

VIDA Y PENSAMIENTO
Vol 28, No. 2 (2008) 19-50

Carne y dolor: una relectura de *Las confesiones* de Agustín

JONATHAN PIMENTEL CHACÓN

Resumen: El artículo es una relectura, a partir de los criterios de análisis cuerpo y memoria, de *Las Confesiones* de Agustín. Particularmente de la relación entre carnalidad y dolor que se establecen en aquel escrito. Se postula que en *Las Confesiones* esta relación se invierte y la carnalidad se torna en dolor del alma. Se afirma que la recarnalización del cristianismo incluye la suspensión del concepto agustiniano de pecado.

Abstract: The article is a rereading of the *The Confessions* of Augustine, from the criteria of body and memory analysis. In particular, the focus is on the relationship between carnality and pain that is established in *The Confessions*. The author postulates that in *The Confessions*, this relationship is inverted and carnality becomes pain in the soul, and that the recarnalization of Christianity includes the suspension of the Augustinian concept of sin.

Palabras clave: cuerpo, memoria, Agustín, *Las confesiones*, carnalidad cristiana.

Key words: body, memory, Augustine, *The Confessions*, Christian carnality.

¿Qué puedo darte sino el infierno?

Jaime Sabines

De abí que, siendo aún niño, comencé a invocarte como a mi refugio y amparo, en tu vocación rompí los nudos de mi lengua y, aunque pequeño, te rogaba ya con no pequeño afecto que no me azotasen en la escuela.

Agustín, *Confesiones*, I, 9,14.

INTRODUCCIÓN: RAZÓN ANAMNÉTICA — RAZÓN CORPORAL

Este trabajo indaga, a partir de una relectura¹ de *Las Confesiones* (397-398) de Agustín (354-430),² la relación entre teología del

¹La idea de relectura que aquí se utiliza tiene dos raíces básicas. La primera es la circularidad hermenéutica sugerida por Juan Luis Segundo. *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1974. La segunda es la noción de metacomentario de Frederic Jameson. Un metacomentario es un esfuerzo hermenéutico fundado en la explicitación de las sedimentaciones ideológicas o códigos maestros a través de las cuales leemos o se nos oculta cualquier texto – en sentido ricoeuriano -. Lo que intenta este acercamiento es dilucidar no sólo cómo se leen los textos sino para qué se leen en una cultura o tramas culturales determinadas. Ver sobre esto Frederic Jameson. *The Political Unconscious: Narrative as Socially Symbolic Act*. Ithaca: Cornell University Press, 1981. La idea de relectura, vista desde las raíces mencionadas, sostiene que en la consideración de los fenómenos de la cultura no es adecuado considerarlos como radicalmente *diferentes*, tan extremadamente individualizados que no podría leerse en ellos nada fuera de sus manifestaciones locales de funcionamiento signifiante. Una relectura intenta mostrar continuidades, usos y desusos de textos y tradiciones culturales. *Las Confesiones* permanecen como parte del sedimento de cristianismos y lógicas sociales y culturales. Pertenece al campo de una relectura mostrar esas presencias.

²Sigo aquí dos versiones Obras de San Agustín (texto bilingüe). *Las Confesiones*. Edición crítica y anotada por el P. Ángel Custodio Vega, O.S.A. 7ª edición. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979. La versión latina se encuentra disponible en S.

dolor y carne – corporeidad – humana en el cristianismo constantiniano.³ ¿Es el dolor sentido y soportado en la carne? O ¿es la carne – corporeidad – el dolor?⁴ ¿A través de qué mecanismos el dolor en la corporeidad – experiencia de los cristianismos neo-testamentarios – muta para convertirse en el dolor de la corporeidad? En primera instancia, sin embargo, este texto es una intervención anamnética, una forma de posicionarse ante un pasado. Para las teologías latinoamericanas es fundamental indagar las formas en las que nuestras relaciones con sectores de nuestro pasado limitan y potencian nuestro(s) presente(s) e imaginarios sobre los futuros posibles, y de cómo nuestras relaciones con el pasado configuran o modelan nuestra relación con nuestro cuerpo. El texto contribuye a realizar tal indagación de nuestras tradiciones.⁵

Aurelii Augustini Opera Omnia. Editio Latina en [www. http://www.augustinus.it](http://www.augustinus.it). Esta edición corresponde a los volúmenes 32 y hasta 45 de la *Patrologia Latina (PL)*. *Las Confesiones (Confessionum libri tredecim)* se encuentran en PL 32. Aquí únicamente podré referirme a algunas secciones de todo el libro. Mencionaré, además, otras obras de Agustín cuando sea necesario.

³ Ver sobre esto Eduardo Hoornaert. *The Memory of the Christian People*. Traducido del portugués por Robert R. Barr. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1988, 191-198.

⁴ Las preguntas no son retóricas y requieren de una discusión detallada que aquí por limitaciones de espacio no es posible desarrollar por completo. Ver para una introducción Peter Brown, “La Antigüedad tardía” en Phillipe Ariés y Georges Duby, directores. *Historia de la vida privada*. Traducido al español por Francisco Pérez Gutiérrez y el capítulo 2 traducido del inglés por Javier Arce. Tomo 1. Madrid: Taurus, 2003, 229-300, particularmente 285 – 300. Del mismo autor *Augustine of Hippo. A Biography*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969, 158-183. Una introducción general en clave filosófica en Etienne Wilson. *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. Traducido al inglés por L.E.M. Lynch. London: Victor Gollancz Ltd, 1961. En el medio costarricense se ha referido al pensamiento de Agustín en una obra reciente Franz Hinkelammert. Ver *El grito del sujeto*. San José: DEI, 1998, 170-183. También dentro de las teologías latinoamericanas de la liberación puede verse Enrique Dussel. *El Dualismo en la Antropología de la Cristiandad*. Buenos Aires: Guadalupe, 1974, 179-184.

⁵ Intenté una lectura semejante en “Teología y dominación: La biografía de san Antonio de Atanasio y la regulación del deseo” en *Revista Praxis* 62 (Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional de Costa Rica), en prensa.

a) *Razón anamnética*.⁶ La reexploración de nuestro pasado constituye un esfuerzo por apropiarnos, para redimir o desligarnos, de las raíces o tradiciones que nos conforman. La anamnesis no es sólo la recapitulación de lo acontecido sino su activación o desactivación dinámica en nuestro presente. Esta activación no es un echar andar sino una forma de urgir en las razones por las que los movimientos o tramas vitales que producimos y en las participamos se comportan o apuntan en determinadas direcciones y no en otras. Se recuerda para, en el mismo proceso, asentarse y eclosionar. El estallido que provoca el recordar actualizante⁷ o deshabilitante⁸ nos faculta no únicamente para redimir las víctimas

⁶ Los mejores trabajos, desde América Latina, sobre la memoria actualizante y deshabilitante se encuentran en la literatura. Entre otras obras ver Gabriel García Márquez, *Cien años de soledad*; Juan Rulfo, *Pedro Páramo*; Juan Carlos Onetti, *Tan triste como ella y otros cuentos*; Ana Cristian Rossi. *Limón Reggae*. San José: Legado, 2007; Gioconda Belli. *El infinito en la palma de la mano*. Barcelona: Seix Barral, 2008. Entre los teólogos latinoamericanos de la liberación que ha reconocido y trabajado desde la densidad teológica de nuestra literatura en Luis Rivera Pagán. *Teología y cultura en América Latina*. Heredia: UNA-SEBILA, en prensa y *Mito, exilio y demonios*. San Juan: Puertorriqueñas, 1996.

⁷ *Denomino memoria o recordar actualizante* a la acción política de recuperar lo no narrado, no contado, olvidado o hecho olvidar por la historia o narraciones de dominación y transformarlo en lugar epistémico, ético, social y cultural. La eucaristía o Santa Cena cristiana tiene este sentido de recordar actualizante. El cristianismo recuerda o debería recordar, para fundamentar su existencia, la narración marginal – en la historia dominante inmediata- de un campesino galileo asesinado por el Imperio Romano y resucitado corporalmente. La actualización del evento del asesinato y resurrección podría tensionar constantemente la praxis cristiana. Para las teologías latinoamericanas continúa pendiente la actualización de las narraciones de los pueblos afro, originarios y de las nuevas identidades rurales y urbanas que acompañan esta transición entre siglos. Este esfuerzo debe ser fundamentalmente político y no filosófico. Una de las formas de actualización de la Santa Cena sería carnalizar el acto: volver a la mesa comunitaria.

