

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
del 3 de abril de 1981



“DA LO QUE ORDENAS.

LA NOCIÓN DE AUTORIDAD EN AGUSTÍN DE HIPONA, LA
RETORICIDAD Y EL SUJETO POLÍTICO EN LA DISCUSIÓN DE LA
TEOLOGÍA POLÍTICA.”

TESIS

Que para obtener el grado de
MAESTRO EN FILOSOFÍA.

Presenta

ALONZO LOZA BALTAZAR

Director: Dr. Ángel Octavio Álvarez Solís

Lectores:

Dr. José Luis Barrios Lara

Dr. Fernando Álvarez Ortega

Dra. Paula Arizmendi Mar

Dr. Dante Ariel Aragón Moreno

ÍNDICE

Índice	2
Introducción	4
Capítulo 1. La teología política y la teoría política.....	9
Introducción	9
La teología política como metodología para la teoría política.....	15
Conclusión. La teología política como reflexión sobre el fundamento de la teoría política.....	40
Capítulo 2. La noción de autoridad de Agustín de Hipona y el sujeto político	46
Introducción	46
1. El sujeto, la imagen y el amor.....	50
2. La obra de la oculta predestinación.....	80
3. El peregrinaje y el vestigio. La obra de la Iglesia.....	100
4. La autoridad y la retoricidad	114
Conclusión	133
Capítulo 3. La autoridad potencial de Agustín y la <i>actualitas</i> del comunismo. Estrategias literarias para lo común.....	137
Introducción	137
1. El cristianismo y el nihilismo político	139
2. Escatología, historicidad y esperanza	142
3. La literatura, el comunismo y el lumpen.....	148
Conclusión	167
Conclusiones	169
Bibliografía	174

El que lee a los que le escuchan, sin duda que divulga letras que conoce; el que las enseña hace que otros aprendan a leer; ambos dan a conocer lo que recibieron. Igualmente, el que expone a los oyentes las cosas que entendió en la Escritura es como el lector de oficio, que recita las letras que conoce. El que advierte (praecipit) cómo se han de entender es semejante al que enseña las letras, es decir, al que prescribe (praecipienti) cómo se ha de leer. Así como el que sabe leer, cuando ha encontrado un libro, no necesita de otro lector del que oiga lo que allí está escrito, igualmente el que recibiese las normas que intentamos entregarle, cuando hubiere encontrado algo oscuro en los libros divinos, teniendo ciertas reglas que le sirven de intérprete, no buscará a otro que le descubra lo que se halla oculto, sino que, indagando por ciertos vestigios, él mismo llegará sin error a descubrir el sentido; o a lo menos no caerá en el absurdo de una sentencia perversa.

De Doctrina Christiana, pról., 9

INTRODUCCIÓN

Existe un vicio de la práctica del historiador que ha recibido el nombre de presentismo. Se trata de la falta de cautela al juzgar y comparar los sucesos del pasado desde la situación presente del historiador. Dicha práctica, sin duda pernicioso para la labor de los historiadores, tiene un reverso igualmente dañino que no ha recibido un nombre tan homogéneo. En este caso se trata de la presuposición de que la metodología científica de la historia podrá preservarnos de caer en el presentismo, al grado no sólo de llevarnos a evitar juzgar precipitadamente el pasado, sino incluso de evitar todo juicio o relación productiva con el pasado al mostrar que las distancias entre el objeto del análisis y el momento presente de quien lo analiza son insalvables. Esta forma de pensar *in vacuo* el análisis del pasado cae en una doble soberbia e ingenuidad, puesto que reafirma el propio criterio, el del analista, como el único posible criterio que mide todos los demás criterios del juicio, pero, además, presume de renunciar a elaborar un juicio.

La línea entre estos dos vicios, tanto como la correcta forma del análisis del pasado, cualquiera que ésta fuera, se tornan especialmente brumosas cuando el análisis del pasado se dirige a producciones literarias y, aún más, si son ‘producciones literarias específicamente filosóficas’. Dicha empresa de análisis del pasado se encuentra con mayor razón en territorio minado si se materializa ella misma como una ‘producción literaria específicamente filosófica’. En tal caso, la pregunta fundamental que se debería afrontar es ¿cómo se ha de leer y escribir? La respuesta a esta pregunta presupondrá ya una respuesta con respecto a la forma en que se debe emprender el análisis del pasado, puesto que la lectura y la escritura son actos que suponen una temporalidad diacrónica tanto como una temporalidad sincrónica: se lee lo que antes se escribió, pero cada acto de escritura es en sí mismo una materialización de un acto de lectura. La forma en que se resuelve la tensión entre la diacronía y la sincronía en el acto de escritura de un texto sobre textos del pasado, se torna en una definición, implícita o explícita, de cómo debe efectuarse el análisis del pasado en cuanto que acto de lectura. Tal definición, no obstante, adquiere una gran cantidad de aristas cuando aquello que se está leyendo del pasado consiste precisamente en un acto de escritura filosófica cuyo objetivo central es enseñar a leer. ¿Cómo leer a quien nos quiere enseñar a leer?, ¿debemos leerlo con base en lo que él nos enseña?, ¿con base en lo que nosotros sabemos que es leer?, ¿cómo definimos las determinaciones que debe tener nuestro acto de lectura? Todas estas preguntas son centrales para este trabajo, puesto que la noción central que se quiere desentrañar del pensamiento de Agustín de Hipona es la de autoridad. Dicha noción implica

fundamentalmente la literatura. La autoridad en Agustín, y esta es la tesis central que desarrollaré siguiendo diversas aristas, es autoridad literaria. No obstante, el acto de escritura y de lectura, Agustín lo entiende como un acto radical de experiencia de la existencia. Como indica el epígrafe que he elegido para todo el trabajo, la lectura es el contacto con la Escritura, es decir, el contacto con la divinidad. Lo que el cristiano Agustín desarrolla en torno a la noción de autoridad comprendida como autoridad literaria y/o retórica es una teoría sobre la forma de experimentar en su mayor radicalidad la existencia en su complejidad.

Para emprender la lectura que propongo de la enseñanza de Agustín sobre la lectura, debí tomar una decisión. Siguiendo una vez más el pensamiento de Agustín para leer habrá que saber leer. Para saber leer, deberemos haber recibido previamente la enseñanza de la lectura. Toda lectura es un doble acto de recepción, puesto que en toda lectura volvemos a aprender a leer. Leer y escribir, en el sentido eminente en el que comprende Agustín el acto, implica una permanente transformación y apertura de sí.

Bajo ese entendido, la decisión que tomé fue sobre el marco e intención con que leería a Agustín. La decisión fue colocar a Agustín en el marco de la discusión sobre la teología política contemporánea, puesto que consideraba que resultaba adecuada para mi intención de poder extraer de mi lectura de Agustín la definición de una subjetividad militante, la cual asumía, como hipótesis, que se encontraba presupuesta en la obra del obispo. De esta manera, la teología política me permitiría leer las determinaciones de dicha subjetividad en los vestigios dejados por el obispo en su obra.

Dicha decisión se vio condicionada por un proyecto de recepción del pensamiento de Agustín que emprendí previamente. En aquel trabajo indagaba sobre el concepto de gracia del obispo en sus dimensiones ontológicas, éticas y políticas. La lógica de esa investigación estaba conducida por el lenguaje de la ontología hermenéutica, por lo que al reconstruir el pensamiento de Agustín hacía uso de las problemáticas de la filosofía del acontecimiento de Heidegger y de Vattimo. No obstante, al llegar dicho trabajo al final del análisis en el nivel de las consecuencias políticas de la noción de gracia, alcanzó un punto en que demandaba un lenguaje diferente para poder extraer el potencial más radical de los conceptos agustinianos que no se dejaban ceñir por el lenguaje ontologizante de Heidegger. A causa de esto mi investigación se dirigió hacia la teología política como un ámbito de recepción de Heidegger que recolocaba en la filosofía política las consecuencias más radicales de una parte importante de la filosofía del siglo XX.

No obstante, al adentrarme en la discusión sobre la teología política me encontré con una problemática central al emprender ese acto de lectura que implicaba la doble recepción de una enseñanza sobre la lectura. Por un lado, tendría que asimilar las enseñanzas de lectura que me podría proporcionar la teología política y, por el otro, con base aquellas enseñanzas, efectuar la recepción de las enseñanzas de lectura de Agustín. Aún más, al pretender encontrar en la teología política preceptos de lectura para proponer una recepción del pensamiento de Agustín, hallé que el planteamiento mismo de la teología política ofrecía al menos dos obstáculos para leer a Agustín. Por un lado, la teología política surge con Schmitt como una teoría sobre lo moderno, por lo que Agustín quedaría fuera del ámbito de estudio para el cual fue diseñada. Aunado a ello, Schmitt se dirige frontalmente contra Agustín, en respuesta a Peterson, considerando que no puede dar respuesta a la pregunta fundamental de la teología política. Aunque con otros presupuestos y desde el extremo opuesto del espectro ideológico, Taubes, el otro autor que elegimos para aprender a leer teológico-políticamente a Agustín, asume también que Agustín, si bien ya no quedaría como objeto de estudio fuera del interés de la teología política, no puede contribuir a plantear las bases de la solución al problema fundamental de la teología política.

Por lo tanto, en el acto de recepción de los preceptos de lectura me encontré con una polémica que me obligó a conformar una comprensión de la teología política como una metodología de la filosofía política. Es por ello por lo que presento en el primer capítulo la discusión entre Schmitt y Taubes, y de estos con Agustín, organizada como un análisis de rasgos metodológicos comunes entre los tres autores, a la par que muestro en qué sentido considero que Agustín aporta elementos importantes para reubicar algunas de las discusiones, presupuestos y metodologías de la teología política comprendida como reflexión radical sobre el fundamento de la filosofía política.

De esta manera, ese primer capítulo establece los preceptos de lectura que buscaba a partir de la obra de Agustín entendido como un teólogo político en polémica con otros teólogos políticos; es decir, que la recepción de los preceptos de lectura emerge sólo por medio de una confrontación polémica que arrastra a la palestra conceptual a autores de diversas épocas, pero que tienen en su pensamiento todos los elementos para entrar en pugna. Por lo tanto, la recepción de los preceptos de lectura nunca es meramente pasiva, sino que monta un escenario de lucha con un interés concreto: hacer emerger la subjetividad militante presupuesta en la obra de los autores estudiados, en este caso, del obispo de Hipona.

Esos preceptos de lectura, que presuponen ya una determinación general del pensamiento político de Agustín, según se muestra en la sección conclusiva del primer capítulo, son los que nos conducen en el proyecto de lectura de la obra del obispo en busca de la definición de la noción de autoridad en el segundo capítulo. Este segundo capítulo constituye la parte central del trabajo y la más extensa. En él, a través de cuatro secciones, reconstruyo algunos aspectos del pensamiento de Agustín con el objetivo de definir la noción de autoridad y a través de ella lograr hacer explícita la subjetividad militante presupuesta en la obra del obispo. En la primera sección exploro algunos de los elementos de la teoría de la imagen de Agustín y su relación con la crítica de la idolatría, la noción de lo oculto y la teología de la Trinidad. En la segunda sección analizo las consecuencias de la relación entre lo visible y lo invisible en la subjetividad al explorar la noción de lo oculto y la predestinación. Posteriormente, muestro cómo lo trabajado en las dos primeras secciones tiene una clara influencia en la forma en la que Agustín pensaba el oficio de la Iglesia, la relación entre Iglesia e instituciones mundanas y el cambio de sistema económico que presupone el oficio de la Iglesia desde la mera relación que exige de los sujetos consigo mismos y con la comunidad. Finalmente, en la última sección, delinearé los puntos más importantes de la noción de autoridad de Agustín. Para ello, primero muestro en qué sentido Agustín efectúa una crítica de la noción de autoridad con base en la crítica de la economía. Dicha crítica, no obstante, se hace por medio de un replanteamiento del sentido de la retórica de tal importancia que define el oficio fundamental de la autoridad cristiana y le da las estrategias a Agustín para instaurarse como autoridad para la posteridad por medio de la literatura en una apuesta teórica y práctica que es, al mismo tiempo, una crítica de la noción antigua de autoridad.

En el tercer capítulo pongo a prueba mi lectura de Agustín al confrontarla con el tema pendiente del primer capítulo, el problema de la Modernidad y del nihilismo. Hago explícitos algunos de los presupuestos de filosofía de la historia implícitos en los discursos que enmarcan a Agustín en una u otra época histórica. Específicamente con respecto al tema del nihilismo propongo una vía a partir de la cual no sólo es posible, sino necesario, poner en diálogo a los pensadores del siglo XX con Agustín y Pablo para redefinir las rutas teóricas que permiten confrontarse con el nihilismo. Finalmente, la reflexión sobre el nihilismo y la Modernidad se encauza a una confrontación con una lectura contemporánea del obispo de Hipona que, con el mismo objetivo de construir una subjetividad militante y crítica en la actualidad, interpreta a Agustín como el enemigo y la raíz de la incapacidad del pensamiento

crítico para incorporarse en un proceso de subjetivación militante. Se trata de la interpretación de León Rozitchner y su recuperación por Bruno Bosteels. Con esta confrontación lo que busco es sacar los rendimientos más concretos de la lectura que he propuesto en el segundo capítulo al seguir las líneas y preceptos que construí en el primer capítulo.

Leer, si es pensado el acto en su radicalidad, es hacer una experiencia de sí. Aprender a leer no puede, por lo tanto, limitarse a adquirir un 'saber hacer' cualquiera. No hay técnica, metodología, estrategia o lista de preceptos que nos asegure una buena lectura si al mismo tiempo no implican una radical transformación de sí. Esa transformación, en la enseñanza de lectura y de la escritura que ofrece Agustín, implica, sobre todo, ya no necesitar que alguien lea para nosotros. Implica, por lo tanto, transformarnos de tal modo en el acto de aprender a leer que podamos confrontarnos a la letra y encontrarnos, no en la letra, sino en los vestigios que son las letras. La autoridad de Agustín, lo que él entiende por autoridad y él como figura de autoridad, consiste en conducir a los hombres a la experiencia de lo común entendido como la experiencia de la búsqueda de sí entre vestigios, espectros y ruinas. Este trabajo pretende hacer emerger, para el proyecto teórico de la genealogía de la subjetividad militante, a través de una lectura entre vestigios de diversa índole: un concepto (el concepto de autoridad en Agustín), una práctica (la obra del obispo comprendida como literatura, en cuanto que obra de la letra o acto de lectura y escritura) y una personalidad teórica (Agustín mismo como figura de autoridad).

CAPÍTULO 1. LA TEOLOGÍA POLÍTICA Y LA TEORÍA POLÍTICA

*...te appareat in terreni iudicis cingulo, non parva ex parte
caelestem rempublicam cogitare*

*Muestras, ceñido con cingulo de juez terreno, que piensas en
la república celeste en no pequeña medida. (E 155, 4, 17)¹*

Introducción

En este capítulo me propongo montar un enfrentamiento a partir del cual emerjan algunas de las aristas más importantes de la subjetividad militante que como hipótesis de lectura asumo que subyace al pensamiento de Agustín de Hipona. El capítulo versará fundamentalmente sobre la teología política entendida como una metodología para la teoría política, pues sobre la base de un terreno común ‘metodológico’ es que se monta la lucha. El análisis se dividirá en tres partes: analogía, genealogía y crítica. Lo que me propongo con esta división es plantear algunos elementos metodológicos comunes dentro de la ruta de reflexión de Agustín, de Taubes y de Schmitt (estos últimos los autores del ámbito teórico de la teología política que elegimos para poner en discusión con Agustín), a la par que mostrar las divergencias y los puntos de oposición a partir de los cuales despuntaría la particularidad del pensamiento del obispo de Hipona. La sección de conclusiones del capítulo versará sobre la teología política entendida como una reflexión sobre el fundamento de la teoría política y mostrará las conclusiones de la primera sección en relación con el proyecto general de este trabajo.

El objetivo del diseño de este primer capítulo es sentar las líneas teóricas sobre las cuales se reconstruirá el pensamiento político de Agustín en el segundo capítulo con base en un análisis de la teoría de la imagen, la teoría de la *civitas permixta*, la noción de obra de lo oculto y la teoría de la retórica cristiana, todos pilares fundamentales para construir la noción de autoridad, piedra clave del complejo y multifacético edificio teórico político del obispo de Hipona. Además, este capítulo nos aportará las bases para el tercer capítulo en el que discutiremos más profundamente la relevancia de la noción de autoridad de Agustín para las discusiones del pensamiento político contemporáneo. Las razones, presupuestos fundamentales y el planteamiento por los cuales he optado por este diseño los explico en la siguiente sección.

¹ Las obras de Agustín se referirán de la siguiente forma: se introducirá la referencia en el cuerpo del texto entre paréntesis señalando las iniciales latinas del título de la obra, el número del libro en romanos y el número de capítulo y párrafo en arábigos (en caso de que los haya). En el caso de las cartas, se indicarán con una E, de *epistola*, y el número en arábigo de la carta, siguiendo posteriormente el mismo criterio que para el resto de las obras.

Planteamiento

Que la teología es fundamental para el pensamiento político es patente desde el surgimiento mismo del término teología en la historia de Occidente. Platón, en *La República* 379a, usa el término en voz de Adimanto al preguntarle a Sócrates por el modo correcto de representación de los dioses por parte de los poetas para mejor interés de la ciudad.² Entonces, desde la más temprana reflexión filosófica sobre los fundamentos de la política, ha estado presente la teología como un modo de mediar el discurso mítico fundacional originario por medio de la razón.

Debido a lo anterior, la pregunta por el sentido de lo que significa la teología política debe confrontarse con la puesta en cuestión del fundamento de todo pensamiento sobre la política. De la misma forma, pero en sentido inverso, toda reflexión sobre los fundamentos del pensamiento político debe pasar por la pregunta sobre la teología política.

La envergadura del problema es inmensa. Una estrategia para adentrarse al inmenso mar de cuestiones que abarca la teología política es un ejercicio de clarificación conceptual. Scattola, en su importante libro sobre el tema,³ propone acotar el concepto con base en su amplitud. Habría, así, tres amplitudes del concepto.

1. El sentido amplio implicaría simplemente la aseveración de que todas las sociedades, excepto las modernas, y justo esa sería su especificidad, construyen un orden social con referencia a un elemento sagrado o trascendente.
2. El sentido propio del concepto referiría a las experiencias históricas que elaboran el nexo entre la trascendencia y el orden humano a través de la reflexión racional.
3. El sentido estricto sería una determinación onomasiológica de las experiencias referidas por el sentido propio, es decir, concerniría sólo a aquellas experiencias históricas en las que se haya utilizado el término ‘teología política’ para autodenominar el proceso de racionalización del orden con base en la trascendencia.

Sin duda, el sentido estricto del término es bastante restringido. No obstante, incluso limitándose a él, abordar las problemáticas y derivas conceptuales a las que ha llevado el uso

² Cf. Taubes, Jacob, *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica* (Buenos Aires: Katz, 2007), 266.

³ Scattola, Merio, *Teología política. Léxico de política* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2008).

del sintagma ‘teología política’ resultaría una tarea digna de un valor teórico indudable. Dicha historia conceptual, incluso si se limitara a comenzar con la *Teología política* de Schmitt, debería terminar inconclusa, pues hoy a cada momento surgen nuevos estudios y propuestas que reclaman el uso del sintagma con motivaciones teóricas, retóricas y políticas muy distintas.

Es digno de atención, no obstante, que incluso desde el sentido amplio de la teología política que propone Scattola se encuentre una referencia a lo moderno como punto de inflexión histórico del concepto. La Modernidad, incluso en ese uso inespecífico propio del sentido amplio del concepto ‘teología política’, sería el punto diferencial con respecto a lo cual la teología política se define. Como es sabido, la teología política emerge como una forma de pensar el fundamento de la teoría política moderna. Al menos, ese es el presupuesto fundamental de Schmitt, el cual comparte uno de sus lectores y críticos más importantes, a saber, Jacob Taubes. A pesar de que desarrollaré con mayor amplitud una reflexión sobre las consecuencias de pensar la teología política como teoría de lo político moderno en el tercer capítulo de este trabajo, es necesario, no obstante, expresar que uno de mis objetivos será poner en cuestión dicho presupuesto. Debido a lo anterior, a lo largo de este capítulo ofreceré razones a favor de pensar la teología política como un modo del pensar político no limitado a la Modernidad. Esta forma de pensar la teología política permitirá leer teológico-políticamente a Agustín.

A pesar de no renunciar a la determinante de la Modernidad, la historia conceptual de Scattola, que no refiere al sentido estricto, sino al sentido propio (semasiológico) de la teología política, comienza por Agustín de Hipona. Específicamente se refiere a la polémica que Agustín entabla en la *Ciudad de Dios* con la división tripartita de Dios que hace el pontífice máximo Escévola: “uno, de los poetas; otro, de los filósofos, y el tercero, de los príncipes de la ciudad” (CD, IV, 27).⁴ No es baladí, puesto que se trata del retorno de la problemática de *La República*. La división tripartita está jerárquicamente organizada de modo que a la teología natural sólo podría acceder la élite de gobernantes racionales, mientras que la teología civil serviría de intermedio entre la masa popular y la élite de gobernantes, por lo

⁴ La división se corresponde con la división tripartita de la teología de Varrón que Agustín aborda con detalle en CD, VI, 5, 1. La división que Varrón hace en las *Antigüedades* consiste en una teología fabulosa (*mythicon/fabulosum*), una teología racional o natural (*physicon/naturale*) y una teología civil (*civile*). En los dos primeros géneros de teología colocamos el término con el que los nombró Varrón seguido de latinización que propone Agustín. En el caso de la teología civil, Varrón mismo ya la nombra con el término latino *civile*. Claramente, el dios de la teología fabulosa es el dios de los poetas de Escévola, el dios de la teología natural es el dios de los filósofos y el dios de la teología civil es el dios de los príncipes.

cual configuraría una teología para el establecimiento del orden en la ciudad. Finalmente, la teología legendaria diseñada por los poetas estaría dirigida únicamente a la masa popular necesitada de construcciones de fábula y fantasía. Como es claro, se trata de los modos necesarios de representación de la divinidad o trascendencia para darle un fundamento al orden de la ciudad, darle una norma a la *polis*.

Los motivos por los que Agustín polemiza con Escévola y Varrón, a pesar de valorar (aunque siempre con un dejo de ironía) la erudición de ambos, giran en torno a la verdad sobre la divinidad y el uso de la representación de la divinidad para la política. Una vez que ha mostrado que tanto Escévola como Varrón muestran la falsedad e irracionalidad de la religión pagana, Agustín se pregunta con qué motivo la seguían considerando necesaria. Su respuesta, siguiendo casi al pie de la letra la argumentación platónica, rompe, no obstante, flagrantemente con el platonismo:

En realidad, esto no parece tener otro móvil que el negocio de los hombres prudentes y sabios en engañar al pueblo en las religiones, y en ellas no sólo rendir culto, sino también imitar a los demonios, cuya máxima apetencia es nuestra seducción. Así como los demonios no pueden poseer sino a aquellos que han engañado con falacia, así también los príncipes de los hombres, no ciertamente justos, sino semejantes a los demonios, aconsejaban a los pueblos con el nombre de religión verdadera aquello que conocían era vanidad, ligándoles de esta suerte más estrechamente a la sociedad civil y haciéndolos juguetes suyos. (CD, IV, 32)

En el pasaje que hemos referido de *La República*, se ataca la teología de los poetas, especialmente la homérica, por dar una imagen falsa de la divinidad. En breves pero potentes argumentos, Sócrates lleva a Adimanto a las concepciones fundamentales de la teología natural: hay una sola divinidad siempre buena y racional, no antropomórfica y, fundamentalmente, no engaña a los hombres. Este último punto se torna particularmente relevante pues es la piedra clave del arco que es la reflexión en torno a la teología política de Platón en este pasaje a caballo entre el final del libro II y el comienzo del libro III de *La República*. Se trata del potencial político de la mentira o el engaño. Una vez sentado que la divinidad deja fuera toda posibilidad de uso de la mentira, Platón termina argumentando, en voz de Sócrates, a favor de un monopolio de la mentira por parte de los gobernantes: “Si es adecuado que algunos hombres mientan, éstos serán los que gobiernan el Estado, y que frente a sus enemigos o frente a los ciudadanos mientan para beneficio del Estado; a todos los demás les estará vedado.”⁵ Esa reivindicación es justamente sobre la que se montan Varrón y Escévola (y junto con ellos toda una larga tradición de pensadores políticos pasando, por

⁵ Platón, *República* (Madrid: Gredos, 1988), 389b.

ejemplo, por Hobbes,⁶ y llegando hasta el mismo Schmitt).⁷ En el discurso platónico se trata de un ‘remedio’ (φάρμάκου)⁸ al que los hombres deben acudir, aunque la divinidad no requiera de él. Agustín arremeterá contra esta prebenda que se han dado a sí mismos los gobernantes. La justificación de dicha prebenda la desmonta con base en la igualación de los gobernantes con los demonios. Es característica de los demonios, dice Agustín, es su ‘máxima apetencia’ (*maxima cupiditas*) la voluntad de engañar y/o seducir con el objeto de dominar (*possidere*). Si los hombres de Estado sustentan su dominio sobre la base de dicha operación, estarán llevando a cabo una política demoniaca en todo el sentido de la palabra. El remedio se torna, necesariamente, perdición de la ciudad. Veremos al final de este capítulo, cuando retomemos el significado de esta discusión para la refundación del pensamiento político por parte de Agustín, que el ataque va justamente contra toda proposición de una instancia media entre los hombres y Dios.

Este ataque de Agustín a la teología civil romana nos da una muestra de la lógica de los primeros diez libros de la *Ciudad de Dios*, los cuales están dedicados a hacer una crítica del imperio que se centra en “decir de la ciudad terrena que, en su afán de dominar, aunque le estén sujetos los pueblos, ella es dominada por su libidine” (CD, I, 1). Será la voluntad de dominio por medio de la voluntad de engaño lo que llevará a la perdición a la ciudad terrena. El remedio de la mentira, desde el momento en que es voluntariamente manipulado por los hombres de Estado, envenena toda acción política.

Considero que la labor teórica de Agustín al desmontar la justificación platónica del uso del engaño o la mentira por parte de los hombres de Estado contiene *in nuce* un potencial teórico que permite actualizar su discurso para recolocar algunas de las discusiones contemporáneas en torno a la teología política. De ser así, será con base en ese potencial que

⁶ “Y este temor de las cosas invisibles es la semilla natural de lo que cada uno en sí mismo llama religión, y en quienes adoran o temen poderes diferentes de los propios, superstición. [...]Y habiéndose observado por muchos esta simiente de religión, algunos de quienes las observan propendieron a alimentarla, revestirla y conformarla a leyes, y a añadir a ello, de su propia invención, alguna idea de las causas de los acontecimientos futuros, mediante las cuales podían hacerse más capaces de gobernar a los otros, haciendo, entre los mismos, el máximo uso de su poder.” Hobbes, Thomas, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (Buenos Aires: FCE, 2005), 86.

⁷ Es digna de atención la relación que tiene Schmitt con Maquiavelo al respecto de la mentira en política. El joven Schmitt destaca la audacia de Maquiavelo de asumir el papel necesario de la mentira junto con un pesimismo antropológico de base, pero rechaza la tecnificación del uso político de la mentira al que lleva el pensamiento del florentino. Al respecto, véase Galli, Carlo, *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011), 98-103.

⁸ Platón es muy consciente del uso ambiguo del término y es justo sobre la base de esa ambigüedad que funda la justificación del monopolio del ‘remedio’ que es la mentira. Sabe bien que la mentira, mal administrada es “capaz de subvertir y arruinar un Estado”. Platón, *República*, 389d. Por lo tanto, como todo remedio (φάρμάκου), la mentira debe administrarse por un experto como el médico.

podríamos poner en cuestión la aseveración de que la teología política es fundamentalmente una teoría sobre lo político moderno. Si bien el potencial de Agustín al que refiero podría ser tan rico como compleja es la red de problemáticas que se ven atravesadas hoy por el sintagma ‘teología política’, aquí optaré por mostrar cómo Agustín sirve como enlace entre diversas acepciones y posiciones de la teología política excediendo en cada caso los presupuestos de una u otra posición.

Dado que es muy grande el número y variedad de importantes autores cuyas obras giran en torno a esta temática, he decidido limitar el análisis a dos autores que son fundamentales y que ofrecen posturas y motivaciones que se encuentran en los extremos del espectro de la teología política. Por un lado, analizaremos las propuestas del responsable de la reactivación de la discusión en el siglo XX, a saber, Carl Schmitt. En el extremo opuesto, encontramos a Jacob Taubes, un lector importante de Schmitt que dedicó toda su obra a pensar las problemáticas de la teología política con objetivos, metodologías y resultados francamente opuestos a los de Schmitt. En Schmitt encontraremos el ideal tipo del teólogo político jurista católico defensor de la visibilidad y fundamentación teológico-política del Estado y de la ley. Por el contrario, en Taubes tenemos el ideal tipo del teólogo político filósofo judío que propugna por el poder de la fuerza mesiánica invisible, que no tiene rostro y que, como tal, mina las bases del orden, la ley y el Estado.⁹ Es de particular relevancia esta caracterización y la construcción de esta oposición, pues Agustín representará una personalidad teórica que muestra el reverso de ambas posturas llevándonos a replantear el fundamento del pensamiento político.

⁹ La elección de Schmitt y Taubes para caracterizar los dos extremos del espectro de la teología política la debo a Alfonso Galindo Hervás. Galindo tiene un estudio potente sobre el concepto de soberanía y la discusión contemporánea en torno a él. Dicho estudio toma forma con base en la oposición entre Schmitt y el ‘comunitarismo impolítico’, como él denomina al conjunto de propuestas actuales que se oponen a las conclusiones políticas de Schmitt. Cf. Galindo Hervás, Alfonso *La soberanía. De la Teología política al comunitarismo impolítico*, (RES PUBLICA, 2003). En un artículo posterior a dicho libro, Galindo muestra cómo detrás de todas las propuestas del ‘comunitarismo impolítico’ se encuentran las tesis básicas de Taubes. Cf. Alfonso Galindo Hervás, “Secularización y mesianismo. El pensamiento político de Jacob Taubes”, *Diánoia*, vol. LVII, No. 68 (mayo 2012), 81-111. En cierta forma, quisiera responder, con Agustín, a la necesidad que acusa Galindo de “dar forma a un pensamiento político que eluda los extremos” de la teoría de la soberanía de Schmitt y del comunitarismo impolítico de raigambre taubesiana. Cf. Galindo, *La soberanía...*, 20.

La teología política como metodología para la teoría política

Para comenzar, cito un fragmento de *Teología política II* que plantea la problemática de adentrarse en el problema de la teología política:

La teología política es un ámbito polimórfico; además, tiene dos lados diferentes, uno teológico y otro político; cada uno posee sus conceptos específicos. Esto lo indica la propia estructura del término. Hay muchas teologías políticas, pues hay muchas religiones diferentes y muchos tipos diferentes de política.¹⁰

La teología política es polimórfica. Incluso limitando el amplio ámbito de la misma a una cuestión metodológica, como aquí pretendo hacer, habría muchas formas de considerarla. Aquí optaré por reducir la discusión a tres aspectos. Iniciaré analizando el gesto fundamental de toda teología política, a saber, la presuposición de una analogía estructural entre los conceptos de la política y los conceptos de la teología. Expondré la especificidad de ese gesto en cada uno de los tres autores en los que se centrará el capítulo: Schmitt, Taubes y Agustín. Posteriormente, mostraré cómo en los tres autores el entendimiento de la analogía los lleva a tres proyectos diversos de genealogía de los conceptos y de las prácticas políticas. Finalmente, propondré una vinculación del gesto teórico de la analogía, con las diversas consecuencias genealógicas que éste conlleva, con un proyecto de crítica en el que enraízan las implicaciones políticas de la práctica teórica de cada uno de los autores.

Analogía

De los tres autores que nos interesan, sólo Schmitt utiliza explícitamente el término analogía para referir al método que aplica para mostrar cómo se relacionan los conceptos de la teología con los de la teoría política. No obstante, entenderé aquí analogía en un sentido más amplio y a la vez más profundo. La analogía como gesto fundamental de la teología política será la presuposición de que hay algo que determina existencialmente a los sujetos de una determinada sociedad, de lo cual dependen los conceptos de la teoría política y los conceptos de la teología, por lo que permite hallar coincidencias estructurales entre ellos. Las implicaciones y la naturaleza de dicha presuposición variarán en cada uno de nuestros autores. Taubes se opondrá al sentido en que Schmitt comprende el modo de acceso a aquello que vincula los conceptos teológicos con los de la teoría política. Al respecto Taubes afirma en su seminario sobre Pablo: “Yo me pregunto por los potenciales políticos en las metáforas teológicas, tanto como Schmitt se pregunta por los potenciales teológicos de los conceptos legales.”¹¹

¹⁰ Schmitt, Carl, *Teología política* (Madrid: Trotta, 2009), 87.

¹¹ Taubes, Jacob, *The Political Theology of Paul* (Stanford: Stanford University Press, 2004), 69. La traducción al castellano de todos los textos en inglés o francés referidos de aquí en adelante es responsabilidad mía.

Esas oposiciones y diferencias son las que nos interesa destacar aquí. En la siguiente sección sobre la genealogía, nos interesará profundizar sobre las razones de dichas diferencias.

Schmitt. Soberanía, nomología y estado de excepción. Es de sobra conocido el texto fundacional de la teología política de Schmitt en el que figura el concepto de analogía, a saber:

Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos. El estado de excepción tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en la teología. Sólo teniendo conciencia de esa analogía se llega a conocer la evolución de las ideas filosófico-políticas en los últimos siglos.¹²

Si bien es central la noción de secularización, pues es el modo en que los conceptos teológicos se relacionan con los conceptos políticos, específicamente, los de la ‘moderna teoría del Estado’, pondremos atención aquí, por sugerencia del mismo Schmitt, no tanto a la evolución histórica, que sería propiamente lo relevante en términos de la secularización, sino, a la ‘estructura sistemática’ congruente entre los conceptos políticos y los teológicos.

Hemos de constatar que un intérprete tan autorizado como Carlo Galli comprende la analogía en su profunda relación con la teoría de la secularización. Según Galli, lo que diferencia a Schmitt de los contrarrevolucionarios a los que el jurista refiere y recupera es que en él la analogía no trabaja de manera directa entre el Dios soberano y el soberano político. Para comprender la diferencia

es central la relación quiasmática que se establece entre tradición y modernidad: de radical discontinuidad con la presencia de la sustancia fundativa tradicional, que en lo Moderno está ausente (una ausencia ‘activa’ [...]), y de fuerte continuidad en lo relacionado con la capacidad de destruir el orden y, al mismo tiempo, sobre todo vinculado a la necesidad de reformar un nuevo orden; en resumidas cuentas, la continuidad es la coacción al orden formal monocéntrico.¹³

Por lo tanto, la analogía fundacional de la teología política implica ya un diagnóstico de filosofía de la historia que daría definición a la especificidad de lo moderno. Lo propio de lo moderno en Schmitt, según Galli, sería el paso de la presencia de la sustancia fundativa (Dios) a la ausencia de la misma, pero con la conservación de la moción al orden que

¹² Schmitt, *Teología...*, 37.

¹³ Galli, *La mirada...*, 78-9.

implicaba la sustancia fundativa.¹⁴ La constatación de la ausencia sería lo que llevaría a la necesidad de la construcción de una figura como el soberano sobre la idea de representación. Como ya no hay sustancia fundativa, entonces habrá un representante de la misma (por medio del cual la ausencia se hará operante). La razón por la cual Schmitt recurre al catolicismo romano como el punto desde el cual se debe reconstruir la noción de representación desdibuja, según mi consideración, la necesidad de pensar una diferencia radical entre la Edad Media y la Modernidad, en caso de que dicha diferencia se sustentara en la ausencia o presencia de la sustancia fundativa. Pues, ¿por qué en la Edad Media hubo la necesidad de construir una teoría de la representación si, supuestamente, se suponía la presencia efectiva de la sustancia fundativa? Presuponemos, más bien, que el cambio entre una época y la otra tendrá que ver con el papel que la Iglesia y el Estado juegan en torno a la representación de una sustancia divina fundativa desde siempre ausente.¹⁵

A pesar de la advertencia de Galli, es posible, sin desoírlo, apartarnos de la discusión sobre la secularización y centrarnos en la cuestión normativa u ordinativa en la que Galli enfoca la continuidad entre teología y política. Tanto en la teología como en la política existe la necesidad de fundamentar un orden con base en el uso de la razón. Al respecto nos dice Hugo Ball: “Lo que la doctrina jurídica de Schmitt sella para la teología política es la singular introducción y utilización de una analogía manejada por él de manera magistral entre norma política y teológica, entre la teología y la jurisprudencia.”¹⁶

De esta manera, podemos advertir que la ‘estructura sistemática’ a la que refiere Schmitt es la del ordenamiento racional que buscan tanto el derecho como la teología. La forma en que se funda el orden nomológico jurídico,¹⁷ tanto como el teológico, depende del estado de excepción. Con base en la consideración sociológica de los conceptos, es que es posible deducir la estructura sistemática que dota de significación análoga a los conceptos jurídicos y teológicos. Por lo tanto, la aceptación de la analogía presupone el trabajo teórico de una sociología de los conceptos, la cual es tipificada por Schmitt como la “conceptualidad

¹⁴ “una relación que no es ni de progreso ni de retroceso, sino de permanencia y de transformación categorial y conceptual, de continuidad formal y de discontinuidad sustancial” Galli, *La mirada...*, 77.

¹⁵ Por ejemplo, la noción de juicio divino oculto de Agustín implicaría una ausencia en cierto sentido que no permitiría asumir que, en la Edad Media, época que construyó buena parte de sus conceptos sobre la base del pensamiento del obispo de Hipona, se suponía una sustancia divina fundativa presente y operante de manera positiva en el surgimiento del orden social.

¹⁶ Ball, Hugo, *Dios tras Dadá. Las consecuencias de la Reforma y “Teología política de Carl Schmitt”* (España: Berenice, 2013), 228.

¹⁷ Utilizamos el término nomología y nomológico en su sentido etimológico, a saber, ciencia de leyes. Se trata simplemente de la relación entre la racionalidad y la norma.

radical”.¹⁸ Dicha conceptualidad radical va más allá de la constatación de una congruencia entre la estructura de los conceptos de la jurisprudencia y la estructura de los conceptos de la teología. Más bien, se trata del hallazgo de la identidad metafísica que determina ambos sistemas nomológicos. Ese hallazgo es justamente la noción de estado de excepción. Todo orden está determinado por un soberano, pues, “soberano es quien decide sobre el estado de excepción.”¹⁹ Con esta argumentación, Schmitt da una forma en *Teología política I* a lo que en *Teología política II* denominará polimórfico. La teología política en Schmitt consiste, en efecto, en proponer el concepto de soberanía como la vía para penetrar en las estructuras sistemáticas de las diversas configuraciones de ‘las teologías políticas’. Una vez más es Ball el que nos muestra con toda claridad el significado de la analogía:

La mencionada analogía es un instrumento de una consideración sociológica de tal tipo, en concreto, su instrumento máspreciado. Con dicha sociología, el filósofo taladra los sistemas que va encontrando; con ella los erige y comprende. La pregunta sobre la realidad y la estructura de un sistema será finalmente sólo una pregunta sobre la teología consciente o inconsciente que gobierna el sistema. Sólo cuando el dios o el ídolo en el que confía y se cree han sido encontrados, se considera un sistema o una época como entendidos.²⁰

Por lo tanto, la teología política sería un método con el cual, a través de la analogía estructural entre la nomología jurídica y la teológica, se alcanza la identidad metafísica que sostiene a ambas, a saber, en cada caso, el soberano (‘el dios o el ídolo’) que decide en concreto el estado de excepción del que surge toda estructura normativa y/u ordinativa.

Taubes. Principio interno. Al igual que la reflexión de Schmitt sobre la teología política como metodología centrada en la noción de analogía, el momento de aparición del concepto de analogía en Taubes tiene que ver con una decisión teórica en torno a la filosofía de la historia como podemos ver en el siguiente fragmento:

Quizás el principio de analogía sea la mejor manera de describir la actitud medieval. “Analogía” no es un mero nombre para una idea filosófica desvaída y vacía de todo significado concreto, como en la erudición moderna, en la que el principio de la analogía es trasplantado arbitrariamente a un clima en el que no puede desarrollarse. Por el contrario, con el principio de la analogía se expresó en la Edad Media la correspondencia fundamental de abajo y arriba, cielo y tierra, natural y sobrenatural.²¹

Taubes utiliza el concepto de analogía para tipificar a la Edad Media. Al usarlo de esta manera, pone una clara distancia entre la Edad Media y la Modernidad. En efecto, en la Modernidad ya no operará de la misma manera el principio de analogía puesto que en ella ya

¹⁸ Cf. Schmitt, *Teología...*, 44.

¹⁹ Schmitt, *Teología...*, 13.

²⁰ Ball, *Dios...*, 229.

²¹ Taubes, *Del culto...*, 215.

no se dará el ‘clima’ propicio para que dicho principio adquiriera su significado concreto; dicho significado, según el parecer de Taubes, es la relación arriba-abajo.

Una vez más, aplazaremos la discusión sobre el significado de la reflexión teológico-política para el diagnóstico sobre la Modernidad y nos enfocaremos en la idea de principio y no en el uso restringido que hace Taubes del concepto de analogía, que refiere a una tipificación de la argumentación propia más bien de la Baja Edad Media, a pesar de que coloque como pensador de la analogía al mismo Agustín.²² La analogía es descrita por Taubes como un principio a partir del cual describir un modo de la razón en un periodo histórico específico: la Edad Media. La relación de un principio con un tiempo concreto, con un clima propicio, implica que sólo allí puede fungir como tal principio. Trasplantado a otro contexto histórico, un principio se torna una idea vacía e inoperante.

Taubes no lleva a cabo nunca una explicación concreta sobre esta herramienta teórica de los principios internos ordenadores de las épocas históricas. Simplemente hace uso de ella en su análisis de los cambios históricos.²³ No obstante, en términos generales, lo que presupone dicha idea es la noción de razón y su evolución. Hay principios internos ordenadores de las épocas históricas sobre los cuales deja su huella la evolución histórica, puesto que se trata de cambios paulatinos en la idea de razón que se reflejan en las condiciones políticas, cosmológicas, epistemológicas y teológicas de una época. La idea concreta de razón de una época histórica impacta en todas las esferas del mundo humano porque “razón es una categoría social: presupone que los hombres hablan. Las reglas lógicas

²² El uso de la analogía, según Taubes, sería un modo de solución racional de la relación con el mundo; de esta forma, afectaría a todos los ámbitos de la existencia humana dentro de un periodo histórico. En el ámbito de la teología política implicaría una deducción del orden racional terrenal (abajo) a partir de la analogía con el orden racional celestial (arriba). De esta manera, la analogía implica una jerarquización insoslayable. No deja de causar perplejidad que Taubes considere el modelo de las dos ciudades de Agustín un modelo paradigmático de la analogía jerarquizante, sobre todo si consideramos con respecto de qué se distinguiría Agustín, según el mismo Taubes, no ya hacia el futuro (la Modernidad), sino hacia el pasado, pues: “Incluso la teología de la historia y el *sermo humilis* de Agustín resultan excéntricos en el cristianismo de la antigüedad tardía. Para este período, sigue siendo predominante la teología imperial de Eusebio.” Taubes, *Del culto...*, 141. El *sermo humilis*, al que refiere Taubes a partir de Auerbach, sería una figura de la retórica cristiana agustiniana (y que bebe de una tradición que lleva hasta Pablo) que tiene como objetivo representar a Cristo como lo más bajo y humilde por medio de un discurso congruente con el contenido, es decir, sencillo y sin figuras complicadas. Claramente el *sermo humilis* contrasta frente a la cruz de luz del ejército victorioso de Constantino, quien justifica la dignidad imperial por la dignidad señorial de Jesús. Sin duda, se trata de un principio operativo en la retórica que podría romper con el principio analógico jerarquizante del que habla Taubes. Para Agustín, el llamado del rétor cristiano opera lo más alto, la vocación hacia la divinidad verdadera, con base en el estilo más bajo. El llamado desde abajo es el llamado más alto. Esta figura retórica al menos nos llevaría a cuestionar la pertinencia de colocar a Agustín bajo el principio histórico de la analogía. En el siguiente apartado sobre Agustín, explicaré con mayor detenimiento la inadecuación de colocar a Agustín bajo el principio de analogía.

²³ Particularmente echa mano de esta herramienta en sus textos de mediados de la década de 1950: “Dialéctica y analogía”, “Teología y teoría política” y “Cuatro eras de la razón”. Todos ellos centrados en la relación entre teología, política y razón en la evolución histórica de Occidente.

están encarnadas en el lenguaje. El lenguaje, no obstante, media entre el individuo aislado y la comunidad, entre hombre y sociedad.”²⁴ Por eso, todo cambio en la noción de razón impactará en todas las esferas de lo social, así como todo cambio en lo social implicará un cambio en la noción de razón. La noción de razón, entonces, es el principio interno ordenador de las épocas y de los cambios históricos. Ese principio se hace patente fundamentalmente al analizar la relación entre teología y teoría política. Citaremos un pasaje que, aunque largo, aclara mucho sobre la función y utilidad del instrumento teórico:

Podría parecer que cuando se proclama la muerte de Dios y se neutraliza la teología con la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre* se cierra el capítulo de la relación entre teología y teoría política. El hombre está iluminado por su razón autónoma. Pero la autoridad de la razón, que fue el impulso para el principio de la democracia, fue refutada cuando la sociedad burguesa llegó al poder. Marx combatió la razón del pensamiento “liberal” como pura “ideología”. Y este ataque es más que una jugada dentro del antagonismo entre la clase burguesa y la clase proletaria, porque socavó precisamente la estructura en la que se basa la sociedad liberal.²⁵

Taubes nos explica sólo unas líneas después que Marx ubica en la ideología una nueva forma de mitología,²⁶ lo cual vuelve a colocar la lucha social sobre el eje de la teología política. No debemos olvidar que el centro de la crítica de la ideología capitalista de Marx se monta sobre la crítica del fetichismo de la mercancía. Por lo tanto, para Taubes, la lucha por el significado de la razón es una lucha que muestra la lógica de los cambios históricos y de la lucha de clases. Dicha lucha siempre es una lucha de la racionalización del discurso sobre los dioses (teología) frente al discurso cerrado del mito.

De la misma manera en que para Schmitt la teología política implica la ‘conceptualidad radical’, para Taubes, la teología política, en cuanto que relación entre teología y teoría política, implica algo como la racionalidad radical, es decir, la determinación de la noción misma de razón en la que se basa la estructura de la sociedad de una época histórica.

Hemos visto que para Schmitt la relación entre teología y política se debe a una causa que justifica la congruencia estructural nomológica entre los dos ámbitos, a saber, el dato, casi trascendental, de que todo orden emerge y se sustenta en un estado de excepción

²⁴ Taubes, *Del culto...*, 317.

²⁵ Taubes, *Del culto...*, 274.

²⁶ No deja de ser digno de atención que la palabra con que describe Taubes la propuesta marxiana de análisis del Capital por medio del fetichismo de la mercancía sea una vez más analogía. Marx, para Taubes, encuentra una analogía entre el modo en que funciona la mercancía y la forma en que opera el fetichismo religioso. En ese sentido, bien podría considerarse a Marx como dentro del mismo ámbito de la teología política que comienza con una presuposición de analogía estructural para poder establecer una genealogía de los fenómenos políticos y una crítica.

concreto sobre el cual un soberano decide. Sobre la base de la decisión concreta del soberano personal es que se erigirá la estructura normativa y/u ordinativa de una sociedad. Claramente podríamos aplicar la noción de analogía de Taubes al pensamiento teológico político de Schmitt, y hasta podríamos aventurar que su constante negativa a los gestos modernos de recuperar el principio analógico está dirigida fundamentalmente a Schmitt.²⁷

La razón que podríamos aducir para la resistencia de Taubes es que él piensa que el principio ordinativo de toda sociedad siempre está en flujo y nunca es total. No hay, ni siquiera en una sociedad concreta, una idea de razón universal, sino que, al menos hasta el presente, siempre se ha jugado el significado de la razón en una lucha. Dicha lucha es justamente lo que implica la relación entre teología y teoría política. No habría forma de determinar la pertinencia de una u otra idea de razón en pugna, a menos que se lograra plenamente y de facto responder a los intereses de cada uno de los individuos. Mientras tanto, sigue siendo posible encontrar principios ordenadores de los que dependen las estructuras de las sociedades.

Agustín. Singularidad constitutiva. Por su parte, el obispo de Hipona propondrá una relación distinta entre teología y política. Es por todos conocida la tesis de la *Ciudad de Dios* (XIV, 28) en la que se asocian dos formas de amor a dos formas de ciudad. Lo que implica esa aproximación por parte de Agustín al problema de la relación entre teología y política es la manera en que individualmente son ordenados los individuos según una u otra forma de amor. La forma del amor se verá claramente en la forma de relación con la divinidad. Lo que me interesa mostrar aquí es la forma en que de hecho se estructura una sociedad para Agustín y cómo podemos acceder a esa forma de estructuración.

Si para Schmitt la manera en que podemos acceder a la estructura ordinativa de una sociedad es preguntándonos por el sujeto supuesto detrás de cada orden, es decir, por el soberano personal concreto que ha hecho emerger el orden desde el estado de excepción, para Agustín bastará un individuo, cualquiera, para poder acceder a la estructura o constitución de una sociedad, pues “cada hombre es tan constitutivo de una ciudad y de un reino, por más dilatado y extenso que sea, como lo es una letra en un discurso.” (CD, IV, 3)

²⁷ “todo intento (y hay muchos) de volver a introducir hoy, en una era democrática, un orden jerárquico está condenado al fracaso; se queda en una nostalgia romántica o se convierte en una pesadilla totalitaria...” Taubes, *Del culto...*, 269.

Se trata, sin duda, de una manera divergente de comprender la subjetividad política. Para Taubes la forma de acceder a dicha estructura, como hemos visto, era a través de las puntuaciones históricas que señalaban la lucha entre formas de comprender la razón. Agustín, sin presuponer la necesidad de un soberano, logra aportarnos un método de acceso a un principio ordinativo que, no obstante, no se centra en la lucha en momentos modélicos de la historia como en Taubes. Agustín considera que basta un hombre para acceder a la estructura de la sociedad porque cada hombre es una pieza clave para la construcción del sentido y estructura de dicha sociedad, cada hombre es una singularidad constitutiva del orden social. Como una letra en un discurso, los hombres individuales podrían ser otros, pero una vez que forman parte de la sociedad, forman un todo de sentido. Dado que ese todo se ordena según el amor de cada uno de los individuos, Agustín presupondrá que incluso si hay pugnas entre las ideas, los líderes, los deseos y otros elementos de cambio en una sociedad, aun así, lo central, lo que hará que dicha sociedad siga siendo tal y no otra, será el amor de cada uno de sus individuos. Y bastará ver qué amor predomina en la vida de un individuo de una sociedad para poder dar con el principio estructurador de dicha sociedad.

Es digno de atención, no obstante, cómo funciona la noción de analogía en Agustín, al menos con respecto a dos tópicos que resultan importantes para nuestro tema. Primero, para Agustín la analogía es un método de exposición de la Escritura con el que “se demuestra la conformidad entre los pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento” (GLI 2, 5 y UC 3, 5). Como es evidente, aquí primará un elemento de la comparación analógica (y jerárquica) sobre el otro. El Nuevo Testamento será la guía para comprender el Antiguo Testamento. No obstante, no es la analogía lo que nos lleva al conocimiento de la verdad profunda del Nuevo Testamento. En el tratado *Sobre la Trinidad*, Agustín se devana por encontrar los vestigios de la Trinidad en el hombre. Sin embargo, expresamente se pronunciará en contra de recurrir a la analogía para poder conocer la Trinidad:

Pero, ¿qué sabemos nosotros en particular o en general de la Trinidad excelsa? ¿Existen acaso otras muchas trinidades y conocemos algunas por experiencia, de suerte que, aplicando la regla de la analogía, según un concepto genérico o específico podemos rastrear lo que es aquélla y la amamos sin conocerla por la semejanza que ofrece con algo ya conocido? Evidentemente no. (T, VIII, 8, 12)

No encontramos algo semejante al modelo para poder amarlo, cuando nos es desconocido, por fe, en virtud de alguna analogía con otro ser ya conocido. Todo lo que veas semejante al modelo es el modelo; pero propiamente nada se le asemeja, porque sólo él es tal cual es. (T, VIII, 6, 9)

La Trinidad no es cognoscible por vía de la analogía. Una vez conocida la Trinidad, es posible encontrar analogías en el hombre, aunque serían siempre analogías en sentido

impropio, pues nada hay semejante a Dios, si no es Dios mismo. Por eso, sólo es posible encontrar analógicamente al Dios del Nuevo Testamento en el del Antiguo Testamento, aunque finalmente sean el mismo Dios y no sólo semejantes (y por lo tanto, el camino sea sólo el de la analogía en sentido impropio). Independientemente de la pertinencia o no del concepto y método de la analogía para tipificar el trabajo teórico de Agustín, que con estas breves referencias queda en cuestión, lo que me interesa destacar es lo que, en todo caso, antes y más profundo que el conocimiento por analogía, implica el conocimiento por vía de la fe y el amor. Sólo podemos conocer la Trinidad por fe, en sentido estricto, por el amor hacia ella que ella misma nos inspira por acción del Espíritu Santo. Más que la complejidad conceptual de la teología trinitaria, lo que nos interesa fundamentalmente es la radical vinculación que se expresa entre razón y voluntad. La única forma de conocer propiamente es el amor. Un buen destilado de que lo queremos apuntar aquí es una frase no plenamente explicada en el *Contra Faustum*: “*non intratur in veritatem nisi per caritatem*” (CF, XXXII, 18). Para Agustín sólo se puede llegar a la verdad, específicamente a la verdad del objeto del amor del cristiano, la Trinidad, es decir, la verdad del Nuevo Testamento, si se ha llegado a dicha verdad por intermediación de la caridad, es decir, del amor mismo.

Nuevamente, al indagar por los presupuestos metodológicos en torno a la relación entre teología y teoría política hemos llegado a cuestionarnos por el fundamento del pensamiento político. En Schmitt se trata de la conceptualidad radical, en Taubes del concepto mismo de razón, en Agustín del modo de acceso a la verdad. Para el obispo, sólo podemos acceder a la comprensión de la estructura del funcionamiento de una sociedad si indagamos en la subjetividad de cualquiera de los individuos que la componen y hallamos el objeto de amor que motiva todas sus acciones. No obstante, en el caso de dirigir esa metodología hacia el mismo cristiano (¿qué ama cuando ama a su Dios el cristiano? C, X, 6) nos damos cuenta de que para hallar el objeto del amor del cristiano primero hay que amar ese mismo objeto. Es claro, el método por medio del cual es posible desentrañar la estructura de una sociedad no es un método neutro.

En el mismo sentido en que para el conocimiento del Antiguo Testamento se requerirá el conocimiento previo del Nuevo Testamento, para poder comprender la estructura de una sociedad con base en el descubrimiento del objeto central del amor de todos los individuos que la componen se deberá presuponer una sociedad cristiana ideal estructurada sobre la base del amor a Dios, única vía a la verdad. Sólo sobre la base de esa conceptualización es que podremos conocer otras sociedades. No es sorprendente, por lo tanto, que nos sea tan difícil

encontrar en Agustín un tratado de teoría política a la manera moderna. Agustín no sólo no tiene el interés de hacer una teoría política neutra, por el contrario, asume que no es posible tal tipo de teoría política, pues toda conceptualización en política está atravesada en su fondo por un amor, sólo el amor al único objeto digno de amor, a Dios, nos llevará a la verdad de toda sociedad, asumiría el obispo. Esta enseñanza agustiniana sobre la imposibilidad de la neutralidad del pensamiento político nos permitirá avanzar en el análisis de los tres autores en pugna.

Genealogía

Hemos visto que en nuestros tres autores la aproximación a la teoría política debe pasar por la aseveración de una relación estructural entre la teología y la política que va más allá de la simple aceptación de congruencia entre sistemas conceptuales. En los tres autores existe la presuposición de un principio ordenador, por privilegiar el término de Taubes, el cual es el origen de las estructuras de lo político y de lo teológico. Además, hemos visto que ese principio apela al corazón mismo del pensamiento: conceptualidad, razón, verdad.

Ahora veremos cómo se decanta en cada uno de los pensadores ese presupuesto metodológico para la labor teórica que llevan a cabo al indagar en la génesis de los conceptos y las prácticas políticas que estudian. Prestaremos especial atención a cómo al tomar forma concreta dicha labor en Schmitt y Taubes, aunque en sentidos opuestos, la figura de Agustín tendrá especial relevancia como antimodelo.

Schmitt. ¿Quién juzga? El papel de Agustín en la discusión de la teología política no es menor. Como sabemos, bajo la égida de Agustín, Peterson arremete contra Schmitt declarando la famosa 'liquidación de la teología política'. Dice Peterson:

...la doctrina de la monarquía divina hubo de tropezar con el dogma trinitario y la interpretación de la *Pax Augusta* con la escatología cristiana. Y así no sólo se acabó teológicamente con el monoteísmo como problema político y se liberó a la fe cristiana del encadenamiento al imperio romano, sino que se llevó a cabo la ruptura radical con una 'teología política' que hacía degenerar al Evangelio en instrumento de justificación de una situación política. Sólo en un suelo judío o pagano puede levantarse algo así como una 'teología política'²⁸

La tesis central de Peterson es que la teología trinitaria y la doctrina de las dos ciudades de Agustín imposibilitaron todo proyecto de aplicar la teología política al

²⁸ Peterson, Erik, *El monoteísmo como problema político* (Madrid: Trotta, 1999), 95.

cristianismo, entendida en este caso como ‘instrumento de justificación de una situación política’. El proyecto de Eusebio de Cesárea, con quien identifica Peterson a Schmitt, fue vencido por la lógica conciliar de Nicea en donde no era el emperador quien controlaba las decisiones de la Iglesia y, por lo tanto, no podía sacar rendimientos políticos inmediatos del cristianismo.

Claramente, yo no asumo la noción de teología política que Peterson adopta en ese texto. Por el contrario, creo que su texto, si bien rico en informaciones filológicas, como Schmitt mostró en *Teología política II*, no es una demostración de la liquidación de la teología política. A lo sumo lo será de la imposibilidad de la aceptación por parte de un cristianismo trinitario de un monarca que se asuma representante de Dios en la tierra.²⁹

Independientemente de la postura al respecto de la discusión Schmitt-Peterson, es posible aprovechar dicha discusión para perseguir nuestro interés, a saber, la comprensión de la teología política como una metodología comprometida en una genealogía concreta. Con ese objetivo en mente, podemos rescatar de la respuesta de Schmitt a Peterson la pregunta que le dirige no directamente a Peterson, sino al mismo pensamiento de Agustín:

La doctrina agustiniana de los dos reinos diferentes se encontrará una y otra vez hasta el Juicio Final ante estos dos puntos de la pregunta pendiente: *Quis iudicabit? Quis interpretabitur?* ¿Quién decide *in concreto* por el ser humano que actúa con autonomía la pregunta de qué es sagrado y qué es mundano y qué sucede con las *res mixtae* que en el ínterin entre la primera y la segunda venida del Señor conforman toda la existencia terrenal de este ser doble religioso-mundano, espiritual-temporal que es el ser humano?³⁰

Lo que marca Schmitt como deficiencia del pensamiento de Agustín es que no logra comprender lo político porque se queda en la suspensión de la doctrina de las dos ciudades. Agustín no logra responder a la pregunta hobbesiana *Quis iudicabit?*, se queda en la indecisión al respecto de esa pregunta, la cual, según Schmitt, aplaza hasta el Juicio Final,³¹ Agustín no logra aportar un pensamiento *in concreto* sobre la política.

²⁹ Es sabido que la discusión entre Peterson y Schmitt no se agota en estos textos y que la concepción de Peterson sobre la teología política es más compleja y ambigua. Sobre esto, ver Agamben, Giorgio, *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer, II, 2*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2008.

³⁰ Schmitt, *Teología...*, 120-1.

³¹ No podemos dejar de tener en consideración que la postura de Schmitt sobre Peterson no se sostiene del todo. José Luis Villacañas en su “Epílogo” a la edición conjunta de *Teología política* (I y II) de Schmitt muestra cómo el proyecto de Peterson implica mucho más que sólo el texto sobre *El monoteísmo...*, por lo que la respuesta de Schmitt resulta insuficiente al no considerar tesis centrales de otros textos de Peterson que no obstante sí refiere Schmitt a conveniencia. Además, Villacañas deja en claro que Agustín sí da una respuesta muy concreta a la pregunta hobbesiana de Schmitt: “[Schmitt] pasó de puntillas sobre el hecho básico de que san Agustín reclamó para la Iglesia el derecho de juzgar acerca de lo que en cada caso concreto eran *abusos* a la hora de caracterizar un poder como cristiano.” Villacañas, José Luis, “Epílogo”, en Schmitt, *Teología...*, 170.

