuerpo espiritual será desarrollada en el paradigma del autor, colocando a Cristo como centro, ante su crítica del “desarrollo casi nulo, en la teología cristiana, de una teología de la experiencia del Espíritu”<sup>227</sup>.

Uno de los obstáculos que ha detectado el teólogo costarricense radica en la espiritualización de la figura de Jesús, sin deparar tampoco en su fe humana. Por lo tanto, el autor se esforzó en mostrar un Cristo desde la carne padeciente y

---

225 *Ibíd.*, 177.

226 Con este dato se demuestra que a las alturas del siglo V la principal herejía seguía siendo la negación de la carne.

227 *Fe de Jesús, fe humana*, 93.



sufriente, no divinizado, pero sí con un Espíritu. Jesús, fue “un ser espirituado; este lenguaje sirvió para comunicar que, en Jesús, la presencia de Dios se percibió de forma única, extraordinaria y sin precedentes”<sup>228</sup>. Se puede colegir que la naturaleza espiritual de Cristo es criticada en tanto se descarnaliza, algo que no es nuevo, partiendo del mismo Concilio de Nicea en el siglo IV de nuestra era, o el ya mencionado Calcedonia.

La propuesta central es, que no existe contradicción entre la divinidad y la carnalidad de Cristo, y que ambas virtudes ontológicas participan de un Espíritu en tanto hábito vital, siendo esta metáfora y experiencia orgánica del ser humano, un aporte del judaísmo al mundo simbólico de la vida.

La obra estudiada es tributaria, en este sentido, de una antigua tradición presente no solo en el ya mencionado Boecio, sino en el mismo Máximo el Confesor, la cual refutaba a los dos Cristos del nestorianismo, o al cristo espiritualizado y descarnalizado del monofisismo, debates acontecidos hacia el siglo VI y VII, de nuestra era, pero que el teólogo costarricense integra y resuelve en su teología del cuerpo espiritual, en la línea de una tradición carnal dentro del cristianismo, persistente entre muchas otras.

El acto sagrado de encarnación constituyó aún a las alturas del siglo XVI, una de las formas de perfeccionamiento de lo religioso para el ser humano. De esto fue testiga aquella *theologia naturalis* en pioneros como Marsilio Ficino y su *De religione christiana* (1476), mediante el cual se vinculó este proceso como realización del humanismo renacentista. La encarnación no dejó de representar una de las formas más elevadas de humanización, no solo de la experiencia de Dios, sino

---

228 Ibídem, 94.

del acto de humanizarse el hombre mismo, paradójicamente, en su relación con Dios.

Encontramos hasta acá, un segundo propósito, comprender por qué el autor realiza una comparación entre religión y espiritualidad, inclinándose por esta última. Lo anterior, no significó un abandono total de lo religioso en Avendaño, sino una suerte de subordinación en relación con la espiritualidad.

Este movimiento analítico supone un desafío y un problema dentro del quehacer de nuestra escuela, puesto que en los últimos años se ha venido hablando de una apuesta por lo socio-religioso, pero sin tomar en cuenta no solo las advertencias del teólogo Francisco Avendaño, sino las del mismo Amando Robles, con quien será necesario dialogar también en este apartado específico.

La espiritualidad es el punto en común entre la propuesta de Avendaño y la de Robles, sin embargo, son abordadas con instrumentos distintos y con lenguajes que generan por un lado algunos acercamientos, pero también distancias. Hay que iniciar acotando que ambos se ocupan de la noción de Espíritu; pero, por el momento, es oportuno conocer el esquema teológico del autor que nos atañe en esta primera parte del apartado

Ha sido Avendaño, quien ha instaurado en nuestra escuela la noción de pneumatología, cuya etimología es ya clásica por sí misma, es decir, la permanencia del *pneuma* como noción helénica, pero en una teología que es cristiana y desde luego, se mantiene como tal hasta nuestros días. Este *pneuma* o espíritu tiene también su asidero semita al referirse a una de las formas del alma en el mundo hebreo, comprendido como *Ruah*, metáfora, por cierto, de naturaleza femenina.

La pneumatología es la experiencia del Espíritu en tanto forma de darle animismo a todas las actividades humanas, de cargarles de un poder o *dynamis* que permite el acto de la

transformación. “Es necesario tratar de desarrollar perspectivas que nos ayuden a vivir en el Espíritu; es la vida en el Espíritu de donde brota la importancia particular de pensar en el Espíritu<sup>229</sup>.”

De aquí el aporte del autor en torno a un concepto de tinte dogmático como el de conversión, siendo su raíz griega aquella *metanoia* que significa cambio, transformación, ruptura. Es la actividad transformadora de la vida humana en torno a sí misma, en tanto comunidad de vida, comunidad política, comunidad simbólica. La noción de vida abordada por el teólogo costarricense es crucial para apreciar en detalle su propuesta teológica, cargada del Espíritu que mueve todas las actividades del proyecto humano de existencia, asimismo que conecta con el misterio de la existencia y se encarna.

Esta espiritualidad ya es abordada en su aproximación a la génesis de la teología cristiana, sobre todo cuando depara con mayor atención en el concepto de pureza de corazón; él está asociado a su noción de vivir en el espíritu, la cual recuerda a Pablo de Tarso, no porque el autor costarricense se ocupe de realizar una dicotomía entre los frutos de la carne y este, sino por su gusto por la fuerza vital que mueve la vida cristiana en comunidad, sus formas de administrarse, así como su ocupación por el gobierno de sí y de las pasiones.

En efecto, su interés por el ambiente israelita de la primera generación de cristianos le lleva a criticar esta dicotomía que en el autor es entendida como dualismo, en el que el alma y el cuerpo son una totalidad y asegura que: “frente a Dios, cada creyente no se concibe solo como un alma que ha de poner orden a un cuerpo, sino como alguien dotado de corazón<sup>230</sup>”. Este no solo se mueve por una pasión o sentir, sino

---

229 *Introducción a la teología*, 7.

230 *Historia de la teología cristiana*, 19.

por una voluntad específica donde no existe un gobierno de un alma sobre el cuerpo, mucho menos una separación.

Esta continuidad del cuerpo espiritual es importante porque permite aproximarse al concepto de vida en tanto unidad que parte de aquel, que ejerce una acción en comunión en torno a esta pureza de corazón<sup>231</sup> que no es más que alejarse del mal. Esto, refiere a la construcción de un nuevo *Reinado*, término que utiliza el autor para referirse a aquella noción antigua de *Basilea*, o *Reino*, en tanto orden social, político y económico.

La muerte de Jesús es signo encarnado de este nuevo reino, al morir aquel como un sedicioso, queda consumado el carácter corruptible del mundo habitado, es símbolo de un resquebrajamiento en el orden imperante. “La resurrección supone una experiencia de Dios que relativiza las potestades de este mundo (personas, cosas, muerte, etc.). Abriéndonos a un futuro y a una esperanza sin límites que crea futuro<sup>232</sup>”. Esta resurrección acontece perpetuamente a modo de transfiguración de la humanidad, como clamor por un nuevo ordenamiento, afirmando además que “no existe continuidad metafísica ni escatológica (histórica) entre naturaleza y resurrección<sup>233</sup>”, lo cual posibilita pensar la resurrección como un proyecto inacabado, que descansa en la promesa.

En este nuevo ordenamiento, según el teólogo costarricense, se tomará en cuenta “la inclusividad, la igualdad, la justicia, la liberación, la paz y la caridad<sup>234</sup>”. Debe recordarse que este clamor por un nuevo reino u ordenamiento sociopolítico nació del sufrimiento de Israel ante las potencias militares y

---

231 *Ibidem*, 19-23. Esta sección aborda particularmente esta noción con ejemplos del cristianismo naciente.

232 *Fe de Jesús, fe humana*, 144.

233 *Ídem*.

234 *Ibidem*, 23-24.

económicas vecinas, desde Egipto a Babilonia, pasando por Asiria y los Persas, hasta Grecia y Roma.

Algunas facciones dentro de la casa de Israel fueron más radicales que otras, probablemente por el padecimiento ante las potencias militares, se generó una fuerte aversión hacia el helenismo y otras manifestaciones paganas, que germinaron en un género de literatura apocalíptico, acompañado de un imaginario y estilo de vida materializado en grupos como los *hasidim* anti helénicos o posteriormente, los macabeos con sus revueltas.

De manera que, el espíritu que alimentó la teología naciente se tiñó de una postura política relacionada a este nuevo ordenamiento. De ahí la expresión, *apartarse del mundo*, todavía utilizada por creyentes, sobre todo pentecostales, la cual aludía al mundo de la codicia, la avaricia, la injusticia y la corrupción presente, no solo en la Roma imperial, sino dentro de la misma casa de Israel, ante la cual, Jesús se mostró como un ferviente crítico y maestro exhortador.

Según la propuesta cristológica del autor, la vida del resucitado es esperanza contra las fuerzas y potestades de este mundo y se entregan al servicio de los despreciados. “La causa última y profunda del sufrimiento y la opresión en el presente es la misma que la del sufrimiento y la muerte de Jesús en el pasado”<sup>235</sup>. La entrega en el presente al servicio de las víctimas es testimonio del conocimiento de que los poderes de este mundo no son absolutos, “testimonio que produce ira y enojo de quienes viven de ese poder y, por ende, matan a quienes se les opondrán”<sup>236</sup>.

Esta noción de *mundus*, anotada por el autor, permite rescatar cierto vaciamiento político que sufrió la vivencia de lo

---

235 *Ibidem*, 240.

236 *Ídem*.

mundano a lo largo de los cambios sufridos por los creyentes, este universo sempiterno en los cuales –los seres de carácter divino no se consideran externos, sino que forman parte de él– no era algo negativo, para la vida del cristiano, de ahí nuestra convergencia con el autor en tanto busca recuperar la perspectiva de lo trascendente, también como posicionamiento político dentro de la teología, la cual denuncia lo despreciable del mundo en prácticas como el martirio sufrido por la confesión de fe cristiana, pero al mismo tiempo un aferramiento a la vida futura, la que está por venir, en ese reino.

La trascendencia fue vivida como una perspectiva que parte de que, en última instancia, es lo que nos mueve a la acción. En este sentido, tiene que ver con lo no mundano, donde “mundano” significa ocuparse de lo que produce ganancias para el individuo en forma inmediata y visible: “especie de absolutización del poder político y económico del ser humano”<sup>237</sup>.

La iglesia trascendente es aquella que no se ocupa demasiado en poseer riquezas y poder, pero si construye un mundo políticamente justo es reconocida como una que simboliza lo trascendente. Así, la protección a los vulnerables por causa de la pobreza permaneció en prácticas como la *operatio*, aquella donación que buscaba mantener el equilibrio de la comunidad cristiana mediante la manutención que provenía de los más ricos, quienes en algunos casos fueron seriamente sancionados, por ejemplo: “Ambrosio manda al emperador Teodosio entre los penitentes: el regente del mundo es despojado de su vestimenta y de su diadema, por haber masacrado a la gente de Tesalónica”<sup>238</sup>.

---

237 *Historia de la teología*, 109.

238 *Ibidem*, 117.

Decir teología del Espíritu es más que una analogía, pues las nociones de teología y pneumatología en Avendaño a menudo se difuminan. Dios no es comprendido como aquella experiencia metafísica lejana de la condición humana, sino que por decirlo de alguna manera este *viene de adentro*, es el Espíritu humano que anima la vida, tanto en su dimensión orgánica como simbólica. Dios sería la misma respiración del Espíritu, el acto de ser hálito.

Sin embargo, esta visión enteógena de la vida humana no agota su conocimiento de Dios, pues en la pneumatología de Avendaño oscila aquí y allá una *teología naturalis*, en tanto que el misterio del Espíritu proviene también de la creación misma y de la comunidad con el otro, de ninguna manera se convierte en *religio* individual con el misterio, al estilo de un Robles, sin embargo ambos hallan en el Espíritu humano un símbolo fundamental de la vida religiosa convertida en una espiritualidad, que como ya hemos mencionado prescinde de las creencias en el sociólogo de la religión, aunque no así en Avendaño.

En el teólogo costarricense, aparece la noción de religión natural, relacionada a la tradición que se conforma como parte de un grupo social a partir de la cual se crean los ritos, los mitos y las doctrinas místicas. Lo que une la tradición con aquella es su carácter de fenómeno social. Una postulación teórica como la anterior, también aconteció en el paradigma de Robles, sobre todo en su pensamiento temprano, no así en su visión personal de lo religioso, en sus últimos planteamientos ya abordados en este trabajo.

Esta experiencia colectiva de Dios acontece en la comunión, una forma de consumación de esta teología del espíritu o pneumatología. En efecto, esta pneumatología parte del hondón del Espíritu humano, pero no se agota ahí, “El Dios que se revela se deja escuchar, pero no se deja manipular y

objetivar; nos orienta hacia Él, pero no para que lo poseamos sino para que vivamos en comunión con Él<sup>239</sup>”.

A menudo predomina en el teólogo, una inclinación hacia lo sapiencial que recuerda la capacidad humana de invocar la verdad dentro de sí mismo, siendo aquella metáfora del *reino dentro de vosotros* en boca de Cristo o el *no salgas de ti mismo, es en tu interior donde habita la verdad* de un Aurelio Agustín, ambas de corte sapiencial, posibles solo en una experiencia cercana a la espiritualidad.

En la teología del Espíritu Dios no es algo que el ser humano pueda poseer, le viene de todas partes y de ninguna, del sí mismo y del ser del otro, a modo de acontecimiento que se muestra latente en sus atributos o ecos, como le llama el teólogo: de Dios se conocen sus ecos, pero no se puede asir ni conocer de dónde vienen<sup>240</sup>.

La construcción de una pneumatología o espiritualidad permitió al teólogo acceder a otras fronteras de lo religioso allende a la tradición cristiana, partiendo de algunos postulados tridentinos sobre la iglesia universal, que él se apropia y reinterpreta en su esquema. La noción de espíritu es universal, motiva proyectos humanos que se llevan a cabo en comunidad y sin depender de un sistema religioso específico, así sea el mismo sistema cristiano de creencias.

En su obra *Fe de Jesús, fe humana*, se muestra una apertura y un diálogo con la espiritualidad proveniente de concepciones orientales, que el autor vincula con esta fe,

---

239 *Introducción a la teología*, 151.

240 Para una comprensión más amplia de la relación entre la Palabra, el eco y el Espíritu, ver: 152-178. En este apartado el autor desmiente que Dios sea un producto exclusivo de la tradición de Israel, sino que se revela a toda la humanidad. Una tesis continuada en: 178-190, en la cual se trae a colación la máxima tridentina que acordó ver en otras tradiciones no escritas, una germinación del Evangelio.



comprendido como la devoción “de encarnación” en el budismo y en el hinduismo<sup>241</sup>. Particularmente, esta sección, aunque breve, es un ejercicio que constituye un buen aporte al estudio de lo religioso, concordando a su vez, con su propuesta de pneumatología universal.

Desde el siglo I surgió el ideal del *bodhisattva*, “quien siguió el ejemplo de Buda, renunciando a la prosecución de su propio nirvana y sacrificándose por el bien de su pueblo; estuvo dispuesto a renacer con el fin de rescatar al pueblo sufriente, ayudando a las personas espiritualmente menos dotadas”<sup>242</sup>.

Seguido al budismo, menciona la tríada divina del hinduismo, Brahman, Shiva y Vishnú, reconocidas ya hacia el siglo I, en el que ocurre la vida de Jesús. Por ejemplo, la forma divina de Shiva ofrece mayor amplitud en tanto que integra el tema del mal como cualidad cósmica, no menos antropológica, realidad contradictoria que encierra el bien y el mal, la fertilidad y el ascetismo, la creación y la destrucción, paradojas muy características del hinduismo, también representadas en la diosa Kali aniquiladora, quien es benefactora, pero brutalmente asesina y transformadora.

Vishnú, que se encarna en forma de Krishna, “no tiene principio ni fin, llena el espacio e incluye toda la divinidad posible; él es el espíritu inagotable del ser humano y la esencia de la humanidad<sup>243</sup>. La propuesta de pneumatología del autor costarricense experimentó una apertura hacia otras religiones, toda vez que ese espíritu no se puede poseer, ni ser patrimonio único de una religión o sistema filosófico. Definiciones como las anteriores son cercanas a lo establecido en la cábala judía en el *Zohar* o el *pneuma agión*, espíritu que mueve el cora-

241 *Fe de Jesús, fe humana*, 42-53.

242 *Ibidem*, 43.

243 *Ibidem*, 44.

zón de los primeros cristianos, el cual refleja la humanidad de Cristo y la inmensidad del Dios Padre.

En adición con lo anterior, la pneumatología de nuestro autor es también soteriología y escatología, de ahí su relación con lo teológico, habida cuenta de la pertenencia de las dos ramas supracitadas al compendio de la ciencia de lo *theos*. Soteriología, porque implica pensar la comunidad humana a partir de sus dimensiones políticas, sus alcances y conflictos, así como la añoranza de una promesa basada en aquella noción de *zoé aionos* o vida perpetua, pero en la tierra según él, quien se ha mostrado conocedor minucioso de la tradición veterotestamentaria<sup>244</sup>.

No ajena a la discusión anterior, hallamos la noción de escatología, es decir el mundo futuro que se piensa como banquete, uno de los sentidos últimos de la vida en comunidad, es decir, celebrativa, como consumación de una comunidad depurada en el Espíritu anuncia la unión entre tradiciones rabínicas, esenias y cristiano primitivas. La prolongación terrenal de una vida futura como marca de la casa de Israel, recogerá influencias de posturas helénicas que el autor detecta ya desde un Filón de Alejandría y desde luego en las narrativas nacientes del Nuevo Testamento.

Las nociones de vida celebrativa, futura e inmortal sintetizan ambas tradiciones cristianas, una antigua<sup>245</sup> basada en la escatología terrenal y la resurrección colectiva de los muertos, la otra más renovada, si se quiere helenizada, mediante la cual aquel cuerpo que resucita es glorificado perpetuamente emulando la resurrección ahora individual de la persona de Cristo.

---

244 *Introducción a la teología*, 25-35.

245 Sobre la fe en la Biblia se pueden consultar pormenorizadamente las páginas 58-69.

Así pues, esta noción sobre todo paulina de cuerpo glorioso será continuada, pensada y depurada por lo que se podría denominar teología del cuerpo o de la carne, algo que se presenta en el paradigma del teólogo costarricense, queda así expuesta una de las más insignes aportaciones del autor: la de dar cuerpo a la teología.

La teología del espíritu es también del cuerpo en tanto que parte de la materialidad de la vida. Sin embargo, el autor no abandona la inclinación hacia un logos o razón teológica, proveniente de tradiciones fundadas en los primeros siglos del cristianismo. La teología del autor es parte de la materialidad corporal, pero también de un logos presente en los destinos de la actividad del espíritu humano.

La teología como *scientia fidei* es reflexión metódica sobre la revelación. Esta recuerda postulados clásicos como la teoría del *imago Dei* presentes por ejemplo en el Damasceno, en los cuales se establecía que aquella imagen de Dios está en el ser humano en tanto que es dotado de inteligencia, libre albedrío y dominio de sus propios actos.

Fíjese también, en los *Stromata* una cercanía sugerente entre el espíritu santo de los primeros cristianos y el espíritu en tanto entendimiento de los griegos<sup>246</sup>, donde la fe de unos como la filosofía de los otros, eran lugares desde los cuales

---

246 En los *Stromata I*, el propósito general de Clemente de Alejandría fue, no solo constatar que la filosofía helénica era un hurto de tradiciones como la egipcia y la misma hebrea, sino paradójicamente, extraer un núcleo de verdad totalmente pertinente y cercano al espíritu cristiano. Los temas que generaban estas cercanías eran: el monoteísmo, la divinidad espiritual, la providencia y la idea de la ley moral. Aunado a lo anterior, está la idea, homologada al Espíritu Santo o la noción de *Nous* en tanto inteligencia divina: La filosofía prepara el camino para la enseñanza verdaderamente regia, porque de un modo a otro hace prudente al hombre, modela el carácter, y predispone a quien cree en la providencia para la recepción de la verdad, Strom I, 80, 6, 247.

modelar el carácter y su comportamiento cotidiano. Si bien, estas tres dotaciones humanas de la voluntad parten según la teología clásica<sup>247</sup>, de otra voluntad mayor que viene a ser el *Logos divino*, o Dios mismo, sin embargo, el autor ya no se ocupa tanto de estas afirmaciones metafísicas, ni se las cuestiona, sino que centra su importancia en que el ser humano está dotado de esa voluntad, inteligencia y libre albedrío. Para este cometido, el se sirve de una imagen señera de la teología cristiana, es decir, la imagen de Jesús, llevándola a sus dimensiones más humanas.

Ya en su texto *Fe de Jesús, fe humana*, el autor da un giro antropológico significativo, planteando críticas más certeras sobre la *imago Dei*. Hay que subrayar, en primer lugar, una posición integrista que, parte de la lectura de aquellas tradiciones primitivas cristianas, asumen una continuidad no menos conflictiva entre el cuerpo y el espíritu en tanto puntos de partida de la fe misma, “sin depender de perspectivas que separan lo material de lo espiritual, el cuerpo del alma, podemos experimentar a Jesús como un hermano que comparte con nosotros una realidad<sup>248</sup>”. Con lo anterior se puede inferir, con razón, que el autor comprende esa integridad no solo dentro de la teología cristiana naciente, sino en el seno religioso en el cual se movió el *Cristo*, es decir, un mundo que integró trascendencia e inmanencia, fiel a la concepción semítica del ser humano.

Este movimiento, acerca al autor a la antropología teológica en tanto que, dota de responsabilidad espiritual al ser humano en relación con su entorno, planteando una

---

247 *Historia de la teología cristiana*. El concepto de logos importado de la filosofía helénica es comprendido y trabajado por el autor en algunos apartados, sobre el contexto genético de la teología cristiana en la antigüedad tardía y el papel de los filósofos se puede ver sintéticamente, 3-15.

248 *Fe de Jesús, fe humana*, 8.

crítica a lo que ha denominado inmanentismo, es decir, una intervención exagerada de Dios que iría en detrimento de ese libre albedrío que surge de la misma *imago Dei*, una posición constatable a partir de afirmaciones como: Dios actúa, pero no demasiado<sup>249</sup>. Este giro antropológico ha sido constitutivo de la teología cristiana primitiva, que a su vez recuperó de la tradición estoica, es decir, no centrar tanto en el cosmos su punto de partida epistemológico, sino del espíritu humano.

De la discusión anterior, no se desprende un alejamiento de aquel *imago Dei* en la vida espiritual de las personas, sino una crítica también a una metafísica ya de sobra paternalista de “un ser todopoderoso que actúa desde su trono celestial, sino como energía materna que brota desde la hondura de nuestra realidad grávida de gratuidad<sup>250</sup>”. Esta imagen maternal, antepone la visión paternalista, asociando eso sí, la fuente de todo amor, ternura y comprensión a lo maternal. Pues bien, en el desarrollo de este trabajo, se detectarán algunos giros, contradicciones o cambios en el paradigma del autor.

La creación de una antropología teológica como disciplina rigurosa llevó a distanciarse de posturas más conservadoras que establecían una dependencia entre Dios y el ser humano, donde según el reconocido teólogo Wolfarth Panenberg esta antropología teológica “argumentaba desde la existencia y la experiencia para mostrar que Dios está supuesto ineludiblemente en cada acto de la existencia humana<sup>251</sup>”.

En efecto, el esquema de nuestro autor se construye partiendo de aquella *teología naturalis*, pero que ve en el ser

249 *Introducción a la teología*, 125.

250 *Fe de Jesús, fe humana*, 8.

251 *Antropología en perspectiva teológica*, 16.

humano una parte importante de esa naturaleza, como demostración de la misma existencia de Dios, que ya no parte de manera específica de aquella *physis* externa. No se trata tampoco de una forma de antropocentrismo, sino de una coexistencia entre el ser humano y su entorno ecológico, como parte de esa vida celebrativa o aspiración escatológica basada en la noción primitiva del *Zoé aionos* o vida perpetuada.

La teología, como *scientia fidei*, “es también forzosa y esencialmente una teología eclesial, una función al servicio de la Iglesia que se ejerce en su nombre y por su encargo<sup>252</sup>”. Esta recoge nociones básicas que le acercan a una antropología teológica, si bien es confesional, su *logos* es conducido por un razonamiento que parte de la creatividad de aquel espíritu humano, construyendo nuevas nociones de conceptos teológicos siempre relacionados con su noción de la vida.

En cuanto a la revelación expone: “solo se puede captar en el Espíritu, abre al ser humano a la experiencia silenciosa de lo que no se puede conocer<sup>253</sup>”, acompañando esta noción primordial con la de silencio, definido como “el espacio donde podemos percatarnos de que en el fondo la realidad no es algo que podemos asir o manipular a nuestro antojo<sup>254</sup>”. En sus cercanías con la materialidad y finitud humana el autor emplea nociones como humildad, pequeñez o anonadamiento ante el misterio que envuelve la vida. La experiencia de lo teológico es semejante a la gratuita del amor, comparándola inclusive con el que les acontece a los amantes.

De aquella experiencia inefable, solo podemos percibir su Eco: Dios no se manifiesta a sí mismo, solo deja que se escuche su propio eco, cuando hablamos de revelación, no

---

252 *Introducción a la teología*, 135.

253 *Ibidem*, 146.

254 *Ibidem*, 147.

se trata de captar la realidad misma de Dios: “en la realidad escuchamos como si un eco, o el eco del eco, nos indicara la presencia de lo que no somos capaces de asir<sup>255</sup>”.

De este acontecer de lo inefable, la pneumatología se presenta como una forma de espiritualidad que parte de este eco que está más allá de todo condicionamiento y objetivación. “La relación con una realidad que se percibe como el fundamento último y no objetivo de nuestra vida<sup>256</sup>”.

La experiencia de lo inefable es testimoniada por el espíritu humano mediante la oración. Avendaño aborda con dedicación y análisis, una práctica en apariencia vacía, sin embargo, la aprecia como una forma de enfrentarse a ese eco tan cercano a la experiencia oriental del vacío. El acto de orar es un mecanismo humano para evadir el laberinto de nuestra propia inseguridad y enajenación, “esfuerzo por crearnos un interlocutor, coloquio con nosotros mismos o diálogo entre sordos<sup>257</sup>”.

La mayoría de los creyentes en Costa Rica se definen como no practicantes, lo cual supone un desafío tanto para el estudio teológico como socio religioso, primero por las condiciones materiales sobre las cuales este cuerpo de creyentes despliega ejercicios políticos, segundo porque siguen creyendo en una forma trascendente de Dios, y porque no tienen prácticas estrictamente eclesiales o de culto que acompañen aquella fe.

Lo único que les queda es su propia carne, la misma con la que sienten pasiones y deseos, pero que también practica ese mismo soliloquio existencial del que habló Avendaño hace veinte años y al cual como teólogo católico le llamó oración siendo esta práctica abordada desde su obra *Vivir y pensar en el*

---

255 *Ibíd.*, 148.

256 *Ibíd.*, 204.

257 *Ibíd.*, 205.

*Espíritu*, donde quizá el teólogo costarricense sospechó que el nuevo templo en el cual acontece la oración era el cuerpo mismo. El soliloquio de los no practicantes se ubica dentro de una sociedad de solitarios que, a pesar de sus múltiples compañías virtuales o materiales, siguen sintiendo el vacío del creciente individualismo del sistema mundo que habitamos.

Debe comprenderse la oración como un ejercicio de invocación del misterio de la vida, un reconocimiento de lo último, de la incertidumbre existencial de la comunidad humana que no tiene el control total sobre la vida y la muerte. En este sentido, es testiga de la finitud humana, a modo de expresión de la añoranza por soluciones a necesidades vitales, sueños, ilusiones y deseos que invoca desde algún lugar producido por el mismo Espíritu. Testifica que la totalidad es la no verdad en tanto que la persona es incapaz de controlarlo todo, llegando con esta experiencia a la creación de símbolos que le permiten sobrellevar su estar en el mundo.

La oración, al ser palabra, se convierte en dimensión sacra de un cuerpo que habla. La conexión entre esta y la vida cristiana en el espíritu es palpable desde las primeras tradiciones, e inclusive, el mismo Cristo enseña a sus seguidores como orar, siendo a menudo el clamor existencial ante la soledad de la muerte, una tónica en la oratoria dirigida al padre, otras en tanto reclamo, como la mención del abandono en la cruz por aquel padre amoroso que nunca contestó, dejando ver así, que la muerte es una experiencia humana límite que toda persona deberá enfrentar como lo hiciese el mismo Cristo, siendo la resurrección una forma simbólica de vencer a la muerte siempre y cuando la comunidad sea capaz de inmortalizar a quien ha partido.

El Espíritu como categoría vivencial no desentona con la dimensión mítica del ser humano. El autor critica, el detrimento de lo mítico en nombre de la ciencia y la técnica,



posicionándose asimismo en contra de la “superación de los mitos<sup>258</sup>”. En efecto, estos son testimonios de la energía humana. El espíritu está encarnado, es una carne dotada de un *animus* o ánimo. Una concepción de este tipo se roza con la teología de la encarnación, que lleva a comprender el misterio de un Dios que se hace carne, siendo esta concepción destinataria de un equilibrio entre el espíritu y la carne que es animada.

La metáfora de este Espíritu que es remitido por el autor hasta el libro del Génesis 1, tiene connotaciones femeninas, una suerte de energía maternal cósmica que hace ir y venir el aliento vital desde y hacia todas partes, siendo este, algo que nos traspasa, nos produce y asimismo producimos.

El interés por la aparición de lo femenino en las narrativas teológicas surge poco en la obra del autor, siendo su *Introducción a la teología* donde más se refiere a este tema, luego en su *Historia*, cita brevemente: “En Cartago se adoraban dioses de influencia fenicia o hebrea como Yahvé, dioses de las alturas. Saturno el Viejo y la Dea Caelestis o Diosa celeste, figura maternal a quien incluso los cristianos dedican, por cierto, tiempo, sus hijos; su culto se caracteriza por experiencias extáticas, tremendas borracheras, cantos y danzas<sup>259</sup>”.

Ese Espíritu es también *Ruah*, metáfora hebrea para referirse al principio cósmico inefable, motor de la vida, que, a modo de esfera infinita, posee su centro en todas partes, y no tiene su circunferencia en ninguna, o bien como lo ha establecido la sabiduría hebrea del Zohar la circunferencia está en todas partes y el centro en ninguna.

A menudo se ha comparado a Dios o el Espíritu como una forma cercana al aliento humano, siendo uno de sus

258 *Ibidem*, 203.

259 *Historia de la teología cristiana*, 154.

nombres hebreos una expresión cercana al respirar y expirar humano, acto sutil de la carne que respira y busca su prolongación, a modo de *connatus* eterno, pero como ya hemos mencionado, también es *cogito*, en tanto ejercicio del pensamiento como capacidad infinita.

Avendaño traza con suma atención, un trabajo en torno a la teología de la encarnación, el cual es crucial para comprender como se encarna ese espíritu en la teología, en tanto respuesta a una cierta espiritualización, que ha devenido en un proyecto desencarnado, ahistórico y sin compromiso político. El Espíritu es una forma de inspiración como hálito de vida que invita a la constante creación del mundo, tomando como punto de partida la encarnación de Dios.

El autor, da pie a esta sugerente discusión tomando como contexto el auge de las universidades en la Edad Media y su consecuente debate académico. Inicia explicando el pensamiento de Alejandro de Jales (1182-1245), quien se acogió a un esquema teológico que podría llamarse de corte platónico bajo el supuesto que define a Dios como el sumo bien “Dios es bondad por excelencia y poder lleno de sabiduría”<sup>260</sup>.

Otra razón que persigue esta definición es su posible naturaleza escolástica, tan cercana a Alberto Magno y a Tomás de Aquino. Esta bondad y sabiduría primigenias hacen emanar la encarnación como su difusión más perfecta fuera de sí. Luego, un planteamiento que secunda esta premisa radica en que el ser humano es, en tanto síntesis de todo el universo, capaz de santidad corpórea y espiritual.

También, asume que Dios es solo espíritu, siendo uno de sus anhelos la salvación de la condición humana, encarnándose por esta razón en la habitación de un cuerpo, lo cual se consuma en la persona de Cristo. La asociación entre Dios

---

260 *Ibidem*, 383.

y el espíritu ya ha sido abordada en Avendaño, pero resulta llamativa la puesta en escena de este posicionamiento de corte escolástico, a pesar de la existencia de tradiciones que plantearon la posibilidad de un Dios antropomorfo en la teología antigua, “quienes defendían que Dios tenía forma humana basándose en una interpretación literal del pasaje de la Escritura (Gn. 1, 26) que dice que Dios «creó al hombre a su imagen y semejanza»”<sup>261</sup>.

Lo cierto es que, basado en la Suma Teológica del padre Alejandro de Jales, argumentó que la encarnación es perfección del universo. A modo de interpretación, se puede inferir que, ese intuir el universo del mismo Schleiermacher radica en esta experiencia genuina de encarnación, planteada ya desde el auge de las universidades medievales.

De la teología de Avendaño en torno a la encarnación, se desprende un postulado valioso, que de alguna manera lo empata con lo planteado por Robles, y es que ve en la sustancia una forma de racionalidad, y esta comparada con Dios posee una forma inteligible de operar, no es *a priori*, que produce la creación sin inteligencia, pues la encarnación es fruto de que hubo un acto racional de la sustancia misma, según la integración de teólogos como Alejandro de Jales o el doctor Seráfico que la época viese en San Buenaventura (1217-1274).

Debe tomarse en consideración, una constante crítica del teólogo costarricense al inmanentismo, pues advierte en San Buenaventura un problema teológico, que la encarnación no puede ser “corona del universo”<sup>262</sup>. Si la encarnación es *corona del universo*, subordina a Cristo, que es Dios mismo, lo cual lo pondría como efecto y no como causa de ese universo,

261 Ramón Teja. ¿Tiene Dios figura humana? La disputa entre antropomorfitas y origenistas en Oriente a finales del siglo IV. En *Herejes en la historia*. Mar Marcos, editora. Madrid: Trotta, 2009, 27.

262 *Historia de la teología*, 386.

por lo tanto, detecta dos órdenes de salvación en el teólogo medieval. “Uno antes del pecado y tiene a Dios como principio y en cuanto a Dios, al Verbo. El otro orden se da después del pecado y tiene como principio salvífico a Cristo, el hombre-Dios”<sup>263</sup>.

Avendaño, explica este giro en la teología de la encarnación en tanto que existe un orden de la intención y otro de la ejecución. Dios que es primero el verbo, sucede primero como intención o voluntad que piensa y ejecuta la encarnación, siendo esta última en Cristo. De manera que debe pensarse como premeditada para un Dios que presiente el acto del pecado, y luego contrarresta con la encarnación, no se debe pensar de ninguna manera que el pecado es primero, sino que es contingente con respecto a aquella. La encarnación acontece prematuramente en potencia, Cristo es la máxima representación de aquella en acto puro, en donación que llega hasta la muerte misma.

Ahora bien, dentro del proyecto de comprender la teología moderna, el investigador costarricense expone lo que se comprendió como *cristianismo de la encarnación*. En primer lugar, esto recuerda a Lutero y lo instituido en la primera parte de este trabajo, pues Avendaño ve en la herencia de la teología liberal una creciente secularización, que había tenido como basamento la consolidación de una razón ilustrada, pero también el desencanto de los románticos.

Toda esta herencia del cristianismo de encarnación, aunque Avendaño no lo mencione, proviene de la idea de Lutero orientada hacia un nuevo gobierno germánico en primera instancia anticlerical, que también llamó antiromano. Ese proyecto era cristiano, pero dirigido por los nuevos líderes seculares que el teólogo de la Reforma vio en los príncipes. Se

---

263 Ídem.

comprende que aquel proyecto llevado a la radicalidad desembocó, sin que esto fuese la voluntad del gran reformador, en un proyecto de historia secular que, según Avendaño, arrinconó poco a poco a la religión a la marginalidad.

El proyecto del cristianismo de encarnación pretendía dar sentido a las instituciones sociales como la familia, el Estado y la sociedad en general, creando así estrategias de participación eclesial para su consumación. Para evitar este secularismo o desacralización, surgieron propuestas como la *consecratio mundi* de Pío XII (1939-1958), esta consagración suponía una nueva visibilización de la encarnación en el mundo que hiciera posible un proyecto de salvación en la sociedad.

Sobre esta propuesta, el autor explica: “para ello los laicos han de saber impregnar su actividad laboral secular de todos aquellos valores que la fe inspira para así hacer de la vida del mundo una ofrenda grata a Dios”<sup>264</sup>. Esta información brindada por el teólogo es sugerente, toda vez que la jerarquía católica también ingresó en la dinámica de una historia del trabajo en relación con lo religioso, ya no solo mediante aquel ascetismo cristiano que vio en el calvinismo su origen fervoroso, sino que ahora la actividad laboral y familiar de la sociedad es parte de la dinámica de salvación. Es decir, ya no se podía reducir esta a la fe demostrada en el culto o la eucaristía, sino en cómo se laboraba o en cómo se construía una familia.

Decir encarnación es plantear un nuevo proyecto histórico, en el entendido a partir del cual lo percibe Avendaño, no sería la historia el lugar donde ocurre la génesis de la encarnación, sino la esta el lugar a través del cual se movería la historia, según este proyecto religioso de administración de la salvación.

---

264 *Ibidem*, 483.

Dentro de estas estrategias teológicas surgió lo que el autor definió como integrismo, cuyo interés era que la autoridad secular llegara al punto de subordinarse a la jerarquía eclesiástica, es decir, de alguna manera era una inversión de lo instituido por Lutero, ofreciéndole de nuevo las riendas del mundo y de la sociedad a la Iglesia, “el integrismo es una forma exagerada de encarnacionismo; supone incluso que la autoridad terrena debe integrarse a la jerarquía eclesiástica”<sup>265</sup>.

Lo anterior, bajo el argumento que veía en Cristo a un Dios que bajó al mundo a gobernar, ante la inutilidad de los reyes y los emperadores terrenales, lo cual no era otra forma que devolverle el poder a la jerarquía eclesial so pretexto de ser la imagen por excelencia de ese Cristo que viene a ser rey, siguiendo aquella máxima de la Iglesia como *societas perfecta*.

El objetivo del encarnacionismo era el reencantamiento del mundo secular, viendo como solución a la decadencia y al asalto de las guerras mundiales, así como las crisis económicas, la vuelta a un mundo de una cristiandad casi medieval. Para muchos integristas, lo radical de la encarnación secular vendría a ser la solución a un mundo en crisis, como si la decadencia existencial experimentada a principios del siglo pasado fuese por algún motivo religioso, siendo antes bien, la posibilidad latente de que esta hubiese sido potenciada por formas degradantes de religión.

La corriente teológica que buscaba negar los valores terrenales fue entendida por Avendaño como trascendentalista, siendo la integrista su continuación. Esta buscaría, establecer un encuentro entre este trascendentalismo y el encarnacionismo. Esta forma de reencantar el mundo sería estrictamente cristiana, una suerte de antesala de los estados confesionales actuales, donde el que gobierna es Cristo.