⁸ *Llamo memoria o recordar deshabilitante* al acto político de explicitar tramas de nuestro pasado y desvincularnos de ellas de forma consciente y duradera. Siempre con el ejemplo de la Santa Cena será necesario para los actuales cristianismos precisar el momento

del pasado, sino para percatarnos de cómo nosotros mismos podemos ser víctimas sin siquiera advertirlo. Pensar anamnéticamente es pensar desde el cuerpo, no necesariamente porque haya sido olvidado, sino porque su narración pasada podría impedirnos o nos impide el ejercicio de la memoria. Esto debido a que las narraciones se materializan⁹ y producen, con el tiempo, un efecto de frontera, límite y dispositivo regulador que impide pensar. La reiteración sedimenta y naturaliza lo que debe ser una disputa. El ansia de pasado no obedece a un esfuerzo de fundamentación argumentativa sino a una revisión de nuestras tradiciones narrativas. Esta revisión podría tener capacidad

histórico cultural en el que este memorial se transformó en un signo de poder y ostentación, y desvincularse y deshabilitar la capacidad performativa de esa narración. Todavía esta tarea sigue pendiente. Los residuos de las narraciones dominantes del cristianismo europeo y norteamericano todavía aparecen incluso en las teologías que se desean críticas en América Latina.

Entre la memoria actualizante y la deshabilitante hay una o varias fisuras que, entre otras cosas, nos deben hacer pensar sobre la memoria y el recuerdo. Creo que hay un recordar que suspende inicialmente cualquier pretensión de la apropiación de lo ocurrido. El recuerdo que por su poder y densidad no nos es posible asir plenamente y, al mismo tiempo, es constituyente. No todo recordar es verbalizable – logolizable – pero todo recordar es corporalizado. La precariedad del *logos* ante ciertas zonas de la memoria puede constituir un criterio para discutir la centralidad – pre-temática – de experiencias denominadas religiosas o espirituales. Hay un deseo, por otra parte, de apropiarse de todo el recuerdo y de hacerlo verdaderamente presente. Como dice Ernst Bloch: “La última voluntad es la de ser verdaderamente presente... que el momento vivido nos pertenezca, y nosotros a él, y que pueda decirse, “no te vayas aún”... La voluntad utópica auténtica no es, en absoluto, una aspiración infinita, sino, al contrario, quiere lo meramente inmediato e intacto del existir.” Ver Ernst Bloch. *El principio esperanza*. Traducido del alemán por Felipe Gonzáles Vicen. Tomo I. Madrid: Aguila, 1977, xxv. Todo este trabajo de Bloch es, en mi perspectiva, un esfuerzo de memoria insatisfecha con el olvido.

⁹ En el sentido que le asigna Judith Butler. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Traducido del inglés por Alicia Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2005, 28ss.

argumentativa, pero solo ulteriormente. El regresar a las narraciones sobre el cuerpo es una práctica de la voluntad de justicia hacia nuestra comunidad. Comunidad, en la tradición evangélica de la comensalía, es comunidad corporal y, al mismo tiempo, semejante y distinta.¹⁰ Recordar es un acto carnal de la mayor importancia.

b) *Razón corporal*.¹¹ Los cristianismos que aparecen en el Nuevo Testamento son, con diferencias y disputas, una o varias expresiones de razón corporal¹² y dentro de esa tradición debe entenderse el interés teológico de producir una razón corporal. La razón corporal afirma que el cuerpo humano constituye, sin

¹⁰ Ver, entre otros estudios, John Dominic Crossan. *The historical Jesús: The life of Mediterranean Jewish*. New York: Harper and Collins, 1992, cap. 13.

¹¹ Sobre los estudios sobre el cuerpo y la producción de una razón corporal desde América Latina puede verse Zandra Pedraza Gómez, compiladora. *Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina*. Bogotá: Uniandes, 2007, y la amplia bibliografía ahí reunida. También Zandra Pedraza. *En cuerpo y alma*. Visiones del progreso y de la felicidad. Bogotá: Uniandes, 1999; André S. Muszkopf y Marga J. Ströeher, orgs., *Corporeidade, Etnia e Masculinidades*. Sao Leopoldo: Sinodal, 2005; Raquel Olea, editora. *Escrituras de la diferencia sexual*. Santiago de Chile: LOM/La Morada, 2000, y la amplia bibliografía ahí reunida. Entre las teologías latinoamericanas de la liberación son significativos, entre otros, los aportes de Rubem Alves, entre otras obras, *El enigma de la religión*. Traducido del portugués por Raúl López. Buenos Aires: Aurora, 1975. F. Hinkelammert. *Las armas ideológicas de la muerte*. San José: DEI, 1983; *Democracia y totalitarismo*. San José: DEI, 257-273; e Ivone Gebara. *Intuiciones ecofeministas*. Traducido por Graciela Pujol. Madrid: Trotta, 2000. Sobre cuerpo, género y sexualidad en el Nuevo Testamento ver Ivoni Richter Reimer, organizadora. *Corpo, gênero, sexualidade, saúde*. Goiania: UCG, 2005. En el medio costarricense es valioso el esfuerzo de Janet May de pensar teológica e interdisciplinariamente el cuerpo y la sexualidad. Ver Janet May. "Sexualidad humana. Una mirada holística." *9 Jornadas Mujeres y Teología*. Ciudad de Guatemala: Núcleo de Mujeres y Teología, 2007, 10-58.

¹² Entre la amplia bibliografía sobre el tema ver, por su claridad, José Ignacio Gonzáles Faus. *El rostro humano de Dios. De la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús*. Santander: Sal Terrae, 2007.

contradicción, un ámbito en el cual y sobre el cual se interceptan todas las relaciones humanas, y también un lugar de intercambio entre las distintas dimensiones y conflictos humanos. Por eso es parcialmente adecuado el comentario de Michel Bernard:

*Hablar sobre el cuerpo obliga a aclarar, más o menos, uno u otro de sus dos rostros. Por un lado, el rostro de su poder demiúrgico, a la vez prometeico y dinámico, y su ávido deseo de placer, y, por otro, el rostro trágico y penoso de su temporalidad, de su fragilidad, de su debilitamiento y deterioro. Toda reflexión sobre el cuerpo es, por tanto, se quiera o no, ética y metafísica. Proclama un valor, indica una conducta a seguir y determina la realidad de nuestra condición humana.*¹³

Acierta Bernard en destacar el carácter polifacético de nuestra vivencia como corporeidad, pero torna su comentario innecesariamente equívoco cuando establece una doble polaridad para el cuerpo: extasiado o derrotado. Una razón corporal debe estar plenamente al tanto de los actuales límites de la corporeidad – muerte, enfermedad – pero debe preguntar cómo acontecen esos límites en cuerpos particulares. Y, también, cuáles son los modos dominantes o no de narrar esos límites. Se trata de preguntas ético políticas que apuntan la centralidad o carácter fundacional del cuerpo en el pensar y, al mismo tiempo, se pregunta por las políticas del cuerpo – desde luego por la historia de las políticas del cuerpo - y cómo éstas modelan y sancionan cuerpos específicos. La razón corporal es un esfuerzo de contextualización: narra las preguntas del propio cuerpo pero las ubica en el ámbito de los conflictos que implica la multiplicidad de narraciones, políticas y teologías del cuerpo. Hay un esfuerzo por trazar una cartografía y una geografía del cuerpo. Pero no para hacerse saber oficial sobre el cuerpo, como la medicina; por el contrario, la razón corporal es un contra-saber porque no pretende fundar sino indagar una y otra vez sobre los motivos y razones de nuestras actuales

¹³ Michel Bernard. *Le corps*. Paris: Jean Pierre Delarge, 1971, 8.

relaciones con y desde el cuerpo. No se trata, únicamente, de pensar el cuerpo sino de preguntarnos por qué pensamos el cuerpo y cómo lo hacemos. ¿A través de que recorridos hemos llegado a objetivar el cuerpo? ¿Será posible des-objetivarlo y darnos otra materialidad?

1. DOLOR I: FINITUD, CONTINGENCIA Y GLORIA DE DIOS

Las Confesiones no son únicamente un texto autobiográfico.¹⁴ Son también una hagiografía, pero una hagiografía auto imaginada. Agustín se ha producido a él mismo como santo. *Las Confesiones*, como dice Julia Kristeva sobre el amor,¹⁵ rondan las fronteras del narcisismo y la idealización. Es un texto que proyecta a Agustín y lo (se) glorifica, o bien lo (se) destruye, cuando se piensa desde lo que pudo ser, o más precisamente, desde el deber ser. Al mirarse desde ese Otro (Dios) Agustín se despoja de lo propio y ha establecido, como mencionaré más adelante, una frontera que lo inhabilita para revisar su propia existencia sin tener que enfrentarla a una idealización que lo destruye. Por eso el dolor es siempre su propia carne.