Justamente será esta apelación por lo concreto lo que consideramos que fija el presupuesto de la analogía que analizamos antes en Schmitt. Es claro cómo la analogía nomológica que Schmitt encuentra entre el orden político y el orden teológico, la cual, como vimos, presupone el inicio de toda ley en un soberano que decide y funda cada *nomos* y cada orden en un estado de excepción concreto, conlleva una pregunta que indaga por la génesis de cada orden concreto. Es la pregunta hobbesiana por la instancia judicial que da orden a cada estado. Con base en esa pregunta, que en *Teología política [I]* le permite a Schmitt mostrar la génesis y el desarrollo de los conceptos y las prácticas políticas de la Modernidad, es que construye su crítica a Peterson en *Teología política II*. No sólo muestra cómo, según su percepción, Peterson (y Agustín) no responde a la pregunta por la instancia judicial, sino que dicha resistencia a responder a la pregunta fundamental del orden político no implica una retirada de lo político, sino que más bien esconde una respuesta dada de facto a la pregunta. Schmitt considera sobre la liquidación teológica de la teología política que pretende Peterson que “[s]i el teólogo insiste en su decisión teológica, ha decidido teológicamente una cuestión política y ha reclamado una competencia política.”³² Por lo tanto, bajo el supuesto del principio unificador detrás de la analogía, Schmitt puede no sólo mostrar la génesis de los conceptos de la teoría política moderna,³³ sino mostrar la génesis de la postura de Peterson. En ese sentido, sin moverse de sus presupuestos metodológicos, Schmitt los dirige sobre su crítico mostrando la efectividad de la teología política al develar en la génesis de toda postura teológica la presuposición de un soberano teológico-político. En el caso de Peterson, según Schmitt, será el mismo teólogo que se dota de la potestad de juzgar sobre el límite político de la teología.

Taubes. ¿Cuál es la lucha? Taubes, frente a Schmitt, no coloca el principio interno que estructura las sociedades en un soberano personal porque su objetivo es rastrear el desarrollo histórico de una lucha. A dicha lucha se dirige el esfuerzo teórico de la teología política sobre el cual se pronuncia explícitamente Taubes en un fragmento de la carta del 4 de febrero de 1952 dirigida a Armin Mohler:

El problema de la teología política es una bala disparada en la oscuridad (¿viene el término de Carl Schmitt?), la cual aún sigue completamente sin explotar. La teología política es quizás

³² Schmitt, *Teología...*, 120.

³³ Carlo Galli sugiere que Schmitt piensa toda filosofía política como teología política y que el centro de la propuesta de la teología política consiste en una genealogía de la Modernidad “que tiene dos partes, de crisis excepcionales y de coacciones ordinativas”. Galli, *La mirada...*, 85. Véase también Galli, Carlo, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*. Il Mulino, Bologna, 1996.

“la” cruz de toda teología. ¿Va a lograr cargar con ella? La cristiandad (Agustín) rechazó el problema (como todo quiliastro, antinomismo—al final arribó de hecho a la conciencia de Cristo a través de la puerta trasera, pero con una conciencia culpable).³⁴

La lucha que rastrea Taubes es la cruz de toda teología. Si bien el desarrollo del pensamiento de Taubes mostrará una génesis de los conceptos y las luchas políticas concretas de la Modernidad, el supuesto con el que las rastrea es el de una lucha constitutiva de lo político que se basa en el concepto de razón, como hemos visto más arriba. No obstante, dicha lucha tiene su punto nodal en lo teológico político. Para Taubes toda teología tiene implicaciones políticas, pero, más allá de eso, toda teología es ya una de las formas de la lucha por el concepto de razón.

Al recurrir a la primera mención del término teología en la discusión entre Adimanto y Sócrates en *La República* con la que comenzamos este capítulo, Taubes busca mostrar cómo la irrupción del concepto de razón como un factor para la política hace, de hecho, emerger la filosofía política desde ya vinculada con la teología. La teología en esa génesis del pensamiento político es la intervención del discurso mítico por el discurso racional teológico.³⁵

No obstante, en donde va a cobrar mayor fuerza el ejercicio genealógico de Taubes será en sus estudios sobre el mesianismo antinómico de Pablo. Al descubrir en Pablo la figura central de la teología política, Taubes habrá hallado la génesis de los conceptos de la política moderna, atravesada toda por el mesianismo.³⁶ Sin embargo, podemos ir más allá, Taubes no sólo encuentra un punto de inflexión histórico en Pablo, lo que encuentra con el mesianismo antinómico (entendido así como el tipo ideal de la herejía del judaísmo de la Ley) es la génesis de lo político y la vía a partir de la cual se puede dar con el principio interior ordenador de las luchas que estructuran el cambio histórico de las sociedades occidentales.³⁷

De esta manera, Taubes se opondrá a Schmitt porque no considera posible fijar, estatizar lo político al indagar sobre su génesis a partir de la pregunta por el soberano que da lugar a un orden nomológico. Taubes se resiste a renunciar a la fluidez de lo teológico político.³⁸ Es por eso que privilegiará la función antinómica del mesianismo. Tomando en

³⁴ Taubes, *The political...*, 109-10. Se trata de un fragmento de la carta del 4 de febrero de 1952 dirigida a Armin Mohler.

³⁵ Cf. Taubes, *Del culto...*, 266.

³⁶ Cf. Galindo, “Secularización...”, 101.

³⁷ Cf. Taubes, *Del culto...*, 87.

³⁸ Sería ingenuo pensar que Schmitt en efecto pretende esclerotizar lo político. El concepto de lo político en Schmitt implica el movimiento polemológico. No obstante, dicho movimiento exige un primer momento de puntuación estable de un cuerpo político total que surge de una decisión soberana. Sin esa conformación del

consideración esa función de la revuelta frente a la ley judía, Taubes encontrará una forma de inyectar movimiento a la génesis de los conceptos políticos.

Sin embargo, al colocar la génesis de lo político en la función antinómica, Taubes abre una brecha que sólo puede cerrarse con el mesianismo, es decir, con la presuposición de que la lucha, en efecto, acabará. El mesianismo antinómico se transformará en un mesianismo del verdadero *nomos*, es decir, del momento en que la razón ya no se encuentre fragmentada, cuando finalmente logre la universalidad y por lo tanto se fije, finalmente, la lucha teológico-política. A la espera de la instauración visible del orden verdadero tras la lucha, Taubes confía sólo en la potencia invisible, sin rostro, del antinomismo. Con base en ese cuadro, Agustín no le parecerá sino sólo una salida por la puerta trasera de la problemática de la teología política, pues no entra en el ámbito de la lucha, el único medio por el cual se instaurará el orden verdadero.

Mientras que para Schmitt Agustín no logra un pensamiento político concreto por no querer darle nombre, forma y rostro al juez soberano que fundaría el orden social, para Taubes Agustín representa sólo una salida por la puerta trasera a la cruz teológico-política de la teología. Para Taubes, Agustín no asume plenamente la cruz puesto que no se dirige de manera directa a la activación de la función antinómica, para Schmitt no pasa a lo concreto porque no pasa a la decisión soberana fundadora de la norma.³⁹ Por razones diametralmente opuestas, ambos pensadores consideran que Agustín no logra un pensamiento político radical que logre mostrar la génesis de los conceptos políticos.

Agustín. ¿A quién se rinde culto? Causa perplejidad el hecho de que tanto Schmitt como Taubes puedan coincidir, al menos en parte, en el diagnóstico sobre el pensamiento político de Agustín. Especialmente cuando encontramos en el obispo una de las primeras y más potentes formas de usar herramientas propias de lo que en retrospectiva podríamos llamar teología política. Es con base en el cuestionamiento sobre el culto romano que Agustín ofrecerá una genealogía del Imperio. Revisando la teología romana, en cada una de las partes en las que la dividió Varrón, Agustín no logra dar con un principio genético de un orden

cuerpo político no es posible la lucha polemológica, tanto como que sin la lucha no hay en efecto conformación del cuerpo político. Mientras que Taubes encuentra lo político en la lucha incesante por el concepto de razón, Schmitt señala a la conformación de cuerpos políticos en la lucha. Taubes prescinde de la necesidad de conformación de cuerpos políticos para poder rastrear la lucha política por el concepto de razón.

³⁹ Aquí y en adelante con norma no nos referimos sólo a la norma positiva legislativa, sino también a la orden ejecutiva singular. Se trata simplemente de comprender la norma como lo que da a lugar a un orden en lo político.

duradero. Incluso, no sólo se limita a argüir que el politeísmo no puede ser base de un imperio duradero por la imposibilidad de llegar desde un culto dividido a la noción de universalidad, sino que muestra que, en la misma tripartición de Varrón, que incluye la idea de un Dios único racional y universalizable, se encuentra ya el germen de la inestabilidad, el ‘uso’ demoníaco de la tripartición de la teología por mor del dominio.

De esta manera, Agustín centra su reflexión sobre el orden político en la pregunta sobre el culto. La génesis del orden político radica en la forma del culto. Por eso será tan importante la discusión en la *Ciudad de Dios*, sobre el verdadero culto a Dios, la verdadera piedad. Esa idea de piedad está íntimamente ligada con la de gracia, caridad, justicia y concordia. Agustín la caracteriza como compasión (CD, I, 1), respeto por los muertos⁴⁰ y por los padres, obediencia a Dios (CD, I, 26), el modo de hacer uso de lo terrenal (CD IV, 23, 2), las obras de misericordia, etc. Todas estas caracterizaciones refieren, como dijimos, a la relación con Dios, al culto de Dios (*Dei cultum*, traducción que propone Agustín para θεοσέβεια) (CD, X, 1, 3; EL, 11, 18). Lo más importante es hacer ver que la piedad —que es una norma (LA, III, 5, 12), un mandato— es algo que Dios manda dándolo, no sólo en cuanto que sin su ayuda no podría seguirse, sino que él mismo es sólo el darse a sí mismo como piedad; es decir, Dios es sólo amor, obra misericordiosa, obediencia, respeto, etc., y si ordena eso es por medio del evangelio del Cristo encarnado. Al respecto, nos dice Agustín:

Para que el hombre aprendiera a amarse, se le fijó un fin al que refiriera todo lo que hace para ser feliz. El que se ama a sí mismo, no quiere otra cosa que ser feliz. Este fin es adherirse a Dios. Al que sabe amarse a sí mismo, ¿qué otra cosa se le manda sino encarecer al otro, en cuanto esté de su parte, el amor a Dios? Este es el culto de Dios, ésta la verdadera religión, ésta la recta piedad, ésta la servidumbre debida a sólo Dios. (CD, X, 3, 2)

El culto, podemos verlo, se caracteriza por diversas actitudes de la vida cotidiana de un individuo, ordena cada una de las acciones de las personas. Debido a ello, a partir del culto podemos llegar a la génesis de todo orden social, pues en el culto se refleja en cada singularidad social, en cada individuo, el principio que ordena al todo. En el culto se expresa con toda claridad el amor que predomina en los individuos de una sociedad. Así, mientras que el culto pagano se diluye en la multiplicidad, por un lado, o se destruye a sí mismo en la *libido dominandi*, en la voluntad de dominar, el culto cristiano busca estabilizar el centro del que emerge el orden social. Según Agustín, el culto cristiano lleva a su culmen el principio ordinativo de lo social, es decir, el amor. El amor a sí mismo, la afirmación radical de la

⁴⁰ Ver “La piedad con los difuntos” (CM), texto, que responde a cuestiones muy puntuales sobre la forma de lidiar con los muertos y las reliquias de los santos, y según el cual el respeto por los muertos es útil sólo para los vivos, para propiciar una buena disposición frente a Dios, fortaleciendo la fe e incentivando las buenas obras, la obediencia a Dios, esto es, corresponde sólo a la disposición existencial de los vivos (CD, I, 12, 1).

singularidad, sólo puede llevarse hasta sus últimas consecuencias no en la *libido dominandi*, sino en el amor a Dios que se expresa en cada acción del individuo. Y cada acción movida por el amor a Dios no será sino una forma de invitación a todos los demás individuos de la sociedad a dirigir su vida hacia Dios. Se trata de la expresión plena de la sociabilidad a través de un culto que refuerza el vínculo social fundamental, el amor a Dios. La diferencia fundamental con respecto al culto pagano, como hemos señalada, radica en el concepto de norma. La norma cristiana se ordena en el acto de darse.⁴¹

Tanto Schmitt como Taubes configuran pensamientos que podríamos catalogar como nomocéntricos. Para Schmitt el orden social depende todo de la norma concreta que emerge de la decisión del soberano. Por su parte, Taubes considera que el orden social adquiere su forma y su movilidad en torno a una lucha por la norma, por eso recurre a la figura del mesianismo antinómico como factor político fundamental.

Agustín, en la reflexión sobre el culto romano muestra cómo ese culto no alcanza la verdadera piedad. Otro nombre del *Dei cultum*, de la piedad, en griego es Εὐσέβεια, el buen culto. La única forma del buen culto será aquel en el que la norma no implica dominio. Por lo tanto, para Agustín, la respuesta a la exigencia inminente del mesianismo antinómico coincide con la respuesta a la pregunta por la instancia judicial. El que juzga, en efecto, es sólo Dios. El único soberano en la tierra y en el cielo es Dios. El único orden real es el que Dios ha hecho emerger desde la eternidad. Todo está dirigido según el plan providencial de Dios aquí en la tierra. Los órdenes políticos concretos son sólo instrumentos del verdadero soberano. Por lo tanto, las sociedades sólo podrán analizarse con base en la distancia que tengan con respecto al verdadero culto al único y verdadero Dios. Con esa regla es que mide Agustín la más grande formación política de su tiempo en el momento de su declive: el Imperio. Incluso Agustín explica cómo no era posible otro destino para el Imperio más que el declive, pues la *libido dominandi* que lo sustentaba, si bien superior a otras formas del amor presentes en otras formaciones sociales, no es capaz de proporcionar un orden eterno. La norma de Dios que sí dota de un orden eterno, sin embargo, nos es desconocida. Lo único que sabemos de ella, y en esencia es realmente todo su contenido, es que dicha norma no implica un dominio de Dios sobre los hombres, por el contrario, la forma en que Dios hace emerger el orden providencial es dando esa norma, dando los medios para cumplir la norma. Y cumplir esa norma es llevarse los hombres a sí mismos a la unidad.

⁴¹ Sobre el adagio agustiniano *Da quod iubes*/ Da lo que ordenas, el cual hemos escogido como título de este trabajo, abundamos más adelante.

Por lo tanto, no es posible efectuar la función mesiánica en la política a través de la lucha antinómica. Agustín recoge de Pablo la pugna contra la letra de la ley: la letra mata. No obstante, ofrece una interpretación espiritual de la ley: y el espíritu vivifica. Sin embargo, esa interpretación espiritual no sólo se dirige hacia la ley expresada en el Nuevo y el Antiguo Testamento. La interpretación espiritual de Agustín puede dirigirse a toda ley, a todo orden en cuanto que todo orden está a su vez ordenado por la ley divina. Por ello podrá colocar al Imperio, incluso después de desmontarlo con base en el análisis de su culto falso, dentro de la interpretación espiritual y ver en él un instrumento para la realización de la salvación providencial mesiánica.

Por lo tanto, frente a la exigencia de concreción por parte de Schmitt, Agustín responde con una concreta propuesta, a saber, la Iglesia, que sin embargo nunca adquiere el carácter concreto de representación y visibilidad soberana que exige Schmitt. El jurista exige como respuesta a la pregunta por la instancia judicial un orden concreto positivo que represente y haga visible la soberanía. La necesidad de Agustín de preservar un lado oculto, invisible de la Iglesia radica en que, en última instancia, no es la Iglesia en sí misma la instancia judicial, sino Dios, cuyo juicio nos será oculto hasta el fin de los tiempos.⁴²

Frente a Taubes, quien coloca toda la potencia de lo político en el rostro oculto del mesianismo antinómico, Agustín propone la misma Iglesia con su parte visible. La Iglesia no es sólo aquella función oculta que moviliza el cambio en la historia abriendo la posibilidad de la novedad. La Iglesia también es su parte visible con un orden concreto, y una serie de normas construidas sobre el procedimiento conciliar.⁴³

Por lo tanto, en la génesis de lo teológico político Agustín encuentra la forma del culto que depende de la disposición subjetiva más íntima de cada individuo singular, el amor, pero que se refleja en instituciones sociales concretas. No obstante, el amor que funda el culto cristiano no se limita a la fundación de una estructura normativa positiva que discipline la vida de los individuos, sino que fundamentalmente trasciende la lógica de la norma, por lo cual nunca se podrá reducir a la positividad de la norma y a la institucionalización. Sin poder prescindir de la institución, el amor cristiano no puede traducirse en plena visibilidad,

⁴² Ni siquiera las consideraciones sobre la invisibilidad de la Iglesia que hace Schmitt en 1917 logran configurarse en una teoría de la representación que exceda la visibilidad. Como podemos ver en el mismo título de su artículo sobre el tema, la invisibilidad de la Iglesia es sólo un instrumento de autocorrección y legitimación de la verdadera institución eclesial, es decir, la Iglesia visible oficial. Cf. Carl Schmitt, "La visibilidad de la iglesia. Una reflexión escolástica", *Daimon. Revista de Filosofía*, No. 13, 1996, 11-18.

⁴³ Cf. Villacañas, José Luis, *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes* (Madrid: Trotta, 2016), 553-568.

siempre hay un resto oculto, como oculto es el juicio soberano de Dios. Incluso, el pleno cumplimiento de la norma depende de excederla, permaneciendo, no obstante, dentro del ámbito que ella misma regula.⁴⁴

Crítica

Al mostrar el sentido de la labor genealógica que hemos analizado, pudimos comprender las razones por las cuales han optado cada uno de los autores por la presuposición de uno u otro principio ordenador del que depende la analogía estructural entre la teología y la política. Lo que desarrollaremos en esta sección será el proyecto de crítica concreto que dota de sentido a la labor genealógica y que dota del perfil propiamente político que el trabajo teórico de cada autor tiene en su contexto.

Será de nuestro mayor interés mostrar cómo la especificidad y potencia de la acción política de la tarea teórica depende, en los tres casos, de la configuración de un ‘enemigo’ de la crítica con los rasgos de la religión. Por lo que, en todo caso, cada una de las formas de teología política adquiere su especificidad en cuanto se configura como crítica de la religión.

Schmitt. Crítica al liberalismo. La crítica de Schmitt a lo que llama leyenda de la liquidación de la teología política y que se dirige en específico a Peterson, pero que, como ya vimos, pasa por una crítica al pensamiento político de Agustín, realmente tiene sentido sólo si se la coloca en su proyecto de crítica al liberalismo. Schmitt dirige su crítica a Peterson, sí, porque fue el punto fundante de la ‘liquidación’ de la teología política en su texto sobre *El monoteísmo como problema político*. No obstante, la fuerza de su crítica se debe a que encuentra en Peterson el pensamiento en el que se funda el Concilio Vaticano II y toda la teología liberal. Para Schmitt, con Peterson se da un paso definitivo hacia la claudicación frente al liberalismo. El catolicismo romano había sido recuperado por el joven Schmitt de *Catolicismo romano y forma política* porque era la forma política que podría oponerse a la despolitización del liberalismo. La noción central que entra en pugna con el liberalismo es la de representación.⁴⁵ Mientras que la representación del catolicismo romano implicaba una trascendencia con respecto a la vida humana inmanente, la cual, sin embargo, era sólo formal,

⁴⁴ El segundo capítulo de este trabajo explotará con mayor detenimiento las implicaciones de esta noción de norma.

⁴⁵ “Esta característica formal [la *complexio oppositorum* que supone una supremacía formal sobre la materia de la vida humana] del catolicismo romano descansa en la estricta realización del principio de representación. En esta peculiaridad se puede poner claramente de relieve un modo de pensar que contrasta con el pensamiento técnico y económico actualmente dominante.” Schmitt, Carl, *Catolicismo romano y forma política* (Madrid: Tecnos, 2011), 10.

en cuanto que era ejercida por un hombre investido con un cargo (el Papa), la representación liberal implica una diferenciación ilegítima entre representados y representantes por no presuponer una trascendencia a la inmanencia de la vida humana. La falta de trascendencia era lo que se encontraba detrás de la renuncia a la decisión y al conflicto del liberalismo. El presupuesto de esa renuncia era la falsa (ilusoria, engañosa) retirada de lo político de la teología. Al separar teología y política, el liberalismo llevaba a una despolitización, es decir, a una neutralización de lo político. Lo peligroso en verdad es que dicha neutralización era, como la declaración política de la leyenda de toda teología política del teólogo Peterson, una neutralización política de lo político. Ese engaño es el que Schmitt refiere en la crítica a Peterson como el gesto irrenunciablemente político del teólogo para poder decidir sobre el límite político de la teología. Dicha neutralización, para lograr su triunfo y su imposición, necesita de un engaño, de una impostura. El mismo tipo de impostura es la que indica Schmitt con respecto a lo que denomina ‘religión de la tecnicidad:

Grandes masas de pueblos industrializados siguen hoy apegados a una roma religión de la tecnicidad porque, como todas las masas, buscan la consecuencia radical y creen inconscientemente haber hallado aquí la despolitización absoluta que se estaba buscando desde hacía siglos, y con lo cual cesa la guerra y empieza la paz universal.⁴⁶

Dicha religión de la tecnicidad se asume sólo por una operación de creencia inconsciente. El liberalismo, al declarar la distinción entre religión y política, entre lo público y lo privado, lo que hace es dar lugar a una nueva religión inconsciente, que no se decide, que no pasa nunca al rasero de la racionalidad. Esa religión es el complemento necesario de una política total de la neutralidad. Esa religión y esa política es la de la racionalidad económica incuestionada que produce y sostiene el orden social sólo con base en supuestos de eficiencia que, pretendidamente hacen de la objetividad el único factor político.

Por lo tanto, la crítica al liberalismo que efectúa Schmitt adquirirá su fuerza sólo porque se presentará al liberalismo en su culmen, es decir, como una religión del progreso técnico. Las características del liberalismo así pensado por la crítica de Schmitt son: individualismo, dualismo (privado-público), igualitarismo universal y neutralidad política.⁴⁷ En el liberalismo se presupone la existencia de sujetos individuales constituidos previamente a su incorporación dentro de una unidad política concreta. Dichos sujetos son todos iguales en esencia y adquieren sus diferencias sólo en tanto que dichas diferencias son irrelevantes para la conformación del cuerpo político neutral. Las diferencias privadas no intervienen, pretendidamente, en el funcionamiento de los asuntos públicos. La religión y la teología se reducen a ese coto privado.

⁴⁶ Carl Schmitt, *La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones*, en *El concepto de lo político* (Madrid: Alianza, 1991), 121.

⁴⁷ Cf. Galindo Hervás, Alfonso, “Actualidad de la crítica de Schmitt al liberalismo”

Frente al liberalismo, la genealogía teológico política de Schmitt parecería quedar inane. No obstante, Schmitt muestra la relevancia de la pregunta hobbesiana por la instancia judicial, incluso cuando encuentra en Hobbes los elementos tecnificadores del Estado que luego devendrían en el Estado liberal del siglo XX. Detrás de la colocación liberal de la religión en el ámbito de lo privado y de la consecuente neutralización y renuncia a la explícita decisión soberana, se encuentra una religión inconsciente en donde no ha sido la objetividad la que ha juzgado para dar lugar al orden, como pretenden los liberales.

Un importante crítico del liberalismo y de Schmitt, como es Strauss, considera que la crítica de Schmitt al liberalismo sigue siendo ella misma liberal, puesto que asume a tal punto las categorías fundacionales del liberalismo para criticarlas que su postura se torna en un reverso antiliberal atrapado en la distinción entre moral y política, y entre privado y público. Schmitt, al designar al liberalismo como despolitización o neutralización de lo político e indicar que no hay una política para lo político en el liberalismo (por lo que no es política sino moral), termina reivindicando el polo opuesto dentro de la misma distinción liberal, a saber, lo político sobre lo moral. En el mismo sentido, considerará que la decisión privada (personal) no sólo debe trascender a lo público, sino que es el fundamento último de lo público. El problema fundamental es que Schmitt considera lo político como una esfera total de lo humano por lo que todo se dirime en la lucha política. En esa totalización de lo político que implica la ausencia de todo mecanismo de legitimación trascendente de las decisiones políticas radicaría su mayor filtración de liberalismo, pues al final Schmitt aceptará que todos los conceptos son impugnables y por lo tanto sujetos a luchas políticas concretas, por lo que la reivindicación de legitimidad será siempre una lucha inmanente y situada que nunca podrá apelar a ningún elemento trascendente para fundar un orden estable. Todo orden político, en tanto que lo político es polemológico, será inestable. Por ello, Strauss reivindicará el pensamiento político premoderno centrado en la búsqueda del bien trascendente que funde, más allá de la división protoliberal entre moral y política, un orden político verdaderamente justo y estable.⁴⁸

Carlo Galli considerará, desde otro ángulo, que la crítica genealógica de la Modernidad de Schmitt, por vía de la teología política, será considerada por el mismo jurista como un proyecto fracasado frente a la totalización del mundo de la técnica según se muestra a finales del siglo XX.⁴⁹ Al estar relacionado el proyecto teórico de la teología política de manera ineluctable con el diagnóstico de la Modernidad y con un compromiso político que se refleja en el compromiso de Schmitt con el nazismo, según la consideración de Galli, para el viejo Schmitt el mundo de la técnica globalizada ya no podrá tener como opositor un proyecto teológico político.

⁴⁸ Cf. Rivera García, Antonio, "Secularización y crítica del liberalismo moderno", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, No. 39, julio-diciembre, 2008, 79-100.

⁴⁹ Galli refiere a una carta de Schmitt del 7 de noviembre de 1979 de la que él mismo es destinatario en la que Schmitt considerará que "la Edad Moderna como edad teológico política *zu Ende ist* [ha terminado]" Galli, *La mirada...*, 95 (n.77).

Considero que en ambos críticos (Strauss y el mismo Schmitt según la interpretación que ofrece Galli) la limitación del proyecto de Schmitt se mostraría en la totalización de lo político que, sin embargo, depende completamente del ámbito político conceptual de la Modernidad; es decir, que el proyecto de Schmitt no logra finalmente apartarse de la noción de Estado para fundamentar un proyecto político alternativo al liberalismo. Por lo tanto, el proyecto de recuperación del catolicismo romano será sólo una vía para dar bases más fuertes al Estado moderno. Una vez que el Estado deja de ser el ámbito fundamental del desarrollo de lo político en Occidente, deja de tener potencia la propuesta política del proyecto teórico teológico-político de Schmitt.⁵⁰

Taubes. Crítica del principio de poder. La crítica de Taubes a Schmitt supone que el proyecto de Schmitt es un traslado ilegítimo del principio de analogía medieval, el cual implica una jerarquización arriba-abajo, al contexto de la Modernidad. Las consecuencias de tal traslado son o el romanticismo o el totalitarismo. Sin duda, es claro que para Taubes Schmitt habría caído en el totalitarismo, no sólo por su vinculación con el nazismo, sino en un totalitarismo teórico al pensar lo político sólo en cuanto que esfera total de la existencia humana. Taubes, ya lo hemos visto, opone a esa totalización teórica de lo político una forma de pensar lo político que implica necesariamente una lucha abierta, que nunca requiere de decisiones totalizantes (soberanas), pues dichas decisiones no serán sino montajes políticos sobre mitologemas. Frente a ello, Taubes recupera el potencial ‘impolítico’ del mesianismo antinómico que siempre abrirá una brecha de racionalización teológica en los discursos míticos que cierran lo político.

No obstante, el compromiso político del proyecto teórico de Taubes no se reduce a mostrar la permanente apertura de lo político y de la lucha. Por el contrario, presupone que la función antinómica operará hasta que el mesianismo se cumpla a cabalidad al dar fin a la lucha y alcanzar el objetivo de la filosofía (que coincide con la promesa mesiánica) de encontrar un concepto de razón universal que en realidad incluya a todos los hombres y no se monte sólo sobre mitologemas opresores. La teología política, que es otro modo de referir a la lucha histórica por el concepto de razón, en cuanto que implicará la incesante irrupción teológica de los discursos míticos, sólo puede interrumpirse cuando la labor agonal de la

⁵⁰ No debemos olvidar, no obstante, que es Schmitt uno de los pioneros en el pensamiento político más allá del Estado. La última parte de su desarrollo intelectual se centra en su importante libro sobre *El nomos de la tierra*, en el cual quiere ofrecer las bases para pensar el derecho mundial más allá del Estado, proponiendo la noción de ‘gran espacio’. Dicha discusión, no obstante queda fuera del interés específico de este trabajo.

teología termine. Al respecto Taubes nos ofrece en un fragmento el núcleo de su concepción sobre el sentido de la teología política y el objetivo de su labor crítica:

El caos actual de las mitologías antagónicas puede entonces conducir—si no a otra cosa—a un reconocimiento de la unidad indivisible de teología y teoría política. El puente secreto entre ambos terrenos se basa en el concepto de poder. Sólo cuando el principio universal del poder pierda validez será superada la unidad de teología y teoría política. Por último, una crítica del elemento teológico dentro de la teoría política se basa en una crítica al principio mismo del poder.⁵¹

Sólo por medio de la crítica del poder en cuanto que vínculo secreto de la teología y la teoría política es que se dará fin a la relación entre teología y teoría política. En sentido estricto, eso significa que se dará fin también a la política, al menos como ha tenido lugar en Occidente desde Platón, es decir, desde que existen discursos racionales sobre la política.

Para alcanzar ese fin último de la teología política se tiene que hacer una crítica del poder. El poder es la forma en que la lucha por el concepto de razón lleva a una concepción parcial de dicho concepto que se vuelve mitologema y, por lo tanto, opresora.⁵²

Taubes ofrecerá distintos ejercicios de esa crítica del poder dirigidos a la forma concreta en que se presenta a finales del siglo XX, a saber, el poder de la técnica. Tanto como Schmitt, Taubes considera que la tecnificación liberal de la vida es la forma más potente en que la lógica del poder se ha expresado en Occidente. La razón de la fuerza de esta forma radica, como en Schmitt, en que se trata de una forma expresamente velada del poder; es decir, que expresamente se muestra en contra de toda demostración de poder y de violencia y sólo sobre la base de esa eliminación de la violencia es que efectúa su dominación. Una de las formas en que esto opera es con la justificación de toda realidad política con base en la supuesta objetividad de una historia natural. Por ejemplo, Taubes analiza cómo “[l]os mitologemas de Weber y Gehlen que son la base no dicha de todas las teorías de la época presente como sociedad industrial son un índice de que a los hombres les sigue estando velado este hecho fundamental de su propia existencia, cuyas consecuencias les será imposible revertir.”⁵³ A lo que apunta Taubes es a la justificación de la aceptación del capitalismo como una fatalidad insalvable por parte de Weber y Gehlen. Lo importante no

⁵¹ Taubes, *Del culto*, 275.

⁵² No hay duda de que la argumentación de Taubes es deudora de la distinción entre violencia mítica y violencia divina de Benjamin. Cf. Benjamin, Walter, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV* (Buenos Aires: Taurus, 1998). En Taubes, la violencia mítica sería el principio de poder, mientras que la violencia divina sería la promesa mesiánica que coincide con el fin último de la filosofía: la razón universal verdadera. La vinculación entre las dos formas de violencia es similar a la que se da entre razón y mito en Taubes. No es posible que se dé la primera sino como reacción al segundo y sin que eventualmente la primera termine reducida al segundo en sus efectos. No obstante, siempre resta la esperanza de que se pueda alcanzar por fin la razón universal.

⁵³ Taubes, *Del culto...*, 314.

será tanto la necesidad de salir del capitalismo, sino, según Taubes, que la forma en que estos autores argumentan por la permanencia de este modelo implica la imposición de un concepto de razón que naturaliza la situación histórico-política. De esta manera, la tecnificación liberal habrá asumido ya el mito de la razón (técnica) y sólo sobre la base de este mito construirá alternativas de flujo histórico. A esto, Taubes opone un concepto ideal de razón que dote de un objetivo a la labor de la filosofía, en el cual se incluyan no sólo las dos primeras preguntas de la antropología kantiana: “¿qué podemos saber?” y “¿qué debemos hacer?”; sino que se ponga un especial énfasis en la tercera: “¿qué podemos esperar?”. En ese sentido, la filosofía debería entrar en la lucha contemporánea por el concepto de razón entendiendo que su tarea es “una exégesis de la esperanza humana”.⁵⁴

Otra forma en que Taubes dirige su crítica al poder en su forma contemporánea es analizando la relación entre la teología y la crítica histórica, siendo ésta última la forma paradigmática de la filosofía del siglo XIX y XX. Para Taubes, la crítica histórica ha dejado de tener un papel emancipador y, por el contrario, ha caído en la lógica del poder. Por eso, la labor de la teología en la actualidad coincide con la del replanteamiento de la filosofía, pues:

Para legitimar la exégesis espiritual, la teología tendría que llevar a cabo una ‘crítica del razonamiento histórico’ y mostrar que el principio conductor del historicismo, la ‘conciencia histórica’, realmente epitomiza la *hybris* humana y la ilusión.⁵⁵

El peligro que representa la tecnificación de la existencia y la imposición de un concepto de razón técnica es que esa forma de poder tiene el potencial de neutralizar el principio fundamental de la política, a saber, la función antinómica (podríamos decir, crítica). De ser así, se cancelaría toda posibilidad de alcanzar el fin de toda filosofía: el acontecimiento del cumplimiento del mesianismo en el que se haya superado el poder y la razón haya logrado desterrar el potencial dominador del mito. Como en Schmitt, la tecnificación global implica la neutralización de lo político en su dimensión ontológica más fundamental, es decir, la potencia antinómica, aunque para Taubes el significado e implicaciones de esto sean otros.

Agustín. Crítica del Imperio. El compromiso político del trabajo crítico implica el señalamiento de un peligro ontológico. En Schmitt se trata del peligro de la neutralización de lo político por el liberalismo, en Taubes de la desaparición de la posibilidad del proyecto de

⁵⁴ Taubes, *Del culto...*, 327.

⁵⁵ Taubes, Jacob, “Theology and the Philosophic Critique of Religion”, *CrossCurrents*, Vol. 5, No. 4 (1955), 330.

la razón por mor del poder y el mito. Asimismo, en Agustín la crítica del Imperio implicará un compromiso político y existencial que muestra con su labor teórica el peligro que implica el Imperio. Además, Agustín muestra en su momento una forma de lo que Taubes considera fundamental para toda filosofía y para toda teología, a saber, una crítica del poder. Lo hace a través de una crítica a la forma concreta en que aparecía en su tiempo, es decir, el Imperio romano. No obstante, considero que el alcance de su crítica, como Gunjević sugiere en el siguiente fragmento, es ontológico:

Agustín niega el fundamento ontológico del *dominium*, niega el poder por sí mismo, cuestionando así la calidad absoluta del Imperio [...] Agustín ve esta forma de práctica imperial como errónea y violenta a partir del hecho de que implica una privación del ser.⁵⁶

Analicemos la crítica de Agustín al Imperio. La limitación de las virtudes de Roma se basa en su culto, los romanos no recibieron leyes de sus dioses, sino que mejor adoptaron las leyes que Solón dio a los atenienses, y de las leyes que hay registro que fueron dictadas por los romanos previo a la influencia griega, nada se dice de los dioses y su relación con la ley en los textos romanos antiguos. Los dioses romanos no previnieron a sus fieles de los males del alma, sólo cuidaron de darles auge en su dominio sobre otros. Eso lo aduce Agustín sobre la base misma de los textos históricos y religiosos y de la genealogía del culto romano. Los dioses romanos, según los mismos romanos, padecen de las pasiones humanas y las excusas que se dan por su fracaso (como en la caída de Troya) llevan a pensar que son una especie de mercenarios que si no se les da lo que quieren traicionan y castigan, pero si se les da lo que quieren, aun así, pueden traicionar a sus piadosos fieles. No sólo no dan normas para el buen vivir, sino que el ejemplo que se obtiene de sus vidas descritas por la poesía es de puro vicio (CD, III, 2). La corrupción de la divinidad romana, esto es, su padecimiento de las pasiones humanas, tiene como consecuencia lógica la proliferación de un sin número de dioses, cada uno abocado a cosas y momentos muy específicos. Esa multiplicidad es más bien sólo ruptura de la unidad. Si no hay unidad en la divinidad, nada tan universal como el futuro de un Imperio (que domina sobre un sin número de personas) puede serles confiado. La multiplicidad de las deidades romanas se refleja en la falta de unidad del Imperio (CD, IV, 8). Ni Júpiter puede cumplir con la tarea de unificar el Imperio, pues él mismo tiene diversas atribuciones y, además, el culto del mismo es a través de simulacros; por lo tanto, el culto es idolátrico-mágico, es decir, se hace de la divinidad un instrumento, una extensión de la voluntad humana de dominio sobre el mundo. En términos de Agustín, a Júpiter se le piden

⁵⁶ Gunjević, Boris and Slavoj Žižek, *God in Pain. Inversions of Apocalypse* (New York: Seven Stories Press, 2012), 92.

cosas terrenales como el dominio sobre los otros, el incremento de la magnitud del Imperio, y no la unidad de la comunidad, que nada tiene que ver con su magnitud. Por lo mismo, si a Dios se le hacen peticiones terrenales, debe tener una imagen terrenal, un simulacro al cual ofrecerle sacrificios también terrenales. El Dios cristiano, por lo mismo, es invisible y el sacrificio que se le hace es espiritual, por lo que no requiere de un ritual que modifique el estatus de la víctima sacrificial, sino que puede y debe hacerse en cada una de las obras. La liturgia es sólo símbolo de ese sacrificio cotidiano y piadoso.⁵⁷

No obstante, ya lo vimos, la crítica de Agustín no se limita a una crítica al politeísmo. También dirige su crítica a la teología de Varrón, quien opinaba que era conveniente la ignorancia del vulgo en temas de religión. Agustín inmediatamente hace notar que la única conveniencia es en términos de la posibilidad de dominio del vulgo, y no en la verdadera justicia ni el culto verdadero a Dios. Agustín devela y critica la relación entre hermetismo, saber y poder en las religiones antiguas (CD, VII, 31), pues su crítica abarca otras figuras históricas del paganismo. Ese es el sentido que da también a la división de la religión griega, entre los misterios reservados para los iniciados que eran sólo los aristócratas y la religión popular de la poesía, en su mayoría dispuesta al engaño del vulgo para mejor dominio del mismo. Al respecto Agustín se pregunta: “¿Quién, feble e ignorante, esquivará como falaces tanto a los jefes de la ciudad como a los demonios?” (CD, IV, 32).

La íntima relación entre poder y religión se muestra más radicalmente cuando Agustín sugiere que los dioses paganos son sólo hombres antiguos relacionados con el poder que después fueron divinizados, especialmente sólo por la fama entre el vulgo (CD, VII, 34-35). No se trata de un aserto demasiado obscuro, puesto que en Roma el mismo Rómulo fue divinizado casi al mismo rango que Júpiter.

El padre de la Iglesia Católica pone las bases para la crítica de la religión por motivos políticos (critica la teología pagana para comprender la decadencia del Imperio), y esto sólo como crítica de la política por motivos religiosos (critica el amor fundante del Imperio que resulta incompatible con el amor cristiano). En suma, Agustín infiere la injusticia de las sociedades paganas de la injusticia de su culto a Dios (*latreia*). No se trata sólo de una crítica del culto y la liturgia, sino que esa es la clave para una crítica de toda la sociedad. Tener la crítica como corazón de un proyecto teórico de teología política es un rasgo fundamental del pensamiento de Agustín.

⁵⁷ Recordemos la noción de piedad de Agustín que arriba tratamos.

Entonces, para Agustín, todo lo que esté fuera de la ciudad celeste indica la realidad del pecado basado en un poder arbitrario y excesivo. Las características de la ciudad terrenal son: esclavitud, fuerza política excesiva y compromiso entre los intereses económicos en pugna de los individuos. Esos son los medios para la paz en esa ciudad. Esos medios para la paz son así mismo motivo de alejamiento de la ciudad celeste pues niegan la caridad y el perdón mutuo sin los cuales sólo hay injusticia y guerra; deja de haber la paz y la concordia piadosas. Los medios para la paz terrenal (el dominio, el poder) si tienen por objeto sólo la paz terrenal, son producto de injusticia y guerra. El poder por sí mismo, como fin y no como medio secundario, nunca es natural, sino que es producto de las relaciones de los hombres bajo el pecado. El poder así entendido es consecuencia del pecado. El poder es la forma única en la cual los hombres pueden relacionarse y organizarse bajo el pecado; por lo tanto, más que natural es antinatural, ajeno a la voluntad del Creador,⁵⁸ pues ésta exige la caridad como única forma de relación entre los hombres.

Conclusión. La teología política como reflexión sobre el fundamento de la teoría política.

Hemos construido un terreno común entre tres autores disímiles. Con base en la referencia taubesiana a *La República*, hemos montado un escenario en el cual el pensamiento de los tres autores sale a escena con el supuesto de que en efecto la filosofía política tiene en su centro la reflexión sobre la teología política. El principio ordinativo que en los tres da razón de las analogías estructurales entre la teología y la política se ha mostrado no sólo como una propuesta metodológica para comprender dichas estructuras análogas, sino que lo hemos visto en la obra genealógica concreta que le dio forma en cada caso. Además, vimos cómo en cada caso la genealogía implica una labor crítica que conlleva un compromiso político y existencial concreto. A pesar de llegar a conclusiones diversas, sino es que hasta opuestas, nuestros autores siguen, no obstante, una ruta metodológica con aspectos comunes esenciales. Todos asumen que hay un principio común a partir del cual emergen los conceptos y las prácticas religiosas y teológicas y los conceptos y las prácticas políticas y jurídicas. A partir de dicho principio, con diversas características e implicaciones en cada autor, es que emprenden una labor de genealogía concreta que permite describir sociedades específicas pero que tiene el potencial de aplicarse a diversas sociedades. La especificidad y

⁵⁸ Siendo Dios omnipotente y todo determinado por su Providencia, nada estará fuera de su voluntad, según Agustín. En él, sin embargo, toma su lugar secundario en el orden eterno en el que priva sobre el poder la justicia),

potencia de dicha labor se ve reflejada en un proyecto de crítica que toma su forma sólo como compromiso político (y teológico, debemos añadir, aunque ya sabemos que la diferencia en este nivel del análisis está de más) frente a una forma de la religión que amenaza las bases ontológicas de la política y de la existencia misma. Así entendida, la teología política, para nuestros tres autores, se configura como crítica de la religión, tanto como compromiso político.

Con respecto a la dimensión que puede tomar el compromiso del trabajo teórico de la teología política, no basta con la referencia a Platón. Para comprender el sentido de ese compromiso, debemos pasar al otro hito fundacional de Occidente y que con mayor claridad condiciona las decisiones teóricas que aquí hemos descrito, a saber, el acontecimiento cristiano. Para referir al significado de dicho acontecimiento resulta pertinente referir un fragmento extraído de un texto de Massimo Doná.

Cómo decir que quien ha muerto en la “cruz”—quisiéramos en este punto sostener—, no ha sido ni el hombre ni Dios, sino su identidad o, mejor, la determinación de esta última, o sea la determinación del *tertium* hecho Cristo. Sólo así, este último habría podido resurgir, justamente como el *nomos* que siempre de nuevo, cada vez que la historia parece empujarlo en el abismo (¿cuántos *finis historiae* han sido hasta ahora preconizados?), resurge y se reconstituye como el verdadero *imposible-existente*.⁵⁹

He escogido este fragmento porque condensa en breves líneas muchas de las implicaciones de dicho acontecimiento. Lo que muere con Cristo no es la sustancia fundativa divina de la que habla Galli para diferenciar Edad Media y Modernidad, sino el *tertium* entre Dios y el hombre, la instancia media. No obstante, al morir instaura una exigencia nueva para las sociedades que se dejen determinar por el acontecimiento de su muerte. Su muerte como *tertium* (Dios-hombre) implica la resurrección espiritual. Lo que deja ese acontecimiento para las sociedades cristianas es una experiencia del *nomos* que está atravesada por la historicidad, y que sólo emerge como imposibilidad existente. El verdadero *nomos* es imposible, pero existe. Al menos existió ya y normó la vida de Jesús y habrá de existir en el momento escatológico. Esa sería la conclusión a la que la aceptación del acontecimiento cristiano llevaría a una sociedad.

Esta dimensión escatológica es fundamental, atraviesa en cierto sentido a los tres autores y configura el modo en que asumen la tarea de la filosofía política. En Schmitt se asume que con el catolicismo romano ya ha tenido lugar el *nomos*, por lo que sirve como un ejemplo para hacer emerger un nuevo *nomos* en donde el Estado asimile su potencial en una

⁵⁹ Doná, Massimo, “Identidad sacrificial. Reflexiones sobre política y nihilismo”, en Esposito, Roberto, Carlo Galli y Vincenzo Vitiello, comp., *Nihilismo y política* (Buenos Aires: Manantial, 2008), 121.

nueva lucha. Lo que ya ha acontecido se ve obligado a volver a emerger, puesto que hay un peligro que lo amenaza, en este caso, la tecnificación moderna y liberal del Estado.

En Taubes, la dimensión mesiánica está presente en todo momento. Al elegir a Pablo como un ejemplo paradigmático de activación del mesianismo antinómico, da por supuesto que en cierta forma ya ha ocurrido el *nomos* (al menos en cuanto que crítica antinómica de todo orden de dominación) que ha de llegar en el momento en que ya no se corra el peligro de volver a caer en el poder. Una vez más hay un peligro, la lógica misma del poder que hace que toda lucha emancipadora caiga en la lucha por el dominio.

En ambos casos, sin embargo, queda en suspenso si hay o no una instancia media que haga emerger el *nomos* verdadero. En Schmitt es más claro que la instancia media será el soberano y posteriormente el Estado mismo al que da fundamento. Sólo en los lugares en los que Schmitt recurre a proporcionar elementos de legitimidad extra-políticos a un soberano, dota a ese soberano de las características de una instancia media entre Dios y el hombre. En Taubes, toda instancia media visible es sólo expresión del poder en cuanto que será el monopolio de un concepto parcial de razón el que se instaure como mediación para el resto considerado irracional. No obstante, la lucha misma, la labor crítica de la filosofía y la teología, es decir, la instancia antinómica, podría considerarse en cierta forma una instancia media, la instancia que opera la función mesiánica. Agustín dirigirá su crítica a toda instancia media, no obstante, propondrá la necesidad de la Iglesia, en cuanto que cuerpo de Cristo, como una especie de mediación que, sin embargo, y justo en eso consiste su ser cuerpo de Cristo, no tiene una cabeza visible que la dirija con una norma positiva.

Sobra especificar que en los tres autores hay una clara ausencia de una sustancia fundativa de carácter positivo (recordemos el señalamiento de Galli). No obstante, en los tres autores se presupone que existe, al menos los efectos de su ausencia, en cuanto que finalmente asumen que hay un *nomos* verdadero y que hay un peligro ontológico que pone en riesgo la realización de ese *nomos*. Si esto es así, el cristiano Agustín no estaría tan lejano ni presupondría con mayor intensidad la existencia de un fundamento divino de la política. Como hemos mostrado arriba, en él no opera la analogía jerarquizante de la que habla Taubes para poder tener acceso al conocimiento de dicha ‘sustancia fundativa’. Lo que opera es el amor como norma y el amor no da certezas. Por eso, también para Agustín ‘el premoderno’, la fundación de un *nomos* implica un compromiso teórico que no se resuelve en la mera creencia, pero que tampoco prescinde de ella. La ausencia de Dios no deja de configurarse como los efectos de su existencia, ausente, en la existencia de los hombres en este mundo.

Lo que he mostrado a lo largo de este primer capítulo es que hay condicionantes similares para el pensamiento político entre los pensadores alemanes del siglo XX y el norafricano del siglo V, lo cual pone en cuestión, si no las divisiones entre épocas históricas del pensamiento político, al menos sí la función teórica que a menudo se les da a esas divisiones. Además, hemos podido vislumbrar que hay presupuestos de base que comparten sobre lo que es el pensamiento político, aunque los lleven a diversas conclusiones. Asimismo, creo que las vías propuestas por Agustín, si no sus conclusiones más concretas, son atractivas aún hoy y evitan muchos de los problemas a los que pueden llevar los extremos del espectro teológico político contemporáneo. Sobre esto último me extenderé en el siguiente capítulo.

Agustín centra su pensamiento político en la subjetividad. Además, apuesta por el ámbito más profundo de la subjetividad, la libido, como fundamento de lo político. Frente a Schmitt, Agustín no optaría por pensar la subjetividad política sólo en el marco de una decisión soberana. Agustín ve operando esa decisión en el centro de cada hombre, de cualquier individuo. Dirigir su atención a cualquier miembro de una sociedad, y a su libido, para extraer las estructuras de dicha sociedad, es una estrategia que quedó soterrada a lo largo de mucho tiempo en Occidente. El desarrollo en la actualidad del psicoanálisis, la vía contemporánea del estudio de la subjetividad con base en la libido se ha vuelto fundamental para emprender cualquier labor teórica crítica de peso.⁶⁰

El análisis de la libido que funda una sociedad implica en Agustín la aceptación previa de un modelo ideal de sociedad con un tipo de libido o amor vinculante concreto. El *amor Dei* es el paradigma que da luz sobre toda formación social. Lo que permitirá ejercer la crítica de otras sociedades y otras formas de amor será poder señalar lo que, en esas otras formas de religación, esas otras formas religioso-políticas, implica un peligro para desarrollar el único verdadero modo de religación. La crítica a los cultos paganos se centra en mostrar lo que en ellos hay de peligroso. No importa si son efectivos para el dominio social, tampoco si los sujetos son momentáneamente felices. Lo que importa es que esas prácticas constituyen una negación de la única vía real de lo social y del culto, pues en el último punto no permiten que la lógica de la libido se libere a sí misma de la lógica del dominio. Esas prácticas constituyen un peligro ontológico de primer nivel y es a las cuales se dirige la crítica agustiniana.

⁶⁰ Sin duda la noción de libido (*libido, cupiditas, appetitus, amor, etc.*) en Agustín difiere en muchos puntos de la noción freudiana de libido. La analogía a la que apunto no es estricta, sino amplia, y refiere más bien a la congruencia estratégica que a la conceptual.

La crítica de Agustín, como hemos visto, se centra en la imposibilidad de tener una instancia media. Toda la crítica al Imperio y al paganismo se centra en lo que indicamos al comenzar este capítulo, a saber, en la prebenda que se dan los gobernantes (que fungirían como instancia media entre el Dios racional y el pueblo fantasioso) para poder engañar como ‘mal necesario’ para la política. La radicalidad de su crítica atraviesa más allá del ámbito de la Antigüedad y la Edad Media, bisagra de las cuales se ha considerado a Agustín. Hoy, con la efervescencia y el potencial de la construcción de máquinas teóricas para la obtención de hegemonía política, podemos colocar a Agustín en lo más actual de la discusión política. Lo radical de Agustín, es que no opone una timorata sentencia sobre el engaño en favor de una política de una verdad positiva cualquiera. Por el contrario, critica la posibilidad misma de sentar una política de la verdad positiva, y muestra que la única forma de hacerlo es asumiendo que dicha verdad permanece oculta para nosotros y que sólo podemos, acaso, tener acceso a ella si efectuamos un cambio subjetivo profundo. No obstante, no será posible nunca fundar una política en la positividad de ninguna verdad.

Conceptualidad radical, lucha de la razón y acceso a la verdad son las formas que toma en nuestros autores la certeza de que:

La teología política, en el momento y en la medida en que toca el problema del origen [genealogía], es por eso mismo filosofía política y que todas sus versiones han sido interpretaciones, manifestaciones, acercamientos al problema filosófico-político fundamental. La teología política es eminentemente un ejercicio de filosofía política, acaso el ejercicio que le es más propio.⁶¹

Dicha certeza implica un compromiso subjetivo, existencial y/o político profundo en cada caso. Si en algo es relevante Agustín para el pensamiento político, además de lo que hemos indicado, es porque configura una noción de compromiso que evita las derivas totalitarias o románticas a las que puede llevar Schmitt. De igual forma, propone vías para no caer en la indefinición impolítica de Taubes según la cual todo compromiso podría ser considerado una recaída en la lógica del poder.

Una vez planteado en este capítulo el marco en el que toma relevancia, fuerza y forma el pensamiento político del obispo, debemos exponer su noción de autoridad para comprender con mayor claridad y extraer parte del potencial que avizoramos en el tipo de compromiso que implica su pensamiento.

Para construir las bases a partir de las cuales podemos acceder al concepto de autoridad, debemos seguir las líneas que hemos trazado en este capítulo. Por lo tanto, nos

⁶¹ Scattola, *Teología...*, 14.

centraremos en la teoría de la imagen, la noción de obra de lo oculto y el proyecto de retórica cristiana. La teoría de la imagen será importante para comprender la crítica del paganismo como crítica de la idolatría y la vía que opone Agustín al paganismo a través de la *imago Dei*. La noción de obra de lo oculto complementará la teoría de la *imago Dei*, puesto que se trata de una imagen que sólo toma forma en cuanto que mantiene un resto oculto dentro de la intimidad de cada sujeto. Las consecuencias que tiene esta teoría de la imagen, a caballo entre la visibilidad (más cercana a Schmitt, quizás) y lo oculto (más cercano a Taubes), para el proyecto del pensamiento y la acción política culminan en la construcción de una retórica cristiana. Sobre esos tres pilares podremos montar el concepto de autoridad y de Iglesia como culmen del pensamiento político de Agustín.

Cierro este capítulo con una imagen que nos servirá de guía. Se trata de la que proporciona el epígrafe que he elegido para el capítulo: “Muestras, ceñido con cingulo de juez terreno, que piensas en la república celeste en no pequeña medida.” (E 155, 4, 17) Agustín le dedica este elogio, uno de los más grandes dirigidos a un oficial romano por parte del obispo, a Macedonio, *vicarius Africae*, cabeza de la administración del Imperio en África, por haber concedido un indulto a un sentenciado a muerte por el que Agustín había intercedido ante él. Lo importante es que no sólo caracteriza la forma en que Agustín piensa la tarea del político, sino que muestra la importancia radical del tipo de relación que éste tenga con las autoridades de la Iglesia, en este caso, el mismo obispo de Hipona. Agustín había sugerido a Macedonio, en una carta previa con potente retórica que, aunque con toda justicia según la norma debía sentenciar a muerte al acusado en cuestión, no obstante, debía dejar obrar en él las virtudes teologales y dirigir la mirada hacia la ciudad celeste, por lo que sería propio de un cristiano darle al acusado el indulto. El oficial debe seguir ceñido por la norma, pero la aplicación de la norma debe ir más allá de la norma misma. El espíritu que anime a la norma debe ser antinómico, sólo así se dará lugar a la verdadera justicia, la de la ciudad celeste. Esta imagen nos permite delinear la postura teórico-política de Agustín en el marco de la discusión de la teología política según la hemos presentado aquí. Sobre el sentido de dicha teoría profundizaremos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 2. LA NOCIÓN DE AUTORIDAD DE AGUSTÍN DE HIPONA Y EL SUJETO POLÍTICO

Pues si alguna vez nos abstenemos de corregir por temor a que alguien se pierda, ¿por qué no hemos de corregir por temor a que alguien se pierda?, ¿por qué no hemos de corregir por temor a que alguien no se pervierta más? (CG, 16)

Mas cuánta preocupación y temor me causa el adivinar cómo tengo que hacerlo cuando creo que debo hacerlo. (E 95, 3)

Introducción

El objetivo central de este capítulo es desentrañar las implicaciones de la noción de autoridad en el pensamiento de Agustín para la configuración de una subjetividad política militante capaz de un compromiso político concreto. Para comprender qué implica esa noción de autoridad para la configuración de un sujeto político, primero es necesario, dado que la norma cristiana es invisible, explicar qué entiende Agustín por latente y la relación que esto tiene con el amor. Para ello deberemos de pasar revista a la teoría de la imagen del obispo haciendo especial énfasis en la crítica de la idolatría, pues en ella se muestra la relación del amor con lo patente, con lo visible y la determinación del sujeto político a través de ese tipo de amor. Frente a la idolatría, Agustín no propugnará por una iconoclastia radical, sino que propondrá una antropología sustentada en una teología de la *imago Dei*. Para esa teoría de la *imago* será fundamental la noción de lo oculto. La manera en que emerge de ahí un sujeto tendrá que ver con la relación entre las virtudes cardinales clásicas y las virtudes teologales. Detrás de la relación entre estas virtudes está el concepto normativo de Iglesia. Se trata aquí de aquello referido por la imagen con la que terminamos el capítulo anterior. El juez terreno debe estar ceñido por las virtudes cardinales y por la norma de justicia terrena, pero para alcanzar la verdadera justicia debe cumplir con esas virtudes cardinales sólo a través de una relación con una imagen no patente, no visible, que es la imagen de la ciudad celestial. Para hacer esto último, el juez terreno, y con él todo hombre, pero especialmente aquellos embestidos con alguna función de autoridad, debe saber determinarse según las virtudes teologales, incluso si sobre ellas no hay ninguna determinación positiva; debe verlas y seguirlas incluso si son invisibles. Al no haber tal determinación positiva, el sujeto debe mantenerse en el temor y temblor, en la tribulación de la decisión a la que hacen referencia los fragmentos citados como epígrafe de este capítulo, sin dejar por ello de decidir cada vez y con toda radicalidad. Construirse como sujeto sin norma visible implicará la necesidad de la

retoricidad. Finalmente, sólo sobre la base de ese sujeto atribulado y retórico es que se puede dar la figura de la autoridad cristiana: aquel que dirige toda su acción a hacer emerger, retóricamente, el amor cristiano en los otros.

Por lo tanto, he optado por dividir este capítulo en 4 secciones. En la primera exploro la teoría de la imagen. En un primer momento expongo la teoría de la imaginación para después tratar sobre la idolatría en cuanto que error vinculado a la imaginación. Posteriormente muestro las líneas fundamentales de la crítica de la idolatría de Agustín y la noción de Imagen como segunda persona en la teología trinitaria del obispo. Para desentrañar las implicaciones más radicales de esa noción de Imagen recurro a algunos elementos de la cristología, especialmente aquellos que ayuden a comprender la necesidad de la noción de lo oculto en la conformación de la noción de Imagen.

En la segunda sección exploro una de las vías más importantes por las cuales el concepto de lo oculto determina el camino del proyecto teórico de Agustín, a saber, la noción del Juicio oculto de Dios y la predestinación. Primero propongo la relación de lo oculto con lo potencial para poder comprender la específica forma de influencia sobre la acción libre que constituye la predestinación del don de la gracia divina en cuanto que única forma de realizarse la libertad humana según el obispo de Hipona. Para comprender cómo este punto se torna esencial en el pensamiento de Agustín muestro la relación que tiene con el concepto de gracia tan esencial para el pensamiento del obispo también conocido como Doctor de la Gracia.

En la tercera sección exploro las implicaciones concretas de la noción de libertad humana en relación con la predestinación divina según mostré en la segunda sección. Dichas implicaciones las exploro a partir de la noción de peregrinaje y vestigio como fundamentales para comprender la labor de la Iglesia. En efecto, la forma de vivir la libertad humana en la espera del desocultamiento del juicio oculto de Dios (la predestinación eterna) es el peregrinaje en busca de los vestigios que Dios ha dejado en el mundo y en las escrituras para legar a los hombres una forma de vida justa. Dicha búsqueda, dicho peregrinaje, sólo es posible a través de la Iglesia en cuanto que comunidad de fieles que se saben en un peregrinaje que sólo tendrá fin en el momento desconocido de la visibilización del Juicio oculto. Por lo tanto, en dicha sección exploro primero la noción de peregrinaje en su relación con la de *imitatio* de Cristo, esto con base en lo avanzado en las primeras dos secciones. Posteriormente analizo el concepto normativo de Iglesia en Agustín con base en el concepto de catolicidad y unidad. Seguido de ello muestro la crítica concreta que efectúa Agustín a la

norma y a la oficialidad como índices infalibles de la verdadera Iglesia, todo lo cual culmina en la declaración de la insuficiencia (aunque a la par se declare la necesidad) del sacramento. Como consecuencia de ello analizo las implicaciones del concepto de lo oculto según se elaboró previamente en la definición concreta del oficio de la Iglesia y el significado de la difícil figura paulina del *katéchon*. Finalmente propongo una vía de interpretación arriesgada pero bien fundamentada en textos del obispo y algunos comentaristas según la cual el concepto de Iglesia y de catolicidad en Agustín alcanzaría su culmen en cuanto que crítica de la base económica del Imperio romano y la resemantización del término monje a partir de la propuesta de comunitarización de los bienes materiales como única forma de gozar del único bien que es el bien espiritual siempre común, es decir, Dios. Dicha propuesta lleva a una de las instituciones agustinianas de mayor futuro en Occidente, a saber, la Regla de la institución monacal.

