

I



ntersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

Publicación Semestral de Filosofía
de la Universidad Intercontinental

ISSN 1665-7551

MÉXICO • JULIO-DICIEMBRE 2020

• AÑO 25 • NÚM. 53



Descolonización
y transmodernidad II



ntersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN



UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

La revista *Intersticios* del programa académico de Filosofía, Instituto Intercontinental de Misionología, de la Universidad Intercontinental, es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (tercera sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la tradición clásica (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de las líneas por separado. Éste es nuestro perfil teórico, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.



RECTOR
Mtro. Bernardo Ardavín Migoni

VICERECTOR
Mtro. Hugo Antonio Avendaño Contreras

DIRECCIÓN GENERAL DE ADMINISTRACIÓN Y FINANZAS
Ing. Raúl Navarro Garza

DIRECCIÓN GENERAL DE FORMACIÓN INTEGRAL
Mtro. Juan Francisco Torres Ibarra, MG

INSTITUTO INTERCONTINENTAL DE MISIONOLOGÍA
Mtro. David Félix Uribe García, MG

Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego. El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Intersticios se incluye en los siguientes índices: Clase (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades), Conaculta (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes), Filos (Base de datos de Revistas de Filosofía), Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la OEI, Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) y EBSCO (Elton B. Stephens Company).

Precio por ejemplar: \$120.00 MXN
Suscripción anual (dos números): \$240.00 (residentes en México)
\$ 45.00 USD (extranjero). Más gastos de envío.

Correspondencia y suscripciones:
UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes Sur núm. 4303, C.P. 14420, México, D.F. Tel. 5573 8544 ext. 4446, Fax 5487 1356
intersticios@uic.edu.mx

Se permite la reproducción de estos materiales, citando la fuente y enviando a nuestra dirección dos ejemplares de la obra en que sean publicados.

CUIDADO EDITORIAL: Eva González Pérez
REVISIÓN DE ESTILO: Karem Danel Villegas y Alejandra Luna González



Año 25, núm. 53, julio-diciembre 2020

DIRECTOR ACADÉMICO: Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes
DIRECTOR EDITORIAL: Camilo de la Vega Membrillo
COORDINADORA DEL NÚMERO: Dra. Katya Colmenares Lizárraga

Consejo Editorial

Yolanda Angulo Parra (Centro de Estudios Genealógicos para la Investigación de la Cultura en México y América Latina), Mauricio H. Beuchot Puente (Universidad Nacional Autónoma de México), Mario Casanueva (Universidad Autónoma Metropolitana, México), Pablo Castellanos (Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla), Miguel Concha Malo (Academia Mexicana de Derechos Humanos), Paulette Dieterlen (Universidad Nacional Autónoma de México), Raúl Fornet-Betancourt (Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V. Lateinamerikareferat, Alemania), Manuel Frajón Nieto (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España), Luis Garagalza (Universidad del País Vasco, España), Paul Gilbert (Università Pontificia Gregoriana, Italia), Guillermo Hurtado (Universidad Nacional Autónoma de México), Martha Patricia Irigoyen Troconis (Universidad Nacional Autónoma de México), Carlos Kohn Wachter (Universidad Central de Venezuela), Efraín Lazos Ochoa (Universidad Nacional Autónoma de México), Jorge Enrique Linares Salgado (Universidad Nacional Autónoma de México), Mauricio López Noriega (Instituto Tecnológico Autónomo de México), Pablo Muchnik (Siena College, Nueva York), Teresa Oñate y Zubía van Hoye Desmet (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España), José A. Pérez Tapias (Universidad de Granada, España), Carolina Ponce Hernández (Universidad Nacional Autónoma de México), Francisco Rodríguez Adrados (Universidad de Salamanca, España), Cristina Sánchez Muñoz (Universidad Autónoma de Madrid, España), Gonzalo Serrano E. (Universidad Nacional de Colombia), Verónica Tozzi (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Héctor Zagal Arreguin (Universidad Panamericana, México), José Francisco Zúñiga García (Universidad de Granada, España)

Consejo de Redacción

Jesús Ayaquica Martínez (Universidad Intercontinental, México), Alberto Constante López (Universidad Nacional Autónoma de México), Leticia Flores Farfán (Universidad Nacional Autónoma de México), Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (Universidad Intercontinental, México), Eva González Pérez (Universidad Intercontinental, México), Manuel Guillén (Universidad Intercontinental, México), Alejandra Montero González (Universidad Intercontinental, México), María Teresa Muñoz Sánchez (Universidad Intercontinental, México), María Rosa Palazón Mayoral (Universidad Nacional Autónoma de México), Raúl Pavón Terveen (Universidad Intercontinental, México), Rocío del Alva Priego Cuétara (Universidad Intercontinental, México), Ricardo Rivas García (Universidad Intercontinental, México), Jesús Valle Torres (Universidad Intercontinental, México).

