

PLACER Y CUERPO; UNA MIRADA CRÍTICA DESDE LA ÉTICA MATERIALISTA DE MICHEL
ONFRAY

AUTOR:

ERIES YESID PÉREZ NIETO

FACULTAD DE ARTES Y HUMANIDADES

PROGRAMA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD DE PAMPLONA

MAYO 2018

PLACER Y CUERPO; UNA MIRADA CRÍTICA DESDE LA ÉTICA MATERIALISTA DE MICHEL
ONFRAY

AUTOR:

ERIES YESID PÉREZ NIETO

TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR AL TÍTULO DE
FILÓSOFO

DIRECTOR:

JORGE ELIECER GUERRERO TARAZONA

MAGÍSTER EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE ARTES Y HUMANIDADES

PROGRAMA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD DE PAMPLONA

MAYO 2018

AGRADECIMIENTOS

La presente monografía es el resultado de un arduo trabajo de investigación filosófica. Este proyecto fue posible por el respaldo y la colaboración que he recibido de las siguientes personas:

En primera instancia, quiero agradecerles a mis padres por el apoyo que me brindan a cada momento de la vida; por los valores que me han inculcado, por el esfuerzo que han hecho para sacarme a delante a pesar de todas las dificultades.

Segundo, a mi novia que me enseña las bondades del amor. Tercero, al profesor Jorge Eliecer Guerrero Tarazona, quien me ha acompañado en la elaboración de la monografía. Valoro mucho su esfuerzo, dedicación y compromiso en la orientación. Además de ello, extendo mi gratitud a los profesores del departamento de filosofía de la Universidad de Pamplona que contribuyeron en mi formación profesional y como persona.

«Una vida debe ser el resultado de una intención, un pensamiento y un deseo, y todo hombre debe ser como el artista que apela al conjunto de su energía para producir un objeto irrepetible, único».

*Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros.
Michel Onfray.*

Tabla de contenido

INTRODUCCIÓN	5
CAP. 1 DESCRIPCIÓN Y PROBLEMATIZACIÓN DEL CUERPO PLATÓNICO-CRISTIANO	11
1.1. Los cristianismos perdidos: Ebionitas, Libertinos, Carpocratianos y Fibionitas	11
1.2. Lecciones preliminares de la sexualidad ascética en el cristianismo	21
1.2.1. La dualidad cuerpo-alma en el diálogo «Fedón» de Platón	23
1.2.2. La recepción de la filosofía de Platón en Justino Mártir, Clemente de Alejandría y Agustín de Hipona.....	29
1.2.3. La lectura de la dualidad alma-cuerpo en los padres de la iglesia	37
1.3. La doctrina no escrita y la intención metafórica del mito de la filosofía de Platón	50
CAP. 2 CRÍTICA DE MICHEL ONFRAY A LA CONCEPCIÓN DE PLACER Y CUERPO PLATÓNICO-CRISTIANO	57
2.1. Materialismo y hedonismo en la filosofía de Michel Onfray	69
2.1.2. Una interpretación materialista del placer	70
2.1.3. El proyecto ético hedonista.....	74
2.1.4. Fundamentos éticos del hedonismo.....	76
CONCLUSIONES	86
BIBLIOGRAFÍA	89

INTRODUCCIÓN

El pensamiento antropológico que impera en occidente sugiere que el hombre está formado de alma y cuerpo. Esta visión ha sido transmitida de generación en generación a través de la cultura cristiana que históricamente se ha impuesto. El mensaje que comunica dicha religión tiene el propósito de indicarle al hombre la posibilidad de una mejor existencia después de la muerte, cuestión que se alcanza únicamente si éste ha cuidado en vida del alma y no se ha dejado persuadir por los placeres del cuerpo que resultan ser actos irracionales y pecaminosos. En este sentido, la concepción cristiana que predomina en occidente a lo largo de su historia, ha enfatizado en que la salvación exige el rechazo a los comportamientos sexuales puesto que afectan la pureza del alma. El placer no es visto con agrado por la cristiandad y se rechaza la posibilidad de que el hombre libere sin culpa su deseo sexual que por naturaleza posee.

Lo importante de ello, es que dicha visión tiene de base fundamentaciones filosóficas. En el origen del cristianismo ortodoxo, los elementos racionales del pensamiento griego especialmente el platónico, fueron determinantes para que se efectuara la construcción de un pensamiento sólido y que expresara coherencia con el mensaje divino. Para Michel Onfray, los padres de la iglesia retomaron la filosofía de Platón para fundamentar una idea antropológica que cumpliera el propósito de explicar el naciente cristianismo ortodoxo (Onfray, 2002). A partir de ello, se establece una concepción moral que determina que el cuerpo debe ser objeto de persecución porque impide la salvación del hombre, la ascensión del alma a Dios. En este sentido, el presente trabajo tiene el propósito de analizar la crítica de Michel Onfray al problema alma-cuerpo en el pensamiento platónico- cristiano. Es decir, la forma como el cristianismo ortodoxo construido filosóficamente por los padres de la iglesia, cristianiza las ideas antropológicas de Platón, y así, crea normas morales que designan el cuerpo como impuro; que

el placer sexual es pecado, y que sólo es posible para fines reproductivos y dentro del matrimonio.

De acuerdo con lo anterior, esta monografía que tiene por nombre *placer y cuerpo; una mirada crítica desde la ética materialista de Michel Onfray*, pretende responder las siguientes preguntas: ¿Por qué Michel Onfray manifiesta que el cuerpo occidental es platónico-cristiano? ¿De qué forma fue acogida la filosofía de Platón por parte de los padres de la iglesia? ¿Por qué el placer sexual y el cuerpo generan desconfianza en el cristianismo? Para ello, se tendrá en cuenta lo siguiente:

En primera instancia, es necesario explicarle al lector que el cristianismo en sus inicios presenta diversas concepciones sobre la figura de Jesús de Nazaret. Esto quiere decir, que antes del cristianismo ortodoxo que fundamentaron filosóficamente los padres de la iglesia, existían movimientos tales como: Ebionitas, Carpocratianos, Fibionitas y Valentinianos, que se consideraban fieles representantes del mensaje del profeta. Además de ello, dichos grupos cristianos primitivos no concebían que el cuerpo impedía el acceso del hombre a Dios. Se entregaban sin problema a los placeres sexuales; utilizaban el cuerpo en los actos religiosos para alcanzar la salvación en donde la sexualidad no era vista como pecado (Piñero, 2007).

En este sentido, se quiere exponer que el cuerpo no siempre fue objeto de culpa en quienes se consideraron seguidores de Jesús de Nazaret. Esto, desde luego, resulta problemático porque el cristianismo romano de los padres de la iglesia fundamentado racionalmente con la filosofía de Platón, arremetió contra dichos movimientos cristianos primitivos, bajo el pretexto de que sus doctrinas religiosas carecían de la solidez racional que brinda la filosofía. Esto significa, que la filosofía de Platón influyó en la transición del cristianismo primitivo al cristianismo ortodoxo: si en las doctrinas de los movimientos primitivos el cuerpo no impide la

salvación del hombre y el alcance de la verdad de Dios, para el cristianismo ortodoxo los placeres sexuales afectan la pureza del alma; cuestión que fundamenta a partir del pensamiento platónico.

Por esta razón, es necesaria la atención a las ideas antropológicas de Platón; sus explicaciones sobre la naturaleza del alma y el cuerpo. Para ello, se retomará lo plasmado por el filósofo griego en el diálogo «Fedón». Del análisis literal y a simple vista de dicho diálogo, se afirmará que la filosofía platónica enseña una dicotomía entre el alma y el cuerpo, esto quiere decir, que la naturaleza de la que participa el alma es opuesta, irreconciliable con la naturaleza de la que participa el cuerpo. Platón considera que el alma es divina, racional y eterna; en cambio el cuerpo es mortal, irracional e imperfecto.

En efecto, esto fue bien acogido por los intereses de los padres cristianos. La dicotomía platónica del alma-cuerpo, permitió acentuar el cristianismo ortodoxo como una religión que persigue un propósito afuera del mundo terrenal: el alma es lo más importante y puede acceder a Dios siempre y cuando el cuerpo no la estorbe, es de naturaleza racional y sólo a partir de ella el hombre puede conocer la verdad. Desde luego, al brindarle Platón al cristianismo naciente los elementos racionales para fortalecer sus verdades, se elabora una propuesta moral que resulta perjudicial para el cuerpo. De ahí en adelante, la cristiandad no cesa de perseguir el placer carnal. Crea normas para desmembrar las concepciones de los cristianismos primitivos e impone una nueva visión acerca de los comportamientos que expresan el mensaje fiel de Jesús de Nazaret y acercan al hombre a Dios.

Sin embargo, la forma como los padres de la iglesia retomaron las ideas antropológicas de Platón, obedece a un proceso de interpretación literal y limitado. Por lo tanto, es necesario aclararle al lector que la recepción cristiana desconoció lo que piensa el filósofo griego sobre la

autenticidad de la filosofía: si para algunos padres cristianos las obras de Platón expresan una filosofía pura, perfecta, que permite conocer a Dios, para Platón, el pensamiento puesto por escrito es algo en lo que no se debe confiar. Además, el estudio de sus obras para fortalecer las verdades cristianas, se lleva a cabo a partir de una interpretación imprecisa puesto que se obvió la intención metafórica del mito. De esta manera, éstos malinterpretan a Platón. Afirman que el filósofo griego reconoce la existencia de un mundo perfecto, ideal, lo cual significa, que es el mundo en donde habita Dios. Pero Platón no designa dichas cuestiones. La interpretación de la intención metafórica del mito de la filosofía platónica, permite señalar que el cuidado del alma y el desprecio a los placeres del cuerpo tienen un fin político, moral, filosófico, y no religioso en el sentido de cómo lo pensaron los defensores del cristianismo ortodoxo. La filosofía platónica busca la elección de una vida perfecta más no un propósito metafísico como lo piensa el cristianismo. El mundo de las ideas no es un precedente similar del reino de los cielos.

Por otra parte, el segundo capítulo es el desarrollo de la crítica de Michel Onfray a la concepción de placer y cuerpo del cristianismo. Se esboza el cuestionamiento que plasma en sus obras «Teoría del cuerpo enamorado», «La fuerza de existir», «Tratado de ateología», al pensamiento cristiano que se opone a la posibilidad de que el hombre pueda expresar sin restricciones el deseo sexual. Primero, es necesario retomar las afirmaciones en donde expresa que Platón es el responsable de que el cristianismo ortodoxo haya fundamentado filosóficamente la importancia del alma y el desprecio del cuerpo, cuestión que influyó en la identidad del hombre occidental: el alma es lo esencial porque puede acceder a Dios después de la muerte y disfrutar la gracia de la divinidad; el cuerpo es perecedero, innecesario y se deben castigar todos los comportamientos puesto que son irracionales. Segundo, es importante describir que Onfray no busca únicamente cuestionar el pensamiento sobre el cuerpo del modelo platónico-cristiano,

sino que, necesita responsabilizar a Platón como fundador del idealismo filosófico, y así, plantear una *Contrahistoria de la filosofía* desde un principio materialista. Esto significa, que al no ser Platón responsable de la forma como el cristianismo ortodoxo piensa el cuerpo (porque se pretende explicar que los padres de la iglesia realizaron una tergiversada interpretación de Platón), Onfray se vale de dicho pretexto para validar su contrapropuesta filosófica.

Además de ello, Onfray desarrolla lo que respecta a las normas morales que ha impuesto el cristianismo en el propósito de reprimir o normalizar el deseo carnal. Explica que dicha religión concibe la sexualidad para fines reproductivos y dentro del matrimonio. Que las prácticas tales como: la homosexualidad, la masturbación, el sexo oral; son objeto de rechazo y de persecución. Por lo tanto, es necesario explicar la forma como el filósofo francés desarrolla de manera crítica estas cuestiones.

Un segundo momento de este capítulo tiene como objetivo explicar la propuesta filosófica de Onfray sobre el cuerpo. Por un lado, es necesario abordar la interpretación materialista del deseo y el placer. Además de ello, la puesta en marcha de un ateísmo práctico como una filosofía que permite la reconciliación del cuerpo con su identidad material. Por otro, la ética hedonista que admite la emancipación sexual de los escollos cristianos: si en la moral cristiana lo importante es la salvación del alma, para la ética hedonista lo esencial es la celebración de los cuerpos, la entrega a la sexualidad responsablemente y sin fines reproductivos, en un consenso entre sujetos.

De acuerdo a lo expuesto con anterioridad, los capítulos se van a desarrollar de la siguiente manera:

Primer capítulo: descriptivo y problemático.

1. Descripción de algunos movimientos cristianos anteriores al cristianismo católico romano.
2. Análisis de las ideas antropológicas que Platón expone en su diálogo «Fedón».
3. Recepción del platonismo por parte de algunos padres de la iglesia. Se explicará cómo las ideas antropológicas de Platón son empleadas para los fundamentos morales de la cristiandad.
4. Problematización de la recepción platónica por parte de los padres cristianos: es importante señalar que la interpretación realizada es literal y limitada, desconociendo la intención metafórica del mito que ofrece el pensamiento platónico.

Segundo capítulo: problemático y propositivo.

1. Crítica de Michel Onfray al modelo platónico-cristiano del cuerpo.
2. Crítica a las normas morales que ha impuesto el cristianismo para restringir y normalizar el placer sexual.
3. Argumentos propositivos sobre la interpretación materialista que realiza Michel Onfray sobre el deseo y el placer sexual.
4. Ética hedonista en oposición a la ética ascética del cristianismo.

Conclusiones.

CAP. 1 DESCRIPCIÓN Y PROBLEMATIZACIÓN DEL CUERPO PLATÓNICO-CRISTIANO

Las concepciones cristianas sobre placer y cuerpo han sufrido diversas modificaciones. En los primeros siglos, el cuerpo no siempre fue objeto de persecución por los seguidores de Jesús de Nazaret. Al contrario, consideraban que éste era un elemento importante para la salvación. Sin embargo, todo cambia con la puesta en marcha del cristianismo ortodoxo. Algunos padres de la iglesia acuden a la filosofía de Platón para consolidar el naciente cristianismo romano como el pensamiento más puro sobre la verdad de la divinidad; a partir de ello, elaboran una concepción antropológica y moral que pretende indicarle al hombre la necesidad de que salve su alma a partir del desprecio del cuerpo.

En este sentido, el presente capítulo tiene dos propósitos. El primero, describir las transformaciones sobre la concepción de placer y cuerpo, que se dieron desde el cristianismo primitivo hasta el cristianismo ortodoxo con la ayuda de la filosofía de Platón. El segundo, problematizar las interpretaciones cristianas del pensamiento antropológico de Platón, indicando que, la recepción que se llevó a cabo guarda graves inconsistencias; esto significa, que la forma como ciertos padres de la iglesia acogieron el pensamiento platónico deja dudas hermenéuticas. Por lo tanto, nuestro objetivo es explicarle al lector que el pensamiento del filósofo griego va más allá de una interpretación literal la cual llevaron a cabo los defensores del cristianismo. Por ahora, es necesario desarrollar el primer apartado.

1.1. Los cristianismos perdidos: Ebionitas, Libertinos, Carpocratianos y Fibionitas

El propósito de este apartado es la descripción de algunos movimientos cristianos primitivos. De ellos, se pretende abordar las posibles fechas de su aparición y sus representantes. Además, será necesario exponer cómo aquellos cristianismos no católicos romanos concebían el cuerpo; es decir, lo que refiere a los placeres sexuales y la manera como miraban la reproducción y el pecado. Resulta paradójico considerar que algunas costumbres que actualmente el cristianismo y nuestra cultura rechazan por pecaminosas y mundanas, debido a que impiden la ascensión del hombre hacia Dios, fueron durante los primeros siglos nuestra era las mismas costumbres que acercaban a los practicantes cristianos con su divinidad: tomar sangre menstrual y semen humano, practicar orgías y usar el cuerpo como instrumento de placer desbocado. A continuación, se narra la historia de cómo la sensualidad y el placer corporal pasaron de ser la custodia de los cristianos primitivos a ser el objeto de expiación y culpa del cristianismo posterior.

En primera instancia, el acercamiento que se realiza respecto a los cristianismos primitivos, puede revelar la variedad de tradiciones anteriores al cristianismo ortodoxo que estaban sostenidas en las enseñanzas de Jesús de Nazaret. Dichos movimientos a pesar de que tenían su punto de partida en las ideas que se le atribuyen aquel personaje histórico, divergían en la manera como entendían el placer. A lo largo de este apartado se explicará que el cuerpo en algunos cristianos primitivos no era impedimento para alcanzar la salvación del alma; que la sexualidad se considera fundamento necesario en la vida de los hombres, y que el cuerpo y sus manifestaciones carnales no se relacionan con la culpa y el pecado.

La aparición del cristianismo presenta un relevante problema: no fue una sola manera de entender las enseñanzas de Jesús de Nazaret, sino que, en dichas geografías afloraron una pluralidad de concepciones, tradiciones, argumentos teológicos y morales que estaban

fundamentados en las ideas atribuidas a este personaje. Respecto a ello, el filósofo francés Michel Onfray, considera que los ambientes en los que se forman los cristianismos primitivos estaban plagados por la variedad de líderes espirituales. «El clima intelectual y el ambiente ontológico en los que se constituye el cristianismo son el caos más absoluto» (2007, p.23). Las manifestaciones de los adeptos se hacen sentir, las contradicciones hacen parte de las revueltas de grupos que afirmaban ser fieles seguidores y estaban organizados jerárquicamente, los guías espirituales de cada comunidad son quienes indican bajo qué criterios se fundamentan las enseñanzas. Así, los cristianismos primitivos configuran el esplendor espiritual de la época en donde no del todo imperaba el monoteísmo, sino que, existía una profunda cercanía con la experiencia religiosa politeísta. De acuerdo a lo anterior, se manifiesta que:

La gran diversidad del cristianismo primitivo puede apreciarse sobre todo en las creencias teológicas adaptadas por quienes se entendían así mismos como seguidores de Jesús. Durante los siglos II y III había, por supuesto, cristianos que creían en un solo dios. Sin embargo, había otros que insistían en la existencia de dos. Algunos decían que los dioses eran treinta. Otros aseguraban que eran 365. (Ehrman, 2004, p.18)

Conviene subrayar, que las experiencias religiosas de los cristianismos primitivos no se centraban únicamente en la devoción a un sólo Dios, existieron movimientos que creían en muchos dioses a la vez; además de ello, Jesús de Nazaret tampoco se libra de la variedad de elucubraciones teológicas primitivas. Su figura es el centro de un inconmensurable tratamiento doctrinal en donde se evidencia la contraposición divinidad- cuerpo. Todos los movimientos de los primeros siglos de nuestra era, no asumen el carácter docético de Jesús de Nazaret, es decir, no creían que éste poseía cualidades divinas. Respecto a ello, Ehrman, dice:

En el siglo II y III había cristianos que creían que Jesús era al mismo tiempo divino y humano, Dios y Hombre. Había cristianos que sostenían que era completamente divino y para nada humano. (Para ellos, divinidad y humanidad eran categorías incomparables e incompatibles: Dios no podía ser más humano de lo que un humano podía ser una roca). Había otros que insistían que Jesús era un hombre de carne y hueso, adoptado por Dios como hijo pero sin ser divino el mismo. Y había también quienes afirmaban que Jesucristo era dos cosas: un ser humano de carne y hueso, Jesús, y una entidad divina, cristo, que había habitado el cuerpo de Jesús durante su misterio y antes de su muerte lo había

abandonado, inspirando sus enseñanzas y milagros pero evitando el sufrimiento y la muerte. (Ehrman, 2004, p.19)

Con lo anterior, el cristianismo primitivo se caracterizó por el desarrollo de enfrentamientos doctrinales entre quienes aprobaban la divinidad de Jesús de Nazaret, y quienes manifestaban que era un hombre común y corriente, de cuerpo corruptible. De esta manera, al poner en tela de juicio el carácter divino, sagrado y puro del mesiánico, los posteriores ortodoxos cristianos van a discrepar de aquellas apreciaciones inverosímiles y ambiguas acerca de la verdad sobre Jesús de Nazaret. En este espinoso problema, ahora es necesario describir cuales fueron algunos de aquellos movimientos que hacen parte del cristianismo primitivo, y cuáles son las concepciones que tienen respecto a los placeres sexuales y el cuerpo.

Ebionitas

En primera instancia, los Ebionitas que según Tertuliano, se llamaron así porque debían el nombre a su fundador Ebion (Ehrman, 2004). Al parecer, Tertuliano al atribuir un fundador a los Ebionitas buscaba asignar que dicho movimiento tuviera a la cabeza un guía espiritual, porque como lo manifiesta Ehrman, en aquella época era necesario determinar que toda herejía tenía a un hereje de fundador (Ehrman, 2004). Es decir, el guía del movimiento. De este modo, puede ser que Tertuliano haya inventado la figura de Ebion para asignar la presencia de un líder en los Ebionitas. «En cambio, otros heresiólogos, como Orígenes de Alejandría, quizás estuvieran más cerca de la verdad cuando consideraban que el nombre derivaba de ebion palabra hebrea que significa pobre» (Ehrman, 2004, p.51). Desde luego, las opiniones respecto al origen y posible fundador de los Ebionitas están divididas; por tal razón, no hay claridad acerca de quién fue el sujeto al mando de dicho movimiento. Además, se dice que los Ebionitas eran una o más sectas cristianas primitivas que estaban plagadas de errores judaicos (Arendzen, 1909), y que se extendieron en el primer siglo del cristianismo.

Por otro lado, la dificultad a la hora de estudiar los movimientos cristianos primitivos radica en que las obras de sus principales autores fueron desaparecidas, esta cuestión aplica para los Ebionitas, son muy pocas las averiguaciones que se pueden llevar a cabo sobre este grupo cristiano, todo lo que se puede estudiar de éstos, sólo es posible a partir de lo que sus adversarios han dicho, palabras que no siempre se pueden tomar al pie de la letra (Ehrman, 2004). Además, dicha comunidad consideraba que sólo a través de la ley judía se podía alcanzar la salvación, por lo tanto, guardaban un profundo respeto y seguían fielmente sus indicaciones y normas. Sin embargo, esto no agradó a los demás grupos cristianos quienes afirmaban que no era necesario el cumplimiento de los mandatos establecidos en la ley judía (Ehrman, 2004).

