



Sermo: Variaciones y aggiornamenti teológico-políticos del rétor de Hipona.

Sermo: variations and aggiornamenti theological-political of the retor of hipona.

Resumen

Se presenta una estrategia de lectura de Agustín, la cual pone el centro de su práctica teórica en la noción de sermo con base en el análisis de los sermones 9,174 y 175 del obispo, así como algunos otros pasajes de su vasta obra. La interpretación de Agustín no puede prescindir de su historicidad, en cuanto que obra de la palabra humana, por lo que se referirán dos momentos importantes de discusión en torno al significado histórico de la obra del rétor de Hipona. Primero, se trata brevemente la discusión entre Carl Schmitt y Jacob Taubes sobre la teología política y su extrañamente coincidente juicio sobre Agustín. Ulteriormente se plantea la crítica de Bruno Bosteels a Agustín y una posible respuesta a la misma desde la noción de perjurio como centro de la Circonfession de Derrida que espeja la lectura de Oscar Cabezas sobre esta polémica. El objetivo: leer hoy a Agustín, ¿según su/nuestro modo?.

Palabras clave

melancolía, América Latina, perjurio, retórica, Agustín

Abstract

A reading strategy of Augustine of Hippo is presented, which posits the center of his theoretical practice in the notion of sermo, based on the analysis of sermons 9,174 and 175 of the bishop, as well as some other passages of his vast work. The interpretation of Augustine cannot subsist without its historicity since it is a work of the human Word. Therefore there will be a reference to two important moments of the discussion around the historical significance of the work of Hippo's rhetor. First, we briefly present the discussion between Carl Schmitt and Jacob Taubes about political theology and their strangely coincidental judgment on Augustine. Subsequently we refer the critique of Bruno Bosteels and Oscar Ariel Cabezas to Augustine centered both on León Rozitchner and a possible response to it from the notion of perjury as the center of Derrida's Circonfession. The target: reading Augustine, ¿in his/our own way?

Keywords

melancholy, Latin America, perjury, rhetoric, Augustine

Recepción de artículo: 19-7-2019

Aceptación del artículo: 25-5-2020

ALONZO LOZA BALTAZAR
Universidad Iberoamericana/FESA-UNAM

Profesor en la FESA de la UNAM. Maestro y candidato a doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana con una investigación sobre la retórica sermvisual en el proyecto de conquista espiritual católica del siglo XVI novohispano según se presenta en Diego Valadés. Algunas publicaciones recientes: "El peregrinaje y el vestigio. El oficio de la Iglesia", Estudio agustiniano; [en co-autoría con Camila Joselevich] "Pablo: palabra, imperio y disidencia. Compromiso y fragmentación en la izquierda", Interpretatio; "Escenarios de extinción. Sobre la sobrevivencia del esquema paradigmático de existencia", Designio.

ORCID  



Non liberaretur humanum genus, nisi sermo Dei dignaretur esse humanus!

No alcanzaría la liberación el género humano si la palabra de Dios no se hubiese dignado ser humana

Agustín, Sermón 174, 1

Agustín es un problema para el pensamiento. La materialidad de su obra es una estancia del pensar. Ya sea como acontecimiento, como forma literaria, como origen de géneros de la literatura filosófica, como obispo con poder en un momento clave del declive de las tradicionales estructuras de poder imperiales, como espacio literario-filosófico en el que se dirimen disputas históricas y emergen conceptos y prácticas de lectura, escritura, argumentación y legitimación de amplio calado en la historia de Occidente, o bien como el objeto e instrumento de disputa de los teólogos protestantes y católicos de la temprana Modernidad (o del renacimiento carolingio, etc...), Agustín, el corpus de su obra literaria, ha sido el pretexto de sendas discusiones y posicionamientos a lo largo de la historia intelectual de Occidente.

Terreno de disputa, Agustín, con sus casi cuatro decenas de obras en cuyo título se encuentra la palabra 'contra', abre dentro de sí la práctica intelectual que determinará la forma de posicionarse frente a Agustín mismo: controversia, combate, discusión en vilo e hilo con el presente histórico en que aparece 'Agustín' como eje vertebrador de diversos *aggiornamenti* y variaciones de la Iglesia y del pensamiento en Occidente.