---

265 *Ibidem*, 484.

La idea, desde este punto de vista salvífico era la cristianización del mundo, pues para estas corrientes teológicas, la secularización sería un producto del abandono de ciertos valores cristianos, pero también producía todo lo decadente en el hambre, el totalitarismo, la usura, la acumulación de capital, la crisis económica, y desde luego, las guerras mundiales, al parecer nada de esto tendría que ver con dinámicas de corte religioso, lo cual es cuestionable.

Este proyecto político acercaba el acto de cristianizar con el de civilizar, pues no se hacía cristiano quien participaba de una sociedad civil, sino en primera instancia, quien se civiliza, se hacía primero cristiano. Este proyecto buscaba eliminar toda separación entre ciudadano y cristiano, apuntando así a un solo ser, a una idea de nación y de gobernabilidad bajo el principio de esta encarnación.

“El concepto de encarnación, en su significado más profundo, será la clave de la interpretación de la historia de la salvación”<sup>266</sup>. En consecuencia, la encarnación del mundo o su consagración, como le llamó Pío XII, era la potencia política perfecta para la instauración de una historia de la salvación. Había que salvar el mundo, pero no uno cristiano, sino uno profano o secular, sin cuestionarse primero, que, de alguna manera, aquella secularización había sido producida por errores de la misma Iglesia.

Así pues, como si se tratase de un juego de buenos contra malos, por un lado, estaba lo pulcro y lo sacro de la supuestamente intachable representante de Cristo en la tierra, y por otro el orden mundano, decadente y errático. Valga recordar que, en el siglo XIX, el concilio Vaticano I condenó todo tipo de proyectos políticos ajenos al modelo monárquico eclesial

---

266 *Ibidem*, 485.

de gobierno, tales como el liberalismo, marxismo, el socialismo y el anarquismo.

Esta fue una de las intenciones de aquel concilio, encauzar una forma de gobernabilidad que reencantara el mundo, siempre y cuando la Iglesia tuviese aquella participación que había perdido desde que Lutero redactara aquellas páginas aquí repasadas, en trabajos como *A la nobleza cristiana de nación alemana sobre la mejora del estado cristiano*, datado en 1520.

Como parte de un proyecto de integración teológica, Avendaño vislumbra en la teología protestante una serie de referentes que realizaron esfuerzos para comprender con lucidez esta historia de la salvación y de la revelación. El autor ve en el teólogo Oscar Cullmann una síntesis ponderada como salida a un liberalismo racionalista en crisis, pero también a la teología dialéctica y existencialista de otros exponentes como Rudolf Bultmann.

Esta polarización llevaría, según Avendaño, a caer en el “subjetivismo racionalista o en el fideísmo”<sup>267</sup>. La teología protestante supo cómo dialogar con el liberalismo, sobre todo en el caso insigne de teólogos como Schleiermacher, pero también ofreció una respuesta ponderada y crítica a aquel catolicismo de corte decimonónico y reaccionario, heredado por figuras como Pío XII.

La salida que ofrece Cullmann radica en una suerte de historización del mensaje evangélico, de alguna manera sacó a la teología de un ámbito estrictamente fantástico y sobre todo metafísico, pero que tampoco buscaba desembocar en un inmanentismo. La historia de la salvación es colectiva, por lo tanto, no puede ser parte de un subjetivismo teológico, mucho menos de un individualismo llevado a la radicalidad, tal

---

267 *Ibidem*, 487.



y como lo vemos hoy en lo que queda de denominaciones protestantes, sobre todo neopentecostales, asunto sobre el cual volveremos más adelante, es decir, las implicaciones teológicas de una religión individual.

La encarnación que testifica la historia de la salvación es un hecho real y palpable, acaecida en el mensaje evangélico por excelencia. La existencia de un movimiento cristiano contestatario desde sus orígenes, como culto en contra del emperador supone el inicio de una nueva lógica e historia de la salvación más allá de la ley, la cual se concentró en la práctica estricta de la fe (Lutero), pero también en la ejecución de obras concretas (Pablo de Tarso), siendo eso sí, la gracia, lo que la posibilita esta fe y la capacidad humana de realizar dichas obras.

Por ende, la historia salvífica acontece como don gratuito, porque existe una voluntad divina que la pensó desde antes de la creación, intuyó la caída humana en debilidad o pecado, y asimismo generó una forma de enfrentar, padecer, sentir y sufrir la muerte. La metáfora del Dios que muere y resucita haciéndose humano fue la culminación de este proyecto histórico según la teología en general, es decir, con la muerte y la resurrección, Dios se encarnó para que el ser humano sea divino y retorne a su naturaleza prístina en un cuerpo incorruptible, antes cuerpo espiritual en la tierra.

El cuerpo espiritual, es la antesala de uno que tiene, al menos como promesa, la adjudicación de lo incorruptible. En la historia de la salvación, sobre todo en la teología de la encarnación, el cuerpo es lugar teológico, una suerte de cuerpo eterno, que se transforma para parecerse a Dios mismo en la figura de Cristo, razón constitutiva y aporte de Francisco Avendaño a la teología costarricense.

En adelante, la teología no será más en nuestra escuela, un acontecimiento que sucede en lo abstracto, sino en todo

tipo de emociones y sentimientos religiosos: vida, muerte, angustia, dolor, tristeza, alegría, amor, injusticia, indignación, enojo, abandono y soledad, inmediatez y finitud, pero ante todo trascendencia.

## Teología del cuerpo espiritual I. Sobre la noción de vida

La noción de vida es el punto de partida dentro del esquema teológico y la pneumatología del investigador costarricense en la cuales se encuentran definiciones de esta como realidad abierta<sup>268</sup>, don gratuito y bello<sup>269</sup>, pero que también se vive entre las emociones humanas como el dolor, angustia, negación, temor.

De manera que la vida acontece como misterio, se revela y se ofrece como momento último del acontecer humano, lugar que integra la trascendencia y la inmanencia, terreno desde el cual emana el *consentir la presencia de Dios*. Por lo tanto, el esquema del teólogo constituye un estar en el mundo que experimenta la divinidad como acontecimiento cercano, llámese eco o misterio, pero que ya no es emanación celestial, ni metafísica, en tanto realidad ultraterrena que proviene de un afuera del mundo y del Espíritu humano.

---

268 *Introducción a la teología*, 3

269 *Ibidem*, 8.

Por consiguiente, es posible hallar un eje central en la teología del espíritu de Avendaño denominada como *construcción desde abajo*. Este construir supone una ruptura de los dualismos entre lo inmanente y lo trascendente, lo humano y lo divino, lo sagrado y lo profano. El abajo es comprendido como una teología vitalista que se vive desde la realidad de la vida fáctica, no desde una *fuga mundi* o *fuga culturae*, “cuanto en nuestras vidas cotidianas hacemos caso omiso a ese impulso de lo que nos trasciende, comenzamos a perder el sentido de nuestra existencia<sup>270</sup>”.

El misterio de la revelación acontece y los signos creados por la comunidad humana son apenas atributos, testificaciones y contingencias de aquella que no tiene origen, pero es un principio vital: “una fuente u origen que no tiene tiempo ni espacio y que, sin embargo, es como el fundamento de todos los tiempos y espacios<sup>271</sup>”. A esta le hemos llamado Espíritu, padre, e inclusive Dios. A este ejercicio basado en una suerte de subversión del lugar teológico, el autor costarricense le ha denominado *repensar la teología*.

La noción de vida humana en Avendaño permite trazar una línea con el concepto de inmediatez que se ha abordado en la obra de Amando Robles, no porque sean idénticos, sino porque buscaron partir de experiencias cotidianas de la fe como manifestación del Espíritu. La vida cotidiana no es sinónimo de inmediatez en tanto superficialidad, sino de la toma de conciencia del acto de vivir como sentido o fundamento último, asimismo de lo irremplazable e irreplicable de este, que es la vida.

En Avendaño, *lo último* es definido como: “algo que no puede ser reducido a algo meramente tangible y temporal que

---

270 *Ibíd.*, 17.

271 *Ibíd.*, 150.

pueda ser captado por nuestros órganos sensoriales<sup>272</sup>”, definición de suyo teológica en tanto que propone una forma de trascendencia no reducible a lo sensorial y cercana a lo inefable, esto es, casi mística.

El autor es enfático en lo importante de la existencia como un todo, y no de la satisfacción egocéntrica de eventos particulares en la vida humana, en este sentido el ser humano es creador de sí mismo en su vida comunal que ocurre en devenir. *Lo último* encierra la satisfacción de la necesidad, que obedece a un acto colectivo.

Esta conjugación de lo inefable y lo último acusan una antigua influencia para la teología del misterio, instaurada por pseudo Dionisio el Aeropagita en su *Teología mística*, quedando así definidos dos caminos de acceso al conocimiento de Dios: la iniciación simbólica y la demostración filosófica, ambas actividades señeras del espíritu en tanto ente dotado de creatividad y sentiencia, pero también de pensamiento racional e irracional de lo religioso en sus formas simbólicas.

El acceso al misterio por medio del símbolo debe a la teoría del aeropagita una contribución significativa, que Avenaño no abordó en su *Historia* de manera directa, como sí lo hace, por ejemplo, con la teología de un Gregorio Magno. A pesar de tener esta influencia indirecta, él no acogió al aeropagita y su mística de la manera en la que lo hizo un Robles.

El teólogo costarricense asegura que el ser humano vive arrojado a su materialidad, a lo palpable y a lo que puede tomar con sus manos, mostrándose crítico del reduccionismo que implica este postulado para el teólogo común, es decir, que peligra la existencia de una trascendencia humana.

Lo visible es una suerte de velo de maya que convierte la fe en pura ilusión y aleja al ser humano de su cometido

---

272 Ibidem, 20.

espiritual, el de ver más allá. De aquí, su noción de conversión como acto de fe que permite quitar ese velo que impide la trascendencia, una postura que se muestra distinta partiendo del paradigma de Robles, para quien lo trascendente está ahí, es un ser ahí de lo real, precisamente en eso palpable, en el sujeto que es quien contempla.

El abordaje del ego, por ejemplo, desemboca en una renuncia a lo egocéntrico por parte de ambos, sin embargo, aquel ego que se aniquila en la experiencia sujeto-sujeto de Robles, no sufre lo mismo en la propuesto por Avendaño, para quien el ego “no es ni un principio ni un fin<sup>273</sup>”, sino en el equilibrio vital que parte del conocimiento del ser humano finito, necesitado y mortal.

Avendaño, en este sentido se muestra teólogo en su comprensión tradicional y en tanto crítico de la reducción de la vida humana a su materialidad orgánica, aunque sus planteamientos ostenten elementos de antropología teológica, se sirve de esta disciplina que estudia la naturaleza humana para abordar el símbolo como expresión de aquella fe.

Habiendo llegado hasta este punto, hay que precisar dos consideraciones, en primer lugar, que de la crítica a un cierto inmanentismo en la obra de Avendaño no se debe deducir una trascendencia espiritualizada, ajena a toda historia social, y, en segundo lugar, que en esta no se despoja de la materialidad, sino que parte de ella, para de alguna manera, superarla.

En efecto, su idea de la creación integra materialidad y trascendencia, bebiendo de la teología natural en tanto que postula a la creación como “la primera y fundamental revelación de Dios, su manifestarse hacia afuera<sup>274</sup>”. Este, lo hace por medio de leyes físicas, según el teólogo, quien deja ver

---

273 *Introducción a la teología*, 18.

274 *Ibidem*, 172.

una inclinación hacia el teísmo y el panteísmo en expresiones como ésta, “la realidad es la manifestación”<sup>275</sup>. Cercano al planteamiento de Robles, él ve en esa inmediatez material e inmaterial un postularse hacia afuera, de Dios, ocurriendo así lo teológico.

La ocupación del teólogo costarricense deparó en cuestiones alusivas a la teología sistemática desde su interés por la soteriología y la inmortalidad sacramental<sup>276</sup>, pasar del Cristo a un Jesús más humano<sup>277</sup>, su valor por el símbolo y el mito<sup>278</sup>, así como una dimensión más ética que para efectos de nuestro trabajo hemos denominado la ocupación de sí.

Un criterio de ingreso para leer a estos autores es que no solo será necesario conocer cuáles fueron sus fuentes, sino cómo las leyeron y mediante cuáles aparatos teóricos y metodológicos. La lectura que hace Avendaño de la tradición cristiana es sugerente, y desembocó en preocupaciones que no fueron ajenas a teólogos también abocados por la dirección de conciencia en la antigüedad, tales como Clemente de Alejandría o el mismo Aurelio Agustín.

Lo anterior, se observa sobre todo en su concepto de fe, en tanto forma de consentir la presencia de Dios, acompañante de toda actividad humana y partícipe de mecanismos de inspiración colectiva basados en la creación de la justicia. “La fe brota de la experiencia de Dios en la historia<sup>279</sup>”.

La experiencia vital de la fe ha experimentado su génesis desde ese “abajo” del que escribe el autor, siendo las primeras comunidades cristianas inspiradas por un espíritu común que tiene de frente una muerte cercana que siempre está al acecho,

---

275 *Ibidem*, 173.

276 *Vivir y pensar en el Espíritu*, 61-92.

277 *Ibidem*, 139-226.

278 *Ibidem*, 99-138.

279 *Introducción a la teología*, 51.

por ejemplo, en el martirio. De manera que, esta testificación en tanto ha sido concebida también como opción política del espíritu, en tanto que giró en torno a un nuevo ordenamiento de la vida, no dependiente del César, ni del emperador, sino del Espíritu representado en el Dios cristiano, a menudo relacionado con comunidades pobres, sobre todo dentro de las primeras generaciones de cristianos.

Por consiguiente, es posible sistematizar la teología de Avendaño como una trascendencia que se realiza en la máxima inmanencia en expresiones tales como: “Dios no tiene que venir al mundo porque ya está en él<sup>280</sup>”, un Dios de la historia que siempre está actuando, y de lo cual no se desprende que de su actuación acontezca un intervencionismo<sup>281</sup>. A pesar de que actúa con su presencia inefable en la historia humana, no arremete contra el albedrío y la voluntad, demostrando así esa síntesis entre teología y antropología.

En segundo lugar, en la teología de Avendaño ocurre lo que el autor ha denominado *El vuelco de la teodicea*, donde asegura que: “El mal no puede venir de Dios<sup>282</sup>”. En este postulado, ofrece una visión del mal como producto de la historia humana, despojando así a la voluntad divina. Este apartado se muestra inconcluso, sobre todo ante lo sugerente de una expresión sobre el mal y su relación con Dios.

Esta tradición que se ocupa del mal se remonta a los alejandrinos, tal es el caso de Orígenes (184-253 d. C.), citado también por el mismo Avendaño y que acusó una influencia del *Político* de Platón en aquella creencia de que el mal no proviene de Dios, sino de la naturaleza de lo mortal. Sin embargo, la teología origenista anunció alguna complicidad

---

280 *Ibíd.*, 116.

281 *Ibíd.*, 119.

282 *Ídem.*



de la divinidad en la ejecución de este, en afirmaciones como la siguiente: “...por eso diremos que Dios, respetando el libre albedrío, se vale de la maldad de los malos para la ordenación del universo, sometiéndolos al provecho del todo, mas no por eso deja de ser reprehensible el malo<sup>283</sup>”. En efecto, el mal como tema de la antropología teológica presente en Avendaño es apenas mencionado, pero con seguridad, atribuido a la voluntad humana.

La vida, noción fundamental en la teología de nuestro autor tiene una conexión profunda con la fe auténtica de la persona creyente aflora en medio de lo extraordinario. La marca de la inmediatez de lo cotidiano no está en lo que acontece, sino en lo que no acontece. Es decir, en aquello a lo que no se está acostumbrado a que suceda, por ejemplo, la muerte.

La muerte es el todo y nada de la inmediatez, llevando a la experiencia humana a su vivencia del vacío, de nuevo acá, algunos nexos con el budismo; continúa el autor, “Sugiero que la vida es como un vacío primordial en que es posible escuchar el fundamento no objetivo ni manipulable de la realidad<sup>284</sup>”. Esta, como vacío, acerca las nociones de Avendaño con las de Robles en tanto dotan a la vida inmediata de un carácter inefable.

Al partir de la cercanía de aquellas, somos una comunidad humana en un constante acto (conversión) de rehacerse, que se crea y se autodestruye de forma problemática, cuyo punto de partida e inspiración es ese vacío llamado la vida. La enfermedad, es otro signo de la inmediatez, que irrumpe a modo de incertidumbre de la existencia, creando consigo nuevas experiencias de fe.

283 Orígenes. *Contra Celso*, IV, 70, 303.

284 *Introducción a la teología*, 13.

Una marca de la vida es su carácter social, el teólogo costarricense no concibe el sí mismo como un absoluto, sino que es social a un tiempo y está basado en la práctica del servicio, recogiendo así, otra máxima cristiana primitiva conocida como el *diakoneo* hacia el otro y la comunidad.

La vida es una forma de *revelación*, semejante a su visión de una pneumatología, el autor hace conciencia de que el descubrimiento revela el misterio, y asimismo aquella revelación proviene del misterio: “en medio de los nubarrones de la vida se pueden escuchar con más o menos claridad susurros que nos hacen conscientes de la presencia de Dios. Esos susurros son como indicios de la fuente de donde emanan y se originan<sup>285</sup>”.

Aquella revelación es comunitaria, y si depende de un solo individuo peca de idolatría. La teología de Avendaño se teje mediante formas de vida común, se muestra crítica del egoísmo humano y posiciona la vida como acontecimiento último dentro de la cual la fe es una forma de testificación, participación y transformación del entorno social. Sírvanse estos apuntes para comprender el siguiente apartado sobre la fe en nuestro autor.

---

285 *Ibidem*, 149.

## Teología del cuerpo espiritual II. Fe, ciencia y símbolo

La fe en el esquema de Francisco Avendaño es una práctica histórica, cuyo fundamento es la experiencia de Dios en la historia, “tiene que ver con el conocimiento que el ser humano va adquiriendo de sí mismo, de su historia y del cosmos a partir de dicha experiencia”<sup>286</sup>. La fe es, primordialmente, discurso acerca del ser humano y, solo oblicuamente, discurso acerca de Dios.

La fe atraviesa procesos identitarios en tanto que, en primer lugar, se ocupe de “conocer el acontecer histórico”<sup>287</sup> a partir del cual se desenvuelve la comunidad humana y opera sus transformaciones culturales. Esta operación de fe basada en la constante *metanoia* o conversión llena de responsabilidad histórica todo emprendimiento humano colectivo debido al uso del Espíritu, creando destinos de perpetuación de la vida, búsqueda de inmortalidad y nuevos símbolos.

---

286 *Ibíd.*, 4.

287 *Ibíd.*, 15.

La fe, entonces, se convierte en una experiencia de creación constante, así, la fe es pues, acto creador del Espíritu, no es creencia a secas. Es acción transformadora, política y estructural, que atraviesa la creación de identidades, ahí donde el autor apuesta por la reproducción y resguardo de una centroamericanidad.

La apuesta de Avendaño radica en que la fe se relacione con procesos de formación que involucren experiencias cotidianas que lejos de alejar a la humanidad del mundo, antes bien, le integren, siendo el concepto de religación con este mundo, una forma también de religión, en tanto *religo* o *religare* con respecto a sí mismo y al mundo. Tanto el alejamiento de sí mismo como una cercanía demasiado egoísta hacia el sí mismo, conducen a algo que el mismo Pannenberg advirtió en su antropología como un acto de malogramiento de sí<sup>288</sup>.

Esta propuesta de Pannenberg desemboca en una paradoja para la teología, e inclusive para la teología del pecado y la misma soteriología, toda vez que la crítica a la metafísica tradicional radica en que Dios se había tornado demasiado lejano al ser humano, lo cual se logró problematizar a través de la mencionada teología de la encarnación. Así pues, esta encarnación representó la humanización de lo divino, en la figura de Cristo y no necesariamente, al revés, que el ser humano se divinizará y se alienará a tal punto de caer en aquel malogramiento de sí.

Queda así expuesta, una paradoja que ve en las ansias de divinidad que tiene el ser humano finito, trazando una línea delgada entre su deseo de liberación en la fundición con la divinidad que le provee el Cristo, pero un peligroso acercamiento

---

288 *Ibíd.*, 16-18. Sobre la relación del ser humano y la creación como asunto concerniente a la antropología teológica, acá Avendaño realiza una relación entre ese egoísmo que conduce al malogramiento de sí.

a la soberbia en esa sacralización que experimenta en él también, en tanto que se ocupa demasiado en sí mismo, trayendo la consecuente creación de un antropocentrismo ya criticado en el esquema de Robles.

La soteriología no volvió a ser la misma desde que el ser humano se convirtió en una amenaza para sí mismo, renovando la pregunta: ¿ante qué o quién debe salvarse el hombre? Cayendo en la cuenta de que el ser humano debía salvarse de sí mismo, y en la línea de esa crítica al antropocentrismo, debía salvar al mundo del hombre mismo, algo que hoy no se termina de consumir y nos lleva al exterminio, la paradoja que ofrece aquella rama de la teología está en que el hombre se convirtió en su propia amenaza.

Pannenberg entendió esta ocupación de sí mismo como un autoperfeccionamiento que vendría a acercar al hombre a Dios, sin resolver la paradoja que instaura, es decir, acercar demasiado al hombre a Dios peligra en la constitución de un acto de soberbia frente al otro y ante sí mismo.

Una salida a este problema teológico está en la figura de Cristo, a partir del cual este perfeccionamiento no constituye en acercar al hombre a Dios, sino a Dios al hombre. Así, el acto de realización que toma en cuenta la práctica transformadora e histórica de la fe tiene que ver con la vida en comunidad con otros sujetos históricos. “El hombre no se realiza prometeicamente, elevándose a sí mismo con sus propias fuerzas<sup>289</sup>”.

Este acto de saberse un ser necesitado convierte al ser humano en *homo religioso* en tanto que depende de una vida común y algunas veces de un principio o experiencia trascendente que le convierte en un ser religioso en tanto que demanda ese religar mediado por experiencias afectivas como el amor.

---

289 *Antropología en perspectiva teológica*, 87.

Este acto de religación o religo, es parte de la experiencia del Espíritu, ante lo cual conviene aclarar, que la práctica espiritual integra lo religioso y no al contrario, es decir, no toda religión es espiritualidad, según el teólogo. Ahora bien, no toda espiritualidad es religión en tanto que prescinde algunas veces de la noción de Dios o de divinidad en su sentido más amplio.

La práctica del espíritu está a menudo asociada con la *poiesis* o creación a través de la producción simbólica, artística y creativa, dentro de la cual aparece Dios como metáfora que potencia ese religar del espíritu vital, recordando así una expresión de Pannenberg parafraseando a Cicerón con respecto a que realmente es el ser humano, *religioso por naturaleza*.

Lo anterior es un ejemplo que permite inferir que, lo religioso queda como supeditado a la espiritualidad en ambos autores. Ya se ha desarrollado con ejemplos concretos, qué entiende cada uno por religión, sin embargo, una revisión de esta supeditación a la espiritualidad queda pendiente para el siguiente apartado.

Avendaño define la fe como “el reconocimiento de que la vida es un don<sup>290</sup>”; la fe se basa en la relación del ser humano con lo inefable que surge del encuentro con el Misterio; relación que solo es posible por medio de signos, cuyo poder de significar está determinado por configuraciones sociales. En concreto, la fe es una experiencia histórica, que solo es comunicable mediante símbolos, “un acontecimiento, un encuentro en el que el ser humano reconoce la presencia del misterio, y por ese mismo acto, se reconoce a sí mismo en esa dimensión<sup>291</sup>”.

---

290 *Introducción a la teología*, 48.

291 *Ibidem*, 104.

La relación entre la noción de fe y la vida nos lleva a la comprensión del símbolo: la relación entre teología, símbolo e inmortalidad constituyen el grueso del paradigma teológico del autor dentro del cual acuña en su aparato teórico un concepto que ha denominado *inmortalidad simbólica*. En el terreno de esta discusión este tema se deberá trabajar con mayor profundidad, no solo por lo que plantea el autor, sino por las fuentes que aborda, literalmente, escritores como Joseph Campbell solo se mencionan, pero no se trabajan en su paradigma.

Para Avendaño los símbolos siempre están asociados a la inmortalidad<sup>292</sup>, lo cual es problemático, primero porque no parece haber una salida en torno a la tensión y la dicotomía vida-muerte, segundo porque los mismos estudios socioreligiosos han deparado en la relación casi erótica entre lo mortal y lo inmortal. Lo simbólico no se reduce a la inmortalidad, a menudo también es distintivo de finitud, muerte y ciclo. La comprensión simbólica del teólogo no solo estuvo marcada por una visión sacramental, sino por su tradición católica, por un lado, y por el otro, una teología emergente del concilio vaticano II.

El problema de pensar el símbolo como sacramento radica en su agotamiento, es decir, se puede pensar el sacramento como símbolo, pero no el símbolo sí y solo sí, como un sacramento. El símbolo también puede navegar en las aguas de lo profano, lo cual nos llevaría a otras discusiones. Avendaño pensó la iglesia como el sacramento fundamental, una metáfora relacionada al cuerpo, pero no individual, sino referido a uno social sacro.

---

292 *Vivir y pensar en el Espíritu*, 79.

A esto le llamó *sacramentología*<sup>293</sup>, y puede relacionarse con este religar sacro presente en la vida en comunidad mediante la creación colectiva de experiencias en torno a lo religioso, que no solo integran o se reducen a la creencia en sí, sino que construyen lo religioso en la acción más inmediata y genuina del religar.

La necesidad de perpetuación de la especie humana le ha llevado a pensar en la inmortalidad y su única forma de alcanzarla es a través de la producción simbólica, de ahí la relación entre inmediatez, cotidianidad, inmortalidad y símbolo, la cual constituye en emprendimientos sociales que construyen símbolos sobre los cuales identificarse y reproducir la vida.

Una noción que tiene sus analogías con la construcción de las primeras comunidades cristianas en su vivencia de la vida eterna o perpetua, *Zoé Aionos*, una vida que busca la trascendencia de lo orgánico, pero sin renunciar a ello, es el animal humano excelso que se prolonga eterno. “Se puede afirmar que el ser humano es un ser simbólico<sup>294</sup>”.

En este sentido, el ser se constituye también como animal simbólico. “Los símbolos permiten objetivación del misterio o trascendencia de lo objetivo”<sup>295</sup>. Esto quiere decir que la producción simbólica es un acto del espíritu que parte de lo que el autor, semejante a Robles, llamó el silencio.

Esta realidad no objetiva de Dios, mediante un acto de religo con el entorno, es apenas comunicable con símbolos, puesto que “la realidad de Dios no es objeto<sup>296</sup>”. Así pues, solo el símbolo es capaz de aproximarnos a ese religar con la realidad de Dios no objetiva, cercana al silencio en tanto que no se puede descifrar, ni definir, pero que es palpable en el

---

293 *Ibidem*, 113.

294 *Introducción a la teología*, 8.

295 *Ídem*.

296 *Ibidem*, 106.



respirar del espíritu en cada actividad humana, así como el acto del entendimiento.

Es sugerente, aunque breve, la valoración de la condición animal del ser humano en el esquema de Avendaño sobre todo en expresiones como: “Somos una continuación de la naturaleza orgánica y de la efusión infinita del espíritu<sup>297</sup>”. Entiéndase este movimiento hacia lo antropológico con un sentido ilustrativo que pretende denotar la capacidad de trascendencia dentro de la animalidad. “El ser humano tiene hambre de pan, pero también de belleza, de gracia y de bondad<sup>298</sup>”.

Lo anterior permite inferir que, al no reducir a la persona humana a sus necesidades orgánicas, deviene de inmediato en un ser dotado de necesidad simbólica en aquella añoranza de belleza, gracia y bondad, que solo emana de aquella capacidad, es decir, un acto de simbolizar todas sus experiencias espirituales.

“El fundamento para explorar el vigor o el proceso de deterioro de una actividad simbólica está en la tensión entre lo biológico y lo cultural y entre lo colectivo y lo individual<sup>299</sup>”. La pneumatología toma la fe como partícipe y forma de testimonio de una “energía fontal que produce y es producida por carne y cuerpo propios<sup>300</sup>, una afirmación que vuelve a rescatar una de las aportaciones cruciales de Avendaño, es decir, la de dar cuerpo a la teología.

La vitalidad que le acontece al cuerpo a modo de potencia de un devenir es tan impresionante que toma connotaciones sagradas, de ahí la necesidad de utilizar nociones como la de Espíritu en relación con este acto creativo del cosmos, que

---

297 *Ibíd.*, 17.

298 *Ibíd.*, 9.

299 *Ibíd.*, 70.

300 *Ídem.*

supera las capacidades humanas de comprensión, la pneumatología explica que: “Lo que se da a conocer no es lo ausente, sino lo que se experimenta profundamente presente pero que trasciende lo objetivo<sup>301</sup>”.

De aquí que, conceptos como el misterio o realidad de Dios no son más que testificaciones (fe) de una vitalidad impresionante que participa de una economía de pasiones y afectos humanos, que lucha por ser inagotable, pero con la conciencia de la finitud. Las dificultades y las necesidades que experimenta el espíritu humano le recuerdan su necesidad de religación o de religo, en tanto que es finito y arrojado a la muerte.

Pasemos pues, al último concepto de este apartado, el de ciencia: una de las discusiones del autor se relaciona con el uso de la noción de ciencia, la cual pretende colocar en diálogo con la fe. “El teólogo requiere de conocimiento científico<sup>302</sup>”. Es indudable la connotación histórica que tienen ambas, ciencia y fe, a menudo relacionadas con la teología como disciplina del saber y experiencia de la trascendencia humana en la tierra. Un objetivo central en el abordaje de esta categoría es que no hay una oposición radical entre ciencia y fe. Los postulados teológicos del autor se suponen como desafíos para el campo del saber científico y viceversa, ha colegido que la ciencia no es la forma única y exclusiva de saber.

Como se ha mencionado, la fe es la testificación de lo *inefable* o el *Misterio* en la vida humana, aquello que sobreviene también como devenir, lo impredecible y a la vez inmediato que irrumpe en la existencia, mediante eventos ante los cuales no se plantea una explicación. Este postulado permite trazar una relación significativa con las tradiciones cristianas

---

301 *Ibidem*, 95.

302 *Ibidem*, 104.

primitivas, sobre todo en el esfuerzo de la disciplina de la Patrología por acercar el espíritu cristiano al conocimiento y al saber. Desde personajes como Filón, hasta figuras como Clemente o su discípulo Orígenes, apostaron por percibir la vida cristiana en el espíritu como una forma de sabiduría, una influencia que sin lugar a duda no solo tiene su punto de partida en la visión paulina del espíritu, sino que se inspira en un estilo sapiencial particular en la figura representativa de Cristo.

La metáfora que utiliza el autor es la del *eco*, para referirse a una suerte de teología negativa mediante la cual Dios es conocido a través de sus atributos, donde la vida toda, es parte de la presencia de Dios mismo, la vida es Dios presentándose como *Eco*, a modo de metáfora conformada de una voz que viene de todas partes, que es audible, pero que no deja mostrar quién es la fuente de la cual viene, porque en el fondo no la hay, o es una sin principio, ni fin, es una suerte de *causa sui*, se trata de la fuente inconmensurable de la vida que no deja de hacerse, que se produce y reproduce en el accionar humano comunitario donde la fe se manifiesta como testificación de eso inefable o lo último, a través de signos.

Dios es aquella fuente vital de la cual no podemos saber su origen, pero sí sus atributos. En este tipo de definiciones Avendaño hace teología en tanto que reflexiona sobre la capacidad humana de pensar e imaginar realidades que le superan, aun partiendo de su materialidad carnal, siendo dimensiones que no puede lograr del todo, como esa realización prometeica de la que habla Pannenberg, o la incapacidad para evitar su propia muerte, la cual es capaz de pensar e inclusive de evitar, una y otra vez.

La espiritualidad acontece, no solo en esta incapacidad para evitar la muerte, sino para hacerlo con la vida misma, sabiendo que el acto de nacer no es elegido por nadie, de manera que la ciencia en tanto forma de conocimiento es una

herramienta existencial del ser vivo o animal simbólico, para comprenderse en un ejercicio de autoconciencia, apercepción e inclusive trascendencia de su propio yo, en tanto camino para combatir un desafortunado malogramiento de sí.

La ciencia establece límites al conocer humano, en tanto es capaz de recordar a la humanidad la finitud, de sus niveles de necesidad y sobrevivencia, así como la toma de conciencia de que no todo es demostrable ni explicable, existe un espacio para el misterio dentro del cual acontece la pneumatología. Con todo, la ciencia es también creación del espíritu.

En efecto, la razón teológica es parte de ese espíritu creativo que permite componer sintonías entre ciencia y fe: una razón que, según el autor, con Descartes, “se descubre como fecundada; con el idealismo, como histórica y abierta a la posibilidad, con la fenomenología, como sensible a todas las dimensiones de lo real; con el personalismo, como intersubjetivo; con Levinas como esencialmente ética”<sup>303</sup>.

Y aunado a lo anterior, sobre la subjetividad, Avendaño plantea lo siguiente: “A partir de Descartes y sobre todo de Kant la filosofía puso de manifiesto la raíz del cambio de perspectiva: el descubrimiento de que el sujeto entra siempre y necesariamente en la constitución de todo objeto”<sup>304</sup>. Contrariamente, Amando Robles quien aboga por la disolución del sujeto en el objeto, plantearía que este no constituye nada frente al objeto, más bien se difumina y aniquila en él.

El devenir de la ciencia en los albores de la modernidad obligó a la teología a desprenderse de viejas concepciones ya insostenibles para la época, de aquí la importancia de un saber científico amplio que dotara de mayor argumentación y materialidad al teológico, aportando este último todo el aparato

---

303 *Ibidem*, 127.

304 *Ibidem*, 124.

simbólico que ha proporcionado profundidad e imaginación a esta asignatura.

En su desarrollo de la relación entre teología y ciencia, el autor expone algunas definiciones tales como: “tal unidad entre teología y ciencia se rompió aparatosamente en los comienzos de la época moderna<sup>305</sup>”, agregando además que, “la teología no tiene mucho que aportar al desarrollo científico-técnico<sup>306</sup>”, demostrando así una contradicción ante lo que en apariencia había querido execrar, a saber, la irreconciliación entre ciencia y fe.

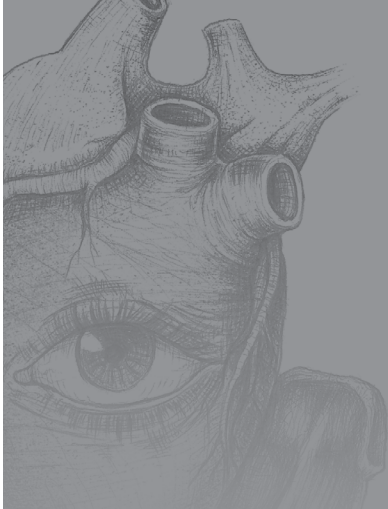
Esta idea queda inconclusa en Avendaño, sobre todo la afirmación de que la relación entre ciencia y fe se rompiera aparatosamente. En cambio, por ejemplo, en Robles es la ciencia o la razón científico-técnica la única forma de mantenerse vigente lo religioso, denotando que más bien de aquella aparente irreconciliación surge el nuevo sujeto religioso.

---

305 *Ibidem*, 90.

306 *Ídem*.





## TERCER CAPÍTULO

Crítica a la teología del cuerpo espiritual





## **La carne, lo inefable y la sentiencia. Crítica a la teología del cuerpo espiritual**

**D**e lo cotejado hasta este punto, se puede excogitar que la obra de Francisco Avendaño involucró un amplio horizonte de experiencias humanas marcadas por lo que acá se ha denominado como sentiencia, una categoría que toma la noción de espíritu en tanto hábito orgánico de vida, así como la de entendimiento.

No es, pues, un sentir orgánico carente de capacidad simbólica o imaginación, sino uno en tanto puede ser parte de la autoconciencia del sí mismo, transmite esta sentiencia, la padece y la sufre. Esta acontece en tanto que no siempre es un movimiento de la voluntad, antes bien, la voluntad del sujeto puede llegar a ser producida por este sentir, de manera que una teoría de los sentimientos religiosos puede partir esta experiencia que produce al sujeto o algunas veces lo aniquila, como ya lo estableció el análisis del planteamiento de Robles.

La sentiencia se aproxima a la noción de carne en tanto experiencia de habitar este cuerpo espiritual. En consecuencia,

el planteamiento que se desprende de estas premisas es que a pesar de involucrar aquella, la obra de nuestro autor tiene sus limitaciones, y ha dejado pasar lugares por los cuales sigue transitando ese mismo espíritu.

Lo escabroso de la experiencia del sentir es que no siempre se puede decir, esto quiere indicar que lo religioso se mueve en el terreno de lo verdaderamente indecible, aquella experiencia comparada con el amor de los amantes mencionada por nuestro autor, desembocando así en el lenguaje simbólico, artístico, metafórico y musical, que toma como recurso al silencio mismo.

Una primera crítica que se desprende de la propuesta de Avendaño es que su teología del cuerpo espiritual no siempre padece la carne con radicalidad, aunque cite ejemplos, su apuesta por un proyecto de teología confesional le pone límites a un paradigma que es rico en sugerencias sobre el sentir religioso. Por un lado, se comprende su acercamiento a un catolicismo confesional en tanto opción personal y biográfica, si se quiere constitutiva del mismo sentir del que hablamos, pero que se difumina con planteamientos teológicos que no logran salir de cierta institucionalidad que encierra ese sentir religioso indecible.

En primera instancia, la crítica que se puede hacer a su trabajo intelectual es que a pesar de pensarse como novedoso para su época siguió andando, al menos en una primera etapa, por el camino de lo confesional<sup>307</sup>, quizá convenientemente teísta para aquella época, pero dudosamente teísta para la actual.

---

307 *Vivir y pensar en el Espíritu*, 13-17. La teología de Avendaño sigue planteando un teísmo confesionalmente cristiano lo cual permite criticar su propuesta como una teología con *nuevo rostro*.

Quizá sea necesario detenerse en la idea de Dios que propone Avendaño a fuerza de prestar atención del lugar desde el que se piensa, a menudo se refiere a un Dios de la vida, que emerge desde las profundidades de esta. Ofrece la siguiente definición de teología: “La teología se nutre de la experiencia individual y colectiva de una comunidad de fe que en una era y una cultura particular desarrolla su experiencia de Dios, trata de convertir esa experiencia en conceptos y luego la vierte, por medio de una concatenación de relaciones, en la experiencia humana<sup>308</sup>”.

La teología aún puede ser comprendida como una forma de experiencia de Dios, sin embargo, las relaciones y la vivencias humana que el mismo autor menciona han cambiado de lugar en Latinoamérica. El escritor ofrece una pista importante para el cometido que se busca trazar en las siguientes páginas, el cual se conjuga con la unión intrínseca entre lo religioso y la comunidad, siendo aquella experiencia individual y colectiva, un lugar fundamental de lo religioso y de lo teológico.