Además, para los Ebionitas el tema del nacimiento de Jesús de Nazaret no tiene que ver con la intervención de la divinidad. Según ellos, «Jesús era el hijo de Dios no debido a su naturaleza divina o a su nacimiento virginal sino porque Dios lo había adoptado para que fuera su hijo» (Ehrman, 2004, p153). De este modo, la negación de la complejión divina de Jesús sugiere que está constituido únicamente de materia, es decir, «creían que Jesús era un ser humano de carne y hueso real, como el resto de nosotros, el mayor de los hijos de la unión sexual de sus padres, José y María» (Ehrman, 2004, p.153).

En efecto, este grupo cristiano concibe que la figura de Jesús de Nazaret es similar a la de cualquier otro hombre. Más allá de las atribuciones dadas tiempo después cuando se organizaron los libros del nuevo testamento y en donde se afirma su carácter divino, para los Ebionitas es falso que Jesús es consustancial a Dios; además, y como se expresó anteriormente, aquel movimiento no aceptó la preexistencia de Jesús de Nazaret al nacimiento virginal, lo único que lo hacía diferente a los demás hombres, fue que «Jesús observó la ley de Dios a la perfección y, por tanto, fue el hombre más virtuoso sobre la faz de la tierra» (Ehrman, 2004, p.153-154). Es

decir, la ley judía, por ende, aquella comunidad «mantuvo la biblia hebrea (el antiguo testamento) como la escritura por excelencia» (Ehrman, 2004, p.154).

De los argumentos que se han expuesto, es claro que el ebionismo se organizó a partir de las normas establecidas en el judaísmo. Asimismo, vieron en Jesús de Nazaret la excelencia y perfección en el cumplimiento de la ley, Dios lo elige para que muera por los pecados de los demás no por el hecho de ser su hijo y poseer su naturaleza, sino porque observó en él la grandeza de la virtud. Por otro lado, María no es la mujer que Dios elige para que sea la madre de Jesús de Nazaret; es la esposa de José, su verdadero padre, con esto, este movimiento cristiano indica dos cosas: la primera, que Jesús de Nazaret no tiene por naturaleza características divinas; la segunda, que es creado a partir de un encuentro sexual entre sus padres.

Libertinos Valentinianos

Aparte de los Ebionitas, afloró otro movimiento religioso gnóstico del siglo II y III, del cual se tiene noción por lo que describe de ellos, Epifanio de Salamina (Piñero, 2007). Ireneo de Lyon, los llamó los valentinianos y los presentó como sujetos que se entregaban sin ningún problema a los placeres del cuerpo.¹ Respecto al posible fundador, dicen que se llamó Valentín y era nativo de Frebón, Egipto (Onfray, 2007).

Los Valentinianos dentro de su ideal de vida se concebían salvos y absueltos por el hecho de conservar la espiritualidad (Piñero, 2007), es decir, la creencia en Dios y la experiencia espiritual no exige la necesidad de eliminar los placeres del cuerpo. Para este movimiento, el disfrute de la sexualidad no pone en peligro la salvación del alma. Sus comportamientos afirman un hedonismo emancipado de los impedimentos que se expresaban en otros cristianismos

¹ Véase refutación I, 6, 3-4.

primitivos, por ello, podían entregarse a fondo a los placeres de la carne, dando lo carnal a lo carnal, y lo espiritual a lo espiritual (Piñero, 2007), lo cual significa, que los placeres del cuerpo son diferentes a los del alma, no se afectan entre ellos y pueden llevarse a cabo sin ningún problema.

Los miembros de los Valentinianos al igual que el de otros movimientos que se caracterizaban por la desafortunada entrega a los placeres sexuales, recibieron el nombre Libertinos. Estos grupos de los cuales se conoce muy poco, consideraban que los placeres del cuerpo no ofendían a Dios. Piñero, describe la refutación de Ireneo de Lyon a dichos movimientos. «Había gnósticos que en su tiempo que ocultamente corrompían a las mujeres (...) Otros quitaban desvergonzadamente a sus maridos las mujeres que amaban» (2007, p.113). Lo cual quiere decir que para dichos grupos cristianos primitivos la lujuria no es pecado; podían entregarse a la sexualidad sin temor a ser castigados.

Carpocratianos

La comunidad de los carpocratianos aparece también en el siglo segundo de nuestra era, y su fundador es Carpócrates de Alejandría, hombre que estuvo en desacuerdo con el antiguo testamento, y quien vivió bajo el reinado de Adriano² (Onfray, 2007). Los carpocratianos tampoco rechazaban los placeres sexuales, y Además, justificaban el desenfreno en cuanto a los deleites de la carne, participan en orgías y cometen incesto y otros actos reprobables de los partidarios del ideal ascético (Onfray, 2007).

De unos gnósticos, llamados carpocratianos, porque el fundador de su grupo se llamaba Carpócrates, sostiene Ireneo que llevaban una vida lujuriosa y que ejecutaban todo tipo de acciones, ya que para evitar la reencarnación, en la creían firmemente, debían practicar todo tipo de acciones, hasta las más impías (I, 25, 4). (Piñero, 2004, p.113)

² Emperador romano que llegó al poder en el 117 después de Cristo. (Cfr. Cohnen, 2013. Adriano, un emperador hispano en la Roma Imperial).

Este tipo de gnosticismo estaba relacionado con los argumentos filosóficos de Platón y Pitágoras. Michel Onfray dice que a Carpócrates, «la tradición lo presenta como platónico y es evidente que su teoría de la trasmigración de las almas está tomada de los seguidores de Platón, pero también, como se sabe, de los de Pitágoras» (2007, p.61). Carpócrates considera que el alma es racional y que después de la muerte como esencia eterna alcanza a Dios. Asimismo, señala que es superior al cuerpo (Gonzales, 2002), preexiste a la materia, y que se debe buscar su purificación para que pueda encontrarse con la divinidad, pero, ¿de qué manera se purifica el alma? Pues a partir de la entrega a los placeres sexuales, para los Carpocratianos, el alma accede a Dios cuando el cuerpo se haya agotado sexualmente. El proceso de purificación y ascensión a lo divino se produce en lo opuesto a la ascesis, es decir, en el desenfreno. (Onfray, 2007). Los comportamientos sexuales permiten que el alma en algún momento pueda ascender hacia Dios, por lo tanto, no tienen restricciones y realizan diferentes prácticas en donde el cuerpo es el centro de todo acto.

En efecto, los carpocratianos conciben que no es necesario rechazar los placeres del cuerpo porque permiten la salvación del alma, la entrega desaforada a los goces hace que la carne en algún momento se agote; es allí en donde comienza el proceso de purificación: cuando el hombre no sienta necesidad de hacer manifiesto su deseo sexual; cuando el cuerpo se hastiá de las orgías. Por lo tanto, se justifica la entrega a la sexualidad sin ningún tipo de problema, sin restricciones, y sin temor de que se afecte el proceso de ascensión del alma a Dios.

Fibionitas

Hasta el momento las descripciones que se han realizado respecto a los libertinos gnósticos reflejan un trasfondo sexual estrechamente relacionado con el misticismo y la espiritualidad. No obstante, ninguno de los mencionados llama tanto la atención como es el caso

de los libertinos Fibionitas. Este movimiento no era ajeno al empleo de los fluidos de los órganos sexuales, que se consideraban parte importante de la comunidad por su carácter sagrado. Es así, que la menstruación y los fluidos seminales son elementos esenciales en los rituales religiosos porque simbolizan la presencia de Jesús, sus restos corpóreos y sanguíneos.

Pero el caso más curioso entre los libertinos es el de los fibionitas, quienes, según Epifanio de Salamis, celebraban actos litúrgicos, considerados una eucaristía común, lleno de episodios sexuales. Reunidos todos en un local, se unían indiscriminadamente, hombres y mujeres, casados y solteros, sin llegar en ningún caso a una eyaculación normal. Luego, tomaban el semen con las manos y lo ingerían afirmando que «era el cuerpo de cristo», igualmente, y si era posible, ingerían sangre menstrual afirmando que era «la sangre de cristo». (Piñero, 2004, p.114)

De acuerdo con lo anterior, los libertinos Fibionitas no escatiman la deleitación de los cuerpos en tanto que no lo consideran peligro para la salvación, al contrario, justifican las orgías por razones teológicas (Piñero, 2004). Igualmente, las secreciones vaginales, los fluidos seminales, no son rechazados y vistos con repudio: hacen parte de la vida, de la salvación; su consumo encarna la aproximación simbólica hacia la figura de Jesús de Nazaret.

Para el posterior cristianismo romano y ascético pueden resultar escandalosas todas aquellas actividades dionisiacas que configuran la transitoriedad cultural, teológica y espiritual de los Fibionitas. Sin embargo, la teología primitiva de este movimiento cristiano no relega las actitudes libertarias en cuanto la sexualidad porque son fundamentales para la ascensión a Dios.

Además, para los gnósticos el pleroma es un aspecto fundamental. Aquella unidad primordial es la fuente primera que influye en la realización de las cosas; emana y proyecta entidades de las cuales participa la divinidad.³ En los Fibionitas, los comportamientos sexuales desenfadados son determinantes porque influyen para que se efectúe la llegada al Pleroma.

³ Véase Textos Gnósticos, biblioteca de Nag Hammadi: Tratados filosóficos y cosmológicos.

Era doctrina común entre los gnósticos que para atravesar cada uno de estos cielos y llegar al Pleroma había que engañar a los ángeles o bien pagarles un cierto peaje. Esto último era lo que preferían los fibionitas, pues pensaban que cada vez que se consumaba la unión sexual se pagaba este peaje: se pronunciaba el nombre de uno de esos ángeles que, ofuscado, dejaba el paso libre hasta el siguiente cielo. Y así una y otra vez, pues los cielos eran trescientos setenta y cinco. (Piñero, 2004, p.114)

En cuanto a esto, las actividades sexuales intervienen en la de ascensión hacia el Pleroma. La desaforada entrega facilita un proceso más rápido, más efectivo. La consumación de los placeres coadyuva en el acercamiento a lo divino, los cuerpos, los órganos sexuales, sirven de instrumento para llegar a cabo el intercambio de favores con los ángeles. Además, ¿por qué los fibionitas no tenían eyaculaciones normales, es decir, no expelían el semen en las vaginas en las ceremonias litúrgicas? Porque cuando la mujer quedaba embarazada en las ceremonias religiosas, se afectaba el proceso de ascensión del alma.

Los fibionitas argumentaban que la mujer no debía quedarse embarazada con la unión sexual litúrgica, pues eso significa que se cooperaba con el dios creador, demiurgo. Al generar un nuevo ser humano, se crea una cárcel material para el «espíritu» (recordemos que esto es consustancial con el Pleroma ya que procede de sabiduría), que a su vez debe ser liberado..., con todo lo que ello constaba. (Piñero, 2004, p.114)

Desde luego, los Fibionitas concebían que el embarazo en los actos litúrgicos era la dificultad más importante en el escalamiento a la divinidad, puesto que se estaba efectuando un proceso de encarcelamiento del espíritu, por tanto, su rechazo justifica el deseo de que las almas puedan transmigrar en el menor tiempo posible, y para ello, era necesario la desenfrenada entrega a los placeres del cuerpo. En este sentido, negar la sexualidad y su carácter prolífero dentro de las actividades litúrgicas, no implica estar en desacuerdo con la esencia pura, mucho menos que aquella se sienta agraviada por los comportamientos excesivos del ejercicio de la sexualidad. Por ello, la procreación no está relacionada con ningún acto místico y religioso, en donde

después de haberse cumplido, Dios da el visto bueno para que se puedan reproducir.⁴ Al contrario, a pesar de que los Fibionitas si se reproducían, no estaba permitido hacerlo en los rituales.

En este apartado, el propósito ha sido delinear y describir algunos movimientos cristianos primitivos; los más relevantes, y lo que piensan acerca del placer. Las investigaciones reflejan que los mencionados no se oponen radicalmente al goce de los cuerpos, al contrario, lo relacionan directamente con la figura de Jesús de Nazaret, con la salvación del alma, y con la ascensión a lo divino; cabe aclarar que aquellas investigaciones no están basadas en lo que auténticamente expresaron los partidarios de dichos movimientos, se desconoce gran parte de sus reflexiones y argumentos debido a que fueron exterminados por los primeros heresiólogos. Por tanto, las descripciones realizadas tienen su punto de estudio en aquellos que se encargaron de arremeter, vapulear y censurar las ideas de los cristianismos primitivos.

1.2. Lecciones preliminares de la sexualidad ascética en el cristianismo

Para comprender la transformación de la concepción del cuerpo y el placer desde los cristianismos primitivos hasta el cristianismo católico y romano, es preciso realizar una lectura histórica de las valoraciones morales realizadas por la tradición filosófica idealista occidental a la cuestión de ¿qué es el placer y cómo debe el ser humano relacionarse con él?

En ese sentido, se pretende rastrear el fundamento filosófico⁵ de las concepciones de sexualidad, placer y ascetismo que defendieron algunos padres de la iglesia católica con ayuda

⁴ Algo que si se observa en el cristianismo ortodoxo. Por ejemplo: el matrimonio es un acto religioso que permite que un hombre y una mujer tengan encuentros sexuales sin pecar y para fines reproductivos. Más adelante se explicará dicho asunto.

de la filosofía de Platón, o con lo que creyeron que fue la filosofía de Platón. Algunas ideas de la filosofía del pensador ateniense fueron retomadas por ciertos defensores del cristianismo con el objetivo de establecer una doctrina filosófica que justificara racionalmente sus concepciones morales. Dicha racionalización exacerbada de la conducta moral dio origen a una ética completamente idealista y que ha influido enormemente en la cultura occidental. El uso de elementos filosófico-rationales llevó al naciente cristianismo ortodoxo a rechazar las concepciones religiosas y morales de algunos cristianismos primitivos que tomaban el cuerpo y el placer como vía de acceso hacia la divinidad; así como también, llevó al desprecio del cuerpo y los placeres de éste. El empleo de la filosofía platónica como herramienta para fundamentar racionalmente lo moral, entonces, construyó una visión dicotómica de toda la realidad. Así, habida cuenta de que se pensó que el alma era inmortal, cercana a lo divino y perfecta, el cuerpo, por tanto, se convirtió en algo que impedía al alma conectarse con lo divino, algo imperfecto y símbolo del pecado.

Entonces, para entender dicha racionalización de lo moral en el cristianismo ortodoxo, debemos fijar, en primer lugar, nuestra atención en la filosofía de Platón. Ya que ella sirvió de fundamento para este propósito. En lo sucesivo vamos a analizar un diálogo que describe la concepción antropológica de Platón; visión que sirvió de base para la posterior elaboración de las concepciones morales del cristianismo ortodoxo. Comprender lo que es el hombre en Platón nos servirá para comprender, posteriormente, lo que Justino Mártir, Clemente de Alejandría y San Agustín de Hipona⁶ piensan sobre el hombre, el cuerpo, el placer y el pecado.

⁵ Existen otros fundamentos que no son filosóficos y que sirvieron para construir una idea de placer y cuerpo en el cristianismo. por ejemplo: las explicaciones bíblicas del Pentateuco y de Pablo de Tarso.

⁶ El pensamiento de estos padres de la iglesia está construido a partir de la filosofía de Platón. El criterio de elección obedece a la forma como éstos hallaron en el platonismo un sustento filosófico a las verdades cristianas.

1.2.1. La dualidad cuerpo-alma en el diálogo «Fedón» de Platón

En el diálogo «Fedón», Platón se propone explicar la naturaleza de contrariedad que se da en el hombre y se expresa en la dualidad “cuerpo y alma”. Además, señala que las partes que constituyen al hombre están en constante conflicto. Dicho problema surge a causa de las diferentes naturalezas de que participan el alma y el cuerpo. Para Platón, el alma es de naturaleza racional, divina e invisible; en cambio, el cuerpo es visible y perceptible a través de los sentidos.

- También esto-dijo-lo admitiremos. –vamos adelante. ¿Hay una parte de nosotros dijo él- que es el cuerpo, y la otra el alma?
- Ciertamente – contestó.
- ¿A la cual, entonces de las dos clases afirmamos que es más afín y familiar el cuerpo?
- Para cualquiera resulta evidente esto: a lo de lo visible.
- ¿y qué el alma? ¿es perceptible por la vista o invisible?
- No es visible al menos para los hombres, Sócrates –contestó. (Platón, Fedón, 79a-b5)

En este sentido, el cuerpo y el alma son de naturalezas diferentes. La naturaleza del cuerpo es afín a la materia y se puede conocer a partir de la experiencia sensible, entre tanto, el alma es esencia metafísica e inalcanzable a partir de los sentidos. Esta distinción obedece al problema que el mismo Platón plantea en el diálogo «Timeo» sobre la permanencia y el cambio en la naturaleza: «¿qué es lo que siempre es y no se genera, y qué es lo que se genera y nunca es?» (Platón, Timeo, 27d-28a). Cuestión que permite comprender que la naturaleza de cada contrario pertenece a dos visiones distintas: el alma es inmutable y no deviene, y el cuerpo deviene y está en constante cambio. De esta manera, Platón explica la procedencia del conflicto de los contrarios alma-cuerpo, asunto que no solamente indica una diferencia de naturalezas en el hombre, sino que, además, presenta como problema la inteligibilidad de cada una de ellas. Esto significa que la manera de conocer al alma no será igual que la de conocer el cuerpo, porque esta primera es ajena a la conformación de la materia que sí se puede comprender y conocer a través de los sentidos.

Además de lo visible del cuerpo y de lo invisible del alma, Platón señala que la naturaleza del alma sobrevive cuando la del cuerpo desaparece. Esta certeza que se sostiene en el diálogo «Fedón» enseña que, con la muerte biológica, es decir, la muerte del cuerpo, el alma o la esencia racional continúa existiendo; aquella reflexión se manifiesta cuando Sócrates expresa ante unos discípulos lo tranquilo que se siente al saber que dentro de poco debe morir y que no ha temerle a ello.

-Por tanto el alma, lo invisible, lo que se marcha a un lugar distinto y de tal clase, noble, puro, e invisible, hacia el Hades en sentido auténtico, a la compañía de la divinidad buena y sabia, a donde, si dios quiere, muy pronto ha de irse el alma mía, esta alma nuestra que es así y lo es por naturaleza, al separarse del cuerpo, ¿al punto se disolverá y quedará destruida como dice la mayoría de la gente? De ningún modo querido Cebes y Simmias. (Platón, Fedón, 80a-d1)

De acuerdo con lo anterior, la naturaleza del alma y la del cuerpo son opuestos irreconciliables. Para Platón, el alma no desaparece con el morir, en cambio, la materia si se corrompe; el alma es eterna y pura; el cuerpo, efímero y perecedero. Asimismo, en el diálogo «Fedón» también se señala que el alma relega todo lo referente al cuerpo, se separa de éste sin llevarse de él nada que lo caracterice (Platón, 1986). De esta forma, el conflicto entre el alma y el cuerpo debido a la diferencia de sus respectivas naturalezas, parece tener como criterio de demarcación la muerte; es decir, que es la muerte el lugar en donde se hace manifiesto que alma y cuerpo no comparte el mismo destino ni la misma naturaleza: el alma puede acceder a lo divino y racional gracias al morir, pertenece a lo eterno, lo invisible y metafísico; el cuerpo a lo perecedero, lo visible y material. El alma continua después de la muerte en la búsqueda de su estado previo al nacimiento en el que contemplaba lo suprasensible y metafísico, entre tanto, el cuerpo obedece a un proceso de descomposición material dado con la muerte quien determina su desaparición.

Pero Platón no meramente describe la naturaleza de contrariedad que se expresa en la dualidad alma-cuerpo. Además de ello, señala la superioridad de la naturaleza del alma sobre la

del cuerpo. Platón manifiesta que el alma por ser de naturaleza divina y eterna le corresponde gobernar al cuerpo. Esta afirmación obedece a la necesidad de que el hombre conceda mayor valor al alma que a la materia, puesto que el cuidado de ella es indispensable para que se efectúe la búsqueda y el regreso a su estado previo de instalarse en el cuerpo.

Míralo también con el enfoque siguiente: siempre que estén en un mismo organismo alma y cuerpo. Al uno le prescribe la naturaleza que sea esclavo y esté sometido, y a la otra mandar y ser dueña. Y según, esto, de nuevo, ¿cuál de ellos te parece que es semejante a lo divino y cuál a lo mortal? ¿O te parece que lo divino es lo que está naturalmente capacitado para mandar y ejercer de guía, mientras que lo mortal lo está para ser guiado y hacer de siervo? (Platón, Fedón, 80a)

De lo precedente, la superioridad del alma sobre el cuerpo tiene por criterio la eternidad y lo divino del alma, y la mortalidad del cuerpo. Además, Platón considera que la materia está impregnada de deseos negativos e impuros que pueden afectar el estado puro del alma, por lo tanto, el alma debe distanciarse de los placeres y no permitir que éstos como expresiones del cuerpo gobiernen en la vida de los hombres. En este sentido, la filosofía de Platón afirma el predominio del conocimiento invisible, eterno e infinito sobre lo sensible del cuerpo. El conocimiento de lo sensible y los placeres de la materia deben estar subordinados al conocimiento que proporciona el alma.

-Pero, en cambio, si es que, supongo, se separa del cuerpo contaminada e impura, por su trato continuo con el cuerpo y por atenderlo y amarlo, estando incluso hechizada por él, y por los deseos y los placeres, hasta el punto de no apreciar como verdadera ninguna otra cosa sino lo corpóreo, lo que uno puede tocar, ver, y beber y comer y utilizar para los placeres del sexo, mientras que para los ojos es oscuro e invisible, y sólo aprehensible para el entendimiento y la filosofía, eso está acostumbrada a odiarlo, temerlo y rechazarlo... (Platón, Fedón, 81a-b1-c1)

En efecto, Platón señala la importancia de que los hombres rechacen los placeres del cuerpo y direccionen su vida a partir del conocimiento racional que proporciona el alma, no obstante, el precepto que indica el desprecio a la materia y que aboga por la prioridad del alma está dirigido a quienes se dedican al ejercicio de la filosofía. «- ¿Es que no está claro, desde un principio, que el filósofo libera su alma al máximo de la vinculación con el cuerpo, muy a

diferencia a los demás hombres?» (Platón, Fedón, 64e) Y como Platón considera que no todos pueden dedicarse a ella, «en efecto, no deben cultivarlas los bastardos sino los bien nacidos» (Platón, República, 535c), entonces, no todo hombre está en capacidad de direccionar su vida a partir de la filosofía y atender al cuidado del alma. «¿Cuáles son esos que dices, Sócrates? Por ejemplo, los que se han dedicado a las glotonerías, actos de lujuria, y a su afición a la bebida y que no se hayan moderado, éstos es verosímil que se encarnen en las estirpes de los asnos y las bestias de tal clase» (Platón, Fedón, 81e5) Y en otro apartado también manifiesta que «los filósofos de verdad rechazan todas las pasiones del cuerpo y se mantienen sobrios y no ceden ante ellas, y no por temor a la ruina económica y a la pobreza, como la mayoría y los codiciosos» (Platón, Fedón, 82c).