Agustín se despoja de lo propio y ha establecido ... una frontera que lo inhabilita para revisar su propia existencia sin tener que enfrentarla a una idealización que lo destruye. Por eso el dolor es siempre su propia carne.

Algo que debe destacarse es que, a pesar de que, como intenta mostrar Virginia

—
¹⁴ Frederick van Fleteren. “Confessions” en Allan D. Fitzgerald, O.S.A. general editor. *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*. Grand Rapids/Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, 227-232.

¹⁵ Julia Kristeva. *Historias de amor*. Traducido al español por Araceli Ramos Martín. México, D.F.: Siglo XXI, 5-10.

Burrus,¹⁶ la hagiografía cristiana puede ser leída como un posicionamiento erótico y no simplemente anti-erótico, es siempre necesario ponderar el tipo de erotismo que Agustín condensa y expresa en sus *Confesiones*. Incluso si se admite, con Peter Brown, la ambivalencia y diferencia particular de Agustín con respecto a su valoración a la sexualidad y la vida matrimonial en particular,¹⁷ es necesario releer los motivos temáticos o teológicos que configurarán la cautela y des-carnalización del amor y el placer en Agustín.

En *Las Confesiones* Agustín se siente breve, finito e insignificante frente a su Dios. Vincula mortalidad con pecado, pero hace que el llamado de Dios ocurra en la vida personal. Dios llama y lo hace para que nos despidamos de nosotros mismos. En el principio de *Las Confesiones* está el Dios que llama, pero *la posibilidad del principio* es la búsqueda de Dios. Llamada y búsqueda se interceptan, pero la llamada es inconmensurable y la búsqueda innecesaria: Dios está incluso en el infierno. Es decir, Dios no posee ninguna alteridad, más aún, Dios no tiene tiempo ni espacio. *Quid est ergo Deus meus?* Dios es, para Agustín, todo menos finitud y contingencia.¹⁸ El ser humano debe hablar de Dios, pero, insiste Agustín, realmente no habla de él sino de una ausencia o escisión personal: la angostura o precariedad de su alma.¹⁹ Hablar de Dios se convierte en una forma de introspección, condensación y expresión del dolor de la carne. Se trata de la suspensión – ¿destrucción? – de toda pretensión teológica. No por la ausencia de *Theos* ni de *Logos* sino por la distancia entre

¹⁶ Virginia Burrus. *The sex lives of the Saints. An Erotics of Ancient Hagiography*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008, 1-18. Sobre la renuncia sexual y el erotismo asociado ver Peter Brown. *Body and Society*. California: California University Press, 1989.

¹⁷ Peter Brown, *Augustine of Hippo*, 410-420.

¹⁸ *Las Confesiones*, 75; *Conf.* I, 4, 4.

¹⁹ *Las Confesiones*, 77; *Conf.* I, 5, 6.

Agustín no es teólogo, no habla de Dios, habla del vacío y dolor que siente por no poder hablar de Dios...

ambos. No se trata de una crítica de la pretensión catafática de la teología sino del establecimiento de unos límites: la carne es el límite de toda teología. Agustín no es teólogo, no habla de Dios, habla del vacío y dolor que siente por no poder hablar de Dios – al que intuye – con propiedad. Agustín quiere ser el prolegómeno de toda teología: no es posible la teología, sino el reconocimiento de la finitud. La carne, debe decirse desde ahora, no es para Agustín lo mismo que el cuerpo. La carne es lo previo, no exterior y, al mismo tiempo, constitutivo y activo. La carne sale al cuerpo y lo modela. El dualismo agustiniano no niega el cuerpo pero lo somete a un castigo del cual no puede escapar: la carne o voluntad de placer.

Las Confesiones son un espejo. Pero un espejo inequívoco: los pecados visibles y ocultos ofrecen una imagen idéntica de toda la humanidad. Por eso el recuerdo de lo muerto o pasado es siempre el recuerdo del pecado.²⁰ De ahí que la pregunta que Agustín le hace a su pasado es “¿Quién me recordará el pecado de mi infancia, ya que nadie está delante de ti limpio de pecado, ni aun el niño cuya vida es de un solo día sobre la tierra?”²¹ La infancia es la mayor contingencia, la contingencia radical a la que no se puede acceder por la memoria. La ausencia torna imposible la representación y la ausencia de representación lleva a la desesperación. La irrepresentabilidad implica, en el plano ontológico en el que se ubica Agustín, una pérdida del ser. Pero para Agustín la pérdida del ser es

²⁰ *Las Confesiones*, 79; *Conf. I*, 6, 9. *Et ecce infantia mea olim mortua est et ego vivo*. En el relato de su infancia Agustín asocia directamente la futilidad de su infancia con la satisfacción de las molestias de su carne.

²¹ *Las Confesiones*, 81; *Conf. I*, 7, 11.

radical y no corresponde a ninguna causa contingente, aunque se radicaliza en los apetitos (*epithymía*). De ahí proviene la idea, expuesta en la *Enarratio in Psalmis 118*,²² sobre el carácter concupiscente del deseo. Inclusive cuando recuerda la arbitrariedad del castigo físico que recibía en la escuela, llega a asumir un tono de queja,²³ invierte su enojo sobre su propia cuerpo y hace del castigo físico, inexplicable y brutal, una forma de exacción de todo deseo o goce.

*Con todo pecaba, Señor mío, ordenador y creador de todas las cosas de la naturaleza, más sólo ordenador del pecado; pecaba yo, Señor Dios mío, obrando contra las órdenes de mis padres y de aquellos mis maestros... porque no era yo desobediente por ocuparme en cosas mejores, sino por amor del juego.*²⁴

Aparte de la fundación racional de la violencia y de la obediencia a la autoridad, el capítulo 10 del Libro I incluye una indagación sobre los sentidos. Esta indagación se sintetiza en la crítica del juego. El juego involucra, en Agustín, todos los sentidos y supone una apropiación completa de su cuerpo y voluntad por parte de quien lo práctica. El juego fractura la autoridad y superpone el instante a la planificación y el espectáculo a la ceremonia. El juego no funda nada, es el espacio de la defundamentación en orden a satisfacer lo no necesariamente conocido. Agustín admira el juego. Lo anhela, y sin embargo, prefiere entregar sus ojos, sus oídos y sus deseos al tutelaje de la autoridad. Al juego resulta necesario anteponer la vida eterna.²⁵ Esta vida eterna posee, en Agustín, preámbulos y quiebres que llevan con recurrencia a una constante reexaminación de la carne. Incluso para explicar su poco interés en el estudio de las “letras griegas” hace la siguiente afirmación: “¿Mas de dónde podía venir” - su desinterés

²² *Enarratio in Psalmis*, 118 I, 1; PL 36.

²³ *Confesiones*, 86; *Conf.* I, 9,15.

²⁴ *Confesiones.*, 87; *Conf.* I, 10,16.

²⁵ *Confesiones.*, 88; *Conf.* I, 11

en el griego – “aun esto sino del pecado y de la vanidad de la vida, *por ser carne y viento que camina y no vuelve?*”²⁶ Pero, no se trata aquí del griego sino de la elección. Es decir, de la posibilidad y necesidad de la voluntad particular. Pero la propia voluntad muta muy pronto en aberración y es genitalizada para clausurarse. Porque es la genitalidad la que hace todo el mundo humano aberrante. “No te ama y *fornicaba lejos de ti*, y, fornicando, oía de todas partes: “¡Bien! ¡Bien!”; porque la amistad de este mundo es adulterio contra ti”.²⁷ La práctica de la genitalización de la propia voluntad, conduce, como en el caso de la crítica del juego, a una extracción de las reservas de la propia memoria. Pronto todo es espejo inequívoco. Y la vida efectiva se diluye en la memoria hagiográfica que sólo puede ver pecado ahí donde había disputas, escisiones y quiebres. La univocidad de la narración confirma su carácter ejecutorio o penal.