¿Cuál es la matriz de producción del corpus literario de Agustín? La empresa imposible de abarcar los más de 40 tomos de obras completas del prolífico rétor de Hipona, a pesar de todo esfuerzo de estudio, no implica la renuncia a encontrar claves generales para comprender el significado (siempre cada vez históricamente situado) de su práctica teórica. Aquí propondré una estrategia de lectura de Agustín desde la noción de sermo que procurará abrir la interpretación del obispo no sólo desde su obra, sino desde sus efectos, específicamente en dos escenarios. Primero, el de la teología política, desde una comparación entre el posicionamiento de Jacob Taubes y Carl Schmitt en torno al rétor tardoantiguo. Posteriormente, desde algunas de las apropiaciones y críticas más contemporáneas de Agustín, de su pensamiento y de sus efectos, propongo una respuesta ¿agustiniana/derrideana/propia/actual? a estas críticas.

AGUSTÍN, RÉTOR Y MÉDICO ASISTENTE

Agustín, el rétor, no renuncia nunca a la formación privilegiada que le permitió llegar al culmen del desarrollo intelectual en el orden imperial romano. No obstante, no sólo acepta y repite, sino que redimensiona la crítica filosófica de la retórica (muy especialmente de la retórica

"decadente" de la Segunda Sofística). Para entender esa crítica que al mismo tiempo es readaptación de la retórica clásica debemos explicar la especificidad de la relación cristiana y agustiniana con las palabras.

James O'Donnell en la cátedra que impartió un 13 de noviembre, fecha del nacimiento de Agustín, en el contexto de la Saint Augustine Lecture en la Villanova University considera que hay:

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 (...), él no hubiera alcanzado la figura de autoridad en la que se convirtió.¹

Agustín hace uso de su formación como rétor y filósofo para proponer su práctica como una retórica cristiana que conduce todo el potencial del uso de la palabra a la prédica de la verdad de Cristo. La palabra (sermo) será el modo privilegiado humano para la experiencia de Dios. Practicar la palabra, hacer sermones y escribir libros, será la manera en que Agustín realice e intente mantener y difundir su forma de experiencia del principio de lo real y de la realización humana que en todo caso es Dios. A esta forma nueva de la práctica de la palabra la llama O'Donnell retórica sacramental. La práctica de la palabra, del sermo, en el mundo cristiano es un sacramento, un signo perceptible (en el grafema o en el fonema) del vínculo invisible con Dios.

La dialéctica entre lo visible y lo invisible es cara para Agustín. La Iglesia como vínculo comunitario necesario para el vínculo individual con Dios está ella misma atravesada por la compleja relación entre visibilidad e invisibilidad. Toda institucionalidad, empezando por la de la palabra, y también, por supuesto, la institucionalidad eclesial de la palabra sacramental estará signada por el doble vínculo visible e invisible. Una de las formas de acercarse a este nudo es la cristología. En efecto, si el hombre vive su relación con Dios desde el borde entre lo visible y lo invisible es debido a la doble naturaleza del Hijo. El Cristo es Dios y es hombre. Sólo así se efectúa en sentido estricto su obra salvífica, al asumir las dos naturalezas en la encarnación y la muerte de cruz. Como indica la frase que sirve de epígrafe a este artículo, sólo hay liberación y salvación humanas gracias a que el sermo Dei se dignó (¿o in-dignó?) devenir sermo humanus. La diferencia fundamental entrambos radica en el crédito. El sermo Dei es digno de todo crédito, mientras que el sermo humanus no lo es. La palabra de Dios es juramento eterno inquebrantable, mientras que las palabras de los hombres requieren, por ejemplo, para ser dignas de crédito, que se explicita, a través de la palabra misma, un juramento, el cual siempre es quebrantable.² No obstante, Dios, por amor, se anonada (*ekénosen*, *semetipsum exinanivit*) y hace que su palabra sea humana. Cristo encarnado es palabra humana. El sentido fundamental de la necesidad de que el sermo Dei devenga sermo humanus en el sermón 174 es la necesidad de la gracia. Jesús

1. J.J. O'Donnell, 1991. *La traducción es responsabilidad mía*.

2. Para señalar la dimensión teológico-política que yace a esta diferenciación, no puedo dejar de referir a una de las conclusiones del texto de Giorgio Agamben, *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento*, 89: 'Religión y derecho no preexisten a la experiencia performativa del lenguaje que está en juego en el juramento; sino que han sido inventados para garantizar la verdad y la fiabilidad del logos por medio de una serie de dispositivos, entre los cuales la tecnificación del juramento en un "sacramento" específico—el "sacramento del poder"—ocupa un lugar central.'