Finalmente, en la cuarta sección, con base en todos los elementos recabados a lo largo de las tres primeras secciones, afronto la difícil tarea de analizar la noción de autoridad en Agustín. Primero analizo el significado de ‘los católicos’ en la carta sobre *La unidad de la Iglesia* del obispo puesto que en dicha carta se propondría el significado normativo radical de la Iglesia en contra de los herejes (en este caso, los donatistas), por lo que, tanto por el contenido como por el acto performativo de prescribir, el obispo, una norma o criterio de distinción entre lo que es y lo que no es católico, dicha carta es fundamental; además, en el saludo de la misma Agustín se presenta a sí mismo como autoridad (obispo). Continuando con el análisis de la carta fundamento mi hipótesis central de comprender la autoridad eclesiástica en Agustín desde la retórica, es decir, comprender al obispo como un rétor cristiano. La especificidad de esa propuesta se muestra en todas sus consecuencias al abordar las implicaciones existenciales (onto-teo-políticas) de pensar el oficio de la Iglesia y la autoridad eclesiástica desde la retoricidad. Finalmente muestro cómo esa forma de pensar la autoridad permite comprender el proyecto teórico (y político) agustiniano en su totalidad, pues da una perspectiva unitaria de sus obras más importantes y permite vincular lo explorado sobre la teoría de la imagen, la noción de lo oculto, la noción de libertad y finitud humanas, entre otras nociones centrales de Agustín, a la par que permite comprender al mismo Agustín como figura de autoridad, es decir, su vida y obra como efectos de dicha noción de autoridad retórica y/o literaria.

Planteamiento

Sin duda, una de las preguntas fundamentales del pensamiento práctico es ¿qué hacer? Una de las respuestas inmediatas a la pregunta es: “lo que quieras”. Hacer lo que se quiere. Sin embargo, la pregunta sigue sin despejarse, pues ¿qué queremos? Otra de las formas de responder a la pregunta es con el deber: “Haz lo que debes”. En ese punto surge el problema de la norma. Una vez más, la pregunta se desplaza sin solución: ¿cómo deducir una norma para la acción? Una vía más para responder ha sido: “lo que puedas”. En este caso la pregunta se desplazará a los límites inmanentes de la acción. Este retorno a la inmanencia y a una especie de objetividad presupone, sin embargo, una pregunta también irresuelta: ¿cómo sé cuáles son mis límites inmanentes?

La solución agustiniana a la pregunta ha tenido fortuna por poderse resumir en un adagio: “Ama y haz lo que quieras/ *Dilige et quod vis fac*”. En este adagio se propone ya una respuesta a la cuestión de la voluntad, de la norma y de los propios límites. A todas esas preguntas responde Agustín con una cierta idea de amor. Lo que quieres hacer es lo que amas o lo que te lleva hacia aquello que amas. Los límites de tu acción son aquellos de tu amor. El amor, por el amor mismo, será la única norma absoluta que determine la acción humana para el obispo. El amor es la forma de experimentarse a sí misma la existencia. No obstante, el amor es un poder sin rostro fijo que nos arrastra sin ofrecer motivos. Agustín, sobre la base de este aserto fundamental, construirá una teoría de la subjetividad que implicará un compromiso profundo con el amor. A tal punto estará comprometida la subjetividad agustiniana con el amor (fundamentalmente la suya, su experiencia personal) que será por ese compromiso que se termine convirtiendo a una religión en la que el amor es el único Dios y en la que Dios es sólo amor. La religión de Juan y de Pablo será el sustento sobre el que el rétor norafricano construirá una teoría política que aún hoy resulta vigente, al menos en cierto sentido, el cual habremos de especificar en este capítulo. Dicha teoría política, propongo, tiene como nodo central la noción de autoridad en su sentido etimológico más llano. La etimología del término *auctoritas* lo hace descender del término *auctor*, el que crea o da lugar a algo. A su vez el término *auctor* proviene del verbo *augeo*, hacer crecer.⁶² La autoridad es

⁶² Para un estudio filológico del devenir histórico del contenido semántico del término a lo largo de la evolución del derecho romano, ver, Heinze, R., “Auctoritas”, *Hermes*, 60, 3 (Jul, 1925), 348-366. Heinze en la n.1 de la página 362 considera que el pensamiento sobre el concepto de autoridad no tendrá consecuencias más trascendentes hasta el presente que las que tuvo en la concepción de Agustín de la *auctoritas* de la Iglesia. Dicha noción recuperará la noción de legitimación y preeminencia de la persona que mayor influencia puede tener en las cosas de la *res publica* (recuperando la noción ciceroniana de la autoridad del retor), así como la función de autoridad judicial. Incluso incluirá la función interpretativa de los signos de la divinidad de los *augures* que podría apoyar la tarea de la autoridad judicial. Lo que destaca Heinze es que ningún griego (ni ningún

aquella función que hace emerger desde lo oculto de la tierra lo latente de la semilla. La autoridad es la que hace crecer lo oculto latente en el corazón de aquellos a quienes se dirige. En el caso de Agustín, eso significa, hacer emerger el amor cristiano.

Ama y haz lo que quieras, este imperativo es ya la norma dada para el cristiano Agustín. Ese imperativo es la norma y la obra de la misma autoridad que lo dicta. El imperativo del amor se completa con un adagio sobre la norma: “da lo que mandas y manda lo que quieras/ *da quod iubes et quod iube vis*” (C, X, 29, 40). El Dios-amor de Agustín ama y al amar, da la norma. Dar la norma aquí implicará dictar la norma y efectuar en los hombres el cumplimiento de la misma. El orador cristiano, la autoridad cristiana, el obispo, debe obrar lo que dicta como doctrina y norma en el mismo acto de dictar la norma y la doctrina. Por lo tanto, la hipótesis final que en este capítulo quiero desarrollar es que el concepto político de autoridad cristiana en Agustín es un modo de la retoricidad. La autoridad para Agustín da lo que ordena y ordena amando.

1. El sujeto, la imagen y el amor

Aún los neoplatónicos consideraban necesaria la imagen para el pensamiento. El *dictum* aristotélico sobre la imposibilidad del pensamiento sin imagen ha atravesado la historia de la filosofía.⁶³ Agustín es uno de los primeros opositores a este *dictum*, al menos en cierto sentido; toda la filosofía agustiniana pende de este punto fundamental. La teodicea depende de la posibilidad del pensamiento más allá de la imagen. En cierto sentido, todo lo que debe lograr el hombre para poder estar con Dios es desapegarse de las imágenes. No obstante, la vía para ello es reconocerse a sí mismo como *imago Dei*, por lo que la imagen será tanto obstáculo como meta del camino humano hacia la salvación. ¿Qué son las imágenes en Agustín? ¿Cuáles son las implicaciones de pensar sin imágenes con base, sin embargo, en la *imago Dei*?

En esta sección revisaré algunos elementos de la teoría agustiniana en torno a la imaginación y la *imago* para plantear lo que considero el problema fundamental con relación a la naturaleza mediadora de la imaginación en el contexto general del pensamiento del

romano, añadiría yo) había tenido el “sentimiento de autoridad” tan profundo que tuvieron los cristianos en los tiempos de la caída del Imperio. Ese sentimiento da lugar a la construcción de la *auctoritas* de la Iglesia. Lo que ocurre, no obstante, y en eso radica la innovación agustiniana, es que dicha *auctoritas* no recae en un individuo, sino que recae toda en la Iglesia como una personalidad nunca determinada del todo por la visibilidad.

⁶³ “He ahí cómo el alma jamás entiende sin el concurso de una imagen” Aristóteles, *Acerca del alma* (Madrid: Gredos, 2010), 431a15.

obispo. Esta naturaleza de la imaginación nos permitirá entender con más claridad la forma en que opera el complejo subjetivo agustiniano, pues nos dará luces sobre el origen del error fundamental del alma humana, a saber, tomar por cierto lo falso (o lo solamente posible) y las consecuencias que esto tiene en la disposición del sujeto. Específicamente nos centraremos en la idolatría como consecuencia de lo anterior.

La imaginación en Agustín: phantasia y phantasma. Primero deberíamos comenzar recordando que en Agustín no existe una precisión terminológica que permita el análisis de elementos separados, es decir, que la retórica agustiniana requiere una comprensión general del planteamiento del obispo sólo a la luz de la cual se pueden considerar algunos aspectos específicos, pero siempre en permanente relación con los otros elementos. Esta noción de sistema en Agustín se complejiza, pues lo que en un contexto específico de sus escritos puede ser cierto en el uso de un término, en otro, por matices que se dan sólo ahí, no sólo resulta menos cierto, sino que hasta resulta contrario.

Para entender esto, basta recordar que, para Agustín, los términos más frecuentes usados para referir a los productos de la imaginación, a saber, *phantasma* y *phantasia*, tienen un sentido de diferencia y hasta de oposición; y sin embargo, hay lugares en los que se usan de manera indistinta.

No obstante, más allá de las precisiones terminológicas, en general se puede decir que la teoría sobre la imaginación de Agustín se mantiene a lo largo de su obra. Dicha teoría se da en el contexto del estudio jerarquizado de las operaciones del alma dentro del cual la imaginación ocupa un lugar de intermediaria entre la percepción y la memoria. Ahí, la imaginación se encarga de formar imágenes de cuando menos 9 diferentes formas:

1. Formación de imágenes para la memoria a partir de percepciones.
2. Intuición ‘espiritual’ de objetos ya no presentes (pero presentes en algún momento a la percepción sensible, aunque no presentes en la memoria de manera consciente). Implica que podemos reconocer cosas nuevas, no conocidas, pero sí presentes de alguna manera a nuestra percepción.
3. Formación de imágenes de objetos no percibidos, pero de los que no se duda que existan. La imagen no corresponde totalmente con el existente real, pero será similar.

4. Lo mismo que lo anterior, pero el objeto al que refiere la imagen podría o no existir (como un pájaro de 4 patas).
5. Imágenes formadas en nuestra mente sin que nosotros nos las formáramos ‘voluntariamente’. Por ejemplo: ‘tonaditas en la cabeza que nadie más escucha ni conoce’.
6. Preconcepción de nuestros actos futuros.
7. Inmediata formación de la imagen de nuestras acciones en acto (caminar, por ejemplo).
8. Formación espontánea de imágenes a partir de razones (por ejemplo, imaginación de objetos de la geometría).
9. El sueño. Imagen de nosotros mismos, incluso cuando no corresponde con la imagen de nuestro cuerpo.⁶⁴

Estas nueve acepciones de imaginación tienen diversos términos asociados: *cogitatio*, *imaginatio*, *phantasia*, *putare*, etc. En cierta forma, se puede decir que, en general, la imaginación en Agustín es la formación de imágenes con libertad. Esa libertad consiste en que no está limitada completamente la facultad imaginativa por la percepción sensible, sino que supera el mero reporte de la percepción. Esa libertad es también lo que da lugar a la posibilidad de que los productos de la imaginación nos alejen de la verdad si no consideramos su origen en el momento de usarlos como criterio de verdad.

Aquí nos interesa no tanto explicar el error que proviene de confiar en los sentidos y en las imágenes que nos presenta la memoria como recuerdo de cosas percibidas por los sentidos, pues Agustín mismo considera que basta un análisis racional para evitar ese error, sino explicar el error proveniente de la libre creación de imágenes. Específicamente el error radicará en la relación que tengamos con el producto de la libre imaginación.

Para comprender esto, podemos acudir a la correspondencia del obispo con Nebridio. Agustín replica a la versión de Nebridio del *dictum* aristotélico sobre la imagen y el pensamiento. Nebridio asume la imposibilidad de la memoria sin imagen (*phantasia*). A ello, Agustín responde que es posible la memoria sin imágenes del pasado (pues es posible tener memoria del presente, de lo siempre presente, de lo eterno, sin haberlo percibido sensorialmente previamente), pero imposible la imaginación sin percepción sensible previa.

⁶⁴ Una aproximación detallada sobre los procesos imaginativos en Agustín en una perspectiva de la filosofía de la mente se encuentra en Gerard O’ Daly, *Augustine’s Philosophy of Mind* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1987), 106-130.

Por lo tanto, la idea de Nebridio de la posibilidad de la producción completamente autónoma de imágenes por parte de la imaginación sería imposible. Para Agustín, la memoria es en cierta forma autónoma con respecto a la imaginación, en cambio, la imaginación no es autónoma con respecto a la percepción. La propuesta de Nebridio es que, para que exista un *animus intellectualis* que percibe el mundo intelectualmente (la memoria autónoma de Agustín), sin necesidad de la experiencia externa (se refiere a la teoría de la reminiscencia platónica), es necesario un *animus phantasticus* que pueda percibir el mundo imaginariamente sin necesidad del sentido externo (de la percepción sensible). Se trata de un problema neoplatónico sobre la memoria de los inteligibles. Plotino lo trabaja al finalizar el tratado 27⁶⁵ en el que asocia la memoria a la imaginación, haciendo imposible la memoria sin imágenes. Se trata de la misma solución aristotélica de *De memoria* 1, 450a22-23, en la cual Aristóteles habla de la diferencia entre recordar un objeto por sí mismo y por accidente. En el caso de la memoria de los inteligibles, la imagen asociada evoca la memoria por accidente, no por el objeto mismo. Plotino desarrollará la relación imaginación-pensamiento en *Sobre la felicidad*, en donde propone la idea de la imaginación como espejo del pensamiento. La imaginación será necesaria para la memoria de lo inteligible (aunque la relación sea por accidente y no esencial, sigue siendo necesaria la imagen como soporte), como también la percepción de lo inteligible será necesaria para la conciencia de la experiencia del pensamiento. La posibilidad de la intelección misma yace sobre la necesidad de la imaginación referida a lo corporal (no hay pensamiento sin imagen ni imagen sin cuerpo).

Agustín, en contra de esta tradición, no sólo quitará preponderancia a la imaginación en favor de la memoria, sino que hará depender la imaginación de la percepción. En la refutación del *animus phantasticus*, Agustín efectúa una corrección terminológica que tiene relevancia por ser uno de los pocos momentos en que Agustín prefiere hacer uso de un término específico para referir a las imágenes por sobre el utilizado por Nebridio (*phantasia*). Agustín preferirá el término *imagines*. Agustín propone a su amigo tres clasificaciones de las *imagines*: 1. impresión de cosas sentidas (*sensibiles*), 2. impresión de cosas opinadas (*putatae*), 3. impresión de cosas racionales (*ratae*) (E 7, 2.4). Aunada a las 9 acepciones anteriores ya propuestas, esta distinción que propone explícitamente Agustín nos permite mostrar al menos dos cosas:

⁶⁵ Cf. Emmanuel Bermon, «Un échange entre Augustin et Nebridius sur la phantasia. (Lettre 6-7)», *Archives de Philosophie*, 2009/2 (Tome 72), p. 199-223.

1. La tercera distinción, la cual Agustín retoma del *dictum* aristotélico sobre la imposibilidad del pensamiento sin imagen, no es pensada como una imposibilidad ontológica, sino como una tendencia del pensamiento indeseable y casi imposible de evitar. El apunte es importante, puesto que implica la posibilidad ontológica del pensamiento sin imagen, incluso si se da la imposibilidad epistemológica del mismo. La teoría de la Iluminación da respuesta a esto: sólo por gracia de Dios podemos tener la luz del entendimiento (la verdad en nosotros para poder juzgar lo verdadero y lo falso) que nos permite, entre otras cosas, evitar la tendencia del pensamiento a la producción de imágenes para comprender lo inteligible. Hay una imposibilidad epistemológica del pensamiento autónomo e independiente sin imágenes, dicho pensamiento, para surgir, tendrá que depender de la Iluminación gratuita divina.

2. La procedencia de las imágenes puede ser a partir de lo sentido, o a partir de una producción artificial. A lo largo de la carta podemos saber que esa producción artificial, sin embargo, tiene como materia las imágenes de la percepción sensible. Por lo tanto, para Agustín, si bien la imaginación es dependiente de la percepción, tiene un grado de libertad con respecto a ella.

Para comprender en qué consiste la diferencia entre ambos tipos de imágenes (percibida y artificial o ficticia) y la libertad de la imaginación, tenemos que desentrañar la diferencia entre *phantasia* y *phantasma*.

En el segundo libro del *De libero arbitrio*, justo antes de la introducción de la teoría de la iluminación para explicar el entendimiento de los números, Agustín se pregunta:

¿Cómo llegamos, pues, a conocer esta ley, que a todos los encadena, o por medio de qué fantasía (*phantasia*) o de qué imagen (*phantasma*) vemos esta verdad tan cierta de los números, y con tan inquebrantable firmeza a través de la serie indefinida de los mismos, sino con la luz interior, ignorada de los sentidos corporales? (LA, II, 8, 23)

En el pasaje anterior, casi se usan de manera indistinta los dos conceptos, pues resultan análogos, en cuanto que insuficientes, para la tarea del entendimiento de la razón de los números. Asimismo, en *Soliloquios*, II, 20, 34, para distinguir entre la verdadera imagen concebida por la inteligencia y la imagen forjada por la imaginación (*sive phantasia sive phantasma*), hace uso Agustín de los dos términos de manera indistinta como productos de la imaginación. Un uso similar se presenta en *De Trinitate* VIII, 6, 9, en el contexto de la explicación de la posibilidad del conocimiento de lo justo y el concurso de las imágenes en esa empresa tan complicada. Ahí, Agustín explica la relación entre memoria e imaginación al

dar cuenta de cómo usa el concepto de Cartago. La imagen de la ciudad recibida por el cuerpo (percepción) se le presenta en su memoria. A esta imagen le llama Agustín la palabra de Cartago, más que la palabra trisílaba "Cartago". La misma forma de presentarse tiene el *phantasma* de algo desconocido como Alejandría para Agustín, imagen formada por 'oídas' de lo que dicen de ella los que sí la han visto. La única diferencia que se presenta aquí en el uso es la del origen de la imagen, pero no la naturaleza de esa imagen.⁶⁶

Hasta ahora sólo hemos avanzado sabiendo que los productos de la imaginación son llamados de dos formas distintas según el grado de desviación del alma: *phantasia* y *phantasma*. La primera es una imagen que tiene una clara referencia a la percepción sensible o para la cual hay claridad en el proceso de su formación e incluso un grado de racionalidad (como cuando se imagina la forma de un cuerpo que no se conoce por percepción por los efectos que causa sobre otros cuerpos). La segunda es una imagen que no tiene vinculación con la percepción sensible, es una figuración; esas imágenes son ficticias (*fictae*), ficciones que sin embargo pueden ser útiles para representarse lo desconocido y de alguna forma conocerlo, hacerlo presente a la memoria. El fragmento clásico sobre la diferencia entre *phantasia* y *phantasma* se encuentra en *De Musica*, 6, 11, 32 y dice: "una cosa es encontrar una *fantasia-representación* en la memoria, otra formar un *fantasma* por medio de la memoria." La fantasía será más bien la imagen dejada por la percepción en la memoria, mientras que el fantasma será una imagen ficticia elaborada con base en diversas fantasías.

La idolatría y el error. En el mismo pasaje de *De Musica* se da cuenta del origen del error, a saber: tomar las *phantasiai* como objetos conocidos. Sin embargo, Agustín explica que es aún peor el error de tomar como conocidos y ciertos los objetos presentados por los fantasmas, que son imágenes de imágenes. Al respecto de la naturaleza y el origen de los fantasmas dice:

Mas cuando esos movimientos (los del alma con su huella en la memoria) se hacen frente unos a otros y se inflaman, por así decirlo, en los contrarios y combativos vendavales de la intención, unos movimientos engendran a los otros: no ya a los que son retenidos llegando de la agitación de las pasiones del cuerpo impresionado por los sentidos, sino parecidos, como imágenes de imágenes, que se ha convenido denominar *fantasmas*. (DM 6, 11, 32)

Como se ve, el origen del error, al menos en el sumo error de tomar los fantasmas como verdaderos, es la intención. Frente a este error, Agustín invita a que: "resistamos con suma decisión a estas potencias y no ajustemos a ellas nuestro espíritu, de modo que, cuando

⁶⁶ El mismo uso está presente en *De Trinitate*, IX, 6, 10.

nuestro pensamiento está sumido en ellas, creamos que las estamos contemplando claramente con nuestra inteligencia" (DM 6, 11, 32).

¿Cuáles son esas potencias que debemos resistir? Es aquí en donde la teoría de la imagen de Agustín comienza a imbricarse con la teoría moral y la política. Estamos ante la construcción de un enemigo y de un sujeto militante. El obispo considera que “debemos conocer quién es el enemigo [...] Ciertamente es aquél a quien Cristo venció primero, para que también nosotros, permaneciendo en Él, le vencamos.” (AC 1, 1) La potencia que hay que resistir es la potencia demoniaca.

Si recordamos que, según la jerarquía ontológica clásica, nada de lo superior puede ser afectado por lo inferior, y si el cuerpo es inferior al alma, podemos deducir que el error del alma no puede ser causa fundamentalmente del cuerpo, sino del alma misma. En cierto sentido, en el error de tomar las fantasías como ciertas puede atribuirse cierto grado de influencia a la naturaleza corrupta del cuerpo y las limitaciones de los sentidos exteriores que proporcionan imágenes falsas de lo real. Lo que no es posible es pensar que el error de tomar los fantasmas por ciertos tenga algo que ver con el cuerpo en sí mismo. Ese error es el pecado, no la consecuencia del pecado.⁶⁷ El error de asentimiento es siempre realmente del alma, nunca del cuerpo. La potencia enemiga a la que hay que resistir opera sobre el alma.

Hasta ahora, hemos logrado poner en claro la distinción entre *phantasma* y *phantasia*. Dicha distinción, que puede encontrarse en otros textos de Agustín (*De Civitate Dei*, *De Genesi at Littera*, *Confesiones*), se torna digna de atención si se confronta con los textos en los cuales hace uso Agustín de los términos para denunciar las herejías y para hablar de la correcta interpretación del Evangelio. Allí, los fantasmas son causa o consecuencia de herejía y de idolatría influida por el demonio. Justamente la indeterminabilidad del orden causal es lo que ha llamado nuestra atención. En el fondo, el problema consiste en preguntarse por el origen del error: ¿el error es causado por el error en las operaciones mentales o el error en las operaciones mentales es causado por un error anterior? Para Agustín el hombre no es un ser cognoscente sin más, aunque las operaciones mentales sean una parte esencial en él. Por lo tanto, el error será existencial, en cuanto que implica la totalidad del sujeto humano y no sólo la parte meramente cognoscente. Será el amor la vía para comprender esa totalidad que es el sujeto y por lo tanto la vía para pensar el origen del error. El error de atribuir realidad a los fantasmas es del alma, es de la intención, como ya habíamos dicho, pero esa intención no es

⁶⁷ Para Agustín, la naturaleza corrupta del cuerpo, incluyendo la mortalidad corporal, es consecuencia y no causa del pecado.

sólo una precipitación intelectual, es más bien una disposición anímica causada por las potencias de la propia alma, por el amor. Las potencias a las que debe resistir el alma son intrínsecas al alma misma.

En la correspondencia con Nebridio, Agustín refiere a la acción de los seres superiores al alma sobre el alma misma. La explicación que da al origen de las imágenes que nos inspiran en sueños los ángeles muestra que el modo en que los ángeles operan sobre las almas de los durmientes es el de la percepción corporal (E 8). Los ángeles actúan sobre nuestros cuerpos con sus cuerpos sutiles. Esto nos interesa porque hay otros pasajes en los que se habla de la influencia de los demonios sobre el alma para la creación de los ídolos. Si los hombres pueden seducir con representaciones escénicas a otros hombres, con mayor razón será posible un teatro demoniaco, pues “fácil es a los espíritus del mal, sirviéndose de cuerpos aéreos, obrar multitud de cosas que exciten la admiración incluso de las almas de más nobles afectos, aprisionadas aún en terrena materia” (T IV, 11, 14) Dicha influencia podría implicar sólo la influencia del cuerpo sutil de los demonios para la creación de percepciones sensoriales sobre nuestros cuerpos, pues no son superiores los demonios a los ángeles e incluso los ángeles deben operar sobre nuestros cuerpos para poder influir imágenes en nuestra mente. No obstante, incluso si fuera posible que los demonios actuasen sobre el alma como los ángeles lo hacen en casos especiales, como en el caso de la visión profética, pues “la visión profética (*visio prophetica*) no se exhibe a los ojos del cuerpo mediante formas corpóreas, sino al alma, utilizando imágenes espirituales (*spirituales imagines*) de los seres corpóreos.” (T II, 6, 11); aun así, no actuarían sobre la parte superior del alma que es la parte racional y volitiva. El hecho de que fuera posible exhibir excepcionalmente al alma una imagen sin participación de la percepción sensible, no implicaría que se pudiera operar externamente el asentimiento y el amor a esa imagen. Entonces, incluso si no se limita la acción de los demonios sobre las almas a la perturbación de la percepción, incluso en tal caso, la acción demoniaca no operará en la parte superior del alma que es la razón y la voluntad con las cuales el alma decide si asiente o no a las imágenes que le exhiben los demonios.

Sobre los ídolos, estas imágenes a que dan lugar los demonios, Agustín dice:

Sin embargo, los que a mí se me ofrecían no eran semejantes a ti en modo alguno, tal como ahora me ha hablado (la verdad), porque eran imágenes corporales, falsos cuerpos, más ciertos que los cuales son estos que vemos con el ojo de la carne, bien sean celestes o bien terrestres, junto a brutos y aves. (C III, 6, 10)

Los ídolos son falsos cuerpos, se encuentran incluso más abajo en la jerarquía ontológica que los cuerpos mismos. Por lo tanto, la potencia que nos ha llevado a la creación

de los mismos en nuestra mente es diferente a aquella que nos ha llevado a asentir y creer como ciertas esas imágenes de imágenes (*phantasmas*). Por consiguiente, si bien los demonios podrían seducir de alguna manera al alma inoculando la imagen de los ídolos, es el alma la que incurre en el error de la creación de ídolos, en cuanto que ídolos, no tanto porque sólo en ella radique la causa de la formación de las imágenes de los ídolos (la facultad imaginativa productiva), sino porque en ella yacerá la responsabilidad de asumir una relación específica con esas imágenes, es decir, en asentir y dirigir su amor y su voluntad en dirección a esas imágenes. Nada exterior al alma la obliga a asentir a una imagen. Por lo mismo, nada exterior podrá imponer su dominio sobre el sujeto sino es por asentimiento íntimo del mismo. Todo sujeto es dominado por voluntad propia, incluso si esa voluntad, ese asentimiento primero que da pie a la propia sumisión, es inconsciente, “pues a los que nos combaten desde fuera, los vencemos desde dentro cuando vencemos las concupiscencias por las que ellos nos dominan. Porque únicamente a los que encuentran iguales que ellos, los llevan consigo al suplicio.” (AC 2, 2) Toda seducción demoniaca debe ser combatida desde el interior. La forma de resistencia contra el enemigo del sujeto militante cristiano es una resistencia interior que va dirigida fundamentalmente al deseo, a la concupiscencia.

En este límite al poder demoniaco que da lugar a la resistencia radica la posibilidad de superación de la idolatría y la responsabilidad del alma sobre la conducción de su amor. Incluso si el alma humana es débil y sucumbe ante los ídolos, no lo hace por el poder seductor del demonio sino por su propia debilidad. Siempre será necesaria la figura de Cristo como mediador entre los hombres y el culto al verdadero Dios que cura de la idolatría, no obstante, eso no implica que los hombres estén condenados a caer en la seducción demoniaca. (T IV, 13, 17)

Al respecto, Djuth nos ofrece en un par de frases un resumen de la doctrina agustiniana de la imaginación y su relación con la salvación:

En un mundo en estado de caída, la imaginación puede funcionar como un instrumento para la salvación o como una fuente de perdición dependiendo de cómo la use la voluntad. Debido a esta división de la voluntad, las imágenes de la memoria pueden ser más o menos opacas en términos de lo que pueden revelar de la naturaleza divina.⁶⁸

Es de la voluntad que depende el origen del error en la imaginación. En *De Trinitate* XI, 5, 8, Agustín explica que el origen de este error es la voluntad de engaño, la cual lleva al hombre al error fundamental de tomar como ciertas las imágenes de imágenes, los

⁶⁸ Djuth, Marianne, “Veiled und Unveiled Beauty: the Role of the Imagination in Augustine’s Esthetics”, *Theological Studies*, 68 (2007). Disponible en: <http://cdn.theologicalstudies.net/68/68.1/68.1.4.pdf>

phantasmas. Ese error es el que lo lleva a la idolatría y lo aleja del conocimiento y el amor del Dios trino. Cito en extenso el pasaje:

En este género de cosas evite mentir con el propósito de engañar, y opinar como queriendo ser engañado. Evitando estos dos males, en nada le perjudican las fantasías de la imaginación (*imaginata phantasmata*); como tampoco le perjudican las cosas experimentadas por los sentidos y en el recuerdo archivadas, siempre que con avidez no se deseen si son útiles ni con torpeza se eviten si enfadan. Cuando olvida la voluntad los bienes mejores y ávida se solaza en estos placeres, se hace impura.

Es el amor de los cuerpos o a las imágenes de los cuerpos lo que constituye el origen de la idolatría para Agustín. El trasfondo de ese amor es la voluntad de visión. El reposo de la voluntad de visión es la complacencia en la visión misma. Sólo será provechosa la voluntad de visión si se ordena a la voluntad de bienaventuranza en la complacencia de la contemplación de Dios. Sólo Dios es un objeto justo para la visión, si toda voluntad de visión está dirigida a alcanzar la contemplación de Dios, entonces ninguna infusión de imágenes demoniaca logrará someter al hombre a la idolatría.

En este contexto es pertinente referir a la tripartición de las *visiones*: la visión corporal, la visión espiritual y la visión intelectual (GL, XII, 7, 16).⁶⁹ La visión será para Agustín un tropo para referir al modo de relacionarse el alma con el mundo y consigo misma.⁷⁰ De esta manera, el alma puede experimentar lo corporal presente por la percepción, lo corporal ausente por las facultades espirituales del alma como la memoria y la imaginación, y puede experimentar lo inteligible. Sólo las dos primeras formas de la visión están vinculadas a lo corporal.

No obstante, hay un momento en que las imágenes de imágenes, los fantasmas, cobran especial poder sobre el alma. Este es el caso del paso de la visión corporal a la visión espiritual en el que la voluntad de visión se resuelve como voluntad de recuerdo. En el caso de la percepción, la voluntad de visión alcanza su complacencia con la percepción sensorial del cuerpo del que se desea tener la visión. En cambio, en el caso de la voluntad de visión, en el nivel de la imaginación y la memoria hay una unidad sustancial entre aquello que instiga la voluntad de visión (recuerdo) y la visión misma. Tanto la imagen a ser recordada, como la producida por el recuerdo son enlazadas por la voluntad, de modo que sólo una facultad superior, la inteligencia, podrá distinguirlas. La unidad intrínseca de estos elementos se

⁶⁹ Un importante estudio sobre la influencia neoplatónica en esta tripartición agustiniana de las *visio* se puede encontrar en Stéphane Toulouse, «Influences néoplatoniciennes sur l'analyse augustinienne des visions», *Archives de Philosophie* 2009/2 (Tome 72), p. 225-247.

⁷⁰ En T XI, 1, 1 explica Agustín que con visión referirá a todo el sentido exterior. Posteriormente recurrirá al mismo tropo que privilegia retóricamente la visión para explicar los diversos niveles de la experiencia (lo interior y lo íntimo), es decir, los niveles de la visión.

muestra en el hecho de que no puede haber voluntad de visión (recuerdo) de lo que se ha olvidado de manera absoluta. En este sentido, hay una forma de estar presentes las imágenes en la memoria que condiciona la voluntad de recuerdo de estas. Lo anterior se muestra con más claridad si se piensa en la trinidad de la visión, uno de los niveles de los vestigios de la Trinidad divina que encuentra Agustín en el hombre, en la cual se relacionan la totalidad de las imágenes, la unidad de la (facultad de) visión general del alma y la unidad de la voluntad como lazo unitivo de ambas: imágenes, facultad de visión y voluntad. En el nivel de la visión espiritual, no obstante, la diferencia entre lo que produce el acto de la visión y la imagen de la visión se torna confuso. Mientras que en la visión corporal hay una clara diferencia sustancial entre el cuerpo percibido, el acto de la visión y la imagen impresa en la memoria a partir del acto de visión, en la visión espiritual la diferencia entre la imagen que quiere ser recobrada del archivo de la memoria, el acto de visión y la imagen impresa en la memoria a partir del acto de visión espiritual no es una diferencia sustancial. La imagen por recobrar es espiritual, tanto como el acto de visión (recuerdo en acto) y la imagen causada por este nuevo acto de visión. Sin embargo, hay una diferencia entre la imagen primera preservada en la memoria, y nunca más recobrada conscientemente en plenitud, y la visión que se produce con el recuerdo consciente y voluntario. Se crea de esta visión otro recuerdo más, pues la visión desaparece en el momento en que lo hace la atención del alma. No obstante, permanece también el recuerdo original al que ya no es posible regresar. Surgen dos recuerdos, dos imágenes irrecobrables, pues al querer recobrarlas daremos lugar a un nuevo acto de visión (recuerdo) que producirá un nuevo recuerdo cada vez diferente. Ocurre así una confusión que sólo la razón puede distinguir entre las diversas imágenes de la mente y el cuerpo realmente presente.

Ejemplifiquemos. Primero tenemos la trinidad de la visión corporal. Tenemos una jarra de barro con agua y vino, un acto significativo en torno al objeto dirige la atención del alma hacia ella. Durante el tiempo que la voluntad sostiene la atención del alma al objeto dirigiendo la mirada hacia él se da la visión corporal en acto. Allí tenemos el cuerpo visible, la facultad de la visión (el ojo) y la atención del alma como trinidad que da lugar a la visión en su conjunto. ¡Vemos la jarra! Como producto de esa visión corporal queda en el alma una impresión que no es de la misma naturaleza que dicha visión ni de ninguno de sus miembros (cuerpo, ojo o atención del alma). Cuando queremos recobrar la visión de la jarra al recordar el acto significativo en medio del cual la vimos, queremos hurgar en el archivo de la memoria para recobrar la imagen espiritual resultado de la visión corporal que tuvimos de la

misma. En ese momento tendremos una nueva trinidad que consiste en la imagen a recobrar, la atención del alma que depende de la voluntad de recuerdo (el modo de la voluntad de visión en el nivel de la visión espiritual) y la facultad imaginativa que permite operar con las imágenes de la memoria (el ‘ojo espiritual’). Como resultado del acto de visión espiritual (recuerdo/imaginación), tendremos una nueva imagen que es de la misma naturaleza espiritual que la imagen a recobrar y de la cual nunca tenemos nuevamente experiencia consciente. La diferencia entre la primera imagen y la segunda dependerá de la voluntad del alma que media entre una y otra. Sólo la razón, una instancia superior del alma, podrá discernir entre la primera imagen y la segunda y, aún más importante, juzgar la pertinencia de una u otra imagen para dar noticia de la verdad. La confusión antes descrita entre un cuerpo y la imagen que deja en la memoria se logra por el poder de atención que ejerce la voluntad del alma sobre la imagen interna. Esto puede llegar a producir efectos tan importantes en el cuerpo como el orgasmo por la visión (recuerdo/ imaginación) de la imagen de un cuerpo (T XI, 4, 7) sin ninguna intervención física corporal. Este poder del alma sobre el cuerpo sorprende e intriga a Agustín:

Tan potente es la fuerza del alma sobre su cuerpo y tanto puede en la inmutación y cambio de su envoltura carnal, que se puede parangonar a la del hombre vestido que se acomoda a su traje. Y a este mismo género de impresiones pertenecen los variados juegos de la fantasía durante los sueños. (T XI, 4, 7)

El alma usa las imágenes como se usa o viste un traje. Incluso cada que sueña se representa imaginariamente de manera distinta. La imagen divergente que de nosotros mismos tenemos en los sueños da cuenta de la potencia del uso de las imágenes por parte del alma. No obstante, es distinto que la voluntad se vea obligada a imprimir ese poder sobre las imágenes que si lo hace consciente y libremente. Hay casos de voluntad conducida en la producción y asimilación de las imágenes (incluso en contra de los deseos y esfuerzos conscientes), a saber, cuando los sentidos están adormecidos, perturbados en su íntima textura como en los amantes furiosos, o enajenados como en los adivinos y profetas. La perturbación íntima de los sentidos a la que refiere Agustín no es, sin embargo, ajena al alma. Es el deseo y el temor lo que fija la atención del alma; ya sea en la imagen exterior o la interior, esa disposición anímica será la que perturbe íntimamente el sentido y dé origen a imágenes distorsionadas.

Entonces, la voluntad de engaño que da lugar al error de la idolatría opera en la visión y en la relación con las imágenes. Esto ocurre fundamentalmente en el nivel de la visión espiritual. Lo definitivo yace en la forma en que el alma dirige su atención a las imágenes que

quiere recobrar. La voluntad de visión espiritual, es decir, la voluntad de recuerdo, hará que la facultad imaginativa productiva cree imágenes ficticias que complazcan la voluntad de visión. Así se da lugar a los *phantasmata* y de ahí a los ídolos.

El error, reiteramos, recae en la voluntad (T X, 11). Incluso si se concediera cierto poder seductor a las imágenes de la memoria, la voluntad de visión como facultad de recuerdo de lo no conocido arrastraría al alma a la fabricación de *phantasmas* que satisfagan la voluntad de visión de lo no conocido. La facultad de fabricar *phantasmas*, la imaginación como facultad de la visión en este nivel, opera sólo con la totalidad de imágenes a su disposición y por intermediación de la voluntad. En este nivel, si la voluntad de visión no está dirigida propiamente a Dios, emergerá una voluntad de engaño que llevará a la facultad imaginativa a crear imágenes ficticias que complazcan a la voluntad de visión y al alma a sentir como ciertas esas imágenes ficticias (VR 10,18). No obstante, seguimos sin responder a la pregunta por el origen del error y de la idolatría. ¿De dónde surge la voluntad de (auto)engaño?

Lo que mueve la voluntad de recuerdo (visión espiritual) es la posibilidad de encontrar en la memoria el fundamento de sí misma, es decir, la voluntad de unificar la memoria dentro de sí. Recordemos que por visión comprende Agustín, por sinécdoque, la relación existencial del sujeto con el mundo y consigo mismo. La voluntad de recuerdo será una forma de querer saciar la voluntad de visión en plenitud, es decir, de lograr la experiencia plena del mundo y de sí mismo. La búsqueda de esa unidad imposible dentro de la memoria llevará a la búsqueda del recuerdo del olvido (T X 4, 6). Lo único que escapa a la visión espiritual es el olvido en sí mismo. Incluso si a la memoria escapan algunas imágenes de cuerpos percibidos en el pasado, la facultad productiva de la imaginación, como hemos descrito, podrá crear imágenes que nos satisfagan la voluntad de visión espiritual (como el niño que ha olvidado el rostro de la madre y al querer recordarla el deseo lo lleva a fabricarle un nuevo rostro ficticio). La escritura misma como soporte de la memoria podría paliar las limitaciones de la memoria que dan lugar al olvido de algo. No obstante, el olvido en sí mismo (no el olvido de esto o aquello) no puede ser experimentado por la visión espiritual. Éste será el momento culminante a partir del cual, en la dialéctica agustiniana, el alma evocará la necesidad de la *memoria Dei*, la posibilidad de encontrar en la memoria algo no percibido sensorial y corporalmente en el pasado: una memoria del presente. Sólo una memoria imborrable puede permitir comprender el olvido en sí mismo (C X, 16).

Es pertinente, no obstante, antes de analizar la *memoria Dei* explicar la dialéctica agustiniana del paso de lo exterior a lo interior y de lo interior a lo íntimo superior, así como abundar en la crítica a la idolatría. Junto a la tripartición de la visión, Agustín ofrece una famosa explicación de la constitución del hombre que es aclaradora de la relación del alma con las imágenes. Se trata de la distinción entre el hombre exterior y el hombre interior. Es importante dicha distinción, puesto que con base en ella hablará metonímicamente del ojo exterior y el ojo interior. Esta división dual empata con la tripartición de la visión de una manera que hemos adelantado con la distinción entre imaginación y razón. Para Agustín, los límites entre el hombre interior y el exterior yacen en el medio del nivel de lo espiritual, pues:

No es solamente el cuerpo lo que constituye el hombre exterior: lo informa un principio vital que infunde vigor a su organismo corpóreo y a todos sus sentidos, de los que está admirablemente dotado para poder percibir las cosas externas; al hombre exterior pertenecen también las imágenes, producto de nuestras sensaciones (*sensorum imagines*), esculpidas en la memoria y contempladas en el recuerdo. En todo esto no nos diferenciamos del animal sino en que nuestro cuerpo es recto y no curvado hacia la tierra.” (T XII, 1, 1)

El hombre exterior, como los animales, también tiene un nivel espiritual que permite percibir, recordar e imaginar. Los límites entre el hombre exterior y el hombre interior no están dados por la corporalidad o la materialidad, sino por la especificidad de lo superior, es decir, la razón, pues “propio es de la razón superior juzgar de las cosas materiales según las razones incorpóreas y eternas; razones que no serían inconmutables de no estar por encima de la mente humana; pero, si no añadimos algo muy nuestro, no podríamos juzgar, al tenor de su dictamen, de las cosas corpóreas. Juzgamos, pues, de lo corpóreo, a causa de sus dimensiones y contornos, según una razón que nuestra mente reconoce como inmutable.” (T XII, 2,2) El paso al hombre interior presupone la introducción de un tercer elemento que corresponde a la tripartición de las visiones, es decir, la visión intelectual. Sólo si hay visión intelectual de lo que supera al alma humana, existe el hombre interior como instancia que juzga sobre las visiones corpóreas y espirituales. El hombre interior es un límite judicativo entre lo inconmutable y lo corpóreo.

Estamos finalmente en posición de dar una respuesta por la causa de la caída en el error de la idolatría y una determinación más clara de la naturaleza de ésta. La idolatría es el intento del alma de alcanzar la complacencia de la voluntad de visión sin la visión intelectual, única verdadera complacencia de la voluntad de visión. La voluntad de engaño surge de la carencia de una forma de complacer la voluntad de visión. Al no hallar el hombre complacencia alguna entre los cuerpos que percibe ni en la memoria, instiga a la imaginación a crear imágenes seductoras que permitan forzarse el alma a sí misma a asentir a dichas

imágenes. Entonces, esas imágenes serán aceptadas como el objeto de complacencia de la voluntad de visión.

Recordemos, para Agustín la idolatría implicará una forma inadecuada del amor, una perturbación del *ordo amoris* universal:

Cuanto haga, impulsada por un interés particular, en contra de las leyes que rigen el orbe, lo ejecuta por medio del cuerpo que parcialmente posee; y así, complacida en estas formas y movimientos corpóreos, no poseyéndolos en su interior, se enreda en las imágenes grabadas en su memoria y se enloda torpemente en la fornicación de su fantasía, refiriendo a estos fines bastardos todas sus actividades; fines que busca con curiosa diligencia en los bienes corporales y temporales mediante los sentidos del cuerpo; o con hinchada altanería afecta ser más excelsa que las almas esclavas de las sensaciones del cuerpo, o se sumerge en las marismas cenagosas del placer de la carne. (T, XII, 9, 14)

Con este fragmento podemos ver claramente la forma en la que considera Agustín la relación libidinal con las imágenes. Recordemos la metáfora del alma que usa, como un vestido, de su cuerpo y por extensión de las imágenes.⁷¹ La idolatría podría pensarse refiriendo a la imagen, valga la ironía, del alma perdida entre las telas de su vestido, incapaz de encontrarse fuera del vestido, incapaz de pensar su desnuda unidad. Si se tiene una relación idolátrica con las imágenes se cae en el pecado de fornicación, es decir, una relación libidinal inadecuada. La inadecuación de esta relación consiste en el modo del amor. Se ama las imágenes producidas por la potencia autónoma del alma. En el fondo se trata de la negación de la relación con Dios. En eso consiste la potencia demoniaca que hay que resistir militantemente. El anhelo más profundo y la más alta experiencia se cifran en una práctica de culto (*latreia*) a sí mismo y a las obras imaginarias (fantasmáticas) de sí. La idolatría es una *fornicatio* por depender del *amor sui* y negar la posibilidad del *amor Dei*. En cambio, la búsqueda de los vestigios de la Trinidad en todo lo creado, presupone un movimiento de ascenso libidinal y noético al único verdadero objeto del amor. Se trata del ascenso de la *visio* corporal a la *visio* intelectual sin caer en los peligros de la *visio* espiritual (imaginaria y de la memoria).

La visión intelectual consiste en la experiencia que tiene la mente de sí misma: la certeza de su presencia. Esa experiencia no es sólo teórica, sino que coincide con la presencia del anhelo de la felicidad eterna, que es la forma en la que Dios está presente en el alma. Esa experiencia de intimidad, de reconocimiento de la semejanza y la desemejanza con Dios, es la afirmación plena del alma como *imago Dei*. Isabel Bochêt al respecto considera

⁷¹ En CD XIII, 23, 3 hay una utilización especial de la metáfora. Si se piensan las imágenes como vestimenta, cuando el alma decide usar la imagen del hombre terreno, es decir, cuando tiene una relación terrena con las imágenes, las viste para el pecado y la muerte. No obstante, cuando el alma viste la imagen del hombre celestial, entonces viste para el recibimiento humilde de la gracia del perdón y la vida eterna.

que “La imagen de Dios en la mente no es un contenido: es un movimiento, una tensión hacia Dios.”⁷² Este movimiento hacia sí misma del alma puede entenderse como un proceso de desnudamiento, pues el alma “si logra despojarse de todos estos fantasmas y no cree que ella sea alguna de estas cosas, lo que de ella misma quede, esto solo es ella.” (T X, 10, 16)

El alma es lo que resta en el proceso de desnudamiento. El alma debe pensar de sí no por medio de ficciones imaginarias (*imaginale figmentum*), “sino por medio de una presencia íntima y real (*interiore, non simulata, sed vera praesentia*), no imaginaria (nada hay a la mente más presente que ella misma); así es como piensa que ella vive, comprende y ama.” (T X, 10, 16) Cuando logre ese desnudamiento de sí, entonces tendrá lugar la plena complacencia de la voluntad de visión. Sólo la desnudez del alma complace la voluntad de visión. La contemplación de esa desnudez, sin embargo, implica la contemplación de algo otro en el centro desnudo del alma. Se trata de una especie de autoconciencia trascendente. Aquí la experiencia del olvido coincide con la experiencia de la memoria del presente. Esa trascendencia nunca experimentada en los términos de la memoria (por eso se piensa como olvido) es lo íntimo superior en el interior del hombre, es la presencia de Dios en el hombre en el modo del deseo de la vida eterna bienaventurada (es decir, la plena unidad e identidad consigo mismo) que nunca hemos experimentado, pero que nos convoca desde el fundamento de nuestro ser. Sobre ella trataremos en los siguientes apartados. Baste aquí citar en extenso un pasaje que vincula con toda claridad la crítica a la idolatría con el problema de la autoconciencia y la consideración existencial del amor:

¿Qué hay tan en la mente como la mente? Pero como está en las cosas que piensa con amor y está familiarizada por el afecto con los objetos sensibles o corpóreos, no es capaz de estar en sí misma sin las imágenes de dichos objetos. De ahí nace la fealdad de su error, pues no puede separar de sí las imágenes de lo sensible y verse sola. Estas imágenes se apegaron a ella con el gluten del amor de una manera maravillosa, y ésta es su inmundicia, pues cuando se esfuerza por pensarse, se cree la imagen, sin la cual no puede pensarse. [...] Siendo la mente algo interior, sale, en cierto modo, de sí misma al poner su afecto amoroso en estas imágenes, que son como vestigios de sus múltiples atenciones. (T X, 8, 11)

Crítica de la idolatría e imago Dei. ¿Cómo pensar lo íntimo superior, la trascendencia que funda la propia existencia en su más radical desnudez? Hemos visto que la vía para Agustín será la de la memoria del presente. Se trata de pensar una imagen espiritual que esté en el alma sin depender de la percepción sensorial. No obstante, siempre es posible preguntarse si la posibilidad de la memoria del presente no es un producto de una voluntad de

⁷² Bochet, Isabelle, «Le statut de l'image dans la pensée augustinienne», Archives de Philosophie 2009/2 (Tome 72), 265.

visión incontrolable tan potente que cree imágenes y las presente al alma como siempre presentes. En este sentido, la diferencia entre la idolatría y la contemplación de Dios radicará en el modo de hacerse presentes las imágenes de la *latreia*, del culto, y la forma de relacionarse con ellas. La respuesta a estas problemáticas radicará en la crítica a la idolatría y la diferencia entre el *amor sui*, fundamento de la idolatría, y el *amor Dei*. Se trata, pues, de apuntar a un modo distinto de estar presente para el alma la imagen de la memoria presente con respecto al modo de estar presente el resto de las imágenes (incluyendo los ídolos). Como dijimos refiriendo a Bochêt, este modo de estar presente la imagen de la memoria del presente no es en el modo de un contenido. La imagen de Dios en el alma es el anhelo de Dios, es un movimiento, una tensión. Se trata de la presencia del olvido en la memoria que nos lleva al deseo de recordar.

La diferencia con respecto a la idolatría sigue siendo poco clara. ¿No es una voluntad, un anhelo de visión y posesión lo que lleva a la idolatría? Una de las diferencias radica en el modo de la posesión del anhelo de visión. El verbo que usa Agustín para la posesión de las imágenes mundanas por la memoria es *teneo*. Las cosas y sus imágenes se tienen a la mano, a disposición. No es de esta manera que se presenta la mente a sí misma ni el anhelo de Dios.

La posibilidad del pensamiento sin imagen representado por la *visio* intelectual no se caracteriza como tal por la naturaleza del objeto de la visión o por su contenido. Lo que inaugura Agustín es otro modo de estar presente en la mente el mundo y ella misma. La imagen deja de ser el instrumento gnoseológico que permite domeñar (*tenere*) aquello de lo que se tiene experiencia y pasa a ser relación de similitud y disimilitud simultáneas con respecto a Dios. La imagen de la memoria presente es una relación. No podría ser de otra forma la experiencia de la divinidad trina, que es ya relación en sí misma.

La memoria del presente como primer momento de la *memoria Dei* encontrará en el libro XIV de *De Trinitate* un peso importante. La *imago Dei* será la forma a partir de la cual se logrará la tarea detectivesca de búsqueda de los vestigios de Dios en la experiencia de lo creado. Si bien desde el hombre exterior se encuentran vestigios de la divinidad en el mundo, será hasta alcanzar la *imago Dei* plena en el hombre como se accederá a una experiencia de Dios y de sí mismo.⁷³ La *imago Dei* se alcanza cuando el alma experimenta la trascendencia

⁷³ No olvidemos que el término *imago* es el que designa en latín al producto de la imaginación. Aunque la elección de Agustín de los términos griegos de *phantasia* y *phantasma* para referir a los productos de la imaginación, es decir, a las imágenes espirituales, alejen el uso del término de este primer sentido dotándolo de un sentido particular, no obstante, sigue estando presente el primer sentido y en ocasiones es usado de manera indistinta junto con los términos griegos.

en la búsqueda de sí, pasa del conocimiento de sí al conocimiento del creador sin pensar que puede reducir al creador a un contenido gnoseológico dispuesto a ser tenido por el alma (una imagen o recuerdo de la divinidad). Esa *imago*, en cuanto que vestigio de la Trinidad, implica una unidad del alma en el conocimiento, el recuerdo y el amor de Dios (*memoria, intelligentia et amor Dei*). Esta experiencia de Dios es posible por la presencia de Dios en el alma, es decir, por la memoria del presente. La plenitud de esa experiencia, la complacencia en la visión intelectual, no obstante, no se alcanzará sino en el fin de los tiempos.

El inicio del camino hacia la memoria del presente está en la percepción de sí, el distinto modo de presencia que tiene la mente con respecto a sí misma frente al modo de presencia del resto de las cosas del mundo. Se trata del *Cogito* (en este caso *dubito*) agustiniano. Estamos ante el nacimiento de la filosofía de la certeza. El culmen del alma humana es la certeza de sí, ese momento del pensamiento en el que se supera el pensamiento de las imágenes:

¿quién duda que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga?; puesto que, si duda, vive; si duda, recuerda su duda; si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no conviene asentir temerariamente. Y aunque dude de todas las demás cosas, de éstas jamás debe dudar; porque, si no existiesen, sería imposible la duda. (T X, 10, 14)

El modo de estar presente en el alma la imagen de sí misma es diferente del modo en que están presentes las cosas del mundo. Las imágenes mundanas que de sí misma tiene el alma son distinguibles de la única y verdadera imagen del alma, en cuanto que sólo la segunda está presente en el modo de la certeza:

si la mente se conoce, conoce su esencia, y si está cierta de su existencia, está también cierta de su naturaleza. Tiene de su existencia certeza, como nos lo prueban los argumentos aducidos: Que ella sea aire, fuego, cuerpo o elemento corpóreo, no está cierta. Luego no es ninguna de estas cosas. El precepto de conocerse a sí misma tiende a darle certeza de que no es ninguna de aquellas realidades de las que ella no tiene certeza. Sólo debe tener certeza de su existencia, pues es lo único que sabe con toda certeza. (T X, 10 16)

No es necesario avanzar más para sentir una enorme perplejidad. ¿De qué manera es que la fuerza de la certeza de sí no logra desvincularnos de la potencia en el alma que nos lleva a la idolatría? Si es que es tal la diferencia entre el modo de hacerse presente el alma o la mente a sí misma y el modo en que se le hacen presentes las cosas del mundo, ¿por qué es que se confunde y cae en la *fornicatio* con las imágenes mundanas y se confunde a sí misma con su vestimenta, incapaz de contemplarse en la certeza pura de su desnudez? ¿Cuál es el enemigo invisible contra el que debe pelear el cristiano? Agustín no cesa de preguntarse por ese enemigo: “Mucho nos hemos de preguntar cómo podemos luchar y vencer a los enemigos

que no vemos, para que no piensen los necios que peleamos con el aire.” (AC 5, 5) La militancia agustiniana, su combate, su agonía,⁷⁴ consiste en preguntarse por ese enemigo, pues sólo al dar con la determinación de ese enemigo, los necios dejarán de pensar que la militancia cristiana es un combate con el aire.

No olvidemos lo que hemos dicho sobre la idolatría. La idolatría es la búsqueda de la complacencia de la voluntad de visión por vía de las imágenes mundanas. ¿Por qué caemos en la idolatría si todos tenemos acceso a la experiencia de la certeza de nosotros mismos? Agustín, sobrepasando muchos de los presupuestos racionalistas de las filosofías modernas de la certeza, nos brinda aquí el centro mismo de su pensamiento sobre la imagen: no es posible la experiencia de la certeza de sí sin una imagen. No obstante, esa imagen siempre será un ídolo, a menos que se trate de la imagen del verdadero Dios. La única forma de acceso a la certeza de sí será la fe. La certeza no es un modo incrementado de la tenencia de la memoria, más bien es una transformación radical de relación consigo, con el mundo y con Dios. La certeza coincide con el reconocimiento de la *infirmetas*, de la flaqueza y por eso lleva a la necesidad de la fe.

La crítica a la idolatría en ese sentido se vuelve el hilo conductor de un replanteamiento *in totum* de la filosofía. Con base en ella evaluará Agustín toda la filosofía pagana y mostrará los límites de la misma, así como la necesidad del acontecimiento de la cruz para la posibilidad de la realización de la filosofía misma; es decir, introduce la necesidad de colocar la filosofía y su historia en el riel de la historia de la salvación:

Los principales filósofos paganos pudieron comprender lo invisible de Dios por la creación; pero como filósofos sin Mediador, esto es, sin el hombre Cristo, no creyeron a los profetas, que vaticinaron su venida, ni a los apóstoles, que proclamaron su llegada, y han retenido la verdad, conforme está escrito de ellos, en la iniquidad. En este ínfimo mundo colocados, no pudieron menos de buscar algunos como peldaños⁷⁵ para subir a las cumbres que ellos intuían; y así cayeron en poder de los espíritus falaces (*deceptores daemones*), que les hicieron trocar la gloria del Dios incorruptible por los simulacros (*similitudinem imaginis*) de los hombres corruptibles, aves, cuadrúpedos y reptiles; pues bajo tales formas tallaron ídolos y les rindieron culto. (T XIII, 20, 25)

Podríamos pensar que Agustín efectúa más que una refutación, una modificación al *dictum* aristotélico según el cual es imposible el pensamiento sin imagen. Agustín estará de acuerdo con Aristóteles y los neoplatónicos siempre que se admita la posibilidad de la presencia de imágenes en el alma que no han sido introducidas por una experiencia previa sensorial (ni corporal ni la propia del *animus phantasticus* de Nebridio), es decir, la

⁷⁴ El texto citado es del libro titulado *El combate cristiano, De agone christiano* en latín.

⁷⁵ En este fragmento podemos ver con claridad que el combate agustiniano, la fuerza de su pensamiento crítico, radica en señalar el peligro que implican las instancias medias en filosofía, en teología y en política.

posibilidad de la memoria de lo presente, la cual tiene su culmen en la *memoria Dei*, por medio de la *imago Dei*. Se trata de la imagen intelectual que sin embargo sólo es posible gracias a la historia de la salvación, a pesar de ser ella misma eterna. En ello radica la originalidad del pensamiento agustiniano que conformará la raíz del pensamiento medieval sobre la imagen.⁷⁶ Cito en extenso al medievalista Olivier Boulnois:

Agustín pone las principales condiciones del pensamiento medieval de la imagen. La imagen está para ser sobrepasada. Ética, noética y doctrina de lo bello hacen sistema: para la ética medieval, la imagen consiste en la simplificación de la mente y en la imitación infinita de un Dios inimitable; para la noética la imagen verdadera coincide con la mente, y ésta se convierte hacia el verbo divino; para la estética (o mejor, la antiestética), lo bello esencial no se encuentra en lo sensible, pues lo sensible simplemente permite presentir lo invisible.⁷⁷

Si vinculamos esta evaluación crítica de la historia de la filosofía, que a su vez es una introducción de la filosofía en la historicidad (al menos por vía de la historia de la salvación), con la problemática de la certeza, tenemos uno de los aportes más importantes de la filosofía agustiniana. La filosofía de la certeza en Agustín no implica la construcción de un sistema racional del saber, sino el reconocimiento de la debilidad humana para emprender el acto filosófico fundacional: conocerse a sí mismo. No es posible para el sujeto humano alcanzar la autoconciencia si sólo depende de sí mismo y de sus facultades racionales. No obstante, la experiencia de la certeza de sí, que resta como una intuición, un anhelo, un deseo, empuja al hombre, con toda su flaqueza, a buscar un reposo al cual no podrá acceder nunca por sí mismo. De esa forma, por ese anhelo, el hombre, animal metafísico con sed de absoluto, incluyendo los más preclaros filósofos paganos, recurre a la facultad imaginativa para producir una imagen en la que pueda reposar su amor. En el centro mismo de la filosofía habita el peligro de la idolatría.

Para el cristiano Agustín, sólo el acontecimiento de la cruz, el sacrificio divino que instauro al Hijo como mediador entre él mismo como divinidad y el hombre, permitirá que exista la posibilidad de remontar el mal *idolatrogénico* de la filosofía.⁷⁸ Se trata de la ruptura con todo proyecto humano de producir instancias medias. Pero ¿cuál es la diferencia entre las imágenes del culto cristiano y los ídolos paganos? ¿De qué manera la solución cristiana al anhelo del autoconocimiento es distinta a la solución pagana? ¿Cuál es la diferencia radical

⁷⁶ Olivier Boulnois, «L'image intelligible. - Augustin et l'origine des doctrines médiévales de l'image», *Archives de Philosophie* 2009/2 (Tome 72), p. 271- 292.

⁷⁷ Boulnois, «L'image...», p. 291.