No resulta sorprendente, entonces, que al inicio del capítulo 17 del Libro I esta narración penal lleve a Agustín a estimar sus gustos e inclinaciones simplemente como delirios. No obstante, lo que quiere destacar es que esos delirios son una rebelión directa contra Dios, quien ha concedido el ingenio necesario para que sean posibles, incluso, los delirios. Agustín vincula delirios con las glorias fáciles y falsas que se ofrecen los seres humanos entre ellos. Esta vinculación lo lleva al deseo de la desemejanza.²⁸ La desemejanza incorpora una inflexión en la autoconciencia de lo cristiano. Si para Jesús y Pablo la semejanza, a pesar sus limitaciones sociales y culturales para comprenderla, se constituye en la forma de asentar su experiencia de

²⁶ *Confesiones*, 91; *Conf.* I, 13, 20. Énfasis en el original.

²⁷ *Confesiones*; *Conf.* I, 13, 21.

²⁸ Una interesante, aunque esquemática y excesivamente filosófica, discusión sobre la necesidad de la semejanza como criterio para la ética en Jean – Daniel Causse. *El don del ágape. Constitución del sujeto ético*. Traducido del francés por Miguel Montes. Santander: Sal Terrae, 2006.

Dios, para Agustín, en cambio, la verdad de lo divino y de lo santo es la desemejanza. No entendida como alteridad sino como abismo que destruye toda co-habitación de Dios y el santo con los otros. Más todavía, en Jesús la semejanza opera de una forma inversa. Él intenta asemejarse y asemejar pero ofrece como criterio a los “radicalmente distintos” – asunto que tanto molesta a Nietzsche (1844-1900) – y esto tiene una racionalidad teológica. Al ser Dios quien desciende y no el deseo de amar y ser reconocido el que produce el amor, la semejanza se universaliza. Lo que Agustín desea es cancelar o dejar en suspenso el ágape descendente de Dios y volver a erotizar²⁹ – retornar al movimiento ascendente – donde es el sujeto carente quien se esfuerza – mientras anhela buscar el reconocimiento de su Dios.³⁰ Del Verbo hecho carne – que tan determinante le parece a Michel Henry (1922-2002)³¹ – Agustín pasa a una verbalización punitiva de la carnalidad.

Por eso las indicaciones de Hannah Arendt sobre el problema que significa para Agustín explicar y explicarse a sí mismo el amor al prójimo son sugestivas. Con la desemejanza no se cancela la existencia del prójimo pero se subsume en el deseo de encontrarse con Dios. Pero al no ser el Dios que desciende, claramente vinculado con el prójimo, éste sale del plano del encuentro con la divinidad, porque el origen y la posibilidad del encuentro no se hayan en la inmanencia del mundo, sino en su suspensión y en la suspensión de toda pretensión de todo

*Del Verbo hecho carne
– que tan determinante
le parece a Michel
Henry (1922-2002)³¹ –
Agustín pasa a una
verbalización punitiva
de la carnalidad.*

²⁹ En el sentido que ofrece Julia Kristeva, *Historias de amor*, 123.

³⁰ Sobre esto ver Hannah Arendt. *El concepto de amor en san Agustín*. Traducido al español por Agustín Serrabo. Madrid: Encuentro, 2001.

³¹ *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca: Sígueme, 2001.

tipo de memoria actualizante. En todo caso, no debería amarse la carne o el delirio del otro sino aquello que en él todavía mantiene presencia de Dios. La gloria de Dios es su desemejanza del ser humano, la “gloria” del ser humano es su desemejanza de sí mismo.

2. DOLOR II: LA MEMORIA DESHABILITANTE

Quiero recordar mis pasadas fealdades y las carnales inmundicias de mi alma, no porque las ame, sino por amarte a ti, Dios mío. Por amor de tu amor hago esto, recorriendo con la memoria, llena de amargura, aquellos mis caminos perversísimos, para que tú me seas dulce, dulzura sin engaño, dichosa y eterna dulzura, y me recojas de la dispersión en que anduve dividido en partes cuando, apartado de ti, uno, me desvanecí en muchas cosas.³²

Un ejercicio de la memoria deshabilitante. Pero también, una forma de sosegar la desesperación que produce la erosión de cualquier tipo de auto-reconocimiento. Agustín procura recordar por amor. Su amor, y él sabe eso, es desamor progresivo de su propia carne. El dolor que sufrió ahora se transforma en él mismo. Tiene plena justificación la pregunta que se hace Agustín en el Libro X: ¿Qué amo cuando te amo?³³ Las inmundicias del alma, paradójicamente, requieren del Dios descendente. Con Agustín pensar duele, pero sin dolor no hay dulzura de Dios. El dolor en la carne, llevado a sus últimas consecuencias es el clamor por la regulación estricta de la miseria de la carne.

!Oh, quién hubiera regulado aquella mi miseria, y convertido en uso recto las fugaces hermosuras de las criaturas inferiores, y puesto límites a sus suavidades, a fin de que las olas de aquella mi edad rompiesen en la playa conyugal, si es que no podía haber paz en ellas.³⁴

³² *Confesiones*, 112; *Conf.* II, 1,1.

³³ *Confesiones*, 396; *Conf.* X, 6, 8.

³⁴ *Confesiones*, 113; *Conf.* II, 2, 3.

Aunque con estilo distinto la recurrencia del tema genital es evidente. Conviene, sin embargo, mencionar algo más sobre la cuestión de la memoria antes de referirme a la relación carne – genitalidad. M. Heidegger (1889-1976), en su estudio sobre el Libro X de *Las Confesiones*,³⁵ considera que en Agustín “la memoria es como el estómago: los manjares consumidos, dulces y amargos, aún están allí, pero ya no pueden saborearse”³⁶. Dice esto al referirse específicamente a la memoria de los afectos. Pero Agustín sí puede habilitar y deshabilitar sus recuerdos y puede ponderarlos ficticiamente. Lo central para comprender la memoria en Agustín es entender el basamento corporal y teológico de la memoria. Todavía algo más. Afirmo que Agustín recuerda y pondera ficticiamente porque desde la conciencia radical de pecado no se puede, como he dicho antes, recordar nada más que el pecado.

Ahora es posible hacer referencia a la relación carne y genitalidad. Esta relación debe explicarse en el plano de la *concupiscencia de la carne*. Es decir, el ímpetu desordenado de las pasiones que es inherente al ser humano debido al pecado original.³⁷ El siguiente problema es la limitación libidinosa de la carne después de la caída. Debe reconocerse, sobre todo si se mira de *De Nuptiis et Concupiscentia ad Valerium libri duo*,³⁸ que Agustín mantiene una idea no enteramente desfavorable del placer sexual dentro del matrimonio.³⁹ Pero esa idea es invertida en varios pasajes de *Las Confesiones*.

³⁵ Martin Heidegger. *Estudios sobre mística medieval*. Traducido del alemán por Jacobo Muñoz. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1997.

³⁶ Heidegger, *Estudios sobre mística*, 39.

³⁷ *Las Confesiones*, 114; *Conf.* II, 3, 4.

³⁸ *PL*, 44. Disponible en http://www.augustinus.it/latino/nozze_concupiscenza/index2.htm. El confinamiento de la sexualidad al placer genital y éste, a su vez, al matrimonio heterosexual con raíz patriarcal encuentra en Agustín un momento teológico fundamental.

³⁹ Ver sobre esto Cormac Burke. “San Agustín y la sexualidad conyugal” en *Augustinus* 35 (1990), 279-297. Que intenta probar la actualidad de Agustín para la formulación de una ética sexual católica romana.

En la memoria deshabilitante de Agustín hay un evento que especifica la relación carne-genitalidad-ímpetu. Él caracteriza esa relación, cuando no está regulada, como voluntad por las cosas de abajo. Abajo tiene, en este episodio, dos sentidos. El primero la carne en general y el segundo los genitales masculinos – el pene - en particular. Agustín narra que su padre lo vio desnudo en el baño y pensó que ya tenía la edad para tener coito. Su padre se lo comentó a su madre, Mónica,⁴⁰ que amonestó al padre inmediatamente. En la juventud de Agustín la carne muta en Babilonia. El cuerpo y la genitalidad se convierten en un campo de disputa – colonización – política.⁴¹ Al convertirse la carne en Babilonia, ésta también se convierte en carne. Desaparece, como ámbito problemático, todo lo exterior al cuerpo y, en particular, a la genitalidad. En su *Enarratio* sobre el Salmo 136 dice que:

Creo que se han olvidado que yo les he recomendado, o más bien recordado, lo que cada persona instruida en la santa Iglesia tiene que saber, es decir, de dónde somos ciudadanos, y dónde nos encontramos en exilio, y que la causa de nuestro exilio es el pecado, y que el don del regreso es el perdón de los pecados y la justificación de la gracia de Dios: que dos ciudades, mezcladas mientras tanto en el cuerpo, pero separadas en el corazón, corren por este transcurso de los siglos hasta el final, lo

⁴⁰ Una lectura de *Las Confesiones* hecha desde Mónica en Virginia Burrus, *The sex lives of the saints*, 76-85.