Intersticios es una publicación semestral de la UIC Universidad Intercontinental A.C. / Editor responsable: Camilo de la Vega Membrillo / Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-031713005200-102 / Número de Certificado de Licitud de Título: 12786 / Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358 Asignación del ISSN: 1665-7551 / Domicilio: Insurgentes Sur núm. 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. / Distribuidor: UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes sur 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. / Imprenta: Ultradigital Press, SA de CV, Centeno 195, Col. Valle del Sur, Alcaldía Iztapalapa, Ciudad de México. La edición de este número consta de 500 ejemplares, que se terminaron de imprimir en enero de 2020.

ÍNDICE

Presentación	
Katya Colmenares Lizárraga	7
I. DESCOLONIZACIÓN Y TRANSMODERNIDAD II	
Hacia una geopolítica descolonial de un nuevo orden posoccidental	
Rafael Bautista S.	15
El humanismo de la praxis frente a la irracionalidad de la razón moderna	
Franz Hinkelammert	29
Hacia la reconstitución de “el ser humano como sujeto”	
Juan José Bautista S.	53
Hacia la descolonización de la realidad latinoamericana	
Katya Colmenares Lizárraga	67
Las filosofías originarias del Aby Yala como filosofías liberadoras	
Gabriela Jurado Rivera	87
Hacia una vida digna en la Pacha Mama	
Gabriel Herrera Salazar e Isabel Guerra Narbona	97
II. DOSSIER	
El adiós al individuo. Un ensayo de sobrepoblación y colectividad	
Raúl Pavón Terveen	117
El tiempo entre los pueblos mayas de Guatemala	
Alba Patricia Hernández Soc	133
Del negro mexicano y su identidad: muestreo teórico y diseño metodológico	
Tristano Volpato	151
<i>De veritate</i>	
Jorge Luis Ortiz Rivera	181
III. ARTE Y RELIGIÓN	
Felicidad y contemplación en la antropología filosófica de san Agustín	
Lucero González Suárez	227

La carta a los romanos, Lutero y la carne: El problema del ascetismo protestante y la corporeidad	
Álvaro Reyes Toxqui	249
IV. RESEÑAS Y NOTICIAS	
<i>Acerca de La Religiosidad Popular desde sí misma</i>	
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes	263
V. CARPETA GRÁFICA	
La expresión visual salasaca a través de los diseños del tapiz	
Carlos Isai Torres Lozada	271
Carpeta de Obra. Pensar, Dibujar, Habitar. Autobiografía, archivo-memoria y bordado como reflejos del espacio existencial.	
Teresa Olmedo	293

LA CARTA A LOS ROMANOS, LUTERO Y LA CARNE: EL PROBLEMA DEL ASCETISMO PROTESTANTE Y LA CORPOREIDAD

Álvaro Reyes Toxqui *

RESUMEN El problema del cuerpo está presente en las concepciones teológicas que dieron origen al proceso Lutero. El ascetismo que se prefigura en la carta de los Romanos y la doctrina de la redención por la gracia, ambas presentes en san Pablo, impactan en la visión teológica luterana cuyos alcances no se limitaron a constreñir los actos de fe, sino que se elevaron del cuerpo sacrificial y ascético hasta la conformación de la idea moderna del individuo. Se podría afirmar que no hay modernidad sin Lutero; sin embargo, se debería considerar que aquella —como proyecto de la razón— corresponde a formas específicas de corporeidad, de subjetividad y de poder. El objetivo del presente es reflexionar la relación íntima existente entre cuerpo ascético, redención trascendental y la formación del mundo moderno.

ABSTRACT The problem of the body is present in the theological conceptions that gave rise to the Luther process. The asceticism that is foreshadowed in the letter of the Romans and the doctrine of redemption by grace, both present in St. Paul, impact the Lutheran theological vision whose scope was not limited to constraining acts of faith but rose from the body sacrificial and ascetic until the conformation of the modern idea of the individual. It could be said that there is no modernity without Luther; however, it should be considered that this —as a project of reason— corresponds to specific forms of corporeality, subjectivity and power. The objective of the present is to reflect the intimate relationship between ascetic body, transcendental redemption and the formation of the modern world.

* Universidad Autónoma Chapingo, México.

PALABRAS CLAVE

Corporeidad, ascetismo, subjetividad, carne

Keywords

Corporeality, asceticism, subjectivity, carnality

La personalidad de Lutero estuvo marcada por una preocupación angustiada por la muerte —la suya, por supuesto— y por la terrible experiencia de la soledad humana frente a Dios y frente al pecado. Algunos de los que han dedicado sus estudios al fenómeno Lutero y a su importancia en la construcción de nuestra idea del mundo lo han descrito como un hombre atormentado, violento, gentil, poseedor de un orgullo indomable.