La propuesta teológica del autor ofrece un Dios como “fundamento último de nuestras vidas”<sup>309</sup>, porque esto llega a volverse en un elemento estrictamente necesario, mientras que hoy también, se podría pensar esta experiencia más bien dentro de lo contingente, que no hay teología y mucho menos hay Dios sin una experiencia genuina de encarnación.

Esta encarnación de la teología aconteció, desmarcándose algunas veces con posturas suyas anteriores, sobre todo cuando plantea una relación o traspaso del símbolo y la metáfora, ante el agotamiento del lenguaje que impide denotar la hondura de lo religioso reducido a “categorías legalistas,

---

308 *Ibidem*, 72.

309 *Ibidem*, 58.

devocionales y transmitidas en forma estilizada conducente a actuar de acuerdo con los modelos institucionales desde los cuales se hace su interpretación y aplicación<sup>310</sup>.

En este sentido, la teología del autor sí ofrece un nuevo rostro, en tanto que Dios cambia de lugar para posarse en la vida común, simbolizado por la comunidad como sacramento último, a partir de la ya mencionada sacramentología. La comunidad sacra, constituye para Avendaño el nuevo lugar teológico, a partir de la cual germina y a la vez desemboca el Espíritu, y aquella experiencia de lo comunal solo podrá ser manifestada mediante símbolos.

Lo anterior, permite sugerir que, la experiencia del sentir religioso y espiritual puede acontecer prescindiendo de ese fundamento último, y si la pneumatología se pretendiera aún anuente a abrirse ante ese misterio de la sentiencia, será acaso que puede llegar a cuestionarse aquel, al punto de preguntar, ¿acaso existe ese fundamento último de algo?, si bien esto sería colindante con una espiritualidad sin Dios, dotaría aún más de misterio, al menos la iniciativa de plantear que no existe un motor o fundamento alguno, y que a lo sumo lo que persiste a diario es aquel sujeto difuminado, tan cercano a lo establecido por Robles.

Pues bien, esta premisa nos llevaría a proponer una indecibilidad del sujeto, es decir, si este no es capaz de decirse a sí mismo y a sus sentires, no hallará nunca un tal fundamento de la vida. Una salida, ya conocida, es la que remite a la experiencia interior, a modo de búsqueda de la idea de Dios, que asimismo permite la posibilidad de que en ese interior nada de lo que exista se remita a Dios.

La teología negativa ya dio sus postulados en torno a este problema, visto mediante ejemplos realmente esclarecedores,

---

310 *Fe de Jesús, fe humana*, 12.

suponiendo una especie de laberinto de lo inefable, porque quien se ve imposibilitado por demostrar la existencia de este fundamento último, también sufrirá la imposibilidad de negarlo.

Este estado del Espíritu ha sido comprendido como teopático, en tanto conocimiento de naturaleza trascendente: “el místico ya no conoce en la sucesión del tiempo, ni en la distensión del espacio. El método negativo lo ha liberado de dichas condiciones, y su inteligencia purificada sólo es capaz de un conocimiento deiforme<sup>311</sup>”. Esta propuesta que persigue Avendaño, de encontrar lo inefable en la inmanencia material no es del todo nueva, pues obedece a una concepción helénica que se perdió con el ascenso de la Gran Iglesia como impulsora de una ortodoxia cristiana.

La teología helénica pensó la noción de *theos* junto a la de *physis*. Una discusión sugerente sería problematizar que lo inefable o lo sagrado esté presente como dice Avendaño en todos los objetos, si se queda en esta postura se tiene como resultado un panteísmo, una tesis discutible, por ejemplo, si se sigue un planteamiento como el del fenomenólogo Michel Henry (1922-2002), mediante la cual se haría una importante distinción entre cuerpo y carne.

Ante esto se podría decir entonces, que Dios no solo está en todo lo que es cuerpo (panteísmo), sino en todo lo que es carne (teología de la encarnación) habida cuenta de que el cristianismo es la narrativa más ceñida en expresar que Dios se ha encarnado, en toda su creación, pero sobre todo en la figura humana.

Para el filósofo francés la noción de cuerpo está en el objeto que no es portador de sentiencia, una mesa por

---

311 *Historia de la teología cristiana*, 258.

ejemplo choca con otra sin sentiencia.<sup>312</sup> En cambio, la carne siente su roce, su tacto, su mirada, su dolor y su pasión, esto es la sentiencia. En este aspecto, la fenomenología de la carne ofrece pistas para escudriñar lugares que la noción de cuerpo no alcanza del todo, tales como el erotismo que asemeja la experiencia de la carne con formas de trascendencia y de espiritualidad.

Tanto la propuesta de Robles como la de Avendaño, tomaron en cuenta la materialidad de la vida humana, el cuerpo sin más, pero dejaron pasar el aspecto carnal en general, y en específico, el erotismo que experimenta formas de placer, tan cercanas a las de los amantes que el mismo Avendaño menciona.

No habría pretexto en decir, por ejemplo, que no existen alusiones a este erotismo en las narrativas sagradas, plagadas de metáforas sobre el goce carnal, tanto en el antiguo testamento como en el nuevo, por cierto en este último, las narrativas que acercan al Cristo corporal del que habla Avendaño, a personajes femeninos que tienen encuentros cercanos, por no decir eróticos, con Jesús en el toque de su túnica, en la petición por un milagro o en el lavamiento de sus pies a cargo de unos cabellos femeninos. La falta de esta eroticidad, que no coitalidad, es una limitación en la obra de ambos autores.

Dentro de la propuesta de una filosofía de la encarnación, Michel Henry parte del supuesto de que esta pertenece a todos los seres vivos, algo que no excluye a los animales no humanos, dotados también de sentiencia. Si algo nos acerca a estos es la capacidad de sentir hambre, dolor, frío, y hasta cierto apego en la necesidad de compañía que expresan, en un *estar ahí*, cerca de nosotros, cuando escribimos, cuando

---

312 Michel Henry. *Encarnación. Una fenomenología de la carne*. Salamanca: Sígueme, 2001, 10.

dormimos e inclusive en momentos de tristeza o alegría. Dice Henry: “aquello que caracteriza a los seres encarnados es que tienen un cuerpo”<sup>313</sup>, a lo que podemos incoar, que, si bien todos los encarnados tienen un cuerpo, no todos los cuerpos tienen carne.

En primer lugar, la noción de cuerpo es problematizada por el filósofo vietnamita, en tanto que, el universo es un conjunto de cuerpos distintos, entendidos como materiales. En esto, existe una profunda relación entre el cuerpo celeste y el humano, a saber, que ambos están dotados de materialidad.

Este asunto puede ser también abordado teológicamente, si nos referimos a Dios, por ejemplo, desde una posición muy trascendentalista, se podría decir que no tiene materialidad, ni cuerpo, pero que sí tiene carne, porque es capaz de sentiencia y voluntad, lo cual ya se ha visto en las discusiones acá realizadas en torno al libre albedrío, la creación y la encarnación o la historia misma de ella.

Dios sería ante todo Espíritu, inteligencia, sustancia y voluntad, primero en el logos, luego en el verbo como palabra o ese mismo logos encarnado. En efecto, Dios es carne y no lo es; luego, ya en Cristo, adquiere materialidad, integrando así el cuerpo y la carne. “Si la encarnación no es posible sin un tomar carne, sin una venida a un cuerpo –bajo la forma que sea–, la carne de Cristo, no obstante, podría muy bien no ser más que carne aparente”<sup>314</sup>.

El postulado de la carne aparente fue instaurado por los docetistas, quienes priorizaron solo en la naturaleza espiritual de Cristo, algo que como ya hemos instituido, consistió en una herejía declarada por la ortodoxia. En esto, el ser humano se parecería a Dios, no tanto en su posesión de un cuerpo, sino

---

313 *Ibidem*, 9.

314 *Ibidem*, 18.

de una carne, es decir, una sentiencia que no siempre acontece a voluntad, sino que tiene vida propia.

Pero, por otro lado, como el fin de la teología cristiana también es la *homoiosis theo*, ocurre que la muerte y la resurrección de Cristo abre camino para la deificación del ser humano, “la salvación cristiana no consiste en la dispensación de gracias particulares y todas ellas eminentes: consiste en la deificación del hombre”<sup>315</sup>. Que el ser humano se divinice en el advenimiento de su eternidad en la derrota de Cristo ante la muerte abre un portillo para que el ser humano haga lo mismo en su transitar por este mundo.

La carne debe integrar una ocupación importante dentro de la teología, porque esta última es inútil sin una experiencia genuina de encarnación, y permite comprender más profundamente, los sentimientos religiosos. Así pues:

...carne no es otra cosa que aquello que, al experimentarse, sufrirse, padecerse y soportarse a sí mismo y, de este modo, gozar de sí mismo y, de este modo, gozar de sí según impresiones siempre renacientes, es susceptible, por esta razón, de sentir el cuerpo exterior a sí, de tocar así como de ser tocado por él...<sup>316</sup>

Lo que establece Henry es esclarecedor, porque permite comprender la carnalidad religiosa que sufre el cristiano, Cristo mismo, en ese padecerse que lo lleva hasta la experiencia radical y monstruosa de la cruz. Resulta aún más sugerente, que esta experiencia de mortificación que sufre la persona religiosa, es una forma de sacralizar ese acto padeciente de la carne. Quien se padece a sí mismo, se soporta y se sufre, experimenta lo genuino de lo religioso, en tanto forma de explicar

---

315 *Ibidem*, 23.

316 *Ibidem*, 10.



y ritualizar esos mismos sentimientos religiosos, que le son íntimamente propios.

La distinción entre cuerpo y carne es riesgosa, sobre todo por la necesidad implícita de vinculación existente entre ambos, en esto Henry es categórico y plantea un problema que queda abierto: “carne y cuerpo se oponen como el sentir y el no sentir”<sup>317</sup>, expresión problemática en tanto que la carne padece en cuerpo, todo lo que se sufre, siente, experimenta o se goza, atraviesa fibras, cavidades, neuronas, nervios, músculos, hasta los mismos pensamientos. Ojos abiertos, respiración acelerada, palpitaciones involuntarias, piloerección, son más que señales orgánicas, de que hubo carne y sentiencia.

De manera que es justo también admitir que la carne siente con el cuerpo. Imposible para los griegos pensar un Dios que nace en un ambiente cargado de sencillez, que provenga de unas entrañas además femeninas, quizá sin padre o con uno adoptivo como José, pero que ante todo se hace uno con las entrañas, tripas, sangre de su madre, esto es la encarnación, participación de la divinidad en aquella carne, entrañas y tripas, que, en un arrebatado de carnalidad, hacen parir a Dios de un vientre humano, además de una mujer.

A lo anterior, llama Michel Henry el Dios archi-arquetípico, uno casi antidios desde el punto de vista helénico, uno que nace manchado y si de verdad era hombre, nació desnudo y dando alaridos de llanto como cada uno de nosotros. De estas expresiones se valieron tanto Tertuliano como Marción para enfrentar a algunos herejes de corte más encratita, refiriéndose a aquel lugar del cual nace Dios en el cuerpo femenino, en boca de Tertuliano y su *De carne Christi*, citado por Henry: “describenos ese vientre, cada vez más monstruoso,

---

317 Ibídem, 11.

más pesado...da rienda suelta contra los órganos indecentes de la mujer en parto”<sup>318</sup>.

Permítase aclarar esta expresión de los órganos indecentes, en el entendido de que Tertuliano había heredado la percepción subordinada del cuerpo femenino del mediterráneo antiguo, del cual la misma cultura grecorromana no era la excepción. De esa misma carne indecente, se sirve el apologeta romano para establecer que Cristo viene de lo más sencillo y miserable, utilizando términos de la época en torno a la mujer.

La encarnación constituyó un grave conflicto por el contexto helénico en el que nace; pues decir la carne en la Grecia Antigua era exponer la animalidad. El hombre era distinguido con respecto al animal en su capacidad de *Logos*, de crear significaciones, de apercibir ideas, sin embargo, el cristianismo predicaba todo lo contrario, que no solo aquel, sino el hombre-Dios en Cristo se encarnara, es decir, se hiciera animal también. La encarnación comprendía, entonces, un retroceso en la filosofía, porque para los griegos era irreconciliable la trascendencia con lo animal.

Aquella trascendencia llevada a cabo con propiedad en la obra de Cristo en la tierra topaba de frente con la incredulidad de todos los ciudadanos, sobre todo los de origen pagano. La pregunta prevalecía, ¿cómo podría hacerse carne un Dios que es Espíritu? Definir la carne de Dios no fue sencillo, sin embargo, una de sus salidas fue el conocimiento de lo invisible.

El Verbo, en tanto palabra que se une a Dios o proviene de él, es carne a un tiempo, y emana en un cuerpo específico, es decir en el de Cristo. Emanar de este en tanto individual, pero también en como comunidad, Dios emana sin distinción en el corazón del pagano y del gentil, del hombre y de la

---

318 *Ibidem*, 22.

mujer, del judío y del griego, del rico y del pobre, del esclavo y del libre.

Es carne invisible en el Verbo que luego se visibiliza, e igual que la palabra denota una forma de materialidad invisible, no se ve, pero se puede sentir. En el fondo, Verbo y carne son la misma cosa, no se es Verbo primero, luego carne, sino que el Verbo se hace carne y la carne Verbo, infinitamente.

Haber dicho esto en el siglo IV hubiese sido tomado por herejía, pues para autoridades y obispos, decir que el Verbo y la carne coexisten, era una forma de adherirse a una corriente llamada arrianismo. Arrio, fue un teólogo del siglo IV, nacido en Libia, y cercano a las corrientes alejandrinas de pensamiento; y de alguna manera, lo que intuye Henry, aparece en Arrio y en sus disputas; compruébese acá, otra razón para derivar la fenomenología religiosa de la *theologia naturalis*.

La teología natural de Arrio fue refutada por Epifanio de Salamina, uno de los grandes recopiladores de las herejías en la antigüedad tardía; para él era inadmisibles decir que Dios y su hijo coexisten, pues Dios debe preexistir al hijo. Hállese acá, una separación entre Verbo y Cristo, que problematiza el planteamiento de Henry, pues no existen Dios y el Verbo al mismo tiempo, sino que, según la naciente ortodoxia, Dios es el principio de todo, y nada puede existir con él y junto a él, no hay espacio para la contradicción filosófica en este sentido, es decir, que Dios sea carne y no sea carne al mismo tiempo, pues solo podía ser carne sí y solo sí, era primero Espíritu. Constátese acá, un conflicto de corte helénico, que anuncia la incapacidad de conciliar la carne con el Espíritu.

La comprensión sobre la teología de la encarnación planteada acá sintoniza más con la visión hereje y contradictoria; el teólogo Rowan Williams lo explica de esta forma: “solo

Dios es *anarchos*, mientras que el Hijo posee una *arché*<sup>319</sup>. Lo anterior, permite inferir que, si Dios tuvo la capacidad de pensar la carne a futuro y al cuerpo mismo, problematiza la relación entre esencia y existencia, asimismo divide a la misma voluntad divina que pensaría la carne en esencia, pero no en existencia. Si la divinidad no puede pensar la carne en existencia, es decir, a Cristo, entonces Dios no sería omnipotente. Se comprende que, con tener en mente el proyecto de encarnación, Dios crea la carne en esencia y existencia a un tiempo.

La teología antigua vio en Atanasio, un detractor de Arrio, enmarcándose en la línea ortodoxa que planteó la creación de Cristo y la *physis* de la nada. Un problema filosófico que queda abierto es cómo algo podría venir de la nada, que es vida, es producida por algo que aparentemente no lo es. Afirmar que la creación proviene de la nada le restaría infinitud a Dios, el problema de Lo *Infinito* ya instaurado por el mismo Schleiermacher viola el tema de los principios, pues no hay principios de nada en ese infinito, que podría ser Dios, por lo tanto, la creación si proviene de algo, de ese Infinito.

Lo anterior, también permite cavilar que, la creación es infinita, en tanto que participa, al menos en potencia, de aquel Infinito. Lo paradójico acá, es que Dios, siendo Infinito, crea algo de la nada, si crea algo de la nada ya no es Infinito. Aunque el cosmos, y Cristo mismo, existan solo en potencia o en esencia, permite pensar la imposibilidad del Dios eterno para crear de la nada, pues crea en tanto piensa, no puede un Infinito pensar en la nada. De alguna manera, hay que decir que todas las creaciones preexisten en Dios, esto es de alguna forma una posición arrianista dentro del debate.

---

319 Rowan Williams. *Arrio. Herejía y tradición*. Traducción de Francisco J. Molina. Salamanca: Sígueme, 2010, 118.

El cuerpo y el objeto pertenecen al orden de la *physis* tal como lo piensa Avendaño, pero ambos no vendrían a ser lo mismo. En este sentido, el teólogo no piensa el cuerpo como lo hace Henry, porque, aunque no lo diga, habla de uno carnal. Lo ideal sería darle una distinción particular al cuerpo y aún más a la carne como expresión de lo inefable.

En este sentido, la propuesta analítica que acá se pretende incoar ya no es la búsqueda de un fundamento último, sino que este sentir de la carne inefable, anuncia en primera instancia su indecibilidad. En consecuencia, no es ni siquiera Dios lo indecible, sino la experiencia misma de ser un sujeto carnal.

Sobre lo inefable del cuerpo, el filósofo francés Jean-Luc Nancy, ha escrito acerca de términos muy cercanos a lo que ha instituido Avendaño, es decir: *cuerpo*, *encarnación*, *Misterio*, por ejemplo. Insiste en que lo inefable no es el cuerpo en sí, sino el habla. “El tema de lo inefable sirve siempre la causa de un habla –de una fábula– más alta, más elevada, más secreta, silenciosa y sublime: un puro tesoro del sentido al cual accede quien se une a Dios”<sup>320</sup>.

Lo inefable constituye de inmediato una forma de hablar sin poder hablar, es apenas el intento que acerca a Dios, pero que se atasca en el habla de lo indecible, y en lo indecible del habla. Para Nancy, la aproximación al cuerpo es casi una mística, porque este no es un discurso, ni un relato, pues de alguna forma se le convierte en objeto. Dejar que el cuerpo sea acto o que aparezca constituye una forma de habla sin palabras, el cuerpo sería la palabra misma, “hay, por decirlo de una vez, una especie de promesa de callarse”<sup>321</sup>, el cuerpo hace

---

320 Jean-Luc Nancy. *Corpus*. Traducción de Patricio Bulnes. Madrid: Arena Libros, 2016, 45.

321 *Ibidem*, 40.

callar en el acto del tocar, tocar es hablar, el cuerpo habla en toda su corporeidad.

El cuerpo es aparición, destilado en múltiples formas, en gran parte atenido a su materialidad, el aparece, y por ello, es lugar señero de la fenomenología. No quiere decir, que, por ser equiparado a otros cuerpos celestes, sea excluido de su animismo, de ese Espíritu del que habla el mismo Avendaño.

El cuerpo *está ahí*, es menos complejo que la carne en su materialidad, porque acontece, se produce, en cuanto causa y efecto de sí mismo. El que está ahí es el cuerpo que Cristo encarnó cuando muestra su carne, heridas aún las manos por los padecimientos, llagas todavía sangrantes, que testifican la resurrección.

Cristo, pide ser tocado, lo cual simboliza el sagrado valor de la corporalidad dentro de la visión mediterránea. Un Dios herido que busca ser tocado, adquiere placer en ello, como también en ver la mirada creyente y convencida de sus discípulos y discípulas, ante el acontecimiento de una carne que ha resucitado.

Avendaño ha dado una pista significativa en la comprensión en torno a la relación cuerpo-espíritu, la cual es muy sugerente porque no hay jerarquía estricta entre estos. El cuerpo se da en el espíritu, lo cual también ocurre como donación que viene de todas partes, y es comprensible entonces que no solo sea el que dé vida al cuerpo, sino este el que dé vida al espíritu, como le da vida también a la teología. En el autor, la teología tiene un cuerpo que la produzca, que la tiene, el cuerpo es revelación.

Nancy, acuña algunas palabras sobre el cuerpo, sus cavidades y el espíritu, muy concernientes con esta discusión. El filósofo hace ver que el espíritu requiere de aquellas para entrar al cuerpo, en forma de hálito, aire, aliento, soplo; no hay espíritu sin cavidades. Estas son los espacios cavernosos en

los cuales sale y entra Dios. “Pero el espíritu es la no forma o la ultraforma del agujero donde el cuerpo se precipita”<sup>322</sup>.

En este sentido, tan bello y metafórico, el espíritu es cuerpo, en tanto que toma su forma al penetrar en él. Nadie es tan penetrado como la forma en la que el espíritu lo hace en el cuerpo, sin por ello, serlo también. Esto es algo que Avendaño ha rescatado de la visión judaica, que ambos son uno solo.

De aquí que Nancy habla abiertamente, del espíritu como el verdadero cuerpo o el transfigurado. El cristianismo es religión del soplo, según el filósofo, “del toque impalpable, religión del verbo, del proferimiento, de la exhalación-olor deletéreo de la muerte y perfumes agradables a lo Eterno, olor de santidad (judaicas ya, islámicas también)”<sup>323</sup>.

Para el autor francés, cercano a lo que plantea Avendaño, en la pneumatología existe la testificación de una religión de la filiación, a través de la inspiración y la expiración. El aire es elemento sagrado, éter, espíritu, respirar es testificar que hubo y que existe religión, que, en este caso es cristiana, pero que está perfectamente, presente en cualquier denominación, sea teísta o no, respirar es un acto religioso, en un mundo el que se vive bajo amenaza, viral, contaminada, contra ese hálito y soplo que ofrece la vida, al cual nos aferramos.

Si se aprecia desde una visión oriental, por ejemplo, el *Libro Tibetano de los Muertos* lo relaciona con la pérdida que tiene el moribundo de los cuatro elementos: primero, la debilidad que lo aleja de la tierra, segundo, la sed, pide agua constantemente por la pérdida de aquel elemento, luego el cuerpo se pone frío, fiel señal de que no hay fuego ni calor, y por último, la expiración, signo de que se ha ido el soplo, el Espíritu, Dios para los cristianos, y ese irse del aire en el cuerpo, deja

---

322 *Ibidem*, 56.

323 *Ídem*.

abierta una posibilidad, que se lleva algo de este, expirar es una forma de resucitar, y queda en el misterio, conocer hacia dónde se marcha ese soplo, o sí ese Espíritu sigue siendo soplo sin más, sin conciencia.

En efecto, ya no se verá más al cuerpo como simple recipiente, lo perecedero, lo putrefacto, lo macilento y débil, sino que será un lugar que merezca la misma altura del espíritu, y en esto, pensamos, que la teología de Avendaño es contributiva. En suma, el espíritu será también, recipiente del cuerpo, en tanto que añora esa materialidad para ser él mismo, pues carece de toda capacidad siendo invisible, en la nada, inútil.

Dios en tanto espíritu es el más encarnado ejemplo del ser en necesidad de materialidad y carne, de corporalidad. No es un cuerpo que se vacía en un espíritu para llenarse, sino un espíritu que se vacía en el cuerpo para glorificarse, dignificarse en esa finitud, inmediata, pronta, placentera, paradójicamente, eterna.

La expresión *dar cuerpo a la teología* ha sido uno de los aportes significativos de la teología de Avendaño, pero también, el hecho de darle a la teología un cuerpo. Aun así, la expresión es imprecisa, en tanto que, suscita el acto de colocarle un cuerpo a la par, a lo que también, se puede objetar, que la teología tiene su propio cuerpo en sí misma.

Sin embargo, darle a la teología un cuerpo, constituye el hecho de proporcionar uno humano, carnal, espiritual; es la realidad que indica al cuerpo mismo como condición y fundamento último de la teología misma, de manera que no solo esta ciencia produce el organismo, sino que él la produce.

No cabe ya preguntarse, ¿cómo es que la teología origina cuerpos?, es decir, subjetividades, identidades, sexualidades, diversidades, también religiosidades, sino como estas últimas producen a la teología, la vuelven radical en su padecimiento carnal, es el lugar mediante el cual ocurre dicho evento, y es en



primera instancia lo que otorga al corazón humano un coraje ante la invisibilidad de lo sagrado, que es a la vez tentación.

Tal es el deseo de hacerse cuerpo del Verbo, que no tiene suficiente con ser carne invisible, sino que se vacía en la creación como sustancia corporal, en la figura de Cristo. La expresión: ¡mujer, he aquí a tu hijo! (Jn 19, 26) es la manifestación indiscutible de que este se dona aún en la muerte, se soporta a sí mismo y vive la muerte con pasión.

Un dato maravilloso del cuerpo es que, no se reduce a unidad ni individualidad, pues también es una noción colectiva, y ha sido la teología la disciplina que ha reflexionado en torno a uno de los cuerpos más complejos en tanto comunidad de vida, es decir el Cuerpo de Cristo. Serlo, también es devenir comunidad, por lo tanto, el cuerpo es religioso en este sentido, en el entendido que es el lugar auténtico de la comunidad que se autoabastece mediante distintos medios de producción.

La inclusión de la filosofía de Nancy ha aportado con creces a esta reflexión, la problemática abierta del cuerpo, que ha definido como una llaga abierta, es decir, que está fragmentado, si se quiere, comercializado, en mil pedazos, ante lo cual la teología debe y deberá mostrar, así como ofrecer, algunas consideraciones. El cuerpo es un problema teológico, llaga aun abierta, que no ha encontrado formas de cerrarse o cicatrizar.

El cuerpo de Cristo se acerca al humano en su vaivén entre majestuosidad y monstruosidad. Es bello, pero a la vez abyecto y extraño, en palabras del filósofo Nancy, un monstruo imposible de tragar. “De ahí no se sale, estorbado por la vasta amalgama de imágenes que van de un Cristo embebido en su pan ácimo hasta un Cristo extirpándose un Sagrado

Corazón palpitante, sanguinolento”<sup>324</sup>. Los cuerpos se tragan entre sí, no solo como Saturno devorando a su hijo, sino Dios devorándose a sí mismo en la figura de Cristo, quien luego es también devorado. La devoración del cuerpo del otro es símbolo de aniquilación, una forma de hacerlo parte de mí, caso conocido en la historia de los amantes, que se devoran incansablemente entre sí. La devoración del cuerpo de Dios es, en palabras de Nancy, la angustia principal, “el principio de (sin) razón de Occidente, cuerpo sacrificado en la hostia”<sup>325</sup>.

Este *hoc est enim corpus meum, este es mi cuerpo*, solo puede decir algo fuera del habla, semejante a la carne, a menudo, es indecible, “fracaso al hablar del cuerpo, fracaso al silenciarlo”.<sup>326</sup>. De aquí la relación del habla con lo inefable y no con el cuerpo mismo que *está ahí*, lo que no está ahí, es el habla que se aleja del cuerpo mismo en esa naturaleza inefable.

El cuerpo es una complejidad de la que emana la vida religiosa, y en lo complejo radica su cada vez más improbable ocasión de constituir una unidad. En estas localidades íntimas del cuerpo, acontece lo religioso como manifestación carnal. Las cavidades del cuerpo permiten acceder a una suerte de guerra entre los sentidos, no siempre comunicados entre sí, esto es la complejidad.

Dar a la teología un cuerpo es hacerla contingente, ponerla en manos de una excrecencia carnal que sobresale en medio de los otros cuerpos no carnales del cosmos, y que supone una suerte de fractal, de espejo quebrado en mil pedazos, esto es el cuerpo, “como si yo digo: pie, vientre, boca, uña, llaga, golpear, esperma, seno, tatuaje, comer, nervio, tocar, rodilla, fatiga...”<sup>327</sup>.

---

324 *Ibidem*, 10.

325 *Ibidem*, 11.

326 *Ibidem*, 44.

327 *Ídem*.

El conflicto de los sentidos acontece donde “cada uno constituye la fractura del otro”<sup>328</sup>. El tocar, por ejemplo, fue cuestionado por Nancy, en tanto que este no es ni siquiera acto; puede ser también mirar, o el pensamiento mismo que da un estruendo de golpe en todos los nervios, piel, cuerpo entero.

Un pensamiento es capaz de desestabilizar la armonía de ese cuerpo que es una comunidad, entre el orden y el caos. El habla, también toca, estremece y golpea, como la voz de Cristo desesperante y abandonada, pregunta al Padre (a sí mismo) ¿por qué me abandonas? Sin palpar, el cielo es tocado, por las palabras de Cristo, en este reclamo espiritual vivido en carne viva y sangrante, el cielo tembló.

La carne es lugar teológico en cada sentido del cuerpo, está como alojada, aguardando en aquellos lugares de entrada y salida de los afectos en los cuales alberga lo religioso como el monje que habita el desierto. Cada sentido es habitación propia e impropia, en tanto que en gran parte no me pertenecen, la vista por ejemplo movida o no a voluntad pierde capacidad con el tiempo y el desgaste, y mientras puede, realiza la labor de la contemplación y la teorización que implica el conocer, no penetra, “ella es tacto que no absorbe”<sup>329</sup>, la vista toca dice el filósofo francés, es una caricia móvil e inestable.

El oído, ha sido comparado por los grandes místicos como el lugar religioso por excelencia, en el tiempo prístino Dios solo habla a Adán y Eva, quienes escuchan una y otra vez; pero existe una disputa entre ojo y oído, es un conflicto primordial de la materialidad carnal; el ojo de Dios mira sin ser mirado, toca sin tener manos, en tanto forma de verbo-carne invisible, *adversus* el oído que escucha con pavor, incertidumbre y luego, vergüenza.

---

328 *Ibíd.*, 35.

329 *Ibíd.*, 37.

El ojo que toca en la presencia invisible de Dios es una forma de sentiencia religiosa de algunos movimientos basados en el éxtasis, mediante un tocar sin materialidad, pero sí con presencia. El tocar es lo que hace presente a Dios en el sentir que experimenta la persona religiosa; la piel, lugar último de la testificación, un tocar invisible.

La morbosidad que deviene del ojo de Dios contagió y tentó a la pareja primigenia, que una vez descubierta su desnudez recurre a las túnicas de pieles para dar por iniciada la guerra primordial contra el ojo. Lo edénico es señal de que los sentidos entraron en conflicto, una guerra potenciada por el Misterio, no solo de algo como Dios, sino de la serpiente misma, que tienta al oído, lugar superno y santo, que invita a la tentación y a la corrupción.

Decir cuerpo espiritual es decir carnal, no hay un espíritu que se pose en un cuerpo, sino una carne que se posa en él, de alguna manera hay una línea delgada entre esta y el espíritu, lo cual solo es comprensible dentro de la teología cristiana, pues en la mentalidad helénica, como ya lo ha establecido Henry, o se es carne o se es espíritu.

En Jean-Luc Nancy el ojo está en conflicto consigo mismo en el mirar, pues no todos pueden hacerlo de igual forma, o bien, ni siquiera el mismo ojo mira igual toda la vida. “ver un cuerpo no es precisamente captarlo en una visión: la vista misma ahí se relaja, ahí se espacia, no abarca la totalidad de aspectos”<sup>330</sup> porque esta vista según el filósofo es fragmentaria.

Lo que el ojo observa es comprendido por el autor como *arealidad*, porque está como bañado por la mirada, por eso que ve. La arealidad es extensión, lo que ve en área, que no es el cuerpo todo, de manera que, lo que se observa es amplificación de lo visible y lo invisible, esto hace de alguna

---

330 Ibídem, 36.

manera al cuerpo inefable, en tanto que es indecible y hasta inobservable. No se puede acaparar en su totalidad, sino en lo que permita lo supeditado al ojo. Sin embargo, de lo inefable el autor advierte que más bien aniquila al cuerpo, que el acceso a este es en sí lo inefable.

Este esquema fenomenológico puede servirse dentro del diálogo expuesto en el paradigma de Avendaño, del cual se puede colegir que si bien puede esclarecer una teología con cuerpo, es aún ambigua en su análisis sobre las pasiones<sup>331</sup>, dentro de las cuales aparecerá sin duda el sujeto de deseo, aquel acercamiento a la gestualidad invertido en forma de oración del cual habla el teólogo costarricense, anunció en el acto carnal del soliloquio un nuevo punto de partida para pensar lo teológico, pero por otro lado, no todos los cuerpos oran ni tienen prácticas religiosas que partan de una fe también religiosa, ahora la fe pasa por dinámicas que atraviesan formas complejas de expresar lo trascendente en gran parte dotadas de un gran valor simbólico, pues su teología con nuevo rostro se pensó desde una sociedad en crisis, en este es semejante a la propuesta del autor español Amando Robles<sup>332</sup>. Avendaño advertía:

¡Vivimos en un universo donde no existen normas de comportamiento preestablecidas y absolutas! La toma de conciencia de esta realidad produce angustia y temor. Llenos de pánico muchos recurren a la búsqueda desenfadada del

331 *Vivir y pensar en el Espíritu*, 21. Algunas discusiones se ampliarán, por ejemplo, la mención de Avendaño en torno a la ocupación de sí. El autor dice: "Ocuparse de uno mismo es algo concomitante con nuestra forma de existencia: un ser humano que no se ocupa de sí mismo está muerto. Un ser humano totalmente ocupado de sí mismo es un monstruo". Una propuesta teológica con nuevo rostro debería sumirse más bien en esa monstruosidad de la que el autor parece renegar y que al menos no se explaya completamente.

332 *Repensar la religión. De la creencia al conocimiento*. Sobre la crisis de la religión ver las páginas: 21-40.

placer, el poder o el dinero; otros tratan de escapar del vacío moral del alcohol o de las drogas, hay quienes se hunden en un nivel último de desesperación que los lleva a la depresión y al suicidio<sup>333</sup>.

Probablemente, el anterior, es uno de los pasajes más sentidos en la obra del teólogo costarricense, muy cercano a esos afectos no tratados que se buscan criticar en este apartado, manifestaciones carnales que, por lo general, no se vislumbran más en el programa de investigación del autor.

Llama la atención desde el punto de vista de la ocupación y el cuidado de sí, la mención del autor sobre las normas de comportamiento preestablecidas y absolutas, lo cual refleja su interés teológico de encontrar el sentido último o absoluto de los comportamientos humanos; placer, desesperación, depresión, suicidio nos llevaría a pensar lo teológico desde el cuerpo carnal, e inclusive hacia las técnicas que lo producen.

Valga acá la distinción que haga notable que el cuerpo humano siempre es carne, y que es carnal a diferencia de uno celeste, un cuerpo-objeto de la naturaleza, tomando la distinción que hace Henry; ahora bien, la carne no siempre es cuerpo, ni siquiera sujeto, porque está en el orden del sentir que antecede todo sujeto, toda corporalidad, y, por ende, toda subjetividad.

La cita anterior de Avendaño recuerda la inquietud patristica por preguntarse sobre las pasiones humanas, sin duda un aporte crucial de la teología antigua. La mención de estas angustias relacionadas con el sentir del sujeto permite recopilar aquella ocupación y cuidado hacia sí mismo que se perdió dentro de la teología cristiana.

---

333 *Vivir y pensar en el Espíritu*, 41.

La breve mención de citas como la anterior: *un ser humano que no se ocupa de sí mismo está muerto. Un ser humano totalmente ocupado de sí mismo es un monstruo*, permite buscar la forma de ampliar ese horizonte teológico, cada vez más relacionado a la intimidad de todo sentir humano.

Lo paradójico de este sentir es acercarse demasiado al sujeto hacia sí mismo, pero, por otro lado, que se aleje demasiado de sí. A pesar de ser algo apenas insinuado en el autor, da para desarrollar y ampliar la discusión que ha dejado abierta, la de pensar la teología como una forma de *monstruología*.

Las formas de vida común del cristiano llevaron a la creación de reglas de vida, presentes ya en Casiano, en Agustín y el mismo San Benito, a modo de técnica de sí que bebió del cuidado y del examen de sí helénico, y el apaciguamiento de una carne exacerbada. El distanciamiento de lo mundano, del *saeculum*<sup>334</sup> tal y como lo anuncia el mismo Avendaño, representó más bien una testificación de aquella monstruosidad.

Esta monstruosidad anuncia todo tipo de excesos de la carne que no solo estaban asociados al sexo, sino a toda una serie de apetitos relacionados al *mundus*, como le llamó Avendaño al entorno de la antigüedad tardía en su acepción más latina. Este se testifica en la creación de una regla monástica a modo de ley que es producida por la carne misma, símbolo de su desasosiego y en tanto, abordaje de esta monstruosidad del mundo de la vida que arremete al cristiano común. Una tesis sugerente, que Avendaño no desarrolló más, es la de esta monstruología presente en la misma vida monacal, en la que el cristiano es monstruo de sí mismo en su carnalidad.

Ciertamente, existió un abordaje alegórico, típico de la sabiduría egipcia, presente en Evagrio Póntico (345-399 d. C.), teólogo del cristianismo de Oriente, para quien los demonios

334 *Historia de la teología cristiana*, 226.

están en los *logismoi*, una forma de llamarle a los pensamientos. Esta tesis es sugerente, desde el punto de vista de una teología y fenomenología de las pasiones como camino para dar una respuesta a la experiencia demoníaca de la carne. Pues bien, este sentir religioso representativo de la carne inefable es también, motor de lo demoníaco, a menudo asociado con lo irascible, o con aquella *epithymia* que señalaban los estoicos.

El entorno alejandrino de los siglos II-IV, nutrió de una gran altura filosófica el pensamiento cristiano. Inclusive, algunos teólogos se atreven hablar del nacimiento de una filosofía cristiana, en gran parte alimentada por el método alegórico de Filón de Alejandría, continuado por Clemente y al final por Orígenes. “Clemente es un exponente destacado de lo que he llamado cristianismo ‘académico’, un círculo gnóstico en torno a su maestro”<sup>335</sup>. La mente del teólogo común se encontraba empapada de toda la información filosófica proveniente del mundo helénico, sobre todo en dos corrientes, la platónica aquí, la estoica allá.

Una suerte de dirección de conciencia, en la que cada uno debía ser maestro de sí mismo, embargaba el corazón de los teólogos alejandrinos, llevados algunos de ellos por el Espíritu, hacia el desierto. En suma, ser cristiano era ascender en el conocimiento de una sabiduría divina (*theodidaktos*) que acercaba apenas hacia lo inefable de la *ousía*, una forma de llamar a esa sustancia incognoscible del *Uno*, es decir Dios.

Todos estos términos eran fiel herencia platónica, la *ousía* es la sustancia, aquello de lo que están hechas todas las criaturas, Cristo mismo, pero a la cual no se puede acceder salvo con esfuerzos intelectuales, mediante el *nous* o la inteligencia suprema, para lo cual Dios ofreció el *Logos*, es decir, una forma razonada de inteligencia y palabra, para que, de alguna

---

335 *Arrio. Herejía y tradición*, 155.



forma, la carne humana se glorifique en cada aproximación que enrumba hacia su divinidad.

En segundo lugar, estaban los comportamientos y la ética, que no consistían en una pura contemplación platónica, sino en ejercicios ascéticos en torno al cuerpo, tales como el ayuno, la oración, y luego el trabajo en los monasterios. Cada cuerpo era una región monástica, habitación fría en los sentidos del cuerpo, y una mente que por más cavilaciones que hiciera, padecía la debilidad (*hamartía*) llamado también pecado.