⁴¹ Por ejemplo lo que dice en *Serm* 344,1: “Tal es el combate que tienes que sostener: una lucha continua contra la carne, el demonio y el mundo” Toda la cita dice: Amores duo in hac vita secum in omni temptatione luctantur: amor saeculi, et amor Dei; et horum duorum qui vicerit, illuc amantem tamquam pondere trahit. Non enim pennis aut pedibus, sed affectibus venimus ad Deum. Et rursus non corporeis nodis et vinculis, sed contrariis affectibus terrae inhaeremus. Venit Christus mutare amorem, et de terreno facere vitae caelestis amatorem; homo propter nos factus, qui nos homines fecit; et assumens hominem Deus, ut homines faceret deos. *Hic propositus nobis agon, haec lucta cum carne, haec lucta cum diabolo, haec lucta cum saeculo.* en *Serm.* 344, 1; PL 38. Disponible en <http://www.augustinus.it/latino/discorsi/index2.htm>. Subrayados propios.

*habéis oído y lo sabéis: una, cuyo fin es la paz eterna, y se llama Jerusalén, la otra, cuyo gozo es la paz temporal, y se llama Babilonia.*⁴²

Es efectivamente cierto que después de la genitalidad Agustín dirige su narración deshabilitante a su centro deseante. Al hacer esto introduce un alcance específico de la idea corporal de la concupiscencia de la carne y no lo atenúa. “Ni era el gozar de aquello lo que yo apetecía en el hurto, sino el mismo hurto y pecado”.⁴³ En el caso sexual o específicamente genital la concupiscencia de la carne implica o se refiere a la búsqueda del placer en contra de la ley. Y aquí inclusive incluye la genitalidad dentro del matrimonio. Sin entrar en disputas sobre el posible maniqueísmo de Agustín debemos preguntar sobre cuál es la ley que debe obedecerse por encima del placer. No es una ley particular o específica. Se trata de la transver-

⁴² *Enarrationes in Psalmos*, 136, 1; *PL*, 36. Oblitos vos esse non arbitrator, commendasse nos vobis, imo commemorasse vos, quod omnis eruditus in sancta Ecclesia nosse debet unde cives simus, et ubi peregrinemur, et peregrinationis nostrae causam esse peccatum, reversionis autem munus remissionem peccatorum et iustificationem gratiae Dei. Duas civitates permixtas sibi interim corpore, et corde separatas, currere per ista volumina saeculorum usque in finem, audistis et nostis; unam cui finis est pax aeterna, et vocatur Ierusalem; alteram cui gaudium est pax temporalis, et vocatur Babilonia. Interpretationes etiam nominum, si non fallor, tenetis: Ierusalem interpretari, Visionem pacis; Babiloniam, Confusionem. Ierusalem in Babilonia captiva tenebatur non tota; cives enim eius et Angeli sunt. Sed quod attinet ad homines praedestinos in gloriam Dei, futuros per adoptionem cohaeredes Christi, quos de ipsa captivitate redemit sanguine suo: particulam ergo istam civitatis Ierusalem captivam teneri in Babilonia pro peccato, incipere autem inde exire prius corde per confessionem iniquitatis et caritatem iustitiae, deinde postea in fine saeculi etiam corpore separandam, commendavimus in eo psalmo, quem primo hic cum vestra Dilectione tractavimus, qui ita incipit: *Te decet hymnus, Deus, in Sion; et tibi reddetur votum in Ierusalem* Hodierna autem die decantavimus. *Super flumina Babylonis, ibi sedimus et flevimus, cum recordaremur Sion*. Videte quia in illo dictum est: *Te decet hymnus, Deus, in Sion*; hic autem: *Super flumina Babylonis, ibi sedimus et flevimus, cum recordaremur Sion*: illam Sion, ubi decet hymnus Deum.

⁴³ *Las Confesiones*, 118; *Conf.* II, 4, 9.

Quien no siente la carne como dolor no puede sino estar "en lo profundo del abismo".⁴⁴

salidad u omnipresencia de la culpa. Y la culpa es tal porque hay carne. Sin carne no hay culpa y sin culpa no hay ley. La ley que debe acatarse es la de la culpa. La ley es sentir que la carne es dolor. Por eso, en su énfasis genital, la castidad, incluso dentro del matrimonio, es la forma más adecuada de acceder a lo fundamental o "esencia" de lo humano. Que, desde luego, no es su cuerpo sino su "interior". Quien no siente la carne como dolor no puede sino estar "en lo profundo del abismo".⁴⁴ Aclarada esta cuestión de la ley que nos presiona a identificar carne y dolor, se entiende el aparente repliegue en la narración de Agustín en el capítulo 5 del Libro II. El repliegue aparente consiste en un reconocimiento del carácter bello de los cuerpos. Pero esa belleza desligada de la ley y la regulación del Dios que creó la belleza, se transforma en perdición de la vista en mirada. Esta estética de lo erótico contiene también una advertencia de tipo preventivo en los *Sermones*:

Bien sé que tú desearías no tener deseo alguno que te solicitase a malos o ilícitos placeres. ¿Qué santo no deseó esto mismo? Pero éste es un deseo inútil: mientras se vive en este mundo, será una aspiración irrealizable. La carne tiene tendencias contrarias al espíritu, y el espíritu aspiraciones opuestas a la carne, y siendo éstas las dos partes combatientes, muchas veces no puedes hacer aquello que quisieras. Por eso camina guiado por la ley del espíritu, y ya que no puedes destruir en tí los deseos del hombre carnal, ponte en guardia para no secundarlos.⁴⁵

La vida del cristiano se transforma en una batalla contra su propia carne. Porque Dios no es carne y debemos imitar a Dios.

⁴⁴ *Las Confesiones.*, 119; *Conf.* II, 4, 9.

⁴⁵ *Serm.* 163, 6; *PL* 38. Disponible en <http://www.augustinus.it/latino/discorsi/index2.htm>.

Cuando no se intenta imitar a Dios, aunque sea imposible lograrlo, el alma fornicación contra Dios.⁴⁶ La fornicación del alma es la desobediencia, no necesariamente de autoridades o leyes inmanentes, sino de la ley de la des-carnalización. La inutilidad del deseo de la completa des-carnalización no ofrece ninguna alternativa a la desesperación o escisión de la vida cristiana que introduce Agustín: aunque somos carne y no podemos dejar de serlo, debemos vivir como si todo fuera exactamente lo contrario. La explicitación constante de esta tensión o dolor, para Agustín, supone la estabilidad y la precaución ante el extravío de su propia adolescencia. Es la teología del devorador.

EXCURSUS:

*Saturno devorando a su hijo*⁴⁷ o,
Agustín devora a Agustín

Hay mucho de devorador en Agustín. El Saturno de Goya ve hacia delante con los ojos abiertos y aprieta fuertemente el cuerpo de su hijo (¿hija en la versión de Goya?). Agustín ve hacia atrás con los ojos muy abiertos y se devora a sí mismo a la espera de que la sangre entre sus manos no sea más memoria sino



⁴⁶ *Las Confesiones*, 123; *Conf. II*, 6, 14.