no fue por mérito elegido como la naturaleza humana del Hijo. Por el contrario, es por gracia que Jesús tiene todo el mérito de la ausencia del pecado y toda perfección moral y humana.³

Agustín comenta el pasaje del encuentro de Jesús con Zaqueo. Lo que me interesa es destacar que, para Agustín, el hecho de que Zaqueo se suba al sicomoro, la higuera necia, para poder subsanar la distancia y los obstáculos de la turba que le impide ver a Jesús, implica la radical ascensión de la gracia. La necedad para la sabiduría de este mundo es, por gracia, el único modo de acceso a Dios. De las hojas de higuera con las que se cubren Adán y Eva, esto es, del pecado, sólo es posible salir irguiéndose sobre el pecado mismo, esto es, aceptando nuestra naturaleza pecaminosa, pero dirigiéndonos a Dios, como Zaqueo buscando ver más allá de la turba.

El devenir humana la palabra de Dios tiene un objetivo salvífico, medicinal. Sólo así puede el hombre asimilar el don gratuito de Dios y sólo así éste puede ser efectivo y curar las almas humanas, dando la fuerza liberadora que hace del sicomoro no lugar de ocultamiento vergonzoso, sino de apoyo y fundamento para dirigir la mirada a Jesús. Dice Agustín en el sermón 175, 1: 'Ningún otro fue el motivo de la venida de Cristo el Señor sino la salvación de los pecadores. Si eliminas las enfermedades, las heridas, ya no tiene razón de ser la medicina.' Hay enfermedad en la palabra humana, la palabra divina hecha humana es una forma concreta de relación humana con la palabra, a saber, la de la apertura a la gracia (como Jesús, el humano, que es ejemplo paradigmático de la obra de la gracia). Esta forma de relación hace que el hombre esté necesariamente contra sí mismo, si está con Dios estará contra sí mismo en cuanto que pecador, si está consigo como pecador estará contra Dios (y contra su mismo ser en cuanto que creatura). La medicina sermocinal divina, la curación por la palabra, consiste en hacer de un modo del combate interior (de sí contra sí) la acción de la gracia.⁴

Si la palabra de Dios es medicina espiritual, ¿quién es el médico que la administra? ¿Es Dios o es el hombre que predica la palabra de Dios? En el sermón 9, 11, se lee: 'No me miréis a mí, sino mirad a la Palabra de Dios. No os enojéis con vuestro medicamento; no hallé otro sitio por donde pasar.' Debemos entender que la retórica sacramental de Agustín hace oscilar el lugar del rétor, del predicador, pues, entre ser agente de una práctica de la palabra (y, en la analogía medicinal, administrador del fármaco) y ser mero mediador de una agencia divina y salvífica de la palabra. El desvío de la mirada al que lleva la retórica sacramental es fundamental de lo que Carol Harrison denomina estética cristiana.⁵

Según Harrison, la ambigua relación de Agustín con la retórica y la filosofía clásica se puede entender como una transformación estética

en donde la palabra ya no será el objeto de la experiencia estética sino sólo su medio. Si uno de los objetivos de la retórica ciceroniana era el placer causado por el discurso, para Agustín la *delectatio* ahora tendrá un sentido distinto. No se tratará de que el discurso del rétor cristiano cause placer, sino de que el discurso lleve a placerse de la verdad, que es Cristo.

En ese sentido, la opción por el sermo humilis es fundamental de la revolución agustiniana de las *scientiae sermocinales*. El objetivo será siempre poner en obra de la palabra la verdad cristiana, por lo tanto, el estilo simple y humilde será el óptimo para el predicador. Sólo en ciertas ocasiones, y como refuerzo del objetivo central de enseñanza, es que se podrá hacer uso de los otros estilos. Ya no hay una vinculación entre estilo y objeto del discurso, ni entre estilo y objetivo del discurso. Ya sólo hay un objetivo del discurso, ser mediador para una experiencia de la verdad, esto es, enseñar. El objetivo de la palabra del predicador es desaparecer para dar lugar a la obra de la palabra salvífica divina.