De lo anterior, para Platón, los placeres del cuerpo no deben ser relevantes para los hombres que se dedican al ejercicio de la filosofía. La sabiduría únicamente exige el estudio y conocimiento del alma. Daniel Brito, indica que en el diálogo «Fedón» «se propone una concordancia entre el conocimiento y el alma humana, y, a su vez, entre la ignorancia y el cuerpo» (2014, p.34). Es decir, quienes se dejan gobernar por los placeres del cuerpo no pueden ser considerados sabios u hombres cercanos a la filosofía, sino ignorantes de las verdades racionales; y quienes dan importancia al cuidado del alma son bien llamados sabios y filósofos. En este sentido, la concepción de Platón propone una dicotomía entre el conocimiento del filósofo y el conocimiento vulgar que proporciona la materia. Para Platón, el cuerpo no es una fuente confiable de conocimiento porque afecta o interviene en el camino del alma hacia la contemplación de la verdad. Si aquella es pensamiento puro y su naturaleza se asemeja a lo divino, lo importante es distanciarla lo mayor posible de cualquier placer del cuerpo. Además, si

el conocimiento del alma es el conocimiento puro, la búsqueda de la verdad ha de darse a partir de ella sin que el cuerpo sea un obstáculo.

Por otro lado, la importancia del cuidado del alma y el apartamiento de los placeres del cuerpo prepara al hombre para enfrentar sin temor alguno la muerte. Los filósofos, quienes han dedicado su vida al estudio y cuidado del alma, se han estado preparando para enfrentar el inevitable morir; para ello es necesario tomar distancia respecto al cuerpo y hacer que el alma se ejercite en el filosofar. De acuerdo con Platón, aquello en lo que el alma reencarna después de morir depende del cuidado que se haya hecho de ésta. El alma de quien ha llevado un modo de vida filosófico, finalmente, se encuentra con la divinidad y retorna al estado de unidad y contemplación de las Formas.

Lo que pasa de seguro es lo siguiente: se separa pura sin arrastrar nada del cuerpo, cuando ha pasado vida sin comunicarse con él por su propia voluntad, sino rehuyéndolo y encontrándose en sí misma, ya que se había ejercitado continuamente en ello, lo que no significa otra cosa, sino que estuvo filosofando rectamente y que de verdad se ejercitaba en estar muerta con soltura. (Platón, Fedón, 80e-1)

En conclusión, según «Fedón», el cuerpo y el alma participan de diferentes naturalezas. El cuerpo es corruptible, mortal y se puede conocer a través de la experiencia sensitiva. En cambio, el alma es racional, eterna, invisible y consustancial a lo divino. Con esta diferencia de naturalezas se explica que alma y cuerpo sean contrarios excluyentes e irreconciliables. Sin embargo, en el mismo diálogo se describe que los contrarios provienen de los contrarios: «Examinemos pues esto: si necesariamente todos los seres que tienen un contrario no se originan nunca de ningún otro lugar sino de su mismo contrario» (Platón, Fedón, 70e). Y se exponen ejemplos tales como: que lo frío se genera de lo caliente, que el dormir se genera del estar despierto, y del estar despierto el dormir. (Platón, 1986). Lo cual explica que Platón no piensa los

contrarios de manera conflictiva; argumento que puede ser contradictorio con la postulación de la tesis de la dicotomía alma-cuerpo.

Además, Platón manifiesta que la filosofía es un ejercicio del alma, una reflexión constante de la vida que prepara al hombre para la muerte. No obstante, la intención de Platón no se centra únicamente en explicar la muerte desde el punto de vista biológico. Es decir, de la desaparición del cuerpo. Para Platón, la filosofía es un modo de vida o una práctica para la muerte (en sentido metafórico) lo cual significa que la filosofía es para la vida. Con esto, se aduce que todo aquel que desea involucrarse en el ejercicio de la filosofía como práctica seria del cuidado y cultivo del alma, debe desprenderse de todos los obstáculos que pueden afectar el proceso del filosofar. La escena de «Fedón», en donde Sócrates le pide a Critón que lleve a su esposa para la casa, y así, puedan dar inicio a hablar de filosofía con tranquilidad (Platón, 1986), expresa desde una intención metafórica la necesidad de que el filósofo se libere de los escollos que pueden relacionarse con el cuerpo, el placer, y que afectarían al alma.

En este sentido, Platón tiene claro que las diferencias de naturaleza del alma y el cuerpo le permite al hombre discernir acerca de cuál contrario se asemeja a lo divino, bello y verdadero, para que pueda llevar una vida filosófica, ideal. Reducir la importancia del cuidado del alma a un fin más allá del tiempo y el espacio, resulta problemático y contradictorio si se atiende a la intención del mito en Platón y que la filosofía es un ejercicio para la existencia.

Sin embargo, toda esta filosofía platónica fue interpretada desde un discurso unísono que buscaba el establecimiento de una doctrina unitaria y coherente que tomara de los discursos racionales griegos el fundamento para la nueva concepción cristiana del mundo. Por esta razón, las tesis de la inmortalidad del alma, de la dualidad dicotómica entre alma y cuerpo, y de la semejanza del alma con lo divino, fueron bien acogidas por Clemente de Alejandría, Justino

Mártir y San Agustín de Hipona; pero la explicación que se ofrece de la relación entre alma y cuerpo, del dialogo tratado con anterioridad, difiere sustancialmente de la concepción cristiana del alma y el cuerpo. A pesar de que Justino Mártir, Clemente de Alejandría y San Agustín de Hipona dicen inspirarse en la filosofía platónica, desarrollan, estos tres padres de la iglesia, una teoría filosófica muy distinta a la de Platón sobre el problema del compuesto alma-cuerpo; aprovechan los elementos racionales de la explicación antropológica del filósofo griego para fortalecer las verdades del naciente cristianismo. En ese orden de ideas, la recepción del pensamiento platónico por parte de los mencionados se lleva a cabo a partir de una interpretación literal que realizaron de dicha filosofía, sin tener en cuenta la función del mito en Platón y la tesis de la doctrina no escrita.

1.2.2. La recepción de la filosofía de Platón en Justino Mártir, Clemente de Alejandría y Agustín de Hipona

En el origen del cristianismo ortodoxo, algunos padres de la iglesia vieron en Platón la máxima autoridad filosófica del mundo griego. Como la fe necesitaba consolidarse como el camino de acceso a lo divino, fue necesario trasladar elementos racionales de la filosofía hacia el campo de la religión cristiana. Justino Mártir, Clemente de Alejandría y Agustín de Hipona encontraron en la filosofía de Platón una posible fundamentación racional a la fe cristiana. La necesidad de buscar en la tradición filosófica un “sustento” a la fe, surge de la idea de separarse de su tradición pagana y entender el naciente “cristianismo no pagano” como la única y verdadera religión fiel a las enseñanzas de Jesús de Nazaret. Dicho interés hacia lo racional condujo a una jerarquización del alma sobre el cuerpo, cuestión que está estrechamente relacionada con la interpretación literal que hicieron de la filosofía de la relación entre el alma y

el cuerpo platónica; esta escisión y jerarquización del alma y el cuerpo, además, es entendida bajo una lógica de la exclusión, una lógica dualista: si el alma es racional, divina y es lo que acerca al hombre a Dios, el cuerpo es irracional, mundano y lo que separa al hombre de Dios.

Primeramente y como se había aludido con anterioridad, los padres de la iglesia se dieron a la tarea de establecer un pensamiento doctrinal que buscara objetar las comunidades primitivas fundamentadas en las enseñanzas atribuidas a Jesús de Nazaret. Werner Jaeger afirma que los defensores del cristianismo ortodoxo encontraron en la filosofía de Platón los argumentos racionales con los cuales pudieron rechazar las tradiciones cristianas primitivas.

La defensa del cristianismo tenía que emplear siempre argumentos filosóficos. ¿A caso no habían enseñado Sócrates y Platón y muchos otros lo mismo? El no creer en los dioses de los antiguos poetas y de la religión popular era tan viejo como la filosofía misma⁷. (Jaeger, 1965, p.45-46)

En este sentido, los cristianismos primitivos fueron rechazados por parte de los padres cristianos, quienes utilizaron elementos racionales de la filosofía de Platón para llevar a cabo este objetivo. De este modo, no únicamente buscaron darle solidez a la fe a partir de la razón, sino que, además, emplearon los argumentos racionales para desdeñar los demás movimientos y, así, demostrar que lo verdadero del cristianismo era lo que ellos concebían; que los comportamientos de las comunidades primitivas eran extraños a las enseñanzas de Jesús de Nazaret y que, por tal razón, aquellos movimientos no podían ser considerados como verdaderos representantes del mensaje del profeta. Así pues, a partir del empleo de la racionalidad filosófica, el cristianismo ortodoxo naciente relega los movimientos primitivos porque sus fundamentaciones teológicas y espirituales carecen de solidez racional.

El primer gran defensor del cristianismo ortodoxo que emplea las verdades de la razón es Justino Mártir, por tal motivo, se le considera como «el primer filósofo cristiano que toma

⁷ Jenófanes de Colofón, que ataca violentamente a los dioses de Homero y Hesíodo, fue el primer filósofo griego que estableció el límite entre la teología popular y la filosófica.

posición ante la filosofía» (Vilanova, 1987, p.166). Además de ello, este padre cristiano expresa su empatía por las ideas filosóficas del mundo griego, las considera necesarias en la formación del cristianismo y, sin embargo, no se siente del todo satisfecho con las verdades que éste le proporciona.

Justino relata en su diálogo como se había sentido atraído por la filosofía griega desde su juventud; a decir verdad, estudió uno tras uno sus sistemas, ya que ninguno de ellos llegó a satisfacerles por completo, hasta que encontró la respuesta final en la religión cristiana. (Jaeger, 1965, p.46)

Dicho de otra manera, a pesar de que Justino estudia la filosofía griega, es el cristianismo quien le proporciona la verdad que ha estado buscando acerca de Dios. Puesto que, para este pensador cristiano, lo más importante del filosofar es la investigación de la divinidad. Justino Mártir sostiene que la filosofía es un don divino que permite conocer la grandeza de Dios. Según el teólogo español Evangelista Vilanova, Justino afirma que: «¿No tratan de Dios los filósofos en todos sus discursos y no versan sus disputas sobre su unicidad y providencia? ¿O no es objeto de la filosofía investigar acerca de Dios?» (Vilanova, 1987, p.166). Y, asimismo, «la filosofía es en realidad el mayor de los bienes, y el más precioso ante Dios, al cual ella es la que nos conducen y recomienda» (Vilanova, 1987, p.166). Por consiguiente, el filósofo, mártir de la iglesia, afirma la importancia de la filosofía en la búsqueda y el conocimiento de Dios, sostiene que los filósofos deben dirigir sus razonamientos únicamente con el fin de alcanzar este objetivo, a saber, teorizar sobre la divinidad.

Así pues, los filósofos que no siguen las enseñanzas sobre la divinidad platónica no son verdaderos seguidores del mensaje de Jesús de Nazaret, es decir, no son filósofos, del mismo modo que los cristianos primitivos tampoco pueden considerarse seguidores genuinos del mensaje de Jesús, puesto que, según este pensador, carecen del fundamento racional que ofrecen los argumentos platónicos.

Yo confieso, que entre los que se lo arrogan sin fundamento, porque no siguen los preceptos de Jesu-christo; así como entre los filósofos se hallan también algunos que no lo son sino en el nombre y en el traje; porque con sus opiniones y su conducta deshonran este ilustre nombre, y proceden hasta el extremo de negar la existencia de la divinidad. (Apol I, 4)

En efecto, Justino Mártir cuestiona la concepción que tienen los cristianismos primitivos respecto a la figura de Jesús de Nazaret y de Dios. Para este padre cristiano, aquellos movimientos no pueden sostener sus ideales puesto que, como se dijo, carecen del fundamento racional. Esta afirmación se asienta teniendo en cuenta la consideración de Justino Mártir, en donde establece que no todos los hombres están en capacidad de realizar un ejercicio serio y adecuado de la filosofía. En este sentido, dicho padre cristiano señala la insuficiencia de los pensamientos anteriores al cristianismo ortodoxo, que bajo el precepto de ser racionales se asignaban como verdaderos seguidores de las enseñanzas de Jesús de Nazaret. Los argumentos de Justino estigmatizan las anteriores formas de pensar porque son extrañas a la filosofía. Es decir, carecen de racionalidad.

Y santos a verdad son aquellos que a la filosofía consagran su inteligencia. Ahora, qué sea en definitiva la filosofía y por qué les fue enviada a los hombres, cosa es que se le escapa al vulgo de las gentes; pues en otro caso siendo como es ella ciencia una, no habría platónicos ni estoicos, ni peripatéticos, ni teóricos ni pitagóricos (*Diálogo I, 6, 1-2*). Por lo tanto, según Justino, hay una sola filosofía, enviada a los hombres. Por falta de una adecuada noción, se ha perdido de vista esa filosofía, aunque ahora haya muchos sistemas filosóficos. (Vilanova, 1987, p.167)

De lo anterior, para Justino mártir el ser filósofo no es asunto que concierne a todo el mundo, así muchos digan serlo, y afirmen que sus ideas son producto de un adecuado ejercicio de la filosofía. Platón ya había señalado los problemas que existen en su ejercicio y consideraba que no todos pueden cultivarla. «En efecto, no deben cultivarlas los bastardos sino los bien nacidos» (Platón, República, 535c). Y Justino, retoma dicha visión para indicar que la verdadera filosofía, la de los hombres dignos y que merece toda la atención, es la que se halla en el cristianismo ortodoxo, puesto que permite conocer y comprender a Dios.

Sin embargo, a pesar de que Justino señala la importancia de la filosofía de Platón, y la retoma para afianzar racionalmente al cristianismo, no la considera cimiento único de las verdades cristianas. Para este padre de la iglesia, precedente a esta filosofía existían formas de pensar que buscaban el conocimiento de la divinidad. Justino Mártir reconoce que los profetas bíblicos fueron hombres que pretendieron investigar y comprender la grandeza de Dios; que los pilares principales del cristianismo se hallan en las verdades expresadas por los profetas, puesto que aquellos han sido iluminados e inspirados por la fuerza divina.

A lo largo de su exposición Justino, dirigiendo su atención al platonismo, nos muestra que la verdadera filosofía no se halla en ninguno de los sistemas griegos. De ahí la pregunta: «Entonces, ¿a quién vamos a tomar por maestro» La respuesta es: Existieron hace mucho tiempo unos hombres más antiguos que todos estos tenidos por filósofos, hombres bienaventurados, justos y amigos de Dios, los cuales hablaron inspirados del espíritu divino, y divinamente inspirados predijeron lo porvenir, aquello justamente que se está cumpliendo ahora; son los que se llaman profetas. (Vilanova, 1987, p.167)

En efecto, Justino sitúa el pensamiento de los profetas como el antecedente más importante del cristianismo. Y si para Justino, la filosofía resulta de la inspiración y es un don enviado a los hombres por parte de la divinidad, no resulta extraño que para este padre de la iglesia los profetas se hayan ejercitado en la filosofía; si aquellos hombres pretendieron conocer a Dios a partir de la revelación, que bien puede ser tomado como una manifestación de la divinidad que ilumina a los hombres en su búsqueda, entonces, desde la visión de este padre, no existe problema en denominar filósofos a los profetas. Justino no busca desacreditar la filosofía de Platón ni restarle su importancia en el cristianismo. Más bien, pretende señalar que los profetas son dignos de ser llamados filósofos puesto que han centrado sus investigaciones en Dios.

Por otra parte, la figura de Clemente de Alejandría también es determinante para señalar las relaciones entre el cristianismo y la filosofía de Platón. San Clemente de Alejandría no desconoce la importancia del platonismo. Sus obras «El Pedagogo» y «Protréptico» contienen

alusiones al pensador ateniense. En el «Protréptico» describe la mayoría de movimientos filosóficos del mundo griego sin hallar en ellos ningún tipo de respuesta que le parezca coherente en el conocimiento de Dios, incluso afirma que aquellos filósofos niegan la existencia de Dios por sentar proposiciones en donde se hace manifiesto el origen de la naturaleza a partir de un principio físico.⁸ «Son éstos también ateos porque adoraron con una cierta sabiduría indocta la materia y, aunque no honraron las piedras o la madera sin embargo divinizaron la tierra como madre de todo eso...» (San Clemente, Protréptico, V, 64-3). Sin embargo, la desconfianza en la filosofía griega no fue impedimento para que siguiera investigando sobre qué pensamiento filosófico podría orientarlo hacia el conocimiento de Dios, todo es diferente cuando conoce la filosofía de Platón. «¿Qué colaborador encuentro en ti para esta búsqueda? Porque no desconfiamos de ti por completo, filosofía. Si quieres, a Platón. ¿Dónde hay que seguir las huellas de Dios, Platón?» (San Clemente, Protréptico, VI, 68).

En consecuencia, San Clemente de Alejandría reconoce en la filosofía de Platón el elemento racional que permite investigar acerca de Dios. Por tanto, como lo indica la profesora María Consolación Isart, en la introducción que realiza del «Protréptico», San Clemente de Alejandría encuentra en la filosofía de Platón a su mejor aliado (San Clemente, 2008). El platonismo sirve de base racional a este padre cristiano en la búsqueda de conocer y comprender a Dios, sus investigaciones no se llevan a cabo únicamente a partir de la fe o la revelación; apuntala que dicha filosofía, es decir, la platónica, ofrece garantías para alcanzar su objetivo: el estudio de la divinidad.

⁸ Refiriéndose a los presocráticos.

Está bien rozar la verdad, Platón, pero no te canses. Emprende conmigo⁹ la búsqueda del bien. Pues una emanación divina¹⁰ inspira a todos los hombres en general y, sobretodo, a los que pasan el tiempo en investigaciones. (San Clemente, Protréptico, VI, 68-2)

Entonces, Clemente de Alejandría pretende conocer desde una perspectiva racional a Dios ignorando las explicaciones materialistas y centrando sus investigaciones en las elucubraciones metafísicas de la filosofía de Platón. A pesar de que este padre de la iglesia considera necesario el conocimiento del mundo griego en la preparación para ser cristiano (Vilanova, 1987), es el platonismo quien ilumina su exploración racional de la divinidad. Además de ello, Clemente de Alejandría expresa el carácter racional y filosófico del cristianismo, cuestión que fundamentó a partir del pensamiento de Platón.

Entre tanto, el pensamiento de Agustín de Hipona también tiene por fundamento racional la filosofía de Platón. En la introducción a la obra «Del libre albedrío» se afirma que el platonismo fue decisivo para que San Agustín tomara distancia de los maniqueos. «Al convertirse San Agustín, primero al platonismo y luego al cristianismo, hubo de dar en su interior un adiós sincero y eterno al maniqueísmo...» (Seijas, I). Tal puede ser la razón para que este padre cristiano considere que en el espíritu griego no existió hombre más sabio y erudito que Platón, porque sistematizó la filosofía como ciencia perfecta (San Agustín, 1947). Además, asegura que acertó al afirmar que la ciencia se encarga de lo inteligible y que la opinión corresponde exclusivamente a lo material.

Aquel es el verdadero, éste es el semejante al verdadero y hecho a su imagen; allí reside el principio de la verdad, con el que se hermosea y purifica el alma que se conoce así misma; de éste no puede engendrarse en el ánimo de los insensatos la ciencia, sino la opinión. (San Agustín, Contra los académicos, III, XVII, 37)

⁹ Platón, Fedro, 237.

¹⁰ La apórreia, que en el medio platonismo designaba el intelecto humano o favor divino, indica en Clemente la acción del espíritu santo.

Para San Agustín, el pensamiento de Platón fija lo concerniente a la ciencia y lo que es meramente opinión: la filosofía como ciencia perfecta y que investiga lo inteligible está en cercanía a la verdad, cualidad perteneciente al alma. En cambio, el mundo material únicamente es abordado por la opinión vaga de los hombres. De este modo, San Agustín siguiendo las doctrinas platónicas, señala que la filosofía siendo la ciencia perfecta no puede encargarse de lo perteneciente a la materia, la verdad se halla en lo suprasensible, en lo divino y perfecto, por lo tanto, aquello es su objeto de estudio.

Como salta a la vista, Agustín de Hipona admite la importancia del platonismo y su fundamento racional en la búsqueda de la verdad. Por esto afirma que la doctrina de Platón es la filosofía más pura y luminosa (San Agustín, 1947). Es decir, el camino que debe seguir para encontrar la verdad y comprender a Dios. El platonismo es el elemento racional con el cual Agustín de Hipona pretende afianzar la fe, a saber, la verdad de la autoridad; confía en éste puesto que le sirve de instrumento racional para conocer la grandeza de la divinidad.

¿Por qué San Agustín confía tanto en el platonismo como el camino racional que conduce al encuentro con la verdad de Dios? Porque para este padre cristiano, el mundo de las ideas al cual refiere el platonismo es un precedente idéntico del reino del que habló Jesús de Nazaret. «El reino de las ideas de Platón es el mismo reino del que Cristo afirma que su reino no es de este mundo»¹¹ (Vilanova, 1987, p.226). Dicho de otro modo, para San Agustín, lo que señala Platón acerca del mundo inteligible es similar a las aseveraciones de Cristo respecto al reino de Dios padre. Así, platonismo y cristianismo se imbrican porque los argumentos tanto de la razón como de la fe, explican exactamente lo mismo: la existencia de un mundo inteligible, divino y perfecto.