Evocador vehemente de las grandes fuerzas vagas que dormitan en el corazón de la criatura carnal, Martín Lutero estaba dotado de una naturaleza realista y lírica a la vez, potente, impulsiva, valiente y dolorosa, sentimental y morbosamente impresionable. Este hombre violento poseía bondad, generosidad, ternura. Junto a esto, un orgullo indomable, una vanidad petulante. En él, el papel de la razón era muy débil. Si se entiende por inteligencia la aptitud para captar lo universal, para discernir la esencia de las cosas, para seguir dócilmente las sirtes y las sutilezas de lo real, no era inteligente, sino más bien limitado y, sobre todo, obstinado. Pero poseía en un grado admirable la inteligencia de lo particular y de lo práctico, un ingenio astuto y vivaz, aptitud para percibir lo malo en el prójimo, el arte de hallar mil expedientes para salir airoso y vencer al adversario; en una palabra, todos los recursos de eso que los filósofos llaman *cogitativa*, la “razón particular”.¹

La descripción que hace Maritain dista un poco de la que realizó Lucien Febvre (1956),² porque éste hizo énfasis en el aspecto atormentado del joven Lutero, quien, a muy corta edad, se enfrentó con la peste mortífera y la conmoción de un rayo que estuvo a punto de matarlo. ¿Pudiera el miedo a la muerte ser el hilo que condujo a Lutero hacia la herejía y hacia la Reforma? Febvre le deja hablar:³

¹ Jacques Maritain, *Tres reformadores. Descartes-Lutero-Rousseau*, Madrid, Encuentro, 2006, p. 13.

² Lucien Febvre, *Martín Lutero, un destino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956,

³ *Ibidem*, p. 22.

Sí, en verdad, he sido un monje piadoso. Y tan estrictamente fiel a la regla, que puedo decirlo: si monje alguno llegó al cielo por monacato, yo también habría llegado. Sólo que, si el juego hubiera durado un poco más, habría muerto de vigili­as, rezos, lecturas y otros trabajos”. Y en otro lugar: “Durante veinte años, he sido un monje piadoso. He dicho una misa diaria. Me he agotado tanto en rezos y en ayunos, que de haber seguido así no hubiera resistido mucho tiempo.” Más aún: “Si no hubiera sido liberado por los consuelos de Cristo, con ayuda del Evangelio, no habría vivido dos años; hasta tal punto estaba crucificado y huía de la cólera divina”.⁴

En estas dos referencias se da cuenta de algunos aspectos fundamentales de las preocupaciones personales de Lutero. Por un lado, esa inteligencia que sobre aspectos prácticos le atribuye Maritain; por el otro, ese espanto vehemente respecto de la muerte y de su redención personal. Este último aspecto me parece central porque, más allá del asunto del debate público en torno a las indulgencias, la importancia de Lutero estriba en haber aportado un giro de rueda al problema de lo que Taylor⁵ definirá como una de las más importantes, *las fuentes del yo*, y que Maritain, por otro lado, sintetiza como el del advenimiento del individuo moderno que se encuentra solo frente a las potestades de este mundo —llámense Dios, el Estado o, más recientemente, el alucinante mercado— y aun así es capaz de decir: “Retractarme de lo que sea, ni lo puedo ni lo quiero... porque actuar contra la propia conciencia no es seguro ni honrado”.⁶

Como es evidente, la Reforma protestante no es una invención de un sólo hombre. Antes de Lutero, John Wyclif (1324-1384) ya había iniciado las tareas que cuestionarían asuntos como el de la “Potestad fundada en la gracia”, dirigida contra la autoridad del papa; incluso, antes que el propio Lutero —quien lo hiciera al alemán—, ya había iniciado la traducción de la *Vulgata* al inglés. Después de Wyclif, Jan Hus (1370-1415) vuelve a poner el dedo en la llaga clerical y no sólo condenó el problema de la inmoralidad dentro de las altas jerarquías del clero, sino que generó, en medio del denominado cisma de Occidente, una teología popular que se extendió de Bohemia hasta Austria y tras su ejecución por cargos de herejía, en abierta protesta popular, se organizó la resistencia político-religiosa en contra de los poderes terrenales, ya políticos, ya espirituales.⁷ Primero, los husitas; luego,

⁴ L. Febvre, *op. cit.*, p.

⁵ Charles Taylor, *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 2006.

⁶ L. Febvre, *op. cit.*, p. 28.

⁷ La historia de las herejías medievales es muy extensa y quizá la de Berengario de Tours (999-1088) sea una de las más antiguas y documentada, porque atacó aspectos del misterio

los valdenses, también conocidos como los *pobres de Lyon*, son ejemplo de que, por lo menos dos siglos antes que Martín Lutero, ya existía una predisposición en Europa para la Reforma.

Lo que sí es propio de Lutero, lo que constituye su sello personal, es el sistema teológico que reconoce, no sin cierto terror, que el hombre se encuentra perdido, esclavizado por el pecado, agitado por el reconocimiento de su concupiscencia y siempre en el horizonte del juicio divino, quien, al igual que al autor del libro neotestamentario de los Hebreos, le hace exclamar: “Terrible cosa es caer en las manos de un Dios vivo” (*Heb* 10:31).