⁷⁸ Es de sobra conocida la argumentación en contra de la sustancialidad del mal de Agustín. No hay nada que sea malo en sí mismo, el mal es sólo el distanciamiento del alma con respecto al sumo Bien que es Dios. Al ser un acto, no es una sustancia, pues “el hacer o el padecer no es substancia; luego no es substancia el mal.” (VR 20, 39) Lo que indagamos aquí y que designamos como mal es la causa de dicho distanciamiento que ya sabemos se encuentra dentro del alma misma.

entre los ídolos y la *imago Dei*? Para dar una respuesta debemos recordar que una de las clasificaciones de los productos de la imaginación que propone Agustín a Nebridio incluye las cosas imaginadas por causa de la razón. La razón misma nos lleva a producir *phantasmata*. No hay en Agustín una noción aséptica de razón. Si bien arriba hemos dicho que la razón es la facultad por la cual distingue el alma los distintos productos de la imaginación y es la única capaz de juzgar la pertinencia de las mismas para dar noticia de la verdad, no obstante, esa razón no deja de estar vinculada a la voluntad, la cual es la causa única del error que lleva a la idolatría. El capítulo 1 del primer libro del *De Trinitate* nos ofrece una crítica mordaz y certera del *amor sui* en el avatar del amor a la razón. Allí Agustín nos presenta una crítica al racionalismo pagano mostrando tres tipos de errores causados por el amor a la razón:

1. Razonar de Dios según lo corporal.
2. Sentir o percibir según la criatura espiritual.
3. Creer que se tiene acceso directo al conocimiento de Dios. (T I, 1)

Los dos primeros errores consisten en una confusión que incluso si puede ser causada por la misma voluntad de razonar, bien podría ser disipada con la misma razón, pues ella podrá discernir entre lo que es propio del cuerpo y la percepción y lo que es propio del espíritu, la memoria, la imaginación y la misma razón. No obstante, sobre el tercer tipo de error, la razón no puede evitar caer sometida a la voluntad de razón misma. La razón busca conocer y el fundamento del conocimiento es lo inmutable. En su afán de conocer, la razón pretenderá alcanzar lo inmutable. Como vimos en la correspondencia con Nebridio, Agustín está en contra de la posibilidad de una especie de intuición (percepción) intelectual inmediata. Una vez más se trata de la caída en la idolatría, en este caso, de la razón misma. La razón es idolátrica si no va acompañada de un orden en el amor. Dicho orden sólo puede ser proporcionado por gracia divina. Se trata del orden de las virtudes teologales (la fe, la esperanza y la caridad). La única forma de evitar el salto idolátrico de la razón de la visión corporal hacia la intuición o visión intelectual que la deja atrapada en las imágenes ficticias de la visión espiritual (imaginativa) es asumir que la visión intelectual, aunque es posible, debe restar como un anhelo del que tenemos fe y esperanza que alcancemos complacencia en el momento del Juicio, pues, dirá Agustín, en este mundo “no dotados aún con la visión somos nutridos por la fe y conducidos a través de caminos practicables, a fin de hacernos aptos e idóneos de su posesión.” (T I, 1, 3) Por lo tanto, mientras seguimos en este mundo en

donde todo sigue confuso,⁷⁹ “hemos de evitar, es cierto, que el alma, cuando cree lo que no ve, se finja algo irreal y espere y ame lo que es falso. Pues en esta hipótesis la caridad no brotaría de un corazón puro, de una conciencia recta y de una fe no fingida” (T VIII, 4, 6). Por lo tanto, la fe no será nunca un asentimiento al contenido de una imagen, pues la fe es el asentimiento a lo que no se ve. La fe, como hemos adelantado, se tratará de una nueva forma de relacionarse con las imágenes distinta a la de la tenencia (*tenere*) del contenido de las mismas. La fe, más bien, nos llevará a pensar las imágenes en términos de la salvación. La relación con la imagen implicará ahora el acercamiento a Dios y a la salvación por vía de la semejanza y la desemejanza. La forma de la visión intelectual, ya lo hemos dicho, no será ya un conocimiento, no será la contemplación de un contenido gnoseológico. Más bien, la visión intelectual, que siempre resta pendiente, más allá del Juicio, será la experiencia de la semejanza absoluta entre el alma y Dios. La visión implica la *imitatio*.

¿Cómo lograr la *imitatio* si no se puede acceder a la visión del modelo a imitar? La fe nos lleva a creer y amar firmemente lo que no se ve. No obstante, ¿cómo amar, creer e imitar algo que no se ve? La forma de la creencia, es decir, del asentimiento a las imágenes es justo lo que cambia. La creencia no es ya un asentimiento al contenido de las imágenes. Con la fe ya no es relevante la imagen como continente de conocimiento o como representación. Creer en Cristo no implica asentir a la imagen que me forme de su cuerpo en la cruz. Veremos más adelante, tampoco es seguir una norma positiva que determine la acción. No es el contenido de las imágenes que me haga de Cristo lo que asumo como verdadero:

Único era el rostro adorable del Salvador, sea el que fuere; no obstante, varía hasta el infinito en la diversidad de los pensamientos humanos. En la fe que tenemos de nuestro Señor Jesucristo, no es lo que salva la ficción del alma (*animus fingit*), quizá muy distanciada de la realidad, sino nuestro pensamiento sobre la naturaleza específica del hombre. Llevamos como grabada en el alma la noción de la naturaleza humana y según esta noticia reconocemos al momento al que tiene forma humana, al hombre. (T VIII, 4, 7)

Cada cristiano en tiempos de Agustín habrá fabricado una pléyade de imágenes de contenido diverso al imaginar el rostro de Jesús. Todas o ninguna podrán ser falsas dependiendo de cómo sean consideradas. Si son consideradas como representaciones y son evaluadas por su contenido y el nivel de correspondencia con el cuerpo sensible de Jesús, difícilmente alguna de esas imágenes podrá ser verdadera pues todas fueron fabricadas siglos después de la muerte del hombre Jesús. No obstante, si son evaluadas como medios para mantener en la fe a los diversos sujetos cristianos, podrán ser verdaderas siempre que

⁷⁹ Hay que recordar que la característica fundamental del mundo terreno en Agustín es la confusión. La *civitas permixta* es el modelo fundamental para pensar este mundo y el modo de estancia en él, a saber, el peregrinaje guiado por las virtudes teologales.

convoquen al alma a la *imitatio* de Cristo. No habrá forma de juzgar la verdad de dichas imágenes por nadie más que por Dios mismo en el momento del Juicio que revele a los falsos cristianos y distinga de la confusión a los verdaderos salvos. Sólo entonces podrá darse la visión intelectual. Sin duda esta forma de fe que no tiene certeza, aunque se monte sobre la experiencia de la certeza de sí, causa tribulación. No es, en sentido estricto más que tribulación pura. En eso consiste la experiencia de la certeza de la pura desnudez del alma:

Porque anhelamos comprender, cuanto es posible, la eternidad, igualdad y unidad de un Dios trino, antes de entender es necesario creer y vigilar para que nuestra fe no sea fingida (*nec ficta sit fides nostra*); pues un día hemos de gozar de esta misma Trinidad, para vivir felices. Si, pues, nuestra fe es falsa, vana será nuestra esperanza, y no es casto nuestro amor. Pero ¿cómo amar por fe esta Trinidad desconocida?” (T VIII, 5, 8)

La exigencia de la fe cristiana parecería imposible de llevarse a cabo. Se pide no caer en una fe fingida. Sin embargo, se confiesa, es posible sostener una fe fingida incluso dentro de la Iglesia cristiana. No podemos fiarnos de la facultad racional, ni de la imaginación. No obstante, tampoco debemos prescindir de ellas. No debemos dejar de imaginar a Cristo para salvarnos del peligro de la fe fingida. Por el contrario, debemos hacer uso de las imágenes que fabricamos de Cristo sabiendo que esas imágenes no son más que ropajes, medios para la experiencia plena de la fe. No obstante, a pesar de la complejidad, la exigencia cristiana se reduce al imperativo “Ama y haz lo que quieras”:

Nadie diga: "No sé qué amar." Ame al hermano y amará al amor. Mejor conoce la dilección que le impulsa al amor que al hermano a quien ama. He aquí cómo puedes conocer mejor a Dios que al hermano; más conocido porque está más presente; más conocido porque es algo más íntimo; más conocido porque es algo más cierto. Abraza al Dios amor y abraza a Dios por amor. (T VIII, 8, 12)

La experiencia de la certeza de sí que da lugar a la memoria del presente sólo puede desvincularse del ropaje de fantasmas que el alma asocia a sí misma si logra experimentarse como amor. Es el amor la forma de presencia más íntima y cierta que el alma experimenta. Cuando experimenta el amor en su desnudez el alma habita en Dios y logra la *imitatio Dei*, (T VIII, 7, 10), experimenta la complacencia de la voluntad de visión. Dicha experiencia implica a su vez la aproximación radical por vía de la semejanza a la *imago* que se contempla. Asemejarse a Dios en cuanto que amor es similar a experimentar el olvido en su plenitud. Se trata de dirigir lo más íntimo de nuestro amor a lo que está fuera de nosotros (fuera de nuestro ámbito de experiencia, fuera de todo criterio de nuestra memoria). La forma de la visión de Dios implica asemejarse a Dios experimentándose a sí misma el alma en la tensión, en el movimiento que es el amor, cumpliendo así el mandamiento cristiano resumido en el adagio “Ama y haz lo que quieras”. La plena experiencia y realización de sí en la correcta relación

con las imágenes consiste en asumir la norma de una manera distinta con base en la *imitatio Dei*. Experimentar la certeza de la propia desnudez implica la experiencia radical del olvido de sí.

Trinidad e Imago Dei. Durante todo el *De Trinitate* Agustín intenta dar mayor claridad sobre el misterio más profundo de la fe cristiana que profesa. Se trata de la naturaleza de la divinidad como Dios uno y trino. La clave de ese tratado teológico y filosófico que hemos ido comentando a lo largo de este capítulo yace en la unidad de la teoría de la imagen, la dialéctica agustiniana del amor y el concepto de vestigio y lo oculto. Hasta ahora hemos echado mano de pasajes concernientes fundamentalmente a la crítica de la idolatría y a la antropología resultante de la misma, no obstante, el culmen de todo el esfuerzo del obispo radica en una teología de la imagen de la cual pende la antropología, la ética y la política. La solución agustiniana parte del teológúmeno de Hilario de Poitiers en el que el obispo de la Galia resume su doctrina sobre la Trinidad forjada en el calor de la batalla por la ortodoxia que le dio el nombre de “martillo de los arrianos”. El adagio, según lo cita Agustín,⁸⁰ versa: “La eternidad en el Padre, la belleza (*species*) en la Imagen y el uso en el Don” (T VI, 10, 11). Agustín comenta de la siguiente manera el papel de la Imagen en dicha Trinidad:

La imagen, si reproduce con toda fidelidad el objeto cuya es imagen, ésta es la que se coiguala al objeto, no el objeto a la imagen. Y en la imagen hace resaltar la especie, a causa, según creo, de la belleza que surge de esta perfecta congruencia, de esta primera igualdad, de esta semejanza primera, donde no existe diferencia alguna, ni desproporción, ni desemejanza, sino que en todo se identifica al objeto cuya es imagen. Allí radica la vida inicial y suprema donde no es una cosa el vivir y otra el ser, sino que ser y vivir se identifican...

La Trinidad es la única forma de ser de la unidad plena, de la experiencia del absoluto en la autoconciencia. La experiencia de la identidad se da sólo en la relación entre tres personas con unidad esencial. La relación de similitud perfecta que se da entre la eternidad del Padre y la Imagen, que es el hijo, “no es sin fruición, sin amor, sin gozo” (T VI, 10, 11), que es lo que Hilario, según Agustín, expresa con la frase ‘uso en el Don’ referida al Espíritu Santo. La relación esencial de las tres personas de la Trinidad es una relación de amor entre una imagen y aquello a lo que la imagen es idéntica esencialmente. Dios es sólo en cuanto relación consigo mismo a través de una imagen perfecta de sí. El significado profundo de la teología agustiniana de la imagen es que la imagen pensada en su radicalidad existencial es el

⁸⁰ Agustín cambia la primera parte de la frase de Hilario. En donde debería decir “la infinidad en la eternidad” Agustín cita “la eternidad en el Padre”. Cf. T VI, 10, 11 (nota 10 del traductor).

movimiento perfecto del amor que vuelve sobre sí mismo. Lo importante es que la identidad esencial entre el Padre y el Hijo no es una identidad estructural de contenido y/o propiedades, sino que es la misma relacionalidad. La relacionalidad en la Trinidad es esencial, por lo que son esencialmente idénticos el amor como entrega plena a la otredad y la respuesta a ese amor (más amor). Ese círculo del amor es lo que se expresa con la relacionalidad de la Trinidad.

La *imago Dei*, que es Dios mismo, implica la relacionalidad esencial de la identidad pura. La experiencia de la identidad pura se da sólo en la experiencia del amor. En ella se dan tres modos distintos de la relacionalidad en su perfección: semejanza, igualdad e imagen. Dichos modos de relacionalidad en la creatura son imperfectos, por lo que nunca habrá semejanza absoluta ni entre la creatura ni entre la creatura y el Creador. Tampoco habrá igualdad absoluta y toda imagen estará siempre en una distancia infranqueable con respecto al objeto del que proviene.

Hasta ahora hemos cubierto dos de los aspectos de la teoría de la imagen de Agustín que consideramos importantes: la teología de la *imago Dei* y su relación con la dialéctica del amor. No obstante, nos falta mostrar la relación de ambas con la noción de lo oculto y los vestigios.

La espalda de Dios. Lo oculto, el secreto y la Imagen. Dentro de las discusiones teológicas más importantes que precedieron al *De Trinitate* de Agustín está aquella sobre la naturaleza de Cristo. El Hijo, que es Verbo e Imagen del Padre, es también el Cristo encarnado y crucificado. En eso consiste también su ser Verbo e Imagen (T VI, 2, 3). ¿Qué significa que la Imagen haya debido encarnarse? La teología de la imagen no se completa sin una cristología. Al comentar la visión de Moisés, Agustín introduce una distinción importante entre lo visible carnal y lo invisible espiritual de la Imagen:

entonces verás mis espaldas; mas mi rostro no lo verás. Se puede legítimamente, interpretar este pasaje como una prefiguración de la persona de nuestro Señor Jesucristo, entendiendo por parte posterior su carne, en la que nació de una Virgen, murió y resucitó: ya se llame posterior a causa de la posterioridad de su condición mortal, ya sea por haberse verificado casi al finalizar de los siglos, es decir, en los tiempos postreros. Su rostro es su forma divina, según la cual no juzgó rapiña hacerse una cosa con el Padre, forma que nadie puede ver y vivir; ora, finalmente, se llame posterior porque después de esta vida, en constante peregrinación hacia Dios, en la que el cuerpo corruptible apesga al alma, veremos a Dios cara a. cara, como dice el Apóstol. (T II, 17, 28)

Las múltiples imágenes que se hacen los cristianos de Jesús, todas las imágenes de las que hagan uso en su culto, cualquier institución que pueda enmarcarse en la visibilidad será sólo, por muy pura, un vistazo a la espalda de la divinidad. Y la espalda puede dar lugar a un asentimiento erróneo. Cuando nos vuelve el rostro podemos caer en cuenta de que sólo hemos cedido a una engañifa del demonio, que en todo caso somos nosotros mismos cayendo presas en la voluntad de autoengaño. Ninguna de esas imágenes nos dará una vista segura de la divinidad.

En la sección sobre la analogía del primer capítulo, en el apartado sobre Agustín, citamos un pasaje del *De Trinitate* (T VIII, 5, 8) en el que el obispo deja en claro que por ninguna analogía lograremos acceder a la visión de la Trinidad invisible. La imagen comprendida como representación con un contenido no podrá darnos visos de la Trinidad a través de una comparación estructural, pues Dios y lo visible no tienen punto de comparación. Sin embargo, la Imagen es una de las personas de la Trinidad. Ante esta perplejidad, se pregunta Agustín por el misterio de la fe del alma cristiana:

¿Es que ve algún fin excelso, esto es, su seguridad y su dicha, merced a una secreta memoria (*occultam memoria*) que no le abandona en su peregrinación hacia lejanas playas, y cree no poder alcanzar esta meta sin conocerse a sí misma? Y así, mientras ama aquello, busca esto: ama el fin conocido y busca el medio ignorado. (T X 3, 5)

El alma cristiana tiene certeza de sí y certeza de que existe la posibilidad de acceder a la experiencia plena de su unidad, que es la contemplación de la divinidad; ésta es su fe. Esa certeza yace en lo más íntimo de sí como una *occulta memoria*. Lo que mueve al cristiano es la certeza en lo oculto. Lo que evita que caiga en la tentación de la idolatría es la fe y la esperanza ciertas en que de hecho ocurrirá la visión del rostro de Dios. No obstante, esa fe implica lo invisible, lo oculto del rostro mismo. Esta experiencia es similar a la experiencia del olvido en sí mismo. Esa fe implica el peregrinar incesante en la búsqueda del medio que permita llegar a la contemplación del rostro de Dios. Se sabe, se tiene fe en ello, que se llegará allí, pero no se sabe cómo, por qué medio. E incluso, se sabe que ningún medio humano garantizará nunca el acceso a Dios. Es la misma advertencia que Agustín ofrece frente a la racionalista filosofía pagana. Sólo la gracia de la Iluminación podrá dotar del medio de acceso a Dios. La fe verdadera, la fe pura, la disposición subjetiva en la que se da, de hecho, la visión de Dios no es la fe peregrina: “No es, pues, en el recuerdo, en la visión y en el amor de una fe pasajera donde se ha de encontrar la imagen de Dios, sino en lo que permanece siempre.” (T XIV, 2, 4) La contemplación de la verdadera Trinidad es aquella en la cual la fe de este mundo es sólo un recuerdo en la memoria del alma. La experiencia de esa

fe sólo es dable a aquellos que han sido elegidos por Dios como salvos ciudadanos eternos de la ciudad celeste: “La pupila humana no puede ver en modo alguno (*nullo modo potest*) la divinidad, y los que la contemplan no son hombres, sino superhombres (*ultra homines*).” (T I, 6, 11)

No obstante, en este siglo, en la *civitas permixta*, permancen mezclados, sin distinción, los salvos y los impíos. Cualquier pretensión de tener claridad y certeza sobre la propia salvación y la condenación del prójimo, cualquiera que sea su calidad moral, implicará la idolatría que consiste en la suposición de que un constructo humano puede desocultar el rostro de Dios y hacer visible el Juicio. Lo único que podemos conocer de la Trinidad son los vestigios que hay de ella en la creatura. Ya hemos descrito algunos de los vestigios de la Trinidad en el hombre exterior y la más alta figura de la Trinidad en el hombre interior, a saber, el amor, memoria e inteligencia de Dios en lo más íntimo de la experiencia que de sí misma tiene el alma; aquello que hemos llamado autoconciencia trascendente. No obstante, no hay certeza de que dicha experiencia ocurra realmente como tal en ningún sujeto, pues el hombre como género, mientras no se haga visible el Juicio eterno de Dios, aquel que discierne entre hombres justos e impíos, sigue siendo indefectiblemente imagen imperfecta de Dios. No hay superhombres ciertos sino hasta el juicio. Es eso lo que significa que “el hombre sea imagen de la Trinidad, no imagen igual a la Trinidad.” (T VII, 6, 12) Sólo la Imagen es igual al Padre y constituye la divina Trinidad, junto con el amor y gozo ínsito a la relación de igualdad entre Padre e Imagen que es el Espíritu Santo.

No obstante, la Imagen se encarnó y le dio una espalda a la divinidad. Dios tiene que salvar al hombre de sí mismo porque el hombre ha pecado. Dios se encarnó para salvar al hombre. No obstante, la salvación implica un juicio, el Juicio eterno. La Imagen implica en su doble naturaleza el Juicio, pues, dice el obispo:

Creo nada existe más evidente. Por ser el Hijo de Dios igual al Padre, no recibe la potestad de juzgar, sino que a una con el Padre la posee en secreto; mas la recibe porque es Hijo del hombre, para que justos y pecitos lo contemplan como juez. La visión del Hijo del hombre no se niega a los impíos, pero la visión del esplendor de Dios está reservada a los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios. Es decir, sólo a los piadosos promete esta visión, en la que El se les manifestará.” (T I, 13, 30)

La Imagen debe constituirse también como imagen visible por los impíos para que puedan contemplar a Dios como juez en el momento de la visibilización del Juicio. No obstante, y en ello radica su perdición, ellos no podrán acceder a la visión plena de Dios.

Esta dialéctica, entre visible e invisible, obliga a la retórica agustiniana a hacer uso del oxímoron para hablar de esa peculiar imagen que es la que se contempla en la visión de Dios: visión intelectual (es decir, no perceptual), ojo interior, visión incorpóral, palabra visible, etc. Este modo discursivo convoca a una disposición subjetiva cercana a la perplejidad:

Y ¿qué significa: el que en mí cree, no cree en mí? ¿Cómo es posible creer y no creer en El? ¿Cómo entender frases tan contradictorias y opuestas como son El que en mí cree, no cree en mí, sino en el que me envió? He aquí la solución. El que en mí cree, no cree en lo que ve (*quod videt*), y así su esperanza no reposa en la criatura, sino en el que asumió la criatura, en la que se manifiesta visible a los ojos (*oculis apparet*) de los mortales; y así, contemplando por fe al que es igual al Padre, podemos purificar nuestros corazones.” (T I, 12, 27)

La fe plena del cristiano implica un desapego de la imagen de Jesús, y de cualquier imagen carnal. Ese desapego, no obstante, no lleva a la iconoclastia, sino que implica una transformación de la mirada. Si recordamos, una vez más, el pasaje sobre la analogía del primer capítulo, podemos comprender a qué se refiere el obispo con que no podemos llegar a la visión de la Trinidad por la analogía. Es que no hay instancia media visible que nos permita acercarnos, ni siquiera por un medio tan cauto como podría ser la analogía, a la contemplación de la Trinidad. No obstante, una vez que se haya operado en nosotros la transformación subjetiva necesaria, una vez que haya operado en nosotros una transformación de la mirada, entonces podremos contemplar incluso en las imágenes que nos ofrecen los sentidos y la imaginación a la Trinidad misma, no porque ella se materialice panteísticamente en lo mundano, sino porque nuestra mirada verá en toda la Creación el vestigio cierto del Creador (T VI, 10, 12).

Mientras no llegue el momento de visibilización del Juicio hasta ahora oculto, quedará sólo una vía para los hombres. Ésta es la que otorgó Jesús en vida a sus discípulos, a saber, la parábola. Agustín comenta Jn 16, 25-28, el pasaje en que Jesús anuncia a los apóstoles su futura muerte:

Tal es el sentido de las palabras que siguen: Esto os lo he dicho en parábolas (*similitudine*); llegará la hora en que ya no os hablaré más en enigmas (*similitudine*), antes claramente os hablaré del Padre. Que fue decir: Cesarán las semejanzas cuando la visión sea cara a cara.” (T I, 10, 21)

Parábola significa comparación, analogía incluso. La forma de expresarse y en que predicó su doctrina Jesús fue por medio de analogías. No obstante, ya hemos mostrado todas las reservas que Agustín tiene con respecto a la analogía. ¿Qué significa que Jesús se exprese en analogías? El término latino que Agustín usa es *similitudine*. Otro pasaje en que usa el mismo término nos da una vía para salir de la aporía:

Entonces se les podrá aplicar con razón las palabras del esposo a la esposa en el Cantar de los Cantares: Te haremos zarcillos de oro con engarces de plata mientras reposa el rey en su lecho; esto es, mientras permanece Cristo en su secreto, pues vuestra vida está escondida (*abscondita*) con Cristo en Dios. Cuando se manifieste Cristo, vuestra vida, entonces también os manifestaréis con El en la gloria. Antes que esto se realice, vemos en un espejo y obscuramente, es decir, por semejanzas (*similitudine*); pero entonces veremos cara a cara. Esta contemplación se nos promete como término de nuestras acciones y plenitud eterna de nuestro gozo. (T I, 8, 17)

La analogía en este caso es un modo de mostrarse sin dejar de permanecer en el ocultamiento. Lo relevante, más que la expresión de un contenido, es propiamente la mostración de lo que permanece oculto. La disposición subjetiva a la que lleva ese modo de expresión es la fe cristiana. En otro pasaje, Agustín asocia la descripción del culto y la fe cristianas con la frase *per speculum in aenigmate*:

Y ¿en qué consiste su culto, sino en su amor, que al presente nos hace suspirar por su visión y creemos y esperamos verlo un día, porque mientras peregrinamos lo vemos como en un espejo y en enigma (*per speculum in aenigmate*), pero entonces lo veremos en su plena manifestación? (T XII, 14, 22)

A lo largo de toda la obra del obispo veremos aparecer en muchas ocasiones referencias a 1 Cor 13,12 (*per speculum in aenigmate*). Es importante el contexto del pasaje en la carta paulina, pues se trata del discurso de Pablo sobre la diversidad de los dones espirituales. Acepta el Apóstol la diversidad de *carismas*, no obstante, refiere toda la diversidad a la raíz inmutable del Espíritu que es el amor. En cierto sentido se podría decir, debido a la diversidad de los dones espirituales (lenguas, profecía, ciencia, etc), que son pasajeros, corresponden a la visión por medio de espejos (imágenes artificiosas) y enigmas varios, mientras que el amor es la experiencia eterna de la plena manifestación divina.

No obstante, la Imagen tuvo que encarnarse, manifestarse por medio de espejos y enigmas. La cristología agustiniana analiza las implicaciones de dicha manifestación.

Cuando plugo al Padre y al Hijo que el Hijo se apareciera en carne mortal, entonces es cuando se dice propiamente enviado el que se manifiesta en la carne, y mitente el que no se manifiesta en esta envoltura carnal. De hecho, las cosas que desfilan ante los ojos del cuerpo fuera de nosotros tienen su origen en la disposición interior de la naturaleza espiritual; por eso se dicen convenientemente enviadas. [...] enviado (*missus*) se dice en cuanto se manifestó exteriormente en la criatura corpórea (*apparuit foris in creatura corporali*) el que en su naturaleza espiritual siempre está a los ojos de los mortales oculto (*occultus*).” (T II, 5, 9)

La manifestación corpórea de la Imagen es un envío. La naturaleza del enviado, la parte visible de la Imagen, implica, más que la manifestación visible de la divinidad, la manifestación visible de lo ineluctablemente oculto, lo no reducible a ningún régimen de visibilidad. El envío de la encarnación inculca lo espiritual en lo carnal: es la

espiritualización de la carne.⁸¹ Nuevamente, no debemos interpretar esto como una reapropiación panteísta de la materia, sino como la inauguración de una forma distinta de relación con la carne, la apertura de un nuevo ojo, una nueva mirada, una nueva forma de experiencia existencial de sí mismo y del mundo. Una vez que se ha operado esa transformación radical, es posible el modo de habitación cristiana del mundo: la peregrinación. No hay nada que verifique con certeza la transformación cristiana, pues se trata, en efecto, de una fe en lo invisible. No obstante, lo que otorga esa transformación es la comprensión de que:

Todas estas cosas visibles y sensibles fueron producidas por intermedio de la criatura, sujeta al Criador, para significar la presencia del Dios invisible, Padre, Hijo y Espíritu Santo, porque de El, por El y para El son todas las cosas; pues desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad nos son conocidos por las criaturas. (T II, 15, 25)

No obstante, sería imposible conocer al Creador por medio de las criaturas si primero no se ha operado en nosotros la transformación de la mirada que nos permite ver lo invisible oculto tras los enigmas y espejos de la criatura. Acontecida la conversión, la *metanoia*, comprenderemos que todo lo visible, todo este mundo, “todas estas cosas sensibles existieron en virtud de una función representativa y pasajera (*significaret atque praeteriret*).” (T II, 6, 11) El mundo es signo pasajero de lo oculto eterno. Una vez que se tiene fe en lo oculto eterno, aunque aún no se tenga la visión cierta y plena del rostro oculto de Dios, se podrá ver, es decir, experimentar existencialmente, el mundo como algo pasajero. Tendremos la mirada dirigida hacia el destino más allá del mundo, incluso si no se tiene visión plena del destino final. El mundo devendrá una estación del peregrinaje del alma cristiana hacia Dios. Como recompensa de la fe perseverante estará la visión, (T I, 8, 17) pero la visión resta postergada hasta el día de la visibilización del Juicio hasta ahora oculto.

Toda la teoría de la imagen de Agustín pende de este punto fundamental: la imagen convoca una forma del amor; las imágenes carnales convocan un amor carnal, la Imagen del

⁸¹ No es sencillo evitar escuchar la resonancia que esto tiene en la filosofía heideggeriana. Sobre la relación entre Agustín y Heidegger se ha escrito mucho y no abundaremos mucho más en los límites de una nota al pie, por lo que me limitaré a expresar sólo una intuición. La filosofía de Heidegger tiene uno de sus más grandes aportes en la construcción de una forma de relacionarse con el pasado, no ya como pasado limitante (*Vergangenes*), sino como pasado posibilitante, como trasmisión (*Überlieferung*), es decir, como envío destinal (*Geschick*) que no determina, sino que convoca a una forma de experiencia distinta del ser. Creo que la formulación de estas propuestas por parte de Heidegger no hubiera sido posible sin la profunda influencia que recibió de su lectura de Pablo y Agustín, específicamente sobre los conceptos de gracia y predestinación. Para la relación entre Heidegger y Agustín, entre muchos otros: Phillipe Capelle, “Heidegger, reader of Augustine”, en Caputo, John D. and Michale J. Scanlon (eds.) *Augustine and Postmodernism, Confessions and Circumfession*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2005; Agustín Corti, “Heidegger, interprete de San Agustín: el tiempo, nuevas fuentes para la recepción heideggeriana de las *Confesiones* de San Agustín” en *Revista de Filosofía*, Vol. 32, No. 1, 2007, pp. 143-163; David Klocker, “Las raíces agustinianas de la conceptualidad de *Ser y tiempo*”, *Tópicos*, No. 15, Santa Fe- Argentina, 2007, pp. 113-129.

Espíritu de Dios convoca un amor ordenado a Dios. No se trata, en efecto, de la diferencia sustancial ni de contenido de ninguna imagen, sino del modo de relacionarnos con la materialidad misma de las imágenes. Dios, en efecto, se manifiesta en la criatura, las imágenes sensibles son manifestaciones de la Trinidad siempre que sean miradas, es decir, experimentadas existencialmente, según un amor correctamente ordenado. En tal caso se comprenderá que la correcta forma de la mirada sobre cualquier imagen está en la posibilidad de experimentar lo oculto. Toda imagen es signo de lo oculto. Habrá en cada caso una forma concreta de experimentar lo oculto en la visión de las imágenes. Al no tratarse de un contenido, sino de un movimiento, una tensión, la experiencia de lo oculto se da de maneras diversas, pero siempre bajo la forma del peregrinaje de la remisión semiótica. Lo percibido en la imagen, de diversas formas cada vez, como todo aquello que está en el régimen de la visibilidad, incluyendo, por ejemplo, las diversas formas de manifestación del carisma de las que habla Pablo, es sólo pasajero, es función significativa, envío que debe dar lugar a la experiencia de lo oculto eterno. Se trata del mismo movimiento de desnudamiento del alma para contemplar en su pura desnudez la trascendencia en la experiencia del amor. Lo oculto eterno es fundamentalmente el Juicio de Dios. Dicho Juicio está ínsito en la doble naturaleza de la Imagen: el Hijo. El sentido de la encarnación radica todo en la naturaleza de ‘enviado’ del Hijo. Según el cristiano Agustín, una vez que comprendemos, por medio de la ontología (o teología) de la Imagen, que el mundo y sus imágenes son un envío de un remitente oculto, incluyendo Jesús y las imágenes que de él y que de nosotros mismos nos formamos, estaremos en vía de superar el potencial idolátrico de la filosofía.

2. La obra de la oculta predestinación

En la filosofía contemporánea hay un especial interés por la posibilidad de una experiencia de lo potencial que desestructure el primado del acto.⁸² En ese tenor se encuentran las obras de Nancy, Agamben, Blanchot y Bataille, entre otros. Todos ellos, en cierta medida, podrían emparentarse con el posicionamiento de Taubes según lo describimos en el primer capítulo. En cierta forma, ellos tratan de pensar los efectos de lo potencial, por oximorónico que esto resulte (lo efectual de lo potencial, lo actual de lo potencial, el acto de la potencia). Este pensamiento tiene raigambre ontológica y parte de la crítica a la metafísica de la presencia y del acto puro. Dicha crítica, sin embargo, tendrá un objetivo claramente

⁸² Para un análisis del tema en la obra de Agamben y su relación con los otros autores mencionados adelante, ver el apartado 5.2 titulado “Contra la soberanía: una ontología de la potencia” de Galindo, *La soberanía...*

político, pues considerará que dicha metafísica de la primacía del acto puro habrá derivado en las catástrofes de Occidente, por ejemplo, Auschwitz. Bajo el primado de la metafísica de la presencia, se ha defendido la necesidad del ‘paso al acto’ para la realización humana, alcanzando su culmen en la organización política de la pura actividad, la cual requiere del sacrificio maquinal del otro para la afirmación de sí mismo como sujeto del acto. La lucha por salir de esa lógica del acto no podría proponerse como un proyecto a realizarse, a efectuarse, en cuanto que terminaría cayendo presa inmediatamente de la lógica del acto. Por lo tanto, se tratará de pensar una ‘toma de postura’ que, sin embargo, sea inefectual, inactual, una experiencia de la propia vida como pura potencialidad, pura inactualidad, es decir, pura contingencia, pura afirmación del ‘poder no ser’. Para poder liberarnos de la tiranía del acto, debemos alcanzar, según este pensamiento, una mayor profundidad en la experiencia de la existencia llegando a la experiencia de la existencia sin más. Al respecto, Galindo nos ayuda a presentar claramente el nodo esencial de dicho pensamiento:

Si toda determinación es ya una negación, se comprende que sugiera un genérico modo de existencia en la potencia. Ésta, la más ‘verdadera’, es también la experiencia más liberadora, pues en una vida así, los actos y modos de vivir nunca son meros *hechos*, sino *posibilidad* de vivir. Y eso es lo que hace que la mera vida natural sea en sí misma política.⁸³

Frente a la vía ‘política’ que busca *realizar* la esencia o identidad humana con programas esencialistas, la vía ‘impolítica’ (si se quiere, *proto* o *ante* política, pues no niega la política, sino que va a aquello que la política presupone) encuentra su fuerza en la potencia de la vida sin más.

Es en ese sentido de la pregunta por los efectos de lo inefectual, es decir, de la potencia o fuerza (*dynamis*) de la potencia, que se puede abrir la discusión en torno a la obra de la oculta predestinación, es decir, del Juicio oculto que no es posible reducir a la visibilidad, a la efectualidad, a la actualidad. Con base en lo que hemos analizado de la teoría de la imagen en Agustín considero que se abre una forma de pensar la pura potencialidad.

Lo oculto y lo potencial. Preguntémonos entonces por la obra de la oculta predestinación en Agustín. Primero habremos de pensar qué significa que ésta sea oculta. Lo oculto es aquello que no tiene efectos determinados en el mundo visible. Debido a ello permanece oculto, porque no hay efectos visibles de su presencia. Lo oculto, que objetivamente permanece como tal oculto, no puede tener ningún efecto en el horizonte de

⁸³ Galindo, *La soberanía...*, p. 208.

experiencia de nadie. Sólo si subjetivamente aparece oculto, es decir, cuando algo o alguien está oculto *para alguien*, cuando algo o alguien se le oculta a alguien, entonces, en ese tenor subjetivo es que tiene efectos lo oculto, es decir, a través de la disposición subjetiva que se abre en aquel para quien algo se oculta. Lo ocultado exige ser desocultado por aquel a quien se le presenta algo como oculto. El modo de la presencia de lo oculto es un modo meramente potencial. Puede actualizarse y mostrarse en su efectividad, en su actualidad, dejando la potencialidad. Se trata de la posibilidad del paso del ocultamiento al desocultamiento. Pensemos, por ejemplo, en algo que se oculta tras una sábana flotante. La figura fantasmal que se oculta tras la sábana siempre es potencial, su acto es sólo ocultarse, mostrarnos su presencia con su ocultamiento. Nunca encontraremos nada debajo de la manta fantasmal, pues la aparición del fantasma como ausencia no deja paso a una efectividad o actualidad determinada. En el momento de materializarse o mostrarse como algo determinado, lo que estaba oculto deja de tener efectos como tal oculto y pasa a ser el niño disfrazado debajo de la manta o la cortina movida por el viento. Por lo tanto, si bien no hay efectos visibles de su presencia, lo oculto sí deja vestigios, huellas, muestras de su ausencia.

Esa misma lógica fantasmal de lo indeterminado que se muestra está presente en el siguiente pasaje de las *Confesiones*: “No hemos olvidado aún del todo algo que recordemos al menos haberlo olvidado. Y, por tanto, tampoco podríamos buscar algo perdido que por completo hubiéramos olvidado.” (C X, 19, 28). Recordemos la reflexión agustiniana sobre la memoria y el olvido. El olvido habita en la memoria en la forma del recuerdo del olvido. La forma en la que el olvido obra es a través del vestigio que deja en la memoria.⁸⁴ Como la sábana flotante del fantasma, nosotros tenemos los vestigios del olvido en nuestra memoria. Recordamos que hemos olvidado algo. Ese vestigio es lo que nos lleva a buscar en nuestra memoria y recobrar lo olvidado, recordarlo. Esta presencia del olvido en la memoria es una especie de presencia de una ausencia. Cuando se trata del olvido de algo, podemos comprender la obra del recuerdo como el paso al acto de lo potencial en nuestra memoria; cuando recordamos algo, lo traemos a presencia actualizando sus efectos en nuestra conciencia, tenemos experiencia de ello de alguna manera. No obstante, cuando pensamos el mero hecho de la posibilidad de la presencia del olvido en sí mismo, sin objeto, dentro de nuestra memoria, entonces, se da la posibilidad de la presencia de lo meramente potencial sin más. El olvido no puede pasar a actualización en el recuerdo si no hay nada que recordar más que el olvido mismo. Y, sin embargo, algo ocurre con ese olvido, algo acontece.

⁸⁴ Se trata de la memoria oculta que da lugar a la fe cristiana.

Como explicamos en la primera parte de este capítulo, hay formas de la presencia que exceden el modo de la *tenencia* de la memoria. Es en ese sentido que nos relacionamos nosotros con Dios según Agustín. Sólo de esa manera hay *memoria Dei*, en el modo que no es el de la tenencia. Nosotros no podemos tener a Dios en la memoria como la experiencia situada y determinada de él. Dios no es un objeto más de la memoria del que podamos disponer. La forma en que está presente Dios en la memoria es en el modo del deseo de la vida bienaventurada. Específicamente, Dios está presente para el hombre en el modo de la esperanza de la vida bienaventurada, es decir, en el modo de lo potencial, de lo no efectuado, lo no *tenido*. Dios está presente en la memoria de manera análoga a la presencia del olvido. Se trata del mero impulso hacia algo desconocido. Recordemos que el olvido de algo tiene efectos subjetivos por medio del impulso al desocultamiento. La forma en que está presente el olvido sin más en la memoria es como un impulso al desocultamiento, a la iluminación, si se quiere, que no se sacia con el desocultamiento de ningún objeto-recuerdo. Asimismo, la vida bienaventurada está presente sólo como un deseo, un impulso potentísimo hacia ella a pesar de no estar bajo el modo determinado de algo ya experimentado. Por eso, se trata en ambos (olvido y vida bienaventurada) de efectos u obra, si se quiere, de lo meramente potencial en aquellos en los que se dan.

La esperanza es la forma potencial de la obra de la búsqueda. Si tenemos esperanza en algo, buscamos que eso ocurra. La esperanza reconoce la posibilidad de la búsqueda. Sin embargo, la esperanza plena es aquella que sabe de cierto que tendrá lugar aquello en lo que se tiene esperanza. Esa esperanza absoluta no depende de la búsqueda, el modo en que buscamos, en cierta forma, es posterior para dicha esperanza. La búsqueda será buena no por el modo en que se efectúe, sino en cuanto que sea obra de una esperanza plena. Si se tiene esperanza plena, se buscará bien y se encontrará. En resumen, el modo en que buscamos dependerá del modo en que esperemos, si esperamos con absoluta apertura, esa esperanza será ya nuestra búsqueda.

Lo que resulta importante pensar con respecto a la esperanza es la forma en que se evidencia la obra a que da lugar. Así como el olvido dispone subjetivamente al recuerdo, sabiendo, sin embargo, que no hay recuerdo del olvido mismo, de la misma forma, la esperanza de la vida bienaventurada dispone a la búsqueda sabiendo que no hay búsqueda efectiva de aquello que acontecerá que sea ajena a la misma esperanza. No podemos saber si el olvido está actuando ni siquiera en nosotros mismos, pues de saberlo con certeza dejaría de ser tal olvido y sería una vez más algo en acto y determinado dentro del alma. En el mismo

sentido, ¿cómo saber que la esperanza está obrando en nosotros? El problema con esto sería que pensaríamos que, buscando de esta o de la otra forma, en éste o en aquel lugar, con éstas o con aquellas personas, estaríamos más cerca de aquello que esperamos. Y eso implicaría ir en contra de la esperanza plena, que espera de manera indeterminada. Espera, por decirlo de alguna manera, en cada momento, en todo acto, en cada lugar. Al respecto de esa relación de la fe cristiana con lo oculto y lo visible, Agustín dice:

Muy de otra manera conocemos (*videt*) la fe, que cada uno ve en su corazón, si cree, y si no cree, no existe: no la conocemos como conocemos los objetos, que vemos con los ojos del cuerpo, y mediante sus imágenes, impresas en la memoria, pensamos en los objetos ausentes; ni como conocemos las cosas que jamás hemos visto, y de las cuales nos formamos una idea muy vaga sirviéndonos de las cosas ya conocidas, y las encomendamos también a la memoria, recurriendo a ella cuando nos viene en gana ver estas cosas en el recuerdo, o mejor, las imágenes con mayor o menor exactitud allí esculpidas; ni como conocemos un hombre que vive, pues, aunque no vemos su alma, la conjeturamos por la nuestra y nos representamos en la imaginación al hombre vivo por los movimientos del cuerpo que nuestros ojos han visto. No es así como se ve la fe en el corazón donde existo y por el que la posee, pero la ve con una ciencia muy cierta, y la conciencia proclama su existencia. (T XIII, 1, 3)

El análisis de la esperanza de Pablo y de Agustín nos muestra de inmediato la necesidad de lo invisible para que se dé la esperanza. Lo que está oculto a los sentidos y a cualquier experiencia certera, lo invisible, es lo que da lugar a la verdadera esperanza. Es necesario que aquello en lo que se tiene fe y esperanza sea invisible, no corroborable, para que sea fe verdadera, pues, nos dice Agustín al comentar a Pablo:

¿qué merito tendría creer que uno no había de morir, viendo a los creyentes dotados ya de la inmortalidad? ¡Cuánto más noble, cuánto más viril, cuánto más laudable es creer que, aun estando condenado a la muerte, vivirá eternamente! (NG II, 31, 50)

La obra de lo oculto de la esperanza es la obra de la gracia de Dios al darnos el don de la fe, por lo tanto, para comprender mejor la lógica de la obra de lo oculto, debemos pasar revista por los tópicos más importantes de la doctrina de Agustín sobre la gracia.

La gracia como obra de lo potencial y del poder no ser. Agustín es conocido como el Doctor de la Gracia y es por su estudio de la misma que ha pasado a la historia y fue reconocido como el gran Doctor de la Iglesia. La doctrina de la gracia en Agustín se forjó al calor de las disputas con Pelagio y sus seguidores. El hecho de que sea una doctrina forjada en la contienda nos proporciona elementos para pensar la importancia de ésta, del afrontarse a los otros, para la doctrina de la gracia misma, no como un elemento circunstancial en la historia personal de Agustín, sino como esencial por la noción misma, pues el objetivo es cambiar la disposición de los hombres hacia Dios y fundar y asegurar la comunidad cristiana

(por eso la lucha contra las herejías). No sólo se habla de la gracia, sino que se quiere hacer todo lo posible para ser vehículo de la misma a través de la corrección de los errores que la niegan (CG 14). La doctrina de la gracia se forja en la obra de autoridad episcopal de Agustín. ¿De qué manera la gracia convoca al acto de autoridad (el acto de querer cambiar a los hombres, por ejemplo) siendo en cierta medida la contradicción del poder del acto o la obra? El objetivo general aquí es mostrar que la gratuidad de la gracia es un complejo conceptual diferente del simple azar (CD II, 23, 2), el cual implica una relación entre cuando menos justicia, libertad, voluntad, caridad, predestinación y conversión. Es decir, mostraremos que la obra de lo oculto en la gracia no es mero azar ni indeterminación, sino que puede mostrarse en su relación concreta con nodos conceptuales complejos pero determinables. Avanzamos la tesis central con una fórmula que aclararemos adelante: lo potencial no es igual a lo indeterminado, su determinación está en ser una forma de acto no determinado por su determinación. Esa matriz conceptual, es lo que aquí proponemos, subyace al concepto de predestinación y es relevante para comprender la noción de autoridad.

De las numerosas entradas posibles a la red de temas en torno a la gracia en el pensamiento de Agustín, optaremos aquí por el tema del mandamiento como don que atraviesa toda la obra del obispo y que ya hemos referido antes con el adagio que titula este trabajo: “*Da quod iubes et iube quod vis* [Da lo que ordenas y ordena lo que quieras]”. Cabe señalar una especie de reflexividad intrínseca al mandamiento-don (sobre la que abundaremos más adelante en el apartado sobre la *kénosis*), es decir, que el mandamiento es cumplido a cabalidad por Cristo, instaurándolo como mandamiento al cumplirlo, siendo así, voluntad querida, ordenada y cumplida por Cristo; de igual manera, es necesario que Dios se dé a sí mismo en la encarnación, para que así, con Cristo como mediador, se dé a los hombres poder cumplir el mandamiento. El mandamiento, como sabemos, es el del amor. Esa reflexividad se expresa también en la expresión joánica *χάρις ἀντὶ χάριτος* (Juan 1, 16) a la que hace referencia Agustín (GLA 9, 21) y que se traduce como gracia en vez de/por/sobre/en lugar de gracia. La idea general es que Dios ‘retribuye’ a una vida justa con la gracia de la vida eterna, siendo que la vida justa, de obediencia del mandamiento del amor, es posible sólo con la asistencia de la gracia. Se trata del tiempo escatológico y la existencia del cristiano cifrada en el ‘llegar a ser’, la cual presupone una apertura de la existencia a un ‘poder no ser’, es decir, a la afirmación de la contingencia propia, o la condición de ser creatura, es decir, que podríamos no ser si no hubiéramos sido gratuitamente creados por Dios. Esa apertura es retribuida con la vida de justicia.

No obstante, la vida de plena justicia y obediencia a la ley no es diferente a la vida eterna, pues sin pecado ya no hay muerte del alma. No se ha dado una vida justa en la tierra, además de la de Cristo, pero por lo mismo se deduce que nada la distinguiría de la vida eterna si se diera. Sobre el tema, Agustín es esquivo y ambiguo, lo que le importa es más bien expresar la necesidad de la gracia para la vida justa, no tanto la distinción entre vida terrenal y espiritual. Al respecto, el obispo nos dice: “También nosotros éramos por naturaleza hijos de ira, como los demás, sólo nos libra la gracia de Dios por Nuestro Señor Jesucristo. ¿Y por qué se da esta gracia a unos y se niega a otros? La razón de esta diferencia puede ser oculta, pero no injusta.” (PMR I, 21, 29). Al preguntarse por la obra de la gracia, hace explícito que ésta es justa, a pesar de (nosotros diríamos, gracias a) que está oculta. El mandato y el don son elementos de lo mismo, que podría resumirse en la voluntad de Dios—que es el sumo bien—, la cual quiere que los hombres se ordenen libremente hacia él. Dios ordena [y ‘da’] que se haga su buena voluntad. La retribución de Dios por la gracia de la fe es gracia ella misma (la vida bienaventurada).

Agustín hace referencia a Pablo en ese mismo lugar en que habla sobre la frase joánica: “pues Dios es quien obra en vosotros el querer y el obrar, como bien le parece” (Fil 2, 13).⁸⁵ Ese texto, leído por Agustín como una consideración general sobre la gracia (cambia el “vosotros” por “nosotros”, para generalizar), nos da cuenta de esa especie de reflexividad del mandato-don, pues Dios, como dijimos, es el que obra lo que manda (y no sólo en la persona de Cristo, sino en todos los hombres), a saber, el querer y obrar el bien. Sin embargo, hay una mediación: la libertad de la voluntad. Es sobre la voluntad libre que obra la gracia.

El mandamiento del amor para Agustín es la forma en que se responde a temas clave de la filosofía moral antigua como la felicidad, la libertad, la voluntad, las pasiones y el bien. Todos estos temas se resumen en el ideal antiguo de la autarquía según el cual el hombre, finito, debe dirigir su voluntad según la razón y luchar contra las pasiones que lo llevan lejos de sí mismo. La autarquía como ideal es la más radical negación de la fe, la gracia y el amor—por lo tanto, en el fondo, un gran pecado (*amor sui*, al exaltar las potencias de la razón, por ejemplo). Sabemos que ese pecado es el de la idolatría de pensar que un constructo humano puede darnos acceso a la experiencia plena de nosotros mismos. Además, es la renuncia a la felicidad en sentido estricto, a la beatitud como perfecta felicidad eterna, pues se contenta con

⁸⁵ Este pasaje es extraído de Filipenses 2, capítulo sumamente importante para Agustín y para nuestra lectura del mismo por tener también la referencia a la *kénosis* de Dios, así como la recomendación de una vida cifrada en el temor y el temblor, es decir, una vida de humildad frente a la gracia; el mismo es referido desde uno de los primeros textos de Agustín sobre la gracia. Cf. (DQ 68, 5). Otros ejemplos son: CD X, 6; DQS, I, 2, 12-13.

el esfuerzo (siempre insuficiente) del hombre. Todo esto tiene su clímax en el amor al destino, es decir, en querer aquello que se puede, puesto que no se puede todo aquello que se quiere. Se quiere la vida eterna, pero no se puede conseguir, por lo que se place el hombre con una vida esforzada por apegarse en lo posible a la razón que depende de pensar el presente y el porvenir como determinado por una razón impersonal, esto es, un destino ordenado según un principio universal (T XIII, 7 y 8). El problema es que lo único que impide al hombre el cumplimiento de su voluntad es querer lograrlo por sí mismo con sus obras. La soberbia de la autosuficiencia propia de la autarquía es el obstáculo mayor, pues “los únicos muros de separación entre el hombre y Dios son los pecados, los cuales se quitan con la gracia” (MP I, 19, 25). Y el principio del pecado es la soberbia; aun cuando no sea todo pecado por soberbia, como los pecados de ignorancia o debilidad, las cuales, por lo demás, son consecuencia, pena, si se quiere, del primer pecado, la soberbia. (MP II, 17, 26; MP II, 19, 33; NG 29).

Lo que se desea cuando se desea la vida feliz es tenerse a sí mismo en unidad, pero no podemos tenernos a nosotros mismos (C VIII, 12, 28), pues estamos hechos (*factum*). Confesar la facticidad, la factualidad nuestra, es confesar la necesidad de la obra de lo oculto en nosotros. Nos excedemos a nosotros mismos porque no tenemos nuestro fundamento en nosotros mismos, por lo tanto, la vida feliz en la que logremos estar en unidad dependerá de la obra de aquello que nos aparece sólo en la manera de lo oculto, en la manera del olvido. Si somos libres, no podemos ser causados como un objeto. Aquello que nos da el ser, que nos esencia, que nos hace, no nos determina. Sobre todo, no nos determina como una entidad externa y/o razón suficiente. La manera en que nos sustenta es obrando en nosotros, en aquello que nos esencia, a saber, la libre voluntad. Lo que nos esencia libremente es la apertura a la potencialidad y la aceptación de la propia contingencia, a saber, la asunción del ‘poder no ser’, es decir, la confesión de la gratuidad de la gracia. No nos esenciará algo que nos determina objetiva o normativamente a ser de una o de otra manera, sino aquello que nos abra la posibilidad de la experiencia de la propia gratuidad.

La radicalidad de la gracia no consiste sólo en el don de poder conocer y entonces estar en posibilidad de querer la verdadera vida feliz, sino que es también el don mismo de la voluntad y del deleite en el deseo de la verdadera vida feliz, es decir, el bien. El bien no puede tener lugar sin la voluntad y el deleite, pues no será buena una vida si se apega a una norma por temor (CEP I, 9, 15). No hay entonces acción objetivamente y/o normativamente buena, pues la misma acción puede ser buena o mala dependiendo de si hay deleite en el bien

o si no lo hay. Toda determinación positiva (causal, objetiva o normativa) es externa y visible en cierto sentido. El deleite en el bien es algo íntimo; tanto que nos es oculto; el de los otros, pero también el propio. Se trata de la misma dicotomía entre la forma idolátrica de la mirada (que implica una relación con la norma, con la imagen, con todo lo mundano), y una mirada guiada por el amor a Dios.

El bien, como dijimos, no es nada más que el corresponder al llamado de Dios, aceptar con humildad la gracia, dirigirse a la vida feliz con esperanza. Al respecto dice Agustín:

aun cuando lo que debe obrar el hombre y el fin mismo de la obra estuviere patente, aun así no se obra, no se abraza el bien, ni se vive justamente si al mismo tiempo, el bien no nos deleita y no se ama. Por eso, para que el bien sea amado, la caridad divina es derramada en nuestros corazones no por el libre albedrío, que radica en nosotros, sino por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado. (EL 4, 6)

Dicha gracia obra en nosotros el verdadero cumplimiento de la norma. Es el don que obra lo que da, y ese don, como dijimos, es también un mandato que depende de la voluntad de Dios.

Agustín en algunos puntos incluso considera gracia la creación (C XIII, 2, 3), por lo que se puede trazar una historia de la gracia que va de la creación, pasando por la encarnación y culminando en la vida eterna. Sin embargo, el obispo se guarda de considerar así la creación particularmente con respecto a la naturaleza. Esto debido a que los pelagianos se defendían diciendo que ellos confesaban la gracia, siendo que con gracia consideraban las fuerzas naturales de la voluntad y la razón dadas por el creador, junto con la ley (y el evangelio) como elementos externos para dirigir la voluntad. Agustín considera que con ello no se confiesa la verdadera gracia que es la gracia gratuita. Si bien la creación puede considerarse gratuita, lo importante aquí es que el discurso de Agustín obedece a la necesidad de transformar al receptor del mismo de manera tal que incluso pueda considerar la creación y la naturaleza como verdadera gracia, siempre y cuando se confiese que la salvación no depende de los méritos, sino que es gratuita. De esta forma, lo que se inaugura es una nueva forma de relacionarse con lo real (creación), con la mediación de la salvación gratuita como lente que permite tener una mirada de las cosas según verdad, pues todas siguen teniendo las mismas determinaciones positivas, pero ahora son referidas a su sentido último, es decir, a la posibilidad de futuro de la existencia, a saber, la gracia salvífica (NG, 11, 12). La gracia obliga a hacer depender la verdad y toda la experiencia fáctica de la vida de un proyecto hacia la vida bienaventurada, la cual es una forma radical de relación consigo misma de la

existencia, en cuanto que contingencia y potencialidad. Dicha experiencia requiere de la irrupción de la trascendencia en su más íntima interioridad para alcanzar su culmen, esto es, la experiencia de la gracia, de la gratuidad de nuestra propia existencia dada. Una vez confesada la gracia con verdadera fe, el bien se obra en nosotros (CEP I, 4, 8).

El bien se obra en nosotros no a través de la efectuación de actos positivamente determinados, por el contrario, se obra en nosotros al asumir la imposibilidad de determinar positivamente el bien y por lo tanto cualquier mérito. Esa fue la última trinchera del pelagianismo, incluso confesaban la necesaria cooperación de Dios en las obras buenas, siempre y cuando esa cooperación se considerara un mérito por el ‘salto’ de fe. Agustín hace hincapié en que la fe es también dada, el *initium*, el comienzo de la fe es la verdadera y única gracia, pues de ella depende el resto. Nadie sabe si es agraciado o no con la fe verdadera y perseverante.

Sin embargo, para Agustín, sí es necesario el bautismo que quita el pecado original y los pecados pasados. La pertenencia a la Iglesia no es criterio suficiente (aunque sí necesario),⁸⁶ pues dentro hay muchos que no son de los elegidos y muchos de los elegidos aún no están dentro (CD I, 35). Tampoco lo es una vida entera de ‘buenas obras’, pues sin el don de la perseverancia hasta el final (DP) no hay nada en esas obras que asegure que sean propiamente buenas, pues podrían no ser efectuadas desde la verdadera fe.

Las determinaciones positivas son todas trastocadas por la gracia, la cual hace que incluso la muerte, la tentación y las penas del cuerpo sean en provecho para los buenos (NG 23, 25) Los males del cuerpo y la tentación constituyen una especie de profiláctica de la vida espiritual por medio de la cual se incrementa la paciencia y la capacidad de perseverar de los santos; por eso el modo de la existencia cristiana se basa en la *thlipsis*, en el temor y temblor, que sabe que sólo por la gracia en la que confiesa tener fe puede perseverar frente a las tentaciones del mundo. Para su libertad, el proyecto de la existencia hacia la vida eterna futura permite hacer uso incluso de la determinación más radical: la muerte.

De lo anterior se sigue la pregunta por la justicia de la elección de los santos por parte de Dios y la consecuente pregunta por la naturaleza de los sucesos humanos en la historia, es decir, el oculto sentido de la providencia y de la predestinación de los santos. Sobre las

⁸⁶ Agustín en diversos lugares se cuestiona sobre los límites de la necesidad de la oficialidad de la credencial de pertenencia a la comunidad de la Iglesia, el bautismo, para la pertenencia a la ciudad celestial. Considera que muchos hombres antes de Cristo, como los patriarcas y quizás algunos filósofos paganos, pudieran ser de los elegidos por Dios. Hacer del bautismo un requisito indispensable sería caer en la idolatría de hacer de un constructo visible del hombre una forma de visibilización indudable del inextricable juicio oculto de Dios.

determinaciones del tipo de vida abierta por la gracia de la fe y la esperanza se dice que sólo aquella vida que persevere y permanezca en el mismo estado en que ha sido llamada podrá perfeccionarse, no al cambiar sus determinaciones objetivas (aunque tampoco se opone a esto), sino al transformar subjetivamente al proyectarse con esperanza en la vida futura. Es decir, sólo será bienaventurada aquella vida que pueda asumir su propia contingencia y gratuidad.

Entramos ya al asunto central, a saber, la obra oculta de la predestinación entendida como la obra de lo potencial, que abre la experiencia escatológica de la historia. Una forma eficiente de condensar lo que está en juego en esta problemática se encuentra en el siguiente fragmento extraído de un texto clave de Heidegger: "...en la grandeza de la donación se encuentra a la vez la más oculta esencia del no, como todavía-no y no-más"⁸⁷ Para esto, el opúsculo de Agustín *De la predestinación de los santos* es fundamental. De la masa de los llamados, sólo algunos parecen responder al mensaje, esos conforman la Iglesia visible, sin embargo, sólo algunos de entre ellos, y algunos más no dentro de ellos, son realmente elegidos, sólo algunos reciben realmente el evangelio y serán compensados con la futura vida eterna bienaventurada (PS). Los elegidos no pueden ser conocidos (CG 9, 20). Nos es oculto el juicio por medio del cual son elegidos para perseverar en la justicia, así como quiénes son esos elegidos. Lo oculto del juicio oculto de Dios es equiparable con la profundidad del alma que no se puede contener a sí misma. Lo oculto en Dios, fundamentalmente el Juicio, es similar al olvido en la memoria. El olvido no está fuera de la memoria, pero al estar dentro la desborda. De la misma manera, el Juicio de Dios es el centro oculto (memoria oculta) a partir del cual opera la fe del cristiano. Toda certeza de la fe y la esperanza se ve desbordada, al mismo tiempo que fortalecida, por el centro oculto del Juicio. Cary refiere a esta equiparación entre lo inextricable del Juicio y la profundidad del alma:

Lo temible, más bien, son las secretas profundidades íntimas del alma misma, suficientemente profundas como para contener a Dios con sus juicios inextricables. La caridad que recibimos por gracia emerge 'de un lugar oculto en el que estamos en cierta forma arraigados y fundados, en el que las causas de la voluntad de Dios no son buscadas.' (E 140, 25,62) No hay

⁸⁷ Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Biblos, Buenos Aires, 329. Esta temática es esencial para el futuro de la historia del cristianismo desde Agustín hasta Heidegger. Especialmente es relevante para comprender la obra de Lutero. Basta recordar que en *De siervo arbitrio*, el libro en el que rompe con Erasmo llamándolo pelagiano, Lutero se pregunta en la parte sobre el *Deus absconditus*: "¿por qué unos son tocados por la ley y otros no son tocados, de modo que aquéllos aceptan la gracia que se les ofrece, y éstos la desprecian?" Ernest Gordon Rupp, Philip Saville Watson (eds.) *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, London: Westminster John Knox Press, 1969. Como podemos ver por el sólo título de la sección en que se encuentra el fragmento citado, Lutero también tiene en el centro de su reflexión el problema de la relación entre lo oculto, Dios y la predestinación.

una profunda distinción entre las profundidades del sí mismo y las profundidades del Juicio de Dios, pues uno yace en el otro.⁸⁸

Carry cita un fragmento de la carta de Agustín a Honorato titulada por el obispo “La gracia del Nuevo Testamento”. Allí, entre otras cuestiones, explica el sentido de Ef. 3, 14-19. Agustín quiere explicar la gracia de la fe, la justicia y la ciencia, las cuales dirige Pablo en su conjunto a la caridad, puesto que la caridad es el único sitio en donde estamos arraigados y fundados y a partir del cual emerge lo demás. No obstante, ese lugar del que emerge la caridad es un lugar oculto. Se trata sin duda, del lugar oculto de la fe plena y de la visión intelectual cara a cara con Dios al cual no tendremos acceso en plenitud, sino hasta que acaezca la visibilización del Juicio. En ese Juicio se juega, por lo tanto, la historia entera de la salvación y de la creación. En la lógica de la Providencia divina se centra el sentido entero de la relación del alma del cristiano consigo misma y con el mundo.