¹¹ (De ordine I, 11, 32).

1.2.3. La lectura de la dualidad alma-cuerpo en los padres de la iglesia

En el anterior apartado fue necesario describir la recepción platónica por parte de Justino Mártir, Clemente de Alejandría y San Agustín, acentuando la importancia de dicha filosofía en el conocimiento de Dios. El empleo del platonismo en el objetivo de fundamentar racionalmente el cristianismo por parte de dichos padres de la iglesia no solamente pretendía el conocimiento de la divinidad. Además de las reflexiones racionales y metafísicas en donde se afirma la existencia de un ser divino, eterno y supremo, a partir del platonismo se implanta un pensamiento antropológico que servirá para fundamentar la moral cristiana ortodoxa. En consecuencia, se intentará realizar una aproximación a la concepción antropológica de cada uno de estos filósofos cristianos y derivar de ella su concepción sobre el cuerpo, el alma, el placer y el cuidado del alma.

En primera instancia, Justino Mártir indica que el alma es inmortal y que después de la muerte puede ascender hacia la divinidad siempre y cuando el hombre haya cuidado en vida de ella. Asimismo, manifiesta que después de la muerte resucitan con el cuerpo que les perteneció y que este puede ser castigado eternamente si en vida se entregó desbocadamente a los placeres carnales.

Aguardamos, después de la muerte, un juicio que será pronunciado, no por Radamanto o Minos, como dice Platón, sino por el mismo Jesu-Christo, que castigará a los culpables, resucitados con sus mismos cuerpos, no con suplicios de mil años, como dice también Platón, sino con suplicios eternos. (Apol, I, 8).

De lo precedente, para Justino Mártir, el comportamiento es determinante para encarar el juicio de Dios. De aquello, se pueden decir dos cosas importantes: primero, se afirma la continuidad del hombre después de la muerte, en donde su alma podría salvarse del sufrimiento eterno si el hombre cuidó en vida de ella. Segundo, el cuerpo y el alma podrían sufrir los castigos

por parte de Dios, si el hombre en vida no cuidó de esta última, dejándose llevar por los actos carnales. Justino Mártir cree seriamente en la inmortalidad del alma y en la ascensión a lo divino, cuestión que fundamentó a partir de la filosofía de Platón. No obstante, el término “reencarnación” acentuado en la filosofía platónica,¹² es remplazado por el término “resurrección” en la doctrina de Justino. Además, este padre cristiano atribuye a Platón no solamente lo que respecta a la inmortalidad del alma, señala que el pensador griego hizo referencia a la posibilidad de que se castigue el cuerpo si el hombre ha centrado su atención a éste. Por tanto, a partir del platonismo, Justino Mártir sugiere lo importante que es inclinarse hacia una vida austera en donde el cuidado del alma y el desprecio de los placeres del cuerpo, le permite a cada cristiano recibir la gracia divina y así, evitar a todo costo el castigo eterno.

Entre tanto, San Clemente de Alejandría sostiene que la característica más importante del alma es la racionalidad. Y afirma que «la virtud en sí misma, en efecto, es una disposición del alma que se ajusta a la razón, a lo largo de toda la vida. También, señala que «la filosofía se define como el estudio de la recta razón» (San Clemente, Pedagogo, I, 101). Lo que manifiesta este pensador cristiano no es ajeno a lo que se indica en el diálogo «Fedón». Para San Clemente de Alejandría es importante el estudio del alma y que la virtud corresponda a su ejercicio racional, es decir, el filosófico. Los hombres deben dar prioridad a las cosas que únicamente están en relación con el alma, porque «no debemos mirar las cosas visibles, sino las invisibles. Pues aquellas son efímeras, más las que no se ven, eternas». (San Clemente, Pedagogo, III, 11-3)

En efecto, considera que el cuerpo y el alma son de constituciones diferentes. Explora la división platónica del alma en donde se enseña lo racional, lo irascible y concupiscible¹³ (San Clemente, 1998), dando importancia a lo racional porque lo considera consustancial a lo divino.

¹² Véase (Platón, Fedón, 81e5)

¹³ Rep. IV 439d, 441a.

Y siendo el alma únicamente racional, afirma que «todo lo que es contrario a la recta razón es pecado» (San Clemente, Pedagogo, II, 101). Lo anterior, aclara el punto de vista de Clemente de Alejandría respecto al alma y el cuerpo: si el alma es racional y se identifica con lo divino, es lo que permite la cercanía con Dios, y si el cuerpo es irracional y pecaminoso, es lo que distancia de Dios.

Respecto al alma, San Agustín manifiesta que ésta precede a la materia y es creada por Dios. «-creo que la patria o habitación propia del alma antes de venir a este mundo es Dios, que la ha creado» (San Agustín, De la cantidad del alma, I, 2), y asegura que no está constituida por la materia. «Cual sea su substancia, empero, no lo puedo decir; pues pienso que no es ninguna de las conocidas y ordinarias naturalezas que percibimos con los sentidos corporales» (San Agustín, De la cantidad del alma, I, 2). Desde luego, la descripción que realiza este padre cristiano es similar a lo que señala Platón respecto al alma: la imposibilidad de ser conocida por los sentidos y su consustancialidad con lo divino.

Pero hay que saber que el alma, aunque creada por Dios, tiene substancia propia, que ni es tierra, ni el fuego, ni aire, ni agua; a no ser que, por ventura, concedamos que Dios dio a la tierra no ser más que tierra y no otorgó al alma el no ser más que alma. Más, si deseas que te defina lo que es el alma y, por esta razón, preguntas qué es el alma, te complaceré fácilmente; pues a mi parecer es una substancia dotada de razón desinada a regir el cuerpo. (San Agustín, De la cantidad del alma, XIII, 22)

Así pues, San Agustín no meramente describe que la naturaleza del alma no puede ser conocida por los sentidos puesto que aquellos sólo pueden aprehender a la materia, sino que, además, considera que tiene por naturaleza el ser racional e inmortal. Esto, desde luego, implica que el alma debe gobernar al cuerpo, que su destino es regir sobre la materia y que no debe corresponder a los vicios de la carne. Además, en pro de alcanzar la verdad, el alma debe tomar distancia de lo que proporciona el cuerpo.

En efecto no razona sino el que entiende: más ni el cuerpo entiende, ni el alma con el auxilio del cuerpo, porque cuando quiere entender se aparta del cuerpo. Aquello que es entendido existe siempre del mismo modo; y nada propio del cuerpo existe siempre de la misma manera, luego el cuerpo no puede ayudar al alma que se esfuerza por entender, le basta con no serle obstáculo. (San Agustín, La inmortalidad del alma, I, 1)

En concordancia con lo anterior, el alma en su proyección hacia Dios debe apartarse de los comportamientos de la materia. La verdad que se halla en la divinidad se alcanza a partir del desprecio del cuerpo y cuidado del alma. «Tú eres la verdad que preside todas las cosas» (San Agustín, Confesiones, X, 66). El conocimiento que proporciona el mundo material es insuficiente y no explica la verdad. «Sé que son verdaderas todas aquellas sentencias a excepción de las carnales» (San Agustín, Confesiones, XI, 41). El cuerpo es un obstáculo en el proceso de conocerla debido a que es irracional; ofrece un tipo de conocimiento falso, innecesario, impuro, imperfecto, que no posibilita la relación racional con el ser supremo.

Las explicaciones anteriores que ofrecen los padres cristianos respecto al alma y el cuerpo, en donde se manifiesta que son opuestos irreconciliables y que participan de diferente naturaleza, permite describir las concepciones morales de éstos acerca del placer sexual. Teniendo en cuenta que, señalan que el alma es lo que acerca al hombre a Dios y el cuerpo es lo que lo distancia, entonces, es preciso afirmar que sus elucubraciones se sustentan a partir del desprecio del cuerpo.

Por esta razón, Justino Mártir defiende las ideas de los nuevos conversos al cristianismo ortodoxo y rechaza las conductas desbocadas de los cristianismos primitivos. Describe que los comportamientos de algunos movimientos cristianos afectan al hombre, la pureza del alma y que son ajenos a la verdad de Dios, desconfía del cuerpo y cuestiona las conductas que tienden hacia la irracionalidad de la carne. Además, Hace notar el santo Mártir, que los anteriores movimientos cristianos se entregaban sin ningún problema a los deleites sexuales, pero que el cristianismo

naciente ortodoxo el cual defiende con vehemencia, únicamente tiene por placer la castidad. «Antiguamente no conocíamos otros placeres que los de la gula; ahora la castidad es la base de todas nuestras delicias» (Apol, I, 14). Con esto, defiende la nueva visión cristiana argumentando que los comportamientos obscenos de los movimientos cristianos primitivos no expresan el mensaje fiel de Jesús de Nazaret.

Asimismo, el pensamiento dicotómico de Clemente de Alejandría, propuesta que sirve para consolidar el cristianismo ortodoxo y repeler las conductas de los cristianos primitivos, sentencia al cuerpo a la irracionalidad, a lo mundano y pecaminoso. El naciente cristianismo desde la visión de este padre de la iglesia, debe tener por norma la restricción de los placeres de la carne debido a que son actitudes irracionales del hombre, hace saber que, a pesar de que los órganos sexuales son dignos de respeto y no de vergüenza, es necesario castigar a los hombres si tienden desenfrenadamente hacia la sexualidad. (San Clemente, 1998). Para Clemente de Alejandría, los deseos sexuales son opuestos a la virtud, que es el ejercicio racional del alma, por tanto, se deben restringir, condenar y hacer que el hombre se distancie de ellos.

De acuerdo con lo anterior, los deseos del cuerpo son vulgares e insensatos. Si los hombres consideran que los placeres del cuerpo son buenos, han errado en su juicio porque aquellos se deben tomar como una perfecta grosería (San Clemente, 1998). La sexualidad y el deseo de disfrutar del cuerpo es un comportamiento irracional y disoluto de los hombres; impide el conocimiento de Dios. La búsqueda del ser supremo exige el desprendimiento de dichas actitudes pecaminosas. «El que sigue al logos no se familiarizará con ningún tipo de placer vergonzoso» (San Clemente, Pedagogo, II, 110-2). Por consiguiente, San Clemente de Alejandría aboga por un tipo de ascetismo que resulte del desprecio del cuerpo y de ver en éste comportamientos inadecuados. Conocer a Dios y la purificación del alma exige el rechazo y

desprendimiento de los placeres carnales, todo hombre cristiano debe mantenerse distanciado de ignominiosos deseos y así evitar que el alma se condene en el juicio final.

Entre tanto, a San Agustín el cuerpo tampoco le genera confianza. En las «Confesiones» describe su posición respecto a los placeres de la carne cuestionando su pasado maniqueo. «Era yo miserable, como lo es toda alma prisionera del amor de las cosas temporales, que se siente despedazar cuando las pierde, sintiendo entonces su miseria, por la que es miserable aun antes de que las pierda» (San Agustín, Confesiones, VI, 11), y en otro apartado manifiesta lo siguiente:

Yo no sabía imaginar más que formas corporales, y, siendo carne, acusaba a la carne; y como espíritu errante, no acertaba volver a ti; y caminando marchaba hacia aquellas cosas que no son nada ni en ti, ni en mí, ni en el cuerpo; ni me eran sugeridas por tu verdad, sino que eran imaginadas por mi vanidad según los cuerpos; (San Agustín, Confesiones, VI, 26)

La transición al cristianismo le permitió a San Agustín rechazar las conductas maniqueas, y expresar que el cuerpo no representa el amor y la relación con la divinidad. Para este filósofo, solamente con la racionalidad del alma puede el hombre acercarse a Dios. «Por mi alma misma subiré pues a él» (San Agustín, Confesiones, X, 11), por lo tanto, todo lo que convive en el cuerpo; lo que genere deseo o placer carnal es visto con desprecio por parte de este pensador cristiano. De este modo, si el cuerpo obstaculiza la posibilidad de que el alma pueda acceder a lo divino, es necesario tener en cuenta algunas normas que coadyuven para que el alma se mantenga distanciada del cuerpo y no se deje hechizar por éste. Para San Agustín, la continencia es la norma por excelencia de la doctrina cristiana porque

reprime y cohíbe la libido, ejercita un doble cometido: apetece el bien inmortal, al que tendemos, y rechaza el mal, con el que en esta mortalidad contendemos. Al primero lo ama y lo espera; al segundo lo hostiga y vigila; en ambos busca lo honesto y rehúye lo deshonesto (San Agustín, La continencia, III, 6)

Entonces, una de las virtudes cristianas es la continencia. Desde la visión de San Agustín, el deseo sexual debe ser reprimido porque afecta la pureza del alma. La austeridad se opone a la

posibilidad de expresar libremente la sexualidad. El hombre debe emplear la razón para evitar al máximo la entrega desbocada a los goces de la carne porque «no es lo mismo vivir según la carne que vivir según el hombre» (San Agustín, *La continencia*, IV, 11). El primer tipo de comportamiento es perjudicial, pecaminoso e impide el alcance perfecto del bien inmortal; el segundo, es liberador, racional y necesario para alcanzar el bien del alma, es decir, la ascensión a Dios.

Como se puede observar, San Agustín realiza una distinción antropológica en donde sospecha acérrimamente de las actitudes del cuerpo, pone en cuestión lo que respecta a la sexualidad y expresa que vivir favoreciendo los intereses de la carne no puede ser visto como racional; asimismo, exhorta la necesidad de que el hombre viva en austeridad, continente, reprendiendo y rechazando los vicios carnales en el propósito de evitar que el cuerpo someta al alma. Para San Agustín, la atención a los deseos carnales, la entrega desaforada a la sexualidad es prueba de que el hombre ha sido subyugado por el pecado de la concupiscencia.

Mientras esta vida mortal fluye bajo la gracia, ese es nuestro empeño: que no reine en nuestro cuerpo mortal el pecado, es decir, la concupiscencia del pecado, pues la concupiscencia se llama pecado en este lugar. El acatamiento a su imperio es prueba de nuestro cautiverio. Vive, pues, en nosotros la concupiscencia del pecado, pero no hemos de tolerar su reinado. Hemos de resistir a sus demandas para que no reine sobre vasallos sumisos. No usurpe para sí la concupiscencia nuestros miembros; es la continencia quien ha de reclamarlos en propiedad para que sirvan a Dios como instrumentos de justicia y no al pecado como armas de iniquidad. De ese modo no nos sojuzgará el pecado. No vivimos ya bajo la ley, que prescribe el bien y no lo da; vivimos bajo la gracia, que eso mismo que la ley prescribe nos lo hace amar, y así puede sobre corazones libres imperar. (San Agustín, *La continencia*, III, 8)

En efecto, se plantea la continencia como virtud en contraposición a la concupiscencia como pecado. Dios es quien dirige la vida de los mortales, por lo tanto, se debe corresponder a su gracia adecuadamente; el éxito de vivir al servicio de Dios radica en el apartamiento de los placeres del cuerpo. San Agustín, observa que la continencia es un comportamiento bueno y

determinante para la salvación del alma, reprime el deseo carnal e impide que el hombre esté subyugado al placer vulgar.

Al igual que San Agustín, Justino Mártir y Clemente de Alejandría adulan como virtud el hecho de que los hombres no favorezcan a los intereses del cuerpo. Sin embargo, la prohibición del placer sexual no implica la supresión de la sexualidad. La reproducción es necesaria y debe efectuarse dentro del matrimonio, cuestión que el santo Mártir de la iglesia defiende. «No nos casamos sino por tener hijos; y así los que entre nosotros renuncian al matrimonio, viven en una perfecta continencia» (Apol. I, 29). Con esto, Justino Mártir, ve necesario la reproducción como práctica importante de la doctrina cristiana ortodoxa siempre y cuando se efectúe dentro de la unión marital. Encomia la unión para la generación de nuevas vidas y la continencia como virtud del verdadero cristiano.

Del mismo modo que Justino Mártir, Clemente de Alejandría rechaza los placeres sexuales, pero no rechaza la sexualidad con fines reproductivos. Considera como único propósito serio del contacto sexual el deseo de procreación, asegura que «la matriz, deseosa de procrear acoge el semen, acto que niega cualquier objeción censurable acerca del coito» (San clemente, Pedagogo, III, 93). Es decir, no hay restricción de la copulación si el objetivo trazado es el de generar vida, dicho deseo no es el de los cuerpos que se entregan sin culpa alguna a las expresiones libidinales, libertarias y eróticas, sino que, es el deseo de dos hombres de ser padres, y por ello es necesario el contacto de los órganos sexuales. Clemente de Alejandría precisa en la importancia de la matriz y los fluidos seminales justificando únicamente la fecundidad, y obvia lo que se puede considerar acerca del placer masculino y femenino.

A pesar de que el alejandrino concibe importante la sexualidad con fines de reproducción, existe una normativa necesaria para llevar a cabo dicha actividad. El matrimonio es el

fundamento determinante que permite que dos personas tengan contacto sexual sin pecar, y esto se debe a que «el matrimonio es el deseo de procreación, no de evacuar el semen desordenadamente, acto contrario a la ley y la razón»; en efecto, existen momentos idóneos para la intimidad, pero sólo para los que han contraído matrimonio (San Clemente, 1998), y éstos son los adecuados para la gestación, y su finalidad, tener hijos hermosos... (San Clemente, 1998), quien no acate dicha normativa y se desboque en el placer que produce las relaciones sexuales es un pecador, el fundamento de la sexualidad únicamente es el deseo de procreación y se considera lícito siempre y cuando haya unión marital.

En este sentido, los hombres y las mujeres deben tener un comportamiento adecuado sin caer en los placeres de la carne. Considera importante que los hombres miren a las mujeres de los demás hombres como si fueran sus hijas (San Clemente, 1998), y así evitar sentir algún tipo de deseo por la mujer del prójimo puesto que aquella está contaminada. «No cohabitarás con la mujer de tu prójimo; te contaminarás de ella» (San Clemente, Pedagogo, II, 91-2). Dicho pensador concibe que la fornicación es un acto que desagrada a Dios puesto que, «el que fornicar muere para Dios; el logos y el espíritu lo abandonan y es un cadáver (San Clemente, Pedagogo, II, 100). Entonces, es necesario evitarla a como dé lugar.

San Agustín también aprueba el matrimonio como requisito importante de la cristiandad en el propósito reproductivo. Asegura que la unión conyugal sirve para reprimir las energías sexuales que tienden hacia un comportamiento irracional, un manejo inadecuado del placer corpóreo. «Añádase esto que la concupiscencia de la carne se reprime y ordena con la unión conyugal y, si cabe hablar así, crepita y se abraza más verecundamente cuando viene moderada por el efecto paterno» (San Agustín, De la bondad del matrimonio, III, 3). Además, señala que a partir del matrimonio los hombres mitigan los deseos carnales debido a que asumen

racionalmente que dicha unión únicamente tiene como propósito la creación de hijos. «Es innegable, evidentemente, que los ardores de la voluptuosidad quedan atemperados por no sé qué medida y gravedad cuando el hombre y la mujer se percatan sabiamente de que por la unión conyugal se han convertido en padre y madre» (San Agustín, De la bondad del matrimonio, III, 3). Para San Agustín, a partir de la unión marital tanto el hombre como la mujer, deben asumir que los encuentros sexuales sólo pueden llevarse a cabo para proliferar, encomiar el matrimonio para que abunden los hijos; el comportamiento racional de los hombres gira en torno a dicho propósito.

Las relaciones conyugales que los esposos tienen entre sí con el propósito de tener descendencia nada contienen de vituperables, y estas relaciones lícitas son las que deben sustentarse en la vida matrimonial. Mas cuando los esposos van más allá de este propósito necesario, entonces no obedecen a los dictámenes de la razón sino a los estímulos de la concupiscencia. (San Agustín, De la bondad del matrimonio, X, 11)

Como salta a la vista, San Agustín considera que el comportamiento racional del hombre cuando no es continente, se practica en la unión matrimonial, la sexualidad se legitima en dicho compromiso para que los hombres replacen sus deseos carnales por el deseo de ser padres, acto racional y de bien, desde la visión del obispo de Hipona, vitupera la posibilidad de que los hombres se inclinen desbocadamente hacia el goce de la carne; acto censurable por ser irracional y no corresponder a la gracia divina.

Al exponer que la continencia es la virtud más importante de todo cristiano, y que el matrimonio es la respuesta racional para aquellos que no pueden vivir en abstinencia radical, Agustín de Hipona rechaza con ímpetu el adulterio; señala que la unión marital debe tener por principio la fidelidad. «Más aún: añádase a lo dicho que, en el cumplimiento exacto de los deberes que la unión conyugal impone a los esposos, se debe éstos mutua y constante fidelidad, aun cuando en ese cumplimiento quepa un tanto de incontinencia e intemperancia» (San Agustín,

De la bondad del matrimonio, IV, 4). Con esto, queda claro que tanto el hombre como la mujer deben respetar la unión marital, la trasgresión del compromiso es lo que se denomina adulterio.

La violación de esta fe mutua se llama adulterio cuando, ya sea por movimiento instintivo de la concupiscencia, ya sea por el consentimiento a la ajena intemperancia, se quiebra el pacto conyugal por el concubinato. Así queda quebrantada y rota la recíproca fidelidad, que, aun cuando se trata de las cosas corporales y de más deleznable condición, es un bien que hay que anteponer siempre a los bienes y derechos del cuerpo, entre los cuales hay que computar nuestra vida transitoria. (San Agustín, De la bondad del matrimonio, IV,4)

San Agustín deja claro que por encima del cuerpo debe estar la bondad de la fidelidad. El matrimonio cristiano obliga a guardar lealtad mutuamente y sólo la muerte disuelve dicho compromiso. La mujer tiene que permanecer con el hombre hasta que éste muera. «La mujer no comenzará a ser esposa del marido posterior si antes no deja de existir el anterior. Y dejará de ser esposa del anterior si éste muere, no si adultera» (San Agustín, Las uniones adulterinas, II, V, 4). En caso de que aduldere, el hombre puede abandonarla «pero queda el vínculo, por el que se hace reo de adulterio el que tome la abandonada, aunque sea por causa de adulterio» (San Agustín, Las uniones adulterinas, II, V, 4).