Lutero no fue un hombre espiritual —no como lo pudieron ser Bernardo de Claraval o Francisco de Asís—; más bien, toda su vida estuvo atormentado por el reconocimiento de su finitud y de su carnalidad. En uno de sus sermones confesionales se expresa de sí mismo: “Sólo soy un hombre destinado a dejarme arrastrar por la soledad, la embriaguez y los movimientos de la carne”.⁸ Este hombre, como ya lo mencioné, tiene además otro problema de orden aún más trascendente; aunque, a su vez, de carácter más íntimo, más propio de su terror a la muerte —que lo obligó a seguir estrictamente las reglas monacales, casi a nivel de convertir la disciplina en pretexto de su propia muerte— y de la necesidad de asegurarse, después de la extinción de su carne, su propia salvación.

La mayoría de los biógrafos de Lutero han puesto énfasis en los aspectos políticos del pensamiento que dio origen a la Reforma protestante, y dicho ejercicio, sin duda, ha sido esclarecedor para entender el nacimiento del mundo moderno. No hay modernidad sin Lutero, se dice; incluso, el capitalismo contemporáneo sólo se explica, según Weber,⁹ por la influencia de las éticas ascéticas que propiciaron las doctrinas luteranas y calvinistas. Sin embargo, partir del *principio de angustia* que sufrió el reformador de Wittenberg para entender no sólo la afirmación de su papel histórico en la transformación de la espiritualidad cristiana, sino, también, la conformación de una visión particular del cuerpo, del pecado abrumador, de la redención y de la dignidad humana, que corresponden a los dispositivos de subjetivación que darán como producto a la noción del individuo moderno.

eucarístico, un tema central y sensible que dio origen a la doctrina de la *transustanciación*. La ruptura teológica de Berengario se fue extendiendo por Europa y fue sentando los andamios de la Reforma protestante del siglo XVI. Cabe resaltar, según Alvira, que el origen de la teoría de la predestinación de Calvino tuvo su origen en Hugo Speroni (1174). Martín Alvira, “Movimientos heréticos y conflictos populares en pleno medievo”, en Emilio Mitre Fernández, *Historia del cristianismo*, II, Madrid, Trotta, 2006, p. 389.

⁸ J. Maritain, *op. cit.*, p. 16.

⁹ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza, 2004.

La tesis que desarrollo en el presente documento tiene que ver con tres elementos de la experiencia Lutero: el problema de la carne, la teología de la redención y el ascetismo religioso que repercutirá en la visión moderna del individuo y de su corporeidad.

El problema de la carne

Existe la idea común de que el cristianismo ha negado constantemente al cuerpo y lo ha sometido al suplicio porque, dada su carnalidad y concupiscencia, éste se expresa siempre como una especie de cárcel que somete al alma y la aprisiona.¹⁰ Esta idea, sin dejar de ser cierta, no es totalmente precisa en cuanto a la particularidad de los muchos credos cristianos. Hay una gran distancia entre la Iglesia de Oriente —propensa a la dualidad espiritual muy cercana al neoplatonismo—¹¹ respecto de la Iglesia de Occidente —con un origen y una fuerte vocación política que permitió esa extraña asociación entre el naciente clero y el decadente Imperio—. En torno al primero, Alsina logró rastrear los influjos de esa corriente espiritual que,

A través del Pseudo-Dionisio el Areopagita, impregnará buena parte de la Edad Media. Plotino representa, pues, un nuevo hito en la historia del espíritu humano. En él irán a confluír, como en un ancho mar, los caudalosos ríos del platonismo, el aristotelismo, el estoicismo, la corriente neopitagórica y la del platonismo medio, sin contar con una serie de movimientos religiosos como la Gnosis y el Hermetismo, y algunas formas de la religiosidad de finales del mundo antiguo, como los misterios y las doctrinas soteriológicas venidas de Oriente.¹²

En cada una de estas visiones, y en las que se desprenden con sus propias variaciones históricas, la relación cristiana con el cuerpo y con la idea

¹⁰ Esta noción se visibilizó perfectamente en el *Fedón* escrito por Platón a causa del último día de la vida de Sócrates y sus disertaciones sobre el dolor y la muerte. En el filósofo condenado a la cicuta, la muerte es un bien que nos libra del cuerpo y de su cárcel. *Vid. Diálogos*, Tomo III, Madrid, Gredos, 1988, p. 40.

¹¹ La Iglesia de Oriente estuvo más cercana a la influencia del neoplatonismo agnóstico y de su dualismo maniqueo, muy cercado por el propio san Agustín, pero desarrollado por Plotino y por algunas corrientes que fueron consideradas como heréticas. El mismo san Agustín, en su *Contra los herejes*, ataca algunas de las doctrinas en torno al cuerpo místico de Cristo, fundamento del desarrollo del misticismo de la Iglesia oriental. *Vid.* el estudio de Manuel Sotomayor, “El Cristianismo en Oriente”, *Historia del Cristianismo. El mundo antiguo*, Madrid, Trotta, 2003.