Todo es según la Providencia divina, incluso la vida de los impíos, pues ésta es un mal que se torna en bien por el buen uso que de ella hace Dios. Así, incluso el pecado, que no es efectuado por Dios, no escapa de la Providencia. Eso es todo lo que se puede saber sobre el juicio de Dios, que es justo, que es provechoso para los santos, pues fortalece su virtud. Sin embargo, nada se puede saber sobre la razón de la elección de unos u otros para la vida eterna, ni del número de los elegidos (CG 15, 46). Sólo se puede saber que esa elección es justa y misericordiosa, pues por justicia debería castigar a todos los hombres pecadores, sin embargo, por misericordia da la gracia gratuita de la salvación a algunos elegidos que, como el resto, no lo merecen (LA II, 20, 54). Al comentar el Salmo 25, Agustín explica lo anterior: “Misericordia y verdad son todos los caminos del Señor. Pero son ininvestigables sus caminos. Por tanto, ininvestigables son también la misericordia, por la cual gratuitamente salva, y la verdad, por la que justamente condena.” (PS 6, 11)

Lo importante de todo lo anterior es que el hecho de que se mantenga oculta la razón de los elegidos para recibir la gracia de Dios es parte de la misma gracia. La gracia primera es la fe en lo invisible, la enseñanza interior del evangelio por medio de la cual se llama y se efectúa la escucha interior del llamado. Esa enseñanza y escucha interiores son distintas a la enseñanza y escucha exteriores puesto que implican el asentimiento. Mientras que la enseñanza exterior del evangelio no implica la creencia interior y profunda, la enseñanza y escucha interior es ya el asentimiento al llamado divino. Es esa la forma en que obra en nosotros Dios. Se asiente y se abraza la fe y se obra conforme a ella según el amor a la

⁸⁸ Philip Cary, *Inner Grace. Augustine in the Traditions of Plato and Paul*, Oxford University Press, New York, 2008, 77.

justicia en el cual se persevera; se trata de una fe en lo invisible que debe todos sus efectos a la disposición del sujeto al ocultamiento (PS 7 y 8). La hermenéutica de la historia que de allí emerge lleva a pensar en la Providencia y proyecta así la historia en bloque hacia un solo fin trascendente: la futura vida eterna de la comunidad de los santos.

La creación está atravesada por una historia de la gracia, de la salvación. La lógica de la Providencia es la lógica de toda la creación. Dicha lógica consiste en que Dios crea distinguiendo lo que crea. Agustín interpreta la distinción de la sociedad de los ángeles buenos y la de los caídos desde el Génesis, específicamente la frase de la creación de la luz y la distinción entre luz y tinieblas. Dios nunca creó las tinieblas, sin embargo, al crear la luz, distinguió entre luz y tinieblas (CD X, 21). Así ocurre con la sociedad de los santos; Dios no creó la sociedad de los caídos, ellos mismos por vicio de su voluntad cayeron y de ahí, como la luz surgió de la nada distinguiéndose de las tinieblas, surge la sociedad de los santos, distinguiéndose de la sociedad de impíos. Citemos en extenso un pasaje sobre esta igualdad entre distinción y creación en Dios:

quien distingue es el que concede aquello que te distingue, perdonando la pena debida, otorgando la gracia indebida; distingue aquel que, cuando las tinieblas se extendían sobre el abismo, dijo: *Hágase la luz, y la luz fue hecha*, y dividió, o sea, distinguió, entre la luz y las tinieblas. Pues cuando había tinieblas no halló cómo distinguir, sino que distinguió al crear la luz [...] Distingue aquel que dijo de los que todavía no habían nacido ni hecho cosa buena ni mala, para que el designio de Dios, hecho por libre elección, se mantuviera, no en virtud de las obras, sino por gracia del que llama[...] Dijo elección no porque Dios halle, para elegir, lo hecho por otro, sino porque El mismo hace lo que halla...⁸⁹ (CEP, II, 7, 15)

El Juicio finales aquel donde ya no habrá más ocultamiento, donde se develarán la razón de la elección y los elegidos. Dado que la lógica de la elección-creación-gracia atraviesa la totalidad de la creación, el momento del Juicio es el de la manifestación cara a cara de Dios, aquel en el que finalmente los elegidos podrán contemplar (eternamente) la eterna obra de Dios. La razón del Juicio no es distinta a la obra misma de la gracia. No hay ningún criterio visible por el cual Dios, con una norma o criterio positivo, elija a los salvos de entre los caídos. Dios otorga la luz, la gracia que distingue a los que salva.

La elección de los santos, como dijimos, es la creación de los mismos, es decir, es el obrar de la gracia en ellos de manera que perseveren en las buenas obras y reciban la ‘gracia sobre gracia’, la retribución por la perseverancia en la justicia, que es la eterna justicia de la vida bienaventurada. La manera en la que crea esos santos Dios, siendo estos hombres libres, es fortaleciendo su libertad de hacer el bien, haciendo que perciban interiormente la gracia

⁸⁹ Agustín, *Contra las dos...*, II, 7,15.

con fe. Se entiende que la fe es la fe y sus obras, pues de la fe, de la vocación o llamado a la fe, gracia primera, dependen las buenas obras.⁹⁰ No sólo porque sólo de una verdadera fe se podrá sostener una vida virtuosa llena de buenas obras, sino porque lo único bueno de las buenas obras es la fe verdadera, pues no hay otro criterio positivo normativo que permita distinguir entre buenas obras y el resto de las obras.

La interioridad de la gracia es lo que justifica que en este siglo estén mezclados e indistintos por medios externos los santos y los impíos, al punto que incluso dentro de los cristianos congregados en la Iglesia hay impíos, no elegidos. La elección de Dios no es tanto la creación o transformación de voluntades corruptas en voluntades incorruptas, sino la elección de aquellos que podrán perseverar en el reconocimiento de la gracia de Dios, pidiendo perdón por las fallas ineluctables a las que están condenados a caer por su naturaleza corrupta.

Lo importante es que no hay propiamente una lógica de la gracia, o más bien su lógica es la ruptura de la lógica jerarquizante y excluyente de los méritos, como ya se vio más arriba. Asimismo, la lógica de la gracia, que es la lógica del mandamiento-obra del amor, implica la ruptura radical de la lógica de toda norma positiva. La lógica de la gracia, si es que en el escándalo cristiano hay ‘lógica’, es sólo la de quien puede confesar y obrar según el reconocimiento de la gracia, es decir, quien se puede humillar y recibir la gracia que lo enaltezca. Los elegidos no son tanto los débiles, sino los ‘autodebilitados’, y esto no tanto porque lo hagan por sí mismos (pues ya vimos que el comienzo, incluso del pensamiento de lo bueno, es la gracia y no la voluntad), más bien, son tales porque su existencia, por gracia de Dios, es una permanente autoinmolación, sacrificio de sí mismos a Dios: verdadera piedad y culto no idolátrico.

La vida en humildad es la vida de los agraciados por Dios. Con la fe en lo invisible, con la absoluta sumisión, es que se logra vencer la muerte, muriendo por obediencia. Así, mientras que bajo la ley de la muerte se peca por miedo a la muerte y por mor de la conservación de la vida temporal y visible y el mismo pecado no hace sino llevar a aquello que se quiere evitar, es decir, la muerte misma, bajo la fe en lo invisible se muere por obediencia. La muerte aquí no es sino muerte al pecado, muerte al mundo y renacimiento en el espíritu. Esa muerte es misericordia consigo mismo y santo sacrificio de sí, por sí y para Dios, en cuanto que sólo así, ofreciéndose a Dios en sacrificio y autovaciándose de toda

⁹⁰ “Vocatio ergo ante meritum voluntatem operatur /la llamada mueve la voluntad antes que el mérito” (83DQ 68, 3)

determinación mundanal y pecaminosa (toda determinación en general que impida la transformación y el comienzo de la vida proyectada hacia la eternidad) es que es posible la felicidad, es decir, el tenerse a sí mismo en unidad.⁹¹ Al anonadarse Dios, efectúa su acto de caridad infinita no en el modo de la omnipotencia, sino tomando forma carnal, es decir, dándose una espalda, mostrándose entre enigmas y obscuridad a los hombres. Sólo así podría obrar la buena voluntad en los hombres, no determinándolos con su *omnipotentia*, sino convocándolos con un gesto ambiguo, dispuesto a la interpretación. Al estar abierto el sentido de su muerte, Dios obra en aquellos que ha elegido, sin mostrar a los elegidos, la caridad que muestra en su sacrificio.

El pasaje de Pablo sobre la *kénosis* será fundamental para comprender la doctrina agustiniana sobre la gracia, por lo que se hace necesario citarlo en extenso:

Tened entre vosotros los mismos sentimientos que Cristo: El cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz. (Fil 2, 5-8)⁹²

Lo potencial y el abandono de sí. Toda la reflexión sobre la predestinación, lo oculto y lo potencial desde Agustín puede relacionarse fácilmente con Heidegger y los pensadores contemporáneos que bajo la égida del pensamiento del mismo piensan hoy la subjetividad política. Galindo nos muestra en el siguiente fragmento la reinterpretación de Heidegger de lo que él denomina en bloque como pensamiento impolítico contemporáneo:

⁹¹ No es distinto el autosacrificio y la búsqueda de la felicidad: “Esta valoración de la existencia terrenal no implica, de todos modos, la aceptación de una actitud de mera renuncia y de sacrificio. Cuando Jesús afirma que quien quiera seguirle debe tomar su propia cruz y ‘negarse a sí mismo’, Agustín interpreta estas palabras en el sentido de que sólo se puede negar a sí mismo quien se ama del modo más alto, persiguiendo aquel deseo incondicionado de felicidad que sólo la unión con Dios puede garantizar. Sólo el *amor improbus* manda la perdición: el cristiano, por el contrario, perdiéndose se encuentra y, haciéndose pequeño, se eleva.” Bodei, Remo, *Ordo amoris, Conflictos terrenos y felicidad celeste*, Valladolid: Cuatro, 1998, 143.

⁹² “Hoc sentite in vobis, quod et in Christo Iesu: qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed *semetipsum exinanivit* formam servi accipiens, *in similitudinem hominum factus*; et habitu inventus ut homo, humiliavit semetipsum factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis.” Ponemos aquí el texto latino que usó Agustín para resaltar el término por el que se traduce la partícula del texto griego que aquí nos interesa, a saber, *ἐαυτὸν ἐκένωσεν*, que en latín se tradujo como *semetipsum exinanivit*. El término *exinanivit* es el perfecto activo de la tercera persona del indicativo del verbo *exinatio* que significa: vaciar, descargar, desolar, debilitar o agotar y consumir (Pimentel, 2007, 275). Aquí es reflexivo, Cristo a sí mismo se vació, descargó, desoló, debilitó o consumió, específicamente con respecto a la forma divina. La manera en que lo hizo fue haciéndose semejante a los hombres (*in similitudine hominum factus*).

Es el propio ser el que ha elegido permanecer oculto al no ocultarse en los entes, y sólo él puede iniciar el movimiento de instalación en el hombre (Ereignis), al que exige únicamente disponibilidad mediante el abandono de la subjetividad.⁹³

La obra de la oculta predestinación es el abandono de la subjetividad de la que nos habla Alfonso Galindo. Lo que muestra Galindo es la forma de la presencia de la potencialidad de la que hemos estado hablando. Dicha forma de presencia está en el abandono, en el ocultamiento. No es, sin embargo, un ocultamiento a la manera de un esconder o negar las propias determinaciones positivas, sino un ocultamiento al vaciarse de toda positividad. No hay simulación ni disimulación en el ocultamiento de Dios. La forma de efectuación o de operar, de constituirse en obra lo oculto es la *kénosis*, el vaciamiento. Dios está oculto, se retira, abandona y él mismo muere puesto que sólo así, muerto y oculto, como calavera coronada, esto es, como huella y vestigio es que puede obrar potencialmente, sin ‘paso al acto’ o determinación objetiva en cada una de las vidas de los hombres. Sólo como obra de lo oculto libera Dios a los hombres. El ocultarse de Dios es hacerse vestigio, manifestarse en enigmas y en la obscuridad. Basta recordar que Agustín refiere un sinnúmero de veces al pasaje sobre el ladrón en la noche de Mateo 24, 43. La gracia de Dios, como el regreso de Cristo, llegan como el ladrón en la noche, sin advertencia, en la oscuridad. Pudiendo manifestarse de cualquier manera, Dios elige anonadarse y mostrarse como vestigio y huella para disponer a los hombres, sin obligar o determinar, al recibimiento de la gratuita gracia.

Officium, visibilidad y extraoficialidad. Efectuación (*facere*) de una obra (*opus*). Éste es el significado etimológico de la palabra oficio. En torno a esta palabra podemos traer nuevamente a discusión la relación entre Schmitt, Taubes y Agustín acerca del problema de la imagen, la visibilidad y lo oculto.

A la mitad del texto de Schmitt sobre *La visibilidad de la Iglesia* hay una frase que por sencilla logra condensar toda la discusión que queremos referir: “Una institución que haga valer lo invisible en lo visible tiene que arraigar en lo invisible y manifestarse en lo visible.”⁹⁴ Si bien la segunda parte de la frase es compatible con Agustín, la primera parte contiene ya *in nuce* el presupuesto fundamental de Schmitt que lo hace incompatible con Agustín, incluso a pesar de que un par de párrafos después Schmitt refiera al obispo sin

⁹³ Alfonso Galindo Hervás, *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, Res Publica, 2003, p. 220.

⁹⁴ Schmitt, *La visibilidad...*, 13.

citarlo.⁹⁵ Agustín, según la argumentación que hemos seguido, podría estar de acuerdo en que debe haber una manifestación de lo invisible, que es aquello en lo que se encuentran las raíces y los fundamentos de lo visible. No obstante, esa manifestación no implica una visibilización plena de lo invisible. Y, aún más, eso no significa que se deba ‘hacer valer’ lo invisible en lo visible. La discusión gira toda en torno a la institución, la Iglesia, que debe efectuar estas obras. La naturaleza y los límites del oficio de la Iglesia son los que están en cuestión. Lo que yace detrás del presupuesto de Schmitt es una concepción de la comunidad que no puede desvincularse del concepto de visibilidad: “En la medida en que sus miembros reciben su dignidad directamente de Dios, la comunidad no podrá anularlos, pero del mismo modo, únicamente a través de la comunidad pueden relacionarse con Dios. Es así como se constituye la Iglesia visible.”⁹⁶ Una vez más, en la primera parte podría seguirse el mismo hilo argumentativo que hemos mostrado que se sigue en Agustín. El hombre, en efecto, sólo logra la libertad y el pleno conocimiento y gozo de sí en su relación con Dios que es, de hecho, el sacrificio por los otros, la caridad ilimitada vertida en toda la comunidad. Lo que no queda claro es cómo eso implica la constitución de la Iglesia visible. Esta última parte se torna mucho más complicada cuando líneas más abajo nos explica Schmitt que la visibilidad de la Iglesia consiste en que en la constitución de la comunidad surge una obligación para el individuo y una mediación para regular esa obligación y la relación del individuo con Dios y la comunidad que le da acceso a Dios. Es con este preámbulo que finalmente podemos comprender a qué se refiere el jurista con la frase que continúa el fragmento que citamos primero:

...arraigar en lo invisible y manifestarse en lo visible. Es el mediador quien desciende, porque la mediación sólo puede darse desde arriba y en sentido descendente, nunca al contrario, pues la salvación consiste en que Dios se hace hombre y no en que el hombre se convierta en Dios. La metáfora siempre recurrente según la cual, al igual que Cristo se encarnó en un cuerpo real la Iglesia debe también adquirir un cuerpo, contiene en efecto un argumento de la más alta dignidad, dado que apunta a la identidad de estructura lógica que se da entre ambos acontecimientos. En ella, el resultado de la reflexión más radical alcanza una imagen sensible que contiene en toda su magnitud la estructura de la mediación misma que constituye a la Iglesia.

Schmitt considera que hay una identidad estructural entre cristología y eclesiología, en cuanto que Cristo y la Iglesia constituyen formas de mediación y de incorporación o corporalización. Tanto como Cristo, la Iglesia debe formar un cuerpo. No obstante, ese cuerpo debe ser una imagen visible. Justo en torno a la naturaleza e implicaciones de la noción de cuerpo es que Schmitt arremete contra cierto agustinismo. Considera que las sectas

⁹⁵ “*peregrina in saeculo et pertinens ad civitatem Dei*” Schmitt, *La visibilidad...*, 16.

⁹⁶ Schmitt, *La visibilidad...*, 13.

de los que han proclamado un “mero *corpus mysticum*” de Cristo para referir a la Iglesia (sabemos que la frase es paulina 1 Cor 12,12-14, pero es discutida en muchos lugares de la obra de Agustín) al final han negado la verdadera humanidad de Cristo. Porque, para Schmitt, sólo es posible una vía para confrontarse con el problema del mensaje universal y eterno de Cristo y su encarnación finita y situada en un momento histórico. La vía para hacerlo es una institución, la Iglesia visible, que sirva de mediación visible (corporal, corporalizada, incorporada) con la encarnación de Cristo. Ese es el oficio de la Iglesia para Schmitt:

La visibilidad de la Iglesia es algo que surge de su misma esencia, que consiste en la mediación; pero como ésta es una misión que debe cumplirse siempre de nuevo, segundo a segundo, es posible que una realidad histórica que se constituye y actúa políticamente como Iglesia, la llamada iglesia ‘oficial’, no coincida con la verdadera Iglesia visible. No obstante, y a pesar de ello, la expresión contiene un error. La Iglesia visible siempre es ‘oficial’, pues de su esencia forma parte la transformación de los dones espirituales en funciones y cargos, así como la separación de los mismo de las personas concretas que en un momento dado las asumen y ocupan. Sin embargo, como a través de lo oficial la distinción entre lo esencial y lo accidental puede resultar olvidada[...] es necesaria la distinción entre la Iglesia oficial y la auténtica Iglesia visible.

Para Schmitt, el oficio de la Iglesia es la manifestación visible de lo invisible. La realización de ese oficio es siempre oficial, pues la naturaleza de la mediación que es la Iglesia implica la ‘transformación’ de los dones de Dios en cargos y funciones. La manifestación visible de la relación del hombre con el Dios invisible que está dada por la obligación que se adquiere con la comunidad tiene la forma del cargo y la función, así como la separación de los mismos con respecto a los individuos concretos. De esta forma logra la Iglesia mediar entre el cuerpo histórico concreto de Cristo y su mensaje universal y eterno. La diferencia entre la Iglesia ‘oficial’ y la verdadera Iglesia visible será sólo una función de la oficialidad de la Iglesia para autocorregirse. Asimismo, la invisibilidad de la Iglesia se vuelve sólo una instancia crítica de la Iglesia visible dentro de la Iglesia visible o en función de ella, pues finalmente será sólo la Iglesia visible la que cumpla el oficio de mediación.

Si contrastamos estas tesis con las analizadas en el primer capítulo sobre la teología política como proyecto teórico y político, podremos darnos cuenta de que para Schmitt la mediación de Iglesia consiste en el Derecho, incluso si ese Derecho no consiste en la norma positiva liberal (pues en la crítica a esa reducción por parte de Kelsen radica la originalidad de la filosofía del Derecho de Schmitt). Se trata de la transformación del carisma en jurisprudencia y en la apertura de la problemática que esto implica. Para Schmitt, la manifestación visible de lo invisible será la decisión soberana concreta que da un orden y hace emerger la norma jurídica positiva. En última instancia, el ideal de institución que lleve

a cabo el oficio de la mediación será la forma política del catolicismo romano universal trasplantado al momento de la forma política de la Modernidad, el tiempo del Estado.

La clave para comprender el distanciamiento con respecto a Agustín, que lleva al jurista a considerar que Agustín no responde a la pregunta fundamental de la teoría política (*quis judicabit?*), está en la diferente forma de comprensión de la relación entre eclesiología y cristología en ambos, así como en el sentido que se le da a la palabra cuerpo en ambos ámbitos. Para Agustín, a diferencia de para Schmitt, la naturaleza divina de Cristo no se verifica en la verticalidad de la relación con respecto a la criatura, más bien se verifica en su anonadamiento, en la *kénosis*. La encarnación y el sacrificio de Cristo no dan lugar a la justificación de la deducción de una norma jurídica positiva. La vida y doctrina de Jesús se resume en la obra de la *kénosis*. El oficio cristiano es la des-obra, el anonadamiento. El cumplimiento de ese oficio no puede nunca verificarse en el ámbito de visibilidad de la norma jurídica, no puede nunca limitarse al ámbito de las funciones y de los cargos, aunque haga uso de él para poder realizarse. Tan es así que en términos de lo que puede llevarnos a la justicia Agustín refiere a Terencio, quien considera que puede ser “lícito para uno hacer impunemente lo que a otro no le es lícito hacer: no por diversidad en la materia (*res*), sino en aquel que obra” (E 138, 1, 4).⁹⁷ Por lo tanto, Agustín considera que la norma positiva nunca alcanzará para determinar los actos lícitos ni nos llevará indefectiblemente a la justicia.

Agustín acepta que Cristo es mediador, pero sólo si se comprende que es él, en su sacrificio (*kénosis*), don, donante y receptor del don. La mediación que es Cristo es ya en sí misma la experiencia de aquello que media, es amor y justicia plena. Asimismo, si la Iglesia fuera una mediación, ella misma, como cuerpo de Cristo, será, en la pureza de su oficio (de la efectuación de su obra), la experiencia del amor. Por eso, para Agustín la Iglesia invisible es la Iglesia eterna conformada por los ciudadanos eternos de la ciudad celeste. La Iglesia visible será un medio para la conformación de la Iglesia invisible. No obstante, la misma Iglesia visible, incluso sin abandonar la estructura jurídica heredada del Imperio, no realizará su obra con base sólo en la norma positiva. Ni siquiera las instituciones mundanas podrán llevar a cabo su oficio de búsqueda de la paz terrena con base sólo en la norma positiva.

⁹⁷ La referencia es al *Adelphoe* de Terencio. Debo el señalamiento de esta referencia al texto de Svensson que versa sobre la relación entre fe y razón en la filosofía política de Agustín según se muestra en su correspondencia con Marcelino y Macedonio. Manfred Svensson, “Fe y razón en el campo práctico-político. Un estudio desde la correspondencia de san Agustín con autoridades públicas”, *Teología y Vida*, Vol. LII (2011), 229-244.

Es pertinente traer a cuento, una vez más, la imagen de Macedonio según lo describe Agustín, halagüeño, una vez que ha cedido a su petición de perdonar a un condenado a muerte (E 155, 4, 17). El obispo considera que Macedonio manifiesta una forma de relación con la norma que presupondría una fe perseverante propia de un elegido por Dios para la salvación. Macedonio, ceñido por la norma, muestra que tiene dirigida su mirada a lo invisible, a la república celeste. Macedonio no aplica la norma jurídica por mansedumbre, por dirigir su mirada a la república celeste invisible. Dirigir la mirada a lo invisible y actuar conforme a esa ‘visión’ implica la carencia de un criterio positivo que determine la acción. No hay norma para la mansedumbre y la consecuente justicia verdadera. Sólo habrá algunas pistas, vestigios y el ejemplo de la vida de Jesús.

El modo de cumplimiento del oficio de la Iglesia es la *imitatio Christi*. Lo que implica la figura de Cristo como el hombre que realizó la ley no es un seguimiento farisáico perfecto de la ley posible sólo por una naturaleza perfecta. Por el contrario, Cristo, para Agustín, implica la superación de la lógica de la norma, y ofrece el espíritu de la misma en el amor hasta el sacrificio por la totalidad de los hombres. Hemos visto que lo fundamental de la encarnación es la *kénosis* y que lo fundamental de esta es que se constituye en una manifestación de lo oculto. Frente a Schmitt, Agustín (una vez que ha ofrecido una crítica radical de la idolatría y de la soberbia, incluyendo la idolatría de la norma racional) ofrece otra forma de comprender la manifestación de lo invisible centrada en la noción de peregrinaje que trataremos en el siguiente apartado.

Schmitt termina su texto con una crítica de los extremos a los que lleva la consideración del cuerpo de Cristo como mero *corpus mysticum*, a saber, la iconoclastía y la eliminación de las obras como criterio de visibilización de la fe, pues, “la fe sin las obras conduce a obras sin fe.” La forma en que se manifiesta esta forma de pensar las implicaciones de la encarnación histórica de Cristo, puesto que no puede evitar manifestarse (oficializarse), es el “rechazo oficial de todo lo oficial.”⁹⁸ Para Schmitt, el rechazo oficial de todo lo oficial hace del rechazo de la norma la nueva norma. Podríamos dirigir esa advertencia de Schmitt hacia Taubes y buena parte del pensamiento impolítico que en él encuentra un asidero. La fórmula del mesianismo antinómico puede comprenderse como una forma de rechazo oficial de todo lo oficial. Lo único que parece manifestarse en la crítica de la norma es un rechazo a toda manifestación positiva de la universalidad en un concepto normativo de razón. La

⁹⁸ Schmitt, *La visibilidad...*, 17.

insistencia en lo oculto y en lo no estatizable de la función crítica antinómica en Taubes bien podría ser considerado una nueva forma de la oficialidad.

El rechazo oficial de todo lo oficial, la fórmula de Schmitt, es una forma de resumir lo que implica una herejía para Agustín, quien nunca fijó una definición final de la herejía. A pesar de ello, en 391 escribe a Honorato: “Hereje, creo yo, es el que, movido por ventajas temporales, sobre todo por ansias de honores y de mando, elabora doctrinas nuevas y falsas o les presta asentimiento.” (E 93, 43, 1, 1) No se trata sólo del error, ni sólo del cisma. Una herejía busca la ventaja temporal y hace uso del error y del cisma para obtener la ventaja temporal. ¿Qué implica una ventaja temporal? Lo que lleva a preferir una ventaja temporal por sobre la fe en lo invisible eterno es un exceso de *amor sui*, de amor equivocado a sí, es decir, amor a lo temporal, idolatría por el mundo y sus imágenes (recordemos que la mirada es una forma de referir a la más profunda forma de estar la existencia referida al mundo y a sí misma). La herejía, en el fondo, es un tipo de idolatría.

En un maravilloso golpe retórico, Agustín explica las consecuencias de la idolatría en el hombre. La idolatría, al ser un amor indebido, es decir, un culto de piedras inertes, no puede sino someter al alma a la inercia pétreo de la cautividad en la carne (CD VIII, 24, 2). La fe en lo invisible, por su parte, la liberará de toda determinación mundana, arrojándola, no obstante, a un peregrinaje que tiene esperanza de llegar a un destino eterno. Sin embargo, dicho peregrinaje implica una forma de obra en el mundo; también es un oficio el peregrinaje. Desde el mismo Agustín podemos acusar de hereje a Taubes y el pensamiento impolítico si éste se aboca sólo al rechazo oficial de todo lo oficial, incluso si no podemos localizar con precisión el tipo de ventaja temporal que podría tener como rendimiento y motivo. No obstante, también con Agustín y con Taubes podemos considerar como idólatra la reducción de la Iglesia a una manifestación visible en la norma jurídica, según parece sugerir Schmitt.

Para comprender el tipo de compromiso que implica el oficio de la Iglesia para Agustín, deberemos ahondar en el sentido del peregrinaje que signa a dicha institución.

3. El peregrinaje y el vestigio. La obra de la Iglesia.

Agustín ofrece una solución intermedia entre Schmitt y Taubes. Mientras que con base en la crítica de Taubes, e incluso de Peterson, podríamos considerar que Schmitt cae en una especie de idolatría por la norma del Estado y la forma política, con base en Schmitt podemos considerar una herejía radical la crítica sin solución de compromiso en ninguna

institucionalidad que propone el mismo Taubes e incluso el catolicismo liberal al que da pie la teología de Peterson. La vía intermedia agustiniana esquivó el ataque de Schmitt, pues el concepto de Iglesia que construye Agustín no implica la oficial oposición a todo lo oficial. A tal punto es así que acepta la exigencia de obediencia a toda autoridad terrena que formula Pablo. No obstante, tampoco cae en la idolatría de la institucionalidad y la oficialidad que criticaría a Schmitt un pensamiento inspirado en Taubes. La Iglesia de Agustín será una roca firme, pero no por ello se reducirá a una institución inamovible y fundada sobre nada que sea reductible a la visibilidad. Más bien, se tratará de una forma distinta de la mirada y de la visibilidad que permitirá la efectuación de una obra, es decir, un oficio.

Peregrinaje e imitatio Christi. El peregrinaje es el oficio de la Iglesia según Agustín. Éste se da como una vía de acceder al conocimiento del amor que profesó Dios en el acto de la encarnación. Ese acto de *kénosis* por parte de Dios implica una forma del amor divino por medio de la manifestación a través del dorso, de la espalda, es decir, por medio de enigmas y en la oscuridad:

Pero, mientras peregrinamos lejos de Dios y caminamos por fe y no por visión, vemos las espaldas de Cristo, es decir, su carne, mediante la fe, sólido cimiento, simbolizado en la roca, desde donde le contemplaremos como desde alcázar inexpugnable; esto es, desde el seno de la Iglesia católica, de la cual está escrito: Y sobre esta roca edificaré mi Iglesia. Y con tanta mayor seguridad y anhelo amaremos ver la faz de Cristo cuanto más profundo sea el conocimiento que tengamos del amor que antes nos tuvo el Señor, manifestado en el dorso de su carne. (T II, 17, 28)

Mientras aún estemos en este mundo, portando un cuerpo carnal, no espiritual, debemos peregrinar, aún sin descanso ni seguridad, hacia el destino en el que tenemos esperanza (GL XII, 28, 56). Dicho destino es la visión eterna cara a cara a la divinidad (T I 2,4).

El peregrinaje entre la *res permixtae* que es este mundo consiste en que el alma cristiana debe caminar sabiendo que sus enemigos le son ocultos tanto como sus amigos. Por lo tanto, debe padecer la obra de odio de aquellos que son sus enemigos hasta el momento en que se le manifiesten en el Juicio. Los amigos, no obstante, “están ocultos en parte y en parte manifiestos” (CD I, 35) ¿Qué es lo que implica esta ambigüedad entre ocultamiento y manifestación? Sin duda, una vez más, se trata de las implicaciones de la encarnación, de la corporalización o incorporación de Cristo, a partir de la cual se instituye el oficio de la Iglesia.

No obstante, debe haber una clara distinción entre la incorporación de Cristo y la de la Iglesia. Mientras que la de Cristo implica la noción de Imagen como imagen perfecta de Dios, la de la Iglesia implica el peregrinaje como imagen nunca igual, sino siempre a una distancia insalvable de la divinidad. Si la implicación de la *kénosis* en la encarnación es la manifestación en enigmas y oscuridad, con mayor razón el oficio de la Iglesia implicará la dialéctica entre ocultamiento y manifestación. Para ese oficio, se debe imitar a Cristo, sabiendo que el camino de la *imitatio Christi* es un peregrinaje infinito, que sólo puede llegar a buen término gracias a la obra de la gracia que opera en nosotros la caridad perfecta. Cristo, para la Iglesia, es un ejemplo, sin ser modelo. Es decir, no tenemos un criterio de comparación estructural (analogía) que nos permita evaluar si estamos más o menos lejos de Cristo al realizar esta o aquella obra. Sólo tenemos el ejemplo concreto de una manifestación singularísima del amor divino en la encarnación y crucifixión de Jesús. No es posible alcanzar la igualdad con Cristo, no obstante, nos sirve como ejemplo para guiar nuestros actos, nuestras obras. Agustín convoca a su Iglesia:

Esforcémonos, pues, por imitar al que permanece y seguir al que es estable, y caminando por El vayamos hacia El; porque por su humildad se hizo para nosotros ruta en el tiempo (*quia factus est nobis via temporalis per humilitatem*), a fin de ser, en su divinidad, nuestra morada eterna. En su forma divina, igual a Dios, Dios brinda un ejemplo (*exemplum*) a los espíritus intelectuales y puros que por su soberbia no fueron precipitados; y para poder ser al hombre postrado, ejemplo en su retorno, incapaz, a causa de la inmundicia de sus pecados y de la pena de su mortalidad, de ver a Dios, se abatió a sí mismo, no mudando su divinidad, sino vistiendo nuestra mutabilidad al tomar forma de siervo. (T VII, 3, 5)

Agustín, como Schmitt, considera el problema de la mediación entre la encarnación histórica del Hijo y su divinidad. No obstante, la solución a dicho problema se encuentra dada por la encarnación misma. Cristo se encarnó en la *similitudine* que constituye nuestra realidad finita. No obstante, al hacerlo abrió una ruta nueva en el tiempo, efectuó un acto libre radical, propio de la divinidad omnipotente, al sacrificarse y manifestar el amor divino. Ese acto debe servir de ejemplo inimitable para el resto de los hombres.

La vía de la *imitatio* es la vía de la fe. Esa fe, aunque sea en lo invisible y no se manifieste en nosotros mismos ni en los otros en el mismo modo en que lo hacen el resto de las cosas visibles, aun así, tiene una forma de manifestación en lo visible. Aún si sus formas de manifestación no implican la fe plena, sino, quizás, la fe temporal que puede ser finita. (TXIII, 1, 3).⁹⁹Esto se debe a que

⁹⁹ Este pasaje, que hemos discutido arriba, nos explica cómo la fe no se manifiesta en la visibilidad en el modo de las imágenes corporales, y, sin embargo, se torna visible. Las conclusiones que podemos sacar sobre la

[1]a fe [...] no está fuera de nosotros, sino en lo íntimo de nuestro ser; y nadie la ve en el prójimo, sino en sí mismo. Por fin, su existencia puede ser fingida (*simulatione confingi*) y se la puede imaginar (*putari*) donde no existe. Cada uno ve la fe en sí mismo; en los demás cree que existe, pero no la ve; y lo cree con tanta mayor firmeza, cuanto mejor conoce los frutos que la fe suele, mediante la caridad, producir.” T XIII, 2,5)

La fe misma puede fingirse. La facultad de la imaginación puede hacernos creer que está en donde no está realmente. Las obras mismas, que son manifestaciones de la fe, bien pueden ser sólo manifestación de una fe fingida. No obstante, eso no implica, ya lo hemos dicho, una apuesta por la iconoclastia. Si bien las imágenes pueden dar lugar al fingimiento y al engaño con respecto a lo más importante, que es la fe; de la misma manera las imágenes (*similitudines*) son las formas de manifestación del amor de Dios a la creatura:

Por esto, la bondad divina, condescendiente con las necesidades de nuestro destierro, nos envía sus apariciones, como avisándonos que no se encuentra aquí abajo lo que buscamos, sino que por estas cosas hemos de volver al principio de dónde venimos, pues si no tuviéramos allí nuestro centro, no buscaríamos aquí estas cosas.” (T IV, 1, 2)

El poder de la imagen radica en manifestar lo invisible a través del ocultamiento. La manifestación visible de lo invisible no implica ‘hacer valer’ lo invisible en lo visible como una forma normada de aparición, repartición u ordenamiento de lo sensible, sino la invitación y sostenimiento del amor a lo invisible. Dios mismo se encarna, hace uso de las *similitudine*, sin condenarlas, invitando a encontrar en lo invisible el sentido de toda manifestación visible.

Unidad y visibilidad de la Iglesia. La catolicidad. En su lucha contra las herejías Agustín también pugnaba por reconocer, por ‘ver’, en dónde se encontraba la Iglesia verdadera y en dónde no. No tiene otro sentido la lucha por la ortodoxia y el combate de la herejía si no es distinguir en donde sí y en dónde no se encuentra la Iglesia, en dónde sí y en dónde no se está realizando correctamente el oficio de la Iglesia. Se lee en la *Carta a los católicos*:

La cuestión que se debate entre nosotros es ver dónde está la Iglesia, si en nosotros o en ellos. La Iglesia es una solamente, a la que nuestros antepasados llamaron Católica, para demostrar por el solo nombre que está en todas partes; es lo que significa en griego la expresión *katholon*. Pero esta Iglesia es el Cuerpo de Cristo, como dice el Apóstol: En favor de su cuerpo, que es la Iglesia. De donde resulta claro que todo el que no se encuentra entre los miembros de Cristo, no puede tener la salvación de Cristo. Ahora bien, los miembros de Cristo se unen entre sí mediante la caridad de la unidad y por la misma están vinculados a su Cabeza, que es Cristo Jesús. (EC 2, 2)

naturaleza de la Iglesia visible son claras. La Iglesia visible, para Agustín, nunca podrá dar certeza de ser manifestación de la única forma de fe que salva, a saber, la fe eterna de los elegidos.

Esta obra, la más importante, quizás incluso más que la *Ciudad de Dios*, sobre este tema es una carta que dirige Agustín a los católicos sobre la secta donatista y que ha sido llamada “La unidad de la Iglesia”. En ella propone una solución a la ambigüedad de la dialéctica entre manifestación y ocultamiento que signa el oficio del peregrinaje de la Iglesia. En donde sí se ve la Iglesia, en donde se manifiesta visiblemente, y es en lo único en que no cabe ninguna duda, es en la unidad. Por eso la lucha contra las herejías será una lucha contra la división y la discordia. Dicha discordia, como sabemos, se deberá, según Agustín, a una perturbación en el orden del amor, es decir, a un amor desordenado que lleva a querer ventajas temporales en lugar de la única forma de realización de sí que es la esperanza de la vida bienaventurada eterna y la unidad en esa esperanza. Entonces, la catolicidad es la manifestación visible de la Iglesia. La unidad y concordia de la totalidad (*katholon*) de las almas creadas será la manifestación visible del peregrinar de la Iglesia.

Crítica de la idolatría de la norma y la oficialidad. La insuficiencia del sacramento. Agustín se esfuerza durante todos sus años como obispo por luchar a favor de su idea de la catolicidad y en contra de las herejías. Dicha lucha contra las herejías, fundamentalmente la donatista y la pelagiana, llevará al obispo a crear una crítica de la norma, al menos a una forma de relación con la norma.

Por un lado, en contra de los pelagianos construye una crítica al rigorismo. Los pelagianos niegan la gratuidad de la gracia divina. El motivo fundamental por el que lo hacen es porque consideran que es el esfuerzo de la voluntad, el rigor, el que es premiado con la gracia salvífica.

Por su parte, los donatistas también propugnan por el rigorismo, específicamente con respecto a los oficiantes de los sacramentos que marcan la línea de distinción entre quién sí y quién no está dentro de la Iglesia. El bautismo, por lo tanto, será una de las temáticas fundamentales en la que girará la lucha entre los donatistas y el católico Agustín. La Iglesia africana seguidora de Donato negará el bautismo católico. Cuando el ataque se dirige precisamente contra Agustín, harán uso de las *Confessiones* como fuente irrefutable que demuestra la pecaminosidad del obispo de Hipona. Con base en ello y otros testimonios similares, considerarán que la Iglesia católica y los oficiantes de sus sacramentos son corruptos, por lo que los sacramentos mismos que ellos ofician son inválidos.

Agustín se dirigirá en contra de ambas herejías por las consecuencias que tendrán para el concepto de comunidad cristiana. La Iglesia, la comunidad cristiana, debe convocar a la unidad de la totalidad de los hombres. En esa catolicidad es que obtiene su única manifestación indudable como verdadera Iglesia. El rigorismo ascético de los pelagianos conlleva un aristocratismo rayano en la soberbia. Por su parte, el rigorismo oficialista de los donatistas implica un sectarismo nacionalista insostenible. Ambas formas de apego a la norma y a la oficialidad impiden el desarrollo de la catolicidad de la Iglesia.

El peso de la catolicidad está dado por la evidencia con que se muestra ésta como única forma de manifestación indudable en las Escrituras:

Dejemos a un lado, de momento, los textos que necesitan alguna interpretación, no porque sean falsas las soluciones que se dan de tales misterios, sino porque exigen un intérprete, y no quiero yo que en esto se enfrenten nuestros ingenios; sea la verdad sin ambages la que clame, resplandezca, irrumpa en los oídos cerrados, golpee los ojos de los que disimulan —para que nadie busque en esos escondrijos lugar para su falsa opinión—, confunda todo intento de contradecir, triture todo descaro y desvergüenza. (EC 6,11)

El pasaje al que alude Agustín a lo largo de toda la carta es 1 Cor 13, 2 en donde se dice que Cristo mismo da una clara indicación sobre aquello en lo que consistirá el oficio de la Iglesia, la misión de la misma, a saber, la predicación de la penitencia y el perdón de los pecados *a todos los pueblos comenzando por Jerusalén*. Agustín considera que este texto es claro y no requiere de ningún interprete. No hay lugar a la duda ni al fingimiento. Si bien se puede fingir la fe al fingir la catolicidad, lo que no es posible es que haya fe verdadera sin catolicidad. Además, con base en ese mismo pasaje, Agustín justifica la continuidad de la institución de la Iglesia puesto que el mismo Cristo habrá dejado expresamente señalado que la prédica de la Iglesia debería comenzar en Jerusalén. Por lo tanto, la catolicidad tiene un índice más anclado en la historicidad; además de tener como objetivo la invitación universal, la Iglesia debe tener vinculación directa con las primeras comunidades cristianas en Jerusalén.

Los sacramentos no serán nunca causa suficiente para la salvación ni manifestación visible o externa de la fe verdadera: “una y otra cosa son necesarias para alcanzar el reino de Dios, el bautismo y la justicia” (EC 22, 62) El bautismo, y en general la estructura normativa, funcional y de cargos de la Iglesia que administra el sacramento, no es más que una condición necesaria para la realización del oficio de la Iglesia. No obstante, no es nunca una condición suficiente. También en la oficialidad puede haber fingimiento de la fe. La oficialidad de la Iglesia permite que se dé el sacramento. Sin embargo, lo que efectúa el sacramento depende de Dios:

Así podéis comprender fácilmente que buenos y malos tienen los sacramentos divinos; pero en los primeros para la salvación y en los segundos para su condenación. Y aunque haya tal distancia entre ellos, según se acerquen digna o indignamente, los mismos sacramentos les sirven a aquéllos para el premio y a los otros para el juicio. (EC 21, 57)

De esta manera, la función de la norma y de la oficialidad no será nunca separar, no será nunca distinguir. Creer que ese es el oficio de la Iglesia implica caer en el pecado de soberbia de hacer de la Iglesia la manifestación visible total de Dios mismo, es decir, del inextricable Juicio por el que Dios desde la eternidad ha distinguido de entre los pecaminosos hombres a los que ha de otorgar gratuitamente su gracia. De caer en ese pecado de soberbia, sólo logrará sembrar discordia. Sin duda tal relación idolátrica con la norma y con la institucionalidad implica un pecado, fundamentalmente porque aleja de la posibilidad de experimentar la obra de la gracia de Dios. Al creer que el Juicio se puede manifestar visiblemente, como en una imagen dispuesta a nuestra posesión, en una norma o en la constitución de un orden de cargos y funciones normado jurídicamente, ya no estaremos a la expectativa de la gratuita gracia que llega como el ladrón en la noche. La idolatría de la norma impide la disposición subjetiva de apertura a lo oculto.

Los elitistas pelagianos y los nacionalistas donatistas son herejes y en el fondo idólatras porque asienten a un error y convocan al cisma con motivo de obtener una ventaja, dicha ventaja, la posesión del poder carismático que otorgaba la Iglesia en tiempos de la caída del Imperio, no obstante, es una ventaja temporal que terminará revirtiéndose en contra de los mismos herejes y todos los que los sigan. Incluso si lo que buscaran los herejes no fuera propiamente apoderarse del poder de la Iglesia, sino separarse de los malos en lo que dura el peregrinaje para evitar el contagio, incluso entonces, estarían cayendo en un pecado de soberbia y en la idolatría, pues pensarían que una norma o un procedimiento oficial (como el sacramento) podría manifestar visiblemente el Juicio de Dios. Se trataría de un intento de tener una ventaja temporal que negaría la más pura fe en lo invisible. Agustín hace explícito en CD XX, 28 que todo intento de obtener algún grado de retribución terrenal por el cumplimiento de la ley implica ya un alejamiento de Dios.

El temor del contagio es un temor infundado que hace manifiesta una fe fingida, pues:

ninguna mezcla con los malos puede atemorizar a los buenos, de modo que quieran como romper las redes y salirse de la reunión de la unidad para no soportar, en la participación de los sacramentos, a los hombres que no pertenecen al reino de los cielos, ya que, cuando se llegue a la orilla, esto es, al fin del mundo, tendrá lugar la debida separación, obrada no por la temeridad humana, sino por el juicio divino. (EC 14, 36)

La verdadera fe no teme al contagio puesto que el alma que la profesa no se asume como sana (salva), sino que humildemente confiesa su pecaminosidad (EC 15, 39), su

enfermedad, disponiéndose a recibir la gratuita gracia de la salvación. El cuerpo de la Iglesia se manifiesta visiblemente como tal, no en la pureza del cumplimiento de la ley, sino en la unidad de la confesión humilde de la enfermedad y la petición de la medicina que cure al cuerpo en su totalidad. El oficio de la Iglesia que será la lucha por la ortodoxia y la justicia se opone a la obra de los paganos, de los herejes y de los idólatras (VR 5, 9) y combate las tendencias en los hombres que llevan a los pecados que sostienen toda desviación de la ortodoxia. No obstante, esa ortodoxia no se fija en una norma positiva. Asimismo, la lucha contra las desviaciones no implica un afán persecutorio, pues la Iglesia busca la concordia y no la discordia, no ama las contiendas (DDQ, III, 1, 1).¹⁰⁰ Eso no implica que no haga uso de la oficialidad y del poder que otorga la misma para corregir a quien se desvía de la ortodoxia.

El uso de cualquier medio para la corrección está justificado por Agustín. Explícitamente justifica la persecución, siempre que se entienda que los que hacen uso de la persecución:

cuando apartan del mal y de lo ilícito son correctores o consejeros; cuando del bien y de lo lícito, no son sino perseguidores y opresores. Se culpa también a los que apartan del mal si la manera de corregir sobrepasa la moderación de la corrección. Y lo mismo han de ser culpados quienes desordenada y anárquicamente se lanzan a corregir a aquellos que no les están subordinados por ley alguna.” (EC 20, 53)

El oficio de la Iglesia es la corrección durante el peregrinaje para lograr la perseverancia en la fe de los cristianos. La corrección no implica la aplicación de una norma irrestricta. No obstante, sí hace uso de la ley y de la norma para poder dar algunos criterios para distinguir entre la persecución y corrección culpable y la no culpable. El orden de cargos y funciones jurídicas da una guía para no perderse en la tribulación de la corrección.

Como indica el epígrafe que hemos elegido para todo este largo capítulo, la teoría política de Agustín de Hipona, que tiene en el centro el concepto de Iglesia, gira en torno a la tribulación de la corrección. La autoridad, tanto la eclesiástica como la secular, si la ejerce un cristiano, no puede resolver con seguridad cuándo ni cómo debe corregir. Sin embargo, no puede apartarse a la inacción por mor de la pureza y el miedo al contagio. No puede evitar pasar al acto de la corrección, incluso si no tiene claridad sobre los modos correctos para

¹⁰⁰ Es difícil comprender en qué sentido entiende Agustín la lucha por la ortodoxia más allá del amor a la contienda si se considera que 30 de sus escritos tienen en el título la palabra “contra”. La lucha por la ortodoxia es una lucha concreta por señalar errores precisos. Por eso, el largo e inacabado tratado sobre las Herejías escrito a Quodvultdeo se dedica en buena medida a enlistar, nombrar y describir herejías específicas. La designación de la herejía busca prevenir, profilácticamente, la recaída en un error ya señalado. Cuando se dirige la ortodoxia directamente a una herejía, según Agustín, no busca extraer del seno de la Iglesia a los herejes, sino la herejía misma, es decir, el error provocado por el afán de vanagloria. Por lo tanto, será una lucha que busca la concordia, la unidad y la universalidad al invitar a volver al seno concorde de la Iglesia católica a los que han caído en herejía. Toda corrección implica de facto la condición del perdón y la aceptación.

garantizar la efectividad de la corrección. La autoridad que abalada por la norma puede corregir no tiene medio para legitimar de manera incuestionable su obra de corrección. La única guía, insuficiente, pero necesaria, es que al menos se cumpla la ley. No obstante, incluso si se cumple la ley, la corrección puede ser culpable. Por eso, considera Agustín, refiriéndose a la autoridad secular, pero siendo extensible su consejo a toda autoridad, que “el amor que os deben los emperadores cristianos y católicos [es]: castigar vuestros sacrilegios, no según lo merecen, atendiendo a la mansedumbre cristiana, y no dejarlos sin castigo alguno teniendo en cuenta la solicitud cristiana.” (EC 20, 55) Sólo así los emperadores pueden ser considerados justos en su peregrinaje (CD V, 24).

Por eso es que Macedonio, una vez que cedió a las súplicas de Agustín, pudo recibir del obispo uno de los más grandes elogios que salieron de su pluma. Macedonio, figura de autoridad limitada y empoderada por la norma, va más allá de la norma al decidir sobre la justicia terrena teniendo en mente la justicia celeste. Agustín muestra que aplicar la norma sólo en los casos en los que, en efecto, puede contribuir a la realización del objetivo más allá de la norma terrena, que es la justicia celeste, es lo que hace manifiesta la fe perseverante cristiana en la decisión de una autoridad.

El katéchon y el misterio de iniquidad. La ambigüedad de lo oculto. La tribulación en la aplicación de la norma para la corrección por parte de una autoridad se manifiesta en una figura apocalíptica de Pablo.¹⁰¹ Se trata del *katéchon*, figura harto oscura y discutida a lo largo de toda la historia del cristianismo.¹⁰² Agustín no ofrece una clara explicación de lo que entiende por *katéchon*, esa figura ambigua que retiene o frena la aparición del Anticristo, pero con ello también el acontecimiento del Juicio. Sobre el complicado pasaje de 2Ts 2,7-8 ofrece algunas pistas en CD XX, 19 y en E 199, 11. En el pasaje de CD, Agustín ofrece distintas interpretaciones posibles. La que desacredita es la que interpreta el *katéchon* como el Imperio romano. La que parece apoyar es la que asocia al *katéchon* con el misterio de iniquidad y con 1 Jn 2, 28, según el cual el misterio de iniquidad consiste en que de la misma Iglesia saldrán los hombres que formarán el cuerpo de seguidores del Anticristo. En ese sentido, sería la

¹⁰¹ “Todos aquellos que funjan como autoridad, incluyendo los obispos y los abades, deben evitar las certezas ilusorias sobre el efecto moral de su conducta de poder: nadie, sin importar cuán poderoso sea, puede saber si sus acciones concuerdan con la agencia inescrutable de la gracia de Dios.” Conrad Leyser, “Augustine and the Problem of Authority”, *Authority and ascetism from Augustine to Gregory the Great*, New York: Oxford, 2000, 3-33.

¹⁰² Para un estudio minucioso de las implicaciones posibles de esa figura, así como una selección de los textos fundamentales de la historia del cristianismo en que ha sido discutida, ver, Massimo Cacciari, *El poder que frena. Ensayo de teología política*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 2015.

Iglesia misma la que retendría, bajo la dialéctica de manifestación y ocultamiento, la manifestación final del Anticristo. Lo que es digno de mención es que Agustín no se pronuncie por ninguna de las dos interpretaciones (Estado imperial o Iglesia), sino que reconduzca la discusión al problema de la idolatría y de la seducción demoniaca. Dicha seducción, por supuesto, no es sin la voluntad de Dios. Dios envía “el ardid del error” para que los no elegidos caigan en la seducción demoniaca:

Los juzgados serán seducidos por los juicios de Dios, ocultamente justos y justamente ocultos, que no han cesado jamás de juzgar a los hombres desde el primer pecado. Y los seducidos serán condenados en el último juicio, que será público, por Jesucristo, que condenado injustísimamente, condenará con justicia suma.” (CD XX, 19, 4)

Así, Dios juzga y opera en nosotros aquello que ha de ser juzgado, la seducción demoniaca. Por medio de lo oculto y de los prodigios fantasmáticos de los demonios, Dios también pone las condiciones para que los impíos caigan en la más radical idolatría, que es la de seguir al Anticristo. Tanto como opera la gracia justificante que permite perseverar en la fe a los elegidos, Dios también pone las condiciones en los no elegidos para que caigan en la idolatría que los atará a la perdición a través del ‘ardid del error’. El Juicio oculto opera en la totalidad de los hombres.

Lo que nos interesa destacar es la ambigüedad de lo oculto y el potencial de perdición que puede haber en las figuras de la manifestación temporal del Juicio eterno, como sería la misma corrección por parte de la autoridad. La norma, la oficialidad y toda manifestación visible realiza la obra oculta de la predestinación, del Juicio oculto que desde la eternidad distingue a los salvos de entre la totalidad de hombres en el estado de caída. Incluso la catolicidad, que busca atraer a la totalidad de los hombres al camino del peregrinar hacia Dios, tiene su contraparte con la idolatría del Anticristo, que tiene la misma vocación universal de llamar a la totalidad de los hombres a la perdición. Es posible fingir la catolicidad, es esa la obra del Anticristo.

La Iglesia comunista y el monacato. Según la lógica de la interpretación histórica que expone Agustín en *La Ciudad de Dios* hay un elemento que enaltece y que comparten Roma y los invasores germanos. Contra aquellos cristianos que se dirigen contra el Imperio como si fuera el mismo Anticristo, Agustín resalta que Roma fue bendecida por Dios para construir un imperio con aspiraciones universales porque hizo del afán de gloria una vía para someter los vicios. Con una forma aún impura del amor, Roma convocó a todos los pueblos a abandonar formas más bajas del *amor sui*. Si bien nunca pudo constituirse en *amor Dei*, ese

amor por el honor y la gloria logró dar lugar a obras desinteresadas en favor de la comunidad. Es digno de atención para Agustín que “los héroes antiguos de la república civil suelen ser celebrados por la brillante elocuencia de sus literatos por anteponer a sus bienes privados el bien común de los ciudadanos.” (OM 25, 32) Por mor del afán de gloria, los romanos celebraban la renuncia a la propiedad privada en favor del bien común. Con base en ello es que Roma pudo sostenerse y crecer, incluso a pesar de no constituir una sociedad justa en sentido estricto.

Por su parte, los invasores germanos, azote y corrección divina de los romanos (CD I, 1), dan lugar a un nuevo estilo de guerra que manifiesta una forma aún más radical de la comunidad que la de Roma. Ese nuevo estilo, más caritativo, implica “elegir y determinar las espaciosísimas basílicas que había de llenar el público agraciado con el perdón, donde no se matase a nadie ni a nadie se robase” (CD I, 7). Al analizar las consecuencias de ese nuevo estilo de la guerra, Agustín da cuenta de una economía concreta de la gracia y la caridad.¹⁰³ La caridad implica no robar y no matar. Asimismo, la designación de las amplias basílicas como lugar de lo común y del perdón implica, sin embargo, una nueva relación con la disposición de los espacios y de la economía. No hay nada de sagrado en las basílicas, lo sagrado, lo que las hace lugar de la obra divina de la caridad es la designación de las mismas como dicho espacio. Se trata de un acto de renuncia a la propiedad privada. La guerra y el pillaje, la economía de la propiedad privada, se ve limitada por la proclamación de ciertos espacios de excepción. Allí, en esos lugares concretos, es que se da la propiedad común y la caridad.

Este índice de la caridad será la forma de manifestación del amor divino que más atraerá a Agustín. Al luchar contra los pelagianos y los donatistas, rescata la catolicidad con base en esta experiencia fundamental. El mal ascetismo de los elitistas pelagianos y los donatistas meritocráticos implica un trabajo en favor de una ventaja privada en lo temporal. Los pelagianos buscan, por medio del rigor en el comportamiento, trabajar en favor de su

¹⁰³ Otra interpretación de los mismos tópicos se ofrece en Villacañas, *Teología política...*, 581. Allí el republicano Villacañas refiere a las antiguas instituciones de la república romana, en concreto el *asylum*. De esta manera, según su interpretación, no será la experiencia de la propiedad común, sino la posibilidad de la hospitalidad (de lo político y de lo no-político que se encuentran mezclados) la que abrirá la Iglesia. Según mi consideración, Agustín no podría limitarse a recuperar instituciones republicanas antiguas sin más, pues dirige muchos ataques a Roma y al propio Cicerón. No obstante, como referiré más abajo, creo que la crítica de los conceptos, estrategias e instituciones de Roma no implica el rechazo de los mismos, sino su resignificación a partir de la puesta en cuestión de su base. Por eso es que la institución del asilo en efecto podría ser recuperada por Agustín, pero no sin anteponer una crítica a la *libido dominandi* y al amor al honor y la fama que late bajo los fundamentos de Roma. Sólo sobre la base de una crítica económica y ‘libidinal’ es que Agustín recupera el republicanismo de los romanos.

propia y privada salvación que los excluye del resto, los no salvos que no trabajan por su propia salvación. Por su parte, los donatistas, al exigir el rigor a los oficiantes de los sacramentos, finalmente buscan justificar una ventaja temporal al apropiarse del bien común de la salvación que sólo Dios repartirá a sus elegidos.

La experiencia de la propiedad en común es el índice más importante de la Iglesia, pues en él se conjugan el mandato del amor, la vocación universalista y la relación histórica concreta con las comunidades paleocristianas de Jerusalén.¹⁰⁴ Agustín da forma a un pensamiento de la comunidad y por lo tanto de la Iglesia con base en estas referencias y recupera, asimismo, el ascetismo al que eran tan afectas diversas capas de la sociedad tardoantigua a lo largo de todo el Mediterráneo.¹⁰⁵ Para Agustín, el ascetismo será la renuncia a lo privado, la disciplina de la propiedad en común. Esta forma de ascetismo será índice de la ciudadanía celestial, es decir, de la verdadera catolicidad y de la verdadera forma de vivir la Iglesia:

¿qué intenciones debe abrigar el ciudadano de la ciudad eterna, la Jerusalén celeste, para con su propia patria, sino el *tener en común con el hermano los bienes* que ha conseguido con sus propias manos y, si algo faltare, recibirlo de la comunidad? Así podrá repetir con el Apóstol, cuyo precepto y ejemplo siguió, aquello de como quien nada tiene y todo lo posee. (OM 25,32)¹⁰⁶

En este proyecto de crítica de la economía, de recuperación del ascetismo y de búsqueda del índice de la catolicidad, Agustín resignifica el término monje para recuperarlo como ideal del militante cristiano. El soldado de Cristo es el monje. Monje no significa el que vive él sólo retirado, único y sin relación, como los monjes ascéticos tendentes al elitismo, por el contrario:

Monos en griego significa uno, y no uno cualquiera, porque la turba también es uno, ya que, siendo una formada de muchos, también puede llamarse uno; pero no puede llamarse monos, es decir, único o solo. *Monos* significa uno solo. Los que de tal modo viven en unión que constituyen un solo hombre, de suerte que en ellos se cumple lo que se escribió, son un alma y un solo corazón; son muchos cuerpos, pero no muchas almas; son muchos cuerpos, pero no muchos corazones; con razón se denominan monos, es decir, uno solo. (ES 132, 6)

La fórmula “comunidad monacal” será entonces una especie de pleonismo para Agustín. El monacato implica la forma más radical de la comunidad. Leyser nos explica hasta qué punto confiaba el obispo en la comunidad monacal:

¹⁰⁴ El texto neotestamentario fundamental es Hechos 4, 32-35.

¹⁰⁵ Leyser, “Augustine ...”, 3-33.

¹⁰⁶ No podemos evitar encontrar un paralelismo con la famosa consigna de Marx sobre el índice del verdadero comunismo: ¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades! Karl Marx, “Glosas Marginales al Programa del Partido Obrero Alemán, I”, *Crítica del Programa de Gotha*, <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/gotha/gotha.htm>

Perplejo como estaba ante la posibilidad de que la comunidad de propiedad pudiera establecer de hecho la comunidad de corazones sin fisuras, las reivindicaciones genealógicas sobre el movimiento monástico le interesaban mucho menos que la oportunidad inmediata que presentaba el monasterio como un lugar en el que buscar otra vez la *communitas* de los primeros cristianos, como anticipación del estado de los bendecidos en la Jerusalén celeste.¹⁰⁷

En dicha institución depositó Agustín su confianza incluso antes de convertirse definitivamente al catolicismo. A lo largo de las *Confesiones*, podemos ver cómo Agustín buscaba el retiro a la contemplación intelectual con los amigos en Casiciaco. Ese deseo se develará finalmente tendente al elitismo. Una vez llamado Agustín para fungir como obispo, en contra de su voluntad, según nos lo narra retóricamente en las *Confesiones*, Agustín mantendrá ese deseo y lo ajustará a su realidad concreta y a las transformaciones de sus concepciones teológicas y políticas. Ahora la comunidad de retiro deberá colocarse en el centro mismo de la ciudad, como la comunidad a un costado de las oficinas del obispado en la que vivía Agustín con sus discípulos más allegados. La persistencia en la realización temporal de una vida en comunidad que imita la comunidad de los primeros cristianos de Jerusalén, con especial énfasis en la comunidad de la propiedad, es la estrategia con la que Agustín busca “confrontar los desafíos de la estratificación social y la autoridad política.”¹⁰⁸ Dicha exigencia expresada en su *Regla*, no implicará una estandarización de la propiedad, sino que considerará cada necesidad particular, al punto que Agustín se ve llevado a elaborar una complicada teoría de las necesidades para guiar la comunitarización de la propiedad.¹⁰⁹

La misma liturgia que se lleva a cabo en las basílicas es sólo un signo visible del único verdadero acto de culto a Dios, que es el sacrificio cotidiano, la ascesis de todos los días, es decir, la disciplina de la vida comunitaria sin propiedad privada. Repartir el pan y el vino es una forma de hacer visible el “verdadero sacrificio [que] es toda obra que se hace con el fin de unirnos a Dios en santa compañía” (CD X,6) El sacramento de la eucaristía, no obstante, no reporta ninguna utilidad a Dios, sino al hombre mismo (CD X, 5), pues le sirve de apoyo para mantenerse perseverante en la fe y en la esperanza de la vida futura en donde habrá una comunidad y caridad infinita.