De este modo, la mujer debe estar supeditada al hombre. Merry Wiesner, manifiesta que el obispo de Hipona consideraba a la mujer como un ser inferior. «Consideraba a la mujer inferior, intelectual, moral e incluso físicamente» (Wiesner, 2001, p.14). Y asegura que «el cuerpo del hombre es superior al de la mujer como el alma lo es al cuerpo»¹⁴ (Wiesner, 2001, p.14). El hombre domina porque suprema racionalmente a la mujer, el comportamiento de éste es afín al alma; en cambio, la mujer es concomitante al cuerpo. En el encuentro sexual, los hombres deben hacer valer su condición de superioridad y las mujeres deben aceptar sumisamente las iniciativas masculinas. «Su estado de inferioridad quedaba demostrado en la única posición

¹⁴ Agustín, *Contra Mendacium*, 7.1 O, citado en John Boswell (1981), *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*.

posible para la relación sexual, la mujer abajo mirando hacia arriba y el hombre encima» (Wiesner, 2001, p.14).

Asimismo, Clemente de Alejandría aduce el estado de inferioridad de las mujeres y rechaza el adulterio, considera que éstas y el vino son responsables de que los hombres tiendan a desviarse por este perdido mundo. Por tal razón, desecha las prostitutas y que los hombres tengan algún tipo de contacto con ellas, «El vino y las mujeres ofuscarán a los hombres sensatos, y quien se una con prostitutas se volverá más audaz; los gusanos y la putrefacción lo recibirán en herencia y será destruido como gran ejemplo» (San Clemente, Pedagogo, II, 101-3). De esta manera, culpa a la mujer de incitar el deseo sexual y exhorta al hombre para que guarde distancia de ésta, y, así evitar sentirse espoleado por lo carnal.

Ahora bien, si las mujeres son las responsables de que los hombres piensen en el placer que produce la sexualidad y tiendan a la fornicación, entonces, es necesario restringir los comportamientos femeninos y así evitar la tentación. San Clemente de Alejandría precisa en la necesidad de que las mujeres no se adornen su cuerpo porque «el adorno es propio de la hetera no de la mujer» (San Clemente, Pedagogo, III, 5-4), es decir, de la prostituta, responsable de que los hombres sientan deseo por culpa de sus indecorosos arreglos externos. Además de ello, no deben colorearse las mejillas ni pintasen las líneas de los ojos, puesto que aquello destruye la belleza natural. (San Clemente, 1998). Y, «Tres veces, no una sola, merecen morir estas mujeres que utilizan excrementos de cocodrilos, que se embadurnan con espuma de podredumbre, que modelan el negro de sus cejas y que untan las mejillas con blanco de cerumen». (San Clemente, Pedagogo, III, 7-3). Con esto, la visión que tiene el padre de la iglesia de Alejandría respecto a las mujeres que emplean recursos cosméticos para embellecer su cuerpo no es nada buena. Las califica de prostitutas y las condena por ser directas responsables de generar en los hombres

algún tipo de deseo, e incluso, prefiere verlas muertas que antes provocando placer en el género masculino.

En contraposición al tipo de mujer licenciosa, libertina y hetera que provoca que los hombres se desvíen hacia el placer sexual, San clemente de Alejandría propone una concepción del género femenino que se ajuste a lo racional, es decir, que no presente como característica el desenfreno en cuanto la sexualidad, el empleo de productos de belleza y ropa extravagante; más bien, aboga por un prototipo de mujer que se someta a la voluntad de su marido, que no emplee ropa llamativa para los hombres porque «bajo ningún precepto debe permitirse a las mujeres descubrir o mostrar parte alguna de su cuerpo, a fin de que ni unos ni otros se pierdan; los hombres por verse excitados a mirar, y las mujeres por atraerse las miradas de los hombres» San Clemente, Pedagogo, III, 33-5). El color a utilizar en la ropa es el blanco puesto que simboliza pureza y prudencia.

El gran Platón, imitador también de Moisés, aprueba aquel tejido que es producto del trabajo de una mujer prudente. Afirma: «los colores blancos pueden ser convenientes como signos de veneración, ya sea por otros motivos ya por el tejido en sí; en cambio los tintes no convienen sino como adornos destinados a la guerra»¹⁵. Así pues, el blanco es un color apropiado para los hombres pacíficos y lúcidos. (San Clemente, Pedagogo, III, 54-2)

Como se ha visto, el cuerpo genera desconfianza en Justino Mártir, Clemente de Alejandría y San Agustín, por lo tanto, la fundamentación moral del cristianismo desde dichas visiones, tiene como criterio la desaprobación de los comportamientos de la carne, y la adulación de la verdad racional del alma. Rechazar los placeres sexuales es signo de bien y pureza, por esto, exaltan la continencia por ser virtud magna y que acerca al hombre a Dios.

Además de ello, estos padres de la iglesia indican acerca de la bondad del matrimonio. A pesar de que niegan y censuran la posibilidad del placer sexual, alientan para que los cristianos

¹⁵ PLAT. LEY XII 956a

ortodoxos contraigan matrimonio para fecundar; el placer carnal es un pecado grave dentro de la doctrina cristiana, sin embargo, validan el contacto sexual en unión marital en pro de tener hijos. Rechazan el adulterio y culpan a las mujeres de instigar el deseo sexual; ven al cuerpo como algo impuro del hombre.

1.3. La doctrina no escrita y la intención metafórica del mito de la filosofía de Platón

La recepción de Platón en los padres cristianos no tuvo como base interpretativa la hipótesis de la doctrina no escrita. Por lo tanto, el estudio que llevan a cabo del pensamiento del filósofo griego es limitado. Justino Mártir, San Agustín y Clemente de Alejandría, acuden a la filosofía de Platón para fundamentar las verdades de las doctrinas cristianas; plantean desde dicho pensamiento una visión antropológica y moral que servirá de norma, sin tener en cuenta lo que manifiesta el filósofo griego en la «Carta VII» sobre la autenticidad del pensamiento filosófico.

¿Por qué es importante el fundamento filosófico y racional de Platón para los padres cristianos? Porque la forma de pensar cristiana se caracteriza por escindir lo material de lo inmaterial, ello lleva a que la forma de entender el mundo sea para algunas cosas muy materialistas y para otras muy espiritualistas. Así, la filosofía de Platón se interpreta en términos de una constante dicotomía entre lo sensible y lo inteligible, es decir, entre lo físico y lo metafísico. En este sentido, Platón les ofrece a los padres de la iglesia un fundamento racional para acentuar la idea cristiana sobre la importancia de la divinidad, del cuidado del alma, en contraposición al desprecio del cuerpo; sin embargo, toda esta filosofía es interpretada

literalmente, obviando la importancia de la doctrina no escrita y la intención metafórica del mito de la filosofía platónica.

Por lo tanto, a partir de la hipótesis de la doctrina no escrita de Platón puede superarse la dificultad anterior y puede pensarse dicha filosofía como un único discurso coherente que le permite al hombre reconciliar lo metafísico con lo físico, es decir, lo teórico y lo práctico. Esto, desde luego, se contrapone a la interpretación de los padres de la iglesia que, al emplear la filosofía de Platón, justifican sus ideas en pro de defender el naciente cristianismo.

En este sentido, la hipótesis de la doctrina no escrita permite pensar la filosofía de Platón de forma metafórica y no literal como lo hicieron los padres cristianos; afirmar que el pensamiento del filósofo griego no es radicalmente excluyente con los contrarios alma-cuerpo como lo presenta Justino Mártir, San Agustín y Clemente de Alejandría, porque para Platón, el mito tiene una función muy importante: vincular lo teórico con lo práctico; es decir, la creación de un discurso vivo; un discurso para la vida.

Entonces, en contraposición a la interpretación limitada y literal del filósofo griego por parte de los padres cristianos, se propone una interpretación que atienda a la inquietud sobre la autenticidad de la filosofía y la intención metafórica del mito. Entender lo que es para Platón la doctrina escrita y el discurso vivo, ha de servir para aclarar de qué manera concibe la auténtica filosofía, y si los padres cristianos acertaron al considerar que la filosofía de Platón la cual estudiaron, es la verdadera y la que permite conocer y comprender a Dios.

Por esto, en la «Carta VII» Platón brinda elementos de interpretación sobre la función del discurso vivo y su relación con la filosofía. En primera instancia, afirma la imposibilidad de que todo hombre se dedique a ésta y pueda conocer la verdad. «Ahora bien, yo no creo que la

discusión filosófica de estos temas sea, como se dice, un bien para los hombres, salvo para unos pocos que están capacitados para descubrir la verdad por sí mismos, con unas pequeñas indicaciones» (Platón, Carta VII, 341e). Además de ello, quien se consagre seriamente a la filosofía debe entender que la escritura es un medio débil para expresar la autenticidad del pensamiento, por tanto, se deben cuestionar las obras tanto de sí mismo como la de los demás.

Además, estos elementos intentan expresar tanto la cualidad de cada cosa como su esencia por un medio tan débil como las palabras; por ello, ninguna persona sensata se arriesgará a confiar sus pensamientos en tal medio, sobre todo para que quede fijado, como ocurre con los caracteres escritos. (Platón, Carta VII, 342d-343a)

Al Platón desconfiar de las verdades que se plasman en los escritos, reconoce que su pensamiento auténtico no aparece en ninguna de sus obras, entonces, ¿en dónde se sitúa la verdad, la originalidad del filosofar? Según Platón en el alma, y ni siquiera para recordar las cosas es necesario escribirlas; pues no hay peligro que se olviden porque han penetrado en ésta (Platón, 1992). Además, observa que sólo a partir del discurso vivo se puede expresar la filosofía. Al respecto, se indica lo siguiente:

El discurso vivo y animado que se mantiene en la dimensión oral y mediante la ciencia se imprime en el alma del que aprende; el discurso escrito es sólo una copia de este. La oralidad implica “seriedad”, mientras que la escritura implica “juego”. La claridad y la perfección pertenecen a la oralidad y no a la escritura. (Flórez, 2007, p. 209)

De acuerdo con esto, Platón pudo haber escrito cosas irrelevantes por diversión, dejando lo más importante para ser expresado a través del discurso vivo, o puede ser que, sus escritos eran apuntes que impartía a sus discípulos en la Academia, guardándose lo auténtico de su filosofía. (Flórez, 2007). Lo que se ha manifestado, se contrapone a las afirmaciones de los padres de la iglesia, quienes consideran que la filosofía de Platón es el camino racional e idóneo para conocer la verdad de Dios. Ciertamente es, que dichos autores cristianos desconocieron la profundidad del pensamiento platónico debido a su exceso de confianza en la interpretación literal de las obras escritas del filósofo griego, por esto, la hipótesis que atiende a lo que piensa

Platón sobre la importancia del discurso oral, ofrece más elementos de comprensión de su filosofía, cuestionando la lectura realizada por los padres cristianos. Esto quiere decir que, «los escritos platónicos nos hacen subir toda la montaña, pero no consiguen que lleguemos a la cumbre; en cambio, la tradición indirecta nos permite conquistar precisamente la cumbre»¹⁶ (Flórez, 2007, p. 210), asunto que los padres de la iglesia no pudieron lograr.

Por otra parte, la función del mito en la filosofía de Platón permite la reconciliación entre el mundo metafísico e inteligible con la existencia. Según Bereterbide (2009), Platón considera que el mito tiene un rol importante en la organización política de los hombres; en el segundo libro de las *Leyes*, los toma como un poderoso elemento político que puede convencer a los ciudadanos, y, en especial el alma de los jóvenes (p.42). Lo cual significa que, las explicaciones mitológicas ofrecidas por el filósofo griego tienen el propósito de asignar una cuestión práctica, en donde «las cuestiones políticas y morales se entretajan con las del orden cosmológico y metafísico» (Zamora, 2010, p.40). Esto quiere decir, que a partir del mito se lleva cabo una explicación cosmológica que se conecta con la organización del hombre político. A diferencia de los padres cristianos que se tomaron la dicotomía platónica al pie de la letra, la intención metafórica del mito no busca escindir la realidad política y moral de las reflexiones ontológicas del universo.

En efecto, si Platón piensa que el mito puede convencer a las personas para que se formen a partir del cuidado y cultivo del alma, entonces, no está escindido de la filosofía, lo cual quiere decir, que para Platón, mito y Logos no se excluyen radicalmente. Sin embargo, el mito difiere de la filosofía porque «presenta claramente el relato que se hace a los jóvenes, mientras que “logos” se refiere a las conversaciones o a los discursos que se les dirigen» (Bereterbide, 2009, p.

¹⁶ Ibíd. p. 122-123

43). Claramente en esta afirmación podemos encontrar la diferencia entre el discurso vivo y el discurso escrito: el mito es un relato que «tiene un contenido de falsedad» (Bereterbide, 2009, p.43), o que cuenta una verdad a medias, y que pertenece a la doctrina escrita, que no representa la autenticidad de la filosofía, pero el mito «como opinión tiene importancia política, puesto que la opinión anida en el alma y guía al ser humano en la vida práctica» (Bereterbide, 2009, p.43). Entre tanto, el Logos se trasmite a partir del discurso vivo, discurso que aparece de un momento a otro del alma como una luz que salta de la chispa (Platón, 1992).

En efecto, el mito en las obras platónicas busca la formación del alma en el ciudadano para un propósito político y moral (Bereterbide, 2009). Platón considera que a partir de los relatos mitológicos los hombres se pueden educar en cuestiones políticas. Por lo tanto, «no duda en utilizar el mito para sus proyectos políticos (por ejemplo, el mito de los hijos de la tierra en República, 414d1-415c7)» (Bereterbide, 2009, p.43). Atendiendo a esto, la intención del mito en las obras de Platón no busca escindir al hombre de lo práctico. El cuidado del alma es necesario, y para ello, hay que formarse a partir de una cuestión teórica, a saber, el mito o la filosofía puesta por escrito. Recordemos que, Platón concibe la incapacidad de que todos se ejerciten en un auténtico filosofar, «Ahora bien, yo no creo que la discusión filosófica sobre estos temas sea, como se dice, un bien para los hombres, salvo para unos pocos que están capacitados para descubrir la verdad por sí mismos con unas pequeñas indicaciones» (Platón, Carta VII, 341e). Entonces, el mito es el elemento formativo para los que no pueden alcanzar la verdad que ofrece la filosofía. Es decir, la cima del Logos.

De este modo, el mito complementa la filosofía como elemento que esculpe el alma para los que no pueden realizar un ejercicio serio y auténtico. Además, «la complementariedad que para Platón tenían el mito y el logos se revela en lo que podríamos considerar su innovación

política más importante desde el punto de vista de la recepción: su nueva concepción de la ley» (Bereterbide, 2009, p.45). Esto significa que Platón está pensando una cuestión política donde se hace importante que quienes asuman el manejo de las leyes y de la ciudadanía, estén ejercitados en el filosofar, en el ejercicio del alma, y quienes hagan parte de la polis, se eduquen a partir del mito sobre la forma como se organizan las cuestiones políticas. Desde luego, Platón pretende la educación del alma tanto del filósofo como del vulgo: el alcance de la autenticidad de la filosofía y la formación del alma a partir del mito, respectivamente.

En concordancia con lo anterior, el cuidado del alma está estrechamente relacionado con una cuestión política y moral para la vida. Pierre Hadot en su obra «¿Qué es la filosofía antigua?», describe que el pensamiento de Platón busca la elección de una vida ideal. «A los ojos de Platón, la elección del modo de vida filosófica era lo más esencial» (Hadot, 1998, p.78). Lo cual significa, que el único propósito del pensador griego, era el alcance a partir de la filosofía y el ejercicio del alma, la perfección del existir. Por lo tanto, no obedece a un propósito metafísico o la importancia de una vida perfecta después de la muerte, sino que, está relacionado con lo práctico. Platón no piensa que la perfección del alma se logra con la muerte como lo pensaron los padres cristianos teniendo en cuenta su filosofía, para Platón, a partir de la muerte se puede explicar metafóricamente la necesidad de que el hombre de por terminado la atención a los placeres del cuerpo y se empiece a ejercitar en el cuidado del alma; cuestión necesaria para el alcance de la vida perfecta. Liberar el alma de los comportamientos vulgares e iniciar una vida distinta, ideal y virtuosa; propósito único de la filosofía platónica.

En conclusión, los padres de la iglesia interpretaron a Platón obviando la autenticidad de su filosofía y la intención metafórica del mito. A pesar de que consideran que la filosofía de Platón era el camino racional para conocer a Dios, no sospecharon que lo que llamaron

pensamiento platónico ideal, puro, y antecedente similar de las verdades cristianas, eran apuntes en los que hasta el mismo Platón desconfiaba. Este desacierto interpretativo conlleva a que se afirme que el platonismo presenta dos mundos que se excluyen mutuamente: el mundo de las ideas, que para el cristianismo es el mundo donde habita Dios, en oposición al mundo terrenal, mundano y desagradable.

Por otra parte, los padres cristianos no atienden a la intención metafórica del mito en la filosofía platónica. Retoman las ideas sobre el alma y el cuerpo, y afirman que Platón señala que el alma es lo único importante y que su cuidado permite la salvación del hombre después de la muerte. Sin embargo, la aproximación que se llevó sobre la filosofía del alma-cuerpo de Platón desde la intención metafórica del mito, permite aclarar que éste tiene el poder de formar al hombre en el cuidado del alma para un fin práctico, es decir, un fin moral o político. Platón observa que el mito no es opuesto a la filosofía, sino que, tiene una función pedagógica en quienes no alcanzan la autenticidad del quehacer filosófico, a saber, una educación de la perfección del vivir.

Entonces, si los padres de la iglesia construyeron una idea sobre el placer a partir de la filosofía platónica, ha sido necesario aclarar que dicha construcción se lleva a cabo a partir de una limitada y tergiversada interpretación del filósofo griego. Platón no es el pensador enemigo de la realidad material como siempre lo presentan, es un pensador que a partir del mito y la filosofía pretende el cuidado inagotable del alma para alcanzar una vida buena, perfecta y bella.

CAP. 2 CRÍTICA DE MICHEL ONFRAY A LA CONCEPCIÓN DE PLACER Y CUERPO PLATÓNICO-CRISTIANO

Michel Onfray asegura que la historia de la filosofía de occidente se caracteriza por el dominio del pensamiento idealista sobre el materialismo. Además, hace notar, que la tradición filosófica occidental fundada por Platón y acentuada en el cristianismo ortodoxo, niega la racionalidad de la materia e imposibilita que el cuerpo sea el centro del pensamiento filosófico. En este sentido, Onfray cuestiona la filosofía tradicional porque considera que su fundamento importante es la desvalorización de la experiencia sensible y de sus aportes en la búsqueda de la verdad y la adulación de las ideas metafísicas concebidas como el único camino a seguir en el encuentro de ésta. Al respecto, indica lo siguiente:

La tradición filosófica se niega a que la razón brote como una flor improbable de semejante sedimento corporal: rechaza la materialidad de los destinos, y la mecánica-compleja, cierto, pero de todos modos mecánica-del ser; se irrita ante la idea de una física de la metafísica; considera que su disciplina no es de la misma naturaleza que las demás actividades, actividades triviales por añadidura, que se ocupan del aspecto material del mundo; sigue siendo platónica y rinde honores al fantasma de un pensamiento sin cerebro, de una reflexión sin cuerpo, de una meditación sin neuronas, de una filosofía sin carne, que desciende directamente del cielo para dirigirse a la única parte del hombre que escapa de lo extenso: el alma. (Onfray, 2008, II, I-3)

La filosofía de Platón que para Onfray funda el idealismo filosófico occidental, retomada por algunos padres de la iglesia y que jugó un rol importante en la consolidación racional del cristianismo ortodoxo, es la responsable de que se le otorgue mayor valor a las ideas que están distanciadas de la experiencia sensible, es decir, las ideas metafísicas. Asimismo, Michel Onfray indica que el pensamiento platónico al excluir el materialismo, lo sentencia al sin valor, a lo negativo, a lo que no puede corresponder a la verdad. Esto, desde luego, fue bien acogido por el cristianismo en su intención de predicar un pensamiento que tratara acerca de lo que se sitúa afuera del mundo físico, tangible, pensamiento que según Onfray, sentencia que la materia no es relevante para la salvación y que solamente pertenece a lo mundano y pecaminoso; en este

sentido, Onfray no solamente culpa a Platón de haber sentado las bases racionales del cristianismo, sino que también, lo compromete de haber introducido un pensamiento dicotómico y excluyente entre las verdades metafísicas y el mundo material, es decir, sensible, que repercute en el desarrollo de la historia de la filosofía.

En dos palabras digámoslo de frente: la historiografía dominante proviene de un a priori platónico, en virtud de lo cual lo que emana de lo sensible es una ficción. La única realidad es invisible. La alegoría de la caverna funciona en la formación filosófica como un manifiesto: verdad de las ideas, excelencia del mundo inteligible, belleza del concepto y en contrapartida, fealdad del mundo sensible, rechazo de la materialidad del mundo, descrédito de lo real tangible e inmanente. (Onfray, 2008, I, I-2)

Resulta importante precisar dos aspectos: primero, Michel Onfray cuestiona la incidencia de la filosofía de Platón en el cristianismo porque considera que permitió el desarrollo de un pensamiento que objeta lo que respecta al materialismo y los placeres del cuerpo. Y esto debido a que la tradición platónica lega a la Europa cristiana un cuerpo esquizofrénico, que se odia así mismo y reivindica para sí la ficción de una supuesta alma inmaterial (Onfray, 2008). Segundo, para Onfray el idealismo platónico hace parte de la historiografía filosófica dominante, cuestión que rechaza por su acérrimo pensamiento materialista. Entonces, más allá de si la filosofía de Platón es la responsable de que el cristianismo promulgue un rechazo hacia el cuerpo (asunto que como se ha indicado se debe a una interpretación literal por parte de los padres cristianos del platonismo), Onfray se vale de este pretexto para trabajar en su proyecto filosófico denominado *Contrahistoria de la Filosofía*, y así, proponer una visión materialista de la filosofía que se contraponga a la historia de la filosofía idealista dominante. En este sentido, el pensamiento de Platón le sirve a Onfray, o bien para buscar un principio racional en la concepción que tiene el cristianismo acerca del placer y cuerpo, o bien para presentar una propuesta filosófica materialista emancipada de las bifurcaciones del idealismo platónico. Por tanto, el trabajo de este capítulo se centrará en lo que respecta a la incidencia del platonismo en el problema del placer

presentado en el pensamiento cristiano desde una postura crítica, además de ello, se presentará la propuesta de Michel Onfray, en donde se manifiesta la posibilidad de que placer y cuerpo puedan recibir un trato filosófico materialista emancipado de el escollo platónico-cristiano.