⁴⁷ Pintado por Francisco de Goya (1746-1828) entre 1820 y 1823. Óleo sobre lienzo de 146 x 83 cm. Se encuentra en Madrid en el Museo del Prado. Disponible en commons.wikimedia.org/wiki/Image:Saturno_devorando_a_su_hijo.

indicación de un lugar donde no habrá más sangre ni carne. Agustín devora a agustín. Al agustín que desea el juego y las “suavidades del cuerpo”. Lo que devora es específicamente la carne. La carne que fue y que es. Los ojos fijos del Saturno de Goya ven también hacia atrás y se encuentran con los ojos de Agustín. Los dos devoran, se devoran. El cuerpo infantil y juvenil de agustín se deshace en la mandíbula del Agustín que ahora se aprieta más fuerte para sentirse por última vez. Esa última vez es la que suspende o vuelve defectuoso este sacrificio. El devorador, por eso, debe devorarse una y otra vez, porque cuando está a punto de terminarse siente la necesidad de reencontrarse con lo que ha devorado de sí. La teología del devorador consiste en una sucesión perpetua de sacrificios. Porque el sacrificio nunca es perfecto, siempre permanece lo no devorado. La carne permanece, vuelve una y otra vez aunque se la devore. Y los gritos de lo devorado imposibilitan el silencio necesario para la inhabilitación completa de la memoria. Lo que se devora, por último, es el cuerpo del niño porque él quiere jugar, quiere mirar, quiere conocer. Devorar al niño, todavía hoy, es una forma de hacer vivir al adulto. Las sociedades latinoamericanas son devoradoras de niños y jóvenes y lo hacen en nombre de los adultos que podríamos llegar a ser. Es decir, los devoradores que debemos ser. El miedo de Agustín a agustín está a la base de una noción de Dios que devora al devorador. Agustín se devora porque siente que Dios también lo devora. Es el juego perverso de los devoradores. Este juego es perverso porque quien devora no acepta que lo hace. Educa, forma, enseña, guía pero no devora. Devora el otro que no permite ser devorado. Goya pinta al devorador. Agustín nos narra al devorador (auto) convertido en santo. La forma de organización socio económica y política de sociedades fundadas en principios de discriminación y dominación, Costa Rica lo es, suelen justificarse desde la idea del devorador santificado. A los cristianismos latinoamericanos les corresponde ser devoradores de los devoradores. Incluso, o quizá por eso, porque ellos mismos son también devoradores.

3. DOLOR III: MIRADA Y CASTIGO

Hay una reflexión sugestiva de Agustín en el capítulo 2 del Libro III. Se trata de de la ausencia del dolor como plenitud de la existencia. Además, la plenitud de la caridad y la misericordia es el deseo de que no haya dolor o “miserables de quien compadecerse”.⁴⁸ Lamentablemente no desarrolla la idea e introduce, casi inmediatamente, una noción de castigo justo. Agustín considera que los azotes que ha padecido no sólo provienen de Dios sino que son justos o, más aún, insignificantes si se valoran desde la multiplicidad de sus culpas. ¿Qué mecanismo hace que el castigo sea necesario para la glorificación de Dios y la purificación del ser humano? La respuesta a la cuestión no es inequívoca y debe incluir una revisión de genealogía de la idea del castigo en Agustín. Como alcance inicial, y no suficiente, es necesario revisar la noción de castigo que aparece en el Libro XIII de *La Ciudad de Dios* (412-426)⁴⁹ y vincularla, aunque sea anterior, con el comentario de Agustín en *Las Confesiones*.

*Tan pronto como se llevó a efecto la transgresión del precepto, desamparados de la gracia de Dios, se ruborizaron de la desnudez de sus cuerpos. De aquí que cubrieran sus vergüenzas con hojas de higuera, las primeras tal vez que les vinieron a mano en medio de su turbación. Estos miembros los tenían ya antes, pero no eran vergonzosos. Sintieron, pues, un nuevo movimiento en su carne desobediente como castigo debido a su desobediencia.*⁵⁰

⁴⁸ *Las Confesiones*, 135; *Conf.* III, 2, 3.

⁴⁹ *Obras de San Agustín (edición bilingüe). La Ciudad de Dios*. Edición preparada por el P. Fr. José Morán, O.S.A. Tomo XVI – XVII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958. Es necesario hacer una lectura ordenada de este Libro porque en los capítulos posteriores al 13 Agustín establece una discusión con la filosofía de Platón, Virgilio y Porfirio sobre la centralidad e importancia de la corporeidad en el cristianismo. Pero, esos capítulos, incluso sus alcances más importantes, se suspenden o invierten su sentido si se miran desde su idea de la primera prevaricación o pecado original.

⁵⁰ *Obras de San Agustín. La Ciudad de Dios*, 878.

Interesa comentar brevemente algunos campos temáticos: transgresión, desnudez, obediencia y desobediencia. Debe decirse desde un inicio que lo que sostiene toda la reflexión de Agustín en el Libro XIII es la idea según la cual el cuerpo es únicamente el soporte material de alma. Ésta, a su vez, es el soporte de la manifestación de Dios en el ser humano. Y Dios el soporte de todo lo existente. Pero ese Dios no vivifica sino que es memoria actualizante negativa de la culpa. De ahí proviene su doctrina de los dos tipos de muerte y de la inmortalidad relativa del alma. No es posible referirme aquí a estos temas. La transgresión a la que hace referencia Agustín es de orden ontológico o de afectación de “la naturaleza humana”. No consiste, por tanto, en un acto de la voluntad individual y su resultado, precisamente por lo anterior, consiste en una muerte extensiva a todos los descendientes de Adán y Eva – la primera transgresora y su víctima, según Agustín -. A pesar de mencionar en repetidas ocasiones la idea de la transgresión del precepto, no explica detenidamente cuál era específicamente ese precepto. En el capítulo 13 vincula, sin embargo, transgresión y desnudez. De esta vinculación se desprende una teología de la mirada.

El precepto quebrado y el castigo son lo mismo: la mirada. Mirar el cuerpo, lo otro de uno mismo, no es castigo sino principio. El uso del libre albedrío (*libere arbitrio*) que desencadena el castigo no incluye el tacto, ni el oído, ni la palabra, ni el olfato. Únicamente la mirada. En el paraíso Dios lo mira todo, pero nadie lo mira a él. La mirada de Dios cubre la desnudez de Adán y Eva. Ellos no saben lo que es la desnudez. La ven pero no la miran. La facultad de mirar estaba destinada a Dios. El anhelo de mirar, lo divino en la pasiva actividad de ver, es lo que precipita, en la narración de Agustín, el castigo. Pero, como he dicho, el castigo debe ser invertido: la lucha por mirar no es castigo. El castigo consiste en permitirle al ser humano ordenar y desordenar el campo de su visión. Dios era el ordenador, la mirada ordenadora que colocaba la creación finalizada ante la visión de Adán

y Eva. Pero ellos deseaban ser creadores y por eso se apresuraron a mirar. Para Agustín, y su exceso genital, lo primero que Adán y Eva miran en su desnudez. Es decir, reubican y potencian sus cuerpos en ámbito de placer. La visión es mimética. Empata, si se quiere, todo en una serie de eventos que pueden o no ser funcionales. La mimesis es inocua. La visión exacerba el no haber y, sin paradoja, el castigo para Agustín es la exuberancia. Porque con la mirada la exuberancia deja de ser exterior al que mira y pasa, no necesaria pero posiblemente, a constituirle. El Dios que mira es el Dios que castiga. Pero, ahora ese Dios también puede ser mirado. En el conflicto de las miradas Agustín sugiere que es deseable la muerte martirial. La escena del martirio para Agustín puede sintetizarse así: el verdugo le pregunta al cristiano: ¿deseas mirar? Y él responde: Veo a Dios en el patíbulo. Sin embargo, Agustín anticipa con su cautela una dialéctica de la mirada: la mirada también es castigo y vigilancia y no únicamente creación. Pero la renuncia a esa dialéctica no constituye alternativa sino radicalización del castigo. Conviene hacer una mención breve sobre el libre albedrío y la mirada. Si miramos por propia voluntad – inevitablemente corrupta desde el pecado original – pecamos y si miramos por la voluntad de Dios entonces no miramos nosotros sino él a través de nosotros. Así permanecemos en el ámbito del puro ver.⁵¹ La mirada es, cabe decir aquí, pre-interpretativa es una condición de posibilidad.

El castigo es la mirada y la mirada es lo que provoca el castigo. Mirar es facultad de Dios, así que en el fondo la divinización es la primera transgresión. Lo que se mira en Agustín, casi inequívocamente, es el cuerpo como campo de placer. Aceptar el castigo como justo es la renuncia de la mirada. La negación de lo

⁵¹ Para un comentario europeo a estos problemas desde Agustín, el jansenismo y Pascal ver Leszek Kolakowski. *Dios no nos debe nada*. Traducido del inglés por Susana Mactley Marín. Barcelona: Herder, 1996.

*El castigo es la mirada
y la mirada es lo que
provoca el castigo.
Mirar es facultad de
Dios, así que en el
fondo la divinización es
la primera transgresión.
Lo que se mira en
Agustín, casi
inequívocamente, es
el cuerpo como campo
de placer.*

divino o de la divinidad del ser humano. La recuperación de lo divino, para Agustín, ocurre de forma plena en la muerte martirial. El castigo es justo y universal: la no aceptación de la desemejanza entre Dios y uno mismo debe ser reprimida constantemente para que no resurja. En Agustín, a partir de lo anterior, hay un reubicación del tema de la *theosis* (divinización – deificación humana). Uno de los registros más significativos de *theosis* en la teología patristica se encuentra en *De Incarnatione Verbi* de Atanasio⁵² (c.296-373), ahí afirma que Dios se hizo carne para que nosotros nos hiciéramos Dios. Aunque la idea de la divinización constituye un debate⁵³ puede decirse que desde la postura de la desemejanza la deificación se torna imposible en la carne y llega a ser posible únicamente en la muerte de algunos elegidos. La frase “se hizo humano” muta para convertirse en “se hizo culpa” para que no pudiéramos ser Dioses.