La mediación crística del discurso y del cuerpo que lo sustenta tendrá, por cierto, diversas escenificaciones de amplio calado y multívoca significación en la historia del occidente cristiano agustiniano. La historia del profesor, predicador, sabio del cuerpo de la Iglesia, Abelardo tiene un símbolo en la memoria de la historia de la retórica de la enseñanza universitaria, y sus condiciones materiales, y es sólo un ejemplo de los diversos ángulos hacia donde puede llevar la compleja historia del horizonte de la retórica sacramental, sapiencial y didáctica que abre Agustín con su praxis como rétor. Antes que profundizar en ese amplio campo, saltaremos a un escenario importante para la reflexión filosófica-teológica-política de la modernidad tardía.

AGUSTÍN Y LA TEOLOGÍA POLÍTICA. NO PUBLICISMO, TAMPOCO ANTINOMISMO, ¿UNA ESTÉTICA AGUSTINIANA?

Jacob Taubes recupera en uno de sus textos más interesantes sobre la estética cristiana la opción de Agustín por el sermo humilis y su significado histórico: 'Incluso la teología de la historia y el sermo humilis de Agustín resultan excéntricos en el cristianismo de la antigüedad tardía. Para este período, la teología imperial de Eusebio marca las opciones estéticas.'⁶ El sermo humilis, al que refiere Taubes a partir de Auerbach, sería una figura de la estética y 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

3. *Al respecto es evocador el siguiente fragmento de la pluma 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.' M. Doná, 2008, 121. Nomos y sermo como imposible-existentes, gratuitos, pues, y en ese sentido [fin-]históricos. El verdadero nomos es imposible, pero existe. Al menos existió ya y es 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.*
4. *'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.'* Agustín, 1952, 5, 5.
5. C. Harrison, 2000.
6. J. Taubes, 2007, 141.

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 y que en breve explicaremos. 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 lo bajo es el llamado más alto.

Por otro lado, 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: Agustín no es Eusebio. ¿Por qué la crítica de Taubes? Para el doctor judío, Agustín no resuelve el problema fundamental de la teología política que es el del mesianismo antinómico:

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 “la” cruz de toda teología. ¿Va a lograr cargar con ella? La cristiandad (Agustín) rechazó el problema (como todo quillismo, antinomismo—al final arribó de hecho a la conciencia de Cristo a través de la puerta trasera, pero con una conciencia culpable).⁷

Agustín no se compromete con la función antinómica del mesianismo por la división de la Iglesia en visible e invisible, dejando en la culposa ambigüedad visible-invisible la función revolucionaria antinómica del mesianismo. 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. 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. 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.⁸ 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 para el 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.⁹ De esta manera, Taubes se opone 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.¹⁰ Es por eso por lo que privilegiará la función ‘invisible’ antinómica del mesianismo.

Schmitt, por su parte, en el extremo opuesto de la discusión sobre la teología política centra su crítica y distanciamiento frente a Agustín en la pregunta hobbesiana *quis iudicabit?* Al referir a Peterson, pero dirigiendo su ataque a Agustín escribe en *Teología política II*:

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 interin 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?¹¹

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,¹² Agustín no logra aportar un pensamiento in concreto sobre la política.

Por otro lado, 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.’¹³ 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

7. J. Taubes, 2004, 109-10. Se trata de un fragmento de la carta del 4 de febrero de 1952 dirigida a Armin Mohler.

8. Cf. A. Galindo, 2012, 101.

9. Cf. J. Taubes, 2007, 87.

10. 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 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 rastrear la lucha política por el concepto de razón.

11. Schmitt, 2009, 120-1.

12. 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.’ J. L. Villacañas, 2009, 170.

13. Schmitt, 1996, 13.

lo hace incompatible con Agustín, incluso a pesar de que un par de párrafos después Schmitt refiera al obispo sin citarlo.¹⁴ Agustín 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.

En el caso de la relación entre sermo Dei y sermo humanus, recordemos, esto implica que la acción medicinal de la palabra divina no es posible sino como palabra humana, como palabra humana de sí contra sí. 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 de visibilización y de administración de la palabra. 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.'¹⁵ 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 referimos arriba y que continúa:

...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.¹⁶

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 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 mismos 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.¹⁷

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 estos 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 autorreformarse. 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.¹⁸

Según mi consideración, ambos, Schmitt y Taubes se desvían de una interpretación seria de la postura agustiniana, la cual se expresa en el problema del complejo vínculo entre sermo Dei y sermo humanus. Ni la pura invisibilidad antinómica del sermo Dei que sería impronunciable e incomprensible para cualquier ser humano, ni la pura visibilidad y oficialidad del nomos y del sermo humanus. La obra de la palabra de Dios, divina y humana, requiere de una dinámica relación entre visibilidad e invisibilidad de la cual emerge la potencia determinante de la obscuridad y el ocultamiento divinos. La praxis de la palabra, el hacer sermocinal del rétor católico deberá ser mediación de ambos polos, sin colapsar en ninguno de ellos. Se trata de una praxis en el

14. "peregrina in saeculo et pertinens ad civitatem Dei" Schmitt, 1996, 16.