En primera instancia, para Onfray, el hombre occidental se ha educado moralmente respecto al placer a partir de las normas que profesa el cristianismo. Por esta razón señala que «la carne occidental es cristiana. Incluso la de los ateos, musulmanes, deístas y agnósticos educados, criados e instruidos en la zona geográfica e ideológica judeocristiana. El cuerpo que habitamos, el esquema corporal platónico-cristiano que heredamos y sus funciones jerarquizadas» (Onfray, 2006, p.63). De acuerdo con esto, el pensamiento cristiano retomando la filosofía de Platón, configura un código moral y normativo en lo que respecta a los placeres del cuerpo. Según el pensador francés, la moral cristiana a partir del platonismo invalidó el placer carnal puesto que se consideró extraño al bien y a la pureza. De este modo, los padres de la iglesia teologizaron la cuestión del amor para desviarla a los terrenos espiritualistas y religiosos, condenando a Eros en provecho de Ágape, fustigando a los cuerpos, maltratándolos, aborreciéndolos, castigándolos, haciéndoles daño y martirizándolos con cilicio (Onfray, 2002). Por otra parte, afirma que el pensamiento cristiano no meramente ha afectado a quienes viven con tenacidad y fervor la religión cristiana, sino también a personas extrañas a este tipo de creencia. De esta manera, ha impactado en la cultura occidental, promulgando el desprecio del cuerpo e incluso extendiéndose hacia quienes no se consideran seguidores de dicha religión; es de aclarar que la aceptación de esta moral de origen cristiano se hace por vía de la cultura. Lo que se denomina cultura es una herencia de la religiosidad cristiana europea.

Uno de los aspectos que prueba lo que se ha afirmado anteriormente, es el hecho de que el hombre occidental se identifica con el alma, cuestión heredada del cristianismo y en donde se

concibe que en la constitución del sujeto no existe únicamente un cuerpo, sino también un elemento que es de naturaleza eterna. Esta visión antropológica no hace parte únicamente de quienes se consideran seguidores de la religión cristiana, además, lo relacionado a la virginidad femenina, la continuidad del alma después de la muerte y la monogamia, aspectos importantes del pensamiento cristiano, han sido acogidos por no adeptos de esta religión.

El hombre occidental al identificarse con el alma, cuestión formada a partir de la educación moral de la cristiandad, acepta sin problema alguno la normativa que esta religión propone en cuanto al tema del placer. El cristianismo aboga por el cuidado del alma puesto que concibe que dicha atención es lo que permite la salvación de los hombres. Entonces, su fundamentación moral prescribe que el alma es lo único importante, y al priorizar únicamente en el aspecto metafísico del sujeto, busca que se ignoren los placeres del cuerpo. Por esta razón, el placer carnal no es bien visto porque «todo lo que se entretiene demasiado en los cuerpos, en las carnes, en los sentidos, en la sensualidad concreta, se paga ontológicamente con una condena, con una sanción, con un castigo» (Onfray, 2002, p.67).

De este modo, lo metafísico prima sobre lo corpóreo. «De ahí la elaboración de una visión del mundo idealista, espiritualista, enteramente construida sobre el desprecio de la vida» (Onfray, 2002, p.108), es decir, que refiere que la realidad material no es importante y que el cuerpo es un escollo del alma. Para Onfray, la moral cristiana desecha el placer que se expresa en el cuerpo humano. En esta religión, los deseos y los goces de la carne deben ser cuestionados porque afectan la pureza y salvación del alma. La lógica del cristianismo ortodoxo a lo largo de la historia ha buscado desacreditar lo que respecta a la sexualidad, a la sensualidad y el erotismo, además, ha sido responsable del desarrollo de un pensamiento en donde se manifiesta que el cuerpo es culpable de las desgracias del hombre, que es templo del pecado y que en éste habita lo

más negativo. Por esto, se debe restringir, castigar e imprecicar todo tipo de comportamiento carnal que atente contra la moral cristiana del alma, en efecto, la prohibición sirve para controlar la manera como el hombre se debe comportar sexualmente. Por lo tanto, el cuerpo occidental que está alienado a la norma cristiana, enclaustrado en una moralidad ascética, no puede ir más allá sexualmente de lo dictaminado. Al respecto, Onfray señala:

De manera que la iglesia establece las condiciones de posibilidad de la sexualidad. Durante varios siglos, las autoridades eclesiásticas van promulgando penitenciales en los que se dictan de forma draconiana que relaciones sexuales se autorizan. En ellos se consideran y se calculan todas las prohibiciones relativas a las menstruaciones, embarazos, fiestas religiosas, vigiliias, domingos, ayunos, comuniones, cuaresmas y otros interdictos generadores de un calendario drástico para el uso del cuerpo del otro. (Onfray, 2002, p.122)

El prohibicionismo es el arma fuerte con el cual el cristianismo ha controlado la sexualidad occidental; el surgimiento de ideales en donde se prescribe aprisionar el deseo carnal es el reflejo de que el cristianismo no ha educado el placer humano, más bien, lo ha denigrado. Con la prohibición se funda un tipo de ascetismo en donde se desprecia al cuerpo más no se gobierna:¹⁷ ascetismo de la continencia, de la castidad, del ahorro sexual, de la imposición de normas que obstaculizan la autonomía de la carne.

La castidad supone, por tanto, ajustar la práctica sexual a los decretos sociales formulados por la cristiandad. Nos obliga en el tiempo, pero también en el espíritu: obviamente se prohíbe la relación sexual con un compañero libre, no casado; nada de pasión amorosa, tampoco, ni bisexualidad, incesto, desnudez, homosexualidad, sodomía, erotismo, juego amoroso o masturbación. Se prohíben incluso las erecciones y eyaculaciones voluntarias. (Onfray, 2002, p.123)

Así pues, la cristiandad contraría el deseo de que los hombres expresen libremente la sexualidad, los comportamientos inadecuados, apabullan a los moralizadores cristianos y a sus adeptos, quienes consideran que dichas actitudes sexuales contradicen el orden puesto por la naturaleza divina. La prohibición cristiana normaliza la sexualidad en la cultura y en la sociedad occidental, y las prácticas sexuales inconcebibles son vapuleadas por parte de una tradición

¹⁷ Michel Onfray cuestiona el ascetismo cristiano y propone una dietética hedonista del cuidado y gobierno del cuerpo. (Cfr. 2002, p. 130).

cristiana que no está de acuerdo con que aquello se lleve a cabo, el cuerpo es el peor librado, la iglesia ortodoxa lo hostiga y lo somete a la norma. En consecuencia, la homosexualidad, el lesbianismo, el onanismo como alternativa de autosatisfacción carnal, el sexo anal y otras prácticas que producen placer, han sido objeto de fuertes críticas y rechazos.

Por otro lado, la moral cristiana no meramente enseña lo que no se debe hacer, sino también, lo que se debe hacer y cómo, respecto a la sexualidad. Aquello explicita que la prohibición del placer sexual no implica la supresión de la sexualidad. El cristianismo reconoce la imposibilidad de eliminar el deseo sexual, la atracción carnal entre los hombres, por lo tanto, establece condiciones que se contraponen a la posibilidad de que el hombre pueda expresar con autonomía el deseo carnal. En palabras de Michel Onfray, el cristianismo busca que el hombre se entibiezca para que no arda en el deseo (Onfray, 2002). De este modo, se normalizan ciertas formas para que se haga ejercicio de la sexualidad, por ejemplo, con la puesta en marcha del matrimonio, de la fidelidad, se pretende reducir el deseo a un mal menor.

El matrimonio propone pues un mal menor, una concesión otorgada por las autoridades cristianas con el único designio de evitar un mal mayor que la sexualidad conyugal: la libertad sexual, el nomadismo libidinal, el libertinaje. A falta de virginidad y dado que los hombres pecan, se tolera la pareja como forma menos mala. (Onfray, 2002, p.123)

Debido a que el hombre habita en el pecado y tiende a expresar su deseo carnal, con el matrimonio, el cristianismo ha buscado aminorar el pecado producente del placer sexual. Esta actividad que hace parte de la doctrina cristiana y que tiene por característica la fidelidad, la limitación de la expresión sexual a un sólo sujeto, legitima de alguna manera el comportamiento sexual; según Michel Onfray, el ideal cristiano aboga por la desviación de las energías libidinales en donde aquéllas se reciclan en actividades de sublimación (Onfray, 2002). Y es el matrimonio, en lo que prescribe Onfray, una de las muchas acciones con las cuales el cristianismo ha buscado suprimir el placer sexual, porque implica: renuncia a ejercer libertariamente la sexualidad,

continencia y sometimiento a lo que una sólo persona le pueda ofrecer, fidelidad hasta en el pensamiento debido a que «con ella se alcanza la exclusividad de la monogamia» (Onfray, 2002, p.127).

A parte de restringir la sexualidad y someter el deseo a una sólo persona, el matrimonio cristiano es el fundamento necesario para que se efectúe el proceso sexual reproductivo. La cristiandad considera requisito importante, la unión marital entre un hombre y una mujer en el objetivo de tener hijos. Michel Onfray manifiesta que el matrimonio no se da nunca sin la paternidad y maternidad (Onfray, 2002). Y, en otro apartado de «Teoría del cuerpo enamorado» señala lo siguiente:

La sexualidad se legitima exclusivamente desde la perspectiva de la procreación. El matrimonio proporciona la forma en el que el deseo debe mezclarse, más allá de cualquier otra posibilidad. Su excelencia reside en su capacidad genealógica para legitimar las prácticas codificadas: continencia, contención, moderación, canalización. (Onfray, 2002, p.127)

En ese orden de ideas, con la unión marital se establecen las condiciones de posibilidad en la sexualidad, el deseo carnal no puede expandirse más allá de lo monógamo y la reproducción dentro del matrimonio es adulada en la doctrina cristiana. La fidelidad se constituye en el acogimiento de las normas cristianas, en la aceptación de lo lícito, trasgredir la norma es un escándalo cultural y social, y una ofensa a la verdad de Dios, por tal razón, la infidelidad es un pecado grave dentro del cristianismo.

En concordancia con lo anterior, las normas maritales limitan la voluntad y el deseo de expresar sin obstáculo alguno la sexualidad, el encuentro sexual con el otro no se lleva a cabo sin que no exista el intermediario de lo divino que vigile y castigue en caso de transgresión. La supresión del goce mutuo imposibilita la expansión del deseo a actividades que enriquecen el encuentro, y los cuerpos deben contener toda la energía libidinal. ¿La recompensa? Una vida

después de la muerte en donde las parejas se vuelven a encontrar en cuerpo y alma y disfrutar la gracia de Dios ¿El castigo a la trasgresión de la norma? El sufrimiento eterno del alma y el cuerpo en los lugares mefistofélicos diseñados para los profanos.

La pareja casada pone de manifiesto, pues, un ideal para la vida terrenal, pero nos compromete igualmente para la eternidad, puesto que en el momento de la resurrección cada cual descubrirá la vida eterna, con un cuerpo glorioso y en compañía de su esposa. Onfray, 2002, p.125)

De esta forma, Onfray hace notar que el matrimonio es un compromiso que no puede caducarse o al menos, eso es lo que lo concibe el cristianismo. La unión eterna entre un hombre y una mujer es signo de bien, de perfección, y pretende evitar la dispersión del placer sexual. Además de ello, el respeto de las normas maritales durante toda la vida se recompensa después de la muerte. El cristianismo busca con el matrimonio la fijación de la pareja y la posibilidad de que se distancien de los pecados carnales e irracionales que ponen en riesgo la salvación de sus almas. Sin embargo, Michel Onfray considera que después del matrimonio aparecen diversas actitudes que agudizan la unión, y en donde la convivencia con el otro se torna caótica. Al respecto, señala que:

Pues sabe lo que significa estar casado, las inquietudes y las diversas molestias generadas por el matrimonio: envidia, sospecha, celos y otras gracias del hogar. El alma de los esposos ignora la tranquilidad y la paz. En cuanto un ser amado entra en nuestra existencia, uno se carcome el alma sin descanso por su seguridad, su salud, su vida, su existencia. Se teme su enfermedad, su desaparición, su muerte. El tiempo pasa y con el trabajo de la entropía llega el desapego, sufrimos dolorosamente una historia desprovista de sentido, el hábito gris y apago conduce la danza. (Onfray, 2002, p.120)

En efecto, con el matrimonio aparecen diversos inconvenientes que no permiten la tranquilidad de la unión. El desarrollo de enfrentamientos sentimentales en el compromiso conyugal, prolongados durante la vida, desgasta el cuerpo y la mente, y el deseo de tolerar al otro se vuelve cada día peor; la unión marital desde la visión de Michel Onfray, representa la pérdida de la individualidad y el gobierno de sí mismo; promueve la permanencia con el otro, en donde el compromiso supone que el sujeto debe sobrellevar el comportamiento de su compañero de

vida, de eternidad: aceptación de las actitudes de su pareja, capacidad de aguantar en las buenas y en las malas todos los problemas que la relación marital genera.

Por otro lado, Onfray señala que el monoteísmo cristiano a lo largo de la historia ha despreciado a la mujer y la ha visto como causante del pecado y la impureza. «Las tres religiones del libro persiguen a las mujeres, con su vindicta y no cesan de señalar sus vicios profundos: impureza, negatividad, lubricidad» (Onfray, 2002, p.112). El cristianismo manifiesta la necesidad de que los hombres se distancien de las mujeres con el fin de evitar a todo costo la posibilidad de caer en el pecado carnal. «Las mujeres invitan a las abluciones, a ser precavido, a apartarse de ellas, a recogerse, a instalarla en un registro inferior de la humanidad donde sus prerrogativas se limitan a la maternidad y al servicio de los hombres» (Onfray, 2002, p.112). En este sentido, se concibe que la mujer debe estar subordinada al hombre, la virtud femenina gira en torno a la sumisión, el sometimiento a los caprichos de la masculinidad y la atención al hogar y a los hijos.

¿Por qué la mujer debe mantenerse subordinada al hombre? Porque el cristianismo considera determinante evitar la posibilidad de que el deseo se expanda más allá de la monogamia, y como la mujer es quien causa la tentación sexual, es decir, la que motiva para que el hombre se desvíe hacia la irracionalidad de los placeres carnales, entonces, es necesario restringir el deseo femenino. En efecto, el matrimonio sirve de fundamento para este propósito. Para Michel Onfray, con la unión marital se supedita la voluntad de expresar libremente la sexualidad, y las disposiciones sexuales femeninas dependen de los intereses de los hombres. Es decir, de sus esposos. El deseo carnal de la mujer y sus manifestaciones en el matrimonio no es auténtico, obedece a las iniciativas de su pareja, está condicionado a partir de la aceptación a las proposiciones sexuales masculinas.

Para evitar la liberación del deseo y la expansión de la voluntad del placer fuera de los vínculos de la fidelidad monogámica, conviene teorizar la obligación de la aceptación del otro, incluso sino faltan las ganas por ausencia real y congénita o por efecto entrópico del tiempo. Así nace el deber conyugal, dispuesto a aterrorizar a una cantidad innumerables de mujeres que se ven forzadas a sufrir la animalidad sexual de sus maridos bajo el modo de violencia feudal, lejos de toda erótica solar. Pecadoras y culpables, las descendientes de Eva expían de esta manera su maldad original. (Onfray, 2002, p.127-128)

De acuerdo con esto, Onfray denuncia que el matrimonio cristiano limita el deseo sexual femenino a las iniciativas de los hombres, rechazando la posibilidad de que se exprese libertariamente.¹⁸ La mujer en cuanto admite la unión conyugal se somete a la voluntad de su esposo y su sexualidad no puede ir más allá de lo que enseñan las doctrinas cristianas. Trayendo un pasaje de Clemente de Alejandría en donde se manifiesta que el hombre es la corona de la mujer, y el matrimonio es la corona del hombre,¹⁹ se puede afirmar que «el cristianismo propone una terapia cuyo precio supone el holocausto de las mujeres y de lo femenino» (Onfray, 2002, p.130). Es decir, no se admite que el encuentro sexual sea iniciativa de la mujer; no se admite la oposición a los comportamientos tiránicos sexuales de los esposos: la virtud es la sumisión, la resignación y la aceptación de quien la debe acompañar el resto de la vida.

En ese orden de ideas, Michel Onfray argumenta que la concepción cristiana marital se sostiene a partir del modelo falocéntrico. «El discurso cristiano se erige sobre el modelo falocéntrico. Desacreditando el placer, los machos se dispensan de antemano de la obligación de estar a la altura física de sus impulsos» (Onfray, 2002, p.130). Es decir, el centro del encuentro sexual es la potencia masculina. Las mujeres están en la obligación de corresponder a los deseos de sus esposos así no se sientan satisfechas con las actividades sexuales que se llevan a cabo. Asimismo, los hombres pueden excusarse de sus incapacidades sexuales desprestigiando el

¹⁸ Michel Onfray no manifiesta que el falocentrismo sea un concepto auténtico del pensamiento cristiano. Más bien, refiere que dicho modelo se justifica dentro del matrimonio debido a que al hombre se le considera la autoridad de la unión marital.

¹⁹ Cfr. Pedagogo, II, 71.

placer femenino. Virilidad e impotencia evitan la posibilidad de que las mujeres liberen autónomamente la energía sexual: el primero concepto refiere el sometimiento de la mujer a la animalidad y el comportamiento arbitrario de los esposos en el encuentro carnal, por su parte, la impotencia sexual de los hombres justifica el desprecio y repudio de que las mujeres puedan sentir placer, la incapacidad se encubre condenando el placer femenino. Así, el falocentrismo cristiano sentencia la mujer a las proposiciones masculinas e imposibilita la autenticidad de su placer.

Desde luego, Michel Onfray manifiesta que el holocausto de la mujer y lo femenino es el triunfo de la madre y la esposa. «En la familia en la que mayor parte del tiempo está puesta al servicio del niño y los maridos, la mujer muere cuando triunfa la madre y la esposa, que gastan y consumen casi toda la energía» (Onfray, 2008, III, I-3). El cristianismo aboga por un prototipo de mujer comprometida con el matrimonio, con el cuidado de los hijos y de la casa. Concibe que sus obligaciones obedecen al orden puesto por la naturaleza divina. «El orden natural suprime a la mujer y a lo femenino para celebrar la hembra y realizarla en la madre» (Onfray, 2002, p.171). Por tanto, se adula la domesticidad de la mujer y se cuestiona acérrimamente sus comportamientos que trasgreden las doctrinas maritales del cristianismo.

La domesticidad se impone y con ella se dibuja un destino occidental que sigue impregnándonos todavía hoy: la madre de sus hijos y la esposa de su marido constituyen dos figuras temibles para conjurar y deshacerse de la mujer en su pura desnudez existencial... Maternidad y familia desactivan cualquier veleidad libertaria para inscribir el destino del cuerpo individual en la necesidad social comunitaria. (Onfray, 2002, p.171)

Desde esta visión, el hogar es el círculo en el que debe habitar la mujer, la figura de la madre y esposa neutraliza la posibilidad de manifestar libremente la sexualidad; El cristianismo triunfa sobre la mujer sexualmente cuando bloquea a partir matrimonio el deseo de experimentar actividades placenteras que van más allá del modelo falocéntrico marital. La mujer de casa, la

dedicada al hogar, al cuidado de los hijos, la que acepta a su esposo y guarda silencio ante los atropellos que vulneran su individualidad, es la que desea el cristianismo. En cambio, la libertaria y que hace de su cuerpo un lugar de goce y placer, es seriamente rechazada.

En lo que se ha explicado con anterioridad, es preciso afirmar, que civilizar el cuerpo es uno de los aspectos morales trascendentales del cristianismo. Esta religión ha pretendido condicionar la carne en su animalidad y naturaleza a las normas éticas que ha creado. A partir del rechazo a los placeres sexuales y la atención y cuidado del alma, se establece una moral dicotómica que pretende evitar que el hombre exprese naturalmente el deseo sexual. Por lo tanto, desde la visión de Michel Onfray, con la prohibición de actividades sexuales, la validez del matrimonio con fines reproductivos, la sumisión de la mujer a los intereses sexuales masculinos y el cuidado de los hijos, se busca la domesticación del cuerpo. Es decir, que ocupe un espacio en la cultura condicionado a las proposiciones éticas del cristianismo en pro de evitar la desenfrenada entrega a los placeres carnales. El cuerpo hasta nuestros días, sigue siendo el chivo expiatorio del alma, el condenado para que ésta pueda elevarse hacia lo divino, el deseo debe acoplarse a los modelos idóneos que fija el cristianismo.

Retenido, detenido, fijado, el deseo se amolda hasta en los menores detalles y durante varios siglos a esta forma social. La sexualidad libre, la libido libertaria, el placer nómada siguen siendo los enemigos prioritarios escondidos bajo los cristianos vocablos del adulterio, fornicación, lujuria y concupiscencia. Incluso si ahora estas palabras resultan caducas y nos invitan a sonreír, las ideas y las representaciones asociadas a ellas no cesan de atormentar a occidente y de imponerle su poderoso marchamo. (Onfray, 2002, p.128)

En conclusión, se puede indicar que Michel Onfray lleva a cabo un recorrido crítico sobre las conductas morales del cristianismo que se han impuesto en la cultura occidental y que impiden que el hombre goce de la sexualidad. Acude el filósofo francés a los postulados platónicos y afirma que el fundamento filosófico del cuerpo cristiano se encuentra en dicho pensamiento, lo cual significa que desde la visión de Onfray, las conductas morales del

cristianismo se sostienen a partir de las concepciones antropológicas alma-cuerpo de la filosofía de Platón.

Además de ello, rechaza las propuestas ascéticas que han reprimido el deseo sexual y han justificado el contacto de los cuerpos sólo para el propósito reproductivo y dentro del matrimonio. La crítica de Onfray revela la inconformidad a la forma como el cuerpo queda recluido en las normas de la religión cristiana, cuestiona que se tenga que compartir la vida eterna con alguien, aguantando sus comportamientos, sus incomodidades.