¹² José Alsina, *Neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 12.

del pecado es, incluso, hasta contradictoria. El menosprecio por la carne (σαρξ) tiene, de hecho, raíces que se sumergen más en las tradiciones de la filosofía griega que del cristianismo en sí. Como heredero del judaísmo, aquél debería haber sido tocado por las visiones éticas que se desprenden de la tradición talmúdica en la que los actos de conciencia del bien y del mal no son actos espirituales, sino actos de conciencia, de albedrío. En la tradición poética del *Antiguo Testamento*, la inclinación hacia el mal (*yetzer hara*) y la inclinación hacia el bien (*yetzer tov*) no pasan por la penalización del cuerpo, sino que, por el contrario, éste es visto, como en el *Cantar de los Cantares*, como un vehículo del placer; es decir, como *aphrodisia*.¹³ El cristianismo occidental —y del cual Lutero es heredero—, sin embargo, apostó por la noción del dualismo gnoseológico capaz de percibir al cuerpo en el sentido de sus debilidades, de su anclaje profundo en el mundo de las apariencias. La línea que separa el cuerpo de la carne (σαρξ) es muy delgada porque, si bien ambos aparecen en el mismo horizonte semántico y axiológico, lo cierto es que la dimensión de la carne sólo fue condenada radicalmente por una corriente de interpretación que la asoció con la inmoralidad sexual, la impureza, la idolatría y el pecado, en general.

Carne no es lo mismo que cuerpo. Aquella no se refiere al *zoe* de la vida biológica, orgánica y pulsional. La carnalidad tiene por lo menos dos significados. Uno, quizás el más conocido, es el del sentido pecaminoso que coloca a las acciones humanas dentro del horizonte de la norma judicial de la ley divina. El otro, supone un estado de secularización activa en la que el ser humano vive bajo los principios de su voluntad y de su razón. En ambos casos, la carne revela que el espíritu humano ha decidido por sí mismo cómo *vivir-por-o-en-el-mundo*, aunque en la primera acepción el principio activo se resuelva en la transgresión, el juicio y la culpa.

De san Pablo a Lutero hay una gran línea de tradiciones teológicas que sería imposible seguir en este trabajo. ¿Se podría trazar una línea recta entre el periodo apostólico, la patrística, la escolástica medieval y la reforma luterana en lo que respecta al problema de la carne? La respuesta es un afortunado no. El periodo apostólico —menos teológico y más propagandístico— se encontró enclavado en las raíces judaicas de su origen doctrinario, mientras que el denominado *periodo de la patrística* —teológico y filosófico, más helenístico— encalló en el dualismo trascendental que supuso la jerar-

¹³ El término *aphrodisia* es definido, según Foucault, en función “del matrimonio, la procreación, la descalificación del placer y un vínculo de afición respetuosa e intensa entre los esposos”. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 4. Las confesiones de la carne*, México, Siglo XXI, 2019, p. 31. En el *Cantar de los Cantares*, la *Aphrodisia* no descalifica el placer, lo hace el centro del poema.

quía superior del espíritu y el detrimento del cuerpo. Michel Foucault¹⁴ ha estudiado a profundidad la historia de la sexualidad durante este largo periodo y detectó en los principales padres de la Iglesia, pero, de manera especial, en san Clemente, cómo la dualidad helénica se incorporó a la regulación de las prácticas sexuales y entronizó como doctrina cristiana del uso del cuerpo y del sexo la *paidopoiia* (la procreación, en cuanto tal) y no *la cupere* (o concupiscencia) se convirtió en la primera práctica ascética en esa economía política del cuerpo.

El periodo que va de la escolástica medieval a la Reforma es, tal vez, un poco más radical en lo que respecta a la posición eclesial y teológica de las prácticas ascéticas y al control biopolítico de la carne. Este periodo es, quizás, aún más inestable y crudo en cuanto al problema de los pecados de la carne y de su judicialización. El nacimiento de la Inquisición en 1187, en la región de Languedoc, Francia, estuvo acompañada de toda y una muy larga serie de novedosos fenómenos sociales y culturales que se desarrollaron en la vieja Europa: las herejías cátaras y valdenses, el encontronazo con la cultura islámica en las seriadadas guerras santas, el desarrollo de la usura como práctica económica, la teología de la pobreza franciscana, la aparición del *aquejarre* con su consabida persecución de brujas y la entronización de la figura de Satanás como rey de los infiernos son sólo algunos de los fenómenos culturales y económicos que obligaron a la Iglesia dominante a recrudescer la culpa, la justicia eclesial, los procesos inquisitoriales y esa economía de la carne que heredará Lutero en pleno siglo xvi.