Un último comentario. Michel Foucault (1926-1984) en *Vigilar y castigar* acuñó el concepto tecnología política del cuerpo.⁵⁴ Con ese concepto quería designar las fuerzas y saberes que tienden al

⁵² *De Incarnatione Verbi* 54:3. Disponible en http://www.monachos.net/library/Athanasius_of_Alexandria_On_the_Incarnation_of_the_Word.

⁵³ Stephen Finlan y Vladimir Kharmalov, editores. *Theosis: Deification in Christian Theology*. Oregon: Pickwick, 2006, 122ss, para una discusión más amplia sobre la deificación en Agustín; Norman Russell. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. New York: Oxford University Press, 2006.

⁵⁴ Michel Foucault. *Vigilar y castigar*. Traducido del francés por Aurelio Garzón del Camino. Trigésimo cuarta edición. México, D.F.: Siglo XXI, 2005, 32-33.

sometimiento de la corporeidad. Explica, acertadamente, que esta tecnología no posee una única fundamentación o genealogía. Su lógica y operacionalización es discontinua y aparece en los intersticios de todas las relaciones sociales. A mi parecer un elemento fundacional de la tecnología política del cuerpo es la noción y proceso de culpabilización de la carne que tiene en Agustín un punto de inflexión definitivo. La culpa de la carne es originaria porque tiene su explicación, estrictamente hablando fuera de ella, pero va hasta su fondo y lucha por no salir jamás. La culpa cerca, marca, doma, somete a suplicio, somete a trabajos, obliga a ceremonias y exige del cuerpo unos signos. La culpabilización es una práctica social y como tal no es unívoca. Puede constituirse en lugar de explicación, de justificación y de proyección. No solo quiebra sino que funda y crea civilidades, modos de estar con otros. En la hagiografía que son *Las Confesiones* la culpa es originaria y por eso está exenta de todo examen. Además, nada puede examinar la culpa porque precisamente ella inhabilita el deseo de la mirada. Deshabilitada la mirada, se cancela la razón y entonces sólo queda regular la forma en la que se existe como culpable. Se puede salir, gritar y reclamar absolución o negar toda acusación como falsa o se puede obedecer y esperar a que llegue por sí sola la *pax romana*. La rebelión como exposición de la culpa total y, por eso el castigo pleno, es un tema fundamental para América Latina.

4. DOLOR IV: EL DIOS INVISIBLE Y LA VISIBILIDAD DE LA CARNE

Ya era muerta mi adolescencia mala y nefanda y entraba en la juventud, siendo cuanto mayor en edad tanto más torpe en vanidad,

*La rebelión como
exposición de la culpa
total y, por eso el
castigo pleno, es un
tema fundamental
para América
Latina.*

hasta el punto de no poder concebir una sustancia que no fuera tal cual la que se puede percibir por los ojos.⁵⁵

Agustín es el fundador de la duda. Pero la duda sobre sí y sobre lo visible y, como he mencionado, sobre lo que puede mirarse. Por eso, clamaba por cerrar sus ojos. De lo que duda más severamente y que quiere hacer desaparecer es la idea del Dios corpóreo. ¿La nada es el vacío o la llenura del espacio? Agustín se ha preparado una respuesta a esta pregunta pero en el Libro VII ofrece largos comentarios al respecto. Dios es el creador de todo, pero el todo corruptible se vuelve nada ante el vacío o la invisibilidad de Dios. La carne es creada por Dios pero no puede estar en él. La llenura radical del espacio ocurre en el coito. Por eso, en el Libro VIII Agustín narra extensamente la forma en la que Dios lo liberó del vínculo del deseo del coito.⁵⁶ El pene en castidad es vacío e invisible. Es la carne contenida que se amputa subjetivamente. La visibilidad y/o invisibilidad del pene es llevada a sus últimas consecuencias en la vida monástica, que Agustín admira, entre otras cosas, por la *Vida de San Antonio* escrita por Atanasio.⁵⁷ La visibilidad del pene – carne incontrolable – hace que Agustín procure esconderse de sí mismo, “veíame y llenábame de horror, pero no tenía adónde huir de mí mismo”.⁵⁸ La huída de uno mismo precede, incluso en el san Antonio de Atanasio, la huída al desierto. Pero, Agustín hace de la huída del pene el exilio básico. La vida buena o la felicidad son incompatibles con la carne incontrolable. La estética del santo incluye, desde san Antonio, el ocultamiento de la carne. Pero no se trata de un atuendo sino de una transformación: procurar fundirse en la invisibilidad de lo interior.

⁵⁵ *Las Confesiones*, 267; *Conf.* VII, 1, 1.

⁵⁶ *Las Confesiones*, 323; *Conf.* VIII, 6, 1.

⁵⁷ *Las Confesiones*, 325; *Conf.* VIII, 6, 15.

⁵⁸ *Las Confesiones*, 327; *Conf.* VIII, 7, 16.

El lenguaje de Agustín es plenamente genital y culpabilizante. El coito, hetero u homosexual, llena el espacio y lo satura, en el orgasmo, de lo incontrolable de la libido. El coito es el juego plenamente desordenado. La apropiación y entrega de cuerpos y voluntades. Por eso no es únicamente el orgasmo lo que satura sino toda la carne. A la penetración le antecede la penetración de la mirada y la omnipresencia del tacto. El coito, para Agustín, no ocurre sino que nos ocurre, nos traspasa. ¿La carne nos hace monstruos? No, la carne es el monstruo.

Agustín interpreta la guerra entre los 'miembros', tan vívidamente descrita en Romanos 7, como "la lucha entre la voluntad y la lujuria" ...

Pero ¿de dónde nacía este monstruo? ¿Y por qué así? Manda el alma al cuerpo y le obedece al punto; mándase el alma a sí misma y se resiste. Manda el alma que se mueva la mano, y tanta es la prontitud, que apenas se distingue la acción del mandato; no obstante, el alma es alma y la mano cuerpo.⁵⁹

El monstruo es la incertidumbre, la mirada que se siente acosada por la exuberancia y decide deleitarse. Si bien el *orgullo* (“el apetito de una exaltación exagerada”) fue “el principio del pecado”, la *lujuria* fue una consecuencia penal. De modo que esta lujuria es la marca infalible de nuestra condición caída y continúa siendo la maldición de la humanidad hasta la resurrección. Agustín interpreta la guerra entre los ‘miembros’, tan vívidamente descrita en Romanos 7, como “la lucha entre la voluntad y la lujuria” y persiste en la vida del santo más piadoso hasta su muerte, cuando finalmente se despojará “del cuerpo del pecado y de la muerte”. Por lo tanto, la naturaleza

⁵⁹ *Las Confesiones*, 331; *Conf.* VIII, 10, 21.

pecaminosa o carnal no es algo que pueda ser destruido por un acto de la gracia divina, sino que es algo constituyente de nuestra humanidad misma, como miembros de una raza caída. Por eso, la buena vida es la certeza en la irrevocabilidad de la representación.

Agustín vence el tormento de la visibilidad de la carne que nos narra en el Libro VIII a partir de la obediencia a un texto. La obediencia al texto – lo visible de la invisibilidad de Dios – de Pablo en su carta a los Romanos 13,13. Se trata de un texto que sugiere, para sus destinatarios iniciales, una vida revestida de Jesucristo y que abduquen del cuidado excesivo de la carne. Agustín inhabilita y actualiza el texto. Lo inhabilita porque socava de entrada su posible significado o recepción anterior. El texto pierde toda identidad y es asumido como palimpsesto degradado. Lo actualiza, por otra parte, al reivindicarlo como lugar – sumamente azaroso – de pensar su propio presente. Pero es una actualización incompleta o falseada ya que muy pronto el texto es cancelado y llevado en una dirección que se ha prefijado desde el inicio. La escritura cristiana comienza a convertirse en un lugar de confirmación más que de discusión. Es la lectura como pulsión de muerte hermenéutica.