Es digno de mención que la teoría de la imagen y la crítica a la idolatría no es ajena a la crítica de la economía de la propiedad privada, sino que están estrechamente vinculadas. El

¹⁰⁷ Leyser, “Augustine...”, 10-11.

¹⁰⁸ Leyser, “Augustine...”, 16.

¹⁰⁹ Leyser, “Augustine...”, 17.

desorden en el amor, que causa tanto la idolatría como la herejía, es el que se encuentra en la raíz de la privatización de la propiedad:

Quando el sentido bestial de la carne excita a la caricia del goce a esta parte inferior de la mente, que se ocupa de las cosas temporales y terrenas con la vivacidad propia de su raciocinio, impulsada por la necesidad misma de su acción, y usa de ellas como de un bien privado y propio y no como público y común, cual es el bien inconmutable, entonces es como si la serpiente hablase a la mujer. Consentir en este halago es comer del fruto prohibido.” (T XII, 12, 18)

La relación idolátrica con las imágenes, con la norma, con la oficialidad y con cualquier manifestación visible o temporal implica la negación de la propiedad común, que es el único bien que logra saciar la sed de fundamento que tiene el alma. La tentación fundamental yace en querer sacar ventaja privada de la manifestación visible del invisible bien público que mantiene unida a la comunidad.

Un acontecimiento importante, el nombramiento de Antonino como obispo de Fussala, uno de los miembros jóvenes del monasterio ciudadano de Agustín, confrontó a Agustín con la realidad ambigua de la misma comunidad monacal. Antonino, un niño pobre que ingresó a la comunidad de Agustín desde temprana edad, no vio nunca el ingreso a esa comunidad como el acceso a una forma distinta de experimentar la vida en común, sino como una oportunidad para ascender en la complicada escala social de la Antigüedad tardía en la que la Iglesia tomaba las riendas de la organización y jerarquización de las funciones y los cargos después de la decadencia del Imperio. Una vez que accedió Antonino a una posición de poder y autoridad, hizo uso de la misma para obtener una ventaja temporal, justificando el pillaje y el despojo de las comunidades a su cargo a favor de sí y de sus allegados. Antonino, criado durante toda su vida en la vida monacal, nunca había tenido realmente una experiencia de la verdadera comunidad.

Ese acontecimiento, junto con otras desavenencias y su avanzada edad, llevaron a Agustín a renunciar a su cargo de obispo y a dedicar mayor atención a la conducción de la comunidad en la que tanta fe había depositado. Agustín valora la obra de la autoridad dirigida a la configuración de la comunidad monacal, al menos tanto como su oficio de obispo.¹¹⁰ Considera que la obra en esencia es la misma, a saber, la supervisión de todos los miembros de la comunidad de modo que pueda darse la economía de la propiedad común. Una vez que hubo aparejado su actividad de obispo, de escritor, de predicador y de líder de la comunidad monacal, comienza a tomar decisiones para fortalecer su actividad de autoridad y vigilancia

¹¹⁰ Leyser, “Augustine...”, 22.

de la comunidad monacal para evitar los errores en torno a la laxitud sobre la comunidad de la propiedad.

4. La autoridad y la retoricidad

Giorgio Agamben, al recuperar estrategias hermenéuticas propias de la hermenéutica bíblica en favor de la labor de la filosofía, construyó en *El tiempo que resta* una interpretación *ad litteram* del pensamiento teológico político de Pablo, con base en un comentario minucioso de las diez palabras que conforman el primer versículo de la carta a los Romanos del Apóstol.¹¹¹ Allí, Agamben rescata el potencial propiamente mesiánico de Pablo. Para ello, comienza su texto con una dedicación a Taubes. Con base en la lectura de Pablo de Taubes, Agamben ofrece una caracterización de la función mesiánica antinómica según se presenta en la figura de autoridad del Apóstol Pablo. Agustín, en la *Carta a los católicos*, presenta un saludo, atípico con respecto al resto de sus cartas, que podría ser una ventana a las ideas fundamentales detrás de su teoría política:

Agustín obispo a los muy amados hermanos encomendados a nuestro cuidado: que la salvación que está en Cristo, y la paz de la unidad y de su caridad esté con vosotros, y que vuestro espíritu y vuestra alma y vuestro cuerpo se mantengan intachables hasta la llegada de nuestro Señor Jesucristo.” (EC)

Aquí no ofreceré un comentario minucioso como el de Agamben, no obstante, haré un pequeño eco de su obra y mostraré la vinculación que tiene dicho saludo con la reflexión sobre la propia función de autoridad que sustentó Agustín durante prácticamente la mitad de su vida, a saber, la autoridad episcopal.

Agustín, obispo, se dirige a los católicos. Los católicos no son un grupo determinado positivamente. Por el contrario, dicho colectivo, que según el contenido de la carta está disperso por la totalidad de los pueblos humanos, depende de la vocación episcopal. La vocación episcopal, es decir, la misma carta dirigida a ‘los católicos’, hace llegar a ser católicos a los católicos. Lo que busca la carta, dirigida a los católicos sobre la secta donatista, es hacer venir a la Iglesia católica a los donatistas a la vez que arraigar en la catolicidad a los que ya se asuman nominalmente como católicos y alejarlos así de la herejía. En el último de los puntos, el sujeto al que se dirige Agustín no está conformado, sino que se conforma (y se reforma) en la *vocatio* del obispo. El objetivo de dicha *vocatio* es que se mantengan perseverantes, intachables, los que escuchan ese llamado o vocación, hasta el

¹¹¹ Giorgio Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, Madrid: Trotta, 2006.

regreso del Hijo en el momento de visibilización del Juicio. La forma en que lograrán eso será sólo con la gracia de Dios que les otorgue la paz de la unidad por medio de la caridad. La obra de la autoridad episcopal, según se manifiesta en el saludo de esta carta, consiste en ser vehículo de la gracia y de la caridad divinas. La obra de la gracia divina que opera la caridad y lleva a la concordia de la comunidad celeste se da a través de la labor de la prédica del obispo.

Claramente, podemos ver que la obra de Agustín como vehículo de la autoridad de la Iglesia, como obispo, abarca diversos niveles de acción, pero tiene como eje fundamental dar pie a la experiencia de la propiedad y goce en común de los bienes materiales con base en la única forma posible del goce del único bien espiritual, a saber, el goce común de la gracia divina. Con ese objetivo, Agustín, ya sea como obispo, como predicador, como instancia judicial terrena, como intercesor frente a las autoridades imperiales o como escritor, construirá su obra con base en una cierta reinterpretación de la retoricidad que expondré en tres partes. Primero, analizaremos la comunidad hacia la que se dirige la obra. Posteriormente, analizaremos la figura misma del predicador. Finalmente, ahondaremos en las determinaciones concretas de la obra de la retórica sacramental de Agustín y la vincularemos así con todas las temáticas que hemos tratado a lo largo de este capítulo, pues sólo a la luz de este gran recorrido es que se logra comprender la puesta en obra de una subjetividad política.

“Los católicos”: *el público del rétor cristiano*. Entonces, ¿realmente quiénes son los católicos a los que se dirige Agustín?, ¿quién es el sujeto receptor de su mensaje sustentado con su autoridad de obispo? Al respecto un texto de CD resulta pertinente:

La ciudad celestial, durante su peregrinación, va llamando ciudadanos por todas las naciones y formando de todas las lenguas una sociedad viajera. No se preocupa de la diversidad de leyes, de costumbres ni de institutos, que resquebrajan o mantienen la paz terrena. Ella no suprime ni destruye nada, antes bien lo conserva y acepta, y ese conjunto, aunque diverso en las diferentes naciones, se flecha, con todo, a un único y mismo fin, la paz terrena si no impide la religión que enseña que debe ser adorado el Dios único, sumo y verdadero. (CD XIX, 17)

El sujeto al que convoca el llamado episcopal de Agustín es cualquiera. No sólo los nominalmente católicos, ni siquiera los herejes a los que quiere hacer volver al catolicismo. En realidad, toda vocación episcopal se dirige a la catolicidad, es decir, la totalidad de los seres humanos y no los nominalmente pertenecientes a la institución católica. Si bien Agustín piensa más en las instituciones políticas, la misma Iglesia (en cuanto que institución visible)

es una más dentro de las instituciones que tienen como fin la paz terrena. La paz terrena es un objetivo de la Iglesia peregrina invisible, pero no es su objetivo final. Por eso, la Iglesia peregrina puede habitar todas las instituciones más diversas e incluso contrapuestas en sus funciones y objetivos terrenos, siempre que pueda con ello contribuir de manera concreta al mantenimiento de la paz terrena sin dejar de buscar la paz eterna y la verdadera religión. (EC 13, 33)

Frente a la persecución de la que ha sido víctima la Iglesia por parte del Imperio y las instituciones terrenas, Agustín nunca considera una acción militante terrena de resistencia. La resistencia militante del cristiano, ya lo hemos visto, es sólo interior, se trata de una resistencia en contra de las desviaciones del propio amor. Sólo así se logrará superar la dominación del verdadero enemigo del cristiano, que no es ninguna institución terrena, sino la tentación que lleva a la idolatría, al pecado de soberbia y finalmente al reclamo de la propiedad privada sobre la salvación, bien que sólo puede gozarse en comunidad. Por el contrario, el cristiano, frente al persecutor, bien puede hacer uso de la persecución e incluso de la muerte inducida por su persecutor. Los mártires son dignos de admiración porque deniegan el estatuto de enemigo al persecutor terreno. Asumir que el persecutor terreno es el enemigo sería caer en el pecado y en la tentación de pensar que podemos determinar nosotros quién es elegido y quién no lo es. Por lo tanto, la disciplina ascética del cristiano que lo lleva hasta el martirio es la renuncia a reclamar la propiedad privada de la salvación. Se trata de una radical forma de pensar lo común que ve en el ‘enemigo terreno’ (persecutor) un digno miembro de la comunidad radical con Dios (por lo tanto, nunca el verdadero enemigo contra el que se lucha). Por eso, el mandamiento del amor tiene su más difícil expresión en el amor al enemigo. Incluso los persecutores de la Iglesia son potenciales miembros de la comunidad de los salvos que son igualmente dignos de la comunidad del bien supremo. Si el cristiano renunciara a esa posibilidad y considerara sus bienes y sus intereses como opuestos a los de cualquier individuo o institución, entonces sólo se sembraría la discordia y se caería en el pecado de soberbia y en la idolatría que pondría a la propia institución, la Iglesia o cualquier comunidad con una determinación positiva, como el mediador irrefutable entre el hombre y Dios.

Por lo tanto, el cristianismo y su vocación universalista van en contra de todo comunitarismo identitario. ‘Los católicos’ no podría ser el nombre de un colectivo determinado, por el contrario, siempre será la forma de referir a una comunidad universal abierta, pues incluso los persecutores de los católicos pueden ser parte de los católicos. No es

otra la enseñanza de Pablo: persecutor de católicos y Apóstol de los gentiles. Por eso, frente a la persecución, a los católicos sólo les queda como arma legítima la multitud. No es que la multitud de conversos se arrojen con sus cuerpos hechos armas sobre las armas afiladas del ejército profesional del Imperio, al contrario, la multitud a la que refiere el obispo como arma en contra de la persecución implica la habitación multitudinaria de todas las instituciones terrenas que podrían perseguir a los católicos sin perder la unidad del corazón en la catolicidad. Recordemos que para Agustín la turba puede ser llamada una, pero será *monos* sólo aquella multitud que tiene una unidad que no depende de una reivindicación identitaria mundana, sino aquella que mantenga su unidad en el corazón. Por lo tanto, es posible la habitación de este mundo y sus instituciones bajo diversas identidades mundanales sin requerir mermar en lo más mínimo la unidad concorde de la Iglesia ‘monacal’ (en el sentido de *monos*, una en el corazón).

La catolicidad así entendida, y sólo así entendida, es la roca firme desde la cual se puede perseverar durante el peregrinaje hacia la vida eterna, es “el lugar junto al Señor..., firme roca desde donde todo el que cree en su resurrección ve la Pascua del Señor, es decir, el tránsito de Cristo, y sus espaldas, esto es, su cuerpo.” (T II, 17, 30) Mientras permanecemos en este mundo, considera el obispo, debemos de relacionarnos con la divinidad sólo por medio de la contemplación de espejos e imágenes entre la obscuridad. Para la interpretación del significado y sentido de la Biblia, se requiere de intérpretes que siempre están a expensas de la tentación de caer en la soberbia de la idolatría y/o la herejía. Esos intérpretes que nos guían por la obscuridad de la sabiduría de la escritura son los que se constituyen como ejecutores de la autoridad de la Iglesia. Los obispos, supervisores de la comunidad, son los que (con base en la interpretación de la Escritura) vigilan y buscan la realización de la experiencia de la caridad y la vida en común en la catolicidad. La Iglesia católica es firme roca, puesto que sólo la catolicidad misma es índice necesario, aunque insuficiente en cuanto que se configura como manifestación visible, de la escucha de las palabras de Jesús.

El obispo como rétor cristiano. En nuestra flaqueza (*infirmetas*) no hay otra salida que recurrir a las imágenes corporales para comprender el contenido de la fe que queremos profesar. (T XI, 1, 1) Esa flaqueza, que es igual para todos los hombres, es la base de la tribulación de los que han llegado a ser investidos con la autoridad de la interpretación. La noción de autoridad de la Iglesia en Agustín bebe de una larga tradición que proviene desde los griegos, pero que tiene en el derecho romano su figuración más importante. La función de

autoridad eclesiástica unifica diversas funciones de autoridad de la antigüedad romana como la del poder de influencia de un hombre entre sus iguales sobre las cosas de la *res publica* (dicho poder se centra en la personalidad del individuo, la racionalidad y conocimiento del mismo, así como su habilidad retórica), la función jurídica como instancia judicial última en un conflicto de intereses, la función interpretativa de los signos de la divinidad que apoya (pero no determina) la decisión de la instancia judicial y la función de la censura de las costumbres. Lo importante es que al condensar todas esas funciones fundamentales de la *res publica*, la noción de autoridad eclesiástica, no obstante, descentra la función misma de la autoridad al desvincularla de la individualidad de la personalidad carismática y de la individualidad del cargo. No es este o aquel individuo el que representa la autoridad, pero tampoco es este o aquel cargo.¹¹² La depositaria de la función de la autoridad condensada es la Iglesia misma, con toda la ambigüedad de su oficio de peregrinaje.

Para Agustín, el sujeto que convoca a los católicos, la figura de autoridad católica, el obispo, es un hombre aquejado con la misma *infirmas* que el resto. Él puede fallar e incluso puede no ser uno de los elegidos. No obstante, hay algo en el convocado a convocar que es digno de destacarse:

Pues nos manda Dios querer la salvación de todos a quienes predicamos la paz sin saber quiénes se salvarán, y el mismo nos infunde este deseo, derramando en el corazón la caridad por medio del Espíritu Santo, que nos ha sido dado, de este modo puede entenderse también que Dios quiere la salvación de todos los hombres, porque él nos infunde este deseo. (CG 15, 47/ 203)

En el obispo se da el deseo, enviado por Dios como un don, de querer la salvación de todos los hombres sin querer ser índice de quién sí y quién no se salvará. La plena vocación de catolicidad se ve reflejada en toda su radicalidad en el deseo de querer predicar la salvación y la vida bienaventurada para todos los hombres, sabiendo que en esa prédica sólo se es vehículo de la salvación, pero nunca medio ni índice discriminador de la misma. El hecho de asumir el obispado implica asumir la radicalización de las obras en favor de la catolicidad. La vía en que esto ocurre es al asumir la prédica católica, es decir, dirigida a la totalidad de los hombres. La función de autoridad que juega el obispo radica en denegarse como representante de la autoridad de la Iglesia y asumir el papel de mero vehículo de la realización de la obra de la autoridad infalible y justísima de la Iglesia. Con esto, se evita la tentación de hacer de la autoridad una propiedad privada del obispo. Agustín, a pesar de dirigir su prédica a la catolicidad, sabe que no es el representante ineluctable de la autoridad

¹¹² Por eso es que el devenir cesaropapista del agustinismo político de la Edad Media no hace sino traicionar el pensamiento del obispo.

de la Iglesia, incluso reclama a su público que no le sea exigida una prédica universal y defiende así la posibilidad de predicar sin conmovir a todo público:

Sin embargo, no crea que deba yo guardar silencio porque no me expreso con la precisión y nitidez de los autores que él entiende. No todos los libros que se escriben circulan en manos de todos; y es posible que algunos no tengan a su alcance los escritos que se juzgan más asequibles y topen con estos nuestros y sean capaces de entenderlos.” (T I, 3, 5)

Agustín entiende la labor de la autoridad eclesiástica como una obra literaria. Dicha obra, dirigida a ‘los católicos’ no tiene que legitimarse a través de la efectividad en todo receptor. La obra se remite, se envía, a cualquiera, pero basta con que algunos la reciban y respondan a ella en los términos que exige, es decir, que reproduzcan la caridad católica, para justificarse como obra de vocación católica. No es sólo uno el que debe convocar a todos, sino que uno debe dirigir su vocación a todos y algunos responderán con otras vocaciones e invitaciones universales.

En ese sentido es que Agustín inicia su actividad como obispo con la escritura de dos textos fundamentales: *De Doctrina Christiana* y las *Confessiones*. El primero es un manual para el rétor cristiano. Se trata de un texto único en su tipo que abrirá una forma de pensar la militancia cristiana y la figura de la autoridad cristiana que tendrá importantes consecuencias en la historia del cristianismo.

Para comprender lo que efectúa Agustín en DC, debemos hacer una aclaración previa. Ya hemos dicho que la autoridad cristiana, siendo la autoridad episcopal la más relevante y operativa en tiempos de Agustín, se piensa en términos de la prédica del evangelio a la catolicidad. Dicha prédica, por supuesto, tiene como base de justificación la misma autoridad de la Escritura y de la Iglesia.¹¹³ La base fundamental, la que resulta inapelable y que no está dispuesta a la diversidad de sentidos e interpretaciones, es la catolicidad misma, como señalamos arriba. La catolicidad verdadera, la que implica la concordia, la justicia y la caridad plenas de la ciudad celestial no puede ser obra de ninguna autoridad terrena, será obra sólo de la autoridad de la Iglesia misma entendida como comunidad de los santos que en cierto sentido coincide con el mismo Dios, pues es el amor divino lo que sostiene la comunidad santa. Por lo tanto, la obra de la autoridad eclesiástica terrena, la obra del obispo es sólo un vehículo para la verdadera obra de la justicia.

Es por lo anterior que la obra del obispo coincidirá fundamentalmente con la del rétor cristiano que convoca a la catolicidad. Las normas que debe seguir no pueden ser nunca

¹¹³ Mechtild Overbeck, Review: ‘Auctoritas’ bei Augustin. Mit einer Einleitung zur römischen Vorgeschichte des Begriffs by Heinrich Lütcke, *Gnomon*, 43, 4, Jun. 1971, 412-414.

determinadas de manera positiva. Sólo se pueden dar unas guías y ejemplos de cómo se puede efectuar la obra, pero no se pueden ofrecer criterios indefectibles de determinación de cómo en efecto ser vehículo de la gracia y la caridad divina que dan lugar a la catolicidad. De ser así, caeríamos en la idolatría de la misma técnica retórica y de cualquier técnica o racionalización de la obra de la autoridad (ya sea técnica gubernamental, organizativa, punitiva, correctiva, etc). Es en este punto que podemos comprender la distancia radical que toma Agustín con respecto a la tradición romana de la que tanto bebe. Así, por ejemplo, podríamos pensar que la noción de autoridad del obispo es comparable con la noción de autoridad senatorial de Cicerón. Cicerón considera también que en el campo del saber práctico prevalece la verosimilitud por sobre el conocimiento verdadero justificado. Por lo tanto, para el orador romano la forma de acceder a la justicia será por vía de una constitución mixta que deje el poder al senado para que la *auctoritas* del senado, con su función censora, pueda regular todos los excesos que llevan a la desestabilización de las sociedades.¹¹⁴ Por lo tanto, así como Agustín, Cicerón pone el peso mayor del orden político sobre la *auctoritas* antes que en la *potestas*. Para que se lleve a cabo la obra de la autoridad senatorial no es necesaria ni siquiera la pertenencia nominal al senado, pues es posible que grandes hombres que no están vinculados al cargo lleven a cabo la obra de la autoridad senatorial.¹¹⁵ Lo definitivo de la autoridad para Cicerón será la potencia de la retórica para poder hacer uso de lo verosímil para regular y estabilizar las costumbres más profundas que dan fundamento a una sociedad. Hasta aquí podríamos encontrar algunos puntos en común entre Cicerón y Agustín. No obstante, en *De oratore*, Cicerón puede desvincular las consideraciones sobre el orador ideal del saber de la ética y de la política, y hace de la retórica un saber técnico para convencer, el cual podrán usar aquellos que desempeñen la función de la *auctoritas* con el objetivo de hacer llegar la justicia y la estabilidad a la ciudad.¹¹⁶ Sobre esa posibilidad de

¹¹⁴ Para la breve caracterización que aquí hago de la teoría retórica y política de Cicerón me refiero fundamentalmente a Antonio Rivera García, “El republicanismo de Cicerón: retórica, constitución mixta y ley natural en *De Republica*”, *DOXA. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 29 (2006), 367-386.

¹¹⁵ F. X. Ryan, “The Meaning of “*Consularis Auctoritas*” in Cicero, *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 47, Facs. 5, (nov., 1994), 681-685.

¹¹⁶ Frente al modelo de rétor perfecto que ofrece Cicerón, Agustín opondrá el ejemplo concreto de Ambrosio, rétor y obispo que con su prédica logró conmovirlo para disponerse de manera distinta a la Escritura. Villacañas considera que aquello que rescata Agustín de Ambrosio es que él, teniendo todos los bienes mundanos deseables (fama, autoridad, influencia, etc), hacia uso de ellos por un bien superior. Villacañas, *Teología política...*, 546. Añadiría que lo superior del bien al que aspira el militante católico, según esta interpretación, no es superior por ser positivamente más adecuado, sino, fundamentalmente, por ser un bien común, de común propiedad y que consiste de hecho sólo en la propiedad común, en el régimen de copropiedad del mundo, de sí y de la salvación.

desvinculación del arte retórico con respecto a la moral y la política es que podemos ver la distancia que toma Agustín con respecto a Cicerón.¹¹⁷

Mientras que Cicerón cree que la verdad sobre el saber práctico puede continuar oculta sin afectar eso a la práctica de la retórica y a la elocuencia, para Agustín, la única elocuencia útil para el cristiano es la que sigue ineluctablemente a la sabiduría (DC IV, 6, 10). Y la sabiduría sólo se encuentra en la Escritura y en la Iglesia invisible. No habrá, por lo tanto, ningún canon de retórica que norme la práctica de la elocuencia de manera ineluctable. Esto puesto que la verdadera elocuencia no consiste en el convencimiento del público de la verdad de las palabras del orador. Ese acto de pillaje de la propiedad de la verdad por mediación de la falsificación de lo verisímil es una forma de creación de falsos ídolos, en este caso con el poder de la retórica y de las palabras. Convocar a la idolatría de la palabra no es verdadera elocuencia para Agustín.

No obstante, si no hay reglas de un arte infalible para la obra del rétor cristiano, es decir, del predicador, ¿por qué Agustín considera que “existen ciertas normas para manejar las Escrituras (*praecepta quaedam tractandarum Scripturarum*)” (DC, prol., 1)? Agustín no niega que existan preceptos que puedan servir de guía para tratar con la única fuente irrefutable de autoridad y sabiduría que es la Escritura. La existencia de esas normas no garantiza un saber técnico que nos permita acceder sin más a la verdad oculta en las Escrituras. No nos garantiza la posesión del conocimiento de la verdad común de la Escritura. En cierto sentido, el arte de la retórica cristiana tiene una base económica radicalmente distinta a la retórica pagana. Mientras que el orador romano tiene con su arte acceso a un medio de producción de propiedad privada (material y simbólica) de la que puede disponer en beneficio del bien común, el orador cristiano tendrá con su arte sólo una guía para evitar caer en la privatización de la Escritura. Agustín dirige todo el prólogo del *DC* a señalar el peligro de confiar sólo en el carisma para la transmisión de la verdad de la Escritura. Los hombres, esperando ser arrebatados por el Espíritu al conocimiento de la verdad expresada por espejos y en la oscuridad en la Escritura, se alejan de todas las prácticas comunitarias de la Iglesia y además se sienten legitimados, una vez que creen haber sido arrebatados por el Espíritu, a ser ellos mediadores e intérpretes indefectibles de las Escrituras, como si la facultad de comprensión que les habría sido dada fuera una propiedad privada por la que no debieran dar gracias a Dios. Por ello, Agustín exige que “nadie considere cosa alguna como suya propia a

¹¹⁷ Para una comparación puntual entre el texto de Cicerón y el libro IV de DC de Agustín, ver Andrés Covarrubias Correa, “*Oratus perfectus*: la réplica de San Agustín al rétor ideal de Cicerón”, *Teología y Vida*, Vol. XLVIII (2007), 141-147.

no ser la mentira” (DC, prol., 8). Sólo la mentira es propiedad privada y lo único que sostiene la propiedad privada es la mentira. El fingimiento detrás de la idolatría es lo que lleva a la soberbia de hacerse con la propiedad de la verdad común del evangelio. Contra ello, Agustín dirigirá los cuatro libros del *DC* y ofrecerá unas normas de interpretación (primeros tres libros) y de exposición y prédica (libro IV) de la Escritura. No se trata, como ya es claro, de normas infalibles para la puesta en obra de la verdad del evangelio, sino de un conjunto de normas cuyo único objetivo es lograr evitar la tentación de la privatización de la verdad común e incentivar una cultura literaria de interpretación y prédica que estimule la experiencia de la propiedad y goce común y universal (católica) de la Escritura.

En consonancia con esa idea se encuentra la expresa relación que establece Agustín con Cicerón en el libro IV de *DC*. Antes de referir a Cicerón, Agustín explica que la elocuencia eficaz de los profetas es distinta de la elocuencia retórica. En esa elocuencia, propia sólo de ellos que son sabios, se presentan muchas cosas de manera oculta que después, al descubrirlas con el arte de interpretación, dan gozo al lector guiado por la fe y la piedad (DC IV, 7, 21). Por su parte, el predicador cristiano no debe tener como modelo esa forma de sabiduría y elocuencia que es propia sólo de los elegidos irrefutables de Dios. Frente al carisma del arrebatado, Agustín opone una norma de interpretación y de exposición que tiene como ideal la claridad de la expresión, puesto que su objetivo es aclarar los pasajes ocultos de la Escritura. Se trata ya no de producir riqueza escrituraria, sino de distribuir la infinita riqueza común de la Escritura. El bien de la Escritura, según esta concepción, es un bien que se multiplica infinitamente al distribuirlo, pues consiste en la caridad católica que entre más se difunda en la comunidad de los hombres, mayor y más plena es. Ese y no otro es el oficio de la Iglesia y la obra de la autoridad eclesiástica.

Esta autoridad interpretativa de la Iglesia es siempre “*faute de mieux*”.¹¹⁸ La autoridad eclesiástica junto con las normas que da Agustín en *DC* son sólo una guía para alcanzar el objetivo de distribución de la riqueza escrituraria. Agustín jamás considerará que la autoridad interpretativa y judicativa de la Iglesia visible (cuando hay diversidad de interpretaciones) sea tal que logre cumplir el objetivo de la Iglesia, que es la comunidad en plena concordia. La norma, una vez más, no agota el oficio de la Iglesia invisible. El objetivo es que cada individuo en la intimidad de su ser pueda gozar de la verdad común de la Escritura y se establezca así una concordia centrada en la comunidad de los bienes temporales y espirituales.

¹¹⁸ James J. O’Donnell, *The Authority of Augustine*, <http://faculty.georgetown.edu/jod/augustine/augauth.html>

Justo después de esa discusión sobre la diferencia entre la elocuencia de los profetas y la del predicador, Agustín recurre a Cicerón para explicar en qué consiste la elocuencia del predicador cristiano (DC IV, 12-30). Del orador romano recupera la idea de que el objetivo de la retórica es enseñar, deleitar y mover. El objetivo único es mover al amor y al asentimiento de lo que se está comunicando. En el caso del orador cristiano, se tratará de la verdad del evangelio. A partir de este aserto fundamental sobre el objetivo de la retórica, Agustín, no obstante, se dirigirá en contra del arte de la retórica de Cicerón. Además, no propone nada distinto de lo que propone Cicerón, expone los tres niveles de discurso que deben adecuarse a la naturaleza de la cosa y a la intención que se tiene al comunicarla al público. El arte retórico agustiniano es fundamentalmente el ciceroniano. Sin embargo, una vez más, será el régimen de propiedad sobre el que se monta la actividad retórica el que cambiará. Para Agustín, el único objetivo lícito de la retórica es la distribución de la verdad de la Escritura. Justo como Cicerón, Agustín considera que no basta con que el público se deleite con la forma del discurso y que lo entienda, sino que se debe convocar a que se mueva su amor y asentimiento a la verdad de la Escritura. La diferencia con respecto a Cicerón será que para convocar ese amor no basta con que se acepte como cierto o adecuado el contenido de lo que se predica, sino que se debe vivir en la intimidad de la subjetividad. Por eso es que para Agustín la autoridad eclesiástica del predicador sólo es una forma para alcanzar el verdadero objetivo de la Iglesia que es la experiencia íntima, pero siempre colectiva, católica (que abarca una comunidad abierta en la que cualquiera puede estar). No se trata de hacer dogma, se trata de facilitar el acceso al disfrute de la propiedad común (incluso si el dogma es un instrumento para evitar la necesidad de los heresiarcas que buscan, con su afán cismático, privatizar la propiedad común de la Escritura). Para ello, nunca será suficiente ningún arte del discurso, sino que sólo Dios con su gracia logrará que se den la caridad y la concordia suficientes para cimentar la comunidad. Y la única forma posible en que se podría ser vehículo de dicha gracia y de la elocuencia necesaria para convencer al público de modo que se los con-mueva en lo más íntimo será con una vida ejemplar. Sólo así se logra la elocuencia cristiana que tiene por objetivo que el público escuche con obediencia y humildad. Esa es la enseñanza de Pablo en la carta a Timoteo en el pasaje que cita Agustín (DC IV, 27, 60): “sé tú el modelo (*forma*) de los fieles en la predicación, en la conducta, en el amor, en la fe, en la castidad”¹¹⁹

¹¹⁹ Tim. 4, 12.

Predicar con el ejemplo no significa, no obstante, una simple moralización de la retórica, sino una retorización de la moral y de la existencia. Esta es mi propuesta fundamental: la noción de autoridad en Agustín de Hipona implica hacer de la existencia misma una forma de la retoricidad. En esta noción de autoridad, según la he descrito arriba, lo central no es la transmisión de un conocimiento, la imposición de una norma o el establecimiento de un orden. Estas finalidades terrenas no son ajenas a la autoridad eclesiástica, no obstante, su objetivo principal yacerá siempre más allá de este mundo, por lo que realmente lo único que justifica la prédica (es decir, la obra de la autoridad eclesiástica) como obra terrena es la posibilidad de configurar una experiencia íntima de gozo y distribución de la gracia y la caridad divinas.

La existencia como obra de la retoricidad. El acto retórico fundamental en el que se expresa en toda su radicalidad el pensamiento político de Agustín, junto con todos los presupuestos ontológicos, morales y teológicos del mismo, es la escritura de las *Confessiones*. Ya he mencionado que el obispo las escribió a la par que los primeros libros del *De Doctrina Christiana* y en los mismos años en que Agustín asume la autoridad episcopal. La obra literaria más importante de Agustín, y que ha sido recobrada por cristianos y no cristianos a lo largo de la historia, es el ejemplo paradigmático de la aplicación de su arte retórica escrita en esos mismos años. Como hemos visto, lo fundamental de DC no es una exposición detallada de normas irrefutables para la buena producción de discursos cristianos, sino que se trata de una herramienta de lucha en contra de la privatización discursiva de la verdad. Lo importante aquí es pensar que esa herramienta da como resultado la factura de las *Confessiones*. Se trata de la exposición de la intimidad del obispo. La forma en que Agustín asume su autoridad episcopal y efectúa su primera prédica es a través de la producción de un texto literario, que versa sobre su propia vida, en el que expone su intimidad a Dios y al resto de los hombres. Ese es el culmen de la retórica sacramental de Agustín, como denomina James Farrell a la retórica agustiniana. El mismo Farrell nos ofrece en un breve pasaje conclusivo un destilado de las implicaciones de comprender las *Confessiones* como un acto retórico sacramental:

Las *Confessiones* es un texto escrito que nos significa la gracia que Dios ofrece a cada pecador. El trabajo de Agustín es de autodonación, compuesto en la verdad y confeccionado con caridad pastoral. Tal trabajo posiciona al lector como un miembro potencial de la

comunidad extendida de Agustín. Responder a la retórica de Agustín es unirse a esa comunidad.¹²⁰

Esa forma de comprender el acto de la catolicidad depende de la teología de la gracia y su relación con la *kénosis*. Recordemos que el modo paradigmático de la obra oculta de la divinidad en la soteriología cristiana es la autoaniquilación. El núcleo de la cristología es la encarnación y la crucifixión entendidas como un gesto kenótico por parte de la divinidad. Asimismo, es con dicho gesto que se completa la teología de la Imagen y de la Trinidad. El misterio de la fe cristiana alcanza su mayor profundidad en el gesto de la *kénosis*. Éste en relación con la teoría de la Imagen, debe ser pensado como un *envío*. Dicho envío es lo que da un giro radical a la filosofía, puesto que coloca la teoría de la imagen, la teoría política, la teoría moral y la ontología en el riel de la historicidad de un acto que en el fondo no tiene ninguna determinación positiva, a pesar de conservar la concreción histórica de un acontecimiento. Dicha concreción sólo podrá ser pensada en el modo del signo. El acto kenótico de Dios, el envío o manifestación visible (*per speculum in aenigmate*) de Dios por mor de nuestra salvación es un acto retórico. Dicho acto retórico sacro es inimitable por la autoridad eclesiástica como todo el contenido de la Escritura. Por eso es que el rétor cristiano no puede expresarse obscuramente, porque no hay garantía alguna de que su obscuridad sea productora potencial de salvación, como sí lo hay con respecto a la Escritura y cualquier manifestación indiscutible de la divinidad según la fe. No obstante, aunque inimitable, el acto kenótico se configura como un ejemplo a seguir para el rétor cristiano. Uno de los rasgos fundamentales de la encarnación así entendida es pensar su relación con la historicidad del momento oportuno:

¿Qué tiene, pues, de extraño que Cristo no quisiera manifestarse ni ser predicado en los primitivos tiempos del mundo, conociendo como conocía por su presciencia que todo el orbe de la tierra estaba habitado por tantos infieles, que ni por las predicaciones ni por los milagros habían de creer en Él? (PS 9, 17)

La obra de la divinidad es una obra retórica de absoluta elocuencia que produce en su público la reacción que obra en el mismo darse del mensaje. No obstante, incluso en su elocuencia perfecta, la manifestación visible de Cristo no obró en todos los hombres la creencia en Él. Por el contrario, asumiendo que no sería así, la Imagen se hizo visible al obrar la gracia de la fe y al dar las condiciones para que los incrédulos cayeran en el ‘ardid del error’. Como obra de retoricidad es que se entiende con toda claridad la ‘gracia sobre gracia’ de la que habla Juan y que tanto influyó en la doctrina de Agustín. En ese mismo sentido es que debemos comprender la obra de la oculta predestinación y la manifestación a partir de

¹²⁰ James M. Farrell, “The Rhetoric(s) of St. Augustine’s Confessions”, *Augustinian Studies*, 39, 2 (2008), 291.

imágenes de la divinidad. Asimismo, la obra de la norma que se expresa en el adagio “Da lo que ordenas y ordena lo que quieras”. La obra divina como retoricidad es el punto en el que se unifican todas las líneas que hemos entrelazado a lo largo de este capítulo y que dan la clave para la comprensión de la noción de autoridad. En ella se entrelazan la teoría de la Imagen, la consideración de la historicidad de la manifestación visible de la divinidad, la obra de lo oculto, la ambigüedad de todo lo visible, el concepto de Iglesia y la crítica a la idolatría.

Ya hemos desarrollado en qué sentido Agustín comprende la autoridad eclesiástica como obra de la retoricidad. Bastaría sólo aclarar que, en cuanto que obra de la Iglesia, la obra de la autoridad eclesiástica no se limita a lo que quiera o pueda el obispo predicador. La incorporación, es decir, la formación del cuerpo místico de la comunidad de los santos en que consiste el objetivo de la Iglesia, se logra a partir de una labor literaria incesante de toda la catolicidad. El cristianismo, en este sentido, es lo que da lugar al surgimiento de la literatura en el sentido que tomará para el futuro de Occidente. La obra de la Iglesia es literatura en el sentido etimológico más literal de la palabra, es decir, es ‘obra de la letra’. La letra como calvario, tumba y memorial de la experiencia de lo común es la única forma de diseminar esa experiencia. La encarnación de Dios continua su obra a lo largo del tiempo a través de la literatura mediada por la Iglesia invisible. La ambigüedad de la Iglesia pensada como institución literaria asemejará la ambigüedad de la manifestación visible de Dios que, en cuanto que Imagen, encarna la bipolaridad del Juicio (que distingue salvos y condenados). Dicha ambigüedad se reflejará en la misma legitimación de la autoridad literaria eclesiástica, por lo que Agustín se pregunta: “¿quién podría saber que no quiere Dios realizar en ellos este bien por medio de nuestro ministerio, por el cual les servimos en la libre caridad de Cristo?” (PS 1, 2) Nadie puede saberse legitimado como autoridad literaria, pero tampoco es posible deslegitimar a nadie como posible vehículo de la obra de la letra a partir de la cual se disemina la caridad divina.

Frente a esta radical experiencia de la *infirmas*, la redacción de las *Confessiones* consistirá en un gesto literario y retórico que hace política y otorga legitimidad como autoridad literaria a Agustín al denegar explícitamente su autoridad como representante de la autoridad eclesiástica. Agustín no construye un discurso que lo entronice. Incluso, al asestar un golpe final a los cimientos de la retórica pagana en la que se formó y por la que llegó a cumbres altas de la jerarquizada sociedad romana de su tiempo, Agustín construirá un discurso en el que se presente a sí mismo como un acusado a ser enjuiciado por la autoridad

eclesiástica.¹²¹ El medio de producción de propiedad privada y de justificación penal del que lo dotó la cultura pagana, la retórica, lo usa para dirigir un golpe insuperable contra sí mismo como figura de autoridad. Frente a ese golpe, sólo pide a la Iglesia y a Dios perdón sin justificar ningún pecado. Asume su culpa y la pecaminosidad que lo invade. Se pone en cuestión y se ofrece hasta la más profunda intimidad a cualquier lector:

¡He aquí en qué estado me hallo! Llorad conmigo y por mí los que en vuestro interior, de donde proceden las obras, tratáis con vosotros mismos algo bueno. Porque los que no tratáis de tales cosas no os habrán de mover estas mías. Y tú, Señor Dios mío, escucha, mira y ve, y compadécete y sáname; tú, a cuyos ojos estoy hecho un problema, y ésa es mi dolencia. (C X, 33, 50)¹²²

Agustín se ofrece en un camino literario de la *imitatio Christi* (*Ecce ubi sum!*), y suplica que los lectores se apiaden de él y con él (*mecum et pro me*), pues al ofrecer el sacrificio de su intimidad, lo que logra es abrir una grieta desde la interioridad que abre el espacio de lo común, que es la misma intimidad atribulada de cada uno de los sujetos cualesquiera que se preocupan por hacer la experiencia radical de su existencia, la cual les permitiría alcanzar el lugar íntimo desde el que emergen las acciones buenas. Dicho sitio es el lugar de la comunidad sostenida por la caridad y la con-moción. La concordia agustiniana tiene aquí un momento paradigmático, pues se muestra no como la unanimidad u homogeneidad de la creencia, el dogma, la organización institucional o la unidireccionalidad del pensamiento. La concordia aquí es la experiencia en común de la más radical e íntima *infirmetas*. Sólo podrán ser conmovidos por la retórica sacramental del obispo aquellos que experimenten la *infirmetas* también. El sacrificio que ofrece el obispo sólo pueden recibirlo y beneficiarse de él aquellos que experimenten en su más profunda intimidad la misma desposesión y la misma confesión de la propia flaqueza. Por lo tanto, el reconocerse en el mismo lugar de cuestionamiento de sí mismo es la forma de acceder a la comunidad a la que convoca el obispo y de responder a su invitación, y genera así, en el contexto concreto de cada sujeto en cuestión, un eco del llamado abierto del obispo.

Es digno de mencionarse que el contexto en que aparece este fragmento que hemos comentado le otorga todavía mayor fuerza retórica, pues Agustín ofrece aquí un repaso de todas las tentaciones ante las cuales debe intentar sostenerse. Específicamente se refiere aquí

¹²¹ En muchos otros lugares Agustín hace uso de la retórica para ofrecer su *infirmetas* y pedir perdón a Dios y a la Iglesia, por ejemplo, al reconocer errores en la interpretación de la ortodoxa doctrina sobre la gracia (PS 3, 7), al considerar la debilidad de su corazón frente a las fantasías y las fábulas y los errores a los que podría inducir su prédica al caer en esa debilidad (T IC, pról., 1), etc.

¹²² Este pasaje en particular adquiere aristas especiales en el original latino por lo que considero necesario verterlo aquí: “*Ecce ubi sum! Flete mecum et pro me flete qui aliquid boni vobiscum intus agitis, unde facta procedunt. Nam qui non agitis, non vos haec movent. Tu autem, Domine Deus meus, exaudi, respice et vide et miserere et sana me, in cuius oculis mihi quaestio factus sum, et ipse est languor meus*”

a la tentación del oído y de la vista en las mismas actividades de la Iglesia como el canto. Incluso el canto entonado por corazones atravesados por el amor a Cristo puede ser vehículo del pecado si el amor al que nos mueve no refiere a Dios, sino al canto mismo.

Villacañas ofrece una interpretación sobre el significado de las *Confessiones* como acto literario que respalda lo que aquí defiende. Según Villacañas, en dicho libro el obispo “desea mostrar la manera en que operan el bautismo y las oraciones de la madre, aquella religión tejida entre los huesos del niño, la forma en que ella vence las oscuras pasiones, los hábitos, las costumbres, en suma, al mal instalado en él que encadena a su alma.”¹²³ De esta manera, lo que haría Agustín con las *Confessiones* es, con base en un tropo que análoga a Mónica con la Iglesia, mostrar la obra de la *auctoritas* de la Iglesia que por medio de los sacramentos lleva al reconocimiento íntimo de la *infirmas* y a la apertura a la fe y la esperanza. De esta manera, no sólo se trata de que el significado político profundo de las *Confessiones* radique en comprenderlas justamente como lo que son, un texto, un acto de literatura, sino que dicho acto lo que ofrece es la posibilidad de desautorizarse y obrar, en el mismo acto, la obra de la *auctoritas* de la Iglesia: Agustín no merece ser autoridad, es pecador, lo muestra en sus *Confessiones*, pero el mismo hecho de ofrecer su intimidad no sólo a Dios sino, fundamentalmente a todo el género humano, implica ya que en él, en esa intimidad abierta y fracturada, ha operado ya la obra de la *auctoritas* de la Iglesia (por medio de las oraciones de su madre y su insistencia en que fuera bautizado), ya ha hecho emerger en él la vocación católica que lo invita a llamar al género humano en su totalidad a la fe, la caridad y la fe.¹²⁴

Por lo tanto, Agustín, para efectuar la obra de su obispado, por medio de la literatura se dispone a ser vehículo de la gracia de Dios. Dios es un agricultor con medios infinitamente complejos:

Pablo, el apóstol, separa la acción íntima y creadora de Dios de las operaciones extrínsecas de la criatura, cuando, sirviéndose de un símil agrícola, dice: Yo planté, Apolo regó, pero Dios dio el incremento. En consecuencia, así como Dios solo es el que puede informar, en la vida, nuestro espíritu mediante su gracia habitual, aunque al exterior puedan los hombres predicar

¹²³ Villacañas, *Teología política...*, 528.

¹²⁴ Villacañas inserta esta referencia en su lectura de Agustín después de mostrar cómo en el obispo se encuentran las bases de la Reforma y la crítica a la eficacia y suficiencia del sacramento administrado por la Iglesia. En efecto, la crítica se encuentra en Agustín, pero también se encuentra una justificación literaria de la existencia de la Iglesia y la necesidad de la misma para que opere la gracia inextricable de Dios. Esta potencialidad de la obra literaria de Agustín permitiría emprender un estudio de las discusiones teológico-políticas de los albores de la Modernidad en torno a la Reforma. En dichas discusiones, no debemos olvidar, ambos bandos, reformados y católicos, reclamaron a Agustín como el sustento de su propia interpretación de la obra de la Iglesia.

el Evangelio, y de hecho lo predicaban los amadores de la verdad, y ocasionalmente los malos, así la creación de las cosas visibles es obra secreta (*interius operatur*) de Dios; y pues todo lo ha creado, usa, como el agricultor de su heredad, de todas las cosas externas según el imperio de su querer, de buenos y malos, hombres, ángeles y animales, distribuyendo a placer apetencias y energías vitales. (T III, 8, 14)

La misma Iglesia y cualquier obispo estarán a disposición de la obra creadora de Dios que hace uso de cualquier elemento de la creación para alcanzar el fin último de justicia y belleza universales. Ya que la obra de la providencia es una obra interior (*interius operatur*) que no podemos conocer a cabalidad y con la cual sólo nos relacionamos por medio de la fe, lo único que resta para los miembros de la Iglesia es buscar que esa obra interior opere en ellos y en el resto de los hombres. Por eso, la autoridad entendida como labor de hacer emerger la obra interior de la gracia de Dios en los hombres no yacerá nunca sobre ningún hombre, sino en todos los miembros de la Iglesia.

Con todo, Agustín no da pie a una interpretación mística de la comunidad y de la autoridad similar a la que critica Schmitt en su texto sobre *La visibilidad de la Iglesia*. Agustín no cae en el rechazo oficial de todo lo oficial por mor de la espera de la obra interior oculta y gratuita de Dios. Agustín trabaja, tiene un oficio, efectúa una obra, pero el modo de hacerlo es la literatura. Una vez más, Agustín da lugar a una nueva forma de trabajar en favor de la construcción de la comunidad. Con él se inicia la concepción occidental de la literatura en su relación con la política. Se trata de una práctica material y concreta. Además de la forma de construcción de las *Confessiones* que hemos descrito, podemos rastrear otras prácticas del obispo como el saludo de *La unidad de la Iglesia* que hemos comentado. Un ejempló más sería la construcción de las *Retractaciones* al final de su vida y el encargo que hizo a Posidio de la redacción de una cronología de su vida y un listado de sus obras, todas las cuales ofrecieron la posibilidad de construir un *corpus* de las obras del obispo, algo que ningún autor anterior a él había pensado conformar por él mismo a través de la misma literatura. Junto con ellas, podríamos sumar la incesante obra epistolar y de copia y envío de sus libros por una amplia red literaria que el obispo se esforzó toda su vida en sostener. Asimismo, podríamos enlistar aquí el encargo a Orosio de la redacción de la *Historia contra paganos*.¹²⁵ Al comentar todas estas prácticas O'Donnell considera que:

¹²⁵ Una de las formas de comprender dicho encargo dentro del multifacético proyecto literario del obispo de Hipona es pensar que el contenido que comparten *De Civitate Dei* y la *Historia contra paganos* sobre la interpretación del acontecimiento de la encarnación en el marco de la historia universal ofrece un tratamiento literario distinto en cada caso por el público al que están dirigidos ambos textos. Mientras que el texto de Agustín tiene como público la 'catolicidad' con la ambigüedad que esto implica y a la cual hemos referido arriba, el texto de Orosio está confeccionado según los cánones de la literatura pagana, puesto que su público era fundamentalmente los paganos. Los dos tienen el objetivo de atacar la concepción histórica según la cual el

La historia de la textualización de la cristiandad latina merece contarse con mayor profundidad en otro momento, para nuestros propósitos, creo que es valioso referirla brevemente para mostrar una razón importante de por qué y por cuál método Agustín llegó al lugar preeminente que tuvo en el pensamiento cristiano posterior. Él no fue sólo un obispo ni un hombre santo, sino que fue el escritor preeminente cuyas obras superan con creces las de su más cercano competidor. Su oficio, su santidad, y su ortodoxia fueron todos factores para reclamar su lugar. No obstante, si no hubiera escrito, si no hubiera escrito tanto y si sus textos no hubieran sobrevivido tan consistentemente (ya vimos las razones por las que lo hicieron), él no hubiera alcanzado la figura de autoridad en la que se convirtió.

El destino histórico de la obra de Agustín como autoridad eclesiástica presupone su crítica a la posibilidad de ser él mismo una autoridad en el sentido romano clásico. Eso, no obstante, no lo desvinculó de una práctica concreta en la cual tomó decisiones radicales y buscó caminos para realizar su oficio de obispo. Lo más importante es que el camino que siguió para criticar y desarticular el concepto romano de *auctoritas* (fundamentalmente el de Cicerón) implica la asimilación de muchos de los caracteres del mismo, pero modificando la base sobre la que se sustentaban, a saber, la retoricidad. Agustín, por lo tanto, al fundar una nueva forma de comprender la retoricidad dio lugar a un concepto de autoridad que se centraba en la desautorización de sí por vía de la literatura, por mor de la construcción de una legitimación literaria que ayudara a cumplir con su oficio de obispo,¹²⁶ es decir, como vehículo de la concordia y la diseminación de la caridad que uniría, a través de todas las diversas determinaciones institucionales terrenas, a la comunidad celeste.

A tal grado llega esta forma de comprensión de la autoridad que en *De Quantitate Animae* 25, 41, Agustín cita el famoso pasaje de Horacio sobre el que se fundó la Ilustración: *sapere audere*: “no te hagas demasiado esclavo de la autoridad, sobre todo a la mía, que nada vale, Horacio dice: ‘¡Atrévete a saber!’”, a fin de que la razón te subyugue antes que el miedo.”

Auctoritas: infirmitas y justicia. Las virtudes teologales. El pensamiento político de Agustín ha sido considerado como una teología no sistemática sobre lo político que no

cristianismo sólo habría traído desastres que culminarían con la caída del Imperio. Frente a esa interpretación, los dos textos ofrecen una versión según la cual fue Roma misma la que se condujo al desastre y la caída del Imperio significaba sólo una oportunidad para una forma más perfecta de organización de la comunidad de los hombres posibilitada por el cristianismo. Ver, por ejemplo, Serafín Boldeón García, “Orosio: una filosofía de la historia”, *Memorias de historia antigua*, No. 18 (1997), 61-62.

¹²⁶ Algunas formas de ‘desautorización’ que sin embargo contribuyen a fortalecer su legitimidad como autoridad literaria son: el reconocimiento de los errores que él mismo había tenido con respecto a la ortodoxa doctrina de la gracia (PS 3,7), o el reconocimiento de la debilidad frente a las fábulas y el peligro en el que podría llegar a poner a su público al ‘eructar ficciones’ en lugar de sólidas verdades (T IV, pról., 1). La obra del obispo se encuentra salpicada de pasajes similares.

permite ofrecer una teoría, ni política ni social, para sustentar una práctica institucional.¹²⁷ La verdad de esa consideración sobre el pensamiento del obispo radica no en destacar los límites en términos del rendimiento político conceptual para la construcción de las instituciones, sino en reconocer que dichos límites son las determinaciones que posibilitan otra forma de pensar lo político y las prácticas políticas. En ese sentido, la crítica a la idolatría, el rescate de la potencialidad de lo oculto, la retoricidad y la literatura dan lugar a una forma distinta de pensar los fundamentos de la política y de la comunidad que van más allá de las instituciones tradicionales sin abandonar los rendimientos que estas traen para la ‘paz terrena’. En este sentido, lo político, para ser pensado en su radicalidad, es decir, como determinante fundamental de la existencia, debe ser recolocado en un ámbito que siempre lo excede.

Una vez más debemos volver a la imagen que nos brinda la correspondencia con Macedonio con la que terminamos el capítulo primero. La obra de la autoridad, la eclesiástica y la imperial, pero, en general, cualquier figura visible de autoridad dentro de los límites de las instituciones visibles y mundanas, nunca podrá legitimarse de manera inmanente. La norma y la aplicación de la misma por parte de la autoridad (ya sea la ley judicial del imperio, la regla de la comunidad monacal, el canon de la literatura ortodoxa de la Iglesia, las normas de estilo de la retórica, etc) jamás podrá darse a sí misma su ámbito de legitimación y corrección. Finalmente, la afirmación de la *infirmetas* detrás de todo individuo que asuma el cargo de autoridad terrena implica una deslegitimación que nunca logra solventarse sino por medio de la construcción de un modo de legitimación que parta del reconocimiento público de dicha *infirmetas*. Sólo así se alcanzará la justicia.

Este camino no es ajeno al que señala la divinidad, pues:

La fe, apoyada no en argumentos humanos, sino en la autoridad de Dios, promete la inmortalidad a todo el hombre futuro, que consta de alma y cuerpo y por esto verdadera, mente feliz. Y por eso, cuando se dice en el Evangelio que Jesús dio poder de ser hijos de Dios a los que le recibieron, explica en breves razones qué es recibirlo, diciendo: A aquellos que en su nombre creen; y declara el modo de hacerse hijos de Dios los que no son nacidos de sangre, ni de voluntad de carne, ni de voluntad de varón, sino que son nacidos de Dios; mas, a fin de que esta dignidad tan excelsa no descorazone a nuestra humana flaqueza que vemos y experimentamos, añade al punto: Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, como para persuadir, por el contraste, lo que parecía increíble. (T XIII, 9, 12)

Este pasaje nos muestra que la forma en que Dios da el poder de ser hijos de Dios a los hombres no es en el modo de la determinación a través de la *omnipotentia*. En lugar de

¹²⁷ Cf. Paul Weithman, “Augustine’s political philosophy” en Stump, Eleonore and Norman Kreuzman (ed.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

imponer su poder irresistible y exigir una *potentia* para mantener un cumplimiento irrestricto de la norma, Dios ofrece el ‘poder’ de ser hijo de Dios a través de la *kénosis*. La forma de obrar la justicia no es el poder. El poder sigue a la obra de justicia, pero la forma de acceder a la justicia no es el poder. Anteponer el poder a la justicia es obra de Luzbel (T XIII, 13, 17), es caer en el pecado de la soberbia.¹²⁸ Por el contrario, “el justo vive de fe; fe actuada por el amor. Las mismas virtudes que hacen que se viva con prudencia, fortaleza, sobriedad y justicia, se refieren todas a la fe; de otra suerte no pueden ser verdaderas virtudes.” (T XIII, 20, 26)

La fe es la vía a partir de la cual se abre un ámbito más amplio sobre el cual arraigar en toda su profundidad la experiencia de lo político. La forma en que esto se hace patente es en la transformación que se da en la concepción sobre las virtudes político-morales tradicionales. La única forma en que estas resulten productivas y den lugar a una experiencia verdadera de la justicia es si ésta no es pensada en la inmanencia de lo político, dentro de la cual deben ser pensadas la fortaleza, la prudencia y la templanza o sobriedad. La justicia, la cuarta virtud cardinal y la más importante, no se reduce al equilibrio y al sostenimiento del orden terreno de lo político. Es por eso que las virtudes cardinales son sólo propias de la vida terrena, pues una vez que se acceda al reino de la justicia plena, no habrá necesidad de fortaleza para realizar los trabajos, ni de prudencia para prevenir asechanzas, ni de templanza para frenar la concupiscencia. La justicia tampoco se limitará a socorrer a los míseros. (T XIV, 10, 13). Más bien, la justicia se perfeccionará y se dará una forma perfecta tanto de justicia como de fe ya no manchadas por la mortalidad, en la cual la justicia y la fe terrenas no serán sino sólo cosas pretéritas. (T XIV, 10, 13).

Esta apertura de las virtudes teologales no implica una simple separación de la verdadera justicia con respecto de la justicia terrena que justifique un oficio de lo sagrado por parte de un grupo de selectos *pontifex* (sacerdotes que conecten lo profano con lo sagrado privado). Por el contrario, se trata de una crítica radical a la religión entendida como separación, como privatización y legitimación de la propiedad privada del oficio de lo sagrado. Agustín, por el contrario, hace de lo más íntimo de cada individuo el lugar de esa trascendencia que es la justicia y la fe:

¹²⁸ La potestad judicial, aquella que ejecuta lo que discierne, es propia sólo de Dios y no es visible sino sólo hasta el momento del Juicio. No obstante, en Dios siempre antecede la justicia al poder, por eso primero ofrece su gracia justificante a los hombres por medio de su propio sacrificio antes de ejecutar el Juicio que separe eternamente a los salvos y los condenados (T XIII, 13, 17)

¿Dónde conoce lo justo el injusto? [...] En él es donde toda ley justa se encuentra escrita y como impresa en el corazón del hombre, obrador de justicia, y no como si emigrase, sino por una especie de intro-impresión (*imprimendo transfetur*) como del anillo pasa a la cera la imagen sin abandonar la sortija. (T XIV, 15, 21)

La experiencia de la literatura será la forma en la cual Agustín encuentre una vía de llevar a cabo el oficio de diseminar la 'intro-impresión' de la justicia. Sólo en ese espacio de intimidad común podrá abrirse el terreno de la experiencia de la radicalidad de lo político más allá de los límites de lo político. Sólo por vía de la literatura habrá de lograrse la visión de la ciudad celeste que la autoridad debe tener siempre como referencia en el oficio de su práctica terrena de aplicación de la norma terrena. La literatura para el obispo Agustín será la forma de obrar la justicia más allá, o más acá, del poder.

Conclusión

En este capítulo propuse una forma de comprender la noción de autoridad en el pensamiento de Agustín no sólo a través de un análisis del uso que de la misma hace explícitamente en sus textos, sino considerando también algunas de sus prácticas como obispo, es decir, como autoridad él mismo. Dicha forma de ejercer la autoridad, que consideraría aquí en plena congruencia con la noción teórica de autoridad del obispo, según lo que aquí he mostrado, tiene en la retoricidad y específicamente en la literatura su mayor vehículo de realización.

Dicha forma de comprender la autoridad implica una forma de comprensión de la subjetividad política y del compromiso militante de un proyecto de crítica teórica. Por lo tanto, este capítulo continúa sobre las vías abiertas en el primer capítulo. Como recordamos, el primer capítulo concluyó con una reflexión sobre el compromiso y el fundamento de la filosofía política según se muestra en cada uno de los proyectos teóricos teológico-políticos que analizamos ahí. Schmitt, Taubes y Agustín tendrían una forma concreta de pensar la práctica y los fundamentos de la filosofía política que, si bien en algunas características metodológicas seguirían un patrón, lo que en el primer capítulo consideramos 'teología política', en la concreción que adquieren al conformarse como una práctica teórica comprometida políticamente llegan a conclusiones muy diversas. La especificidad de la noción de subjetividad política en Agustín implica, como dijimos, su práctica tanto como su reflexión teórica.

Para vislumbrar, entonces, la noción de autoridad en Agustín, tuvimos que pasar por un camino que llevó de la teoría de la imagen a la crítica de la idolatría, de la crítica de la

idolatría a la noción de Imagen de la teología trinitaria y de ésta a la noción de lo oculto. Con base en la noción de lo oculto atravesamos por la teología de la predestinación y la teoría de la libertad y la finitud humana para poder pensar la obra de lo oculto, es decir, la determinación de la potencialidad y la latencia, única forma de normar la libertad humana. La especificidad de este concepto de potencialidad se vio reflejada en la teoría de la gracia del obispo y en la teoría teológica de la *kénosis*. En la noción de oficio y en la discusión entre visibilidad e invisibilidad del oficio u obra de la Iglesia vimos confluir los presupuestos de la teoría de la imagen y de la noción de lo oculto en la concreción de la vida humana libre y finita, es decir, en lo que Agustín denomina peregrinaje. Es por ello que desarrollamos posteriormente el concepto normativo de Iglesia con la crítica antinómica que contiene en su especificidad. Comenzamos con la noción de catolicidad como índice de la verdadera y justa forma de vida humana que debería existir en la Iglesia que peregrina tras los vestigios que Dios ha donado para determinar la libre subjetividad hacia la vida justa eterna.