La carne (σὰρξ) en san Pablo, menos influido por la filosofía griega y más cercano a la concepción judaica del *ser-arrojado al mundo* —como expresión del destierro del Edén, no se parece en mucho a la noción de carnalidad perversa del pecado trascendental, heredada por el Lutero monje cuando inició sus estudios en Erfurt. “Los movimientos de la carne” que inquietaron al monje reformador estuvieron atravesados por la noción de ἀμαρτία; es decir, del pecado. De acuerdo con Roldán: “Siguiendo el meduloso estudio que ha realizado Rudolf Bultmann —en el cual se pueden percibir reminiscencias de la filosofía de Heidegger— podemos decir que para San Pablo σὰρξ significa la corporeidad material del hombre, su “carnalidad” en el sentido de las debilidades y limitaciones, su oposición a Dios tal como aparece en el reiterado binomio de opuestos σὰρξ πνεῦμα en *Romanos* 8. La carne es, también, la esfera de lo terreno natural”.¹⁵

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ Alberto Roldán, “El carácter ambivalente de los conceptos carne y carnalidad en la teología cristiana”, *Enfoques*, 1, Universidad Adventista del Plata, Entre Ríos, Argentina, vol. xxii, núm. 1, 2010, p. 55.

La carne en Lutero, por otro lado, dejó de ser un “vivir en el mundo” de la concepción ética judaica y se convirtió, gracias a la tradición patristica y escolástica, en una expresión negativa de la dimensión espiritual que supone un juicio negativo contra el cuerpo porque éste obstaculiza el camino de la redención. La carne en Lutero es motivo de angustia porque, como él mismo lo reconoce, el ser humano no tiene la capacidad de ganar la batalla entre los *deseos del espíritu* y los *deseos de la carne* y, en esa guerra campal, termina irremediabilmente derrotado. No hay esperanza en las fuerzas humanas para alcanzar la gracia y la salvación divina, mucho menos si esa lucha parte de la soberbia de no reconocer la flaqueza del espíritu humano. “Todas las rebeliones tienen su origen en la *sabiduría de la carne* que no es capaz de subordinarse a Dios”, escribió en un sermón público en 1514. Años más adelante, mientras escribía sus *Comentarios al libro de los romanos*, hizo una muy clara distinción entre el pecado como desobediencia a los mandatos divinos, por un lado, y la iniquidad como el pecado de los que confían en sí mismos como justos, por otro.¹⁶ En ambos casos, sin embargo, la manifestación de la rebelión humana siempre queda sujeta al juicio divino.

El problema de la redención

La justicia divina no es un tema menor en Lutero. Este tema aparece como uno de los más angustiantes a los que tuvo que enfrentarse. Lucien Febvre hizo una brillante descripción de cómo dicha angustia se corporeizó en la práctica de la penitencia. “Me he agotado tanto en rezos y en ayunos, que de haber seguido así no hubiera resistido mucho tiempo”,¹⁷ expresó el monje agustino mientras rememora sus días de monacato. Su miedo, ése que lo llevaba a sentir temor y temblor, era la cólera del juicio divino. ¿Qué puede hacer el espíritu humano frente al terrible juez que coloca en su balanza de justicia los actos particulares y los condena a la eternidad del castigo? La visión terrorífica del Dios terrible, implacable, vengador, celoso de su palabra; Dios-juez “que lleva las cuentas rigurosas de los pecados de cada uno para lanzarlas al aterrado rostro de los miserables condenados a la expiación”¹⁸ lo llevó a expresar que él no creía en Cristo, sino que lo tomaba como un juez severo y terrible, de tal modo que, en 1539, llegó a exclamar: “¡Cómo me ha asustado a menudo el nombre de Cristo!... Hubiera preferido oír el del diablo, porque estaba persuadido de que tendría que realizar buenas obras hasta que por ellas Cristo se me volviera amigo y favorable”.¹⁹ Algo enten-

¹⁶ Martín Lutero, *Comentarios al libro de los romanos*, Barcelona, Clie, 1998, p. 62.

¹⁷ L. Febvre, *op. cit.*, p. 22.

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ *Ibidem*, p. 23.

dió Lutero de su terror a este Dios-Juez: ni los ayunos ni los rezos ni infligir en el cuerpo silicios eran caminos de justificación.

La comprensión de que la justificación del espíritu humano ante la cólera divina no pasaba por la penitencia corporal, sino que era un acto de gracia (*gratia*), revolucionó la espiritualidad occidental porque, como él mismo lo explica, no hay penitencia capaz de sustituir el don y la gracia, descubiertos en una profunda y atrevida lectura de la *Carta a los Romanos*, del apóstol san Pablo.

La diferencia entre *gracia* y *dádiva* es que gracia significa propiamente benevolencia o favor de Dios que él abriga consigo mismo hacia nosotros y que le inclina a darnos a Cristo, al Espíritu con sus dones. Así lo evidencia en el capítulo quinto cuando dice: “La gracia y el don en Cristo, etc.”. Aunque los dones y el espíritu crezcan diariamente en nosotros —no llegando nunca a ser perfectos, de manera que aún permanecen en nosotros malos deseos y pecado, que luchan contra el espíritu, como afirma más adelante. (*Romanos* 7, *Gálatas* 56) y como se promete en *Génesis* 37 la lucha entre la estirpe de la mujer y de la serpiente— sin embargo, la gracia hace tanto que nos podemos considerar completamente justificados ante Dios; ella no se divide ni se fracciona, como ocurre con los dones, sino que nos incorpora totalmente en su benevolencia, por causa de Cristo, nuestro intercesor y mediador, y por haber comenzado los dones en nosotros.²⁰