15. Schmitt, 1996, 13.

16. Schmitt, 1996, 14.

17. Schmitt, 1996, 14.

18. La historia entera del arte y la estética medieval y quizás de buena parte del arte y la estética occidental hasta después del Barroco, pero todavía hoy, estará cuando menos imbricada con esta problemática que es, en el fondo, profundamente política.

sentido más radical del término, con su fondo material y concreto, un hacer aquí y ahora, cada vez, la experiencia de lo visible y lo invisible.

EL SIGLO XXI LATINOAMERICANO, SERÁ [¿ANTI?] AGUSTINIANO, O NO SERÁ.

El proyecto teórico crítico de Bruno Bosteels consiste en la construcción de una historia, calificada por él como 'subterránea'. Lo que dota de sentido a dicha indagación histórica es la posibilidad de sentar las bases de una subjetividad revolucionaria militante. Lo que me propongo hacer en esta última parte, la mayor en extensión, es analizar dicho proyecto de Bosteels poniendo especial énfasis en el papel que juega su interpretación de Agustín basada en la que a su vez efectúa Rozitchner para la evaluación que hace de la izquierda contemporánea y sus propuestas en torno a la actualidad (realidad presente, actualty) del comunismo y ofrecer una respuesta a dicha lectura. La importante lectura de esta línea de influencia (anti)agustiniana en Latinoamérica de Oscar Ariel Cabezas será fundamental para esta reconstrucción, si bien en la respuesta a esta línea interpretativa seguiré una línea divergente.

Así, desde Rozitchner, Bosteels y Cabezas presentaría un modo de aggiornamento teológico-político de Agustín en Latinoamérica frente al cual (y no necesariamente contra) nuestra lectura de la relación entre sermo Dei y sermo humanus adquiere especificidad histórica. No se tratará, como hemos advertido, del seguimiento de una línea de los estudios agustinianos más tradicionales y académicamente tipificados como tales, sino de los efectos que la praxis sermocinal y la forma de subjetivación agustiniana tiene cada vez, en cada horizonte de controversia teológico-político en Occidente. Se trata, pues, de un pensamiento político que delinea su propia propuesta, postura y diagnóstico de la política latinoamericana (y global) contemporánea sobre la base de una discusión muy localizada con Agustín y los efectos de su obra como rétor.

Precisamente en la misma medida en que Schmitt y Taubes no tenían a Agustín como objeto de sus análisis, sino una reflexión sobre la política que se cruza irremediamente por una pregunta por la estética (y yo considero, la retórica, o la estética sermocinal) de Agustín, así también Bosteels y Cabezas, e incluso Rozitchner, pues aunque dedica todo un complejo libro al análisis del obispo su objetivo principal no es ser un experto de Agustín, sino un compromiso teórico crítico con el presente. Por ello la reconstrucción de los planteamientos deberá desarrollarse con cuidado, para ubicar con precisión el punto en el que tocan a Agustín y, en concreto, al problema de la relación entre sermo humana y divina el cual ya hemos visto confrontado con la polémica lectura de Taubes y Schmitt. Intentaré, pues, argumentar en favor de una crítica a algunos elementos de lo que propone Bosteels y seguiré una línea cercana pero finalmente divergente de Cabezas. Con base en una recuperación de este 'Agustín' que ya he delineado, propondré otra forma de comprender la relación entre melancolía y subjetividad revolucionaria comunista recuperando el concepto de esperanza.

Al analizar distintos episodios de la labor intelectual de la izquierda latinoamericana, Bruno Bosteels ofrece un diagnóstico tanto 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 el gran peligro de la izquierda, a saber, devenir lumpen al asumir el potencial criminal del acto teórico crítico. 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.'¹⁹

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 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 psijé 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 desexualizado padre sustituto 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 fulgurante el cadáver del hijo que ha concebido con su padre. Rozitchner considera que esa interpretación de la vida y muerte 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.