2.1. Materialismo y hedonismo en la filosofía de Michel Onfray

Michel Onfray no se detiene únicamente a cuestionar el modelo dicotómico del cristianismo. La crítica que lleva a cabo sobre la forma como se disgrega el cuerpo a partir de una moral que busca la purificación y salvación del alma, le permite al filósofo francés plantear una visión diferente del cuerpo, el deseo y el placer. En esta nueva perspectiva moral, confluyen ideas importantes de la filosofía antigua tales como: el materialismo de Demócrito, la filosofía del placer de Epicuro y Aristipo de Cirene, y el anarquismo filosófico de los cínicos. Éstos, dice Onfray, «me autorizan a descristianizar la moral desde la perspectiva de la formulación de un materialismo hedonista» (2002, p.37), por tanto, en lo que respecta a los apartados posteriores, se pretende desarrollar la propuesta filosófica de Michel Onfray que busca romper la dualidad alma-cuerpo, legado del cristianismo; se expondrá una nueva interpretación del cuerpo que supere la culpa de sentir deseo sexual y los criterios ascéticos que buscan normalizar y reprimir el placer.

2.1.2. Una interpretación materialista del placer

En contraposición a la cuestionada visión idealista platónica-cristiana, Michel Onfray propone una interpretación materialista del placer. Para este filósofo francés, el pensamiento dicotómico en donde participa la dualidad alma-cuerpo, debe ser superado por un planteamiento moral-hedonista desde el campo del materialismo. Dicha filosofía tiene el propósito de romper la dualidad que establece el cristianismo con ayuda del pensamiento platónico y liberar el cuerpo de la culpa, del pecado, de las normas que han reprimido el placer sexual.

El primer paso negativo de mi andadura supone la deconstrucción del ideal ascético: para llevarla a cabo, trataremos de acabar con los principios de la lógica renunciante que tradicionalmente relacionan el deseo y la falta para después definir la felicidad como lo completo o como autorrealización en, por y para el prójimo; evitaremos sacrificar la idea de que la pareja fusionada propone la fórmula ideal de esta hipotética cima ontológica; cesaremos de oponer encarecidamente el cuerpo y el alma, pues este dualismo, que ha resultado un arma de guerra terrible en manos de los amantes de la autoflagelación, organiza y legitima esa moral moralizadora articulada sobre una positividad espiritual y una negatividad carnal. (Onfray, 2002, p 39)

En efecto, una filosofía del cuerpo supone la ruptura de la dicotomía alma-cuerpo que fundamentó el cristianismo. Para Michel Onfray, esto se puede llevar a cabo si se establece que el alma no se opone radicalmente al cuerpo, sino que, es una extensión de éste. Por esto, sostiene que la concepción de placer sexual debe tener una aproximación desde el campo del materialismo. Acude a los postulados de la filosofía de Demócrito para dos cosas: explorar una propuesta materialista de la época que se contrapuso a la filosofía de Platón,²⁰ y plantear una concepción del deseo desde la filosofía atomista.

Mi segundo paso, afirmativo, propone una alternativa al orden dominante gracias a la formulación de un materialismo hedonista: elaboraremos una teoría hedonista como lógica de los flujos que llaman a la expansión y que necesitan para ello una hidráulica catártica; secularizaremos la carne, desacralizaremos el cuerpo y definiremos del alma como una de las mil modalidades de la materia. (Onfray, 2002, p.39-40)

²⁰ Una Contrahistoria de la filosofía antigua.

De acuerdo con esto, el proyecto filosófico de Michel Onfray escatima al hombre al campo del materialismo porque, «soy, pues, mi cuerpo, y nada más» (Onfray, 2008, II, II-3). Esto quiere decir, que el materialista experimenta en carne viva (Onfray, 2002). Cuestión que se contrapone a las elucubraciones morales del cristianismo, en donde se hace manifiesto la imposibilidad de que el hombre sienta y expresa el deseo sexual sin la norma que lo avale y justifique el cuidado del alma para un fin después de la muerte. Entonces, la propuesta de Onfray, pretende emancipar al cuerpo de los escollos platónicos-cristianos y formular un materialismo hedonista que represente una filosofía moral del placer, una posibilidad de experimentar libertariamente.

Como se había indicado, descristianizar el cuerpo admite la atención a la propuesta filosófica de Demócrito sobre el deseo y el placer. Según Michel Onfray, «Demócrito lee el deseo como una energía procedente de una disposición de un cierto tipo de átomos, como una fuerza de la que se desprenden fuerzas particulares de la materia» (Onfray, 2002, p.73-74). Es decir, desear significa que en la estructura del cuerpo existen cierto tipo de átomos que responden a los estímulos externos que generan sujetos u objetos. Es allí, en donde la carne se excita debido a los movimientos o reacciones de los átomos, por eso, el deseo revela fluidos, fuerzas, energías cuantificables (Onfray, 2002).

De lo anterior, la explicación materialista reemplaza las afirmaciones del ideal cristiano sobre el cuidado del alma y el rechazo del cuerpo. El atomismo presenta en sus tesis un camino diferente a las elucubraciones mitológicas sobre el placer en Platón y que retomaron los padres cristianos. Por lo tanto, «no es necesaria una mitología, una ontología para explicar el deseo, sino un género de medicina, de física y hasta de mecánica» (Onfray, 2002, p.74), esto quiere decir, que la filosofía del placer brinda elementos interpretativos conjugables con otras ramas de la

ciencia afines al campo fisiológico. De esta manera, el deseo se define dentro de un orden meramente materialista, hermético a la posibilidad de ser tratado desde el mito y la ontología cristiana.

El deseo define la resultante de una complejidad material, pues lo real se limita a los átomos y a sus relaciones en el vacío. El deseo procede de la necesidad de una dinámica fisiológica y de una inmanencia corporal (...) En materia de libido, las figuras tutelares del materialismo hedonista apelan menos a las potencias angélicas y celestes que a los emblemas encarnados y terrestres. El placer abordado teóricamente por Demócrito evita los disfraces poéticos y líricos para elegir y preferir las iluminaciones mecanicistas. (Onfray, 2002, p.74).

Entonces, el deseo y el placer deben ser abordados desde la filosofía materialista con apoyo de un estudio mecanicista de la fisiología humana. Esta aproximación obedece a la necesidad de explicar el comportamiento de los átomos que influyen en el deseo y que, a partir de su dinamismo se efectúa la producción de fluidos. «La lógica seminal democrítea asocia la pareja deseo-placer a la emisión de una sustancia» (Onfray, 2002, p.75). O sea, los fluidos seminales y orgásmicos indican el placer obtenido en las experiencias sexuales, los cuerpos no mienten porque los átomos no mienten; los deseos sexuales y los fluidos productos de la reacción de los átomos, son comportamientos de la naturaleza humana, por eso, «tanto el hombre como la mujer producen y entregan sus líquidos visibles» (Onfray, 2002, p.75).

En efecto, la reflexión atomista del deseo le permite a Michel Onfray desarrollar la tesis sobre la *hidráulica catártica*. Al ser los átomos los que influyen para que el deseo se manifieste, entonces, se efectúa una expansión de sensaciones por todo el cuerpo, los átomos responden a los estímulos exteriores y la carne reacciona ante dicha acción. De este modo, el deseo sexual se manifiesta de la siguiente forma: el tipo de átomos que receptan lo externo, hacen que la carne se excite y en cuanto está excitada, se transmite energía libidinal a diversos puntos del cuerpo. La *hidráulica catártica* expresa el proceso mecanicista que evidencia la energía sexual recorriendo el cuerpo, queriendo liberarse; que amenaza con el desborde. (Onfray, 2008) Esto significa, que

la consumación de la sexualidad que llega con los fluidos seminales libera toda aquella energía contenida en el cuerpo. Entonces, el deseo obedece a un orden mecanicista, el placer se reduce a una serie de metamorfosis dinámicas, el cuerpo acoge estas alquimias perfectas, la fuerza de la energía sexual revela una energía natural (Onfray, 2008).

En este sentido, Michel Onfray aclara desde el materialismo la forma como el deseo opera en el cuerpo. ¿Por qué el falo se erecta ante un estímulo externo? ¿Por qué se eriza la piel ante las caricias del otro? Por la reacción de un tipo de átomos que receptan las acciones de alguien más, y hace que la carne se transforme en un campo de posibilidades sexuales que quieren consumarse.

Cuando un hombre se pone delante de una mujer se forma un flujo de partículas compuestas, una suerte de nube sutil dispuesta según los átomos desprendidos del objeto sensible, una emanación derivada de los cuerpos visibles, una especie de alma atómica móvil en el espacio. (Onfray, 2002, p.88)

El deseo revela una escena natural de perturbación de la materia. «El deseo perturba la materia, el placer se propone restaurar un orden perdido» (Onfray, 2002, p.88). El cuerpo enseña las sudoraciones, los nervios, el falo erecto, las pieles erizadas, por la reacción sexual atomista que ha despertado el otro; es imposible esconder lo que alguien hace sentir sexualmente, el mecanismo del deseo opera y hace manifiesto una energía que cala el cuerpo. Es por eso necesario atender al deseo y experimentar el placer. «La ley natural obliga a escuchar las lecciones de la carne, a asistir a la escuela de secreciones, los ritmos, los latidos, los alientos, las respiraciones, fuerza a reparar en las formas a poner en práctica la anatomía» (Onfray, 2002, p.169).

Desde luego, Michel Onfray explica el deseo y el placer desde el materialismo porque considera importante plantear una visión distinta del cuerpo que permita liberarlo de los yugos

normativos que ha impuesto el modelo platónico-cristiano. Por lo tanto, el atomismo además de permitir una aproximación significativa del deseo, del cuerpo y el placer, puede vincularse con el hedonismo en el propósito de fundamentar una *erótica solar*. «En las antípodas de una filosofía del deseo, los materialistas hedonistas formulan una filosofía del placer, al mismo tiempo que una erótica alternativa a las incitaciones nocturnas del judeocristianismo» (Onfray, 2002, p.45). Esto quiere decir, que a diferencia de las normas cristianas que inducen al hombre a experimentar una sexualidad culpable, a escondidas, fija, con fines reproductivos y dentro del matrimonio; Michel Onfray, formula un proyecto filosófico que busca arrebatarse el cuerpo y la sexualidad al cristianismo. *La erótica solar*, enuncia la posibilidad de que el hombre disfrute del placer sexual libertariamente a partir de una ética hedonista, una ética del cuerpo.

¿Qué es lo propio de la solar que propongo? Dispersar las noches instaladas entre los seres sexuados durante siglos de civilizaciones dolientes, disipar las oscuridades, las zonas de sombra, anular el poder de los acentos prehistóricos para instalar el orden libertario entre los cuerpos y las almas, las existencias y los destinos. (Onfray, 2002, p. 155-156)

Entonces, ¿cuál es el propósito de Michel Onfray? Desculpabilizar la carne de las normas morales que ha impuesto el cristianismo en pro de cuidar el alma, adecentar el cuerpo de los peyorativos argumentos cristianos en donde se afirma que éste es irracional, imperfecto y pecaminoso. Todo ello, hace parte de la *erótica solar* que busca el gobierno de los placeres sexuales y el cuidado de sí mismo. Por esta razón, es necesario abordar lo que respecta al proyecto ético hedonista en la filosofía de Onfray.

2.1.3. El proyecto ético hedonista

En primera instancia, el hedonismo es la posibilidad moral de las explicaciones gnoseológicas del materialismo: si el deseo y el placer obedecen a un proceso atomista, entonces,

lo correcto es que sean tratado moralmente desde una ética del cuerpo. Esta cuestión permite acentuar que «la ética es asunto del cuerpo y no del alma (...) La moral procede de él» (Onfray, 2008, II, II-3). El hedonismo no es teológico sino materialista, no permite pensar en una antropología dicotómica alma-cuerpo porque es impenetrable ante las elucubraciones metafísicas. «La moral no es, pues, un asunto teológico entre hombres y Dios, sino una historia inmanente que concierne sólo a los hombres, sin ningún otro testigo» (Onfray, 2008, II, II-3). De acuerdo con esto, la ética hedonista no solamente tiene por base el materialismo sino también el ateísmo. «El ateísmo presupone renunciar a la trascendencia. Sin excepción. Del mismo modo obliga a superar las experiencias cristianas» (Onfray, 2006, p.62). Si Dios no existe, entonces, el hombre no debe seguir una conducta moral que acerque a alguien que no existe, es ilógico pensar en la trascendencia si el hombre está compuesto únicamente de materia; de la circulación de átomos que operan en todo el cuerpo.

Conviene subrayar, que el ateísmo busca la reconciliación del hombre con su identidad material, eliminando la opción de trascendencia que propone el cristianismo. Si para las ideas morales de la cristiandad lo importante es el cuidado del alma para que ascienda a Dios, para el ateísmo, lo importante es el cuidado del cuerpo. Entonces, la ética hedonista se construye a partir de dos ideales filosóficos que se contraponen a las concepciones cristianas: el materialismo en oposición a la metafísica que afirma la existencia del alma; y un ateísmo práctico que busca que el hombre se libere de las ideas sobre la trascendencia y que trabaje en pro de reconciliar el cuerpo con su identidad material.

El ateísmo posmoderno anula la referencia teológica, pero también la científica para construir una moral. Ni Dios ni la ciencia, ni cielo inteligible, ni el recurso a propuestas matemáticas, ni Tomás de Aquino, ni Auguste Comte o Marx; sino la filosofía, la razón, la utilidad, el pragmatismo, el hedonismo individual y social, entre otras propuestas a desarrollar dentro del campo de la inmanencia pura, en favor de los hombres, para ellos y por ellos, y no para Dios y por Dios. (Onfray, 2006, 73)

En cuanto a esto, el proyecto hedonista se elabora a partir de fundamentos racionales que abren las puertas para que los hombres piensen su cuerpo, su condición de sujetos sin los credos trascendentales que ha impuesto el cristianismo. Onfray señala que «no se trata de acondicionar las iglesias, tampoco de destruirlas, sino de construir más allá, en otra parte, otra cosa, para los que no quieran seguir habitando intelectualmente lugares que ya fueron demasiado utilizados» (Onfray, 2006, p.73), lo cual significa que, una filosofía moral del placer fundamentada a partir de bases materialistas y ateas, permite una nueva posibilidad de concebir el cuerpo para aquellos quienes han asumido un grado de consciencia sobre las verdades que ha enseñado el cristianismo y que ha impuesto a lo largo de su permanencia. La ética hedonista como respuesta a las normas cristianas represivas de la sexualidad, posibilita que el cuerpo se ilumine y experimente libremente y con responsabilidad el placer, para esto, es necesario que el hedonismo esté fundamentado racionalmente a partir de conductas que el hombre pueda adquirir en el propósito de liberarse de los óbices cristianos.

2.1.4. Fundamentos éticos del hedonismo

El hedonismo es la respuesta ética que se contrapone a las normas cristianas que restringen la sexualidad. A diferencia del modelo ascético que propone el cristianismo y en donde se considera que la virtud gira en torno a la represión de la sexualidad y el rechazo del cuerpo por estar manchado de pecado, el hedonismo es una propuesta ética que busca que el cuerpo goce racional y autónomamente. Esto significa que los escollos impuestos por la cristiandad pueden ser abolidos con el hedonismo debido a que permite la liberación de la energía sexual, el comportamiento erótico de los encuentros, la consciencia de que la sexualidad no es un pecado, no es un acto impuro y que pone en peligro la salvación del hombre.

Allí donde el ideal ascético inflige la falta, la culpabilidad, el dolor, la condena, el temor y la angustia, el ideal hedonista promueve las virtudes del juego: la voluptuosidad del azar deseado, el deleite del conflicto sublimado, el placer del teatro interpretado, la sensualidad del vértigo asumido. La erótica solar se apoya en una formidable voluntad de goce cuyo principio axiomático supone un gran sí a la existencia, una doble y mutua aceptación inmediata de las fuerzas que nos agitan y amenazan desbordarse. (Onfray, 2002, p.150)

El hedonismo no responde a cuestiones metafísicas porque es una filosofía moral del cuerpo. Lejos de las reflexiones cristianas sobre el cuidado del alma, impone su carácter ético y racional del cuidado y gobierno del cuerpo, la celebración del placer sexual y el rechazo de los ideales cristianos que invitan a la restricción de la sexualidad. Según Michel Onfray, la filosofía hedonista sugiere el cuerpo contra el alma, la vida contra la muerte, la alegría contra la tristeza, la sensualidad contra la castidad, la soltería contra el matrimonio (Onfray, 2002), de este modo, la opción hedonista invierte la dicotomía cristiana que señala la importancia del cuidado del alma, en vez de esto, busca rendirle culto al cuerpo e indicarle al hombre la posibilidad de que goce en esta vida sin esperanzarse en las elucubraciones de la trascendencia hacia un mundo distinto.

En efecto, el hedonismo admite las experiencias sexuales lejos de las trabas que impone el cristianismo, el cuerpo se emancipa de los hostigamientos ascéticos que reprochan cualquier conducta que corresponda al deseo de sentir placer. La ética hedonista viene a ser una anarquía práctica de la moral, del cuidado de la sexualidad, del deseo y de su consumación. Para este propósito, el hedonismo sugiere la construcción de un tipo de conducta que le permita al hombre gozar del cuerpo de manera responsable y libremente.

¿Qué debemos tratar de producir? Un Yo, un sí mismo, una subjetividad radical. Una identidad sin doble. Una realidad individual. Una persona recta. Un estilo notable. Una fuerza única. Una potencia magnífica. Un cometa que traza un camino inédito. Una energía que abra un camino luminoso en el caos del cosmos. Una bella individualidad, un temperamento, un carácter. (Onfray, 2008, II, II-2)

La propuesta hedonista admite la construcción de un hombre diferente sexualmente de lo que piensa el cristianismo, un Yo esculpido teniendo en cuenta la importancia del placer sexual, el cuidado del cuerpo; un Yo emancipado de las concepciones cristianas que invitan a la abstención y que promulgan la profanidad de la carne, la sexualidad con fines reproductivos, el matrimonio y la sumisión de las mujeres a las disposiciones masculinas. El hedonismo de Onfray, incomoda las construcciones sociales del cristianismo que encauzan el placer carnal para desviarlo a hacia otros puntos de deseo; se opone radicalmente a las prácticas sexuales temerosas de la cultura occidental, en donde los sujetos se escandalizan ante la posibilidad moral de que el placer sexual sea fundamento importante en la vida del hombre. Por esta razón, el hedonismo promueve el placer afuera de los límites que ha impuesto el cristianismo. Esto significa:

El fin de las esposas, las madres, las amas de casa y las compañeras; fin de los esposos, los padres, los amantes y los cónyuges. Sólo existen hombres y mujeres en la desnudez y en la autonomía de su pura subjetividad corporal y libidinal. Ya no hay máquinas sociales y morales, sino máquinas deseantes. Ya no hay representaciones familiares y sociológicas, sino presencias solitarias y solteras. Que sobrevengan las noches blancas, las auroras fatigadas, el agotamiento muscular y los cuerpos extenuados (Onfray, 2002, p.152).

En otras palabras, Onfray señala que la ética hedonista está distanciada de las concepciones que pretenden normalizar el placer. Si el ideal cristiano adula la figura de la madre y la esposa, el pensamiento hedonista permite que la mujer pueda expresar su sexualidad lejos de todo pecado: triunfo de la mujer sobre la madre y la esposa; triunfo del materialismo que indica el hecho de que la carne de las mujeres también se excita y necesita liberar su energía sexual que amenaza con desbordarse. Con esto, se disocia la jerarquización marital del cristianismo en donde se establece que el hombre domina la mujer y que la puede someter a su voluntad. A diferencia de ello, propone una igualdad de condiciones para gozar, tanto los hombres como las mujeres pueden manifestar su deseo sexual descodificado de los criterios cristianos.

Sin embargo, el distanciamiento que se toma respecto a las normas cristianas no implica que el hombre pueda entregarse desafortadamente al placer sexual. La renuncia a los paladines religiosos no se recompensa con una actitud irracional e inadecuada sobre el cuerpo. El hedonismo elimina toda opción sexual que ponga en riesgo las condiciones corpóreas del hombre. «La suma de los placeres debe ser siempre mayor que la suma de los displaceres. El sufrimiento en la ética hedonista encarna el mal absoluto» (Onfray, 2008, II, III-3). Entonces, gozar no significa un desenfrenado uso de los placeres, ni mucho menos aceptar aquellos que pueden vulnerar la fisiología de la carne. Bajo este criterio, es necesario la fundamentación de un *contrato hedonista* con el propósito de evitar a todo costo que el cuerpo sufra; recordemos que para Onfray, el placer pasa por la modificación de una conducta a través de la razón y no por el desmesurado comportamiento del cuerpo.

Según Onfray hay un malentendido con la figura del hedonista. Se cree que el hedonista es aquel que hace el elogio de la propiedad, de la riqueza, del tener, que es un consumidor. Eso es un hedonismo vulgar que propicia la sociedad. Onfray propone un hedonismo filosófico que es en gran medida lo contrario, del ser en vez del tener, que no pasa por el dinero, pero sí por una modificación del comportamiento. Lograr una presencia real en el mundo, y disfrutar jubilosamente de la existencia: oler mejor, gustar, escuchar mejor, no estar enojado con el cuerpo y considerar las pasiones y pulsiones como amigos y no como adversarios. (Vásquez, 2010)

En la cúspide de la ética del cuerpo que propone Onfray, se halla el *contrato hedonista*. Es uno de los fundamentos importantes del hedonismo porque posibilita las transformaciones de los sujetos en la forma de concebir el cuerpo, el encuentro sexual y el placer del otro. Entonces, cabe preguntar: ¿Cuáles son las condiciones para gozar? ¿Se puede sentir placer sin afectar al otro? ¿Cómo desmontar en la práctica los criterios sexuales que ha impuesto el cristianismo? Estas preguntas pueden ser respondidas si se atiende a las explicaciones que ofrece Michel Onfray sobre el fundamento ético más importante del hedonismo: el *contrato hedonista*.

En primera instancia, los consensos no se pueden llevar a cabo sin la comunicación, y no es únicamente lo verbal, sino también, lo corporal, lo gestual; según Onfray, la reciprocidad comunicativa influye en la forma de aceptar una relación, una buena voz, una excelente sonrisa, un buen cuerpo, una buena manera de emitir mensajes, son determinantes en la elaboración del *contrato hedonista*.