En este pasaje ya puede preverse otra visión del cuerpo y de la carne en Lutero. La justificación por la gracia supone, como dicta el apóstol san Pablo en la epístola a los *Ro* 8, 1, que no hay “ninguna condenación para los que están en Cristo, los que no andan conforme a la carne, sino conforme al espíritu”. La expresión “andar conforme a la carne”, sin embargo, no se refiere aquí a la dimensión corporal de la experiencia humana, sino a ἁμαρτία; es decir, a la voluntad deshumanizante del pecado. Las obras de la carne son: “adulterio, fornicación, inmundicia, lascivia, idolatría, hechicerías, enemistades, pleitos, celos, iras, contiendas, disensiones, herejías, envidias, homicidios, borracheras, orgías, y cosas semejantes a éstas; acerca de las cuales —señala el apóstol— como ya os lo he dicho antes, que los que practican tales cosas no heredarán el reino de Dios” (*Ga* 5, 19-21).

Si bien todas esas obras pasan necesariamente por el cuerpo y sus deseos —de hecho, no hay nada que no pase por él, ya como pulsión o como pensamiento—, lo cierto es que Lutero redescubre que en la teología paulina hay una aceptación de que el pecado (ἁμαρτία) es asunto de conciencia y de falta de templanza que del cuerpo (σώμα) en sí. “Somos todavía peca-

²⁰ M. Lutero, *op. cit.*, p. 14.

dores, por causa de la carne que todavía no ha muerto, pero porque creemos en Cristo y tenemos el principio del espíritu, Dios es tan favorable y misericordioso para con nosotros, que no considera tales pecados ni quiere juzgarlos, sino que procederá con nosotros según nuestra fe en Cristo, hasta que el pecado sea suprimido”.²¹

En Lutero, el cuerpo —y no sólo el espíritu— es propenso de redención. Parece paradójico que el padre de la Reforma, con sus angustias existenciales, con su terror a la muerte y a la condenación, con esa sed profunda y enajenada de Dios, terminara confesando que él sólo era un hombre destinado a dejarse arrastrar por la soledad, la embriaguez y los movimientos de la carne. Esta confesión es interesante porque expresa dos cosas profundamente humanas: primero, que el cuerpo y la concupiscencia son inevitables; segundo, que en esa inevitabilidad sobreabunda la gracia justificante de Dios.

Pablo y Lutero tienen un elemento común en relación con la construcción de sus visiones teológicas de la justificación por la gracia: ambos apelan, angustiosamente, a sus propias fuerzas carnales; en ambos hay, como sentencia Maritain de Lutero, una dimisión pesimista del hombre: no hay justificación humana posible sin la intervención de la obra redentora de Cristo. Sólo en ella y por ella, el reconocimiento de la angustiada soledad del espíritu humano, condenado a vivir sujeto a la ley y no a la fe, hace sobreabundar a la gracia. La expresión “pecca fortiter, et crede firmius”²² revela una de las premisas de la doctrina luterana: el hombre como cuerpo-carne, siempre esclavo de la lascivia y la incredulidad, sólo puede redimirse por la acción efectiva de Dios y, en esta acción, el cuerpo es redimido en sus pasiones por efecto de la encarnación de Dios en Cristo. La expresión “Y el verbo se hizo carne” (*Jn* 1, 1) expresa el acto mismo de la reivindicación y de la reconciliación con el cuerpo y expresa, según Dussel,²³ el inicio de toda la antropología cristiana y, con ello, la reivindicación de la carne y del cuerpo como vehículo de lo divino. Esta expresión aparece velada en la doctrina luterana de la gracia y de la salvación; ésta favorece —acusa Maritain— que la angustia de la carne vivida en su propia experiencia y en su propio cuerpo se convierta en el eje espiritual de la reforma luterana.

El monje agustino, lo acusan sus críticos, se convierte en la expresión misma de su doctrina de la salvación. Frente a la angustia personal que propicia el no saber su papel en la eternidad, Lutero construye un poderoso imaginario en el que el hombre se halla solo frente a un Dios que, por

²¹ *Idem*.

²² Traducción: “Peca valerosamente, cree con mayor firmeza”.

²³ Enrique Dussel, “Algunos aspectos de la antropología cristiana hasta fines del siglo XIV”, *Eidos*, Instituto de Filosofía, Córdoba, núm. 2, 1970, pp. 16-17.

acto de la gracia, lo justifica en su persona y en su cuerpo. El Dios de Lutero no trata asuntos salvíficos con la comunidad de fieles (*ecclesia*), sino con el individuo concreto quien ha aceptado el regalo de la justificación por fe. En ese acto salvífico, el cuerpo es reconocido como vehículo de la carne, sí; pero también como vehículo de la dignidad humana. La expresión paulina que aparece en el libro de los *Gálatas* (6,19-20) pone el dedo en este último asunto: “¿O ignoráis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, el cual está en vosotros, el cual tenéis de Dios, y que no sois vuestros? Porque habéis sido comprados por precio; glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo y en vuestro espíritu, los cuales son de Dios”.