En la transición de estos doscientos años de historia de la teología, entre los siglos II y IV, el platonismo ocupó un lugar importante, pero creció también la ocupación por una ética, ya no importaba tanto la demostración erudita del conocer teológico para llegar a Dios “tiene poco sentido preguntarse si el Logos es un subsistente eternamente distinto de Dios”<sup>336</sup>, sino su acceso mediante la ética.

Lo anterior, permitió dejar cuestiones abiertas en la teología alejandrina, que, por ejemplo, algunos planteamientos suyos atentaron contra la idea platónica de Dios como uno o unidad, en lo referido a este logos, puesto que se deja entrever que la esencia de este es en parte cognoscible (logos), pero al mismo tiempo incognoscible, lo cual desembocaría en fragmentar a Dios o al menos su vía de conocimiento.

Es consecuencia, que una parte de Dios es cognoscible gracias al logos, pero otra no, porque de lo contrario el logos y Dios serían lo mismo, un asunto inconcebible para la naciente ortodoxia, pues el logos no podía acceder a la parte incognoscible de Dios “un Logos que (al igual que en Filón) constituye un aspecto de la ousía divina todavía puede estar

---

336 *Ibidem*, 153.

peligrosamente cerca de la proyección valentiniana de división y pluralidad en la vida divina<sup>337</sup>.

Los valentinianos, como buenos herejes sí creían en esta suerte de fractalización de la divinidad, que se esparce mediante emanaciones, no por nada el término *airesis*, estuvo asociado no solo a una escuela de pensamiento, sino a lo que genera división. Literalmente, para estos gnósticos, Dios está dividido en su idea de Logos, porque participa en parte, de esa *ousía*, y para la Iglesia ortodoxa, nada puede tener acceso a esa sustancia incomprensible de Dios, ni siquiera el mismo Cristo. Los planteamientos clementinos se acercaron, en este sentido, al círculo valentiniano que buscaba criticar, lo cual constata la delgada línea existente entre lo que era ortodoxo y hereje<sup>338</sup>.

Con todo, Clemente fue uno de los teólogos que se posicionó a favor del libre albedrío, una herencia que llegaría a tocar los fundamentos de la ética cristiana, el sentido de la culpa y su relación con el pecado, así como las formas de vida común que buscaban dirigir la ética del cristiano. A propósito de Arrio, la teología clementina sería una de sus armas, sobre todo en la afirmación de que “Dios no está obligado a revelarse o a salvar, pero lo hace”<sup>339</sup>, lo mismo pasaría al corazón humano, que era libre de elección, para integrar parte de la comunidad cristiana.

Es sabido que la tradición del desierto se remonta a los esenios, y que dentro del cristianismo ha tenido como figura

---

337 *Ibíd.*, 154.

338 Un trabajo que ilustra con alacridad esta delgada línea entre ortodoxia y heterodoxia es constatable en Bart D. Ehrman. *Los Cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento*. Traducción castellana de Luis Noriega. Barcelona: Ares y Mares, 2004. En este trabajo se plantea la tesis de que la ortodoxia fue en gran parte proto-ortodoxia, por razones que son imposibles de detallar aquí. La construcción de una proto-ortodoxia se detalla en 203-239.

339 *Arrio. Herejía y tradición*, 154.

a San Antonio. La vida de Antonio o la *Vita Antonii* (356-357 d. C.) es denominado el evangelio del monacato. Su autor, Atanasio de Alejandría funda una tradición de padres del desierto, secundada por él, pero iniciada por Antonio.

Resulta llamativo que, en su *Vida de Antonio*, Atanasio afirma que “había en aquel entonces en una ciudad cercana un anciano que desde su juventud ejercitaba la vida solitaria. Antonio lo vio y deseó imitarlo en el bien”<sup>340</sup>. La vida eremita cristiana tuvo sin duda una gran influencia egipcia, y es sabido que esta práctica provenía en gran parte de aquel mundo desconocido.

Esta tradición, distinta a lo que plantearían Clemente de Alejandría, Cirilo de Alejandría, Orígenes mismo, era más bien una corriente ascética asociada a hombres como Pacomio, Macario y desde luego Evagrio Póntico, el de las *Obras Espirituales*, así como el *Tratado Práctico*, en la cual desarrolla su teoría de los *logismoi*. Estas tradiciones deben abordarse con minuciosidad, en tanto que no siempre participan de una regla de vida, en el caso de Clemente, o lo hacen, pero basada en el cenobio del eremita, y no, como veremos en San Benito, en una regla acompañada de un convento.

En el siglo II, sobre todo en Clemente existe un conocimiento de sí mismo a través de la conciencia, lugar que ocupara el demonio ya hacia el siglo III. San Antonio es tentado múltiples veces por el demonio, primero cuando vivía en una tumba, luego en el desierto, según nos cuenta Atanasio de Alejandría su biógrafo. Antonio era un *μοναχός* (*monachós*) es decir, un habitante solitario, que vive en una gruta o cueva, una fortaleza abandonada, o en un sepulcro. Inclusive, existió

340 Atanasio. *Vida de Antonio*. Introducción, traducción y notas de Paloma Rupérez Granados. Madrid: Ciudad Nueva, 1995, III, 3, 4, 35.

el caso particular de los monjes estilitas, es decir, que vivían en una estatua<sup>341</sup>.

El monje es el que habita una cueva o tumba (*monastherion*) oscura analogía proveniente del griego que equipara al monasterio con un lugar donde se habita en la muerte, se prepara para morir. El monje habitaba en su cuerpo su propio lugar de muerte, su lecho mortuario, era él su propia tumba.

Hablar con suma radicalidad sobre los monjes no constituye una exageración, pues en su ejercicio ascético llevaron a cabo las prácticas más mortificantes en torno al cuerpo, narradas ya en las *Historias de los monjes de Siria* (ca. 444 d. C.) de Teodoreto de Ciro, donde se narraban algunas como: “ayunos sobrehumanos, vigiliias interminables, ataduras con cadenas de hierro, exposición ininterrumpida a las inclemencias del tiempo, permanencia constante de pie sin dormir”<sup>342</sup>. Tal es el caso de Simeón el sirio (389-459 d. C.) que al haber probado tales métodos se subió sobre una columna y continuó así durante cuarenta años.

En efecto, lo que aspiraba a ser una suerte de combate contra el demonio suponía más bien su llamamiento, pues en la intemperie de la hostilidad monacal, aparecía a menudo mediante múltiples formas, que enfrentaban al monje con sus propios pensamientos. Enfrentarse al demonio en la cueva, era enfrentarse a sí mismo, mediante un cara a cara que reflejaba más la ausencia de Dios, la soledad del monje que de

---

341 Para profundizar en las prácticas monásticas y sus orígenes, así como sus excesos, se puede consultar la Vida de Simeón estilita de Antonio y la Vida de Daniel Estilita, anónimo. En: *La vida sobre una columna*. Introducción, traducción y notas de José Simón Palmer. Madrid: Trotta, 2014. “Un estilita era un monje que vivía de pie en lo alto de una columna (*stylos*) sobre una plataforma de la que no se bajaba jamás, a no ser en caso de estricta necesidad o para subirse a otra columna más alta”, 9.

342 Ídem.

alguna manera era la de Dios antes de la creación, es el acto puro de luchar contra sí mismo. Decía Atanasio, que:

...el diablo le sugería a Antonio pensamientos obscenos, pero éste los alejaba con la oración; aquel le incitaba, y éste, como avergonzándose, fortalecía su cuerpo con la fe y los ayunos. El diablo miserable se atrevía durante la noche a tomar el aspecto de una mujer, imitando todos sus gestos, con la única intención de seducir a Antonio<sup>343</sup>.

La indistinción entre los pensamientos de Antonio y la aparición del diablo sugiere el infierno que supone la mente del eremita, que en aquella oración recuerda al monje budista y sus mantras, solo que este último no cree en el diablo, sino que tiene suficiente con sus pensamientos, es decir, que estos tienen vida propia en el mal, hecho pensamiento, que se combate con ejercicios del cuerpo y la mente.

Se puede inferir de este simbolismo que las pasiones humanas toman vida propia y se representa a través de la imagen del demonio, y más adelante serán inclusive representadas a través de la historia del arte en Caravaggio y sus pinturas sobre San Antonio, el mismo Bosco, Brueghel y otros grabadistas.

Tanto Pablo el eremita como San Antonio desnudan la verdad de que los deseos pueden controlarse, pero que no eliminarse totalmente. Las tentaciones de San Antonio, y del mismo Jesús más bien se reafirman con su huida al desierto. Es la testificación de que el ser humano está dotado de deseo y deberá construir una serie de técnicas para administrarlos, más que controlarlos, recuérdese acá la frase de Avendaño *quien no se ocupa de sí mismo está muerto*, fiel ilustración de la ética de vida monacal, que se vivifica en esta ocupación.

---

343 *Vida de Antonio* V, 4, 5. 38.

Dentro de esta tradición alejandrina, la teología de Evagrio fue una gran influencia para las *Instituciones* y la *Regla de Casiano*. Una biografía suya se encuentra en Paladio, *Historia Lausiaca*, quien nos relata que Evagrio murió tranquilo y dignamente, en el desierto a la edad de 54 años, y perteneció a la corriente origenista.

Su teología y su amplio conocimiento en filosofía griega lo llevó a ser protagonista en el *Concilio de Constantinopla en 381*, por su capacidad de refutación de las herejías. Evagrio fue discípulo de los dos Macarios, siendo tanto Basilio como Gregorio Nacianceno maestros suyos, teniendo una importante relación con los monjes capadocios.

Según Paladio, heredó de San Basilio el acto de ejercer la lectura en la homilía; tuvo, inclusive, una oferta para convertirse en obispo; asimismo, estableció una buena relación con Gregorio Nacianceno, el otro capadocio y hermano de Basilio. Otros biógrafos suyos fueron Sócrates el de la *Historia Eclesiástica* y Genadio, siendo también, Rufino su traductor al latín.

El consenso de teólogos depara en que sus obras también aparecen en los textos de Nilo de Ancira. A Evagrio, entrado ya en años, una mujer lo recibe en el desierto, conocida como Melania La joven en 382 d. C. iniciando así, lo que en la vida cristiana primitiva constituyó la práctica de *La Fuga*.

Hemos analizado hasta acá, tres formas denunciantes de la inoperancia política del *mundus*, mencionado por Avendaño como clave de lectura, primero el martirio, junto a la resurrección, luego la práctica de la huida al desierto o al monasterio, más adelante. La *Fuga* testifica que el ser humano tiene como tarea primordial y apasionante, una constante vigilancia sobre sus pasiones, no tanto para poder gobernar sobre ellas, sino para que aquella carne que tiene vida propia no le gobierne a él.

Si se lee en la clave que da Avendaño, ocuparse de sí mismo es una manera de no morir, forma de resurrección de sí, vivificación en la mortificación, síntesis de vida y dolor. La vida monacal fue la testificación de sentirse vivo, de entrar demasiado dentro de sí mismo, pero paradójicamente, es morir un poco, muerte lenta que aguarda, eso sí, ante la preparación del monje cristiano, que al igual que el budista, se toma la muerte en serio en la vida, se prepara para ella.

La huida al desierto también nos remite a una importante tradición de ascetismo egipcio que desembocó en los esenios. Así, desde los grupos piadosos post exílicos, la reforma de Josías, la reconstrucción del templo de Jerusalén, la creación de la narrativa apocalíptica, la antesala de los *hasidim* o jasideos anti helénicos, y desde luego la revuelta de los macabeos, desembocaron en el piadosismo esenio.

Aquella no solo representaba el desprecio moral del mundo, sino político, la inconformidad ante la administración política de la vida que venían padeciendo los pueblos de Israel, que iba desde las grandes revueltas hasta movimientos más bien recludos y ensimismados en la vida eremita como los esenios, desentendidos totalmente, de aquel mundo mediterráneo inhabitable, desigual y despreciable.

La fuga representa lo que los griegos llamaban *un temor*, es decir, llegar a perder la razón por causa del ejercicio exacerbado e irascible de las pasiones. La huida al desierto refleja una condición ambivalente del ser humano. Su capacidad para conocerse a sí mismo como quien entra en un abismo, pero también el testimonio de una carne que nunca deja de ser tentada, para teólogos como Evagrio la tentación es lo característico del monje, que suele ser tentado por pensamientos que oscurecen su inteligencia, y que nacen en la parte del alma en la que tiene su sede la pasión.

El monje encarna una crítica a la autoridad porque renuncia a puestos importantes de la jerarquía eclesial. Evagrio rechaza las propuestas de Teófilo para ser Obispo. Aquel es la representación de la paradoja, porque al vencer la tentación puede acarrear otro pecado o demonio, el de la vanagloria. Así pues, si no le ataca el del orgullo, si llega a sucumbir ante la debilidad le sobreviene el pecado o el demonio de la tristeza. El monje, para practicar el olvido de sí, debe más bien, sumergirse hacia sus profundidades. Por eso, la renuncia a las pasiones es una forma más honda de conocimiento de sí.

En el sentido en el que lo plantea Avendaño, esta monstruosidad de la teología radica en su paradoja: que olvidarse demasiado de sí es una forma de muerte, pero acercarse con la misma intensidad y ocuparse en sí mismo con exageración, acarrea el pecado de soberbia o vanagloria en términos de Evagrio, esto es la paradoja de la monstruosidad.

El deseo nunca desaparece, sino que cambia de lugar, los sueños ocupan un sitio importante en la literatura evagriana, igual que el testimonio de las cartas a Eustoquia de San Jerónimo, las danzas de las muchachas e imágenes de banquetes y fiestas aparecen en el mundo onírico de los monjes, por eso es importante la vigilia nocturna cargada de oración. Al parecer, la esta se convierte en la primera práctica psicoanalítica en tanto dispositivo de control de los pensamientos.

Los ocho pensamientos o *logismoi* para *Evagrio* son: la gula o la *gastromarquía*, la *porneia* o la fornicación, la avaricia, la tristeza, la cólera, la acedia o la pereza, la vanagloria y el orgullo. Con toda seguridad la teología evagriana recopiló la lista paulina de frutos de la carne recogida en Gálatas 5, 19, la cual dice: Las obras de la carne son conocidas, fornicación o *porneia*, impureza o *akatharsía*, el libertinaje o *aselgeia*, idolatría o *eidololatría*, la brujería o *farmakeía*, odios o enemistades, pleitos o *eris*, celos o *zelos*, cóleras o iras (*timoi*) ambiciones,



divisiones, partidismos o *aireseis*, envidias o *pstonoi*, borracheras o *methai*, orgías y comilonas (*komois*) quienes hacen estas cosas no heredarán el Reino de Dios. En cambio, los frutos del Espíritu son: amor o *agapé*, gozo o *jará*, paz o *eirené*, paciencia o *makrothymia*, amabilidad o *jrestonés*, bondad, fe o *pistis*, benignidad, *enkrateia* o dominio propio, contra tales cosas no hay ley.

Como es sabido, fue Gregorio Magno, quien creó una lista de siete pecados dado el simbolismo aquel número para la tradición judía y cristiana. En Pablo, los frutos o *karpós* no son lo mismo que el pecado, sino que son el resultado de una ética religiosa todavía orientada hacia el cuidado de la salud de la carne.

La expresión de pecado o *cupiditas* es todavía incipiente, y será más adelante con Aurelio Agustín, que se acuñe este término. En el *Tratado Práctico* de Evagrio Póntico, llama la atención que la economía de las pasiones no se obsesionó solo con la *aphrodisia*, sino que vio en otras, la capacidad de sucumbir ante aquellos *logismois* en tanto pensamientos que acercaban a lo demoníaco.

La pasión más vehemente es la cólera; en efecto, es un arrebató de la parte irascible del alma, que provoca debilitamiento, palidez y el asedio o el asalto de bestias venenosas, según Evagrio, quien también, propone una práctica distinta para contrarrestar los ocho pensamientos: contra la vagabundería se recomienda lectura, vigilia y oración; ante el arrebatamiento irascible, la salmodia, la paciencia y la misericordia, como freno a la gastromarquía, el agua y la ración de pan y en el caso de la fornicación, la vigilia, solo por citar unos casos.

En su disertación sobre las pasiones el teólogo se preguntaba, ¿es la representación la que causa las pasiones o las pasiones causan la representación? Esto exige reflexión, decía Evagrio. Algunos, en efecto, se inclinan por la primera, otros

por la segunda. Un *logion* o dicho presente en su *Tratado Práctico* establece que si un monje anhela tener un conocimiento de los demonios más crueles y quiere familiarizarse con sus estrategias para adquirir experiencia en su arte monástico debe observar sus propios pensamientos, dentro de los cuales el demonio más rápido es el de la fornicación.

Sobre los sueños, estableció que en los demonios desatan una verdadera guerra contra la parte concupiscible. En imágenes de reuniones de amigos, de parientes, coros de mujeres y otros espectáculos de placer, la parte irascible sale a relucir a través de visiones de hombres armados, bestias venenosas o carnívoras, que nos hacen experimentar el terror ante tales apariciones y la ilusión de que somos perseguidos por ellos.

El estado onírico carente de imágenes o pesadillas reflejan el estado de una buena salud del alma, símbolo del gobierno de sí o dominio propio, recordando así la ética establecida doscientos años antes por la teología de Tertuliano, quien instaurara la máxima de que *una vida sana produce sueños de éxtasis*. Vencer la oscuridad de la noche, es una prueba del dominio de sí, que el espíritu comience a ver su propia luz, que permanezca tranquilo ante las visiones nocturnas y sereno frente a las preocupaciones de la vida.

Todavía, otras consideraciones prácticas, en torno a las tentaciones carnales, el místico del desierto afirmó que la tentación es lo característico del monje, que suele ser tentado por pensamientos que oscurecen su inteligencia, y que nacen en la parte del alma en la que tiene su sede la pasión. Esta es una aproximación teológica de gran calado, porque permite argüir que el monje es capaz de producir la tentación, pero que esta a su vez, le produce, en este sentido la tentación hace al monje, no existe monje sin tentación.

La *cupiditas* en sentido agustiniano es el consentimiento dado al placer prohibido que propone el pensamiento, es decir, quien ha tenido la invasión demoníaca de un pensamiento carnal, ya ha sucumbido en formas de molicie, y muy semejante al budista, deberá acallar de inmediato su mente, véase en estos casos una cercanía particular entre oración y meditación. Oración y meditación, como prácticas que reflejan resistencias, representan formas palpables de mortificación, en tanto que testifican lo insoportable de los pensamientos humanos, al punto de llegar a ser comparados con demonios.

Concluye Evagrio que las virtudes no ponen freno a los asaltos de los demonios, pero se mantienen indemnes; el fin de la vida ascética es la caridad, el del conocimiento contemplativo, la teología. El principio de la primera es la fe, el de este es la contemplación de la naturaleza.

Lo religioso en Evagrio implica el acto del monje en torno al enfrentamiento contra sí mismo, en la materialización de sus pensamientos en demonios, que aparecerán en visiones, ayunos, sueños y fantasías, estrictamente, de corte sexual, en tanto que solo es monje quien es tentado, y asimismo triunfa sobre esas tentaciones carnales.

Todo este mover de las pasiones acontece en la carne, que es a la vez cuerpo y alma. Es un hecho que el alma razonable es tripartita, según la enseñanza de nuestro sabio maestro, argumentaba Evagrio, muy probablemente, en mención de la teoría del alma del Platón.

Dicho esto, hay que insistir en que la ulterior teoría y dogma de los pecados capitales en realidad no son pecados, sino pensamientos. Los *logismoí* son la representación humana de las pasiones, pero estas suelen ser como visiones nocturnas o demonios. Lo de los pecados capitales es posterior, y se atribuye a Gregorio Magno, en sus *Moralia* o *Comentario sobre Job* (Mor. 31, 45).

A las alturas del siglo VI, el papa Gregorio Magno (540-604), revisó los trabajos de Evagrio y Casiano para confeccionar una lista propia definitiva con distinto orden y reduciendo los vicios a siete, considerando a la pereza como una forma de tristeza. Se volverá sobre este tema en el próximo apartado, buscando una relación con la teología del pecado original agustiniana presente en el paradigma de Avendaño.

En adición a lo anterior, el paradigma teológico de Avendaño se enmarca no solo dentro de una teología sistemática, sino desde una sospecha por las condiciones materiales en las que el cuerpo produce significados existenciales y espirituales. Si bien su concepción teológica siguió siendo la de un teísmo cristiano, optó por quitarle la máscara al Dios tradicional en tanto figura de juez paternalista.

El pensador costarricense releyó lo teológico desde necesidades materiales concretas y complejas que nacieron a través de la crisis y el conflicto social, existencial, político y desde luego espiritual. Más que hablar de Dios habló de una *teología del Espíritu*, como una suerte de *dynamis* que anima el cuerpo en condiciones de opresión.

A menudo predomina en el autor, la recepción de la pureza de corazón como principio de la vida cristiana. “La sexualidad descontrolada es vista como manifestación de un corazón doble: un espacio interior tenebroso<sup>344</sup>”. Pues bien, en línea del ideal griego basado en el gobierno de sí, el cristiano primitivo se cuidó de no caer en la demencia a la que conllevaba la *ephitymia*, una suerte de pérdida de la razón a causa de bajas pasiones como la lujuria, pero también la ira, la avaricia, la usura, la acumulación de riquezas o la misma exageración en la bebida y la comida.

---

344 *Historia de la teología cristiana*, 52.

La mención de la vida sexual y su aparente continencia abnegada como eje supuestamente central de la vida cristiana, deja ver un asomo de la carnalidad en la obra de Avendaño, pero que no se desarrolló más en ningún otro texto suyo, resultando curioso la comparación del paradigma monástico con el aislamiento del filósofo cínico<sup>345</sup>.

Se ha enmarcado la obra del autor, a partir de las categorías seleccionadas hasta el momento: *Vida, espíritu, fe, ciencia y símbolo*. Conviene detenerse en su comprensión de los ejes de la vivencia cristiana, los cuales son delimitados por el autor a tres: martirio, profecía, y continencia sexual. Nos interesa, en particular, su comprensión de este último, sobre todo porque ya se abordó la noción de martirio junto a la de resurrección, reiteramos, ambas como testificaciones de un *mundus* o *saeculum* políticamente inhabitable.

Si bien, los ejes mencionados por el teólogo son acertados, quizá sea conveniente preguntarse si la vida cristiana se acogió a aquellas únicas tres vivencias. La vida en comunidad, por ejemplo, es un pilar importante que se omite, aunque los tres ejes mencionados integren esta vida comunitaria, conviene agregar el uso y la administración de la vida, de alguna manera en tanto continuación de la ética importada del mundo antiguo, de ahí la ocupación de Avendaño por la vida de los filósofos o más bien, aquella comprendida desde los griegos y romanos.

En efecto, con estas observaciones se pretende colegir que la vida cristiana no solo se basó en la continuidad profética de la tradición veterotestamentaria, el martirio como opción política allende a lo espiritual, y la ya conocida continencia sexual; esta optó por una administración de la casa en lo referido a los recursos económicos monetarios, pero

---

345 *Ibidem*, 230.

también en los pasionales, si se quiere libidinales; por consiguiente, se inclinó por la creación de una pedagogía y una ética sostenida por preceptos morales que no solo atendieron el tema de la continencia, sino del libertinaje, el concubinato, el matrimonio, entre otros.

Tampoco, la economía de los placeres se redujo a la *aphrodisia* o sexualidad, sino que fijó su atención en todos los movimientos del creyente relacionados al uso de sus pasiones y la formación intelectual. La escuela filosófica cristiana (*didaskaleion*) dirigida por Panteno es un ejemplo de que el cristiano no sería más un inculto, viviendo su espiritualidad no solo potenciada por la aplicación de una ética, sino desde una formación intelectual completa, que tenía como fundamento una nueva comprensión del Logos.

Esta suerte de razón cristiana vería en la teología naciente de los primeros siglos, una forma de releer tradiciones filosóficas antiguas como el pitagorismo, el platonismo y desde el luego el estoicismo. Este apunte, eso sí, no quiere indicar que el autor no haya mencionado esta formación filosófica cristiana, sino que critica esta reducción de los ejes de la vida religiosa sin tomar en cuenta con mayor amplitud la economía o el uso de los placeres (*chresis aphrodision*). Desde luego que estas observaciones, que se ofrecen como aportes, deberán ser destiladas de manera sistemática, una por una.

El argumento en torno a la renuncia sexual como motor del cristianismo primitivo es comprensible desde ciertas posturas que conformaron el heterogéneo campo de la vida cristiana y su administración libidinal; por ejemplo, si se toma como referente a San Antonio y los padres del desierto en Oriente o a Tertuliano en el siglo II, sí es posible esta vocación; sin embargo, si se consulta con alacridad la obra de un teólogo, también del siglo II, como Clemente, más bien lo que representa ser algo políticamente correcto como la renuncia sexual, fue

más bien una herejía, lo cual deja constatar una imprecisión<sup>346</sup> por parte de la comprensión histórica de la carne y su abordaje teológico en la propuesta del investigador costarricense.

Si existió una crítica central en Clemente de Alejandría, en torno a la *aphrodisia* fue la inclinación hacia la *encrateia* o continencia sexual, sobre todo en sus *Stromata* II y III. Sin embargo, Avendaño en su explicación sobre la vida cristiana primitiva definió la libertad sexual como “rumores de que en algunos grupos se practica el amor libre<sup>347</sup>”, omitiendo así una fuente importante y que inclusive estaba dentro de lo canónico, donde el amor libre fue explicitado con ejemplos de líderes gnósticos como Carpócrates<sup>348</sup> o Basírides, donde esta libertad, desde luego, también, criticada por el alejandrino, era mucho más que un rumor.

A este tipo de disputas, se refiere el presente trabajo cuando habla de problemas teológicos, es decir, que la administración de la sexualidad no solo representó un conflicto dentro de los cristianos de los siglos II y III, sino que ilustra uno actual que tiene en la institución católica, el imperativo de permanecer bajo el mandato del celibato, aún en pleno siglo XXI, y a sabiendas de las implicaciones que están detrás

---

346 Lo anterior, se constata cuando Avendaño afirma sobre Clemente, que es ante todo un pastor, un criterio deudor frente a la teología de Rowan Williams quien viese en el alejandrino a un académico; luego cuando se refiere a los documentos que han llegado hasta nosotros cita *La exhortación a los paganos*, *El pedagogo*, y su *Homilía acerca de la salvación del rico*, dentro de las cuales se omiten los *Stromata*, demostrando así un desconocimiento de una de las obras más filosóficas y prolijas del alejandrino que permiten ubicarlo dentro de la historia de la teología como algo más que un pastor que escribía cartas al estilo paulino, sino más bien como el primer teólogo sistemático junto a Ireneo de Lyon hacia los albores del siglo II de la era común.

347 *Historia de la teología cristiana*, 55-56.

348 Daniel Vindas Sánchez. *Animal Excelso. Naturaleza y deseo en Clemente de Alejandría*. En *Revista de filosofía Praxis*. Número 86, 2022.

de esta doblez de corazón, para utilizar una bella metáfora cristiana primitiva acuñada por nuestro autor.

Sobre la relación entre sexualidad y cristianismo el teólogo plantea que, según algunas tradiciones orientales, Adán y Eva no eran seres sexuados<sup>349</sup>, agregando que el pecado consistió en el alejamiento de aquella condición superna paradisíaca, probablemente, causada por la sexualidad. Sobre lo primero, es posible que mencionara tradiciones esenias que ofrecieron aquella visión prístina de la carne presente en la pareja humana primordial, y segundo, se educa una expresión de cuño agustiniano, que ve en el sexo más bien un efecto de la caída, lo cual pasamos a discutir a continuación.

---

349 *Historia de la teología cristiana*, 232.



## **Comunidad, hospitalidad, sexualidad. Sobre el pecado o la debilidad**

**E**l pecado tiene dimensiones distintas, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento; existe uno moral, pero también otro estructural, es decir político. Este no siempre abordó un asunto libidinal, pues siendo fiel a la tradición arcaica, los pecados más graves son de carácter colectivo y social, es decir, faltas a la hospitalidad, desprotección hacia los vulnerables como mujeres y niños, o cuestiones asociadas al honor.

Hállese en Gn. 10,19 el relato sobre la fundación de la ciudad de Sodoma, todo Génesis 14 habla de la fundación de Sodoma por Canaán, nieto de Noé, y su ocupación, así como del levantamiento de Abraham para defender a su sobrino Lot. El más polémico está en Gn 18-19, el relato inédito de Sodoma asociado así por Rabí Eliécer (s. VIII) y en la primera epístola de Clemente, el de Roma, habla de que Lot se salvó gracias a su hospitalidad y piedad.

La saga de Abraham, Sara y Lot ofrece una combinación de códigos sociales que solo pueden comprenderse con herramientas que ofrece la teología y las ciencias bíblicas, las cuales nos orientan en el ejercicio detallado de la comprensión hermenéutica. Un punto crucial, está en la condición de extranjeros que tienen Abraham, su mujer, y su sobrino Lot, los cuales los hace vulnerables en la tierra de Sodoma.

El elemento trascendente se funde con códigos de corte social, generando así una saga que deviene en una hermosa pieza literaria. En la vida de Abraham y Sara, irrumpen dos representantes divinos, en nombre de Yahvé, quienes son bien recibidos por Lot, pero amedrentados por la multitud.

En esta escena, Lot que también es extranjero, actúa con hospitalidad ante otros dos extranjeros, ignorando su ascendencia divina. Él, actúa con hospitalidad al negarse a ofrecer a estos dos hombres, que quieren ser “conocidos” por la comunidad, ofreciéndoles sus dos hijas, también para que las conozcan, y desde luego, para que alguno se case con ellas. Darlas como moneda de cambio, supone respetar una jerarquía en la que las mujeres están muy por debajo de todos, y el extranjero goza de mayor cuidado, algo que puede ser repugnante en nuestro mundo contemporáneo.

En la Biblia, conocer significa en gran parte tener relaciones sexuales, lo cual no esconde que, dentro de ese acto, existiese el sexo entre varones, en una ciudad cananea que muy probablemente, tenía costumbres sexuales muy diversas, algo que también, se puede argüir por deducción, pues si existen códigos de moral como el Levítico, que impiden el sexo entre varones, es porque verdaderamente, existía, ya que es absurdo prohibir algo que no existiese.

La forma de darle honra a sus hijas mujeres, constituye para Lot el acto de ofrecerlas en matrimonio, costumbre muy

arcaica que también, serviría para que sus hijas no se sintieran tan extranjeras, al casarse con alguno de los sodomitas.

El pecado de Sodoma recayó en el irrespeto al descanso a los extranjeros, que son tratados bajo la ley sagrada de hospitalidad. Los dos seres divinos, advierten a Lot y su familia que la ciudad será destruida. Se combina acá un elemento cultural por la violación a aquel precepto y otro político, es decir, es probable que también esa suerte de profecía lo que en realidad realizó fue la predicción de un ataque militar que destruiría la ciudad a manos de alguna potencia vecina.

Al final, la ciudad es destruida, quedando Lot sin esposa y solo con sus hijas, no tiene con quien reproducir progenie; entonces, se instala con ambas en una cueva (Gn 19, 30) y acontece lo que hoy sería visto como una relación incestuosa, pues ellas dos emborrachan a su padre para tener hijos con él, convirtiéndole como dice Lings en “donante de semen”<sup>350</sup>, y ambas quedan embarazadas. De esta unión, nacen los fundadores de Amón y Moab.

Es crucial subrayar que, los códigos morales cambian dependiendo de las formaciones sociales en las que se producen, movidos por necesidades inmediatas como reproducir la progenie, tener cobijo y protección en el caso de las mujeres. Lo que hoy es incesto, fue para aquellos habitantes un acto natural y lejano de lo pecaminoso, donde la procreación adquiere una connotación sagrada, precisamente, por su carácter de necesidad dentro del entorno social hostil, sobre todo para las mujeres, a menudo dependientes de un hombre. Una viuda y abandonada podía ver en un hijo adulto su protector.

Autores como Renato Lings, ofrecen estudios amplios y valiosos para comprender las causas arcaicas de esta debilidad,

---

350 Renato Lings. *Biblia y homosexualidad: ¿se equivocaron los traductores?* San José: SEBILA, 2011, 156.

luego llamado pecado. El teólogo danés, al releer a los padres de la Iglesia, advierte interpretaciones también cercanas a la hospitalidad: “a su vez, para Orígenes a Lot lo salva su entrega a la virtud de la hospitalidad”<sup>351</sup>, actitud hermenéutica secundada por el obispo Basilio en el siglo IV, quien invitara a los frailes a seguir e imitar el ejemplo de aquel.

El trabajo exegético de Orígenes representó una muestra de erudición al realizar en la *Héxapla*, una edición séxtuple del Antiguo Testamento en versión original hebrea comparada con varias traducciones al griego. Agrega Lings: “en la óptica de Orígenes, la gente de Sodoma no está dominada en absoluto por apetitos sexuales, sino que en ese lugar reina la injusticia y los vecinos se comportan de forma hosca e inhospitalaria”<sup>352</sup>. Para Juan Crisóstomo, Lot también aprendió mucho de Abraham.

De manera que, uno de los pecados más arcaicos, luego del de Adán y Eva, constituyó en el abandono del extranjero, una causa que cayó en una moralización a las alturas del siglo XI, mediante la inversión del pecado de sodomía, alusivo a la sexualidad entre varones. Por causa de un arrebatto de moralismo dentro de la misma iglesia católica, aquella práctica, que fuese una falta a la hospitalidad, devino en un pecado sexualizado.

En la Edad Media, al menos antes del primer milenio, el significado de la sodomía era aún polivalente, aunque la mayoría de los padres de la Iglesia se inclinara por interpretaciones de corte sexual y moral, existieron algunas versiones distintas que resguardaron su sentido original, es decir la falta a la hospitalidad.

---

351 *Ibidem*, 203.

352 *Ibidem*, 187.

A las alturas de los siglos VIII y IX, algunos textos siríacos compuestos por los teólogos Teodoro bar Koni e Isodad de Merv, se encuentra el término *s'domayotha*, derivación del nombre bíblico Sodoma que significa “prácticas de los sodomitas”, pero estas aluden directamente, a los malos tratos sufridos por extranjeros.

Lings, mantiene la tesis de que es la Iglesia romana la que se alimenta más de una teología moral en torno a los sodomitas, por ejemplo, en el caso del papa Gregorio Magno, quien hacia el siglo VI, junto a otros escritores medievales, comenzó a utilizar este término, el cual se empleaba indistintamente para hablar de los habitantes de Sodoma en términos generales, “como personas impresentables de dudosa moral”<sup>353</sup>.

Para Gregorio el crimen del sodomita es acuñado mediante la locución *vitium sodomiticum*, que “aparece con frecuencia en alusión a las relaciones sexuales entre varones”<sup>354</sup>. Alocuciones como las realizadas por aquellos teólogos medievales contribuyeron a una interpretación cada vez más homosexualizada del pecado.

Con toda seguridad, es hacia el siglo XI, donde se consolida esta homosexualización de la sodomía. En un monasterio italiano, el término aparece por primera vez en la polémica obra escrita en latín, conocida como *Liber Gomorrhianus*, “El libro de Gomorra”, cuyo autor fue Pedro Damiano (1007-1072). Lings, es enfático en que este manuscrito medieval no explica directamente, en que consiste aquella práctica, pero entre líneas se refiere a que “esta actividad ocurre entre varones y que tal vez sea producto de posesión demoniaca”<sup>355</sup>.

---

353 *Ibidem*, 191.

354 *Ídem*.

355 *Ídem*.

Como vemos en este ejemplo, la relación del demonio con pasiones exacerbadas e incontrolables permaneció en la iglesia cristiana, consolidándose la creencia personificada del diablo a las alturas del siglo XI, donde ya existían manuales de demonología, creados por la misma iglesia católica. A pesar de su creciente sexualización, el término sodomía no siempre estuvo conectado con la relación entre varones exclusivamente, sino que se extendió hasta el acto sexual femenino; para el teólogo francés Pedro Cantor (s. XII) aquella se expandía al acto sexual entre mujeres, en su comentario bíblico.

El acto de conocer, también nos lleva al abordaje del Génesis, sobre todo el capítulo 3, donde se narra la caída. Este pasaje es de especial interés porque aparece ampliamente, en la teología agustiniana, que luego Avendaño pasa por el filtro de su interpretación, como veremos más adelante.

Avendaño hablará también de una vergüenza sexual, que merece ser tratada con detenimiento, apoyándose en herramientas exegéticas y hermenéuticas. Lo cierto es que, conocer en el sentido bíblico expresa el acto venéreo. Al ser un término tan amplio, aparece relacionado a diferentes actividades, de las cuales al menos diecisiete veces se refiere al sexo en la biblia hebrea.

Este verbo, comprendido como *Yada'*, recoge el consenso de teólogos y biblistas como Schokel, Mitchel, Boswell y Robert Gagnon, quienes apuntan las claras connotaciones sexuales del verbo *yada'*. Algunas veces, *yada'* aparece en combinación con *mishkab*, que significa lecho, “en alusión a las mujeres que han conocido o no el lecho de un varón”<sup>356</sup>.

A pesar de este consenso siguen siendo los verbos *Boo* y *Shákhhab* los más asociados de manera concreta con el acto sexual. Asimismo, *Yada* y *Shakhab* aparecen en relación con el

---

356 *Ibidem*, 232.

mencionado relato de Sodoma en torno a los hombres de esta ciudad que “quieren conocer (*Yada* ´) a los visitantes en la calle o en la vía pública”<sup>357</sup>.

La caída de Génesis 3, a menudo se asoció con el pecado original, aunque no siempre guarden relación. El mismo Lings, cuestiona que se empaten tan cercanamente, pues “cargados de pesimismo y resignación, tales conceptos obedecen a inquietudes surgidas en la era helenística asomando primero en la literatura intertestamentaria<sup>358</sup>”, asimismo es un relato que intenta dar una explicación a los orígenes del avergonzamiento, inherentes a nuestra hominidad enigmática, tal y como lo estableció el mismo Von Rad en su comentario al Génesis. Esta vergüenza que implica el acto de conocer es representativa del sentir homínido, aunque filtrada por mecanismos sociales, y modernamente, comprendida como parte de procesos de subjetivación.

Como se verá en Aurelio Agustín, una pista sugerente está en la diferencia entre el cuerpo corruptible y el incorruptible, relacionado a un deseo que no se ensoberbece, por lo tanto, la teoría de la vergüenza sexual será cuestionable. Esto, porque el deseo edénico no representó ninguna forma de pudor, pero sus excesos probablemente sí. Por otro lado, Lings no relaciona la desnudez primordial con alguna forma de encuentro sexual, en relación con los verbos hebreos que él trabaja en su estudio. Si bien aparece el verbo *Arumminm*, que significa desnudos, en el contexto “no interviene ningún verbo perteneciente al ámbito erótico como *Boo* y *Shákhhab*”<sup>359</sup>.

Lo problemático es que Lings divide un estado paradisiaco que describe como inocente, ajeno al deseo sexual y

357 *Ibidem*, 240.