El poder de la imagen radica en manifestar lo invisible a través del ocultamiento. La forma en que la Iglesia asume su oficio como imagen, es decir, como imitación de Cristo en tanto que imitación de la encarnación e incorporación del Hijo (o Imagen) no es a través de la oficialidad o la norma jurídica. La oficialidad y la norma jurídica, así como cualquier otro dispositivo normativo que pretenda hacer visible el oculto Juicio justo de Dios que distingue entre santos justos y condenados, no son causas suficientes de la vida justa, e incluso pueden ser armas de la iniquidad, por lo que desde el centro mismo de la Iglesia y su forma de visibilización más propia, es decir, la vocación o llamado a la unidad y la universalidad es posible que emerja el Anticristo. Por el contrario, es justamente lo que oculta en su incorporación institucional la Iglesia, lo que realmente debe normar el oficio de la misma en su peregrinaje. En la labor por encontrar un asidero para normar la libertad humana, Agustín, en este extremo ‘antinómico’ recurre a ejercer una crítica de la economía del Imperio y propone la vida ascética de renuncia a la propiedad privada y la consecuente comunitarización de los bienes como único índice del orden del amor que debe regir en la ciudad celeste, incluso mientras peregrina en este mundo. Por lo tanto, la crítica de la economía y de la norma no implican un ‘oficial rechazo de la oficialidad’ ni de la norma, sino que se configura como una crítica en sentido estricto, es decir, que demuestra los límites de los conceptos y las prácticas con respecto a sus ambiciones y señala un camino más claro para la práctica teórica y política.

La comunitarización de los bienes será una forma de normar la libre subjetividad humana que permita la justicia, aunque no por ello asegurará una vía infalible hacia ella. Lo que permite, sin embargo, frente a la mera confianza en la norma jurídica y en la oficialidad, es una forma concreta de vida, incluso de norma, aunque se haya transformado el concepto de norma y obligatoriedad de la norma al cuestionar su efectividad en la justificación,¹²⁹ que no deja a la subjetividad en el abismo de la indeterminación. Además, se puede evitar ‘el misterio de la iniquidad’ al no facilitar los elementos que la privatización proporciona a la obra del Anticristo, pues la vocación católica (llamado universal a la unidad) del Anticristo sólo es posible gracias a la presuposición de la obligatoriedad de la norma jurídica y de la oficialidad o institucionalidad que garantice las condiciones de posibilidad de la justicia, es decir, la necesidad de la instancia media entre los hombres y la fuente de la justicia absoluta, es decir, Dios.

En cierta forma se podría considerar el concepto normativo de Iglesia de Agustín como una crítica al fundamento económico de la Antigüedad en cuanto que éste determina ciertas derivas de las instituciones y de la existencia humana. Si el fundamento de la sociedad es la propiedad privada del valor (fundamentalmente la fuente del valor, es decir, en los términos cristianos de Occidente, la fuente de la justificación, de la salvación y de la bienaventuranza), entonces, una forma del amor (*libido domindandi*), una forma de vivir la norma y la institucionalidad (aquella que lleva al misterio de la iniquidad) y de relacionarse con las imágenes y lo visible (idolatría), es decir, con el mundo y consigo mismo (*amor sui*), se seguirá de allí. Si el fundamento es la propiedad común otra forma de relacionarse con el mundo y consigo mismo (*amor Dei*) se seguirá.

Las consecuencias más radicales de esta crítica se dan en la divergencia que opera en la comprensión de la autoridad eclesiástica. La autoridad de la Iglesia vincula todos los elementos que se discutieron a lo largo del capítulo, pues es una forma de subjetividad libre y finita que se manifiesta visiblemente en el tiempo y cuya acción no se determina sólo por una norma jurídica visible, sino que fundamentalmente se determina por una norma que se manifiesta por medio de vestigios. La forma en que se ejerce la obra u oficio de la autoridad de la Iglesia no es, por lo tanto, sólo en la obra de autoridad que ejecuta y ordena la aplicación de la norma jurídica, sino que fundamentalmente se ejerce como llamado a la obediencia de la norma que se manifiesta en el vestigio, es decir, como lo oculto. Por lo tanto, la concreción más culminante de la obra de la autoridad se verá en la práctica retórica y

¹²⁹ Utilizo el término ‘justificación’ en su sentido etimológico más llano: acción de realizar o hacer la justicia.

específicamente en una forma de escribir y de invitar a leer, es decir, en la literatura. La noción de autoridad estará entonces, en el pensamiento y en la obra de Agustín, vinculada con la literatura, la forma en que nos otorga los preceptos de la expresión (ya sea escrita u oral en la predicación) y de la lectura. Esto puesto que la literatura (las obras en torno a la producción de obras literarias y los efectos de la misma) será entendida por Agustín como una forma de explorar la vía hacia la justicia por medio de la lectura de los vestigios y hará una obra de literatura de la invitación a esa forma de vivir la búsqueda de la vida justa, pues sólo si se enseña a leer, por medio de la letra misma, se podrá conformar una comunidad fundada en la búsqueda de los vestigios y lo latente, es decir, una comunidad determinada por la pura potencialidad que viva la libertad plenamente.

Los preceptos de lectura y expresión serán la vía en que Agustín considera que es posible evitar la privatización del origen del valor de la vida del cristiano, es decir, la privatización de la justificación y la salvación a través de los vestigios de Dios en la Escritura. Es por eso que la noción de autoridad en Agustín permite vislumbrar con toda claridad la subjetividad militante que presupone el proyecto de crítica teórica de los fundamentos de la filosofía y la práctica y/o compromiso político de la Antigüedad y la proposición de una nueva forma de pensar y vivir la política a partir de los presupuestos y exigencias que imponía la proliferación del cristianismo en las diferentes capas culturales y económicas de las sociedades ocupadas por el Imperio de Occidente.

CAPÍTULO 3. LA AUTORIDAD POTENCIAL DE AGUSTÍN Y LA ACTUALITAS DEL COMUNISMO. ESTRATEGIAS LITERARIAS PARA LO COMÚN

Se comprende entonces por qué *ho katéchon* se oculta en la Iglesia misma. Oculta la iniquidad—la iniquidad de realizar el Reino en esta Tierra— quien quiere realizar el Reino.¹³⁰

Introducción

Detrás de esta empresa de exposición del pensamiento de Agustín se encuentra, como ya hemos expresado desde el inicio de este trabajo, una voluntad de hacer actual su pensamiento. La forma concreta de actualización, no obstante, creo que no está determinada por una voluntad o un compromiso previo con una metodología o con una finalidad concreta, no presupone una militancia teórica y práctica a favor de una u otra corriente del pensamiento o de la práctica política, al menos no de manera consciente. Por lo tanto, y es lo que me importa expresar aquí, la lectura que hemos hecho aquí no está condicionada por una serie de preceptos de lectura previos (excepto aquellos puestos por la discusión sobre la teología política), sino que quiere hacer emerger de la práctica teórica de la lectura de Agustín una forma de aprendizaje de los preceptos de lectura de la obra del obispo. Sin embargo, toda lectura está enraizada en el momento concreto en que se realiza y, como hemos dicho, la lectura implica una diacronía insoslayable, por un lado, la de la diferencia entre el momento de la escritura y el momento de lectura de lo escrito, por otro lado, la diferencia entre el aprendizaje de la manera de leer y el de la lectura efectiva de una obra literaria, incluso si dicha obra se lee como si fuese la fuente de los preceptos de lectura.

Para hacer ver los vestigios de la obra de esa diacronía en la lectura que aquí he propuesto es que en el primer capítulo mostré a Agustín en discusión con autores del siglo XX que definen líneas fundamentales del pensamiento teológico político contemporáneo con los efectos de sus obras literarias específicamente filosóficas. Dicha confrontación no es simplemente un mero *ajournement* de la sentencia tanto de Schmitt como de Taubes sobre la ya acontecida caducidad del pensamiento de Agustín. Se trata, o eso es lo que quisiera lograr, de una recepción de un pensamiento que entra en discusión concreta con el presupuesto de que la historicidad implica necesariamente la caducidad de las formas de subjetividad política que subyacen a las filosofías políticas.

Una de las preguntas fundamentales del universo teórico de la teología política a la que ya hemos referido y que hemos eludido hasta ahora es aquella por la Modernidad. Como indicamos en el primer capítulo, al menos los dos autores que hemos analizado (Schmitt y Taubes), presuponen que la indagación de la teología política es una forma de comprender en

¹³⁰ Vincenzo Vitiello, “La espada, el amor y la existencia desnuda, o bien: cristianismo y nihilismo”, en Esposito, Roberto, Carlo Galli y Vincenzo Vitiello, comp., *Nihilismo y política* (Buenos Aires: Manantial, 2008), 248.

qué consiste la Modernidad. La razón por la cual no podemos eludir dicha pregunta es porque en las aproximaciones teológico-políticas a Agustín la pregunta por la Modernidad se ha ligado a la indagación sobre el potencial y la influencia del pensamiento del obispo en la historia de Occidente. De esta manera, la respuesta que se dé a la pregunta por la Modernidad condicionará la manera en que se entienda el significado histórico de la obra del obispo. De la misma manera, la forma de comprender el pensamiento y la obra de Agustín sobre la autoridad y como autoridad se verá condicionada por la forma en que consideremos que esa obra y ese pensamiento tienen efectos en nuestro presente.

La postura que Schmitt y Taubes tienen al respecto ya la hemos explicado. Schmitt considera que Agustín no logra dar respuesta a la pregunta hobbesiana sobre la instancia judicial, por lo que restaría premoderno. Lo político moderno estaría definido por el nihilismo al que la Modernidad opone la tecnificación de la política a la que se resiste Schmitt por medio del decisionismo.¹³¹ Agustín, al menos el Agustín al que recurre Peterson, permanecería insuficiente para los retos de la actualidad. En el mismo sentido, Taubes considera que Agustín elude el problema teológico-político fundamental al salirse por la ‘puerta trasera’ del problema. Aunado a ello, considera que el pensamiento agustiniano está determinado por el principio racional de la analogía, por lo que traerlo a cuento en la discusión sobre lo político moderno sería ilegítimo, pues en la Modernidad opera el principio racional del equilibrio.

Pese a lo anterior, muchos autores consideran que Agustín debe ser considerado como fundador *ante litteram* de la Modernidad europea.¹³² Algunos otros incluso considerarán que sus planteamientos ofrecen visos de algunos elementos fundamentales de la posmodernidad.¹³³ Otros más pensarán que es el pensador fundador de las temáticas y estrategias teóricas fundamentales de la Edad Media¹³⁴; algunos más afirmarían que es el último autor importante de la Antigüedad tardía y decadente.¹³⁵ Todas estas posibilidades se complejizan aún más por el sitio que se otorgue *ad hoc* a Agustín en alguna u otra época

¹³¹ Cf. Galli, *La mirada...*,

¹³² Cf. Villacañas, *Teología política...*, 598.

¹³³ Cf. John D. Caputo and Michael J. Scanlon (eds.), *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.

¹³⁴ Ver, entre tantos otros, Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid: Gredos, 1976, 118-30.

¹³⁵ Cf., John M. Rist, *Augustine. Ancient thought baptized*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994 (2003, digital printing)

histórica según una estrategia retórica que rechaza o intenta recuperar a Agustín para la discusión filosófica contemporánea.¹³⁶

La labor que me propongo para este capítulo es discutir con algunas de estas recuperaciones y rechazos de Agustín, y mostrar así algunas de las problemáticas fundamentales que laten detrás de las mismas. Primero, discutiremos la problemática del nihilismo como eje fundamental de los cuestionamientos actuales sobre la teología política y las lecturas de Agustín que nos interesa recuperar. Posteriormente, expondré los presupuestos de filosofía de la historia que se encuentran ínsitos al pensar la posibilidad o la imposibilidad de evaluar a Agustín con base en la distinción de etapas históricas. Estas dos discusiones serán sólo el preámbulo para presentar una discusión con una lectura concreta de Agustín que se muestra opuesta a la que he presentado, a pesar de tener presupuestos y finalidades muy parecidos a los míos. Se trata de la lectura que hace León Rozitchner del obispo y la influencia de la misma sobre Bruno Bosteels. Para ellos, Agustín será el punto de quiebre de la tradición filosófico-política de Occidente que impide la militancia comunista radical. Frente a esa lectura, ofreceré una crítica que muestre que esa interpretación estratégica de Agustín no sólo no se sostiene, sino que contraviene a los intereses de buscar un sujeto militante comprometido con el comunismo. Finalmente, propondré una forma distinta de comprender al sujeto político militante al hacer uso de las tesis avanzadas en el capítulo anterior y las traeré a colación en una discusión concreta y contemporánea sobre el significado del comunismo. Se trata, pues, de mostrar el rendimiento y especificidad de la lectura teológico-política de Agustín que construí en los dos primeros capítulos.

1. El cristianismo y el nihilismo político

Algo que comparten tanto Schmitt como Taubes es el diagnóstico de que el reto fundamental que representa lo político moderno es el nihilismo. Para ambos el nihilismo no representará algo negativo en sí mismo. No obstante, la solución moderna frente al nihilismo que termina en la entronización de la razón técnica sí se configurará como el peligro fundamental al que confrontarse con base en una reflexión aún más profunda sobre el nihilismo mismo. Este diagnóstico es similar al de Heidegger, por lo que no sorprende que Taubes configure dicho diagnóstico en un texto sobre la famosa lección inaugural de Heidegger sobre *¿Qué es la metafísica?* Dicha reflexión de 1975 la termina Taubes con una conclusión potente que debe ser citada en extenso:

¹³⁶ Sobre esta polivalencia de Agustín es interesante el añadido que hace Matthews de la variable de la geopolítica. Agustín puede ser considerado como Occidental, latino, norafricano, incluso casi mediorienta, dependiendo del discurso en que se enmarque. Gareth B. Matthews, Agustín, Barcelona: Herder, 2006, 7-15.

Ciertamente no puede ignorarse la repercusión que tuvo entre sus contemporáneos la pregunta de Heidegger sobre la nada. Una generación que se encontraba literalmente *vis à vis de rien*, tanto en lo espiritual como en lo material, comprendió la pregunta sobre la nada sin necesidad de comentarios ulteriores. [...] La ubicación de la pregunta sobre la nada en su momento histórico es un indicio del acuerdo secreto que existe entre la filosofía y la política. Nos recuerda que ni siquiera una pregunta metafísica sobre la nada puede tratarse *in vacuo*.¹³⁷

La recuperación que hace Taubes de Heidegger presupone una tesis fundamental de 1949,¹³⁸ según la cual la única forma de continuar con la irresuelta problemática de la teología después de la afrenta del ateísmo de la Modernidad ilustrada (es decir, del aserto teológico del iluminismo según el cual ‘Dios no existe’) es asumir la necesidad del ateísmo teológico como la posición más radical de la teología, que reflexiona de manera radical en torno a la tesis teológica fundamental sobre la relación de Dios con el mundo, a saber, la *creatio ex nihilo*. Para Taubes, esto implica asumir la identidad de Dios con la nada. Desde esa reflexión se acercará a Heidegger décadas después de la primera aparición de la lección inaugural y mostrará la importancia de volver al replanteamiento de la teología. En el texto de 1975 hay dos críticas de Taubes a Heidegger. Una consiste en que Heidegger reduce la tesis de la *creatio ex nihilo* a una respuesta cristiano-medieval a la tesis aristotélica (basada en el pensamiento parmenideo) según la cual nada se hace de la nada. De esta manera, Heidegger no estaría considerando la riqueza de las teologías judías, islámicas e incluso cristianas que se confrontaron con la tesis teológica más allá del ámbito delimitado por la conceptualización griega. La siguiente crítica está presente en el texto que he citado y consiste en el planteamiento *in vacuo* de la pregunta por la nada que pretende hacer Heidegger. Sin duda, ambas críticas están relacionadas y responden a la matriz general del pensamiento de Taubes según la cual hay una relación esencial entre filosofía, política y teología. La pregunta de la teología política, por lo tanto, como la de la filosofía y la ontología, es la misma, por lo que no puede proponerse un planteamiento de la misma *in vacuo*, es decir, separado de la concreción y radicalidad que implica y que refiere a la existencia en su complejidad. Por lo tanto, el reto del nihilismo no podrá considerarse si no es en su complejidad filosófico-ontológico-teológico-política. El nihilismo onto-teo-político sólo podrá ser confrontado con una reflexión que implique una radicalidad mayor a la propuesta por la razón técnica moderna. Dicha reflexión radical coincide con el replanteamiento de la tarea de la filosofía y de la teología, el cual consiste para Taubes en la recuperación del mesianismo antinómico de Pablo. El mesianismo antinómico es la forma de pensar un nuevo principio de razón más allá (o más acá) de la Modernidad que sin embargo responde de manera adecuada al nihilismo

¹³⁷ Taubes, *Del culto...*, 180-1.

¹³⁸ Taubes, *Del culto...*, 265.

onto-teo-político, pues justamente, en cuanto que función crítica, asume en su radicalidad el potencial revocador del nihilismo y supera, no obstante, el peligro del anonadamiento a través de la figura de lo mesiánico, es decir, de la promesa.

En ese mismo sentido, el decisionismo teológico-político schmittiano podría interpretarse como una propuesta de confrontación con el nihilismo sin caer en la simplicidad de la tecnificación de la razón a la que lleva la Modernidad. La misma fórmula de la *creatio ex nihilo* será la vía para repensar lo político, pues el orden del derecho al que da lugar la decisión del soberano implica una precedencia del sujeto que crea el derecho, aunque éste sólo se debe como tal en el momento de su decisión. Por lo tanto, en cierto sentido, se hace de la nada un sujeto productivo, en cuanto que nada determina la creación del derecho más que la decisión que da lugar al mismo.¹³⁹ Antes de dicha decisión no hay nada, pero algo precede a aquello que produce como efectos esa decisión; eso que precede es una nada y es el soberano.

Tanto Schmitt como Taubes proponen formas de repensar y reformular el nihilismo moderno. Dichas propuestas coinciden con su consideración de lo teológico-político como el núcleo central de la filosofía política, por lo que su consideración sobre Agustín como un pensador que no responde al problema fundamental de lo político implicaría que piensen que el obispo no da respuesta al problema del nihilismo. En los dos opera una suposición compartida por Heidegger y muchos otros autores del siglo XX y XXI según la cual el nihilismo es un fenómeno típicamente moderno, por lo cual, ningún pensamiento anterior a la experiencia histórica de la Modernidad podría aportar nada decisivo para el reto del nihilismo, el cual explota con toda su radicalidad con las guerras del s. XX. La pregunta que emerge de inmediato es: ¿qué es el nihilismo y en qué consiste su filiación con la Modernidad? La forma en que para Schmitt como para Taubes, y en términos generales, para el espectro teórico de la teología política, deberá pensarse el nihilismo es como el reto histórico de la nada de fundamento para la política. El nihilismo onto-teo-político es la falta de fundamento para la existencia comprendida en su radical imbricación entre ontología, teología y política. El presupuesto de filosofía de la historia que late bajo la relación entre nihilismo y Modernidad radica en pensar que esa nada de fundamento, es decir, la experiencia de la carencia de fundamento para la existencia ha tenido lugar sólo gracias al surgir de la crítica de toda sustancialidad del fundamento en la Modernidad. Con base en ello,

¹³⁹ Incluso en la teoría de los órdenes concretos y del *nomos* de la Tierra, el papel trascendente de aquello que hace emerger el Derecho con respecto al orden político que resulta posterior sigue teniendo la fuerza del soberano que emerge de la telúrica y obscura nada.

Schmitt construirá la propuesta de la teología política según la cual todos los conceptos de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados. En este sentido, la secularización implicará una estrategia teórica para confrontarse con la nada de fundamento para la existencia. La inconsciencia de ello es lo que habrá llevado a las construcciones tecnopolíticas de los Estados modernos que tienen su culmen en el Estado tecnocrático liberal y sobre las cuales dirige su crítica Schmitt, como he expuesto en el primer capítulo. Allí mismo, mostré que Taubes compartirá ese enemigo con Schmitt.

Caracterizado así el nihilismo y su relación con la Modernidad, un acercamiento teológico político a Agustín debería ser considerado anacrónico. No obstante, si he optado por este tipo de acercamiento es debido a que considero que esta consideración sobre el nihilismo puede ser cuestionada. En el fondo, el presupuesto de este diagnóstico sobre la relación entre el nihilismo y la Modernidad es una discusión teológico-política por el *initium*. Cuándo y cómo ha tenido lugar el comienzo o el acontecimiento que da lugar a la posibilidad de confrontarse, ahora sí y no antes, con la más absoluta falta de fundamento de la existencia y por lo tanto, cuándo y cómo emerge la posibilidad de hallar una vía alternativa para evitar el mero anonadamiento existencial. El debate no puede evitar confrontarse con su raigambre paulina y agustiniana. Muchos autores han reparado en ello y han optado por desplazar el momento de emergencia del fenómeno del nihilismo más atrás en la historia hasta el punto de emparejar la historia del cristianismo con el nihilismo. Así, si por nihilismo debemos entender la muerte de Dios, en cuanto que fundamento sustancial incuestionable de la existencia onto-teo-política, el cristianismo fundado sobre la muerte y resurrección de Jesús sería en sí mismo nihilista.

Continuando por esta vía, podría pensarse que el pensamiento de Agustín, en cuanto que tiene como centro la *kénosis* de Dios, el anonadamiento o aniquilamiento de Dios como acto de gracia que funda un *initium* en el tiempo histórico implica ya un pensamiento radical sobre el nihilismo que supera el potencial de anonadamiento existencial por medio de una estrategia que introduce a la existencia en la historicidad, al mismo tiempo que la arroja fuera de ella.

2. Escatología, historicidad y esperanza

Al pasar revista por la noción agustiniana de gracia, hemos mostrado la importancia de la cuestión del *initium* de la fe para poder pensar la gracia en su gratuidad radical. Frente a

los pelagianos, Agustín insiste en que incluso el *initium* en la fe es gracia gratuita de Dios, por lo que no es posible entrar en la ciudad celeste sin antes haber sido llamado por Dios. La forma en que Dios ha ejercido su *vocatio* para distinguir a los salvos de la masa de los condenados es por medio de la manifestación visible de sí, es decir, con la encarnación y la crucifixión. La cuestión de la *vocatio* y la determinación retórica del acto divino fundamental (la muerte visible de Dios en favor de la salvación de los hombres) implica una particular experiencia de la temporalidad y de la historicidad. Recordemos que Agustín se pregunta por qué Dios habrá considerado oportuno manifestarse en ese momento y lugar de la historia en que lo hizo y no antes o después. La razón de esta decisión fundamental que hace emerger la experiencia radical de la historicidad como distinción entre el antes y el después resta tan oculta como el Juicio que distingue entre los salvos y los condenados. Y es que se trata de una misma decisión, puesto que para que se dé la fe que puede salvar se requiere el *initium* de la *vocatio* y de la partición de la historia. El hecho de que reste oculta implica una forma de experimentar con mayor radicalidad la gratuidad de la gracia. La única hipótesis que Agustín avanza al respecto tiene que ver con la retoricidad. Dios eligió ese momento como el más oportuno puesto que en él habría mayor potencialidad de que la *vocatio* se propagara a un mayor número de creyentes (PS 9). Una vez más, la catolicidad será el único índice de la obra gratuita de la gracia y, por lo tanto, será la única vía de sustentar una hermenéutica histórica.

Con base en la relación fundamental entre gracia y catolicidad, Agustín pondrá los cimientos de la hermenéutica histórica que permeará a Occidente. Esa matriz interpretativa está en la base de la *Historia contra paganos* de Orosio escrita por encargo de Agustín y en las diversas consideraciones sobre las edades del mundo en diversos escritos del obispo. Basta referir una de las primeras y una de las últimas interpretaciones escriturarias del obispo sobre las edades del mundo para encontrar una constante. En la cuestión 66 de las *83 diversas cuestiones* Agustín ofrece una interpretación de la historia de la creación en 4 actos:

En resumen: en el primer acto, que es el de antes de la ley, no hay lucha alguna con los placeres de este mundo; en el segundo, que es bajo la ley, luchamos, pero somos vencidos; en el tercero, luchamos y vencemos; en el cuarto, ya no luchamos, sino que descansamos con la paz perfecta y eterna. Porque queda sometido a nosotros lo que es nuestro ser inferior, que no se sometía por eso, porque nosotros habíamos abandonado a Dios, superior a nosotros. (83DQ, 66, 2)

Estos cuatro momentos son: el Paraíso, por el pecado se pasa a la vida en este mundo bajo la Ley y con la cual estamos condenados al pecado, por la gracia de Cristo se pasa a la posibilidad de perseverar en la justicia, y después del Juicio Final se pasa a la vida espiritual. Los cuatro momentos están atravesados por la Providencia divina que tiene como fin la

salvación de los elegidos. De estos momentos, dos restan fuera de este mundo, el Paraíso y el retorno a la ciudad celeste en el que ya no hay lucha sino paz eterna y perfecta. El tiempo de este mundo se divide en dos por el acontecer de la gracia que da lugar al *initium* en la fe que permitirá a los elegidos perseverar en la justicia y llegar a la patria celeste en la que finalmente se vivirá la justicia sin lucha.

En los últimos libros de CD, exaltados en su tono tanto por la naturaleza de lo que tratan, como por el momento álgido que vivió Agustín en el momento de su redacción, el saqueo de Roma y la próxima invasión al norte de África, se trae a colación una interpretación escrituraria sobre las edades del mundo que ha tenido un calado importante en la filosofía de la historia occidental. Se trata del sabatismo, que hace una división de la historia de los hombres según los 6 días de la creación y deja el sábado de descanso divino para el momento de la llegada definitiva de la justicia divina para los hombres. La primera edad va de Adán hasta el diluvio, la segunda del diluvio hasta Abrahán. De Abrahán hasta Cristo corren otras tres edades, de Cristo hasta el Juicio discurre la sexta y última edad de este siglo cuya longitud nos es oculta. El sábado, el séptimo día, será el descanso de los elegidos y el octavo día será el goce eterno de la contemplación y alabanza de Dios (CD, XXII, 30). Ese fin sin fin del día octavo es el motor trascendente de la historia entera de la salvación y de la creación, la razón y objetivo del discurrir de las edades del mundo. La escatología agustiniana pone las bases de la interpretación histórica de Occidente, incluso aquellas sobre la división de la historia en edades. No obstante, para Agustín hay algo que resulta imposible y que constituye un pecado de soberbia, a saber, fundar una ciencia histórica. Lo que tienen en común la primera división de las edades de la creación en cuatro actos con la segunda interpretación es que la totalidad del tiempo después de la encarnación constituye una sola era de la cual no podemos conocer con certeza ninguna de sus determinaciones, ninguna de las razones por la que suceden tales o cuales cosas en relación con la Providencia divina, ni la longitud de la misma.

¿Cuál es el sentido de la interpretación histórica que se brinda en CD si la ciencia histórica está vedada y si no es posible analizar el discurrir de la edad entre la primera y la segunda venida del Hijo al mundo (encarnación y Juicio)? La división de la historia en edades es sólo una interpretación escrituraria que no tiene por objetivo ofrecer una ciencia de la historia, sino sólo convocar a la perseverancia en la fe. Por ello tal interpretación no puede ofrecer ninguna determinación sobre el tiempo que resta después de Cristo. Se trata sólo de convocar a una experiencia de la temporalidad desde la pura apertura, sin certeza más allá de

la que ofrece la fe y la esperanza en lo invisible. Fe en que ocurrió la venida de Cristo y esperanza en que lo prometido acontecerá, es decir, que al final de los tiempos alcanzaremos la vida bienaventurada. La interpretación histórica y escrituraria que nos ofrece Agustín en CD es una producción retórica en el sentido que hemos apuntado en la cuarta parte del segundo capítulo.

Estamos en posición de comprender de manera global el significado de la retórica sacramental de Agustín como propuesta y producción de una subjetividad militante con un compromiso histórico concreto y como confrontación con el nihilismo. Por un lado, hemos abonado ya la comprensión de las *Confessiones* como un acto de sacrificio de la propia intimidad con el objeto de convocar a la fe a todo individuo que pudiera sentirse identificado con la experiencia de angustia radical por no poder alcanzar la felicidad eterna. La conciencia de la propia finitud y de la falta de fundamento de nuestra existencia nos lleva necesariamente a una melancolía insuperable para la cual toda acción resulta vacua, en cuanto que no nos proporcionará el acceso al único objeto de nuestro deseo, que es la vida bienaventurada eterna. La propuesta de la retórica sacramental es paliar esa angustia al ofrecer la intimidad para mostrar en ella signos, vestigios que podrían indicar la acción de la gracia de Dios, los cuales se pueden interpretar como signos que refieren a la vida bienaventurada eterna prometida por Jesús.¹⁴⁰ Frente al anonadamiento existencial de la experiencia nihilista de la angustia, Agustín ofrece un paliativo retórico que funda, sobre la herida abierta de la angustia, una comunidad universal por medio de la esperanza.

Con la interpretación histórica y escrituraria de CD, Agustín completa el acto retórico al ofrecer no ya la propia intimidad, sino el corazón íntimo de la sociedad romana que tanto apreciaba él mismo, con el objeto de confrontarse con el anonadamiento histórico concreto representado por el saqueo de Roma. Agustín ofrece en sacrificio la retórica pagana, la filosofía, las instituciones republicanas centradas en el honor, la misma *auctoritas* senatorial con el objeto de mostrar que la caída de Roma era mucho más profunda de lo que el saqueo podría mostrar, por lo que la invasión de los bárbaros y la inminente toma de las ciudades norafricanas en las que habitaban sus más cercanos interlocutores sería algo muy menor considerando la verdadera afrenta que implicaba Roma.¹⁴¹ Por el contrario, las ruinas

¹⁴⁰ Cf. J.L. Villacañas, *Teología política...*, 574 y ss.

¹⁴¹ Agustín considera que Roma no fue una verdadera república, en cuanto que nunca se experimentó en ella la verdadera justicia. La verdadera justicia se experimenta sólo en la ciudad fundada por el único amor verdadero, que es el amor a Dios. Por lo tanto, el análisis teológico político de Roma por parte de Agustín logra mostrar en el fundamento mismo del Imperio, la *libido dominandi*, el peligro radical. Esto, no obstante, a pesar de (y en el mismo momento de) considerar el alto valor de Roma frente al resto de las sociedades.

materiales de Roma podrían ser el cimiento de una paz terrena más sostenible (aunque nunca eterna) con instituciones políticas más adecuadas que permitieran la existencia de la comunidad invisible, la Iglesia, a la que convocaba en las *Confessiones*.

Agustín no disminuye la experiencia de la angustia, sino que la profundiza, no cura la herida, sino que escarba en ella tan profundo como para montar sobre ella los cimientos de una subjetividad militante comprometida con la vida en comunidad. Esos cimientos no se construyen con una ciencia de la política ni con una ciencia histórica, sino que se construyen con la retórica sacramental. La ciencia política y la ciencia histórica no pueden contribuir a la construcción de la subjetividad militante, pero sí pueden ser útiles, en un reducido nivel de veracidad y efectividad, para la construcción de instituciones que den lugar a la paz terrena. Sin embargo, la historicidad de esas instituciones para la teología de la historia de Agustín está toda determinada por la imposibilidad de realizar una paz terrena perdurable. El objetivo de la militancia agustiniana es dar lugar a la experiencia de las virtudes teologales en este mundo. Fundamentalmente, se trata de abrir un espacio para la esperanza mientras habitamos, como peregrinos, en este mundo.

Si es posible pensar a Agustín como un teólogo político, en cuanto que hace uso de una metodología que se pregunta, por vía del análisis de la relación entre teología y política, por el fundamento existencial de toda una sociedad (como mostramos que hace con Roma), también es posible pensar que Agustín configura con base en ese análisis teológico político una propuesta política de compromiso militante que hace frente a una experiencia de nihilismo existencial e histórico (la angustia de la finitud de la existencia y la caída de Roma y la desestructuración de todas las instituciones de la Antigüedad). De ser así, la única razón que restaría a favor de la consideración de Agustín como anacrónico para el pensamiento político contemporáneo sería asumir sin cuestionamiento la existencia de edades históricas que condicionan la forma de la existencia onto-teo-política.

Como he dicho, la interpretación histórica con base en división de edades del mundo que tienen como edad final un fin sin fin escatológico es de raigambre agustiniana. No obstante, lo que la interpretación histórica moderna ha inaugurado (con base en una tradición cuya genealogía se podría rastrear cuando menos hasta algunas herejías carismáticas que Agustín atacó, pasando por los milenarismos con Joaquín de Fiore a la cabeza, individuos tan disímiles como Francis Bacon y Bossuet, e incluso el príncipe de la ciencia histórica: Giambattista Vico, etc.) es la necesidad de pensar la división del tiempo que resta, del tiempo entre la asumida resurrección de Jesús y el acontecimiento del fin de los tiempos (o

sus diversas versiones ‘secularizadas’) en edades claramente diferenciadas. No obstante, al efectuar esas divisiones realmente se ha calcado el modo agustiniano de interpretación histórica, según el cual la edad del tiempo presente permanece oscura y lejana al poder interpretativo de la ciencia histórica. Sin embargo, se ha efectuado una modificación importante que pone todo el peso en la apocalíptica y en la aceleración del tiempo del fin. La división, por lo tanto, sólo sirve para aplazar el tiempo del *initium* y acercarlo cada vez más al presente, en cuanto más cercano se diagnostica que estará el momento del Juicio Final. No será ya la encarnación, sino la muerte de Dios anunciada por Hobbes, la Reforma como fin de la Cristiandad, la conquista de América, la llegada de la Ilustración, la posibilidad de una sociedad cosmopolita global que nos permita llegar a la paz perpetua, la posibilidad del último hombre, la destrucción propiciada por la racionalidad técnica, la edad del dominio total y la informática, etc. La apocalíptica contemporánea, finalmente, tenderá a hacer que el momento del *initium* coincida con el del comienzo del fin de los tiempos. La estructura interpretativa será la misma que Heidegger recupera de Hölderlin: “Pero donde está el peligro, crece/ también lo salvador”¹⁴². Considero que esta interpretación que ve en el nihilismo europeo, es decir, en la situación anímica y social del siglo XIX y XX el peligro en donde se encuentra, ahora sí, la posibilidad de la salvación y el otro comienzo del pensar y de experimentar en su radicalidad la existencia, es una interpretación señaladamente apocalíptica del dicho de Jesús presente en los evangelios sinópticos, según el cual “todo el que quiera salvar su vida, la perderá; y todo el que pierda su vida por causa de mí, la hallará”.¹⁴³ Según esta interpretación, entre más se entre en el peligro, es decir, entre mayor radical sea la experiencia de la muerte y del nihilismo, más crecerá la posibilidad de dar el salto hacia lo nuevo. En ese sentido, la experiencia del nihilismo no deja de estar caracterizada por condicionantes conceptuales introducidas por el cristianismo, y muy especialmente, por la reflexión teológico-política de Agustín de Hipona.

Agustín, ya en su tiempo (sea su ‘tiempo’, en cuanto que marco concreto de potencialidad de su pensamiento, la Antigüedad, la Edad Media, la Modernidad o la posmodernidad) había encontrado en el martirio el peligro de una nueva forma de idolatría. Sin sustraerse de considerar la importancia de los mártires y de lo que opera en los vivos el cuidado de las memorias (tumbas) de los mártires (CM), considera que lo valioso en los mártires no es la muerte en sí misma, sino la ordenada valoración de la vida. En favor de la vida verdadera, que es la espiritual, los mártires soportaron la muerte corporal no porque esta

¹⁴² Hölderlin citado en Martin Heidegger, “¿Para qué poetas?”, *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, 2010, 220.

¹⁴³ Mateo 16:25; Mateo 10:39; Marcos 8:35; Lucas 9:24 y Lucas 17:33.

sea un bien, sino porque de ella se puede hacer uso en favor de la vida espiritual, que es el único bien (CD XIII, 7-8). Por lo tanto, mientras no haya algo que obligue a la muerte corporal para poder proteger la vida espiritual, no habrá ningún valor en arrojarse a la muerte. Hacer de la muerte un valor o un lugar de salvación implicaría caer en la idolatría del mérito humano, en este caso, la idolatría del valor y del coraje de arrojarse a la muerte.

Por lo tanto, el compromiso militante de Agustín ofrece una salida a la inminencia de la apocalíptica posmoderna al sustraerse a la valoración de la muerte y la finitud como fuente de la salvación. Agustín reconoce la finitud y hunde en la herida de la finitud los cimientos de su compromiso militante, pero no se conforma con la melancólica experiencia de la finitud y reconoce un peligro en ella. No obstante, tampoco permite mover nunca los cimientos del compromiso militante a cualquier constructo humano como la ciencia o cualquier institución terrena. Sólo la literatura entendida como acto de retórica sacramental y vocación católica será la vía de obrar en favor de la salvación al invitar a la esperanza, al mismo tiempo que se reconoce la radical finitud, la *infirmetas* constitutiva del hombre.

3. La literatura, el comunismo y el lumpen

Lo que dota de sentido a una indagación histórica crítica para Bruno Bosteels es la posibilidad de sentar las bases de una subjetividad militante; lo mismo busca nuestra lectura de Agustín. La fundación de dicha subjetividad es lo que imbrica todos los esfuerzos teóricos de Bosteels. En este apartado, analizaré el proyecto de Bosteels y pondré especial énfasis en el papel que juega su interpretación de Agustín (basada en la que a su vez efectúa Roztichner) para la evaluación que hace de la izquierda contemporánea y sus propuestas en torno a la actualidad (realidad presente, *actuality*) del comunismo.¹⁴⁴ Posteriormente, intentaré argumentar en favor de una crítica a algunos elementos de lo que propone Bosteels. Con base en la lectura que he presentado de la obra de Agustín, propondré otra forma de comprender la relación entre melancolía y subjetividad revolucionaria comunista y recuperaré el concepto de esperanza.

¹⁴⁴ La discusión con Bosteels se podría resumir a un cuestionamiento sobre el significado de la *actualitas* o *actuality* del comunismo. Exigir una puesta en acto del comunismo, como busca Bosteels, puede llevar a dejar perder toda la riqueza de la potencialidad del comunismo. Con base en Agustín y la noción de lo oculto y lo vestigial queremos recuperar esa potencialidad no reductible nunca a una *actualitas*, incluso si para ello se debe asumir y aceptar el potencial criminal y traicionero de toda empresa comunista, incluyendo, sobre todo, esta misma propuesta de lectura de Agustín.

“Hacerse lumpen con rabia para salir de la melancolía”;¹⁴⁵ esta frase melodramática considero que contiene un destilado de lo que propone Bosteels. Al analizar distintos episodios de la labor intelectual de la izquierda latinoamericana, el profesor de Cornell ofrece tanto un diagnóstico como una vía terapéutica arriesgada. Con base en Rozitchner, ofrece un cuadro clínico de la izquierda latinoamericana que hundirá sus raíces hasta la subjetividad cristiana melancólica instaurada por las *Confesiones* de Agustín. La solución propuesta será salir del refugio seguro que ofrece la posición del intelectual y saltar hacia lo que podría ser la misma muerte de la izquierda, a saber, devenir lumpen al asumir el potencial criminal del acto teórico crítico.

Rozitchner contra la melancolía agustiniana. El diagnóstico de Rozitchner sobre la subjetividad occidental se encuentra magníficamente desarrollado en *La cosa y la cruz*, un libro que desentraña muchos de los vericuetos de las *Confesiones* de Agustín. La cuestión central del libro es la sexualidad de Agustín y el impacto que tuvo la misma en la conformación de su subjetividad. Rozitchner se enfrenta a la crítica obvia que podría hacerse a su ejercicio de lectura crítica:

No queremos “sexualizar” la teología; por el contrario, queremos descubrir, sobre el fondo de lo que la sexualidad ayuda a reprimir, el sentido más profundo de la dimensión humana, social e histórica que por esa argucia sexual obsesiva se le excluye al pensar.¹⁴⁶

No se trata de despachar a Agustín por tener una relación problemática con la sexualidad, sino de analizar su subjetividad, porque Agustín hizo una ontología con base en esa subjetividad y dicha ontología sirvió de sustento para todo Occidente. Fundamentalmente, dicha ontología sirvió para instaurar un orden de dominación que respondía a una situación psíquica social de incertidumbre, a saber, la caída del Imperio Romano, en la cual la ley no operaba, por lo que Agustín tuvo que experimentar en el centro de su subjetividad la instauración de una nueva ley fantasmática (“espiritual”) que le circuncidara el corazón

¹⁴⁵ Utilizo la noción de lumpen en un sentido más bien retórico, refiriendo a la construcción en el imaginario del lumpen como el paradigma del desclasado, fundamentalmente como aquel sin posibilidad de una conciencia de clase y sin la posibilidad de compromiso más allá de sus intereses inmediatos, es decir, como figura paradigmática de la traición. Yuxtapuesta a esa idea, estará la noción de un sujeto infantil incapaz de sublimación o cuando menos ligado a regresiones fantasmáticas como medio de acceso a la resolución de sus deseos. Son estos rasgos los que me interesa destacar y valorar, pues considero que un pensamiento como el de Marx (según la categorización que hace junto con Engels en el *Manifiesto*... y que citamos más adelante) no podría haber caído en una descalificación tan señalada de un actor social si no fuera porque el lumpen excede la categorización económica y sociológica. Agradezco los valiosos comentarios de Manuel Trejo Trejo que me ayudaron a delinear con mayor claridad esta figura.

¹⁴⁶ León Rozitchner, *La cosa y la cruz. Cristianismo y capitalismo (En torno a las Confesiones de San Agustín)*, Buenos Aires, Losada, 1996, 289.

mismo, es decir, que atravesara todo su cuerpo y su capacidad de desear. Esa estrategia es la razón por la cual hoy, con el imperio norteamericano en franco declive, Agustín es recuperado desde una estrategia subjetiva que responde a la catástrofe, afirmarían Rozitchner y Bosteels.

Rozitchner psicoanaliza a Agustín efectuando asimismo un análisis de la *psyche* cristiana occidental, por lo que apareja figuras de la simbología cristiana, instituciones del momento histórico de la vida de Agustín y personajes de la vida privada del obispo. De esta manera, considera que la lógica psíquica que opera en Agustín con respecto a Patricio, su padre, es la misma que opera en todos los cristianos al imaginar en su padre a José, el padre de Jesús. De la misma manera, en el momento histórico de la vida de Agustín, los habitantes de los territorios romanos se relacionarían con el Imperio como este padre olvidado. Patricio y José son padres disminuidos en su poder, como el Imperio, que no pueden ya imponer la ley en nuestro cuerpo y que por lo tanto no proporcionan las herramientas psíquicas para hacer madurar el deseo. Frente a esta incapacidad del padre, el hijo tendrá que dirigirse a la madre como único verdadero origen. La madre, a su vez, a la manera de una venganza reactiva frente al patriarcado misógino del Imperio, ofrecerá un padre sustituto desexualizado al hijo. Ese padre será el mismo padre de la madre. El hijo (Jesús y Agustín, y con ellos todo Occidente) es resultado de la relación asexual e incestuosa entre el padre de la madre y la madre misma. La operación que aquí se inicia es la muerte del cuerpo de la madre, se ha desexualizado, hija casta, para poder parir sin intervención del padre real, su esposo. Aquello a lo que da a luz es un producto abortivo, es decir, que en el centro del útero de la Madre Iglesia (María y Mónica) se encuentra el cadáver del hijo que ha concebido con su padre. Rozitchner considera que esa interpretación de la vida de Jesús, si bien iniciada con Pablo, es hasta Agustín que toma su forma plena, gracias a la vida misma del obispo y al momento histórico clave en el que vivió.

La interpretación que el freudomarxista argentino da de la vida de Jesús es que se trataba de un judío en una lucha de emancipación en la que murió por la fuerza represora del imperio. A esa historia de lucha, Agustín le quita el sentido de rebelión y la redirige a la sumisión. El placer pleno, la resolución de todo deseo, ya no estará dado por la lucha concreta contra los límites que nos impone lo real, sino que yacerá en un gozo narcisista por el propio sufrimiento. La cruz, la muerte, la desexualización y la circuncisión del corazón serán la forma de acceder al gozo eterno fantasmático que ha preparado la madre para

nosotros. La operación psíquica que devela Rozitchner es perversa.¹⁴⁷ Detrás de la figura del Padre espiritual sin cuerpo se encuentra el fantasma de la madre olvidada. No obstante, para mantener ese resto de infinitud fantaseada, se tiene que sacrificar el centro mismo de nuestra esencia.¹⁴⁸ Debemos negar nuestra materialidad y someterla a la lógica espiritual del valor que impone el Padre fantaseado de la madre. Aquí encuentra Rozitchner el principio subjetivo fundamental de la lógica de la mercancía. Toda materia, empezando por nuestro propio cuerpo, se somete al principio de la lógica del intercambio impuesto por la ley del padre fantasmal.

En *Freud y los límites del individualismo burgués*, Rozitchner analiza la dinámica psíquica de “la identificación melancólica”. Como sabemos desde Freud, la melancolía es una revuelta reprimida (Freud, 1985). Dicha dinámica opera en el sujeto de modo que

yo, que no osé perder el objeto de mi amor afuera, me hice, regresión mediante, ese objeto: me lo introyecté. Pero lo hice determinado no por amor al objeto, sino determinado por el ideal del yo: no podía soportar la humillación de ser abandonado por él sin abandonar mi ideal—¿soy indigno de su amor? Este abandono se apoya y actualiza el terror al abandono primero. Porque no abandonar mi ideal era, en última instancia, no poder dejar de ser yo el otro que me lo determinó para mí como propio—si quería gozar de su amor. No es por amor al objeto último, sino por fidelidad al primer objeto que no lo puedo abandonar sin abandonarme: sin dejar de ser.¹⁴⁹

Así, no es difícil mostrar cómo la subjetividad agustiniana en la constelación conceptual de Rozitchner puede ser tipificada como melancólica. Se trata del modo melancólico en que se asimila el fracaso de la revuelta de Jesús. Ya que no se puede asimilar el fracaso, se introyecta el objeto frente al que se dirigía la revuelta y la revuelta se torna lucha contra uno mismo. Esa dinámica psíquica da lugar a un automartirio gozoso en el que sólo al reproducir el dolor de la represión es que se puede acceder al gozo en la instancia del yo ideal. Agustín sacrifica su cuerpo sexuado como pago para poder gozar siempre del cuerpo de la madre. De esta manera vence sin luchar al poder de la ley. El gozo del cuerpo de la madre se identifica con el gozo sádico de un superyó hipertrófico que reprime la sexualidad del sujeto.

¹⁴⁷ Me refiero a la estructura psíquica del perverso narcisista en la cual el sujeto, una vez desterrado el padre, navega entre construcciones fantasmáticas en las cuales se representa imaginalmente la unión con la madre de la cual, sin embargo, nunca logra desapegarse. Dicha estructura psíquica se encuentra magistralmente descrita en Racamier, 2010.

¹⁴⁸ Rozitchner pensará esta “esencia” en el sentido del ser genérico del que habla Marx en los *Manuscritos...* de 1844. Dicha idea de una materialidad de base sobre la cual se construye toda experiencia de lo común considera Bosteels que se encuentra también en José Revueltas y el mismo Bosteels la recupera.

¹⁴⁹ L. Rozitchner, *Freud y los límites del individualismo burgués*, 1ª ed., Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2013,

Para Rozitchner, esta es la forma palmaria en que se hace de lo externo el vigilante implacable e interno de la subjetividad. Será la misma que en su libro sobre Perón operará sobre la militancia de izquierdas decepcionada porque Perón no fue la solución a la lucha. Dicha decepción, como ocurre después de la identificación con Perón, se vuelve una revuelta al interior entre la instancia decepcionada y la instancia identificada con Perón.¹⁵⁰

En el análisis de Agustín que efectúa Rozitchner, la dinámica de la melancolía como revuelta reprimida se mostrará como el origen de toda incapacidad del pensamiento. Por lo tanto, la práctica política de izquierdas, para emerger de esta pantanosa situación subjetiva de introyección de la dominación si deberá luchar contra la misma subjetividad cristiana, pues para Rozitchner el objetivo de la subjetividad cristiana es “el grado cero de la represión corporizada. Que la Ley sea abolida de tan interiorizada en el cuerpo. Razón pura encarnada en cuerpos obedientes en el corazón del hombre.”¹⁵¹ Esto se hace patente en la obsesión agustiniana por controlar las erecciones, por normar el cuerpo irredento. Sólo así se vencería finalmente al padre, incorporándolo plenamente como ley en el mismo corazón. De esta manera podría Agustín, y todo cristiano, según Rozitchner, gozar del cuerpo de la madre fantasmal. El objeto del amor agustiniano, ese único que colma el incendiado corazón que se presenta en la iconografía del santo, aquel que revierte la lógica del deseo; dicho objeto que Agustín sabe que tiene sin poseerlo, por lo que siempre puede estar deseándolo en su infinitud por medio de la esperanza. Ese objeto, para Rozitchner, no es sino el cuerpo fantasmal de la madre del cual goza Agustín furtivamente siempre que pueda estar sin erección. Por eso nunca lo posee, por eso siempre es infinito. Y por eso se hace de la incapacidad de llevar a término el deseo la forma del gozo.

Un diagnóstico: la melancolía de izquierdas en Latinoamérica. Este tipo subjetivo ya lo había criticado Walter Benjamin. Dicha crítica la había dirigido a cierta izquierda de su tiempo en el texto inaugural de la temática de la melancolía de izquierda. En este breve texto, Benjamin critica la obra de Kästner, autor, entre otras cosas, de un libro para niños particularmente exitoso a principios de los años 30 en Alemania. Cito en extenso a Benjamin:

¹⁵⁰ Cf. León Rozitchner, *Perón: entre la sangre y el tiempo. Lo inconsciente y la política*, 1ª ed., Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2012, 438. Además, en la página 161 de este mismo libro, Rozitchner hace un análisis de la subjetividad melancólica de Clausewitz, es justo la melancolía, constituida por su conflicto con un padre disminuido, la que le permite alcanzar una perspectiva superior sobre la naturaleza de la guerra frente al resto de los generales militares de su tiempo, no obstante, para Rozitchner, será esa misma constitución la que lo atará a no dar el paso más allá que debería darse con Freud y Marx.

¹⁵¹ L. Rozitchner, *La cosa...*, 340

En breve, este radicalismo izquierdista es precisamente la actitud para la cual, en general, no corresponde ninguna acción política. No está a la izquierda de esta o aquella tendencia, sino simplemente a la izquierda de lo que es en general posible; pues desde el comienzo todo lo que tiene en mente es disfrutarse a sí misma en una quietud negativa. La metamorfosis de la lucha política de una decisión perentoria a un objeto de placer, de un medio de producción a un artículo de consumo.¹⁵²

El profundo análisis de Rozitchner sobre la raigambre cristiana y melancólica de la lógica de la mercancía tiene en este fragmento de Benjamin un antecedente. El problema con esta actitud subjetiva del melancólico no sólo radica en que no pueda pasar a la acción y nos llene los oídos con sus lamentaciones, el problema fundamental es que es el soporte de la mercantilización del pensamiento crítico.

Todos estos análisis se tornan relevantes para el proyecto de Bosteels que pretende construir las bases para el proceso de subjetivación del militante en la actualidad. No olvidemos que uno de sus libros más importantes se llama *La actualidad del comunismo*. De manera expresa dice en su libro sobre *Marx y Freud* que su objetivo es responder a lo que se ha llamado ‘giro a la izquierda’ de Latinoamérica en la última década. Lo importante es que no se trata sólo de hacer pasar la mirada de la crítica teórica sobre este fenómeno, sino de hacer del ejercicio teórico crítico un elemento del devenir sujeto del militante que se requiere para la actualidad. De esta manera, en cierta forma previendo el declive del ‘giro a la izquierda’ en Latinoamérica, Bosteels ofrece un diagnóstico y una posible solución. El diagnóstico es que la izquierda latinoamericana es melancólica y melodramática. La causa de esa configuración subjetiva parecería encontrarse en las represiones violentas instigadas, apoyadas y sostenidas por los gobiernos norteamericanos durante la segunda mitad del siglo XX. No obstante, basta confrontarse con el primer capítulo del libro de Bosteels para darse cuenta de que no es así.¹⁵³ Bosteels ofrece una lectura de Martí que muestra ya la matriz melodramática de la izquierda latinoamericana. En lugar de la estación inmediata que podría dar cuenta de esta estructura en el desarrollo local de la subjetividad política, a saber, la conquista y la colonia españolas y sus efectos en la subjetividad, Bosteels ofrece un gesto de mayor radicalidad al recurrir al análisis de Rozitchner. Es que no sólo se trata de Latinoamérica, es toda la subjetividad occidental cristiana la que es melodramática y

¹⁵² Walter Benjamin, “Left-Wing Melancholy”, *Selected Writings*, Vol. 2, Part 2, 1931-1934, Trans. Rodney Livingstone and Others, Ed. Michael W. Jennings, Howard Eiland, and Gary Smith, The Belknap press of Harvard University, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1999, p. 425.

¹⁵³ Bruno Bosteels, *Marx and Freud in Latin America. Politics, Psychoanalysis, and Religion in Times of Terror*, London, Verso, 2012, 29-50.

melancólica. Latinoamérica es el caso paradigmático que permite ver la encrucijada en la que se encuentra todo el pensamiento crítico en la actualidad.

Por eso es que con base en la matriz del melodrama que encuentra en José Martí y que ve repetirse en las reacciones a la matanza del 68 en México, o más recientemente a Ayotzinapa,¹⁵⁴ Bosteels analiza, por ejemplo, la forma en que Hardt y Negri piensan la resistencia de la multitud frente al imperio. La lógica de la resistencia estará inserta en la dialéctica melodramática del alma bella hegeliana que hace depender la resistencia del grado de abyección del entorno en que se resiste, por lo tanto, entre más abyecto es el entorno, en este caso, entre más penetra la dominación del imperio, mayor será la resistencia del alma bella/multitud. Lo problemático aquí es que ya no es pensable una política emancipadora si no es sólo de manera reactiva y siempre en la imposibilidad de la ruptura de la lógica de la dominación.¹⁵⁵ Dicha lógica tendrá en su fondo la subjetividad agustiniana:

¿O quizás deberíamos decir que el sujeto cristiano de Agustín vive el conflicto sólo en el modo anti-trágico y pseudo-dialéctico del melodrama que se adapta y consuela a los habitantes del tambaleante Imperio Romano? Eso comenzaría a explicar la relevancia creciente del modelo de subjetividad de Agustín para nuestro propio tiempo, el cual estaría definido por lo que Hardt y Negri describen como un nuevo régimen de soberanía post-estatal para el que ellos proponen el nombre de Imperio.¹⁵⁶

Además, como ya hemos mostrado con el fragmento de Benjamin, esa subjetividad se vuelve el soporte de la mercantilización y/o neutralización del pensamiento crítico. Los análisis de los capítulos séptimo, noveno y décimo del libro sobre *Marx y Freud en Latinoamérica* de Bosteels se centran en las estrategias literarias de los latinoamericanos (destaca la figura de Piglia) para efectuar una crítica de la economía política que se dirija de manera directa a la forma en que el trabajo del intelectual crítico no sólo ha sido normalizado, sino que se vuelve el contrapeso fundamental de la lógica de la mercancía. Dichos análisis son claro ejemplo de que lo que le preocupa a Bosteels es el peligro que representa la subjetividad del melancólico. Como al mismo Benjamin, la preocupación con respecto al melancólico es lo que da lugar a prácticas que introducen en la lógica del capital el trabajo

¹⁵⁴ B. Bosteels, “La Comuna Mexicana más allá de Ayotzinapa”, conferencia dictada en el II Coloquio Marxismo, Antropología y Ciencias Sociales llevado a cabo en la Escuela Nacional de Antropología e historia en la Ciudad de México. Se puede consultar el video de la conferencia en el canal de You Tube de Grado Cero: <https://www.youtube.com/watch?v=JXW6zfrT1Wk>. También se puede consultar la entrevista que Grado Cero hizo a Bosteels con motivo de la publicación en Akal de la traducción al castellano del libro sobre *Marx y Freud en Latinoamérica* publicada el 27 de diciembre de 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=gpeEsu8vPuk>. En dicha entrevista, Bosteels ubica su proyecto en marcha de una historia subterránea de la Comuna en México como una forma de salir a la lógica melodramática de la izquierda mexicana que se expresa en la inmediata y unánime acusación “Fue el Estado” frente a la desaparición de los 43 estudiantes de Ayotzinapa.

¹⁵⁵ Se trata de un avatar de la apocalíptica contemporánea según la cual entre mayor sea el peligro, en este caso, la abyección, mayor será el *quantum* de posibilidades de acceder a la experiencia de salvación.

¹⁵⁶ B. Bosteels, *Marx...*, 149.

del intelectual crítico. El melancólico, incluso si lo hace inconscientemente, se vende. En cierta forma, lo que hace Bosteels es usar las herramientas de diagnóstico de Rozitchner para encontrar la enfermedad melancólica en los casos clínicos concretos que se presentan en su ámbito de estudio, a saber, la Latinoamérica posterior al 68. Todo por mor del peligro ubicado por Benjamin y por el mismo Rozitchner.

Una arriesgada propuesta terapéutica: hacerse lumpen. Una vez efectuado y confirmado el diagnóstico de la pandemia que ataca a la izquierda latinoamericana en particular, pero también a la izquierda mundial, Bosteels ofrece una solución con base en autores latinoamericanos pasados por el tamiz de Benjamin y Badiou (o viceversa, si se quiere). Partiendo particularmente de Revueltas y de Piglia, Bosteels propone que el intelectual de izquierdas sólo podrá salir de la torre de marfil en que lo ha encerrado y protegido la melancolía si el trabajo de la crítica asume su potencial criminal. Y el crimen por antonomasia de la crítica es volverse ideológica, idolátrica. Ese crimen será el que tendrá que cometer el intelectual de izquierdas para realizar actos profundos de teoría (según un potente concepto de Revueltas que recupera Bosteels). Se trata de una estrategia arriesgada tanto como radical. Si ya se encuentra el sujeto sumido en la melancolía, no será sino a través de una estrategia fantasmal que podrá salir de ella y resolver la dinámica psíquica que lo ha encarcelado en la torre de marfil inmaculada del alma bella. Se trata de recobrar la fuerza de la melancolía, que es la posibilidad de hacer emerger el pasado prehistórico de los olvidados, como el mismo Benjamin reconocía, pero en el marco de una lucha militante nueva. Es en ese sentido que Bosteels interpreta la actitud de Revueltas en su reflexión sobre la matanza del 68, la cual no se reduce al testimonio ni al memorial, sino que asume una actitud positiva, criticada por muchos, de ver en la matanza el potencial para constituir una subjetividad emancipadora.

Como se ve, el acto de peligro para la izquierda radica en que encuentra su motivación y fuerza en un centro que escapa a sí misma, es decir, al potencial de la racionalización. Dicha racionalización implica también un límite para el coraje, la rabia y la fuerza necesarios para el acto teórico crítico. Por lo tanto, este acto debería ser similar al que recupera Bosteels de Piglia, a saber, asumir que el acto de la crítica no podrá ser nada distinto de lo que es la misma lógica del capital. Se trata de no caer en la lógica de la mercancía al mostrar el reverso de dicha lógica. Si la lógica del valor del capitalismo se sostiene sólo sobre la base de asumir

un afuera del valor de cambio, a saber, el valor universal e impoluto del trabajo de la crítica, y en general de la obra de arte, la belleza (la del alma bella, fundamentalmente), el acto de crítica radical que logrará romper con esa lógica no podrá ser nunca uno que muestre un más allá del valor de cambio o que esté más allá de la violencia y suciedad de la mercantilización, pues de asumir esto, se caería justo en la forma en que se dinamiza y lleva a su extremo la lógica de la mercancía (como la dialéctica entre multitud extracapitalista e imperio en Hardt y Negri). Por el contrario, la única forma de romper con esa lógica es asumiendo a cabalidad la lógica del valor capitalista, a saber, realizar el acto crítico como un acto de pillaje, plagio y complot. Sólo así, en cuanto que visibilización materializada de la lógica del capital, es que el acto del intelectual de izquierdas podrá ser efectivo.¹⁵⁷ De la misma manera, sólo si la crítica asume su núcleo ideológico, sólo así podrá salir del lugar en que se la ha encerrado. Sin duda se trata de una recuperación de la afectividad, agresividad y rabia del lumpen desde la literatura de Revueltas, Roberto Arlt (otro de los literatos que analiza Bosteels) y Piglia. Que la crítica devenga lumpen significa asumir su potencial criminal en el sentido de aceptar y potenciar el hecho de que sobre su base no se encuentra ninguna ‘razón’, sino un acto de retorno de lo reprimido, de la prehistoria olvidada de los oprimidos, por lo tanto, un acto violento y fantasmal, ideológico, que sin embargo tiene un potencial emancipador que sería la base para el proceso de subjetivación del militante comunista.

Regresión melancólica o trabajo de incorporación productiva del lumpen (La Comuna Mexicana de Bosteels). Uno de los proyectos en curso de Bosteels es la redacción de una historia subterránea de la forma política de la Comuna en México. Uno de los textos que muestra el proyecto y avances del mismo abarca desde mediados del siglo XIX hasta la Comuna de Oaxaca en 2006 y muestra que la causa de las apariciones de las luchas por lo común no es la corrupción endémica del Estado mexicano,¹⁵⁸ sino la serie de procesos de subjetivación militante que se han configurado bajo el precario terreno común que configura la forma política de la Comuna. Por lo tanto, la contrahistoria de Bosteels cambiará la lógica narrativa para poner como causa los procesos de subjetivación militante. El punto culminante de esa contrahistoria se hallará en Chiapas, en el levantamiento zapatista de finales del siglo XX.