La lectura del libro de los Romanos fue fundamental para el desarrollo de la idea luterana de la redención. Primero para Pablo, después para el monje agustino, el reconocimiento angustioso del cuerpo como principio de pecado (*αμαρτία*) podía transfigurarse en el reconocimiento de su finitud, pero también en el de su dignidad. Aun así, pero sobre todo por el desarrollo posterior del pensamiento protestante no luterano —Calvino, Knox, Wesley, entre otros—, el cuerpo fue puesto bajo sospecha y en constante vigilancia.

El problema del ascetismo protestante

Aunque parezca una verdad de Perogrullo, se tiene que decir que Lutero no fue calvino ni Knox ni Wesley, y que el luteranismo no fue pietismo ni puritanismo. La razón de semejante afirmación se explica en términos de lo que se ha disertado anteriormente; es decir, en la noción entre cuerpo y carne y en la puesta bajo sospecha que el protestantismo posluterano puso sobre el cuerpo y las “obras de la carne”. Ya se había expresado que en la teología de la encarnación paulina se abren ciertos visos de dignificación del cuerpo y de posibilidad de control sobre la carnalidad; también se había dicho que en Lutero hay una especie de derrota espiritual²⁴ que reconoce la imposibilidad de trascender la concupiscencia de la carne sobre el cuerpo. Ambas expresiones teológicas, sin embargo, desaparecen en los postulados doctrinarios y ascéticos de Calvino o de John Knox, quienes, ya desde Ginebra o desde Inglaterra, establecen una “economía espiritual de la redención”.

El protestantismo ascético dio pie al nacimiento y desarrollo del puritanismo y del pietismo, que buscaron afanosamente los signos corporales de

²⁴ No hay otro modo de enfrentar el dilema de la redención: en la estrecha relación entre mente, cuerpo y espíritu, estos dos últimos se encontrarán siempre en una tortuosa tensión necesaria que, a veces, colocaban a Lutero entre la idea de la unión sacramental con el cuerpo de Cristo y, a veces, casi en lamento, expresaba que tendría que haber “pecado para que sobrealunde la gracia”. *Vid.* J. Maritain, *op. cit.*, p. 16.

su salvación. ¿Cuál fue la dinámica de los cuerpos píos? La configuración de las corporeidades fundadas en el pietismo está atravesada por la idea del suplicio que se expresó en la autonegación del goce. Partiendo de la premisa luterana de la justificación por la fe, el protestantismo ascético busca el autocontrol sobre el cuerpo y sus pasiones; sin planteárselo, vuelve a la noción de ese dualismo espiritual que identificaba al cuerpo con el pecado y lo volvía no sólo sospechoso, sino sujeto de vigilancia. Dicho protestantismo ascético es el que sirvió de objeto de observación a Max Weber para desarrollar una de sus más famosas tesis: que la ética protestante fue el aceite de engranaje del desarrollo del capitalismo. En el presente trabajo se parte no de la conformación de la noción del ahorro y del trabajo protestantes, tal como lo hizo Weber, sino de una noción vinculada a las formas de corporeidad moderna que, desde su origen, remontó la angustia personal de Lutero —miedo a la muerte, terror a la condenación eterna— e hizo del cuerpo el pretexto negado del individuo moderno.

No hay modernidad sin Lutero, es cierto; pero quizá debamos decir que lo más trascendente de la angustia luterana fue el largo proceso civilizatorio que transformó la noción de cuerpo y creó una crisis de la su propia asunción. Vigarello lo expresa así: “Entre 1680 y 1730, aproximadamente, la crisis de la conciencia europea lleva aparejada, pues, una crisis de la conciencia del cuerpo: el individuo se separa dolorosamente de la influencia del gran cuerpo colectivo. En cierto modo, es el precio que tiene que pagar por el nacimiento del hombre moderno”.²⁵

El hombre moderno al que se refiere Vigarello vive la angustia de su soledad. Él sabe que se encuentra solo y solo debe enfrentarse ante las potencias del mundo. Lutero se enfrentó al Dios terrible del juicio personal y final y luego, ya citado para comparecer su doctrina en la dieta de Worms, el 18 de abril de 1521, se enfrentó al poder terrenal de la Iglesia, sólo para hacer visibles “los derechos imprescriptibles de la conciencia individual. ‘Retractarme de lo que sea, ni lo puedo ni lo quiero... porque actuar contra la propia conciencia no es seguro ni honrado’”.²⁶

Aún falta por estudiar cómo la angustia luterana se combinó con las certezas burguesas y las formas de corporeidad en el siglo XVI y posteriores; sin embargo, ésa es una tarea que sale un poco de este artículo.

²⁵ Georges Vigarello, *Historia del cuerpo, vol. 1. Del Renacimiento al Siglo de las Luces*, Madrid, Taurus, 2005, p. 107.

²⁶ L. Febvre, *op. cit.*, p. 28.