358 *Ibidem*, 106.

359 *Ibidem*, 121.

cercano a un estado de infancia, y el otro es terrenal, en el cual si acontece la sexualidad. Acá quedaría irresuelto, el hecho de que unos seres tan angelicales pudiesen incurrir en alguna falta, dada su naturaleza tan superna. El problema del estado de inocencia es que llevaría a cometer una falta, y peor aún, a ser castigado por algo que no se hace a voluntad.

Para Lings, la desnudez es relacionada a la inocencia de los niños, y no ve ocasión para una desvergüenza en la desnudez adulta. Lo extraño es que la pareja primordial son figuras adultas en el Edén, que según el autor gozan de una inocencia y desnudez comparada a la niñez, “mientras Adán y Eva permanece en el Edén, viven en un estado de inocencia que forma parte integral de la infancia y la temprana adolescencia”<sup>360</sup>, concluye el autor.

Lo anterior, no concuerda con algunos relatos rabínicos que, sí plantean la existencia del sexo en el paraíso, y que inclusive, viéndose tentados por aquel goce edénico, algunos ángeles sucumbieron ante la lujuria y el deseo irascible por sentir como mortales.

Sobre la sexualidad propiamente, Avendaño dice poco, no obstante, resulta oportuno valorar lo que plantea, en tanto que sugiere ampliar algunas discusiones que quedan abiertas. Contrario a lo que se establece en obras como el *Pedagogo* de Clemente, el teólogo costarricense habla de una *vergüenza sexual*<sup>361</sup>, presente en tradiciones cristianas primitivas, ante las cuales se edificaron códigos comunes para evitar la sexualidad. Esta negación ante la sexualidad es heredera de un miedo a la desnudez proveniente del mediterráneo oriental, según el autor, que también ha producido la figura del monje como maestro de vida, sobre todo en el cristianismo de Oriente.

---

360 *Ibidem*, 122.

361 *Historia de la teología cristiana*, 233.



La exposición, aunque breve, de la sexualidad paradisiaca lleva implícita una acepción agustiniana en tanto que ha sido disfrutada en Adán y Eva, de forma distinta en la que se experimenta en el presente, “la sexualidad no es negativa desde su origen; actualmente está en un estado de decaimiento”<sup>362</sup>, afirma el autor.

No explica con mayor detalle en que consiste este decaimiento, aunque menciona la concupiscencia de la carne que acontece en el paroxismo del orgasmo que debilita y acerca, sobre todo a los varones al afeminamiento. Este rechazo por la debilidad, asociada a lo femenino, fue una concepción romana que los cristianos heredarían en su tratamiento de la carne concupiscente.

La lectura del pecado que hace Avendaño es digna de mención sobre todo por su relación con una de sus categorías, es decir *el cuerpo*. Lo primero es que no cita directamente, obras primarias de teólogos como Aurelio Agustín, lo segundo es que comprendió el pecado como desobediencia y la muerte como castigo.

El autor dice: La muerte no es para Agustín algo natural: es un castigo<sup>363</sup>. Claramente, en el *Tratado sobre la Gracia*, por ejemplo, se especifica que el castigo por el pecado original más bien es el acto concupiscente entendido a través de la voz latina *libido*. Es decir, el pecado de *hybris* o soberbia llevó a que el sexo pasara de ser paradisiaco, a ser intemperante, lo que llevará a la pérdida de sí. El sexo intemperante para Agustín fue la sublevación de los propios miembros genitales contra la voluntad.

Nótese, que en *Vivir y pensar en el Espíritu* el autor sostuvo posturas que llegó a cambiar muchos años después en su

362 *Ibidem*, 234.

363 *Vivir y pensar en el Espíritu*, 52.

*Historia de la teología*, sobre todo cuando empata su criterio sobre la concupiscencia en Agustín, argumentando que: “los aspectos de la sexualidad que se destacan son aquellos en que aparentemente se manifiesta con más claridad el quebrantamiento más profundo de la voluntad y del instinto, a saber la erección y el orgasmo; esto debido a que no pueden ser controlados por la voluntad”<sup>364</sup>. Hasta acá, se puede colegir que no es que el autor no se vuelva hacia la carne y los afectos, sino que los alcances de su proyecto quedan inconclusos. La teología del Espíritu fue dotada de cuerpo, pero no exactamente de carne, específicamente de la sexualidad humana.

Con la denominación del acto concupiscente, la caracterización semántica no debería descansar solo en el imaginario de que aquello es siempre el sexo, algo que no está exento de acontecer en el frenesí carnal, pero que no lo limita. *Concupiscentia* a menudo se relacionó con el acto de poseer que conduce al esclavizamiento de sí y al malogramiento del ego. No debe asociarse la *cupiditas* o el pecado conducido por la *concupiscentia*, con algo irracional, sino que quien incurre en el acto pecaminoso lo hace a voluntad, con el peligro de que esta última sea esclavizada por sí misma.

Esta forma de ejercerse la voluntad es un ejercicio de la autotranscendencia en palabras de Pannenberg, desembocando en lo que el teólogo del siglo XX denominó automalogramiento del hombre “lo que la teología cristiana ha designado con las nociones de pecado hereditario u original (*peccatum originale*). Se trata del esclavizamiento del querer por una pasión o un afán que no es sólo de índole parcial<sup>365</sup>”.

Sobre el tema de la *cupiditas*, agrega Avendaño: Esta culpa de los primeros padres se nos transmite por medio del

---

364 *Historia de la teología cristiana*, 235.

365 *Antropología en perspectiva teológica*, 149.

acto sexual<sup>366</sup>. De lo anterior, se sigue que la relectura de tradiciones teológicas en torno a la carne y la ocupación de sí requiere de un ejercicio más detenido, porque la comprensión del pecado vía transmisión sexual tiene sus variaciones dentro de la literatura cristiana más adelante entendida como Patrología.

Además, la comprensión de una regla de vida ya presente en Clemente dirige la ejecución de lo carnal hacia expresiones que van más allá de la sexualidad, sobre todo en una orientación a la salud de la carne, algo que también, le preocupaba a Ireneo de Lyon. A las alturas del siglo V, dentro de la regla monástica de Benito de Nursia el pecado más grave no era el sexo entre los monjes, con las luces apagadas como decía el santo, sino el acto de la murmuración. La discusión en torno a estas tradiciones es limitada en Avendaño y deben repensarse a lo largo del trabajo que acá se plantea.

La transmisión del pecado y la victoria sobre el mismo fue motivo de amplias discusiones teológicas que se remontan al Antiguo Testamento, por ejemplo, a la tradición de algún relato Yahvista que ha plasmado en el canto de Ez. 28, alguna penitencia relacionada a la alegoría del acto criminal del hombre, con relación histórica al rey de Tiro, donde según Pannenberg “el hombre (Adán) no está explícitamente nombrado, y el crimen no tiene más consecuencia que la desgracia del propio criminal<sup>367</sup>”.

Una mención especial está en el libro de la *Sabiduría de Salomón*, donde solo se indica que esta salvó a Adán en su caída (Sab 10, 1) y que ante su naturaleza humana errática encuentra la muerte (2, 24), omitiendo cualquier alusión a la noción posterior de *cupiditas* en tanto pecado. Luego, Jesús

366 *Historia de la teología cristiana*, 52.

367 *Antropología en perspectiva teológica*, 151.

Ben Sirá atribuye la caída solo a Eva (Eclo. 25, 24) en lo que podría representar algunas tradiciones misóginas dentro del judaísmo naciente.

En suma, una vertiente interesante se encuentra en 4 Esdras capítulo 7, dónde la caída afecta tanto a Adán como a su descendencia, trazando una distancia con la visión tradicional y colectiva de la *cupiditas* en Agustín, pues según 4 Esdras, cada cual puede salir victorioso de ese pecado, caso distinto ocurre con la interpretación paulina de que no hay penitencia alguna que subsane la caída salvo el sacrificio de Cristo.

En 4 Esdras, al no haber figura crística, la salvación ocurre en la persona en particular, contradiciendo así lo establecido por el propio Avendaño en su *Historia*, que ve en esta herencia edénica presente en Adán y Eva una potencia inicial de aquel quebrantamiento de la carne en la concupiscencia, lo que convierte al ser humano en sujeto heredero de esta debilidad profundamente arraigada: “todos somos portadores, en nuestros cuerpos indisciplinados, de los síntomas fatales de la caída o pecado de Adán y Eva”<sup>368</sup>.

La propuesta teológica de Avendaño en torno a la resolución de la caída o el pecado original permite crear diálogos entre las dos grandes áreas de la *Escuela*, es decir el estudio sistemático de la teología y las prácticas religiosas. El autor propone en primer lugar que este es potenciador de muerte y que, por lo tanto, es necesario acudir a un símbolo de la inmortalidad: este mismo es Cristo.

Acá se encuentra otra de sus limitaciones teológicas a la luz de una relectura del presente, no solo por el desgaste sacramental que reflejan los ya mencionados creyentes no practicantes, sino por su propuesta de una teología que se

---

368 *Historia de la teología cristiana*, 234.

percibe como confesional en tanto que sigue siendo cristiana o cristocéntrica.

Para él, la obra de Cristo es vista como redención, “su muerte nos redime o rescata de nuestra situación de desgracia: se da gran importancia a los sacramentos como medios de restauración. Ambas perspectivas giran en torno al tema de la “caída y la salvación<sup>369</sup>”. Su noción de desgracia es adyacente a su lectura del pecado en Agustín, símbolo de caída y culpa, situación que no queda tampoco resuelta en su *Historia*, en tanto que nos coloca como seres contemporáneos herederos de una debilidad arraigada, sin más.

La lógica de Avendaño es la siguiente: como el ser humano es mortal, por causa del pecado original, Cristo viene a redimirle no solo para que viva, sino para que lo haga de manera inmortal. La argumentación de este tipo de teología podría verse de otra manera, quizá a través de una suerte de inversión: que se trata de un Dios que, al hacerse humano, aprende él a morir y enseña también, a la humanidad a hacerlo con dignidad.

Ninguna de estas dos posturas debería verse antagónicas sino recurrentes. Que el ser humano aspira a la inmortalidad y a la mortalidad digna, que se piensa finito e infinito, inmanente a la vez que trascendente, perecedero e imperecedero en su condición carnal, debe hacerse una reflexión sobre la muerte al lado de la teología vitalista de Avendaño.

La experiencia trascendente es definida como estado psíquico que en su éxtasis produce un nuevo orden simbólico, en el cual el tiempo y la muerte se difuminan, es decir, desaparece la percepción de que hemos de morir<sup>370</sup>; además, nombra prácticas como la danza, el ardor de la batalla, el acto sexual,

369 *Vivir y pensar en el Espíritu*, 73.

370 *Ibidem*, 81.

o los fármacos. Una limitación del concepto de inmortalidad simbólica del autor es que no valora esa experiencia trascendente, también como una forma de morir; sin duda es una noción que puede desarrollarse. En el símbolo, en la experiencia trascendente y en el éxtasis que menciona el teólogo, antes bien, aparece la percepción de que hemos de morir.

El abordaje sobre la muerte presente en Avendaño se puede comprender en tres posturas: como el término de la vida rutinaria y separación de la naturaleza, exterminio, aniquilación. La segunda es la pérdida de vitalidad y la tercera es la capacidad de sentir y percibir ciertos tipos de experiencia.

La imposibilidad para construir símbolos es una forma de mortalidad en su teología. Por otro lado, la capacidad de construir símbolos testifica la experiencia humana de participar de la mortalidad. También, la muerte es pensada como un acontecimiento lejano a lo que él ha denominado *El Espíritu*, una suerte de falta de movimiento de algo que anima al ser a construir significados y a revivir esas mismas experiencias de éxtasis religioso.

Es cierto que la *cupiditas* en tanto forma de nombrar al pecado guarda una cercanía con la muerte, pero esta afirmación demanda una reflexión pausada de un término que tiene que ver más con la *superbia* que con la culpa. La *superbia* es la consumación de aquel malogramiento de sí en el exceso del ego, depredador y alienante ante el sí mismo y los otros.

En consecuencia, para Aurelio Agustín la pecaminosidad representó una alteración del orden natural en tanto forma de arrogarse a sí mismo autoridad, en una línea delgada que nos deja entre la *superbia* o el *amor sui*. Una tesis que el mismo Avendaño había explorado en la cita que ya hemos desarrollado con detenimiento: *un ser humano que no se ocupa de sí mismo está muerto. Un ser humano totalmente ocupado de*

*sí mismo es un monstruo.* La propuesta en torno a la ocupación de sí en el autor costarricense supone una paradoja.

La soberbia representa una forma de hacerse monstruo en el entendido de que el ser humano sucumbe ante el apetito pervertido de las acciones percederas, como medio para obtener más, en el orden de lo insaciable, y esto que se menciona a veces poco o nada tiene que ver con el sexo, sino con un asunto de poder. Poder en términos de insatisfacción del tener por el tener, que puede incluir la posesión de otra carne ajena en el cuerpo del otro, pero que no lo reduce a sexualidad, tal y como interpretó Avendaño esta suerte de pecado o criterio sexual como ingreso del pecado y la culpa originaria.

En suma, de lo anterior no se sigue que el apetito como tal sea malo, solo es pecado aquel que constituye una expresión del orgullo que subvierte el orden de la naturaleza. Porque para Agustín no existe relación entre Dios y la *Hybris* o *superbia*, ambas son divergentes. Los apetitos tienen relación con la infinitud en tanto que no presentan señal de ser saciados totalmente, salvo quizá en la muerte, aunque esta misma aparentemente, pasiva en torno a lo ontológico es símbolo fiel de que alguna vez hubo apetitos.

Resulta sugerente la colocación de afectos como el apetito de la *cupiditas* en el orden de lo infinito y no solo de lo finito, pues aquella necesidad del tener por el tener llevó a la raza edénica y prístina a querer prolongarse para siempre a través de un símbolo que encierra el conocimiento del bien y el mal de todas las existentes, a modo de fruto como alegoría, también a menudo representativa del acto sexual en sociedades semíticas y sumerias.

Comer de este fruto del prolongarse eterno no fue un problema teológico que quedara resuelto para el cristiano primitivo, quien aparentemente, renunciaba a vivir en el martirio, cuando en realidad lo que anunciaba era su deseo por

prolongarse eternamente, en una nueva vida futura más allá de su muerte martirial.

Tampoco en Aurelio Agustín, quien menciona la diferencia entre el cuerpo corruptible e incorruptible, se resuelve del todo el apetito como añoranza de lo trascendente, pues aún en los cuerpos sosegados, calmados los apetitos del sexo y la libidine, quietos los miembros genitales y olvidados los orgasmos de la carnalidad, se prolonga en lo eterno ese cuerpo dotado de gracia que vive en un apetito eterno de vida imperecedera, hambre de existir orgánico en la gracia. La vida eterna agustiniana es símbolo del apetito infinito.



## La rebelión inefable del cuerpo. Religión, milenarismo y administración de la vida

**H**aber incoado la teología luterana en este trabajo no ha sido una decisión azarosa, sino que pretende mostrar los orígenes cristianos de algo como el capitalismo, pero también de estrategias contestatarias y de resistencia que integraron la santidad, la religiosidad, la libertad sexual y la subversión política.

Nada de lo anterior, estaba en contra de *ser evangélico*, serlo no solo era emular la actitud luterana de crítica efervescente al papa, así como la venta de indulgencias, sino que, a veces, el evangélico era un anti luterano, porque tampoco vio con buenos ojos, ciertas alianzas políticas del teólogo alemán; por ejemplo, Avendaño rescata del gran teólogo alemán su contribución al establecimiento del sacerdocio universal de los fieles y la ya mencionada justificación por la fe, “que tiene que ver con la misión del ser humano; y, en especial, en el

campo de la hermenéutica, la aproximación libre y personal a la Biblia”<sup>371</sup>.

Los movimientos milenaristas encarnaron formas alternativas de seguir a Cristo, muchas veces inspirados en los cristianos primitivos en relación con aquella negación del culto al emperador, y un alejamiento de aquel *mundus*, del que habló Avendaño. Una vocación de corte radical, con respecto a aquellos, pero en el fondo igual de rebelde de cara al imperio, ya desperdigado en formas crecientes de monarquía, matrimoniadas con la jerarquía eclesial, papas, arzobispos y obispos. Los primeros cristianos no levantaron una sola arma, en cambio, los milenaristas habían peleado su lugar en el mundo y su instauración mesiánica del nuevo reino mediante un llamamiento al enfrentamiento sangriento, en gran parte mediante interpretaciones radicales del Apocalipsis.

Como antesala de las revueltas campesinas, existieron políticas eclesiales que anunciaban profundos problemas internos. La Reforma Gregoriana, hecha por Gregorio VII (1073-1083), fue pensada para purgar su institución del tráfico de funciones eclesiásticas (simonía), así como de sacerdotes concubinarios (nicolaísmo).

El ambiente milenario estuvo marcado por el crecimiento de la pobreza que llevó a la gente a hacer predicciones sobre Cristo y muchos creyeron en el fin del mundo cercano ante el espectáculo del pecado y de lujuria que la Iglesia mostraba a sus ojos, lo que se sumaba a la escasez de pan, la desigual distribución de la riqueza, la expansión islámica y las incesantes guerras que protagonizaban las casas reinantes en el continente.

En este contexto surgieron los movimientos milenaristas, inspirados en el advenimiento de Cristo en el nuevo

---

371 *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación*, 12.

milenio. Desde principios del siglo XII algunos se basaron en las ideas de Joaquín de Fiore, quien junto a Federico II, desafió el poder romano apoyado por los fanáticos franciscanos, famosos por su voto de pobreza, quienes afirmaban que el emperador cumplía el papel de anticristo. Del núcleo de aquellos movimientos comenzó a surgir la idea de un Mesías que estaba contra prestamistas y banqueros, y muy pronto se hicieron sentir las prácticas radicales que llevaron, inclusive, a apedrear sacerdotes.

Es posible sostener que, la constante revuelta anti feudal de los campesinos, acompañada de formas distintas de moral y hasta de vivir la sexualidad, fueron la razón para crear un mecanismo represivo, un tribunal de corte legal combinado con ideales religiosos así surgió la inquisición; la cual se inauguró en el siglo XIII a cargo de Gregorio IX en 1231.

Durante doscientos años, murieron setenta mil personas, siendo el noventa por ciento mujeres. Ya en 1224, se había instaurado la pena de muerte a los herejes, y el Concilio de Letrán en 1215 había trazado el camino de persecución de las autoridades cristianas hacia las disidencias, aunque éstas fueran en algunos casos también cristianas.

Raimundo de Peñafort, había escrito para esta época un manual práctico para inquisidores. Ya no solo bastaba con los manuales de confesión, acompañados de los tratados de demonología para interpretar aquellas pasiones mentales y pensamientos de los que hablaba Evagrio, sino que era necesario un artilugio mayor, el de la inquisición.

Los cátaros o los puros constituyeron una primera herejía perseguida por la Iglesia, los cuales tenían dentro de sus creencias: el seguimiento del Cristo espiritual del Evangelio de Juan, la inclusión de las mujeres en las iglesias, no matar animales, no respetar ni la autoridad papal, ni la del rey, trabajar

para mantenerse y no vivir de la caridad, y además se sostenían a través de donaciones dentro de la misma comunidad.

Hacia el siglo XIV, surgió el movimiento de los husitas, fundados por Juan Huss, quienes también criticaban la autoridad papal. Recuérdese, de igual modo, la fundación de la orden de los franciscanos en 1212 y la de los predicadores, los dominicos en 1216. A estos, les llegaron a llamar “los perros de Dios” por su protagonismo en la inquisición y caza de brujas.

Algunas tesis sostienen que los movimientos mendicantes eclesiásticos como los mencionados surgieron de las iniciativas populares milenaristas, inclusive, descuellan los franciscanos más radicales que se apartaron del monasterio, para integrar parte de aquellos movimientos, tal es el caso de los seguidores de De Fiore.

Los movimientos milenaristas representaron un esfuerzo comunitario de cooperación entre hombres y mujeres, siendo el papel de estas últimas un hecho crucial en la época medieval, esto porque a pesar de ser propiedad del señor feudal junto a sus esposos no solo sembraban, sino que tenían un amplio conocimiento en plantas medicinales, los cuales las asoció con la brujería, en boca de los inquisidores. Ellas eran también “albañiles, herreras, carniceras, panaderas, candeleras, sombrereras, cerveceras, cardadoras de lana y comerciantes”<sup>372</sup>. Inclusive, los movimientos campesinos estuvieron integrados por prostitutas, jornaleros y curas apartados del sacerdocio.

Esta época tan colorida, poco o nada tuvo que ver con puro piosismo, sino que evoca historias de amor cortés,

---

372 Silvia Federici. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traducción de Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza. Madrid: Traficantes de sueños, 2010, 53.

romántico y algunas veces libre, combinadas con revueltas hambrunas, caza de brujas e insurrecciones, tanto políticas como sexuales. Resurgieron, por ejemplo, movimientos de una relajada moral sexual tales como los adamitas, un grupo gnóstico del siglo II, mencionados por Ireneo o Clemente, de quienes se dice celebraban el culto desnudos y practicaban la monogamia.

Dentro del anarquismo místico del siglo XIII, reaparecieron los adamitas, supuestamente desnudos en espacios públicos, protestando por un mundo donde reinara el bien común y cambiándose a la poligamia. El pecado original era haber perdido la inocencia según algunos cátaros, por lo tanto, una forma de recuperarla era a través del sexo mismo, aunque este no era el caso de los “puros”, otro grupo más piadoso dentro de aquella moral contestataria.

Otro grupo contestatario desemboca en los taboritas, quienes fueron astutamente divididos por la iglesia, y un ala moderada denominada los ultraquistas terminó traicionando al resto de sus hermanos, quienes terminaron exterminados el 30 de mayo de 1434. Ese día 13 000 taboritas resultaron heridos en el campo de batalla.

Las mujeres de este movimiento eran muy activas, al igual que en todos los grupos herejes. Muchas pelearon en Praga en 1420, “cuando 1.500 mujeres taboritas cavaron una trinchera que defendieron con piedras y horquillas”<sup>373</sup>. La participación de ellas en los movimientos campesinos abrió las puertas del reino de Dios a quienes no tenían lugar dentro de la jerarquía eclesial católica, y en gran parte tuvieron una participación limitada en posteriores denominaciones protestantes.

Queda mencionar un movimiento que sentó las bases gracias a las ideas de una mujer; este se conoció como los hermanos del Libre Espíritu, atribuido a Sor Catalina en el

---

373 *Ibidem*, 62.

siglo XIV, y basado en un tratado traducido como *El espejo de las almas sencillas* de Marguerite Porete, quemada en 1310; pero reconocidos por un antinomismo que les conducía a la promiscuidad, de inmediato fueron condenados de herejes.

Lo cierto es que hacia el siglo XIII, cultos similares habían surgido en la cristiandad oriental y en la España musulmana, “prácticamente, desde sus orígenes la Iglesia armenia tuvo que lidiar con las sectas místicas conocidas como euquitas o mesalianos, que ya en el siglo IV florecieron en las cercanías de Edessa. Practicaban la mendicidad, la exaltación de sí mismos y un erotismo anárquico”<sup>374</sup>. Su postura con respecto a las riquezas había sido radical, sosteniendo que “...era justo quitar a los ricos para dar a los pobres, y que los pobres, por su parte, se encontraban en un estado de gracia que ningún pecado carnal podía disminuir”<sup>375</sup>.

Hacia el siglo XIII, la herejía del Libre Espíritu, después de haber estado reprimida durante medio siglo, “comenzó a extenderse a través de hombres llamados begardos, el equivalente laico de los monjes mendicantes”<sup>376</sup>. La palabra begardo guardaría alguna relación con los términos *beg* y *beggar* que eran cercanos a la noción de mendigar. Conocidos por vestir el hábito rojo y con una capucha pequeña y cubierta de remiendos, los begardos vagaron por el mundo como monjes errantes, y “se enorgullecían de interrumpir las ceremonias religiosas”<sup>377</sup>. Su equivalente pudo haber sido las beguinas, mujeres religiosas, pero no monjas, quienes fueron condenadas junto a los begardos en el Concilio de See de Magancia en 1259; para ser luego retirada en 1310.

---

374 Norman Cohn. *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Logroño: Pepitas de calabaza, 2015, 207.

375 *Ibíd.*, 214-215.

376 *Ibíd.*, 219.

377 *Ídem.*

Avendaño, ofrece un estudio que nos permite comprender el contexto de la Reforma luterana y sus distintos alcances. Sostiene que, a pesar del auge del capitalismo en Italia, España, Inglaterra, Holanda, entre otros, el caso de Alemania era distinto. Existió un campesinado de otra naturaleza, tal y como veremos en la disertación sobre Müntzer.

Lo cierto es que la presencia del humanismo italiano caló hondo en el imaginario alemán, que tampoco dejaba el fervor por lo cristiano. De manera que, la influencia de colectivos intelectuales como el círculo de Erfurt insinuaron muchas ideas para la apertura que suponía la puesta en escena de la Reforma.

Otro argumento valioso que ofrece el teólogo costarricense es que, a pesar de los esfuerzos de los amigos humanistas de Lutero de conducirlo a su círculo, él fue un hombre profundamente religioso, pues gracias a su mediación teológica “los humanistas volvieron a profesar el cristianismo y a echar mano de un lenguaje teológico”<sup>378</sup>.

Ahora bien, la lectura que hace Avendaño en torno a Lutero es ponderada y bastante analítica. Establece, en primer lugar, que, él habló del trabajo como una profesión u oficio, pero en tanto deber, así como una obra que agrada a Dios, apartándose de concepciones feudales que sostenían que el trabajo era un castigo y una secuela del pecado.

Aquella concepción llamó la atención de los príncipes y la nueva burguesía, aunque el teólogo costarricense sostiene sobre la noción de profesión o *Beruf*—ya abordada en la primera parte de este trabajo— que “esta concepción se muestra alejada de la concepción de libertad del capitalismo liberal (secularizado), para el cual el sujeto se acredita mediante el

---

378 *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación*, 14.

éxito personal y no porque su obra agrade a Dios”<sup>379</sup>, es decir, la tesis de Avendaño es que Lutero no predicó la actividad burguesa, sino que instauró en una ética del trabajo, el deber profesional cristiano.

Por esta razón, agrega el autor, “el sector más avanzado de la burguesía, de tendencia más radicalmente humanista, que al principio viera con simpatía el movimiento luterano, luego lo rechazó”<sup>380</sup>. Se puede inferir que, las tesis de Avendaño son cercanas al análisis de Weber en tanto que, no atribuye a Lutero, la instauración directa del ascetismo cristiano, sino en las corrientes pietistas y calvinistas ya mencionadas. Queda repasar, la teología y la ética milenarista del otro lado, es decir, la de uno de los detractores de Martín Lutero, también teólogo y en primera instancia letrado, que luego devino en pastor revolucionario, se trata de Thomas Müntzer (1489-1525).

En medio de estos movimientos milenaristas surgieron muchas figuras, dentro de las cuales sobresale el nombre de Thomas Müntzer, un teólogo que nació en Stolberg, Turingia en 1488 o 1489. Se graduó de la universidad y fue ordenado sacerdote; sabía griego y hebreo; leyó filosofía, teología patristica y escolástica, y se sumergió en los escritos de los místicos alemanes. Fue seguidor de Lutero, pero muy pronto se separó de él y sus doctrinas; lo que Müntzer proponía era más radical.

Su doctrina tenía una gran influencia de la herejía del libre Espíritu, en primer lugar, porque había asimilado de una forma muy literal el advenimiento del Espíritu Santo, además porque planteaba la idea casi gnóstica de apartarse del mundo. El teólogo y revolucionario alemán “sostenía ideas que en este punto apenas se diferenciaban de las de los hermanos del libre Espíritu; y defendía que Dios crea a todos

---

379 Ídem.

380 Ídem.



los hombres desnudos por igual y que así les envía al mundo para que todos sean del mismo rango y compartan muchas cosas”<sup>381</sup>. Detrás de estas posturas, el movimiento que se proponía Müntzer guardaba relación con el retorno ansiado a la naturaleza prístina.

Con el auge de las corrientes milenaristas se consume la teoría que posiciona a los cristianos como un movimiento que refleja el desencanto del mundo, lo inhabitable, lo despreciable del habitar terrenal, sobre todo si está manejado por lógicas imperiales. Sin embargo, los cristianos primitivos, no eran parte de aquella lógica, mientras que, en el entorno de la Reforma, se trataba de una serie de tendencias en lucha contra un orden imperial, también cristiano. El cristianismo se rompió en mil pedazos, y así, desperdigado mostró múltiples formas de vida común que fueron generando conflictividades.

Para Müntzer, existía un “Cristo viviente”, algo así como uno espiritual que invadía el interior del alma de los elegidos. Estos habían recibido el Espíritu y tenían un llamado a ser como dioses, otra posible herencia del movimiento del Libre Espíritu. Semejante al monje antiguo, esta venida del Espíritu no se lograba sin una serie de ejercicios ascéticos a los cuales llamaba “la Cruz”, y consistía en padecer “enfermedad, pobreza o persecución”<sup>382</sup> por causa del evangelio. Dejando de lado su vocación intelectual, y ante una inminente venida de Cristo, el líder alemán comenzó a inculcar su fe escatológica en los pobres: agricultores, obreros de la industria textil, tejedores, entre otros.

Los desórdenes y revueltas ya no eran directamente opuestos a la monarquía, sino contra los burgueses acomodados; en abril de 1521 aconteció una de las primeras, junto a

---

381 *En pos del milenio*, 335.

382 *Ibidem*, 330.

más de cincuenta tejedores, quienes asaltaron el consejo municipal. La vieja ciudad de los bohemios y taboritas sería su próximo destino. Bohemia, fue el lugar de nacimiento de su nueva Iglesia, donde duró solo dos años y fue expulsado. Ya en 1523, era reconocido como orador y mensajero de Cristo, que despojándose de su investidura académica predicaba con pasión ante grupos de campesinos y mineros con los cuales llegó a formar una organización revolucionaria llamada la *Liga de los Elegidos*.

Su opción por la vida cristiana radical le llevó a enfrentar a los príncipes sajones, confrontándolos con atrevimiento y beligerancia, así pues, ya no solo eran los clérigos, los reyes y los emperadores de alcuña romana, sino los mismos príncipes alemanes e intelectuales que también Lutero representaba, los enemigos del evangelio.

El fervor de Müntzer, le llevó a parecer casi un cruzado, en tanto que pedía espada para los líderes religiosos, gobernantes e inclusive ateos que no estuviesen en el colectivo de los *Elegidos*. Una interpretación sobre Müntzer radica en su ambivalencia. Anunció con cierto profetismo visionario, que los príncipes no tenían las mejores intenciones, y que eran los emisarios de la naciente acumulación de capital, pero del otro lado, pensó en imponer a espada a sus detractores, algo lejano a lo instituido por Cristo. Al parecer, el establecimiento de un orden convulso generó un mundo de igual naturaleza que reclamaba acciones ilimitadas.

El teólogo Norman Cohn interpreta que Thomas Müntzer nunca tuvo un interés concreto en el futuro de la nación alemana y del mundo en sí, sobre todo porque la venida de Cristo estaba pronta. Si esto era una enseñanza de primera mano en Lutero, con más razón lo sería en el milenarista; el autor ha glosado que “tampoco parece haber mostrado excesivo interés en mejorar la suerte material de los campesinos

entre los que vivía<sup>383</sup>, esto porque Müntzer tenía ante todo una ocupación por heredar un lugar entre esos elegidos y tenía muy en claro que eran pocos quienes le seguían, su radicalidad le hizo crear una aspiración al paraíso utópico difícil de distinguir entre lo terrenal y lo celestial.

El revolucionario alemán se tomó de forma radical la lectura de Hechos 4, interpretando que todas las cosas debían ser poseídas en común. Bajo el lema: *Omnia sunt communia*, su *Liga* estableció que todos eran iguales dentro de la comunidad y que cada uno debería recibir de acuerdo con sus necesidades, un principio que se alimentó en una lectura cristiana que anticipó a los movimientos revolucionarios de izquierda en la época moderna y contemporánea. Su radicalidad le llevó a levantar la espada contra quienes no estuviesen de acuerdo con sus posturas.

En un texto llamado *Desenmascaramiento explícito de la falsa fe del mundo incrédulo*, denunció la inutilidad de los príncipes, quienes bajo un importante acumulación de capital, eran dados al ocio “pues pasan comiendo y bebiendo como animales”<sup>384</sup>, lo que les hacía indignos para formar parte del nuevo milenio y del nuevo mundo.

La excesiva ociosidad que tanto criticaba el monje fue llevada a la radicalidad por personajes como Müntzer, heredero de una afrenta a las riquezas que ya habíamos mencionado en los antiguos como Clemente o Pelagio. No era suficiente con ser un mendicante, practicar la pobreza con excesividad, tampoco era digno del cristiano común, pues más bien contribuía al establecimiento de aquel orden imperial que luego pasó a ser burgués. Si Lutero se plantó ante aquel orden de suyo clerical, Müntzer lo hizo ante la naciente burguesía capitalista.

383 *Ibidem*, 334.

384 *Ibidem*, 337.

En un tratado intitulado *La más amplia requisitoria y respuesta a la vida carnal y no espiritual de Wittenberg*, el rebelde alemán se ocupó de atacar directamente, la teología de Lutero. Un argumento principal radicaba en que aquel no había comprendido la verdadera autoridad de Cristo en el nuevo milenio.

Valga recordar que, estos movimientos llevaban poco más de quinientos años pensando el advenimiento de ese milenio, en gran parte por cuestiones cronológicas y apreciaciones literalistas del apocalipsis. Al llegar el año mil, era inminente la venida de Cristo, que, a las alturas del siglo XVI, se demoraba con sumo misterio, como lo sigue siendo hasta la fecha, más de dos milenios después.

Lo cierto es que, Müntzer reprochaba de Lutero, su errónea comprensión del principado de Cristo, aunque este último viera en el galileo un reemplazo del papa, Müntzer no dudaría en acusar que, muy en el fondo, eran los príncipes los nuevos dueños del mundo, siendo Cristo una suerte de adorno, pretexto o disfraz para maquillar un nuevo imperio naciente.

Resultó controversial, que el revolucionario alemán viera en Lutero, a un encubridor de los ladrones, que tanto había pretendido execrar en su denuncia a las indulgencias: “el malvado adulador calla...sobre el origen de todo robo...mirad las raíces de la usura, del hurto y del robo están en nuestros señores y príncipes, ellos consideran que todas las criaturas son su propiedad”<sup>385</sup>, sentenciaba Müntzer.

Una temprana crítica al concepto de propiedad resultó de la denuncia de Müntzer en sus escritos revolucionarios, la instauración de una ética cristiana fue su estandarte durante su ministerio cristiano. La ciudad de Turingia, de la cual era oriundo, había sido azotada por la pobreza y abusada por una

---

385 *Ibidem*, 340.

creciente oligarquía, que ya había sido contrarrestada a través de anteriores revueltas.

Aquel apocalíptico, descrito por Cohn como un obsesionado por la inminente destrucción de los incrédulos, “portaba un crucifijo rojo y una espada desenvainada mientras patrullaba por las calles de la ciudad a la cabeza de una banda de hombres armados”<sup>386</sup>, quienes en poco tiempo tomarían partida en la guerra de los campesinos, iniciada con la revuelta de Mühlhausen en 1525.

Con la muerte del parsimonioso Federico, los campesinos ya no tendrían la misma condescendencia por parte de los nuevos líderes alemanes, surgieron nombres como Juan, el hermano de este y a la vez, su sucesor, acompañado de un nuevo líder militar llamado Felipe de Hesse, famoso por reprimir revueltas campesinas a su corta edad.

Los estudiosos de la Reforma aún mantienen un ambiente de controversia con respecto a la guerra campesina, esto porque en Alemania, los aquellos que participaron de la insurrección no perseguían las mismas causas que los campesinos ingleses, movidos por el hambre y la miseria. Los rústicos alemanes eran una clase social en ascenso, sin embargo, pudieron haberse inspirado en los deseos de insurrección política de los ingleses, y en cierta libertad moral de los del libre Espíritu, aunado a ello, un ferviente espíritu apocalíptico que fue consolidando la idea de un nuevo reino.

A las alturas del simbólico año de 1525, el Estado alemán era invadido por una anarquía incendiaria, pues se habían creado una serie de principados absolutistas, de los cuales un grupo específico intentaba imponerse sobre otros. En esta suerte de pirámide, unos príncipes luchaban contra otros por tener más posesión, lejos de pelearse por hambre o por sobrevivencia.

---

386 *Ibidem*, 341.

La táctica final fue hacer morir a casi cien mil campesinos en esta guerra, pues en el fondo la insurrección podía ser cruelmente reprimida, tal y como lo fue. Los de Turingia no solo se ensanchaban en revueltas violentas contra la burguesía y la oligarquía, sino que arremetían mediante asaltos que saqueaban monasterios y practicaban la quema de conventos.

Una noción importante en Müntzer fue la de Estado de Naturaleza, en la que concebía una condición primigenia basada en un estado primitivo e igualitario de la condición humana. De alguna manera, como casi todos los teólogos, se predicaba un retorno a la naturaleza prístina, en este caso, no solo en el cuerpo desnudo que vieran los hermanos del libre Espíritu, sino en una sociedad igualitaria en torno a los bienes materiales. La Babilonia que había repudiado Lutero en la Iglesia, era en adelante el mismo principado.

Müntzer diría que, aun criticando a la Babilonia cristiana, Lutero era parte de otra, ante lo cual no hacía absolutamente nada. Las referencias apocalípticas para su ética milenarista eran muy marcadas: “la profecía del reino mesiánico de Ezequiel 24, la de la Segunda Venida de Cristo en Mateo 24, la del día de la ira, en Apocalipsis 6, y desde luego, el sueño de Daniel”<sup>387</sup>.

Al final, más numerosos en ejército, pero con menor artillería que los príncipes, los campesinos vieron un momento de éxtasis religioso, en aquella suerte de martirio que los llevó a empuñar la espada, síntesis entre mística y muerte, una donación religiosa llevada a la radicalidad, en la que pensaron que, en plena batalla, se daría la venida de Cristo.

...todavía estaban cantando “Ven Espíritu Santo” –como si esperaran la Segunda Venida en este preciso momento– cuando

---

387 *Ibidem*, 346.

se disparó la primera y única salva. El efecto fue inmediato y catastrófico: los campesinos rompieron filas y huyeron llevados por el pánico, mientras la caballería enemiga les atacaba matándoles a centenares<sup>388</sup>

La cita anterior, es ilustrativa de una utopía frustrada, marcada por la sanción y la muerte, no solo por las multas que luego tuvieron que pagar los campesinos sobrevivientes, sino por la captura de su líder; Müntzer, había tratado de huir, pero pronto fue atrapado en la ciudad de Frankenhäusen, para llevarlo ante Ernesto de Mansfeld, uno de sus principales detractores. Fue decapitado, como un mártir antiguo, el 27 de mayo de 1525. En su nombre se formaría un movimiento llamado anabaptista, sobre el cual se inspiraron para futuras revueltas, en un mundo que consolidaba cada vez con más fuerza un sistema capitalista.