CONCLUSIÓN

Lo que hace Agustín en *Las Confesiones* no es simplemente reprimir o prohibir. Sino modelar, a partir de una de una hagiografía atenuada, las fronteras entre lo santo y lo profano. Agustín provee una oferta de sentido. No clausura cualquier posibilidad de sentido. Él subsume contenidos cristianos en una narración que cancela el tiempo para hacer de su presente una especie de escatología realizada. No hay simple prohibición sino exhibición de la vida buena y de las miserias de la razón y el placer. El momento teofánico es el momento del apaciguamiento completo de la mirada. Se educa la mirada, en primer

lugar, y se la destruye posteriormente. Agustín está entre la represión y la modelación edificante. El erotismo de la invisibilidad de la carne.

¿Será que el pecado original, la culpa universal y la imposibilidad de mirar son constitutivos del cristianismo? ¿Podemos pensar desde y con los cristianismos inhabilitando las narraciones que hacen del cuerpo-carne el dolor? ¿Pueden los cristianismos latinoamericanos hacer un inventario de sus raíces y relatos corporales y decidir lo que pueden y deben hacer con las narraciones de los cristianismos vencedores? ¿Qué si lo finito no es otra cosa que la inmanencia plena de la infinitud? ¿O si lo finito no tiene fin sino es la única forma que tenemos para referirnos al punto donde ya no podemos dar cuenta de nuestras carencias? El horizonte de lo no-saciado, no-alcanzado y negado abre un horizonte para lo trascendente – no categorías trascendentales – que no es fundacional sino movilizador.

Agustín forma parte de tramas y productos culturales actuales. Es actualizado negativamente para procurar fundar una nueva cristiandad. Ésta habla en público con asco de lo que disfruta – como el devorador exacerbado – en privado.⁶⁰ Es la luz más oscura. Y en tiempos en que éstas son las luces es mejor un poco de oscuridad. Entonces, la línea discontinúa a través de la cual llega a nosotros Agustín se nos presenta como campo de disputa y hace de nuestra memoria y cuerpo un campo de batalla. Porque las nuevas narraciones de cristiandad ubican su última (anti)esperanza en la posibilidad de triunfar políticamente entre las sábanas, los parques y las caricias.

Pero Agustín también lega preguntas y lanza inquietudes que no pueden solucionarse con el simplismo del todo o nada. ¿Qué hacer

⁶⁰ Dos ejemplos escritos: Mariano Fazio. *Desafíos de la cultura contemporánea para la conciencia cristiana*. San José: Promesa, 2002, 40-58; Joseph Ratzinger (Benedicto XVI). *Carta Encíclica. Deus Caritas Est*. Vaticano: Vaticana, 2006.

con lo indecible constituyente? ¿Qué hacer con la cautela agustianiana ante el exceso y la ostentación que pretende conocerlo todo y cristalizar la socio historia? ¿Cómo enfrentar el testimonio del agotamiento de la palabra en Agustín en un continente cuyas palabras se ganan con sangre y dolor? ¿Qué hacer con la recurrencia cristiana sobre el cuerpo y la genitalidad en el tiempo de exposición/mercantilización exacerbada de lo privado/prohibido/intercambiable? La solución a las reservas, miedos y dietética sexual de Agustín no parece ser la hiper-genitalización de las relaciones a las que asistimos. Pero tampoco parecen constituir alternativa las lecturas des-carnalizadas del amor cristiano. Sobretudo cuando esa des-carnalización tiene una raíz, ahora inevitablemente matizada pero no agotada, de desprecio por la diferencia y el goce sexual abierto y testimoniado públicamente. En realidad ha dejado de constituir alternativa humana universal cualquier tipo de práctica que desee fundamentarse en lo cristiano. Por que, entre otras cosas, lo cristiano no es, sino que, en la mejor de las situaciones, se está produciendo. Y lo que se está produciendo no se afirma en la autoridad de lo que dice ser sino en la justicia de su testimonio. Desde la idea del Dios carnal se puede afirmar que los cristianismos tienen la posibilidad de fundar un erotismo que en un mismo movimiento critique la mercantilización o genitalización de la sexualidad y afirme una cultura del placer y goce donde el *eros* produzca uno o varios estallidos que subviertan todos los rituales de devoración.

Lo herético comienza a parecer horizonte de oportunidad⁶¹ y, posteriormente, comienza a aparecer inexistente. Inexistente no porque no existan los cuerpos destrozados de los herejes. Sino porque hacemos justicia a su memoria si cancelamos y destruimos el campo semántico que los lleva una y otra vez al momento tormentoso de su

⁶¹ Gerd Lüdemann. *Heretics: The Other Side of Early Christianity*. Traducido del alemán por John Bowden. Philadelphia: Westminster/John Knox, 1996.

asesinato. Lo herético o el hereje son un a priori, víctimas archivadas y recicladas para volver a castigar. Sin herejías los cristianismos animan a mirar. ¿Por qué seguir refiriéndonos a nosotros mismos o a los otros con el lenguaje de los que vencieron? Acaso nos está clausurada la posibilidad de darnos otros lenguajes para referirnos a las tensiones y conflictos que significa producir una o varias vivencias cristianas en y desde América Latina. Porque decirnos latinoamericanos es hacer referencia a un pasado convulso que tiende a convulsionar nuestro futuro. El presente parece estar ubicado en un lugar donde todavía no nos decimos a estar definitivamente. Quizá porque nuestro presente todavía no es nuestro. Sino el resultado de arrebatos, prohibiciones y usurpaciones que nos deberían producir furia. Porque la furia es el principio de la teología. La admiración parece una sustracción, una forma de hacerse a un lado de un camino que por transitado parece inconmensurable.

Agustín nos deja su dolor corporal-carnal pero lo remite al campo del castigo justo y de la imposibilidad de la mirada. Pero remitir al campo del castigo el dolor sentido en el cuerpo no es un proceso transparente. En él Agustín ha involucrado todas las narraciones cristianas fundacionales. El proceso, por lo tanto, hace necesario volver a pensar los cristianismos y todas sus raíces y despliegues. ¿No será que en el proceso de actualización negativa de los cristianismos que conoció Agustín ha quedado lesionada de forma permanente la capacidad de nuestra memoria con respecto a los otros cristianismos? Releer a Agustín nos coloca en un sector cercano a la suspensión temporal de las prácticas que se desean cristianas para producir varios procesos de discusión sobre lo que podemos hacer o no hacer dentro o fuera de eso que denominamos cristianismo. Releer a Agustín es hacer una historia del presente.

¿Porque no repensar las prácticas cristianas desde la suspensión del pecado original y sus despliegues en nuestro cuerpo y memoria y

comenzar a pensar desde la *theosis* o divinización que ha relegado la culpa agustiniana? Asumir el riesgo de pensar desde la divinización es aceptar la responsabilidad cósmica que tenemos. No es el riesgo de la soledad, sino la posibilidad y necesidad de constituirnos comunidades humanas. ¿No tendremos acaso ya el acervo suficiente para, desde América Latina, suspender el pecado original, la cautela ante la diferencia y goce sexual y la autodeterminación responsable de nuestros cuerpos y memorias? La memoria borrada del horizonte cristiano de la *theosis* adelante el trabajo político de re-escribir en clave de responsabilidad-liberación, goce y carne los momentos fundantes de nuestras tradiciones cristianas. Los cristianismos no sólo pueden ofrecer conciencia de finitud a la modernidad occidental sino, desde la negatividad, el anuncio de las posibilidades de lo existente para saciar lo no saciado. No únicamente cautela y reposo sino vértigo y anhelo.

Agustín registra la pretensión y desde luego pregunta: ¿pero la pretensión de la auto-fundación no lleva acaso en su mismo punto de partida su imposibilidad? ¿No es la pretensión de conciencia de la plena conciencia la otra cara de la inconsciencia de la mala consciencia? Pero, no se trata aquí de afirmar la consciencia de la plena consciencia, sino de pensar y pensarnos desde el dolor, de tratar de mirar al rostro lo horroroso concreto y tratar de transformarlo. Que no haya más devoradores ni devorados.

Hay que volver a los errores sedimentados en nuestro pasado. Animarse y animar para que lo efímero y finito no genere dudas sino fiestas. El fundamento de lo verdadero es el cambio. Lo que “verdaderamente es” podría ser el impedimento permanente de nuestro intento por producir humanidad latinoamericanamente.

Jonathan Pimentel es costarricense, bautista, profesor de teología sistemática en la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión y profesor visitante en la Universidad Bíblica Latinoamericana.