¹⁵⁷ De la misma manera en que lo hace en nuestra lectura de Agustín, el acto radical de la crítica se configura como un acto literario que trasfigura la base de la economía.

¹⁵⁸ Bruno Bosteels, *The Mexican Commune*. Disponible durante un tiempo en: <https://cornell.academia.edu/BrunoBosteels>, 2013.

El gesto contrahistórico de Bosteels podría tratarse de una regresión melancólica fantasmal, inevitable, a la figura idealizada de lo común, a pesar de la fuerza y minuciosidad de su análisis, si no por parte del mismo Bosteels, sí, quizás, para la izquierda intelectual urbana contemporánea. Si la figura de los zapatistas en Chiapas se traslada sin más al imaginario urbano, resulta presa fácil de la fantasía melancólica. A tal grado se trata de una figura de la huida melancólica para el intelectual urbano de izquierdas que, de hecho, la única conexión explícita que se encuentra en la contrahistoria de Bosteels entre el zapatismo y las figuras tradicionales de la militancia urbana es la de los guerrilleros marxistas-leninistas de los años setenta que se refugiaron en la selva Lacandona, siendo ellos uno de los elementos que ayudaron a catalizar la formación del híbrido militante (marxismo-leninismo e indigenismo) que es el zapatismo según la representación de esta contrahistoria. Aunque Bosteels ejerce muchos esfuerzos en contra de esta regresión melancólica, no obstante, se encuentran latentes y operantes en buena parte de la izquierda intelectual urbana.

Si contrastamos el proyecto de la contrahistoria de la Comuna en México con *The actuality of communism*, podremos reforzar nuestro entendimiento del proyecto de Bosteels. Allí ya presenta Bosteels su diagnóstico sobre la izquierda melancólica contemporánea y la manera en que ésta se relaciona con la herencia comunista. La izquierda melancólica, entre otras cosas, asume una relación con el comunismo como si éste fuese un espectro. Se trata, por su puesto, de un posicionamiento frontal contra Derrida. Dicha relación implica para Bosteels un apego insano por el fracaso y la imposibilidad de paso al acto de lucha por la emancipación. Así define Bosteels la dirección de su proyecto:

Para superar ese apego melancólico a la marginalidad y al fracaso, me pregunto si la izquierda no debería volver a plantear la crítica del orden existente en nombre del comunismo. ¿En qué medida podemos decir que el comunismo hoy día posee cierta actualidad, no sólo como un espectro sin movimiento real; no sólo como un espíritu que nos visita del pasado muerto sino como una alternativa a la izquierda melancólica?¹⁵⁹

El objetivo de Bosteels es buscar una alternativa radical de trabajo sobre la herencia del comunismo frente a la izquierda melancólica esclerotizada. La vía será García Linera. La primera noción que revisita Bosteels desde García Linera es la de horizonte comunista. La realidad del horizonte comunista como nota de la época es fundamental para poder proyectar un paso al acto comunista. El rendimiento de dicha noción consiste en que el horizonte comunista no requiere de la institucionalización de un proyecto comunista para existir, sino

¹⁵⁹Bruno Bosteels, *El marxismo en América Latina. Nuevos caminos al comunismo*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, La Paz-Bolivia, 2013, 85. Cito esta versión castellana de uno de los capítulos de *The Actuality of Communism*.

que es una condición necesaria de la actualidad que determina palmariamente lo que nosotros somos.

Esta noción tan amplia de lo que significa estar determinado por el comunismo (ya no partido, ya no programa, sino horizonte) implica la reelaboración de la noción del sujeto comunista. La noción de García Linera para efectuar esta reelaboración es la de plebe. La plebe es el sujeto comunista una vez que se ha pasado por la flexibilización del sujeto del proletariado. Es la estrategia retórica de García Linera, similar a la de tantos otros autores, para evitar dejar sin nombre, pero también evitar estatificar a las masas informes o aún por formar. Es manifiesto que Bosteels, junto con García Linera, está suponiendo que hay algo como las masas por ser formadas. La presuposición de la existencia de dichas masas implica de facto la solución moderna de dar forma a esas masas. Lo que intenta evitar la noción de plebe es caer en los errores de la táctica moderna de la representación, puesto que la representación (el problema del partido y del intelectual de vanguardia) ha sido el principal obstáculo para la política de emancipación. La plebe es la salida al problema de la representación, puesto que implica la unión inmediata entre el intelectual y el pueblo, y no la representación por parte del intelectual de la totalidad del pueblo. El intelectual es parte de la plebe, ha devenido plebeyo, ha salido de la dura determinación ortodoxa del intelectual de izquierdas como vanguardia del partido.

La vía del intelectual de izquierdas es entonces la unión con la plebe. Dicha unión inmediata implica la posibilidad de ‘potenciar’ (el libro de García Linera referido por Bosteels se intitula *La potencia plebeya*). Bosteels nos muestra que García Linera encuentra esa vía en el *Manifiesto del partido comunista*, en ese contexto, el acto potencializador del intelectual consistirá en actualizar lo que de otro modo seguiría siendo meramente potencial, en este caso, el comunismo. Lo único que potencia a la plebe como tal plebe es el comunismo.

Dicha vía estratégica, la del potenciar, o la de la realidad presente (*actuality*) del comunismo, considera Bosteels que implica dos tareas, a saber:

1. Historizar la hipótesis comunista. Esto implica la escritura de una historia de la eternidad del comunismo, es decir, encontrar las invariantes de la hipótesis comunista (como Badiou sugiere), a la par que asumir que la presencia de esas invariantes en luchas emancipadoras concretas no se dará de manera continua y lineal, sino en secuencias aleatorias y discontinuas.

2. Incorporación del comunismo. Para evitar que las invariantes comunistas se tornen una idea platónica irrealizable se deben asociar siempre con la inscripción del comunismo en un cuerpo que dote de forma concreta a una nueva serie concreta de luchas emancipadoras: “el comunismo debe inscribirse nuevamente en un cuerpo concreto, la carne y el pensamiento colectivos de una subjetividad política internacional—incluso si tal vez ya no es necesario que semejante acto de subjetivación pase por la forma tradicional del partido para su incorporación.”¹⁶⁰(Bosteels, 2013, 91)

Sobre la vía de estas dos tareas podríamos ubicar la tarea de Bosteels de escribir una contrahistoria de la Comuna en México. Sobre las alternativas para la segunda tarea, es decir, la incorporación del comunismo, Bosteels muestra que la alternativa ya no pasa por el partido, sin embargo, eso no implica la disociación de toda lucha política de emancipación de las diversas instituciones políticas heredadas del capitalismo moderno. La más importante de estas, el Estado, puede y debe utilizarse como lugar de la lucha emancipadora. Bosteels asume, junto con el vicepresidente de Bolivia desde 2006, García Linera, que el Estado es una relación social total, lo que implica que no habrá forma social, ni forma de resistencia social que no esté atravesada por el Estado, por lo que la tarea de potenciamiento comunista de la plebe y de incorporación del comunismo deberá incluir estrategias desde el Estado. De esa posibilidad se abre la conclusión de García Linera de que no sólo es posible usar el Estado moderno capitalista estratégicamente en la lucha comunista, sino que incluso es posible un Estado alternativo no capitalista. Dicho Estado, sin embargo, no sustituirá a la plebe comunista, no la informará plenamente, sino que contribuirá a potenciar las formas de producción y relación social que fortalezcan a la plebe. El objetivo es la emancipación social desde la base (la plebe) y no una imposición estatal vertical. Se tratará entonces de articular sociedad (plebe) y Estado por mor de la emancipación de la sociedad (por medio del Estado). En ese sentido, liberar el potencial comunista de la plebe es “el acto de auto-emancipación colectiva mediante el cual un pueblo se apodera de su propio destino.”¹⁶¹

Esta figura de la plebe puede considerarse cercana a la del lumpen, en cuanto que masa no formada que requiere un acto por parte del intelectual para tomar forma. Basta referir a la ambigua colocación que de esta figura se hace en el *Manifiesto del partido comunista*:

¹⁶⁰ Bosteels, 91.

¹⁶¹ B. Bosteels, *El marxismo...*, 109.

El lumpen proletariado, ese producto pasivo de la putrefacción de las capas más bajas de la vieja sociedad. Puede a veces ser arrastrado al movimiento por una revolución proletaria; sin embargo, en virtud de todas sus condiciones de vida está más bien dispuesto a venderse a la reacción para servir a sus maniobras.¹⁶²

La potencia plebeya, la potencialización plebeya, si pretende asumir la herencia marxista, no puede entenderse sino justamente como la aceptación de la necesidad y la posibilidad de que el lumpen sea considerado y absorbido por la lucha comunista, no obstante, por su tendencia a la traición, el lumpen requerirá de un acto teórico dirigido por el intelectual de izquierda que lo potencialice, que lo convoque, lo ‘arrastre’ y lo incorpore a la lucha comunista. La relación con la retórica sacramental de Agustín que busca la vocación católica es bastante cercana, no obstante, como mostraremos más adelante, existe una diferencia radical.

No desoímos la intención de García Linera y de Bosteels de desapegarse de la estructura ortodoxa del marxismo que seguiría considerando al intelectual como vanguardia del proletariado. Más bien, ubicamos el importante esfuerzo de desapego con respecto a esa lógica como aquel en donde el intelectual, ya fuera del partido y sin el peso de ser considerado vanguardia, aun así, coloca el sentido de su actividad, el acto teórico crítico, en un esfuerzo de potencialización y convocatoria frente al ambiguo lumpen. Dicho acto, para poder tener el poder de potencialización o actualización suficiente, debe adoptar ciertos caracteres propios del lumpen de los cuales hemos hablado anteriormente y que aquí sólo referimos con dos términos: ideologización y violencia.

La melancolía inasimilable y la esperanza como virtud teologal. Un agustinismo derrideano lumpen. Con base en la enseñanza de los ejercicios teóricos de Bosteels, hemos puesto nuestra atención en el reducto inasimilable, objeto de todo esfuerzo del trabajo político crítico y psíquico de la obra del mismo Bosteels, a saber, el melancólico. Podríamos pensar ese reducto, esa esfinge tan tentadora para la mente comunista,¹⁶³ como el reducto del lumpen que finalmente termina traicionando la causa comunista. Sin la obra del intelectual que se arroja, como el león al que refiere Marx en su contestación a Ruge,¹⁶⁴ con rabia y coraje y que actualiza e incorpora esa rabia, producto de la vergüenza, a la lucha comunista, sin ese

¹⁶² Karl Marx y F. Engels, *Manifiesto del partido comunista*, México, Colofón, 2008, 136.

¹⁶³ Nos referimos aquí irónicamente a la caracterización de Marx de la Comuna en *La guerra civil en Francia* a la que refiere Bosteels como epígrafe de su texto sobre la Comuna en México y que versa: “¿Qué es la Comuna, esa esfinge tan tentadora para la mente burguesa?”

¹⁶⁴ Cf. B. Bosteels, “Travesías del fantasma: Pequeña metapolítica del 68 en México. La izquierda siniestra”, *El marxismo...*

león, el lumpen restaría inasimilable, inarrastrable por la lucha comunista; y, sin embargo, resta, se vende a la reacción. Por Rozitchner y la recuperación que del mismo hace Bosteels, podemos teorizar que la razón de la inasimilabilidad del lumpen se debe, fundamentalmente, a que su subjetividad está apresada por la reacción. El melancólico es el paroxismo del lumpen. Es inconsciente, se vende porque es un melancólico dominado desde el centro de su subjetividad. Y si no logra evitar venderse e incorporarse a la causa comunista es porque le han hecho falta la rabia y el coraje necesarios. Sin rabia y coraje, el melancólico-lumpen ha optado por la salida fácil de la traición que lo devuelve, castrado, a su refugio fantasmático en el vientre de la madre.

Como hace explícito Bosteels,¹⁶⁵ Derrida es uno de los objetos de su crítica. La asunción de la herencia comunista que Derrida insiste en referir al nombre propio Marx por mor de evitar la creación de un cuerpo sin singularidad como sería ‘el comunismo’, implica la subjetividad melancólica de la espectralidad.¹⁶⁶ El asunto está en el mismo título del libro de Derrida: *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Por vía de Derrida y su relación con Agustín, propongo adelante una razón por la cual la solución de Bosteels a la melancolía de izquierdas podría resultar peligrosa si no es atemperada.¹⁶⁷

Como es sabido, Derrida ha publicado un ejercicio literario imbricado que emula, rinde honores e ironiza el gesto de las *Confesiones* y que ha titulado *Circunfesión*.¹⁶⁸ En el mismo, sin duda podríamos argumentar que se puede ver expuesta por el filósofo argelino una subjetividad melancólica agustiniana al modo como la analiza Rozitchner en *La cosa y la cruz*. Además, el mismo Bosteels, como hemos dicho, asemeja a Derrida y su propuesta de un comunismo espectral con la subjetividad melancólica agustiniana. En una conferencia que Derrida dictó en torno a su *Circunfesión* en Nueva York unos días después del 11 de septiembre de 2001, fecha y lugar más que susceptibles para la melancolía, es posible encontrar una maravillosa vía para cuestionarse por los potenciales de la melancolía a partir de Agustín. Dicha conferencia termina de la siguiente manera:

¹⁶⁵ B. Bosteels, “Travesías...”

¹⁶⁶ Jacques Derrida, *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Trotta, Madrid, 1995

¹⁶⁷ Para sugerir nuestro juicio sobre la propuesta de Bosteels es suficiente recordar que el punto fundamental de la misma, según la hemos presentado, radica en la rabia, en el coraje y en la intemperancia que él recuperaría del lumpen como punto de anclaje del proceso de subjetivación comunista.

¹⁶⁸ G. Bennington y J. Derrida, “Circonfesión”, *Jacques Derrida*, trad. Ma. Luisa Rodríguez Tapia, Cátedra, Madrid, 1994.

La misma promesa, la más sincera y verdadera promesa, está ya corrompida por el perjurio. Justamente, el perjurio es constitutivo de la justicia, es constitutivo de la más auténtica relación con el otro. Este perjurio no puede ser borrado, no puede ser erradicado. En tanto que me relaciono con el otro, siempre hay algo que perdonar, siempre hay algún perdón que pedir.¹⁶⁹

Es posible interpretar con justicia esta frase como de pura cepa agustiniana. Se trata, sí, de una confesión de fe en la insuperabilidad del pecado original, marca indeleble de la subjetividad melancólica según Bosteels y Rozitchner. Incluso, con esta frase podemos pensar en una radicalización del agustinismo. Las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad, son para Agustín la piedra de toque de toda catolicidad. En el análisis de las mismas centra lo que él considera un *Manual* para la práctica del cristianismo católico.¹⁷⁰ Este *Manual* ha sido considerado uno de los textos fundamentales del desarrollo de la Iglesia católica y el nudo en el que se imbrican todos los hilos de la reflexión agustiniana. Podríamos decir, sin duda, que habrá sido uno de los vehículos, junto con las *Confessiones* y *De Civitate Dei*, por los cuales se transportó la estructura subjetiva “melancólica” de Agustín a todo Occidente. El capítulo penúltimo del *Manual* termina con este párrafo:

Los hombres en este mundo no conocen los corazones de los demás, mas entonces *el Señor iluminará los escondrijos de las tinieblas y pondrá de manifiesto los secretos de los corazones, y cada uno recibirá de Dios la alabanza que merece*; porque el hombre alabará y amará en el prójimo aquello que no estará oculto, porque lo iluminará Dios mismo. La ambición disminuye al aumentar la caridad, hasta que llegue aquí a tal grado de excelencia, que no pueda ser mayor; *nadie tiene amor más grande que el que da la vida por sus amigos*. Mas, ¿quién podrá explicar cuán grande caridad habrá allí, donde no exista ninguna codicia, a la cual todavía haya que vencer refrenándola?, puesto que habrá perfecta salud, cuando no hubiese necesidad de luchar con la muerte. (En, CXXI)

El párrafo es complicado y fundamentalmente se trata de un retrato de lo que ocurrirá en el momento del Juicio y cómo es la vida prometida a la que se somete en la espera el melancólico cristiano. Es una interpolación de 1 Cor 4:5 y Juan 15:13. Bien podemos relacionar el pasaje de Derrida con este texto de Agustín. Derrida confiesa que no hay forma de evitar el perjurio. El perjurio está siempre oculto detrás de toda promesa. Pensemos que la promesa para todos nuestros autores es la de la vida justa en común. Para Derrida, detrás de toda promesa de vida justa en común hay un perjurio por el que se debe pedir perdón. Agustín asume que debemos asumir la realidad del perjurio, es decir, del pecado original, siempre con base en las virtudes teologales. La esperanza es aquella que nos permite dirigirnos hacia la promesa de un mundo en el que ya no habrá perjurio, en donde ya no habrá ocultamiento. Cuando no haya más ocultamiento, cuando se haya logrado la eliminación del

¹⁶⁹ J. Derrida, “Composing “Circumfession””, *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession*, ed. John D. Caputo and Michael J. Scanlon, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2005, 27.

¹⁷⁰ Agustín, “Enquiridión”, *Obras completas*, t. IV, B.A.C. Madrid.

resto resistente, llevaremos a cabo plenamente la máxima forma de amor que es morir por los amigos, según Juan.¹⁷¹ Para el *Manual* de Agustín, la virtud teologal fundamental es la caridad, la cual, no obstante, presupone la fe y la esperanza. Lo que es digno de resaltar es cómo se interrelacionan el pasaje paulino y el pasaje joánico en el párrafo que citamos de Agustín. La caridad pura será posible sólo después del juicio, una vez que ya no haya ocultamiento. Una vez que no haya ocultamiento y que toda promesa de amistad y de vida en común sea transparente, entonces todos podremos amar con plena caridad y morir por nuestros amigos. No obstante, la esperanza es una virtud teologal. El significado que damos aquí a lo teologal de la virtud de la esperanza (y de la fe y la caridad con ella inclusas) es justamente diferencial con respecto a las virtudes cívicas que también rescata y valora Agustín. Las virtudes teologales, superiores a las cívicas, no norman al sujeto en el mismo sentido que las cívicas. Como hemos dicho, las virtudes teologales marcan pautas de acción ideal con respecto a un momento trascendente del tiempo del mundo. Ahí habrá la posibilidad de que lo teologal nos norme como lo cívico, esa será expresa y transparente la ciudad de Dios en la que se viva una civilidad teologal. Sin embargo, por lo pronto, nos resta esperar, militantes, sí, desarrollando la caridad, también (incluso la que pide la muerte por los amigos), pero siempre lidiando con el inasimilable resto de nuestra propia interioridad oculto incluso, sobre todo, a nosotros mismos. Ese es el modo de normarnos de las virtudes teologales en este tiempo, a través de la obra de lo oculto.

En unas páginas previas de su *Manual*, Agustín señala el peligro que implicaría no asumir ese resto: “Pues *es maldito*, como dice la divina Escritura, *todo aquel que en el hombre pone su esperanza*; y según esto, el que la pone en sí mismo, queda sujeto por las cadenas de esta maldición.”¹⁷² Al interpolar Jeremías 17:5, Agustín nos ofrece una vía posible para pensar la potencia y actualidad de su pensamiento.

¿En qué consiste ese potencial de Agustín? Sin duda, no en su forma de pensar la sexualidad,¹⁷³ como claramente nos advierte Rozitchner.¹⁷⁴ El potencial de Agustín radica,

¹⁷¹ Aquí el orden causal es siempre bicondicional, si y sólo si ya no hay más resto resistente es que se realizará la caridad y sólo si en efecto se realiza la caridad es que será posible la eliminación del resto resistente.

¹⁷² *Ibid.*, cap. CXIV

¹⁷³ En un ejercicio más bien de erudición histórica, no obstante, podemos ver que Agustín ofrecía una postura más bien bastante abierta sobre la sexualidad si la comparamos con sus coetáneos. Cf. Mathijs Lamberigts, “A critical evaluation of critiques of Augustine’s view of sexuality”, Robert Dodaro and George Lawless (eds), *Augustine and his Critics*, London and New York, Routledge, 2000, 175-196.

¹⁷⁴ Sin duda el potencial del estudio crítico de Rozitchner no se limita a una advertencia sobre la sexualidad perversa de Agustín. Aquí no queremos desactivar ese potencial crítico, sino mostrar sus límites al sentar las bases para un proceso de subjetivación militante. No obstante, reconocemos que el potencial de Rozitchner para comprender nuestro presente es muy vigente. Desde el contexto actual, pasado por el tamiz de las discusiones

considero, en que nos advierte de la irreductibilidad del mal en el hombre. Aparejada con dicha advertencia, no obstante, tenemos la clara argumentación sobre la insustancialidad del mal.

El pasaje complicado que recién referimos del *Manual* entra en perfecta consonancia con el epígrafe de este capítulo que extraemos de un texto de Vincenzo Vitiello. Dicho pasaje versa sobre lo que el italiano propone como el significado de la complicada figura del *katéchon* en Agustín sobre la que ya hemos discurrido en el capítulo anterior. Vitiello considera que la dialéctica de ocultamiento y manifestación de la Iglesia lleva al misterio de la iniquidad de modo que todo aquel que quiera realizar el Reino (fundamentalmente aquellos miembros de la Iglesia que caigan en semejante soberbia) deberá ocultar la iniquidad, es decir, la propia *infirmetas*. Se sigue, por lo tanto, que todo aquel que muestre la propia *infirmetas* no podrá pretender realizar por sí mismo el Reino. Agustín, por supuesto, asumirá esto por lo que considera como maldito a todo aquel que deposite su confianza en el hombre, en cualquier hombre, para la realización del Reino, en lugar de depositar su esperanza en Dios. De ello no se sigue una aceptación del fracaso y una renuncia a la militancia, por el contrario, se sientan las bases para una forma distinta de la militancia.

Villacañas nos ofrece una forma de reevaluar el compromiso militante que propone Agustín:

Pero no hay en Agustín nada parecido a la resignación decidida ni a la sumisión. Puede que la iglesia visible no tenga historia, porque tiene Espíritu, pero los que amenazan su verdad bien saben que su acción no es sumisa, ni resignada, sino militante.¹⁷⁵

Me parece que en lugar de una subjetividad melancólica y abúlica que se vence ante toda posibilidad de trabajar y arrojarse con coraje hacia la lucha histórica por una sociedad más justa, lo que ofrece Agustín es una subjetividad capaz de no requerir la eliminación de toda impureza dentro de sí para poder comprometerse en una lucha por la justicia. Incluso, más allá, hace de esa imposibilidad de eliminación de la desconfianza y de la traición la base única sobre la cual se sostiene un compromiso militante. Dicho compromiso es tan radical

contemporáneas sobre la teología política posteriores al texto de Rozitchner, Óscar Ariel Cabezas nos muestra una forma de conciliar el proyecto del materialismo ensoñado de Rozitchner con el pensamiento de Derrida, al emparentar la crítica al falogocentrismo del argelino con la crítica al agustinismo del argentino. Con base en ese potencial crítico, Cabezas nos ofrece este conciso diagnóstico del presente que muestra el rendimiento en la actualidad del pensamiento de Rozitchner: “el sistema de dominación neoimperial—cuya principal característica es haberse apropiado de lo sublime, al mismo tiempo que mantiene las formas y los mecanismos inquisitoriales del poder—encuentra en la cultura del capitalismo contemporáneo una forma postsoberana con la que controlar y administrar la subjetividad desde presupuestos que siguen inscritos en la cultura judeo-cristiana de Occidente.” Oscar Ariel Cabezas, *Postsoberanía. Literatura, política y trabajo*, Lanús, La Cebra, 2013, 155-6.

¹⁷⁵ José Luis Villacañas, *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana*, Madrid, Trotta, 2016, 603.

que puede asumir la invariancia histórica de la misma militancia. No hay cambio en este mundo, puesto que la experiencia básica de la historicidad ya está dada con la *infirmas* y la aceptación de la imposibilidad de superar, por nosotros mismos, la condicionante de lo oculto del Juicio y de la mezcolanza de los justos y los injustos. No obstante, sobre la base de esa experiencia de la historicidad es posible la fundación de una militancia eterna.

En ese sentido, incluso aceptando que la subjetividad agustiniana sea de hecho melancólica,¹⁷⁶ no debemos pensar que eso implica que esté incapacitada para la militancia. Además, desde Agustín podemos ofrecer una alternativa a la incorporación del lumpen que exige el comunismo de Bosteels. Se tratará quizás, no de que el intelectual se identifique con la masa plebeya para potenciarla e incorporarla a la lucha comunista con su acto teórico crítico, más bien, Agustín nos muestra que hay que saber que la única forma de evitar la maldición y la perdición en la injusticia es desconfiar del lumpen que todos llevamos dentro, incluyéndonos, sobre todo, a nosotros mismos. El lumpen, esa figura de la traición, es irrenunciable, pero, más importante, es inasimilable en la lucha comunista. Y ese núcleo oscuro, es, sin embargo, el punto de partida de la militancia. Toda lucha debe presuponerlo como un espectro que nos acecha por todos lados. El acto teórico deviene lumpen no al limpiarlo y redirigir su violencia hacia la causa comunista. Por el contrario, el intelectual crítico no deviene lumpen, sólo deviene consciente de su condición de lumpen, de su condición desclasada, nunca suficientemente comprometida con un interés superior y sublime, siempre sujeta a la traición. Sólo en el acto literario de exposición de la *infirmas*, es decir, del lumpen que todos llevamos dentro, es que el intelectual desata el potencial crítico y convocante de su acto teórico-retórico.

¿Qué rendimiento tiene una subjetividad espectral como ésta? Primero, se abandona la ingenuidad. Segundo, abre un espacio infinito para el surgimiento de luchas no incorporadas ni incorporables que, sin embargo, podrían contribuir a la causa comunista. Así como los espectros de Marx se dicen en plural, por no poder incorporarse en un cuerpo inmaterial, en un solo espíritu, o fantasma comunista (como el que acecha o acechaba a Europa en el s. XIX), así, cada una de las muertes que son arrastradas a la ruina de la prehistoria inconsciente de la injusticia podría materializarse en el presente por vía de una lucha que bien podría ser la de una traición. Si forzamos todavía más la analogía, podríamos decir que Agustín (y Derrida) le ofrece a Bosteels la posibilidad de pensar más allá de la figura dual del Estado

¹⁷⁶ Aquí, por supuesto, debemos suponer que lo ‘melancólico’ del agustinismo no es la renuncia, sino la aceptación de la imposibilidad del triunfo por el propio trabajo militante.

comunista y la plebe comunista no plenamente reducida al Estado, pero sí incorporada en la lucha comunista. Con Agustín podríamos pensar en una plebe comunista oculta, invisible.¹⁷⁷ La introducción de este elemento de lo oculto, de la obra de lo oculto, que lucha sin ser vista, incluso, quizás sin ser vista por los mismos sujetos que soportan esta lucha, abre el terreno de lo espectral, pero también del perjurio y de la traición. El Estado comunista y la lucha de la plebe comunista incorporada de la que habla Bosteels siempre pueden estar cometiendo perjuros intentando forzar a enterrar y dejar muertos y bien muertos algunos huesos que no dejan de dar lugar a apariciones espectrales.

Sin duda, el trabajo de Bosteels es un fuerte aliciente para la militancia comunista en México y en América Latina. El diagnóstico que explica la abulia y la esclerotización de la izquierda por vía de la subjetividad melancólica agustiniana tiene un importante potencial. La vía de solución que propone podría volverse catalizadora de muchas luchas en el hemisferio occidental. No obstante, la conceptualización que hace en torno al significado de la lucha comunista puede resbalar peligrosamente hacia una totalización de la política emancipadora por parte del significante comunismo en contra de los mismos objetivos e intereses de la lucha comunista. El peligro no radicaría en querer llamar e institucionalizar de una u otra forma toda lucha emancipadora como comunista. En cierto sentido de eso se trata el proyecto de recuperación de la ‘actualidad del comunismo’ y como estrategia retórica de construcción de hegemonía es digno de valoración. El peligro, más bien, estaría en pensar que dicho proyecto implica la realización efectiva de la emancipación y de la justicia con base en una acción militante inmanente. Si se dejara de pensar como sólo una estrategia concreta en un contexto concreto de lucha y se asumiera que podría dar lugar a la sociedad infinitamente justa,¹⁷⁸ entonces, fácilmente se caería en la ingenuidad de pensar que podemos de hecho exorcizar a todos los espectros, incluyendo paradigmáticamente el espectro traicionero del

¹⁷⁷ Frente al Estado comunista y la plebe comunista incorporada, pero siempre excedente con respecto al Estado que propone Bosteels, opondríamos nosotros, con base en la categorización de Agustín, la posibilidad de un Estado comunista, sí, una plebe-iglesia comunista incorporada o visible, también, pero, sobre todo, una plebe-iglesia comunista oculta o invisible, nunca incorporada ni incorporable. Es justo sobre la base de lo oculto que la lógica del lumpen sería reinterpretada. El lumpen es ese sujeto que traiciona y que siempre guarda algo oculto que no podemos sustraer y que siempre lo hace digno de desconfianza. Ese núcleo oculto será similar al del judío converso como se ha pensado desde Eusebio de Cesárea. Lo oculto no sólo implica la posibilidad de la traición del que visiblemente es señalado como potencial traidor (el lumpen como podría categorizarse sociológicamente: pobre, drogadicto, sometido por sus circunstancias, melancólico; el judío converso, etc.). Lo oculto del lumpen implica también la posibilidad de la traición en el mismo Estado y en la comunidad (iglesia o plebe) incorporada. Por lo tanto, el potencial emancipador se librará en la lógica espectral entre lo oculto y lo visible, nunca podrá ser cooptado por ningún proyecto de incorporación.

¹⁷⁸ Bosteels, con base en Badiou y en contra de lo que él ha identificado como la filosofía de la finitud, hace especial énfasis en la necesidad de recuperar la dimensión de la infinitud. Aquí referimos retóricamente a esa insistencia para señalar el peligro potencial que arrastra esa estrategia de conformación de la militancia.

lumpen. En tal caso, haríamos de la militancia una nueva forma de la idolatría frente a la cual se yerguen todas las advertencias de Agustín que hemos descrito aquí.

Conclusión

En este capítulo me propuse mostrar la especificidad y las implicaciones de mi lectura de Agustín entendiendo que dicha lectura, según se muestra en el capítulo anterior, supone una asimilación de la noción y obra de autoridad del obispo de Hipona. Para dar cuenta de los problemas que implica la diacronía de la lectura de un autor como Agustín traté sobre las implicaciones conceptuales en filosofía de la historia que conlleva leer a Agustín desde el presupuesto de la asociación esencial entre caducidad e historicidad. Lo que supone, en la Modernidad (aunque se trata justo de cuestionar los límites de este término), esa manera de pensar la labor de lectura de una obra del pasado es la aceptación de la división de la historia del pensamiento político occidental en épocas históricas. La discusión de la teología política como teoría de lo político moderno implicaría la imposibilidad de pensar teológico-políticamente a Agustín en tanto que pensador premoderno. Dicha imposibilidad, sin embargo, como vislumbramos en la primera sección de este capítulo, presupone la asimilación de conceptos centrales del pensamiento de Agustín en los teólogos políticos modernos, por lo que la proposición de la caducidad del pensamiento de épocas históricas anteriores, como es el caso del pensamiento de Agustín, queda descartada o, al menos, cuestionada. Después mostramos cómo la específica forma de pensar la libertad, la finitud y la historicidad humanas de Agustín permiten formular una respuesta militante frente al reto del nihilismo que determinaría nuestra actualidad.

Finalmente, confrontamos la propuesta de lectura de Agustín que hemos desarrollado con una propuesta contemporánea de lectura que con objetivos similares y en un contexto similar al nuestro, es decir, con determinantes similares en ambos polos de la tensión diacrónica del acto de lectura (Agustín hoy en América Latina), llega a conclusiones muy diferentes. De esta manera, en la confrontación con la lectura de Agustín que hacen Rozitchner y Bosteels, vimos cómo a partir de los mismos preceptos de lectura de Agustín podemos efectuar una lectura de la obra misma del obispo que nos evite renunciar a los rasgos de nuestra subjetividad política que están determinados por su pensamiento y los efectos de su autoridad como pensador occidental a la par que nos evite caer en la renuncia a la militancia. En otras palabras, hemos ofrecido una lectura de Agustín que ofrece rendimientos a los objetivos de la lectura de Rozitchner y Bosteels sin rechazar y sentenciar

como necesariamente caduco y pernicioso el pensamiento de Agustín. Con ello, mostramos cómo el ejercicio teórico de sentenciar definitivamente a un pensador y exorcizar su influencia no sólo es ingenuo en tanto que no es posible evitar los efectos que los vestigios de una obra literaria dejan en la subjetividad política, sino que presupone la posibilidad de una caída en la privatización del acceso a la vía correcta del pensamiento que nos lleva a la justicia, es decir, una traición del objetivo de la militancia comunista. Incluso, más allá, hemos mostrado cómo nuestra lectura, con base en Derrida, radicalizaría el agustinismo al considerar al ‘lumpen’ (en cuanto que figura emblemática de la traición) la cimiento oculta del proyecto de militancia comunista, nunca reductible a la incorporación y visibilización de dicho proyecto.

De esta manera, se entiende cómo las estrategias literarias agustinianas que se explican en la última sección del capítulo anterior, como la exposición permanente de la *infirmas* según se efectúa en las *Confessiones*, pueden complementar y dar otro sentido a las estrategias literarias contemporáneas que analiza Bosteels y a las cuales pasamos revista rápidamente en este capítulo. Todas las estrategias literarias contemporáneas de crítica de la economía política por medio de la literatura pueden ser concordes con las estrategias agustinianas siempre que se renuncie a la pretensión de encarnar sin reducto todo el potencial de la literatura, es decir, de la obra de lo oculto y el vestigio. Todo el coraje y la rabia que quiere recuperar Bosteels del lumpen sólo puede ser útil a la militancia comunista si va aparejada con el reconocimiento de la irreductibilidad del lumpen que todos llevamos dentro. Todo acto de militancia, en este caso, todo acto de literatura (o de teoría) implica necesariamente, en tanto que tiene su raigambre y potencialidad en lo oculto, la ambigüedad de la Imagen, es decir, que puede llevar tanto a la justicia como a la condenación. Sólo desde esa aceptación de la *infirmas* es que se podrá recuperar la fuerza del lumpen y configurar una subjetividad militante comunista. Esta sería la última consecuencia y la determinación más específica de la lectura de Agustín y de su noción de autoridad que aquí propongo.

CONCLUSIONES

Una de las constantes en los finales de los textos de Agustín es dirigir una plegaria a Dios para que esa obra que termina tenga la utilidad que espera o en algo contribuya al fortalecimiento en la fe y en la esperanza de sus lectores. Ese último acto de escritura es lo que encausa cada uno de sus textos a una misma intención. El señalamiento de esa intención es lo que he procurado hacer aquí, aunque sea sólo porque nos permite ‘arañar’ la vasta obra del obispo en un proyecto de lectura global.¹⁷⁹ Tratar la noción de autoridad de Agustín no puede hacerse sólo por medio de un análisis conceptual en el que se enlisten las apariciones del concepto, la utilización que del mismo se hace en cada caso o en cada periodo de la producción de nuestro autor y las influencias que se develan detrás de cada uno de los usos. Esa forma de análisis, si bien podría ser de infinita riqueza para el engrosamiento de la fina erudición sobre uno de los autores más relevantes de la historia de Occidente, se pierde, no obstante, de la forma en que el concepto entra en conexión con la obra del obispo considerada en su totalidad, sobre todo si prescinde de confrontarse con dicha obra no sólo como un corpus dispuesto al análisis (un cadáver dispuesto a la disección), sino como una propuesta viva aún hoy. La propuesta que aquí he presentado, si bien limitada por diversos frentes, considero que abre algunas vías para pensar el corpus de la obra de Agustín ya desde su misma conformación como corpus a partir de las *Retractaciones* y de la lista de obras hecha por Posidio, como una práctica teórico-política en la que se pone en juego una subjetividad en lucha.

Si es que he logrado lo anterior, la razón de ello sería la estrategia que he elegido. En el primer capítulo me propuse dotarme de un marco para la lectura de Agustín que permitiera actualizar algunos elementos de su pensamiento. En lugar de forzar la obra de Agustín a ser leída en el marco de las categorías de la discusión contemporánea de la teología política, he optado por poner a discutir directamente a Agustín con dos de los autores señeros de ese ámbito teórico-político. De esta manera, con base en Agustín, pero también en Schmitt y Taubes, pude destacar algunos de los elementos de la teología política que permiten sacar del ámbito de la discusión sobre la Modernidad los aportes que la teología política proporciona a la filosofía política. Con ello, a través de un análisis comparativo y una confrontación entre Agustín, Schmitt y Taubes, pude encontrar algunos preceptos para una lectura global de

¹⁷⁹ La expresión sobre la enormidad e impenetrabilidad de la obra de Agustín la extraigo de Jean Bethke Elshtain, “Why Augustine? Why now?”, en Caputo, John D. and Michael J. Scanlon (eds.) *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2005, 254.

Agustín. Dicha lectura global, con énfasis en su pensamiento político, me permitió comenzar a delinear la subjetividad militante que tenía como objetivo descubrir en la obra del obispo. De esta manera, evité el vicio de considerar que Agustín, como cualquier autor del pasado, debe leerse en el sólo contexto de su emergencia, como si la determinación de dicho contexto no estuviera comprometida con el presente. Sin embargo, también evité el error del presentismo de querer forzar las categorías de autores del pasado en los moldes de las categorías del presente.

Con base en esos preceptos y una mirada global de la obra de Agustín centrada en la noción de amor como concepto central del análisis teológico-político de la sociedad romana, según mostré en el primer capítulo, elaboré en el segundo capítulo una lectura de las consecuencias de esa postura para la definición de la noción de autoridad en la obra del obispo. Mostré en la primera sección del segundo capítulo la vinculación de esa teoría política del amor con la teoría de la imagen y el amplio proyecto de crítica de la idolatría y la herejía que emprendió, militante, Agustín a lo largo de su vida. El sustrato de ese proyecto crítico yace en el concepto de lo oculto que emerge de la teología de la imagen, el cual a su vez surge de la teología trinitaria de Agustín. El rendimiento de ese concepto es de amplio calado, como mostré en la segunda sección del segundo capítulo, pues permite vincular la militancia con la confesión de la gratuidad de la gracia y la finitud humana. La concreción política de esto se ve reflejada en el concepto de Iglesia y el oficio que para ella se destina desde una lectura de la Escritura que ya asume la teoría de la imagen y una teoría de la lectura basada en la noción de signo que asimila la necesidad de lo oculto y lo vestigial; esto último se explica en la tercera sección del segundo capítulo. Lo más importante de esta forma de lectura que propone Agustín es que hace de la lectura, y del oficio al que lleva dicha lectura, un acto de transvaloración que propone una forma distinta de experimentar la economía de la existencia. El comunismo emerge como el único índice de la catolicidad y, por lo tanto, de la ortodoxia de la lectura. Aquí se imbrican la crítica de la idolatría, la productividad de la noción de lo oculto, el concepto de Iglesia, el ascetismo y la teoría de la lectura. Agustín nos propone una vía de experimentar la existencia que exige que se renuncie, con disciplina militante, a todo intento de privatizar la propiedad. El potencial de esta idea se explota en la cuarta y última sección del capítulo en la que se muestra cómo Agustín, por medio de la crítica de los presupuestos de la retórica clásica, propone una resignificación del oficio del rétor y de la autoridad y relaciona con ello la crítica de la economía. De esta manera, la novísima noción de autoridad de Agustín es, al mismo tiempo, una condensación

de los elementos ínsitos en la noción de autoridad clásica y una crítica profunda de la base sobre la que ésta se fincaba. Allí mostré cómo el medio para hacer esto es el replanteamiento de la retórica a través de la redacción de un manual para oradores cristianos, *De Doctrina Christiana*, y la puesta en obra de los preceptos de este manual en la redacción de todas sus obras posteriores, pero fundamentalmente de las *Confessiones* y *De Civitate Dei*. De esta manera, hacemos patente, finalmente, la subjetividad militante que hube buscado en la materialización del acto mismo de la militancia de la autoridad cristiana, que en este caso es el mismo Agustín, a saber, la obra misma del obispo. En la literatura según la configura Agustín, es decir, como práctica política, práctica de lectura y de escritura, práctica de retórica, invención de género (la confesión, la historia universal, el manual de retórica cristiana, etc.) y la formación de corpus literario, es que emerge la subjetividad militante y la noción de autoridad encarnadas y materializadas bajo el nombre mismo de Agustín. Si pudiéramos resumir la conclusión de este capítulo y la propuesta más importante de este trabajo como la respuesta a la pregunta ¿cuál es la noción de autoridad de Agustín?, la manera de responder sería: "Agustín, obispo, autor". Agustín asume su lugar como autoridad cristiana, es decir, como obispo, al configurarse como un autor literario. Es a través de actos de literatura que ejerce su autoridad y su crítica de las instituciones antiguas.

En el tercer capítulo someto a la prensa de la crítica mi lectura con el objeto de extraer el aceite más fino que podríamos aprovechar hoy de la lectura que propongo de Agustín. Primero me confronto con el problema de la relación íntima entre teología política y Modernidad. Si bien en el primer capítulo propuse una vía de sacar rendimientos teóricos de la teología política al hacer a un lado esa problemática, lo cierto es que la relación entre teología política y teoría de lo moderno es íntima. Sin embargo, sin pronunciarme de manera definitiva al respecto de la problemática que implica esa relación, muestro cómo la teología política presupone de facto una asimilación de Agustín y de Pablo. Dejar a Agustín fuera de la discusión sobre la teología política presupone una temática agustiniana, aquella del *initium* de la gracia y de la posibilidad abierta en el tiempo de plantearse de manera radical la experiencia de la existencia onto-teo-política. Con base en esa temática agustiniana es que se ha dado lugar a la idea de las edades históricas y a la noción de división del tiempo por un acontecimiento que dota de determinantes históricas a una época para poder afrontarse, ahora sí, con el problema onto-teo-político fundamental. Dicho problema se hace más agudo con la discusión sobre el nihilismo, por lo que en la segunda sección de este capítulo propongo una vía de pensar a Agustín como un autor (con el peso de esta noción que he descrito arriba) que

nos permite confrontarnos con la determinante 'contemporánea' del nihilismo. De ser así, independientemente de las diversas limitaciones que pudiera imponer con justicia una consideración historiográfica de Agustín y de nuestro tiempo, rescatamos la posibilidad de extraer del pensamiento de Agustín algunos elementos útiles para la discusión actual. Si bien no las consideraciones más concretas sobre la política y las instituciones políticas, sí es posible recuperar de Agustín una configuración de una subjetividad militante presupuesta en el acto de crítica teórica y política. Es dicha subjetividad la que se pone a prueba con la confrontación con la lectura que hacen Rozitchner y Bosteels de Agustín. La subjetividad militante de Agustín que permite y hasta exige el compromiso político concreto sin presuponer que es posible la realización humana de la justicia permite, sin renunciar a la militancia, fincar la experiencia de lo común en un ámbito más allá de la política, a pesar de que en cada momento dicha experiencia dinamice, motive y exija el compromiso político concreto. Este “más allá de la política” que abre el acto literario de la 'autoridad' de Agustín es el fundamento en lo oculto, en los vestigios, en la *infirmetas*, en la angustia, todos ellos caras de la experiencia de lo común. El comunismo de Agustín, según lo he presentado aquí, permite una forma distinta de pensar la militancia del autor de teoría política crítica.

Las vías de investigación que para mí se abren a partir de este trabajo son diversas. En el ámbito de los estudios agustinianos permite una forma distinta de acercarse a la obra de Agustín, así como al estudio de su recepción a lo largo de toda la Edad Media. Esta forma de acercamiento exige la interdisciplina y trae las herramientas de los estudios literarios al ámbito del pensamiento político. Sin duda uno de los pensadores actuales que ha abierto muchos caminos en este sentido es el mismo Bruno Bosteels, a quien este trabajo debe tanto a pesar de terminar en una confrontación crítica con respecto a la forma en que coloca en su estrategia teórica la lectura de Agustín de Rozitchner. No obstante, un poco más allá del ámbito del agustinismo, aunque sin abandonarlo, es posible hacer uso del hallazgo (¿o construcción?) de la subjetividad militante agustiniana para trazar una línea, llena de discontinuidades, quizás, desde el surgimiento del sujeto militante cristiano con Pablo, replanteándolo desde la perspectiva de la literatura y la retórica, hasta Agustín y de ahí hacia las diversas líneas de influencia que Agustín tuvo en la Edad Media no tanto, o no sólo como teólogo, sino, fundamentalmente, como escritor y como predicador, es decir, como rétor. Esa línea converge mucho tiempo después en los albores de la Modernidad con la Reforma y la discusión luterana sobre la palabra como medio de salvación por sobre el sacramento reivindicado por el catolicismo. Incluso, dentro de las fronteras del catolicismo

contrarreformado y barroco hay un momento de eclosión clave de esta temática, a saber, el resurgimiento de los tratados sobre retórica cristiana durante el siglo XVI en la evangelización de América. Un análisis de todos los vestigios que la subjetividad retórica de Agustín dejó en la historia de Occidente quizás permitiría reevaluar la obra del obispo y al menos algunos momentos claves de nuestra historia política a la luz de su obra. Si esto es así, quizás incluso es posible, en efecto, replantear desde Agustín (aunque por supuesto no sólo con él) una forma distinta de pensar la militancia teórico-crítica.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, Madrid: Trotta, 2006.
- AGAMBEN, Giorgio, *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer, II, 2*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2008.
- AGUSTÍN [83DQ] “Sobre 83 diversas cuestiones/ *De Diversis Quaestionibus octoginta tribus liber unus*”, en *Obras de San Agustín*, t. 40, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.
- AGUSTÍN [AC] “El combate cristiano/ *De Agone Christiano liber unus*”, en *Obras de San Agustín*, t. 12, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.
- AGUSTÍN [C] *Confesiones/ Confessionum libri tredecim*, 2ª ed., España: Tecnos, 2007.
- AGUSTÍN [CD] “La ciudad de Dios/ *De Civitate Dei contra Paganos libri vincti duo*”, en *Obras de San Agustín*, t. 16 y 17, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.
- AGUSTÍN [CEP] “Contra las dos epístolas de los pelagianos/ *Contra duas Epistolas Pelagianorum libri ad Bonifacium quatuor*”, en *Obras de San Agustín*, t. 9., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.
- AGUSTÍN [CG] “De la corrección y de la gracia/ *De Correptione et Gratia liber unus*”, en *Obras de San Agustín*, t. 6, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.
- AGUSTÍN [CM] “La piedad con los difuntos/ *De Cura pro Mortuis gerenda liber unus*”, en *Obras de San Agustín*, t. 40, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.
- AGUSTÍN [DDQ] “De la doctrina cristiana/ *De Doctrina Christiana libri quatuor*”, en *Obras de San Agustín*, t. 15, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957.
- AGUSTÍN [DP] “Del don de la perseverancia/ *De Dono Perseverantiae liber unus*”, en *Obras de San Agustín*, t. 6, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.

- AGUSTÍN [DQS] “Los dos libros sobre diversas cuestiones a Simpliciano/ *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum libri duo*”, en *Obras de San Agustín*, t. 9., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.
- AGUSTÍN [E] “Cartas/ *Epistolae*”, en *Obras de San Agustín*, t. 8 y 11, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953.
- AGUSTÍN [EC] “Carta a los católicos sobre la secta donatista. La unidad de la Iglesia/ *Epistola ad Catholicos contra Donatistas, vulgo De unitate Ecclesiae liber unus*”, en *Obras de San Agustín*, t. 34, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- AGUSTÍN [EL] “Del espíritu y de la letra/ *De Spiritu et Littera liber unus*”, en *Obras de San Agustín*, t. 6, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.
- AGUSTÍN [EP] “Comentarios a los Salmos/ *Enarrationes in Psalmos*”, en *Obras de San Agustín*, t. 22, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1966.
- AGUSTÍN [GL] “De la gracia y del libre albedrío/ *De Gratia et Libero Arbitrio liber unus*”, en *Obras de San Agustín*, t. 6, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.
- AGUSTÍN [GP] “Actas del proceso contra Plagio/ *De Gestis Pelagii ad Aurelium liber unus*”, en *Obras de San Agustín*, t. 9, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.
- AGUSTÍN [LA] “Sobre el libre albedrío/ *De Libero Arbitrio libri tres*”, en *Obras de San Agustín*, t. 3, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.
- AGUSTÍN [NG] “De la naturaleza y de la gracia/ *De Natura et Gratua contra Pelagium, ad Timasium et Iacobum liber unus*”, en *Obras de San Agustín*, t. 6, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.
- AGUSTÍN [OM] “El trabajo de los monjes/ *De Opere Monachorum liber unus*”, en *Obras de San Agustín*, t. 12, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954.
- AGUSTÍN [PMR] “De los méritos y perdón de los pecados/ *De Peccatorum Meritis et Remissione et de Baptismo parvulorum ad Macellinum libri tres*”, en *Obras de San Agustín*, t. 9, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.
- AGUSTÍN [PS] “De la predestinación de los santos/ *De Praedestinatione Sanctorum ad Prosperum et Hilarium liber unus*”, en *Obras de San Agustín*, t. 6, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.

- AGUSTÍN [T] “Tratado sobre la Santísima Trinidad/ *De Trinitate libri quindecim*”, en *Obras de San Agustín*, t. 5, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.
- ARENDT, Hannah, *Love and Saint Augustine*, ed. Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark, Chicago-London: The Chicago University Press, 1996.
- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 2010.
- BALL, Hugo, *Dios tras Dadá. Las consecuencias de la Reforma y “Teología política de Carl Schmitt”*, trad. Fernando González Viñas, España: Berenice, 2013.
- BENJAMIN, Walter, “Left-Wing Melancholy”, *Selected Writings*, Vol. 2, Part 2, The Belknap Press of Harvard University, Cambridge, Massachusetts, and London, 2012.
- BENJAMIN, Walter, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, trad. Roberto Blatt, Buenos Aires: Taurus, 1998.
- BERMON, Emmanuel, «Un échange entre Augustin et Nebridius sur la phantasia. (Lettre 6-7)», *Archives de Philosophie*, 2009/2 (Tome 72), p. 199-223.
- BETHKE Elshtain, Jean, “Why Augustine? Why now?”, en Caputo, John D. and Michael J. Scanlon (eds.) *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2005.
- BOCHET, Isabelle, «Le statut de l’image dans la pensée augustinienne», *Archives de Philosophie* 2009/2 (Tome 72), p. 249-269.
- BODEI, Remo, *Ordo amoris, Conflictos terrenos y felicidad celeste*, Valladolid: Cuatro, 1998.
- BOLDEÓN García, Serafín, “Orosio: una filosofía de la historia”, *Memorias de historia antigua*, No. 18 (1997), 61-62.
- BOSTEELS, Bruno, *The Actuality of Communism (Pocket Communism)*, Verso, London, 2011.
- BOSTEELS, Bruno, *Marx and Freud in Latin America. Politics, Psychoanalysis, and Religion in Times of Terror*, Verso, London, 2012.

- BOSTEELS, Bruno, *El marxismo en América Latina. Nuevos caminos al comunismo*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, La Paz-Bolivia, 2013.
- BOSTEELS, Bruno, *The Mexican Commune*. Disponible durante un tiempo en: <https://cornell.academia.edu/BrunoBosteels>, 2013.
- BOSTEELS, Bruno “La Comuna Mexicana más allá de Ayotzinapa”, II Coloquio Marxismo, Antropología y Ciencias Sociales, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, agosto de 2015. Recuperada: <https://www.youtube.com/watch?v=JXW6zfrTIWk>.
- BOSTEELS, Bruno (entrevistado), “Marx y Freud en América Latina: conversación con Bruno Bosteels”, Grado Cero, (27 de diciembre de 2016). Recuperado: <https://www.youtube.com/watch?v=gpeEsu8vPuk>
- BOULNOIS, Olivier, «L'image intelligible. - Augustin et l'origine des doctrines médiévales de l'image», *Archives de Philosophie* 2009/2 (Tome 72), p. 291.
- CABEZAS, Oscar Ariel, *Postsoberanía. Literatura, política y trabajo*, La Cebra, Lanús, 2013.
- CACCIARI, Massimo, *El poder que frena. Ensayo de teología política*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 2015.
- CAPUTO, John D. and Michael J. Scanlon (eds.) *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2005.
- CARY, Philip, *Inner Grace. Augustine in the Traditions of Plato and Paul*, New York: Oxford University Press, 2008.
- CLEWIS, Robert, “Augustine’s Hermeneutics: How to Read the Confessions”, en *Auslegung*, vol. 24, no. 1, 2001, pp. 65-87.
- CORTI, Agustín, “Heidegger, interprete de San Agustín: el tiempo, nuevas fuentes para la recepción heideggeriana de las Confesiones de San Agustín” en *Revista de Filosofía*, Vol. 32, No. 1, 2007, pp. 143-163.
- COVARRUBIAS Correa, Andrés, “Oratus perfectus: la réplica de San Agustín al rétor ideal de Cicerón”, *Teología y Vida*, Vol. XLVIII (2007), 141-147.
- DERRIDA, Jacques, *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, Trotta, Madrid, 1995.

- DERRIDA, Jacques, “Composing “Circumfession””, *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession*, John D. Caputo and Michael J. Scanlon (ed.), Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2005.
- DERRIDA, Jacques y G. Bennington, “Circonfesión”, *Jacques Derrida*, Cátedra, Madrid, 1994.
- DJUTH, Marianne, “Veiled und Unveiled Beauty: the Role of the Imagination in Augustine’s Esthetics”, *Theological Studies*, 68 (2007). Disponible en: <http://cdn.theologicalstudies.net/68/68.1/68.1.4.pdf>
- DONÁ, Massimo, “Identidad sacrificial. Reflexiones sobre política y nihilismo”, en Esposito, Roberto, Carlo Galli y Vincenzo Vitiello, comp., *Nihilismo y política*, trad. Germán Prósperi, Buenos Aires: Manantial, 2008, 121.
- FARRELL, James M., “The Rhetoric(s) of St. Augustine’s Confessions”, *Augustinian Studies*, 39, 2 (2008), 265-291.
- FREUD, Sigmund, “Duelo y melancolía”, *Obras completas*, t. XIV, Amorrortu, Buenos Aires, 1985.
- GALINDO Hervás, “Secularización y mesianismo. El pensamiento político de Jacob Taubes”, *Diánoia*, vol. LVII, No. 68 (mayo 2012): 81-111.
- GALINDO Hervás, Alfonso, “Actualidad de la crítica de Schmitt al liberalismo”, *Daimon. Revista de Filosofía*, No. 27, 2002, 151-162.
- GALINDO Hervás, Alfonso, *La soberanía. De la Teología política al comunitarismo impolítico*, RES PUBLICA, Estudios de Filosofía Política, 2003.
- GALLI, Carlo, *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*, trad. María Julia De Ruschi, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- GILSON, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid: Gredos, 1976.
- GORDON Rupp, Ernest; Philip Saville Watson (eds.) *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, London: Westminster John Knox Press, 1969.
- GUNJEVIĆ, Boris and Slavoj Žižek, *God in Pain. Inversions of Apocalypse*, trans. (Gunjević’s chapters from the Croatian) Ellen Elias-Bursac, New York: Seven Stories Press, 2012.
- HEIDEGGER, Martin “¿Para qué poetas?”, *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, 2010.
- HEIDEGGER, Martin, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, 2ª ed., trad. Dina Picotti, Buenos Aires, Bibios, 2011.

- HEINZE, R., “Auctoritas”, *Hermes*, 60, 3 (Jul, 1925), 348-366.
- HOBBS, Thomas, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Buenos Aires: FCE, 2005.
- KLOCKER, David, “Las raíces agustinianas de la conceptualidad de Ser y tiempo”, *Tópicos*, No. 15, Santa Fe- Argentina, 2007, pp. 113-129.
- LAMBERIGTS, Mathijs, “A critical evaluation of critiques of Augustine’s view of sexuality”, Robert Dodaro and George Lawless (eds), *Augustine and his Critics*, London and New York, Routledge, (2000,
- LEYSER, Conrad, *Authority and ascetism from Augustine to Gregory the Great*, New York: Oxford, 2000.
- MARX, Karl y F. Engels, *Manifiesto del partido comunista*, México, Colofón, 2008.
- MARX, Karl, “Glosas Marginales al Programa del Partido Obrero Alemán, I”, *Crítica del Programa de Gotha*, <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/gotha/gotha.htm>
- MATHEWS, Gareth B., *Agustín*, Barcelona: Herder, 2006.
- O’DALY, Gerard, *Augustine’s Philosophy of Mind*, Berkley and Los Angeles: University of California Press, 1987.
- O’DONNELL, James J., *The Authority of Augustine*, <http://faculty.georgetown.edu/jod/augustine/augauth.html>
- OVERBECK, Mechtild, Review: ‘Auctoritas’ bei Augustin. Mit einer Einleitung zur römischen Vorgeschichte des Begriffs by Heinrich Lütcke, *Gnomon*, 43, 4, Jun. 1971, 412-414.
- PEGUEROLES, Juan, *El pensamiento filosófico de San Agustín*, Barcelona: Labor, 1972.
- PETERSON, Erik, *El monoteísmo como problema político*, trad. Agustín Andreu. Madrid: Trotta, 1999.
- PIMENTEL Álvarez, Julio, *Diccionario latín-español, español-latín. Vocabulario clásico, jurídico y eclesiástico*, 8ª ed., Porrúa, México, 2007.
- PLATÓN, *República*, trad. Conrado Eggers Lan, Madrid: Gredos, 1988.
- RACAMIER, Paul Claude, *Los esquizofrénicos: procesos y cuidados de los psicóticos*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010.

- RIST, John M., *Augustine. Ancient thought baptized*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994 (2003, digital printing)
- RIVERA García, Antonio, “El republicanismo de Cicerón: retórica, constitución mixta y ley natural en De Republica”, *DOXA. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 29 (2006), 367-386.
- RIVERA García, Antonio, “Secularización y crítica del liberalismo moderno”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, No. 39, julio-diciembre, 2008, 79-100.
- ROZITCHER, León, *La cosa y la cruz. Cristianismo y capitalismo (En torno a las Confesiones de San Agustín)*, Buenos Aires, Losada, 1996.
- ROZITCHER, León, *Perón: entre la sangre y el tiempo. Lo inconsciente y la política*, Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2012
- ROZITCHER, León, *Freud y los límites del individualismo burgués*, Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2013.
- RYAN, F. X., “The Meaning of “Consularis Auctoritas” in Cicero, *Mnemosyne, Fourth Series*, Vol. 47, Facs. 5, (nov., 1994), 681-685.
- SANTIESTEBAN, Luis César, “La confrontación de Heidegger con san Agustín y la mística medieval. Nota crítica en torno a Estudios sobre mística medieval de Martin Heidegger” en *Dianoia*, Vol. 52, No. 58 (mayo 2007), pp. 177-183.
- SCATTOLA, Merio, *Teología política. Léxico de política*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2008.
- SCHMITT, Carl, “La visibilidad de la iglesia. Una reflexión escolástica”, *Daimon. Revista de Filosofía*, No. 13, 1996, 11-18.
- SCHMITT, Carl, *Catolicismo romano y forma política*, trad. Pedro Madrigal, Madrid: Tecnos, 2011.
- SCHMITT, Carl, *El concepto de lo político*, versión de Rafael Agapito, Madrid: Alianza, 1991.
- SCHMITT, Carl, *Teología política*, trad. Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez, Madrid: Trotta, 2009.

- SVENSSON, Manfred, “Fe y razón en el campo práctico-político. Un estudio desde la correspondencia de san Agustín con autoridades públicas”, *Teología y Vida*, Vol. LII (2011), 229-244.
- TAUBES, Jacob, “Theology and the Philosophic Critique of Religion”, *CrossCurrents*, Vol. 5, No. 4 (1955), 323-330.
- TAUBES, Jacob, *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, trad. Silvia Villegas, Buenos Aires: Katz, 2007.
- TAUBES, Jacob, *The Political Theology of Paul*, trans. Dana Holander, Stanford: Stanford University Press, 2004.
- TOULOUSE, Stéphane «Influences néoplatoniciennes sur l'analyse augustinienne des visiones», *Archives de Philosophie* 2009/2 (Tome 72), p. 225-247.
- VILLACAÑAS, José Luis, “Epílogo”, en Schmitt, Carl, *Teología política*, Madrid: Trotta, 2009.
- VILLACAÑAS, José Luis, *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*, Madrid: Trotta, 2016.
- VITIELLO, Vincenzo “La espada, el amor y la existencia desnuda, o bien: cristianismo y nihilismo”, en Esposito, Roberto, Carlo Galli y Vincenzo Vitiello, comp., *Nihilismo y política*, Buenos Aires: Manantial, 2008.
- WEITHMAN, Paul, “Augustine’s political philosophy” en Stump, Eleonore and Norman Kreuzman (ed.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.