La derrota de Mühlhausen representa un fiel símbolo de un evento que marcaría la inversión de muchos valores cristianos, que ya se venían criticando desde la Edad Media, materializados en la pérdida de una santidad basada en la sencillez y el equilibrio de las pasiones, ideal ya desguarnecido, no solo por la misma jerarquía católica y sus escándalos, sino por los consolidados príncipes de la época.

Lo otro el pecado de usura y acumulación excesiva de bienes también reflejó el demonio de la vanagloria que viera Evagrio y los alejandrinos en quienes ostentaban la vieja aristocracia, y que amenazaba con manchar el corazón del cristiano, mediante aquella doblez de corazón que mencionó Avendaño en su estudio sobre los primeros cristianos, una inversión de los valores que al final siempre sucedió.

---

388 *Ibidem*, 349.

Queda una acotación al comentario de Norman Cohn, pues percibe en autores como Engels y algunos historiadores comunistas contemporáneos un arraigo marxista que convirtió a personajes como Müntzer en su prodigioso héroe de la lucha de clases, concepción que describió como “infantil”<sup>389</sup> alegando una naturaleza meramente mística en las intenciones de Müntzer. Acá resulta problemática la distinción que realiza el autor entre historiadores marxistas y no marxistas, argumentando que sobre todo estos últimos son los que ven en la guerra campesina un simple arrebato místico.

En primera instancia, no se requiere ser un historiador no marxista para comprender la naturaleza mística predominante en Müntzer, sin embargo, poco tiene de infantil, la inspiración política en un movimiento que, a pesar de sus radicalidades, denunció la antesala de un sistema atroz y devorador como el capitalismo. La ilustración que ofrece Müntzer de una naciente burguesía tiene nada o poco de infantil, como lo percibía Cohn, quien además asegura que el revolucionario alemán fue sobrevalorado y que además fue obsesionado por “fantasías escatológicas”<sup>390</sup>.

Si bien, los campesinos que hicieron revueltas no eran exageradamente pobres como los habitantes fuera de Alemania, serán recordados como los denunciantes del nacimiento de una Babilonia dentro de otra, régimen material basado en la usura de los banqueros, y en crecientes oligarquías y burguesías que se fueron consolidando. La respuesta a estos focos de poder tiene mucho de escatológico, pero poco de fantástico, lo que lleva a establecer una distancia y sentido disenso con la analogía utilizada por Cohn.

---

389 *Ibidem*, 350.

390 *Ídem*.



Hacia el siglo XVI, como alegoría de aquellas revueltas, surgió un bello grabado llamado *La Caída del Hombre* (1510), de Alberto Durero, que ilustra la impactante escena sobre la expulsión de Adán y Eva de los jardines del Edén. El grabado de aquel reconocido artista evoca la expulsión del campesinado de sus tierras comunales; una marginación que comenzó en Europa Occidental en la misma época en que aquel artista creó esta obra. Esta es una bella metáfora acuñada por Federici, como una forma de apropiación de las luchas campesinas, que relacionaba la pérdida de los campos comunes con el despojo del ser humano de su condición prístina; perder la tierra, era de alguna manera perder su Edén.

La filósofa ítalo-estadounidense ofreció en su *Calibán y la bruja*, un estudio pormenorizado sobre el papel de las mujeres en el ejercicio de esta acumulación de capital, un trabajo que acá apenas puede ser mencionado, por cuestiones de delimitación, pero que refleja el papel de la mujer en el ejercicio de una religiosidad alternativa, a menudo agreste y asociada con el fenómeno de la bruja, que no era más que aquella fémina feudal y campesina (*paganus*), conocedora de la medicina y las plantas curativas, y amenazada con la imposición de la maternidad.

De inmediato se generó una crisis demográfica con el auge del capitalismo, de manera que muchas de ellas no tenían las condiciones para parir; lo anterior explica por qué fueron señaladas como unas brujas que no querían perpetuar una progenie que sostuviera el sistema económico basado en el predominio y la hegemonía del terrateniente, del emperador, del cura, del rey y ahora de los nacientes príncipes de la nueva burguesía. Al no haber acceso a conocimientos científicos sobre salud en las clases bajas, predominó el conocimiento agreste de las plantas medicinales practicado por muchas sirvientes, mendigas o curanderas.

A las alturas del siglo XVI, las mujeres se quedaron sin tierra y se convirtieron en prostitutas, algunas ilustraciones de la época las muestran acompañando a los soldados en algunas revueltas o en las guerras civiles; además, se convertían en empleadas, cocineras y amantes de aquellos.

Los nuevos puestos de las mujeres hacia el siglo XVII, junto al de prostituta serían: “sirvientas domésticas, peones rurales, hilanderas, tejedoras, bordadoras, vendedoras ambulantes o amas de crianza”<sup>391</sup>. Desde el siglo XVI los burdeles de pueblo fueron cerrados y las prostitutas fueron a dar a la calle, siendo por esto castigadas con el flagelo o el *acabussade* que consistía en un ahogamiento en el río dentro de una jaula de madera, e incluso la violación a una prostituta dejó de ser un crimen.

Así, las mujeres que no tenían más que recurrir a este oficio aparte de ser víctimas, más bien eran condenadas como victimarias, es decir, como si escogieran este trabajo por gusto. Si eran pescadas *in fraganti*, debían recibir cien latigazos y luego ser expulsadas de la ciudad durante seis años, además de afeitarles la cabeza y las cejas. Así pues, nació de esta manera el *ama de casa*.

El crecimiento del capitalismo contribuyó a que los mismos gremios de obreros se dividieran sexualmente, por ejemplo, los artesanos ya no querían trabajar con las mujeres, sino que preferían hacerlo solos y enviarlas a la casa. Las mujeres que trabajaban fuera de sus casas fueron tratadas de putas y brujas, en palabras de la autora.

Efectivamente, hay pruebas de que la ola de misoginia que, a finales del siglo XV creció en las ciudades europeas, —reflejada en la obsesión de los hombres por la “batalla de los

---

391 *Calibán y la bruja*, 147.

pantalones” y por el carácter de la mujer desobediente, comúnmente retratada golpeando a su marido o montándolo como a un caballo— emanaba también de este intento (contraproducente) de sacar a las mujeres de los lugares de trabajo y del mercado<sup>392</sup>

En consecuencia, la familia como núcleo primordial y centro de socialización primaria, se convertiría en una de las estructuras fundamentales del sistema capitalista. Esta ha sido sostenida durante siglos por mujeres que no solo han parido, muchas veces contra su voluntad, sino que han hecho el trabajo doméstico de manera invisibilizada y no remunerada. Poco a poco, el concepto de ama de casa se comenzó a romantizar y con ello el de esposa, madre abnegada y más adelante el de viuda.

De ninguna manera, la mención de las mujeres dentro de la historia de la teología es antojadiza, pues no aparecen en la obra de Robles de manera protagónica, y en el caso de Avendaño, se tiene una referencia a la teología feminista bastante breve, en la que se ocupa de conceptos como patriarcalismo, androcentrismo y sexismo.

Agrega además que esta teología se ocupó de criticar y “superar el dualismo tradicional entre intelecto y emoción, entre razón e irracionalidad, entre cabeza y corazón”<sup>393</sup>. Salvo una referencia en torno al retorno de la Diosa<sup>394</sup> en estos movimientos, y su esquema crítico dentro y frente las teologías de la liberación, no se refiere más a esta amplia corriente.

---

392 *Ibidem*, 150.

393 *Historia de la teología cristiana*, 523.

394 *Ídem*. “El descubrimiento más profundo se manifiesta en la rehabilitación de la Diosa, la personificación femenina de la divinidad que precedió a las religiones patriarcales por lo menos por treinta milenios”.

Una última consideración sobre este tema es que, algunas autoras feministas asociaron la brujería con la derrota de los movimientos campesinos y el despojo de sus tierras comunes. Cuando la mujer era parte de una sociedad que la hacía participar del bien común, pronto se convirtió ella en lo mismo para los hombres. El otro argumento (María Mies) radica en que esta cacería tenía que ver con el control sobre la capacidad productiva de las mujeres.

Una última acusación, la de *osculum infame*, es decir “el beso en el culo del diablo” un grabado a cargo de Francesco María Guazzo, un inquisidor que ideó una serie de ilustraciones para asociar la creencia de la bruja con pactos demoníacos. En aquellas ilustraciones aparecían imágenes fantásticas y obscenas de mujer cocinando niños para comerlos, besando al diablo por detrás, algo que según ellos sellaba el pacto, así como las que la muestran copulando con Satanás, lo que parecería obra de algún hereje en realidad provenía del imaginario de los eclesiásticos en aquel famoso *Compendium Malleficarum*, conjunto de grabados al que hacemos mención, datado a inicios del siglo XVII.

Si los niños morían era debido al sistema basado en la miseria y el empobrecimiento, el cual provocaba altos niveles de desnutrición; sin embargo, se culpaba a las comadronas de que ayudaban a las mujeres a abortar, o a desaparecer a sus hijos. En el *Malleus Maleficarum* se narra el proceso de Stadlin un brujo que había matado a siete niños dentro del útero materno, “de modo que la mujer abortaba continuamente”<sup>395</sup>.

Alejandro de Hales habló de la “prestidigitación que llevaba a la ausencia de percepción del miembro viril, no solo por la magia de la bruja sino por obra del engaño del

---

395 Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger. *Malleus Maleficarum o Martillo de las brujas*. Barcelona: Círculo Latino, 2005, 255.

demonio”<sup>396</sup>. Hay una parte donde se narra con jocosidad la forma en las que las brujas no solo esconden los miembros de muchos hombres, sino en especial, los de los sacerdotes.

Esto porque, probablemente a través de plantas podían generar cambios en la percepción, haciendo aparecer o desaparecer hasta los miembros bajo los efectos de aquellas plantas medicinales y alucinógenas, acción que no podían más que comparar con lo demoníaco, por el desconocimiento eclesial de esta medicina. Los dominicos, Kramer y Sprenger lo explican de la siguiente manera:

Hay que decir que todo ello es obra del demonio y la ilusión. Pues los sentidos de quienes los ven se engañan como ya dijimos. Porque un hombre dice, cuando perdió su miembro, se aproximó a una bruja que conocía para pedirle que se lo devolviera. Y ella le dijo que trepase a cierto árbol, y que podía tomar el que quisiera de un nido, porque había varios miembros. Y cuando trató de tomar uno grande, la bruja dijo: “no debes tomar ése”, y le señaló que le correspondía a un sacerdote<sup>397</sup>.

Presentamos en estos breves ejemplos, de suyo jocosos, otras formas de comprender la historia carnal de la teología, así como la historia feminista de la misma. Se podría plantear que ocurrió una inversión del goce sexual, en tanto que lo orgiástico pasó de ser una práctica campesina y agreste, para convertirse en manjar exclusivo de la sociedad victoriana de finales del siglo XVII, XVIII y XIX, y en una oferta comercial en los tiempos contemporáneos.

Tanto el goce corporal, como el uso material del cuerpo laboral sucumbieron a una idea cada vez más arraigada

---

396 *Ibidem*, 257.

397 *Ibidem*, 261.

de libertad individual, que también, generó una división sexual del trabajo. El creciente capitalismo y la acumulación originaria interpretaron con radicalidad las enseñanzas de los teólogos protestantes aquí estudiados, en adelante ya no fue posible, como hiciera Lutero, atraer a los humanistas a la religión, sino que la instauración de una nueva sociedad burguesa logró atraer los ideales cristianos para la edificación de un nuevo sistema de producción, que sigue hoy vigente, y cada vez más apoyado en lógicas religiosas.

## Religión sin Dios, religión que cae hecha pedazos. Crítica de una subordinación

“Situaos en el punto de vista más elevado de la metafísica y de la moral; constataréis que ambas poseen el mismo objeto de la religión, a saber, el Universo y la relación del hombre con él<sup>398</sup>”

Quizá, convenga en este momento, preguntarse qué es lo religioso y por qué a menudo se subordina este concepto a la espiritualidad. Aquella *provincia propia del espíritu* de la que hablaron los teólogos sistemáticos de los siglos XIX y XX, es también *provincia propia de lo religioso*. Por ende, este apartado parte del supuesto de que, tanto en Avendaño como en Robles, la religión cae hecha pedazos y de ella solo nos quedan algunas huellas, rastros, quizá nostalgias. Una metáfora proveniente del *Religión y paradigmas* de

---

398 *Sobre la religión*, 29.

Robles, cuando se refiere a que la visión central de mundo ya no será mítica, sino tal y como ha dicho *analítica*.

Ambos autores, no solo subordinaron lo religioso a la espiritualidad, sino que de alguna manera las terminaron de separar, y ven a la religión caer hecha pedazos porque precisamente, la redujeron a la metafísica, la moral, las creencias que ellos mismos criticaron. Esta, es una paradoja de la cual, a mi parecer, no lograron salir.

Lo religioso, reducido a lo más despreciable y alienante, ha quedado subordinado a la espiritualidad cual si fueran vivencias lejanas una de la otra; por lo tanto, en este apartado se pretende en primer lugar, rastrear tradiciones que rescatan esa *provincia propia de lo religioso*, que no es más que una dimensión de este sentir o la *sentencia* de la cual se ha tratado en apartados anteriores, y, en segundo lugar, que esta religión es tan íntima y elevada como la espiritualidad a la cual se le subordinó.

Se torna aún más problemática la noción del religar en tanto que, se recoge como huella de lo despreciable del ser humano, de su carácter abyecto e imperfecto. Retomar lo religioso del lugar donde yace hecho pedazos implica valorar que ha servido de principio para la misma metafísica, la moral, la ley, y no a la inversa.

Un autor que funda esta tradición, antes abordado en este trabajo, es Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher a partir de sus *Discursos*, ya mencionados en el capítulo sobre Robles. Permítase, en este apartado escudriñar más sobre sus planteamientos, toda vez que nos acerca a lo establecido por los dos pensadores costarricenses estudiados, en tanto crítico de la metafísica tradicional, la crítica a la reducción de lo religioso a las creencias y a la moral, así como a la provincia propia de lo religioso.



Para el teólogo alemán existe un instinto sagrado, perspectiva hacia lo *Infinito*, que “eleva por un momento su sensibilidad animal hacia la conciencia superior de una voluntad y una existencia humanas”<sup>399</sup>. Lo *Infinito* es una noción que integra teología y filosofía, en el abordaje de lo que Avendaño denominó *fundamento último* o el *eco del eco*, mostrando así algunas cercanías y distancias. Una aproximación conceptual de este *Infinito* puede ser el Absoluto kantiano como el ente de por sí necesario.

Lo *Infinito*, otras veces llamado por Schleiermacher *Divinidad* o lo *Eterno*, recopila una antigua tradición aristotélico-tomista que valora la existencia de una *causa Sui negativa*, acuñada ya desde el siglo IV por Aurelio Agustín de Hipona. Aquella es un ente de por sí necesario que no es capaz de crearse a sí mismo. Es Absoluto porque está exento de relaciones de dependencia causativa. El Ente Absoluto, es aquel que no puede relacionarse consigo causalmente.

El Ente realísimo o Dios, no puede ser una *causa sui positiva* o una causa positivamente de sí. Esto porque si se causa a sí mismo ya no es Absoluto, porque este no necesita causarse, por lo tanto, es una causa incausada, porque produce una infinidad de efectos, causa sin poderse causar a sí mismo en su absolutez.

Una tesis tal contrapone el argumento de la omnipotencia con el de la omnipresencia. Al ser omnipresente, no puede ser omnipotente, porque no puede causarse a sí mismo un Absoluto. Hay algo que Dios no puede hacer, es causarse a sí mismo. Una colación a lo anterior, permite inferir que, según el tomismo, la *Causa Sui positiva* carece de ejemplares porque este es un concepto autocontradictorio, en el sentido de que una causa positivamente de sí es una causa que antes de existir

---

399 Ibídem, 14.

existe: en esta medida existe y no existe a un tiempo, lo cual, en efecto, permite colegir que el objeto como tal es imposible

Esta *causa sui negativa* es equiparable a Dios, siendo este último concepto todavía contingente en tanto que, Dios puede ser siempre *causa sui*, pero la *causa sui* no siempre tiene que ser Dios, es decir, volviendo a los teólogos mencionados esa causa de sí mismo puede ser *eco del eco*, lo *Infinito*, entre otros.

Pues bien, como uno de los postulados que le dan coherencia y congruencia a nuestro planteamiento es la crítica a la metafísica, esta discusión de una causa negativa de sí misma no es de total relevancia en términos tradicionales, pero sí lo es en tanto que involucra la experiencia humana de sentir y finitud en esa causa incausada. En efecto, lo religioso vendría a formar parte de esa *causa sui negativa*, presente en la humanidad, en el entendido de que siempre se está creando y transformando, siendo como lo infinito, que no tiene principio ni fin.

Así pues, lo religioso vendría a ser energía creadora empatada con el espíritu que no perece, sino que busca prolongarse, como ya hemos visto en metáforas como la de la resurrección presentes en el paradigma de Avendaño. Schleiermacher relacionó esta actitud hacia lo infinito con aquella *sagrada oscuridad*, una suerte de *cuerpo maternal*, “que alimentó su vida juvenil y lo preparó para el mundo”<sup>400</sup>.

Una actitud antropológica que va más allá de lo contemplativo, pues lo religioso para el teólogo alemán, es esa oscuridad que prepara para la vida, como la misma fuerza vital que otorga el espíritu humano en situaciones límite, de supervivencia, de aferro a su esencia vital. Curiosa alegoría del vientre materno como aquella caverna de la que se proviene, oscura y enigmática, pero a la vez símbolo sagrado del más

---

400 *Ibidem*, 11.

grande seno protector del que emana la vida, así pues, de la oscuridad primordial que la engendra.

Fue tal la valoración de lo religioso en el pensador alemán que comparó la ausencia de aquella con la superficialidad. ¿Y qué detesta más la religión que la arrogancia desenfadada con la que los mandatarios de los pueblos ofrecen resistencia a las leyes eternas del mundo?<sup>401</sup>, se preguntaba el teólogo. Si el ser humano, sobre todo en sus proyectos políticos estuviera más dotado de religión, sabría intuir el universo y sus propias leyes, de manera que esta antecede toda ley, en tanto intuición de ese universo anterior a lo nómico, a un mundo regido por normas.

Hállese en expresiones como esta una forma de prolongación política de lo teológico en su reducción a lo nómico, algo que el autor detestó de diferentes regímenes políticos autoritarios, sobre todo de corte monárquico, quienes hicieron una suerte de teología de la gloria y la pomposidad en proyectos políticos que se sirvieron de la creatividad de lo religioso para crear sistemas morales, firme anuncio de un reduccionismo de lo religioso en principio como causa eterna y energía creadora e imperecedera de la humanidad. Asimismo, lanzó una crítica al hurto que de lo religioso hacen, quienes aspiran a un poder político en frases como “la guerra se produce cuando la religión se reduce a moral”<sup>402</sup>. De lo anterior, también se puede colegir que la religión fue subordinada a la ideología.

Dicho lo anterior, conviene hasta aquí preguntarse ¿cuál es la diferencia entre religión y filosofía trascendental? hay que decir, que con la muerte de la metafísica no muere ni lo religioso, ni lo superno, ni el deseo por lo trascendente que representa el más alto sentido de elevación de lo humano,

---

401 *Ibidem*, 13.

402 *Ibidem*, 43.

es paradigmática en este sentido la propuesta de nuestros dos autores.

La metafísica o filosofía trascendental, influencia de Fichte en Schleiermacher, se ocupa del universo y sus causas, sus entes, de los orígenes de lo real y sus leyes, ante lo cual objeta el teólogo alemán, “la religión no debe, por tanto, aventurarse en esta región, ella ha de rechazar la tendencia a establecer seres y a determinar naturalezas, a perderse en una infinidad de razones y deducciones, a investigar las últimas causas y a formular verdades eternas”<sup>403</sup>. Un postulado grandioso se ilustra en esta frase, en tanto que a lo religioso no le interesa encontrar la causa última de nada.

La anterior afirmación, aleja a la religión de cualquier intento de establecer una metafísica que explica el origen de algo, en el entendido de que lo religioso participa de la *causa sui negativa*, de aquí que siempre se está creando, no le interesa ni el principio, ni el fin, en tanto que el religar tampoco lo es, es decir, ni principio, ni final de nada.

Lo anterior implica que, la religión tampoco ha de servirse del Universo para inventar leyes y normas, pues rehúye de lo nómico, según el teólogo alemán “no debe contener ningún código de leyes”<sup>404</sup>, pues, lo anterior, es asunto único de la moral, y que esta última beba de lo religioso es una posibilidad, pero no al revés, a la religión no le interesa la moral.

Continuando con este abordaje, es oportuno mencionar algunas corrientes filosóficas contemporáneas, que tienen mucha similitud con planteamientos establecidos por Schleiermacher en el siglo XIX, pero que no necesariamente, toman en cuenta su aporte teológico en torno a lo religioso,

---

403 *Ibidem*, 30.

404 *Ídem*.

dejando así un vacío epistemológico en su abordaje de lo religioso. Pasemos, pues, a la revisión de estas posturas.

El filósofo racionalista André Comte-Sponville en su *Introducción a una espiritualidad sin Dios*, se ocupa del concepto de religión. Antes de cotejar su definición, conviene revisar con un lente teológico, algunas nociones que da por sentadas de forma muy prematura, es posible, inclusive, contrarrestar sus categorías teológicas con las de nuestros autores estudiados.

El filósofo, define a Dios como todo aquello que es trascendente, perfecto, y que nos supera, mientras que lo religioso constituye el núcleo de lo humano, algo así como decir que Dios no tiene culpa de la religión. Este Dios es tan trascendente que su existencia es dudosa y además problemática, por lo tanto, se pregunta si es posible prescindir de la religión. De la existencia de un ente realísimo o absoluto no siempre se debe derivar la existencia de Dios.

Conviene, hasta acá, detenerse un poco en aquellas definiciones, toda vez que el ateísmo ha incurrido en el riesgo de tomarse demasiado a pecho aquella trascendencia de Dios, llevándolo al terreno de lo desconocido, del *theos agnostos*, creando así una aproximación abstracta de lo trascendente.

Su definición de Dios es problemática en tanto concibe lo nominal de Dios como lo externo a la naturaleza, de carácter eterno, creador del universo, causa de sí mismo, increado, y además “infinitamente bueno y justo, del que todo depende y que no depende de nada. Es el absoluto en acto y en persona<sup>405</sup>”, una definición de suyo kantiana. La asociación directa con lo trascendente no constituye una falacia del punto de

---

405 André Comte-Sponville. *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*. Barcelona: Paidós, 2006, 21.

vista teológico, pero sí su reducción, además lo trascendente no siempre es perfecto.

Ahora bien, lo trascendente según lo plantearía Aven-  
daño no estaría en Dios, sino en lo religioso como acción del  
Espíritu, en este sentido produce a Dios, integrándolo dentro  
del proceso del religar comunitario. Fe y religión se integra-  
rían dentro de aquella actividad creadora, que incluye a Dios  
mismo como trascendencia que participa de la naturaleza,  
contrario a lo planteado en la definición acuñada por Com-  
te-Sponville. Asimismo, su definición de Dios es distante de  
la teología sistemática de Schleiermacher en tanto que Dios es  
principio, lo externo a la naturaleza, lo infinitamente bueno y  
justo, en fin, expresiones de cuño metafísico.

La definición de religión en Comte-Sponville, es calca-  
da de *Las formas elementales de la vida religiosa*, a propósito de  
Durkheim, como “sistema solidario de creencias y prácticas  
relativas a las cosas sagradas<sup>406</sup>”, dentro de las cuales acontece  
la veneración, lo sagrado y lo prohibido. La creencia es funda-  
mental en tanto que produce a la comunidad, es decir, es algo  
que no acontece a la inversa.

El autor es seguidor de Durkheim en tanto que ve en  
el jainismo o el budismo una aproximación a sistemas que no  
veneran a ningún Dios, pero que se comprenden también,  
como religiones, de ahí su expresión “todo teísmo es religioso,  
pero no toda religión es teísta<sup>407</sup>”. En su definición de la reli-  
gión la comunidad ocupa un papel crucial: “Pero el *on* (‘se’),  
en francés, puede designar así mismo a una colectividad, una  
sociedad, e incluso a la humanidad en su conjunto<sup>408</sup>”, agrega.

---

406 *Ibidem*, 82.

407 *Ídem*.

408 *Ibidem*, 29.

El autor acerca la noción de religión a la de espiritualidad en tanto que prescinde de la creencia en un Dios personal y creador. Una pregunta pertinente dentro de esta discusión sería ¿si la espiritualidad puede prescindir de ese Dios personal, trascendente y perfecto, acaso no podrá hacerlo la religión? Sobre todo, partiendo de su frase: todo teísmo es religioso, pero no toda religión es teísta, si se sigue su tesis tomada de Durkheim, lo religioso también tiene mucho de espiritualidad en tanto que prescinde de la veneración de todo aquello estrictamente trascendente, llámese Dios o de otras formas.

La expresión, *no todo lo religioso es teísta*, se encierra en otra categoría que reniega de formas tradicionales de percibir a Dios, tales como el ateísmo religioso del filósofo Ronald Dworkin, para quien la ciencia es cercana a la religión en tanto que también, se mueve por la fe, algo así como la fe en las maravillas de la física y sus leyes.

Este ateísmo religioso, contrario a uno convencional que expresa Comte-Sponville, encuentra en el universo un espacio para cierta veneración. Considérese, en primera instancia, que hay antecámaras de aquella religión sin Dios en Schleiermacher: “Debéis buscar estos destellos celestes, que se producen cuando un alma santa es impresionada por el Universo; debéis acecharlos en el instante incomprensible en el que se hayan producido”<sup>409</sup>.

Esta visión de lo religioso es cercana a lo contemplativo en Robles, para quien la espiritualidad consiste en el acto de aniquilamiento que experimenta el sujeto en su fundición en el objeto, quedando como experiencia numinosa y mística aquella que, en páginas anteriores, se denomina el sentir. Como este sentir no solo es personal, lo religioso se convierte

409 *Sobre la religión*, 21.

en una experiencia comunitaria, pues el acto contemplativo, a pesar de su subjetividad, acontece en el religar con el otro.

La definición de lo religioso en Robles es cercana a la de los pensadores contemporáneos supracitados, la cual posiciona su génesis en sociedades de cazadores y recolectores. Lo problemático es que las tesis de pensadores como Mariano Corbí, cuya influencia recae en Robles, enmarcan lo religioso en sociedades cazadoras-recolectoras, pero no las ubica en concreto, y el uso de esta categoría es muy general.

No sabemos a qué período se refiere, si al Auriñaciense, al Magdaleniense, al Paleolítico Tardío o más bien al Neolítico, lo otro, que no se ubica geográficamente, ni en la Vieja Europa, Anatolia, Medio Oriente, Mesopotamia o lo que occidentalmente, se conoció como América, esto convierte su categoría de lo religioso en un esencialismo, del cual también es tributario el paradigma de Robles.

La definición clásica de religión en el teólogo y sociólogo también fue cercana a lo establecido por Durkheim. Sobre esta sociedad de cazadores-recolectores dice Robles “la religión se articula como conjunto de representaciones, valores, y comportamientos, como sistema de “creencias”, vinculadas a la voluntad y sabiduría de los ancestros”<sup>410</sup>.

Sin embargo, las características del Paleolítico permiten asociar más lo religioso como un aspecto lúdico entre las culturas y el mundo de la *physis*, incluyendo a los animales. El animal cazado también, se vuelve parte de lo sagrado. El sistema de creencias en esta era de la humanidad se mueve más por lo lúdico de la danza, el arte y la música que por una creencia estricta en un sistema como tal.

Decir que estos paradigmas religiosos son asociados a la creencia supondría un reduccionismo, por otro lado, si la

---

410 *Repensar la religión*, 111.



religión comprendida por Robles es de inmediato relacionada a la creencia es por su acercamiento a las religiones monoteístas, las cuales manifiestan expresiones religiosas muy recientes en comparación con las mencionadas en el Paleolítico, por ejemplo. En efecto, existió una religión antes de la religión, anterior a la de creencias, y esta consistió en el elemento lúdico que más tarde Robles ubicará en su paradigma cuando se refirió a lo que denomina formas simbólicas en el ya estudiado *Verdad o Símbolo*.

En lo relativo a la relación entre religión y comunidad, los planteamientos de Comte-Sponville permiten ampliar la discusión, pues para él “una sociedad puede prescindir de religión, pero no de comunión ni de fidelidad<sup>411</sup>”. Lo que fundamenta la religión es su sentido de comunión, por lo tanto, puede existir comunidad sin religión, pero no religión sin comunidad, según el autor.

Lo anterior, nos llevaría a pensar lo religioso como proyecto de cohesión social, lejos de cualquier idealización, acaso integrando su naturaleza conflictiva, lo cual no le despoja de su inclinación a la comunión. Lo religioso acontece en el que *comulga*, en un sentido etimológico, más no litúrgico, es decir, que ejerce comunidad consigo mismo y con los otros sujetos religiosos, por esta razón, no podría existir religión sin comunidad. Lo que une a esta comunión en un sentido religioso es su carácter sagrado, aun sin Dios.

Se puede inferir que la inclinación hacia la necesidad es parte de lo sagrado en la comunión, algo que Comte-Sponville relaciona al amor, y le llama fidelidad. Sin embargo, el autor no deparó en el origen de esta fidelidad en el espíritu religioso, mediante una posible relación dialéctica entre el acto de amar y el de religar, desde luego en el marco de la comunidad.

411 *El alma del ateísmo*, 45.

Un paradigma como el del filósofo ateo se puede complementar diciendo que no solo la comunidad produce el religar, sino que el religar produce la comunidad, contrario a lo planteado, no existe comunidad sin religión. Si ambas, comunidad y religión acontecen en la inmediatez, participan asimismo de aquella *causa sui*, siendo causa de sí mismas, sin principio, ni fin.

El religar de esta comunión produce a Dios mismo encontrando ahí lo trascendente, o el Espíritu, para utilizar una categoría de Avendaño. Este Espíritu produce y a la vez es producido por la comunidad y su religar. Lo anterior, permite objetar la afirmación del mismo teólogo costarricense cuando supedita la religión a la espiritualidad, diciendo que puede existir espiritualidad sin religión, pero no religión sin espiritualidad, acá quizá convenga decir también, en primer lugar, que no existe tampoco espiritualidad sin religión, sino aquella que toma en cuenta lo religioso, del término religar, puede prescindir de Dios mismo.

La afirmación según la cual se plantea que existe espiritualidad sin religión, podría acercarse a cierto nihilismo ya detectado en la propuesta del mismo Amando Robles, para quien *la religión sufre hecha pedazos*, tesis ya tratada en *Religión y Paradigmas*. Ciertamente, la que puede caer hecha pedazos es una concepción demasiado institucional y dogmática de lo religioso, pero este despedazarse de lo religioso, no impide su reconstrucción.

Por consiguiente, dialogando con el mismo paradigma de Robles, no podría existir espiritualidad sin religión, porque aún en una religión del individuo existe el religar consigo mismo, un sí mismo que dialoga con su sentir y su Espíritu. Lo religioso es testificación de la existencia de una unidad, pero también de su difuminación, que el ser

humano es también, una diversidad dentro de sí mismo, que le produce un eterno conflicto.

La crítica que se desprende de la noción de lo religioso como lo absolutamente trascendente y asociado a un conjunto de prácticas y creencias, descansa en un peligroso y cuestionable ejercicio de abstracción, pues el mismo Avendaño ha confeccionado un paradigma que integre vida cotidiana, fe y espiritualidad, pero en tanto proyecto creador en la historia.

En consecuencia, es posible criticar algunas separaciones que aparecen en el sistema filosófico de Comte-Sponville cuando menciona, por ejemplo, que “la vida es más preciosa que la religión, la comunidad más preciosa que las iglesias, la fidelidad más preciosa que la fe o que el ateísmo<sup>412</sup>”, siendo estas características, tanto causa como efecto de ese mismo religar que menciona. Ante su pregunta, ¿se puede prescindir de la religión? Da por sentadas muchas nociones que se quedan en la superficie, comenzando por su idea de Dios, demasiado abstracta e inalcanzable, brevemente repasada, apresuradamente definida.

Es cierto, que es posible prescindir de la religión como moral, que en realidad es moral como religión, pero no de la comunión, del amor, de la fidelidad porque según él, aquello que nos une es más importante que lo que nos separa. En efecto, partiendo de este argumento, se puede prescindir de la religión porque *es aquello que nos separa*.

Es afirmativo y más que demostrable decir que lo religioso en tanto elemento constitutivo de la vida común ha sido permeado de ideología, y manchado por proyectos políticos totalitaristas que han olvidado esa comunión, amor, fidelidad, sin embargo, no sería oportuno reducir de esa forma al espíritu religioso, pues bien, esa comunidad, ese amor, esa religión,

---

412 Ibídem, 79.

también son parte del religar más íntimamente humano, más allá de cualquier sistema reducido a creencias, a instituciones, a iglesias. Por lo tanto, una revisión de la definición de este concepto permitiría pensarlo como algo más que *aquello que nos separa*, definición hasta contradictoria con su misma etimología del religar.

La definición de Dworkin es más cercana al sentido de comunidad que encierra la religión en tanto que se plantea la posibilidad del alcance pleno de la vida o del vivir bien, aceptar la responsabilidad ética en la comunidad con uno mismo y con los otros en tanto que son importantes *a priori* dentro de este religar. También, porque acerca la noción de lo religioso a la de naturaleza, en tanto forma de asombro ante la inmediatez inmanente, cercano a un Robles, o a la trascendencia histórica de Avendaño, a la cual hemos denominado también trascendencia inmanente.

Dworkin dice que, “la naturaleza –el Universo como un todo y cada una de sus partes– no solo es una cuestión de hecho, sino que es sublime en sí misma, algo con valor y asombro intrínsecos”<sup>413</sup>. Estas definiciones juntas, naturaleza, Universo, lo sublime y el asombro aparecen destiladas en la vida en comunidad, las cuales encierran un universo en sí, complejo y conflictivo, que acontece como aquello último de lo que habla Avendaño.

El teólogo costarricense plantearía que no es Dios el universo en sí, sino un eco que emana de todas partes de este, algo así como decir que el Espíritu no es lo mismo que el universo, pero sí su constitución cercana al misterio. Parte de lo establecido acá, estaba ya presente en Schleiermacher: “La religión es infinitud de la materia y de la forma, del ser, del

---

413 Ronald Dworkin. *Religión sin Dios*. Traducción de Víctor Altamirano. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015, 18.

ver y del saber acerca de ello”<sup>414</sup>, su noción de Infinito es tan trascendental como la de universo.

Dworkin integra este acto contemplativo del Espíritu dentro de la experiencia clásica de lo numinoso acuñada por pensadores como Rudolf Otto, en tanto integración de las experiencias de conocimiento y fe, también ya detectadas en Avendaño, para quien la fe y la ciencia son cruciales en la vida del creyente. Resulta sugerente, la admiración y el maravillarse que contiene lo numinoso, pero prescindiendo de la idea de Dios, una tesis que una vez revisada, es cercana a lo contemplativo en el mismo Amando, aunque use términos como conocimiento silencioso.

Ese silenciamiento acontece también, según Dworkin, en el científico que contempla la naturaleza, “cuando se enfrentan a la vastedad inimaginable del espacio y las sorprendente complejidad de las partículas atómicas”<sup>415</sup>, denominándolo como una *experiencia emocional*, que podríamos ponderar como cercana a ese sentir sin sujeto, en tanto forma última de vivenciar lo religioso como expresión del Espíritu que antecede la formación del sujeto mismo, que acontece no como producto de este, sino como fuerza potenciadora y destructora. Esta definición sería, eso sí, en suma, contemplativa, y por lo tanto más cercana a lo planteado por Robles, no así en el caso de Avendaño, donde la espiritualidad tiene un alcance político y rebelde en ese acto de amar que trasciende formas de poder opresivas.

El planteamiento de Dworkin es cercano al de Robles en tanto que expone una suerte de religión sin religión mediante experiencias basadas en “acontecimientos históricos

414 *Sobre la religión*, 42.

415 *Religión sin Dios*, 23.

o naturales, objetos, palabras, pinturas, melodías, sueños”<sup>416</sup> que recuperan el *numen* o lo *Santo*, pero que denotan una valoración más positiva de lo religioso por parte del filósofo, que nos trae a colación postulados que acercan esta categoría con lo estético en *Verdad o Símbolo*, por ejemplo.

El filósofo estadounidense pondera y recupera más el concepto de religión, en medio de un contexto contemporáneo que lo ha relegado a lo más despreciable en algunos casos, si bien se parece más a una mística o a un conocimiento silencioso, no reniega ni elimina la religión, aunque prescinda de la noción de Dios.

Lo mismo acontece con respecto a la recepción de Avendaño de lo religioso, supeditada a la espiritualidad, pero siempre expresada a través del símbolo, en esto concuerda con el filósofo argentino, quien ha planteado que esto numinoso carece de una conceptualización objetiva ante esta profundidad insondable de lo divino, que es a un tiempo inaccesible, y que, en efecto, “se la tiene que expresar por medio de símbolos”<sup>417</sup>.

La noción de *religio* acuñada por autores latinos como Lactancio o Tertuliano anteceden nuestra noción moderna de religión y “provienen del verbo religare o religar”<sup>418</sup>. Comte-Sponville se muestra crítico de la reducción de la comunión a lo religioso, pues este acto “equivale a vaciar el concepto de religión de cualquier sentido razonablemente preciso y operatorio”<sup>419</sup>.

En concreto, plantea que existe una intrínseca relación entre comunión y religión, pero que aun cuando se prescinda de esta última, no se puede prescindir de la comunión.

---

416 *Ibíd.*, 31.

417 *Ídem.*

418 *El alma del ateísmo*, 31.

419 *Ibíd.*, 36.

Se puede acotar, que lo religioso es producido, en tanto que acontece en el seno de esa comunión, pero a pesar de lo establecido por el autor, lo religioso es una experiencia activa y significativa en aquella comunión, no porque la religión sea estrictamente necesaria se puede negar su principio potenciador en el acto de la comunión, un razonamiento que permite ir más allá y decir que, así como la comunión produce a la religión; la religión produce comunión.

Ahora bien, cabe también preguntarse por el papel de las nociones de religión y espíritu de Comte-Sponville, un autor que permite dialogar con nuestro proyecto por tener cierto acercamiento con nuestros autores estudiados, sobre todo por su deseo de prescindir de lo religioso, y de la propuesta de una espiritualidad, que él ha denominado *sin Dios*. Pero, a pesar de esas cercanías, existen abordajes distintos en tanto que la propuesta del filósofo carece de matices teológicos estrictamente, ya destilados en los párrafos supracitados.

Dentro de este esquema comparativo, volviendo a la noción de cuerpo y espíritu, en el autor racionalista hallamos una tendencia que es problemática desde el punto de vista tanto teológico como antropológico, es aquella idea de que *Dios está en el cerebro*. La proposición anterior sería el equivalente a decir que lo religioso también lo estaría o el espíritu, algo así aparece en una de sus comparaciones cuando se pregunta de manera muy breve por la el espíritu asociándola con una capacidad de todo ser finito que está abierto al infinito, o un ente imperfecto que añora la perfección.