Somos seres humanos, y como tales, dotados del poder de comunicación. A través del lenguaje en primer lugar, sin duda, pero también por medio de otros signos comparables a la emisión de un mensaje, a su decodificación, recepción y comprensión por un tercero. La comunicación no verbal, gestual, las mímicas del rostro, las posturas del cuerpo, el tono de la voz, las inflexiones, el ritmo y la inflexión de palabra, la sonrisa, transmiten la naturaleza de una relación. (Onfray, 2008, II, III-1)

El *contrato hedonista* requiere que sus contratantes sean personas con características similares. «Así pues, no hay contrato posible más que entre personas de lealtad y de capacidades éticas parecidas» (Onfray, 2002, p. 198). La comunicación con el otro y el reconocimiento de lo que se pretende sexualmente, tiene de intermediario la lealtad de la palabra y la acción. En este sentido, el consenso exige la desaparición de los eufemismos que buscan adornar la relación con el otro, pero que están cargados de malas intenciones. Onfray, reconoce la deslealtad del ser humano, por lo tanto, propone una posibilidad moral únicamente para quienes han asumido consciencia del placer tanto de sí mismo como del otro.

Primer grado: *la presencia del deseo del otro*. ¿Qué desea? ¿Qué me dice? ¿Cuál es su voluntad? De ahí surge el *cuidado necesario*. Informarse del proyecto del tercero ante el cual me encuentro. Luego aclararle mi proyecto. Siempre a través de signos; el lenguaje, entre otros. Este juego perpetuo de ida y vuelta entre las partes interesadas permite la escritura de un contrato. No hay moral fuera de esta lógica sinalagmática. La relación ética puede darse sobre la base de la información intercambiada. (Onfray, 2008, II, III-1)

En cuanto a lo anterior, el acuerdo hedonista es posible a partir de la comunicación porque expresa la subjetividad de cada uno de los contratantes. Lo intersubjetivo configura el acuerdo, las partes expresan con sinceridad lo que se pretende del otro, dejando claro desde un primer momento las intenciones que se tienen. Además, Michel Onfray expresa que dentro del

contrato hedonista la persona no es vista como un medio para alcanzar algo, sino como un fin en sí mismo. A diferencia de los criterios morales cristianos en donde el sujeto es empleado para alcanzar el fin último que es Dios, como, por ejemplo: me caso para poder agradar a Dios y ascender sin ningún problema a él, o, debo amar al prójimo con el mismo amor que me tengo cuando expreso el amor a Dios, el hedonismo enseña que el sentimiento hacia el otro se manifiesta como un propósito en sí mismo.

La moral cristiana sostiene que hay que amar al prójimo como así mismo por amor a Dios. ¿Qué significa esta fórmula, si nos tomamos el trabajo de analizarla en su totalidad? En primer lugar, que el otro no es un fin, que no se lo ama al otro por sí mismo, porque sea él, sino como un medio para otra cosa, o sea Dios. (...) El otro no es amado por sí mismo, sino porque permite ante todo decirle al creador que amamos a su criatura. Al amar al otro, es a Dios a quien amo: la práctica de la moral se resume en la oración. (Onfray, 2008, II, III-2)

El acuerdo hedonista se opone al imperativo cristiano que establece que las uniones deben agradar a Dios, no busca la permanencia eterna con en el otro, ni mucho menos, su sufrimiento e incomodidad con lo que se le ofrece. «El placer nunca se justifica si el precio es el displacer del otro» (Onfray, 2008, II, III-3). Las celebraciones sexuales, el disfrute de los cuerpos, se llevan a cabo sin una jerarquización establecida: ya no es el hombre quien domina a la mujer sexualmente, ya no es la mujer quien debe soportar las conductas toscas de su pareja, sólo hombres y mujeres disfrutando del cuerpo, de los besos, de las caricias, de los fluidos, a partir de un acuerdo serio, claro y racional. En este sentido, la máxima del hedonismo que Onfray retoma de Nicolás Chamfort²¹ se expresa de la siguiente manera:

Goza y haz gozar, sin hacer daño a nadie ni a ti mismo: ésa es la moral. Está todo dicho: goce de sí mismo, por supuesto, pero también y sobre todo goce del prójimo, pues sin goce ninguna ética es posible y pensable, ya que sólo el estatuto del otro la define como tal. (Onfray, 2008, I, III-3)

El hedonismo nos invita a disfrutar del otro con responsabilidad, no hay un contrato racional sino responde a la máxima hedonista. «En la perspectiva del contrato, es justo lo que

²¹ Escritor y moralista francés. (1741-1794)

permite la realización de una intersubjetividad hedonista que no se paga con displaceres para una y otra parte» (Onfray, 2002, p.200). El placer se fundamenta a partir de una conducta humana del cuidado de sí mismo y del otro. «Cura de sí mismo y cuidado por el otro se corresponden, logrando un igualitarismo ético completo» (Onfray, 2002, p. 201). No hay divisiones ni controversias en el momento del encuentro sexual; no hay especulaciones o dudas sobre las disposiciones que se consensaron, sólo sujetos dispuestos a entregar lo mejor de sí mismos; metamorfosis de un cuerpo cristiano profano a uno libre, sincronizado con el placer. «Pero sólo el hombre dispone del placer de trasfigurar la sexualidad en erotismo y metamorfosear la violencia de las carnes en la elegancia de los cuerpos» (Onfray, 2002, p.202), allí donde existe la falta, la culpa, la hipocresía en la sexualidad, donde imperan los fines reproductivos, las promesas eternas, aparece la elegancia, la lealtad, los juegos sexuales, a partir de una ética lúdica.

La sexualidad disociada de las obligaciones familiaristas, eternas y holísticas, se convierte en una ocasión ética para los juegos diversos y múltiples, para las combinaciones lúdicas y gozosas, para las intersubjetividades alegres y jubilosas. Expulsada la pesadez, eliminado lo trágico, apartada la culpabilidad, el Eros ligero descubre las posibilidades más ardientes. (Onfray, 2002, p.206)

El hedonismo permite el espectáculo del gozar, lo simétrico de las posiciones refleja lo erótico de los encuentros. Onfray sugiere poner en práctica el Kama-Sutra indio porque «invita a los juegos amorosos, a la variación de posturas y a todo lo que permite que los compañeros sometan sus cuerpos sin estar sometidos a ellos» (Onfray, 2002, p. 157). Lo lúdico juega un papel importante en la ética hedonista porque proporciona los cuatro puntos de apoyo del libertinaje: permanecer libre, habitar el presente, rechazar la pesadez, practicar el juego (Onfray, 2002). En efecto, permite que la sexualidad se consuma sin ningún problema. Experimentar lo que se desea puede llevarse a cabo si el otro no se opone a lo que se quiere.

Por otra parte, Michel Onfray señala la importancia de la soltería como práctica seria del cuidado y gobierno de sí mismo. Lejos de los imperativos cristianos que invitan a contraer matrimonio y a vivir eternamente con alguien, el soltero se define como un sujeto autónomo que no permite la esclavitud de su cuerpo a ninguna persona y a ninguna norma. Onfray aclara que el soltero no es quien está sólo, sino que, es el que no permite la usurpación de su libertad, así, esté vinculado dentro de un consenso sentimental.

Mi definición de soltero no incluye la acepción usual del estado civil. Para mí, el soltero no vive necesariamente solo, sin compañero ni compañía, sin marido o mujer, o sin pareja oficial. Define más bien a aquel que, aun comprometido en una historia digamos que amorosa, conserva las prerrogativas y el ejercicio de su libertad. Esta figura aprecia su independencia y goza de su autonomía. (Onfray, 2008, III, II-2)

En efecto, toda persona que asuma un *contrato hedonista* debe tener clara la definición de soltero. Los consensos se pueden llevar a cabo sin que se afecte la libertad del otro, sus proyecciones y sus disponibilidades sexuales. «Lejos de cualquier autismo, el soltero no rechaza relacionarse, al contrario, desea la relación y la realiza como libertario, preocupado por preservar tanto su libertad como la de su compañero» (Onfray, 2002, p.203). La práctica de la soltería permite el reconocimiento de la voluntad del otro, no busca perjudicarlo, someterlo a los caprichos ni detenerlo si desea marcharse. Además, influye para que consensen actividades sexuales sin ningún tipo de compromiso fijo; lo cual significa que, el soltero admite el deseo de disfrutar del cuerpo sin que exista amor y fines reproductivos.

La aparición de los hijos rubrica sin apelativos la desaparición de la autonomía y la independencia de los compañeros que la deciden. En cambio, el contrato hedonista de los solteros manifiesta una oposición radical con la pulsión natural y comunitaria de los familiaristas. (Onfray, 2002, p.208)

El soltero vive libremente sin ser condicionado por las obligaciones familiares que impone el ideal cristiano. Por lo tanto, «la figura del soltero va acompañado de una metafísica de la esterilidad» (Onfray, 2008, III, II-3). El rechazo a la presencia de los niños surge de un amor

inmenso por los niños. «Cuando se le preguntaba a Tales de Mileto por qué se abstenía a tener descendencia, respondía: “justamente por amor a los niños”» (Onfray, 2002, p.207). ¿Qué quiere decir esto? Que «sólo el soltero que ama en grado superior a los niños ve más allá de sus narices y mide las consecuencias de infligir la pena de vida a un (no ser)» (Onfray, 2008, III, II-3). Onfray, rechaza la sexualidad con fines reproductivos porque considera que, es un grave error introducir un ser a un mundo que se encuentra carcomido por la maldad y la falsedad de las relaciones, Respecto a ello, señala lo siguiente:

En efecto, no sabría precisar lo bastante cómo no se ama verdaderamente a nuestra progenie si la destinamos al mundo tal como funciona, con sus hipocresías, sus astucias, sus mentiras, su negatividad, con su cortejo de dolores, penas, sufrimientos y males. ¿Quién puede encontrar la realidad lo bastante deseable para iniciar un hijo o hija en la ineluctabilidad de la muerte, en la falsedad de las relaciones humanas, en el interés que mueve al mundo, en la obligación del trabajo asalariado, casi siempre penoso y forzado, cuando no en la precariedad y el paro? (Onfray, 2002, p.207).

Onfray se siente pesimista ante la realidad del mundo, por lo tanto, la metafísica de la esterilidad en el ideal soltero indica la negación de los procesos prolíferos. Es preferible un “no ser” a un “ser” introducido al mundo para sufrir, pasar hambrunas y observar las demás dificultades que existen. Además de ello, la elección por una vida sin hijos admite libertades tanto en la mujer como en el hombre, la soltería anula que las mujeres deban cuidar a los hijos, responder por los oficios domésticos; deslegitima que la vida gire en torno a un tercero. Sólo hay hombres y mujeres en condiciones de satisfacer sus deseos sexuales, de explorar el cuerpo y disfrutar la momentaneidad que ofrece la vida. Entre tanto, Onfray sugiere que la calidad sexual está por encima de la cantidad (Onfray, 2002). La soltería no implica entregarse de manera imprudente a múltiples relaciones sexuales con sujetos de los cuales no se tiene claro las verdaderas intenciones, es preferible la densidad, la magia del encuentro libertario con una sólo persona.

En conclusión, Onfray presenta una propuesta ética que permite disfrutar la vida aquí y ahora de manera responsable. El distanciamiento que toma de las tesis cristianas posibilita que el hombre asuma racionalmente el gobierno del cuerpo. No hay alma que trascienda hacia a Dios, no hay culpa ni normas ascéticas que reprimen la sexualidad, sólo materia, cuerpos sexuales obedeciendo a un comportamiento atomista que amenaza con el desborde, que necesita liberar las energías que se producen en lo más íntimo de la carne. Además de ello, la ética hedonista no obliga la permanencia eterna con otra persona, elimina la opción de ser padres y propone el placer libertario a partir de un acuerdo sincero entre sujetos que únicamente quieren disfrutar de la sexualidad.

Por otra parte, es importante aclarar que el hedonismo sugiere excepciones. Onfray afirma que este tipo de ética no busca cambiar la sociedad occidental marcada por la cultura cristiana. «Desde luego, evitaremos la expectativa de una revolución social capaz de reinvertir las relaciones de fuerza en la civilización y cultura occidentales» (Onfray, 2002, p.210). Lo cual significa que, la propuesta hedonista no es una receta moral que se debe impartir por doquier buscando la transformación de la sociedad occidental en general. Onfray con su proyecto, sólo busca la modificación de la forma de concebir el cuerpo, y para ello, es necesario haber asumido un alto grado de consciencia sobre las verdades problemáticas que ofrece el cristianismo.

CONCLUSIONES

La presente monografía tenía el propósito de problematizar la visión de placer y cuerpo que concibe la cultura occidental, a partir del pensamiento de Michel Onfray. De acuerdo con esto, las conclusiones son las siguientes:

En el primer capítulo se logró describir que el cristianismo no siempre tuvo una idea negativa respecto al placer y el cuerpo, que algunos movimientos anteriores al cristianismo ortodoxo se entregaban a los placeres sexuales, participaban en orgias, tomaban sangre menstrual y fluidos seminales, puesto que, el cuerpo cumplía con un propósito místico. Estas prácticas, desde luego, fueron rechazadas por el naciente cristianismo ortodoxo que fundamentaron racionalmente algunos padres cristianos. El empleo del pensamiento platónico para acentuar las verdades de la fe, pretendía la formulación de una doctrina distinta a la de los movimientos primitivos y, que tuviera elementos sólidos de la filosofía. Por lo tanto, a partir de las consideraciones sobre la dualidad alma-cuerpo que ofrece Platón, se construyó un ideal de hombre cristiano capacitado de alcanzar la gracia de Dios. La interpretación de la obra del filósofo griego, influye en la formulación de una ética cristiana idealista que busca acondicionar la conducta del hombre hacia un fin más allá del mundo tangible, es decir, el paraíso cristiano en donde habita la divinidad. Entonces, dicha postura ética piensa que el hombre debe darle importancia únicamente al alma, y debe rechazar todas las conductas del cuerpo puesto que expresan irracionalidad, impureza y pecado.

Sin embargo, las interpretaciones sobre el pensamiento antropológico de Platón guarda serios problemas. En la última parte de este primer capítulo, se aclaró que la forma como el cristianismo estudia al filósofo griego, obedece a una lectura limitada y literal. Los padres de la iglesia creyeron encontrarse con la auténtica filosofía de Platón. Pero en la «Carta VII», se aclara

que quien se dedica seriamente a la filosofía debe desconfiar de las verdades escritas, cuestión que el cristianismo no atendió. Además, el estudio de su pensamiento se realiza de forma literal, desconociendo la importancia de la intención metafórica del mito en la filosofía platónica. Los padres cristianos indican que el pensamiento platónico muestra preferencia por un mundo que no comparte las mismas cualidades del mundo terrenal, que, para éstos, es el mundo en donde habita Dios y se alcanza después de la muerte siempre y cuando el hombre haya llevado una vida de abstención en cuanto a los placeres del cuerpo. No obstante, la aproximación a la intención metafórica del mito permitió desmentir dicha tesis cristiana. Platón no piensa en el mismo mundo que pensó tiempo después el cristianismo. Para el ateniense, el mundo perfecto, ideal, bello, es una asignación metafórica que indica la posibilidad de que el hombre se encamine hacia una vida bella, perfecta e ideal, es decir, una vida filosófica. Entonces, en este primer capítulo concluimos que el cristianismo tergiversó las ideas sobre el alma y el cuerpo del pensamiento de Platón; que las lecturas realizadas de la obra del filósofo griego, y que tienen un fundamento importante en la formulación de una ética cristiana idealista, no expresan el mensaje auténtico de la filosofía platónica. Entonces, atendiendo al señalamiento de Onfray, se puede decir que, el cuerpo occidental es platónico-cristiano, pero no por culpa de Platón, sino de las interpretaciones ambiguas que llevaron a cabo de sus obras.

Por otra parte, en el segundo capítulo desarrollamos el pensamiento de Michel Onfray sobre la responsabilidad de Platón en la forma como el cristianismo concibe el placer carnal y el cuerpo. Se aclaró que, Onfray necesita culpar a Platón como el causante de una ética idealista en el cristianismo, porque puede formular una ética contrapuesta desde un principio materialista. Además de ello, se describió el disgusto de Onfray por la forma como el cristianismo ha reprimido, rechazado, el placer sexual. A lo largo de la crítica al modelo cristiano, el filósofo

francés lanza dardos argumentativos que buscan agujerear las ideas sectarias que anulan la libertad de los cuerpos y exhortan los fines reproductivos y el matrimonio. Embiste hacia la forma como se concibe el placer femenino, como la mujer está sometida a un modelo falocéntrico que justifica el machismo, la misógina, la subordinación a las disposiciones masculinas. Onfray rechaza la ética cristiana porque sus normas buscan un fin más allá de esta vida, porque el cuidado del alma se paga con la condena del cuerpo. Por lo tanto, el hombre debe claudicar el onanismo, el erotismo, la homosexualidad, la sexualidad sin fines reproductivos; puesto que, expresan irracionalidad y hacen que el alma se contamine de lo profano de la carne.

Entre tanto, en oposición al modelo platónico-cristiano de placer y cuerpo, el filósofo francés propone un pensamiento materialista sobre este tema. La fundamentación de una ética del cuerpo pretende brindarle al hombre la posibilidad de que disfrute de su sexualidad sin culpa, sin miedo a ser castigado. Onfray desarrolla una filosofía moral del placer desde un principio atomista. Considera que el cuerpo necesita liberar toda la energía sexual que se produce por el comportamiento de un tipo de átomos que reaccionan a los estímulos externos. La propuesta ética de Michel Onfray, permite pensar el deseo sexual desde la condición natural de los hombres eliminando la opción de trascendencia y agrado a Dios. Ya no existe la obligación de ver al cuerpo con desprecio, ya los hombres y las mujeres pueden gozar de la sexualidad afuera del matrimonio y sin fines reproductivos.

Además, la ética hedonista busca un tipo de conducta del cuidado del cuerpo y el gobierno de los placeres, a diferencia del modelo cristiano que enfatiza en la necesidad de reprimir la carne; el hedonismo filosófico sugiere un disfrute de las gracias del placer, pero de forma responsable. Una anarquía sexual pasa por la autonomía a la hora de gozar y no por la

desaforada entrega y posible daño al cuerpo. Por esta razón, se explicó lo que respecta al contrato hedonista, a los principios éticos que permiten la formación racional de la conducta.

Por último, esclarecimos que el hedonismo no es un tipo de ética que pretende cambios sociales de las masas. Una nueva visión del cuerpo no busca su imposición en la cultura occidental. Onfray es excluyente con su proyecto moral, el hedonismo, es una posibilidad de que las personas piensen su cuerpo de manera diferente; y para ello, es necesario el haber superado las verdades que ofrece el cristianismo.

Entonces, el objetivo de este trabajo fue presentar la crítica de Michel Onfray sobre la manera como el modelo platónico-cristiano de placer y cuerpo se ha impuesto en la cultura occidental. La formulación de una ética idealista por parte del cristianismo con la ayuda de la filosofía de Platón, permitió el establecimiento de una visión que rechaza acérrimamente las posibilidades sexuales que el hombre desea experimentar. La crítica de Michel Onfray es una denuncia a dicho modelo que formula la importancia del alma y el desprecio del cuerpo; que aboga por un fin después de la muerte y que sentencia que las necesidades naturales de sentir placer son graves pecados.

BIBLIOGRAFÍA

Clemente de Alejandría. (1998). *El pedagogo*. Traducción de Joan Sariol Díaz. Madrid: Editorial Gredos.

Clemente de Alejandría. (2008). *Protréptico*. Traducción de Consolación Isart. Madrid: Editorial Gredos.

Colección de los apologistas antiguos de la religión cristiana. (1792). Traducción al castellano por Manuel Ximeno Y Urieta.

Ehrman, B. (2004). *Cristianismos perdidos. Los credos proscritos del nuevo testamento.* Traducción castellana de Luis Noriega. Barcelona España: Editorial Ares y Mares.

González, Z. (2002). *Historia de la filosofía. Tercer periodo de la filosofía griega.* Proyecto filosofía en español.

Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* Traducción de Eliane Cazenave. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.

Jaeger, W. (1965). *Cristianismo primitivo y Paideia griega.* Traducción de Cecilia Frost. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.

Onfray, M. (2002). *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar.* Traducción de Ximo Brotons. España: Editorial Pre-Textos.

Onfray, M. (2006). *Tratado de ateología. Física de la metafísica.* Traducción de Luz Freiré. Barcelona: Editorial Anagrama.

Onfray, M. (2007). *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía, I.* Traducción de Marco Aurelio Galmarini. Barcelona: Editorial Anagrama.

Onfray, M. (2008). *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista.* Barcelona: Editorial Anagrama.

Platón. (1986). *Diálogos. Tomo III.* Traducción de C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó. Madrid España: Editorial Gredos.

Platón. (1986). *Diálogos. Tomo IV.* Traducción de Conrado Eggers. Madrid España: Editorial Gredos.

Platón. (1992). *Diálogos VII. Cartas*. Traducción de Juan Zaragoza y Pilar Gómez. Editorial Gredos.

Platón. (2010). *Timeo*. Traducción de José María Zamora Calvo. Madrid: Abada Editores.

Piñero, A. (2007). *Los cristianismos derrotados. ¿Cuál fue el pensamiento de los primeros cristianos heréticos y heterodoxos?* Editorial EDAF.

San Agustín, (1947). *Obras de San Agustín III*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.

Artículos de la web

Arendzen, J. (1909) "*Ebionitas*." *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 5. New York: Robert Appleton Company. <http://www.newadvent.org/cathen/05242c.htm>

Bereterbide, L. (2009). *El mito en Platón. Algunas reflexiones sobre un tema recurrente*. Areté revista de filosofía.

Brito, D. (2014). *La Areté como kátharsis en el Fedón. Formulación y proyecciones éticas en la obra de Platón*. Santiago de Chile: Byzantion nea hellás.

Flórez, J. (2007). *Por una Nueva Interpretación de Platón: Relectura de la Metafísica de los grandes diálogos a la luz de las «doctrinas no escritas»*. Cali: Praxis Filosófica.

Vásquez, A. (2010). *Michel Onfray; el hedonismo entre el placer y la carencia*.