A pesar de nuestra finitud, somos capaces de pensar lo infinito gracias al cerebro, lo cual es cierto, por lo tanto, dice sobre la idea, nombrada por los griegos como *ápeiron* “nada impide que el cerebro baste para explicarla (que el cerebro sea

el espíritu en potencia, del mismo modo que el espíritu es el cerebro en acto)<sup>420</sup>.

De lo anterior, se sigue, que el cerebro<sup>421</sup> es cuerpo, y que inclusive es carne, siendo algo que vive y muere por sí mismo, aun cuando un corazón permanezca latiendo, esta particular y enigmática capacidad del cerebro le da un lugar especial en la comprensión del espíritu, sin embargo, no todo cuerpo es cerebro, pues lo es también, el corazón, la sangre, el aire de los pulmones, los nervios y todos sus afectos, ante esto, sobre todo resulta digna de análisis la expresión *el espíritu es el cerebro en acto*, siendo también posible decir que aquel es el cuerpo en acto, o al revés, que el cuerpo es el espíritu en acto.

Pasemos pues, a su comprensión de la espiritualidad. De la asociación del autor de lo trascendente con lo metafísico y con Dios mismo, se infiere su idea de espiritualidad. Se comprende que el autor busca apartarse de una cierta espiritualización, algo presente en el mismo Avendaño, es decir, que existe en ambos una vivencia inmanente de lo espiritual, sin embargo, el filósofo reniega de toda trascendencia, tal y como él la comprende, pero Avendaño no lo hace, pues para él lo relacionado al misterio y la trascendencia son lo mismo.

Del espíritu se dice, parafraseando a Descartes, que es una cosa que piensa, duda, concibe, quiere, imagina y siente, lo cual nos hace abrirnos al infinito a pesar de nuestra finitud, y a lo eterno a pesar de lo efímeros, por lo tanto, aquella apertura hacia lo absoluto constituye lo real del espíritu, que no solo piensa, sino que experimenta, vive y ejerce la espiritualidad.

---

420 *Ibidem*, 104.

421 *Ibidem*, 144. En otro apartado sobre la espiritualidad de los ateos retoma su relación entre espíritu y cerebro, sobre la cosa que piensa dice: “poco importa que esta “cosa” sea el cerebro, tal como creo, o una sustancia inmaterial, como creía Descartes.



Vuelve en este apartado, sobre una de sus tesis centrales: que la espiritualidad existe sin religión, y que la religión integra parte de cierta forma de la espiritualidad, a lo que agrega que: “por mucho que creáis o no en Dios, en lo sobrenatural o en lo sagrado, no dejaréis de veros confrontados con el infinito, la eternidad o el absoluto, y es cosa nuestra”<sup>422</sup>. Así pues, naturaleza, inmanencia y materia, constituyen todo lo relacionado a la espiritualidad en el autor, y relega a lo religioso a lo sobrenatural, lo trascendente, Dios.

Lo anterior permite incoar una pregunta: ¿por qué no puede ser trascendente lo inmanente? Al menos en la propuesta de Robles estas dos experiencias se integran tanto que solo queda el silencio, lo inefable, la realidad, en aquella aniquilación del sujeto en el objeto, permanece solo la sentiencia, — si se quiere en palabras del mismo filósofo racionalista—, *de aquella cosa que piensa y siente*, por lo que, en efecto, nos llevó a comprender el distanciamiento del sociólogo costarricense con algún tipo de nihilismo o la negatividad del Zen.

Un planteamiento que apareció ya en la teología liberal de Schleiermacher, relacionado a su noción de lo *Eterno*; algo de esa *Realidad*, que se torna eterna en el instante del autoaniquilamiento en el paradigma de Robles, ya aparecía en el alemán, en una suerte de “mutación de lo Eterno”<sup>423</sup>.

Para Avendaño, permanece un espíritu del cual solo podemos escuchar sus ecos, que produce y a la vez es producido, y la trascendencia es histórica. Ambos proyectos, sobre todo el de Avendaño, lucen más integradores. Con todo, lo que más une las tres propuestas es su relación con el misterio en el caso de Avendaño, y con el silencio en el caso de Amando. Al final de su obra lo que Comte-Sponville plantea es una

422 *Ibíd.*, 145.

423 *Sobre la religión*, 24.

mística, pero no sobrenatural como él le llama, sino una mística que se ve en la naturaleza o el ser, “¡porque el misterio es el ser mismo!”<sup>424</sup>

Comte-Sponville es cercano a algunas tesis presentes en Robles y Avendaño, sobre las cuales se posa nuestra crítica, en torno a la subordinación de lo religioso a la espiritualidad. El filósofo ha criticado que durante siglos se ha creído que espiritualidad y religión son sinónimos, y en esto se muestra consenso entre ambos autores costarricenses.

La crítica planteada acá, no busca homologar cada una de las categorías analizadas, sino cuestionarse porque una subordina a la otra, y además cuestionar y ponderar algunas definiciones de lo religioso, toda vez que se ha convertido en una categoría tan importante en esta escuela, asociada más a lo *socioreligioso*. En la escuela de ciencias de la religión, tal y como pretende llamarse, estamos ante un fenómeno que hace un tiempo ha caído hecho pedazos, precisamente, por la imposibilidad de abrirnos más ante sus alcances y por el reduccionismo del fenómeno religioso.

En consecuencia, se mantiene la crítica al filósofo racionalista en torno a su idea de la religión, reiterada más adelante en su texto y asociada a esa abstracción que él llama lo sobrenatural, acusando algo que denomina *sentido occidental* del término: “como creencia o valores en uno o varios dioses...creencia en lo sagrado o sobrenatural”<sup>425</sup>, una definición reducida, abstracta, y además esencialista de lo religioso, sobre todo por su delimitación y asociación estricta de esta categoría a la creencia en dioses o lo que ha denominado como sobrenatural.

---

424 *El alma del ateísmo*, 152.

425 *Ibidem*, 149.

Aún queda indefinida su relación de Dios con lo sobrenatural, trascendente, lejano, definición ingenua para la teología. Si partimos de la propuesta de Avendaño, Dios sería muy distinto de lo estrictamente superno y metafísico, ese Dios es en realidad Espíritu que piensa y siente, crea y se angustia, nace y muere, pero también resucita. Dios es un Espíritu encarnado.

Por otro lado, la asociación del espíritu con cierto inmanentismo es problemático, y vacía al ser humano de sus aspiraciones trascendentes. Las definiciones inmanentistas aparecen en expresiones como “si todo es inmanente, el espíritu también lo es”. Decir que todo es inmanente, sería lo equivalente a decir que todo es trascendente, ambos son absolutos cuestionables.

La limitación en la comprensión de lo inmanente del autor se deriva de su abordaje apresurado de la trascendencia. Aunque el filósofo hable de naturaleza, misterio, luego silencio y mística, no pondera que más bien esas categorías son realmente cercanas a la trascendencia que menosprecia, pero una también inmanente. Por otro lado, lo que atribuye a la espiritualidad tal como la fidelidad y el amor, son prácticas cercanas a la religiosidad, si se quiere sin Dios, que también es fuente comunitaria de fidelidad y amor.

Ahora bien, si apuntamos otra noción es la de *relegere* en lugar de religar. La religión no es lo que religa, sino lo que relee, *relegere*. Y este *relegere* es asociado con la lectura y el recogimiento antes las narrativas sagradas tales como la Torah, los Vedas, la Biblia cristiana, El Corán o el Dharma. Lo problemático de esta aproximación es la reducción de la *religio* a un ejercicio único de lectura y recogimiento de aquellos textos revelados o inspirados, lo cual supone prescindir de otras expresiones del Espíritu.

La pregunta planteada por el autor: ¿qué queda de Occidente cuando ya no es cristiano? Sugiere una forma demasiado esencial de comprender un concepto tan problemático como occidente, cayendo en un riesgo de generalización. Costa Rica, por ejemplo, es un país más religioso que nunca, en el sentido que los mismos Avendaño y Robles criticaban.

Y lo que parece haber quedado atrás como *religio* en tanto “la creencia en un Dios personal y creador” está más viva que nunca, aun cuando estos creyentes no practiquen litúrgica o culturalmente, pueden tomar decisiones y acciones ideológicas movidas por esa creencia. Si partimos de que Costa Rica, es parte de eso abstracto llamado Occidente, no se puede afirmar, contrario a Comte-Sponville, que haya dejado de lado su cristianismo.

La expresión creyente no practicante, ya había sido acuñada por Robles en su *Repensar la religión*, aunque no fue desarrollada con mayor amplitud. Conviene pues, preguntarse: ¿qué es lo que practica el creyente no practicante? Acá, el cuestionamiento pareciera mal formulado, porque en primera instancia el no practicante es quien al parecer no practica nada.

Cabe, pues, una segunda pregunta, ¿qué es lo que no practica entonces este creyente?, lo cual nos lleva una tercera sospecha, que el creyente no practicante siempre practica algo, y que esta expresión no implica que no practique nada del todo, y que merece ser revisada. Sírvase, entonces, unas consideraciones finales sobre lo religioso en este trabajo.

## Lo numinoso como religión individual entre lo reprochable y lo irreprochable

**A**l partir de una propuesta de religión sin Dios, se procederá a comprender cómo en la vida fáctica del no practicante existe lo que acá se ha comprendido como religión. Lo reprochable de la religión radica en su subordinación a la espiritualidad, aquella es reprochable en tanto subordinada, enviada al terreno de lo maldito y lo despreciable, aquello que desemboca en la imposibilidad de la comunidad política, en las guerras.

La religión como experiencia, se ha convertido en moral y leyes, un reclamo que no es nuevo partiendo de lo denunciado por el mismo Schleiermacher. Lo irreprochable es, que aquella expresión nos constituye en la inmediatez, es nuestra en tanto que nos habita como intensidad y motor de las pasiones.

Como premisa inicial, se tiene que es posible que en el ateo exista la religión, desde luego sin Dios, que puede ser transportada como herencia a quien sí se considere creyente.

Difícilmente, el creyente no practicante pueda prescindir de su idea de Dios en nuestra realidad latinoamericana, específicamente en Costa Rica, algo que, para efectos de este estudio, resulta contingente, pues, la experiencia del creyente en Dios es una testificación de que ocurre lo religioso y que ha habido una experiencia genuina del *numen*. Se procede, en primera instancia, a recuperar de la tradición, este antiguo concepto de *numen*, tan cercano a *theos* o al mismo *religio*.

De lo que se ha instituido como *lo numinoso*, se desprende que el ser humano, asediado por su finitud, se ve invadido por la experiencia que Rudolf Otto (1869-1937) denominó el *estremecimiento*; y este deviene en un aferro más radical hacia la inmediatez. La inmediatez del místico –que le hace tan cercano al animal según Bataille– no solo es testiga de ese estremecimiento ante el *numen*, sino que reafirma la dolencia de no participar plenamente de lo eterno, lo cual se torna así, un anhelo apenas presente en la inmediatez, ofreciendo un elemento entre lo racional e irracional de lo religioso.

La inmediatez no siempre es testificación de lo eterno en lo presente, sino la consumación de la imposibilidad de alcanzarlo. Tener conciencia de ello, pero al mismo tiempo no saber cómo llegar a allí es uno de los principales momentos del *numen*. Lo numinoso, entonces, involucra todo el ser en su organicidad, que se sabe padeciente y que envejece, en tanto sustancia perecedera, aunque esa noción de lo eterno no muere jamás.

Lo eterno es también maravilloso y sobrenatural, algunos veces reducido al milagro, pues aquello asombroso constituye además, experiencias que van más allá de este milagro, en el acontecimiento inmediato del gesto que testifica ese advenimiento del *numen*, por ejemplo, en la boca que se abre asombrada y con temor, en las manos que tiemblan involuntariamente, en el palpitar del corazón, lugar señero del cuerpo

que involucra los nervios mismos, conductos de lo carnal y de los sentimientos de elevación, ni que decir el oído, lugar de la melodía que evoca lo superno y sagrado, asimismo el cuerpo danzante como forma antigua de llamar a la relación con la divinidad, todo esto es la carne del *numen*, ante lo cual acontece la experiencia de “abrir tamaños ojos”<sup>426</sup>.

La relación entre lo maravilloso y el numen se cierne en su constitución de espejo, es decir, este refleja todo lo que el ser humano es y lo que no. Lo maravilloso se destila en conceptos como *mirabilis* o *mirabilia*, siendo sobre todo este último, relacionado a la raíz *mir*, *miror*, *mirari*, que luego pierde su continuidad lingüística en la palabra *speculum*, antesala de nuestra noción espejo, pero conservándose en el *mirror* inglés.

Quien se mira en el espejo se maravilla de sí mismo, no solo por la contemplación de una belleza, sino por lo aparatoso de la fealdad, aunque el espejo no refleja del todo lo que filósofos como Hegel llamaron la negatividad, es decir, lo que se observa nunca es un yo del todo, pues solo en la otredad hay alguna forma de yo que se expresa realmente, y que nos devuelve esa identidad.

El *numen*, por ejemplo, es más cercano a un espejo, es decir, al *miror* o *mirabilia*, lo maravilloso en sí, que espanta porque revela nuestra real condición, precedera, necesitada, mortal. Mirarse a sí mismo en el numen constituye un principio de eso maravilloso. Jacques Le Goff, destaca la noción de *mirabilis* o maravilloso como aquello precristiano, cercana a lo *magicus*, lo mágico que va entre lo sobrenatural y maléfico, también lo demoníaco en el sentido más medieval, y, por último, experimentando una reducción al *miraculosus*, es decir el milagro.

426 Jacques Le Goff. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona: Gedisa, 2017, 10.

Rudolf Otto conocido expositor de lo *Santo* aportó al conocimiento de lo religioso un abordaje cargado de experiencias pasionales, que no solo testimonian, sino que potencian lo que posibilita el *numen* mismo. Lo Santo, es homologado al concepto griego de *árreton* o lo inefable, también definido como lo bueno en sí mismo, “pero no comprendía en absoluto, o no comprendía, desde luego, y nunca exclusivamente, el sentido moral”<sup>427</sup>. Así pues, *qadosch*, *hagios*, *sanctus* o *sacer* comprenden lo bueno, lo absolutamente bueno, en el grado más alto de la idea, traducida por el autor como *Lo Santo*.

En consecuencia, aquella experiencia del *numen* traducida como *theion* no es una simple causa del estremecimiento, sino que depende del mismo para acontecer, de lo cual se infiere que, no existe la experiencia de este sin carne, y a su vez, esta es lugar primordial de lo *tremendum* que constituye y aproxima al *numen*. Este acontecimiento de lo tremendo participa de la inmediatez en tanto que ocurre de súbito en el espíritu, *entre embates y convulsiones*. La idea, en tanto capacidad trascendental del sujeto cognoscente es un *pensamiento que se siente*, pensar es el acto primordial de lo *tremendum*.

Y esta inmediatez de lo *tremendum* suele ir acompañada de embriaguez, arrobos y éxtasis, siendo que puede pasar de lo más extático y sagrado, hasta lo demoníaco, en lo que el autor ha denominado el hundimiento en espasmos y horrores casi brujescos, expresado también en la experimentación de aquello maravilloso que invita a *abrir tamaños ojos*. Manifestaciones que van de lo puro y superno, hasta lo más salvaje y tosco.

Este suspenso y humilde temblor de experimentar lo Santo en la vivencia de lo tremendo conduce al mutismo de la criatura consigo misma, ¿ante quién? se preguntará el autor,

---

427 Rudolf Otto. *Lo Santo. Lo racional y lo irracional de la idea de Dios*. Madrid: Alianza, 2005, 14.



“ante aquello que en el indecible misterio se cierne sobre todas las criaturas”<sup>428</sup>, que se encuentran a sí mismas en el misterio, pues este es reflejo de la nada en la que participa y se sumerge la criatura ante su estado de finitud y necesidad.

El *mysterium*, proviene de *mystes*, para desembocar en la noción de mística, de la misma raíz, que proviene del sánscrito *mus*. *Mystes*, refleja ese advenimiento del silencio ante el *numen*, que también hemos asociado a lo *theos*. *Numen* es la acepción romana de la divinidad, cercana a lo *theos* en el mundo helénico.

Una raíz que encierra lo relacionado a secreto, recóndito y oculto, que ha estado palpable no solo en los gnósticos, sino en lo religioso testificado en múltiples denominaciones; por ejemplo, judíos cabalistas y cristianos primitivos han recurrido al susurro para dar sus enseñanzas religiosas a sus discípulos. En consecuencia, el *numen* es la experiencia de lo inefable en el cuerpo.

Aquel silencio deja constancia de lo indecible de la experiencia numinosa, que refleja la imposibilidad de la carne de decirse a sí misma, en tanto que toda sensación de estremecimiento religioso que pretenda ser definida o explicada, pierde en mucho su sensación original. Aquella explicación ya no es el estremecimiento mismo.

Así pues, el *numen* contradice un poco el experimento de lo maravilloso en la apertura, de los ojos asustados, porque no cabe abrir la boca ante el asombro, sino cerrarla, para permanecer en silencio en el acto de guardar el secreto de lo que se aprende y se experimenta en ese *mystes* de quien conduce su mano hacia los labios para hacerse callar. Esto es, asimismo, lo indecible.

---

428 *Ibidem*, 22.

Lo indecible es lo que torna irracional a la experiencia de lo religioso, que acontece, sobreviene a modo de revelación, es inmediata y asombrosa, temerosa y tremenda, y comprendida a lo sumo como una mística, es decir, experiencia que nos deja en silencio, asimismo explicado en palabras de Otto como un alboroto místico que nada tiene que ver con la razón, mediante lo cual expresaba que “¡Ojalá sirva de saludable acicate el observar que la religión no se reduce a enunciados racionales!”<sup>429</sup>.

La relación entre *Misterio* y *numen* abarca el amplio espectro de la admiración (*mirum-mirabile*). Este *mirum* se hace ignoto, eso sí, gracias al *numen*, es decir a lo que antecede a la fascinación de lo prístino, lo que produce la contemplación de lo excelso. *Mirum* es primero el asombro, el sorprenderse, que luego da paso a la *mirabilia*, que precede la experiencia de hacerse uno con eso que se admira.

Lo mismo acontece con lo maravilloso, para autores como Le Goff, en tanto que no se reducen al núcleo cristiano. Con lo anterior, se podría ampliar que tanto *numen*, *mirabilia*, *religio*, son nociones que recogen un núcleo precristiano. Hay ejemplos como el de Adán o el patriarca Abraham que constituyen experiencias narrativas del *numen* y lo religioso en momento, no solo precristiano, sino preisraelita.

Tanto la experiencia de Abraham como la de los hijos de Adán, ocurren en momentos prebíblicos, lo que los acerca más a lo numinoso como experiencia genuina sin más, que no es moral, ni ley solamente. “El relato del segundo libro de Moisés (capítulos IV, 26), de cómo Yahveh, colérico, ataca al hijo de Moisés en la noche y quiere quitarle la vida, conserva todavía ese carácter. A nosotros nos produce una impresión casi pavorosa, brujesca”<sup>430</sup>.

---

429 *Ibidem*, 12.

430 *Ibidem*, 100.

Otto, rescató lo numinoso volviéndose hacia narrativas como el Antiguo Testamento, cuya influencia proviene de lo que llamó la religión semítica, como el lugar más preponderante desde el cual sobresale el sentimiento irracional y numinoso de la religión. Lo religioso acontece en la palabra, de aquí la pregunta por el origen, es decir, cuál ha sido el lenguaje originario de algo como lo religioso, como símbolo del *numen* en la palabra, y esta es, en efecto, su creación. Lo religioso, en tanto experiencia genuina, engendra la palabra.

Cuando se da el fratricidio, plasmado en la narrativa de Abel y Caín, todo recayó sobre este último, inclusive la fundación de una suerte de civilización ya originaria, ya manchada. Así pues, la religión es asunto de herencia y sangre, sobre todo si se parte que en lo demoníaco del *numen* está el acto mismo de aniquilar, pulsión de muerte que provoca el asesinato entre hermanos. Las manos manchadas de Caín son signo de que hay *numen*, pues la religión es a un tiempo pulsión de muerte, sobre todo en un sentido simbólico, matar a Abel significa dar fin a un estilo de vida sedentario y pastoril, para dar paso a una nueva civilización manchada, de guerra y sangre.

Se sigue que, lo demoníaco de la muerte es un estado inferior del *numen* postedénico, al cual la historia de la salvación anhela volver, al punto de ver en el Cristo un segundo Adán, que inicia el retorno al mundo paradisiaco de la carne incorruptible, y ese anhelo por la vuelta a lo superno está en la búsqueda de la consumación del *numen* en la historia, interpretado por el cristiano como el reino de Dios o *Basilea*.

Hay autores para quien este asesinato es el verdadero pecado original, pues la culpa es lo que potencia la ley, y no

una ley primigenia lo que produce la culpa<sup>431</sup>. Este asesinato dejó desguarnecido el nombre del tercer hijo de Adán y Eva, llamado Set, de quien proviene la religión<sup>432</sup>, según la interpretación de Le Goff.

Lo religioso se testifica en la palabra a partir de Set, pues a través de su descendencia se comienza a pronunciar el nombre de la divinidad, “puesto que Enos, hijo de Set, fue el primero que comenzó a invocar el nombre de Yahvé”<sup>433</sup>, según el pasaje de Génesis 4: 26. Constátese, en la interpretación que realiza Le Goff, que es Enos y no Set quien pronuncia el nombre de Yahvé, pero en realidad no es posible saber cuál es el nombre de Dios en los hijos de Adán, y en la pareja edénica, algo que justifica que un teólogo como Avendaño recurra a aquel eco del eco, que si bien el llama fundamento último, en realidad no hay tal fundamento en la presencia de ese eco infinito, que al ser siempre eco de otro eco, no tiene principio. Remítase acá, de nuevo, al argumento de la *causa sui negativa*.

Le Goff, le da un lugar particular al desierto, pues a pesar de este paso a la ciudad, este reaparece en el cristianismo como vida monacal, si se quiere, a modo de nostalgia. “El mismo Yahvé lo dice cuando instituye la fiesta de las enramadas”<sup>434</sup> (Levítico 23: 42-43). El desierto es lugar predilecto de lo numinoso en la religión semítica de la que habla el autor francés, siendo el cristianismo, una continuación nostálgica que aboga por el encuentro con el Padre, que es *numen*, que se aleja cuando se intenta representar. Esta podría ser una razón por la cual las palabras hebreas carecen de vocales, son sintéticas y recurren al

---

431 Franz Hinkelammert. *Asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. San José: DEI, 2003. Cabe destacar que, una de las categorías que utiliza Hinkelammert es la de cuerpo espiritual.

432 *Lo maravilloso y lo cotidiano*, 32.

433 Ídem.

434 Ídem.

número, pues según la gematría, la palabra es también número, símbolo y significado, anhelo por retornar al *numen* de lo indecible.

La palabra *YHWH*, es una de las más cercanas al *numen* en tanto que denota un esfuerzo minúsculo, tenue y a un tiempo pavoroso, por nombrar la divinidad. El movimiento espiritual que conlleva a comprender estas huellas del *numen* testimonia su ausencia de inicio o de fundamento último del cual hablaba Avendaño, porque el *numen*, como lo *Infinito* en Schleiermacher, no tiene principio ni fin, de lo cual se puede derivar lo mismo en relación con lo religioso.

Autores como Avendaño nos plantearon que ese *numen* —aunque el autor no utilice esa palabra—es ante todo Espíritu, lo cual no nos acerca al numen en sí, eco del eco, pero sí a lo indecible como testificación de la existencia de ese *numen*. Lo indecible hace más real al *numen* y expresa su experiencia representada en aquella palabra *YHWH*, que ha sido asociada por el cristianismo como Dios, Padre, Espíritu, energía creadora de la cual emana la figura de Cristo. Esta palabra apenas pronunciada, constituye para todo creyente, practicante o no, la testificación de ese estremecimiento ante lo tremendo. Blasfemar o manchar esa palabra deviene en consecuencias que el creyente percibe como negativas y hasta mortales.

Hállese en esta consideración una implicación para la teoría de los sentimientos religiosos, los cuales nos remiten a la recepción carnal de los movimientos cristianos basados en pasiones exacerbadas ya mencionadas por el mismo Weber, en tanto que la carne del creyente testimonia que “siente a Dios” como demostración del *numen*.

En la imposición de manos, comunicación táctil y carnal del *numen* o Dios mismo, ocurre el estremecimiento que en un momento no permite discernir ya entre el sentir religioso y la alienación. Un vaciamiento de sí mismo ocurre

cuando el sacerdote o pastor de la Iglesia hace casi de chamán y pronuncia unas palabras que adquieren un origen mágico —a propósito de lo *magicus* en la época medieval— logrando que se transforme el ser del creyente en cuerpo y alma.

En efecto, debe quedar constatada la diferencia entre el asombro y el *numen*, porque acontece primero este último que lleva al silenciamiento, y luego el asombrarse que apenas asimila esta experiencia de lo tremendo en el *numen*, que va desde lo superno a lo demoníaco. “De ese demonio ha de diferenciarse el daimon en sentido más general; el daimon nunca es un Dios, pero tampoco un Contra-Dios, un Anti-Dios, sino un Ante-Dios, un Pre-Dios”<sup>435</sup>.

Lo demoníaco ocurre como estado inferior del *numen*, siendo parte del mismo principio en el que acontece la experiencia más genuina de la divinidad. Lo demoníaco es *numen*, en estado inferior, latente y encubierto según lo define el autor, que luego llega a ser la forma más elevada de Dios. En este sentido, Dios y el demonio, son la misma manifestación de lo numinoso en grados distintos, porque no solo Satán llegó a participar de lo más sublime y superno, sino, que Dios es también una suerte de demonio para la humanidad.

Lo anterior, se explica mediante el postulado que ve en esa excesiva monstruosidad de la majestad de Dios, un estado de lo misterioso en grado superlativo. Para ilustrar este momento de monstruosidad, Otto no solo se basa en las narrativas semíticas como la de Moisés, sino que recurre a Lutero, de quien dice “sólo en ocasiones se abre paso a la luz con tanta fuerza el elemento puramente numinoso de su religiosidad como en la obra *De servo arbitrio*”<sup>436</sup>, para referirse a sus descripciones de esta monstruosidad del Dios que entra en ira,

---

435 *Lo Santo*, 101.

436 *Ibidem*, 138.

siendo aún más temible que el demonio mismo, refiriéndose a ese Sermón sobre el segundo libro de Moisés, capítulo XX, un Dios que devora a uno y en su celo siente gran cólera, a la vez que placer, cuando se impulsa a ejecutar lo mismo a los malos. “Cuánto tiene que horrorizarse la naturaleza ante semejante majestad divina. –Sí, es más horrible y espantoso que el diablo, pues nos trata y nos maneja con violencia, nos martiriza y atormenta y no cuida de nosotros”<sup>437</sup>.

Otto trae a colación el tema de la divinidad dotada de una voluntad, en tanto que *violenta, martiriza y atormenta*, pero que es a la vez misterio en el silencio. Si este *numen* es solo sustancia, lo que violenta, martiriza y atormenta queda en el misterio ante la condición humana de finitud, otra salida a esto es lo que en oriente se ha planteado como Zen, Tao o el mismo Karma, como lo que produce aquellas tres acciones, y que últimamente es llamado también Dios. Este *theos*, en tanto principio inmóvil aristotélico es ante todo contradicción en tanto que mueve sin estar en movimiento, es causa sin haber sido causada, es fundamento sin tener principio.

Esto demoníaco constituye las sensaciones de temor, pavor y miedo que son producidas ante este *numen*, también una suerte de *theos* que no se reduce a Dios, pero que recoge una metáfora empleada por Otto en la experiencia de la narrativa de Abraham que encarna el sentimiento de dependencia, es decir, percibirse como un hombre que ha sido creado, que es pobre criatura y que se sabe impotente ante esa prepotencia, según lo llama el autor, a esa fuerza creadora o productora de vida que está presente en el hálito de vida de cada criatura misma, para autores como Avendaño ese misterio creador es el Espíritu.

---

437 Ibídem, 132.

Este *numen* como majestad se representó en Schleiermacher, como sentimiento de dependencia, lo que provocó la crítica del mismo Otto, porque al reconocerse de esa forma, no solo la creatura entra en desvaloración y desestima, sino que confunde la experiencia genuina de lo numinoso. Se infiere de lo anterior, los postulados de Weber, referidos a la línea delgada entre alienación y experiencia religiosa, toda vez que acontece un excesivo arrobamiento de la carne en su experiencia numinosa.

Esta dependencia, para Otto, no es más que una forma de sentimiento religioso, en tanto sentimiento de sí mismo, con la excepción problemática de que el *numen* no produce esa dependencia, sino que la dependencia produce la experiencia del *numen*. A aquel, el autor le llamó, *la sombra de otro sentimiento*, en el que de inmediato se refiere a un objeto fuera del sujeto. Esta sombra de otro sentimiento no es lo religioso en sí, sino su forma de comunicarlo.

Cuanto más arcaico sea el paradigma sobre el cual se cierne lo religioso, está más dotado de contradicción, la cual es eterna y participa de todo el esplendor de su numinosidad. Pareciera extraño que algo superno pueda también, producir la sensación de lo brujesco para utilizar términos muy ilustrativos del mismo Otto, que se hace presente en esa experiencia del estremecimiento.

Las imágenes, fantasías, sueños que se producen como efecto de lo numinoso, del estremecimiento y del asombro, origina lo que el autor llama *el espectro*. De lo numinoso se desprenden, las imágenes que causan en la conciencia un demonio, un *genius* si se quiere, el *daimon* de los griegos, el ángel de los cristianos o el *daena* del hinduismo, un espectro que no crea al sujeto, sino que este en su experiencia del estremecimiento logra proyectarse aquellas imágenes numinosas.



En lo que se conoce como el estremecimiento, cabe la ilustración de dos eventos fundamentales en la vida humana, el nacimiento y la muerte. No en vano, se han comparado ambas experiencias como parte de un mismo ciclo vital o *Samsara*, que ve en la muerte, una forma de alumbramiento, y en este el principio del camino hacia la muerte, reflexiones muy presentes en los diálogos platónicos, en boca de Sócrates.

Este *genius*, divinidad de una acepción latina, es celebrado en la hora del nacimiento, siendo recordado en cada natalicio de la persona. *Genius* es a menudo asociado al alumbramiento, como quien acompaña al nacido en su nuevo transitar, mientras que el *daimon* es la otra cara del estremecimiento en la experiencia abrumadora de muerte. Así pues, *genius* es cercano a *numen* en tanto fuerza creadora, relacionada también, a la noción de ingenio o *ingenium*, del que crea y posee energía sexual.

Para el filósofo italiano Giorgio Agamben, el *Genius* es el aspecto divino de la condición humana, pero vivido en un encuentro que acá podemos llamar de estremecimiento, si bien, no es un autor que nombre estrictamente lo numinoso, sí muestra un punto de comparación por su abordaje de la experiencia de lo religioso en acontecimientos ya mencionados, es decir natalicio y muerte, pero por otro lado porque afirma que sentimos pánico al conocer que *Genius* nos supere y nos exceda.

En efecto, aquella vivencia nos conduce a algo infinitamente más grande de lo que podamos soportar, de aquí que el pensador italiano contemporáneo dirá “por eso el encuentro con Genius es terrible”<sup>438</sup>. Acontecimiento que radica en lo *tremendum* de lo numinoso, cuando acontece el acto de

---

438 Giorgio Agamben. *Profanaciones*. Traducción de Edgardo Dobry. Barcelona: Anagrama, 2005, 15.

maravillarse ante la majestad de lo divino, para utilizar términos de Otto.

*Genius* es cercano al *numen* por su carácter de contradicción eterna y ambivalente, “que es, sin embargo, mutable, ya cándido, ya tenebroso, ya sabio o depravado”<sup>439</sup>, asimismo semejante a la experiencia del *numen*, este no cambia, sino que nuestra aproximación religiosa en torno a él sufre al pasar de luminosa y clara para volverse “opaca y tenebrosa”<sup>440</sup>.

Lo planteado por Agamben permite pensar que en la experiencia de lo inefable se va de lo superno a lo más demoníaco en las manifestaciones de ese *genius* que acompaña al nacido, en su equivalente cristiano en el ángel custodio, pero también de la figura del *Daena*, representación del hinduismo cercana al *daimon*.

El *Daena*, cuya representación numinosa es la de una niña bellísima, es un arquetipo celeste a partir del cual el nacido ha sido creado, pero tendrá una implicación ética, la cual estará basada en las acciones de cada persona en su transitar, transformado no solo por cada acción, sino por cada pensamiento del nacido, dándole al *Daena* la capacidad de mantener su apariencia de niña bellísima o de devenir en un espanto insoportable.

La conducta del nacido producirá un *Daena*, ya igual, ya distinto, al de su momento de nacimiento, y aparecerá en el justo paroxismo de su muerte, para decirle al nacido *tú eres eso*, “Yo soy tu *Daena*, la que han formado tus pensamientos, palabras y actos”<sup>441</sup>. En el acto del natalicio somos producidos a imagen y semejanza de nuestro *Daena*, símbolo palpable de lo numinoso, pero al momento de la muerte,

---

439 *Ibídem*, 18.

440 *Ibídem*, 19.

441 *Ibídem*, 20.

hemos de percatarnos que al *Daena* le hemos producido nosotros también.

Estas experiencias acontecen en estados extáticos no solo presentes en el sueño o las visiones místicas, sino en la agonía de quien se acerca al momento de su muerte, que no pueden ser reducidas al terreno de la alucinación, pero que en términos teológicos nos dicen algo del Espíritu, anunciando esa relación todavía terrena, entre la vida y la muerte. Aquella es llamada por el autor como lo disímil, *dissimile*, lo demoníaco que aparenta ser lo otro, pero que antes bien testifica en esa carne disímil, que ese espectro soy yo mismo.

Para Le Goff, lo maravilloso requiere de un *topos*, es decir un lugar mágico en el que acontece ese acto de maravillarse tales como el desierto, el bosque e inclusive el mar. Dice el historiador francés: “El desierto de los monjes de Egipto se manifiesta como el lugar por excelencia de lo maravilloso; el asceta encuentra allí al demonio de manera inevitable pues es el demonio está en su casa en el desierto”<sup>442</sup>.

Aunque Le Goff advierte que el monje va a la casa del demonio en el desierto, hay ocasión de disentir, porque nunca va hacia el demonio quien es tentado, sino que el ente maligno se ofrece a ir al acecho de quien busca esa santidad, para tentarle, símbolo fiel de la tentación edénica originaria, pues Eva no va a la serpiente, sino que esta va hacia ella. Ahora bien, en cuanto a Dios, continúa el historiador: “Pero también el monje en cierta manera encuentra en el desierto al Dios que ha ido a buscar allí”<sup>443</sup>.

Encuéntrese una diferencia particular en este pasaje, pues el ermitaño va también a la búsqueda de Dios, primero, en una curiosa conjunción de esta divinidad con el estado

442 *Lo maravilloso y lo cotidiano*, 35.

443 Ídem.

abismal de soledad, pero segundo en cuanto testificación del *numen* inefable, que nunca se deja asimilar en su divinidad. De lo anterior se infiere que, Dios al no ser quien tienta al monje, solo puede ser buscado por él, y no ir a la búsqueda, como sí lo hace Satanás. Satanás, con todo y su facultad de tentar, muestra menos soberbia que el Dios que no tienta, pues se hace buscar.

El desierto, lugar teológico en el que el *numen* acontece a modo de Dios y diablo, a un tiempo; además fue sitio de lo más sagrado para los primeros pobladores semitas, herencia para el movimiento judío de los esenios, y lugar fundante de los monjes, llamados también, eremitas; pero, este lugar ha sido además, lugar representativo del diablo, arcaicamente llamado Satanás, lo adversario, aquella forma de *numen* vuelta espectro, testiga de la monstruosidad carnal, que el mismo Cristo experimentó, en un pasaje conocido donde fue tentado por aquel.

Lo problemático del *numen*, es que vuelve al religioso contra sí mismo en su carne, porque a modo de *mirabilia* o *speculum*, le devuelve y proyecta aquello monstruoso que lleva dentro. “Pero la primera parte de la vida eremítica de San Antonio fue un largo combate contra las visiones de monstruos y demonios aterradores que lo asaltaban. Es el teatro de sombras de las tentaciones”<sup>444</sup>.

En las cartas a Eustoquia, San Jerónimo también se desgarrar, como quien pasa todo el día llorando, todo el día gimiendo, en medio de los incendios de los apetitos, y algunas veces ante las danzas de las muchachas. El *numen* que acontece en las visiones de sombras y demonios ya no es el *numen* en sí, sino apenas su representación religiosa, a un tiempo superna y demoníaca.

---

444 Ídem.

Conviene acá, recordar que, en la carnalidad de este *numen*, acontecen también visiones eróticas, como quien alucina con un pan o unas ramas para comer, devienen como con vida propia, muchachas que danzan, como si ese *numen*, también demoníaco, se burlase del penitente, y asimismo le advirtiese de su inutilidad. El *numen* que desemboca a tierra está en la carne deseante, en medio de la visión de cuerpos erotizados.

Lo demoníaco es testificación de que hubo santidad. Lo *Santo*, es figura predilecta para el demonio. Por esta razón, el monje es testigo de que existe el mal, figura preferida del diablo, más que de Dios, en cada palpitar de su mortificación. Tanto, el Pablo eremita de Jerónimo, como el Antonio de Atanasio (360 d. C.) posibilitan el modelo eremita que lleva a la radicalidad aquella pasión del *numen* encarnado.

Un cuerpo macilento, apenas alimentado de las frutas de una palmera y de panes proveídos por unos sarracenos negros, reflejan la radicalidad del estado de dependencia del que hablan Schleiermacher y Otto, una aniquilación violenta de sí mismo para testificar ese *numen*, que, al parecer, se reduce a una muerte lenta.

En efecto, también lo Santo es testificación de que hubo experiencia de lo demoníaco, porque como hemos visto, la santidad es la potencia de lo demoníaco, véase en las visiones sin control, y hasta en las tentaciones del propio Cristo, figura señera de lo Santo, encomiablemente apetecida por el demonio, que muy en el fondo tampoco puede resistirse al *numen* glorioso, del cual alguna vez fue parte antes del acto de rebelión angelical.

Lo eremita no está exento de una sensación de repugnancia, que acerca a la inutilidad de la vida monacal, en aquella suerte de duelo anticipado del penitente, que muere antes de morir, absorto ante aquello. Claro está, lo numinoso no se

reduce a vida monacal, sin embargo, no se puede hablar de esto sin recurrir a los ejemplos de las vidas monacales.

Lo numinoso muestra también otras formas de aniquilamiento en la elevación de la carne misma, mediante otras técnicas de lo Santo, ya en lo contemplativo, en lo teórico de quien se maravilla (*mirabilia*) ante el objeto que conoce (Robles) o bien ante el que simplemente calla, sin flagelo y silicio monacal, pero calla, al fin y al cabo.

Lo desértico es emulación del *numen* mismo, en tanto que, en forma de dios solitario, constituye un desierto para sí mismo en su inconmensurable soledad, la cual le llevó a la creación de seres espirituales que le acompañasen y glorificasen. En efecto, cada uno es un desierto, en tanto que experimenta la sensación primordial de soledad.

Dios fue incapaz de abastecerse a sí mismo con su propia compañía, mediante la ejecución de la creación terrenal. Se sigue que, la batalla crucial del monje es la de enfrentarse a sí mismo, a un yo que es en el fondo una comunidad, con sí mismo, mediante formas de gobierno de sí. La *homoiosis theo*, se ratifica en la soledad humana, emulación de la soledad prístina primigenia de Dios.

Al cuerpo-desierto, lugar lleno de cuevas-cavidades, Jean-Luc Nancy lo asoció con la tiniebla cavernosa de lo numinoso del cuerpo, relacionada a la caverna platónica según el filósofo, en tanto prisión o tumba del alma. “La encarnación hace penetrar el principio en aquello que lo oscurece y lo ofusca. El cuerpo es primero que todo concebido en la angustia de esta asfixia”<sup>445</sup>. Ahogándose a sí mismo en sus oscuridades el cuerpo-caverna participa de una autoafiliación, según el autor, “viendo desde dentro (y sin nacer) el vientre de su madre, o

---

445 *Corpus*, 50.

viéndose él mismo su propia matriz, sin padre ni madre, pura tiniebla de la autofiliación<sup>446</sup>.

El cuerpo participa también de lo numinoso, en tanto que, no es ni siquiera inefable, sino que lo es en el acto del habla sobre el cuerpo, que es cercana a la nada de la cual proviene según los teólogos antiguos, de ese *ex nihilo*, es que proviene el cuerpo que sigue siendo nada para sí mismo, no en tanto ausencia de valor o gracia, sino como imposibilidad de abarcar toda su extensión en el cuerpo, que es infinita.

El cuerpo, esa cavidad, es la señal primordial de que hay infinito. No lo dice Schleiermacher, pero es posible acotar que sin el cuerpo no hay infinitud, es el cuerpo el lugar desde donde se experimenta lo infinito, paradójicamente, en medio de esta finitud, imperfecta. Un debate pendiente está en la definición de esta experiencia como religión, o antes bien, decir que lo religioso es esta misma sin más.

Pues bien, no habría distinción primordial entre eso numinoso y la experiencia genuina de la *religio*, en tanto que el ser humano tiene un encuentro con lo *infinito*, que es vivido en carne, a modo de espejo donde esta carne mortal refleja lo numinoso y es testificación de la carne misma. El principio de lo numinoso vendría a ser la tiniebla, sin la cual no hubiese Verbo que exclamase *hágase la luz*.

Esta experiencia constituye el silencio y el grito, en tanto que el silenciamiento es ausencia de conceptos y explicaciones estrictamente racionales, aunque no teoréticas de la experiencia de lo numinoso-religioso, pero es grito en tanto que, en este escalofrío, este pánico, este temor, constituyen formas de habla sin producir palabra, y de grito sin ni siquiera abrir la boca. Si se compara con la experiencia del sueño, esta es psíquica, desde luego también espiritual, nos llevaría al

---

446 Ídem.

tercer estadio de lo numinoso, es decir lo que Otto denominó *la energía*.

La energía, es continuación de lo tremendo, percibida en la *orgé* o cólera, y manifestada en sentimientos como vida, pasión, esencia afectiva, voluntad, fuerza, movimiento, agitación, actividad, impulso, los cuales representan grados inferiores como lo demoníaco hasta lo más superno como representación del Dios viviente.

La energía es lo numinoso en lo onírico, en las visiones y en el avasallamiento del puro silencio de lo indecible. Aun, cuando existiese el grito, que puede acontecer en el desierto, el eco del eco contesta que lo que queda de lo numinoso soy yo mismo en lo solitario, y que ese fundamento último, instituido por Avendaño, es inalcanzable.

En suma, mediante aquella relación entre lo onírico y el *numen*, considérese, por ejemplo, en la pesadilla, un acontecimiento *in illo tempore*, en un tiempo psíquico en el que se camina sin mover los pies, se corre sin emanar sudor, se sangra sin sangrar, se muere sin perder la conciencia, y de nuevo se grita sin abrir la boca, hasta que el soñante despierta, sin saber, cuál de las dos experiencias es realmente onírica. El sueño es una forma de carne que supera al cuerpo mismo, porque acontece una suerte de sentir sin cuerpo en la representación onírica, en un cuerpo soñante, que apenas inmóvil, siente, pero no se mueve ante el correr, caminar, nadar, volar, sufrir, llorar, y hasta tener orgasmos.

Así pues, el sueño constituye lo tremendo y el *numen*, en tanto formas de testificación, y si nos preguntamos qué tiene que ver esto con la religión, hemos de decir que se relaciona con esta experiencia genuina del estremecimiento que sobreviene y acontece sin pedirlo, pues no se puede planificar lo que ocurrirá, y este evento onírico, que la ciencia moderna intentó separar de lo espiritual y hasta de lo teológico como



esfuerzo teórico, sobreviene como lo numinoso sin más, sin ideación, ni planificación, es aquello que soy yo mismo, pero que me gobierna, rememorando así la noción de majestad, utilizada por Otto en relación a lo numinoso.

Una majestad que significa una forma de ser gobernado por la experiencia de lo numinoso, que torna tan insignificante al sujeto que lo aniquila, si se quiere comprender con términos del mismo Robles, pero lo paradójico de esta experiencia será que no existe esta experiencia del aniquilamiento sin sujeto.

Solo siendo sujeto religioso se llega a la experiencia y a la conciencia de que algo tremendo me aniquila, que pasa por mi carne, y que me constituye como mortal, y que, en efecto, eleva mi *connatus* por aferrarme a la vida, en toda su organicidad, constituyéndome como ser necesitado y dependiente del entorno. En cuanto a la dependencia, aparece la ya mencionada discusión con el sentimiento de dependencia que aportó Schleiermacher, ante el cual Rudolf Otto se aproximó con sospecha.

En esta línea de la admiración debe ir lo religioso, que es cercano a lo *Santo* en tanto que es bueno, y que no se reduce a sistemas morales, ni a leyes, recordando al mismo Schleiermacher, y la crítica que realizó el mismo Robles. La diferencia es que, tanto en Otto como en Robles, y sobre todo en este último, la experiencia religiosa se desliga de lo numinoso, contrario a lo que planteó Schleiermacher, que si bien no utiliza el término *numen* si se refiere a la Divinidad, Lo Eterno, Lo Infinito como parte de ese mismo sentir religioso. En Robles, aquella *religión sin religión* pretende en un primer momento desligarse de sistemas morales y leyes, pero cae hecha pedazos y no se vuelve a recuperar jamás, pues al final aquella deviene en conocimiento y en una propuesta de espiritualidad.

Dentro de lo que se podría denominar una reflexión contextual de lo numinoso conviene revisar una categoría acuñada por Robles, instituida como creyente no practicante. Esta definición, a todas luces ambigua, ha sido tomada en cuenta como noción a priori sin más, pero merece ser discutida.

Una primera sospecha se cierne sobre la posibilidad de que ahí, en quien al parecer no practica nada, está más presente lo religioso, por lo menos en los términos que acá se han compendiado. Lo problemático está en pensar que el creyente no practicante, al no ser partícipe de ese sistema de creencias, de moral y de leyes, ya no es heredero de lo religioso.

La soledad del no practicante constituye la consumación de una espiritualidad del desierto, en tanto que, encarna en sí mismo ese desierto, lugar donde acontece la religión sin Dios, o bien, una religión con otra forma de Dios, también preferiblemente llamada por los no practicantes como espiritualidad, donde la religión puede ser subordinada o aniquilada de manera tal, que acontece lo contrario, esto es, una experiencia de Dios sin religión. Llámese también a este fenómeno, religión individual, de ahí la metáfora de la vuelta al desierto.

La persona no practicante encarna a quien es desierto de sí mismo. Hállese en el propio cristianismo primitivo a los religiosos sin templo, ante los cuales Pablo de Tarso se refirió para hacerles entender que este era el cuerpo mismo en la famosa frase *Y el espíritu de Dios habita sobre vosotros*. La religión individual, entonces, es la experiencia problemática de habitar a sí mismo en mortalidad y finitud.

En aquellas convulsiones, caídas, desmayos, glosolalias, arrebatos proféticos, aflora esa sentiencia de lo religioso, entre lo reprochable y lo irreprochable. Reprochable, porque se reduce a un sistema moral de dirección de conciencia en nombre de denominaciones cristianas que vacían la fe del contenido histórico y transformador del que habló Avendaño.

Irreprochable, porque esa carne temblando, llorando y gimiendo, es el recuerdo del desierto que habita el creyente o el no creyente, incapaces ambos de huir del *numen* que habita en sí mismos.

Lo reprochable e irreprochable acontece cuando el sujeto experimenta lo religioso y rememora el desierto, en palabras de Le Goff, es como el demonio, *que está en su casa en el desierto*, ser demonio de sí mismo, y en la testificación de esa individualidad de lo religioso, se escinde de su comunidad, en la búsqueda de una salvación también individual. La comunidad más inmediata que experimenta este individuo religioso es la comunidad consigo mismo.

Lo otro, en respuesta a Weber, que el ascetismo cristiano no solo desembocó en el *gentleman inglés*, autocontrolado y ahorrador, sino que este, como ética de trabajo produce esas mismas pasiones exacerbadas, entre lo patológico y lo Santo, de la carne temblante de la multitud en forma de resistencia ante su reducción a la individualidad de la experiencia religiosa. La inversión de este tipo de sujeto religioso desembocó y sucumbió a la producción de un ser humano cansado, estresado y explotado.

La experiencia emocional de lo religioso, que se aleja cada vez más del sentir, refleja ahí en el culto o en la misa que el creyente está más solo que nunca, convertido él mismo en desierto, porque todas sus vivencias han sido reducidas al individualismo. No solo se experimenta a sí mismo el creyente, en esa exclusividad individual de religiosidad, sino que se encuentra como desierto, el vacío de Dios, precisamente, por lo reprochable de lo religioso, que ha devenido en moralidad y ley. Este cuerpo-desierto refleja una suerte de laberinto, de lo ambivalente, porque se ocupa demasiado de sí mismo para no morir, pero se individualiza demasiado ante la otredad, siendo en este sentido, glosando la tesis de Avendaño, un monstruo.

Así pues, la manifestación religiosa ocurre dentro de la lógica de una vivencia individual, una experimentación de oferta y demanda, que a pesar de la colectividad en la que suele acontecer, se encarna en un yo que es imposible acceder a través de otro. Uno es tocado por Dios, mientras el otro no, lo cual es parte del misterio de ese *numen*, pero que también constata que aquel posee una voluntad selectiva, que toca a unos y a otros no.

Hállese en el ejemplo de la santa cena, una experiencia más que rememora el desierto, pues mientras oran y alaban, a un solo coro las multitudes, son expuestos públicamente, arrinconados en ese mismo templo y entremezclados, quienes no participan de la santa cena, por no estar preparados para tal comunión en lo que el católico llama eucaristía.

Tanto se distancia del otro, el que toma del sorbo de vino en su santidad inmaculada, como el que yace sentado, dubitativo y pensativo, buscando comprender dentro de sí mismo, qué ocurrió con la comunidad fundada por Cristo, que hace beber vino a unos y comer pan a otros, mientras los demás sucumben expectantes haciendo de esa inmediatez del culto cristiano, una suerte de desierto que acontece como haciendo analogía de un purgatorio.

En la religiosidad individual, se purga el pecado, no en el momento en el que el creyente se abstiene de beber el sorbo de vino, sino en el instante en el que me escindo del otro, viéndole tomar de ese vino, que, en lugar de unirme a ese otro en comunión, más bien aleja y me aliena. En efecto, es constatable una experiencia de monstruología en tanto que, en la distancia con el otro, se obtiene una experiencia individual de salvación.

La consumación de la religión como comunidad aconteció con el cristianismo de corte milenarista, el cual emergió no solo como religión contestataria ante la monarquía católica

y la nueva institución de los terratenientes feudales, sino como respuesta al mismo protestantismo instaurado por Lutero.

Esta iniciativa que integró una de las formas de religar más genuinas, fue de inmediato aniquilada y borrada de la faz de la tierra, escisión total y reprochabilidad de lo religioso, vista en unos cristianos quemando en la hoguera a otros cristianos, fiel desgarró de la comunión religiosa primordial. Hoy, los movimientos protestantes, herederos de aquellos más históricos, han incurrido en una inversión de lo numinoso, haciéndolo parte de lo reprochable de lo religioso, precisamente, por la pérdida de aquella subversión.



## Consideraciones finales

**L**a sociedad del rendimiento se ha interpuesto frente a la sociedad disciplinaria. Porque la primera se interpone desde la acción de poder, mientras que la segunda en la del deber. Se puede ser tan libre como se quiera, inclusive jugar a ser Dios o soberano, movimiento contradictorio de la voluntad donde puede alguien inclusive obligarse a sí mismo a ser libre. Puede cualquiera hacerse líder religioso, ser profeta, ser político, y presidente; la sociedad del poder, en ese rendimiento laxo y superficial, es la sociedad del permitir, y en este esquema ingresa la religión individual.

Toda religión es individual dentro de la sociedad del rendimiento, aunque no siempre es religión empresarial, sin embargo, la religión empresarial es siempre religión individual. Aun en mega iglesias, en comunidades numerosas de fe, cada uno es un desierto cada vez más lejano de una ética genuina de sí mismo, se es un religioso individual, que gana méritos para la salvación, los méritos monetarios que Lutero execró, en la moneda que caía en balde de las indulgencias.

No debe confundirse la individualidad de la religión con subjetividad. Esta es de alguna manera dialéctica, ocupa espacios en la dinámica del ser, pero la individualidad como individualismo es la consumación de un vacío, del cual la religión no es ajena. Ser creyente practicante, símbolo fiel de que hubo individualidad. Con la religión empresarial ya ni siquiera se es una comunidad con uno mismo, como lo hiciera el monje.

Participar de la liturgia, el culto, el salón del reino, el lavamiento de pies contribuye aún más al ejercicio de esa individualidad, cada uno tiene adentro suyo a Dios. Un conjunto de seres enteógenos comulga, aplauden, danzan, ciertamente en grupo, pero más solos que nunca. No existen ya, iniciativas de libertad, encuentro genuino en la eroticidad, queda pura moral doble, ideología hecha culto, ofrenda, púlpito del nuevo animal político.

La relación entre religión y erotismo incoada por Han da para una discusión aparte, pero es imposible no referirse al asunto teológicamente. En su crítica a lo que llamó *superventas*, el cual recae sobre la novela *Cincuenta sombras de Grey*, de E. L. James, aborda con minuciosidad una suerte de erotismo, también empresarial y de autoayuda. Primero, porque para el personaje pasivo visto en la mujer, su hombre representa una erotización del patrono, *pornificación* de la explotación laboral, figura para variar, mercantil, el *gentleman* de Weber erotizado, o más bien de nuevo, *pornificado*.

Lo cierto es que, la novela en mención tiene toda la lógica de una empresa, “la protagonista de la novela se admira de que su compañero se imagine la relación como una oferta de empleo, con sus horarios, la descripción del trabajo y un procedimiento de resolución de conflictos riguroso”<sup>447</sup>, pero

---

447 Ibídem, 38.



luego, se vislumbra lo que se podría denominar como una regla de vida monástica un régimen corporal-sexual basado en mucho, deporte, sueño, comida sana, no tomar entre las comidas, un cuerpo sano para el goce del varón.

No puede tampoco tomar, vomitar, ni fumar. Se trata de un cuerpo, en este caso femenino, descrito además por una mujer misma, que participa de esa absolutización del Eros, autoritarismo erótico. En este cuerpo reglado no cabe la suciedad, ni el olor, ni nada que parezca sucio, abyecto. Es el retorno a la higienización como dispositivo religioso que posee alcances eróticos en esta conjugación entre religión y erotismo de autoayuda, superficial y poco genuino.

La confusión entre erotismo y narcisismo se luce por todos los sitios en las sociedades contemporáneas, que trastoca el terreno de lo religioso. Así pues, erotismo y religión narcisistas, se apartan del encuentro genuino en el que Eros hace de demonio subversivo, porque, al contrario, dado el ejemplo anterior y otras narrativas pornográficas, ya todo está reglado como en un monasterio, erotismo predestinado, religión de autoayuda y sexo personal, predecible e individual, peor aún narcisista.

Si bien, la conjugación entre religión personal y la noción de libertad son cada vez más cercanas, invitan a ponderar sus alcances políticos. Catolicismo a la vieja usanza, bautistas, adventistas, un soplo apenas tenue de lo que Lutero ofreció, ni que decir el radical encarnado en Müntzer y su locura divina. Lejanía del erotismo de los hermanos del Libre Espíritu, desnudez espiritual, prístina, en la tierra inhabitable, no porque deban volverse a una sexualidad libertina y nostálgica sino por el vaciamiento de aquella rebeldía religiosa y sus posibilidades transformadoras.

La religión sucumbió ante el narcisismo político de producir almas curables. Curar un alma en carne, invitarla a su

nueva libertad, una religión de la monstruosidad. Paradójicamente, fue la libertad individual la que abrió las puertas de esta inversión de la religión. Sé es tan libre en esta forma de religiosidad que es posible cercenar derechos humanos de otros.

Religión, ante todo es comunidad, pero hoy decir religión es testificar la comunidad amenazada, de ahí su carácter reprochable e irreprochable, con más radicalidad, despreciable y no despreciable. La religión individual es constatación de que aún hay *numen*, pues negar el *numen* sería negar el Infinito. Una concepción de naturaleza oriental nos dirá que la creación se hace desde siempre, el universo en sí *es*.

Eso que es, siguen siendo en decadencia, anuncia nuevas formas de ver lo religioso en odres nuevos. Lo que no parece nuevo es el vino, que se vierte añejo sobre los odres de la vida nuda, orgánica, que esperaba ser mejor administrada para llegar a la consumación de aquella *Zoé aionos*, pero lo cierto es que no hay vida eterna sin comunidad.

Se vive en libertad para ser soberano de sí mismo, Dios queda dentro, como escondido en ese cuerpo-caverna, ya no sale, o es que ni siquiera entra, porque viene a ser una suerte de adorno, extensión, ídolo, mercancía, ya ni siquiera es pan que se come rememorando a Cristo. No solo Dios es mercancía, lo es también ese cuerpo cavernoso que se alimenta del demonio de la acumulación avariciosa para volver a Evagrio y a la hermosura de sus alegorías. De aquí la crítica contemporánea del filósofo Peter Sloterdijk de la teología como una monstruología, de la cual se podrá salir cuando deje de crear ídolos, encarnados en el culto al dinero y al mercado, o en Dios mismo, en su manifestación idolátrica.

En la religión individualista, del practicante y no practicante, el cuerpo ya no es cárcel de la libertad, ojalá lo fuese, antes bien la libertad es cárcel del cuerpo, lo encierra, lo obliga, lo aliena, lo esclaviza y explota y lo vuelve a producir, esto

es la religión empresarial: “El sujeto de rendimiento, como empresario de sí mismo, sin duda es libre en cuanto que no está sometido a ningún otro que le mande y lo explote; pero no es realmente libre, pues se explota a sí mismo, por más que lo haga con entera libertad”<sup>448</sup>.

¿Por qué tiene la religión empresarial una lógica en pro de la vida? O al menos de lo que se suele, en un arrebatado ideológico, llamar vida. Es vida todo lo cercano al nacimiento de un nuevo individuo condenado a su libertad individual, por ello, urgen los nacimientos. La libertad de parir era ante todo un ejercicio de posicionamiento del cuerpo de la mujer, al punto de enfrentar las llamas de la inquisición, no morir pariendo era ser bruja, mujer libre, sabia.

Parir es también acto sagrado de creación, de hacer comunidad, de alguna manera un acto religioso ajeno a la imposición, pero hacerlo con amor o fruto de este, un ejercicio cada vez más cuestionable. Hoy, parir es un accidente, algunas veces una violación, acontecida entre la inseguridad y la ausencia de derechos, y a esto le llaman vida, en nombre de lo irreprochable de lo religioso. El derecho a dar la vida es hoy parte de un acto que no siempre se ejerce a voluntad, entre la imposición y lo voluntario.

Hoy, la mujer es sierva, para la religión empresarial, carece de agencia, es un recipiente, ya no es lugar sagrado, que exige una urgente recuperación. Lejos quedó, una apología de la virginidad, al contrario, en la religión individual es ‘libre’ de parir fuerza de trabajo, contribuyentes nuevos en la lógica de la acumulación dependiente del vientre materno. Compréndase acá, su desprecio por ciertas formas de transexualidad,

---

448 Byung-Chul Han. *La agonía del Eros*. Prólogo de Alain Badiou. Traducción de Raúl Gabás y Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2020, 31.

cuerpos y mentes de mujer sin vulva, amenaza para la libertad de la religión empresarial.

En esta lógica, hasta la mujer violada es tan 'libre' que puede parir, como si se pudiese sanar en ese nuevo ser viviente, una marca de lo reprochable. Cuerpos utilizados, objeto mercantil, lugar de paso en el que Dios no se posa ya, en forma de encuentro genuino, sino de relación empresarial. Dios, en este tipo de religión individual, es contingente, porque ahora explotador y explotado son lo mismo, ya no hay pretexto para decir, como en las sociedades disciplinarias, que un Dios me oprime, o el diablo, o quien sea, porque cada uno es libre de explotarse a sí mismo.

Ahora, cada uno tiene la libertad de explotarme a mí mismo, en una nueva lógica que participa y potencia la religión, lo que queda de ella, lo irreprochable. Avendaño lo advirtió, aunque sea en una frase: *quien se ocupa demasiado de sí mismo es un monstruo*. La religión individual ya no es ética de sí mismo, cuidado y hermenéutica de sí, sino monstruosidad en su individualidad.

La religión empresarial, se presenta como solución a los problemas sociales: pandemia, cambio climático, desempleo, corrupción, desigualdad, violencia de género. La libertad individual contribuye a espacios cada vez más desiguales en nombre de una conducta, una ética y un *koinos bios* o vida común de corte empresarial, bajo los *principios y valores del reino*.

En la boca del líder, que puede ser a un tiempo, pastor de ovejas y político, el nuevo sujeto religioso es como un empleado responsable, puntual, el gentleman inglés que ponía a soñar a Weber, llevado a la radicalidad, es el pobre que se cree rico, *porque acumula tesoros en el cielo*, una lógica que ha sido llevada la radicalidad en los movimientos neopentecostales, donde ya no solo se acumulan tesoros en el cielo, sino en la

tierra también, acumular vendría ser agradar a Dios, construir el reino.

Recuérdese, que se ha mencionado que no es lo irreprochable lo que interesa de la religión, lo políticamente correcto, lo idolátrico, sino lo reprochable, ahí es donde mora lo poco que queda de la religión genuina; efectivamente, lo reprochable e irreprochable de lo religioso sufrió una inversión con el auge del capitalismo y la acumulación exacerbada.

La religión genuina es lugar de lo moralmente reprochable, cuerpo que goza por gozar, que medita por meditar, que ora por orar, que no posee, sino que sabe y siente, en aquella sentiencia que acerca a lo animal, a la inmediatez acuñada por Bataille, el cuerpo que es fiesta en su carne es hoy lugar reprochable de lo religioso partiendo de la lógica empresarial imperante, es un cuerpo que, contradictoriamente, renuncia a la libertad, porque en la sociedad del rendimiento no es posible una libertad sin individualidad, la libertad es la individualidad.

Libertad individual, es casi una tautología, no se puede llegar a la libertad sin ser individual, que no es lo mismo que hacerse sujeto. Por ejemplo, en el paradigma estudiado por Robles existe una subjetividad, más no una individualidad, porque quien siente lo religioso se aniquila, se dona al otro si es necesario, en actos de amor genuinos.

Ser sujeto es estar dotado de comunidad, ser individuo, no es más que estar dotado de individualidad, o en concreto de individualismo, al que llaman libertad en su aspecto más reducido. La lógica empresarial de lo religioso ha reducido al sujeto al individualismo. Pecado de vanagloria, salta de nuevo lo reprochable, sobre todo la despreciable sabiduría patristica, hoy también bastante repugnante para el mismo mundo de la teología.

La sabiduría patrística advirtió de la religión individual, aun practicando el monacato, porque ahí en esa suerte de nada existencial, el monje es comunidad consigo mismo, no está llamado a ser libre, porque no necesita esa libertad de explotarse a sí mismo que tiene el religioso moderno. La patrística execró la avaricia, la usura y la vanagloria, pero la misma teología, y un séquito de teólogos insignes la enviaron a lo reprochable de lo religioso, a lo despreciable.

El cuerpo que ama, con gratuidad, fue reducido a lo reprochable. Hace siglos, amar era una subversión, hoy la libertad es no amar demasiado, miedo disfrazado de desapego, es la agonía de Eros, en palabras de Han, pero no agonía de la religión, esta vive hoy más que nunca, pero como paradoja.

La inversión de este erotismo es tratada por Han, en el entendido de que “la absolutización del poder aniquila precisamente al otro”<sup>449</sup>, poder ser libre potencia el aniquilamiento del otro, inversión de lo religioso, pues no se aniquila un sujeto a voluntad en lo que ama, siendo inclusive sí mismo, sino que es absorbido por la individualidad de la otredad.

Hace unas tres décadas, las personas estudiosas de la religión han venido advirtiendo del agotamiento de lo religioso. Quizá no habían deparado que, ante todo hay agotamiento del sujeto, el mismo que produce lo religioso. Luego, si lo religioso es producto de este acontecimiento, esa religión se agota a sí misma también, y luego cuando esta produce sujetos, devienen agotados, cansados, explotados, en todo caso esto es, el resultado del ascetismo cristiano del que hablo Weber, cuerpos cansados en Cristo, todos van a él, en la realización de un cansancio de sí.

Todavía una cita de Avendaño, quien al final de su texto deja también su noción de religión entre lo reprochable

---

449 *Ibidem*, 34-35.

e irreprochable, afirmando que “comprendidas en términos evolutivos, todas las religiones pertenecen a la edad del patriarcado (8000 a.C-2000 d. C.)”<sup>450</sup>, algo en lo que concuerda con Robles.

En conclusión, los dos autores acá estudiados, solo ubican lo religioso como parte de una “edad del patriarcado” sino que omiten todas sus manifestaciones, incluidas las mismas que Avendaño menciona sobre la diosa, presentes en el Neolítico ya desde hace 60 000 años. Desde este punto de vista, la religión asociada a lo irreprochable del patriarcado se vuelve correcta. Se reprocha lo asociado a manifestaciones que intuyen el universo de lo religioso fuera de este contexto que menciona.

La subordinación de lo religioso ante la espiritualidad es una testificación de ese agotamiento. Las propuestas que hemos estudiado acá, a fuerza de dar aires nuevos a lo religioso, antes bien, reproducen ese agotamiento, porque esa subordinación de lo religioso solo anuncia su incapacidad de pensarla desde otros lugares.

Concluye Avendaño, sobre las religiones: “es posible que estén perdiendo su importancia para la humanidad conforme avanzamos hacia una nueva época evolutiva”<sup>451</sup>, entendiéndose que a mayor religión menos evolución, o que, para la nueva época evolutiva, aquello reprochable, es decir lo religioso, debe morir.

Si la religión es una forma de intuir el universo, lo que se han agotado son las formas de aproximarse a eso religioso, caso semejante ocurre con el cuerpo espiritual y carnal, sitio inefable como lugar señero de la religión, el cuerpo no se agota aun en la muerte, pues es aquella su extensión, como pasó

---

450 *Historia de la teología cristiana*, 526.

451 Ídem.

en la figura de Cristo. Si la religión es también acto de memoria y gratuidad que nos constituye como comunidad humana, posibilita vivencias genuinas de aproximación.

Si la religión es causa de sí misma, manifestación estética desde el Paleolítico, práctica sagrada en el éxtasis carnal, intuición inmediata del universo, quiere decir que, en ese agotamiento, se prepara para expresiones nuevas, que demandan narrativas que quizá, deban comenzar en forma de denuncia, de resistencia, de profanación. La religión es lo que potencia el acto de repensar la comunidad.



# Bibliografía

## 1. Bibliografía de Amando Robles Robles

Robles Robles, Amando. *La religión: de la conquista y modernidad. Un estudio de religión y racionalidad con visiones de mundo*. San José: Editorial Lascasiana, 1992.

---

\_\_\_\_\_ *Religión y paradigmas. Ensayos sociológicos*. Heredia: EUNA, 1995.

---

\_\_\_\_\_ *Repensar la religión. De la creencia al conocimiento*. Heredia: EUNA, 2002.

---

\_\_\_\_\_ *Hombre y mujer de conocimiento. La propuesta de Juan Matus y Carlos Castaneda*. Heredia: EUNA, 2006.

---

\_\_\_\_\_ *¿Verdad o símbolo? Naturaleza del lenguaje religioso*. San José: SEBILA, 2007.

## 2. Bibliografía de Francisco Avendaño

Avendaño Herrera, Francisco. *Vivir y pensar en el Espíritu. Repensando los fundamentos de la teología*. Heredia: Universidad Nacional, 2000.

---

\_\_\_\_\_ *Martín Lutero y la Reforma Luterana. Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo*. San José: DEI, 1990.

---

\_\_\_\_\_ *Fe de Jesús, fe humana*. San José: UNED, 2008.

---

\_\_\_\_\_ *Historia de la teología cristiana. Historia y contexto en su desarrollo*. San José: EUNED, 2011.

## 3. Bibliografía secundaria

Agamben, Giorgio. *Profanaciones*. Traducción de Edgardo Dobry. Barcelona: Anagrama, 2005.

Atanasio. *Vida de Antonio*. Introducción, traducción y notas de Paloma Rupérez Granados. Madrid: Ciudad Nueva, 1995.

Avendaño, Francisco. *Introducción a la teología*. EUNED, sf.

Bataille, Georges. *Teoría de la religión. El culpable*. Traducción y prólogo de Fernando Savater. Madrid: Taurus, 2018.

Brown, Peter. *Por el ojo de una aguja. La riqueza, la caída de Roma y la expansión del cristianismo en Occidente (350-550 d. C.)*. Traducción de Agustina Luengo. Barcelona: Acantilado, 2016.

- Celso. *Discurso verdadero contra los cristianos*. Introducción, traducción y notas de Serafín Bodelón, Madrid: Taurus, 2009.
- Clemente de Alejandría. *Stromata I. Cultura y Religión*. Madrid: Ciudad Nueva, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Stromata II-III. Fuentes Patristicas 10. Conocimiento religioso y continencia auténtica*. Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino Rodríguez. Madrid: Ciudad Nueva: 1998.
- \_\_\_\_\_. *Fuentes Patristicas 24. ¿Qué rico se salva? Extractos de Teódoto. Élogos proféticos. Fragmentos*. Edición bilingüe preparada por Marcelo Merino Rodríguez. Madrid: Ciudad Nueva, 2010.
- Cohn, Norman. *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Logroño: Pepitas de calabaza ed., 2015.
- Comte-Sponville, André. *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Corbí, Mariá. *El camino interior. Más allá de las formas religiosas*. Barcelona: Planeta, 2001.
- Chaves Jorge Arturo, Hernández Fajardo Axel, Hinkelammert Franz, Mora Arnoldo, y Stam Juan. *Cristianos y neoliberales. Teólogos y economistas debaten sobre el ajuste estructural*. Heredia: EFUNA, 1993.

- Dworkin, Ronald. *Religión sin Dios*. Traducción de Víctor Altamirano. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Durkheim, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Ediciones Coyoacán, 2001.
- Ehrman, Bart. *Los Cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento*. Crítica, Barcelona. 2003.
- Fuentes Belgrave, Laura. *La Tibieza de quien peca y reza. Cambios en las creencias religiosas en Costa Rica*. San José: SEBILA, 2015.
- \_\_\_\_\_ *¿Cantar, rezar y colorear? Educación religiosa en Costa Rica. Prácticas de docentes y percepciones de estudiantes sobre la educación religiosa en Costa Rica*. San José: SEBILA, 2019.
- Gallardo Martínez, Helio. *Crítica social del evangelio que mata. Introducción al pensamiento de Juan Luis Segundo*. Heredia: Universidad Nacional, 2009.
- \_\_\_\_\_ *América Latina. Producir la torre de Babel*. San José: Arlekin, 2015.
- \_\_\_\_\_ *Fenomenología del ladino de mierda. Violencia y resistencia*. San José: Arlekin, 2018.
- \_\_\_\_\_ *Franz Hinkelammert. Emancipación y redención*. San José: Arlekin, 2019.
- Gallardo Martínez Helio, Sequeira Rovira Paula, Soto Morera Diego. *Ideología de género en Costa Rica. Tres ensayos*. San José: SEBILA, 2019.

- Gimbutas, Marija. *Diosas y dioses de la vieja Europa (7000-3500 a. C.)*. Presentación y revisión técnica de José M. Gómez-Tabanera y traducción del inglés de Ana Parrondo. Madrid: Siruela, 2007.
- Han, Byung-Chul. *Filosofía del budismo Zen*. Traducción de Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2020.
- \_\_\_\_\_. *La agonía del Eros*. Prólogo de Alain Badiou. Traducción de Raúl Gabás y Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2020.
- Henry, Michel. *Encarnación. Una fenomenología de la carne*. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Hinkelammert, Franz. *Asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. San José: DEI, 2003.
- Kramer, Heinrich y Sprenger, Jacobus. *Malleus Maleficarum o Martillo de las brujas*. Barcelona: Círculo Latino, 2005.
- Jaeger, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Traducción de José Gaos. México: FCE, 2011.
- Federici, Silvia. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traducción de Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza. Madrid: Traficantes de sueños, 2010.
- Leme Cecilia. *Territorios y afectos robados: niñez y desarrollo urbano*. San José: SEBILA, 2021.
- Le Goff, Jaques y Truong, Nicolás. *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Barcelona: Paidós, 2005.
- Le Goff, Jaques. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona: Gedisa, 2017.

- Lings, Renato. *Biblia y homosexualidad: ¿se equivocaron los traductores?* San José: SEBILA, 2011.
- Lutero, Martín. *Obras reunidas. Tomo I*. Edición de Pablo Toribio Pérez. Madrid: Trotta, 2018.
- Marcos, Mar. *Herejes en la historia*. Madrid: Trotta, 2009.
- Mena Oreamuno, Francisco. *Los tejidos del caos. Hermenéutica bíblica desde América Latina*. San José: SEBILA, 2010.
- 
- \_\_\_\_\_ *Comentario intercultural al evangelio según Marcos. Introducción, estructura y comentario a Marcos 1. 1-15*. San José: Escuela Ecuménica de Ciencias de la religión, 2021.
- Nancy, Jean-Luc. *Corpus*. Traducción de Patricio Bulnes. Madrid: Arena Libros, 2016.
- Orígenes. *Contra Celso*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos (BAC), 1967.
- Otto, Rudolf. *Lo Santo. Lo racional y lo irracional de la idea de Dios*. Madrid: Alianza, 2005.
- Palmer, José. *La vida sobre una columna. Vida de Simeón estilista, de Antonio y la vida de Daniel Estilista, anónimo*. Madrid: Trotta, 2014.
- Pannenberg, Wolfhart. *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica*. Salamanca: Sígueme, 1993.
- Pimentel Chacón, Jonathan. *Modelos de Dios en las teologías latinoamericanas. Estudio en Juan Luis Segundo e Ivone Gebara*. Heredia: SEBILA, 2008.

- \_\_\_\_\_ ed. *Teologías latinoamericanas de la liberación. Pasión, crítica y esperanza*. San José: SEBILA, 2010.
- \_\_\_\_\_ *Economy of the flesh: Nature and economy in David Hume and Adam Smith*. San José: SEBILA, 2020.
- \_\_\_\_\_ *El agua y el aire. Aproximación a la teoría política de la libertad en Tomas Hobbes*. San José: SEBILA, 2021.
- \_\_\_\_\_ *Monstruosa tierra: una lectura de Leviathan*. Heredia: EUNA, 2021.
- Rahner, Karl. *Escritos de teología II. Iglesia-hombre*. Madrid: Taurus, 1963, p. 222.
- Soto Morera, Diego. *Demanda erótica. Religión terminable e interminable*. Heredia: SEBILA, 2011.
- \_\_\_\_\_ *En carne propia: religión y biopoder. Una lectura de Michel Foucault*. San José: Arlekin, 2015.
- \_\_\_\_\_ *Nos pedirá cuentas. Cristianismo y economía política en Bernardo Augusto Thiel*, Heredia: inédito, 2020.
- Schleiermacher, Friedrich. *Sobre la religión. Discurso a sus menospreciados más cultivados*. Estudio preliminar y traducción de Arsenio Ginzo Fernández. Madrid, 1990.
- Vega, Álvaro. *Cuando Roma vino a Centroamérica. Religión y política*. Heredia: UNA, 2003.
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza, 2019.

Williams, Rowan. *Arrio. Herejía y tradición*. Traducción de Francisco J. Molina. Salamanca: Sígueme, 2010.

#### 4. Artículos de Revista

Madrigal Sánchez, Víctor. Conversiones, transiciones y nuevas metáforas: un estudio de la situación religiosa entre los Malecu, Guatuso. Costa Rica. En *Revista de Teología SIWO*, Número 7. Heredia: SEBILA, 2013.

---

El ocaso de los dioses malecus: colonización simbólica del paisaje cultural de los indígenas malecu. En *Revista de teología SIWO*, Número 8. Heredia: SEBILA, 2014.

Pimentel Chacón, Jonathan. Carnalidad: una relectura del mito cristiano del Dios carnal, en *Revista SIWO*, número 2. *El problema de Dios en América Latina*. Heredia: SEBILA, 2008.

---

Teología y dominación: la biografía de San Antonio de Atanasio y la regulación del deseo. En *Revista Praxis*, Número 62. Heredia: EUNA, 2008.

Soto Morera, Diego. La carne de Dios: vírgenes, divinidades y malas conciencias. Teología-literatura. En *Revista SIWO*, número 2. *El problema de Dios en América Latina*. Heredia: SEBILA, 2008.

Vindas Sánchez, Daniel. Animal Excelso. Naturaleza y deseo en Clemente de Alejandría. En *Revista de filosofía Praxis*. Número 86, 2022.



## 5. Tesis

Madrigal Sánchez, Víctor. *Teología india: perspectiva metodológica. Análisis de cinco encuentros-taller continentales de teología india realizados entre 1990-2006*. Tesis de doctorado. Heredia, Costa Rica, 2015.



PUBLICACIONES  
UNIVERSIDAD NACIONAL

Este libro consta de una reproducción de 250 ejemplares en papel bond y cartulina barnizable, así como su respectiva versión en formatos Pdf interactivo y E-pub 2.0 para su reproducción en diversos dispositivos electrónicos.

3106-23-RUNA