19. L. Rozitchner, 1996, 289.

La interpretación que el judío 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, el combate esclerotizante de sí mismo contra sí mismo y/o 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. 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. 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.²⁰ 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.²¹

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. De ahí la obsesión típicamente agustiniana con el control de la erección y la eyaculación.

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.²²

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 izquierdas. 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:

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.²³

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 fundamental es que la subjetividad melancólica es el soporte de la mercantilización del pensamiento crítico por medio de las diversas empresas editoriales de gestión, autorización y circulación de la palabra.

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 realidad presente. 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 sobre Marx y Freud para darse cuenta de que no es así.²⁴ 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 melancólica. Latinoamérica es el caso paradigmático que permite ver la encrucijada en la que se encuentra todo el pensamiento crítico en la actualidad.

20. S. Freud, 1985.

21. L. Rozitchner, 2013, 510.

22. L. Rozitchner, 2012, 438.

23. W. Benjamin, 2012, 425.

24. B. Bosteels, 2012, 29-50.

Por ello es por lo 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,²⁵ 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. 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.²⁶

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. Para comprender esto son importantes los análisis del libro sobre Marx y Freud en Latinoamérica que se centran en las estrategias literarias (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 con Benjamin, la preocupación con respecto al melancólico es que su subjetividad da lugar a prácticas que introducen el trabajo del intelectual crítico en la lógica del capital. 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: la melancolía de izquierdas.

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). Partiendo particularmente de José Revueltas y de Ricardo 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.

En *The actuality of communism*, Bosteels presenta 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 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?²⁷

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 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 conclusión de García Linera es 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

25. B. Bosteels, 2015.

26. B. Bosteels, 2012, 149.

27. B. Bosteels, 2013, 85.

social que fortalezcan a la plebe. 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."²⁸

Esta figura de la plebe puede considerarse cercana a la del lumpen en tanto 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:

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.²⁹

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.

No desoímos la intención de García Linera y de Bosteels de desapegar 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.

Una lectura cercana, pero finalmente diferente de la crítica de Rozitchner a Agustín es la de Oscar Ariel Cabezas. Cabezas destaca de la lectura de Bosteels de Rozitchner la dimensión afectiva y subjetiva del análisis que hace el freudo-marxista argentino sobre Agustín, esto es, la dimensión de la subjetividad militante. No obstante, no será la deriva estatalista desde la consagración de García Linera lo que movilizará la lectura de Cabezas, sino el análisis crítico de la cultura y de la subjetividad y la afectividad tardocapitalista, por ejemplo, con la identificación de la Cosa (la de La cosa y la cruz, el libro de Rozitchner) con el efecto perverso de reproducción del regalo navideño maldito, los Gremlins del imaginario del capitalismo norteamericano. Para Cabezas, quien sigue, como hemos dicho a Rozitchner y a Bosteels, el logro de Rozitchner en sus análisis de las subjetividades de la hagiografía cristiana es mostrar:

La imposibilidad de un lenguaje contra-soberano, un lenguaje que no hable la lengua del Padre abstracto. Un lenguaje contra-so-

berano es aún un lenguaje onto-teológico, es lenguaje que aún permanece atrapado en el juego dialéctico de las oposiciones que articula la unidad (el absoluto-absoluto) de los contrarios. En otras palabras, sigue siendo el lenguaje inmaterial que se impondrá no sólo como entelequia que hace posible la dominación neoimperial, sino también como inmaterialidad de la dominación en las estructuras del trabajo capitalista.³⁰

Para Cabezas, la lectura de Rozitchner de Agustín lleva a la imbricación de subjetividad militante y lenguaje. El cómo de la palabra que emerge de la subjetividad militante agustiniana, según Rozitchner, pues, podría devenir al modo del lenguaje contra-soberano, un cosmopolitismo impolítico que en el fondo haría juego con la soberanía ya no nacional sino global del tardocapitalismo.

Con base en la enseñanza de los ejercicios teóricos de Bosteels y de Cabezas, hemos puesto nuestra atención en el reducto inasimilable, objeto de todo esfuerzo del trabajo político crítico y psíquico de la obra de éste, a saber, el melancólico. Podríamos pensar ese reducto, esa esfinge tan tentadora para la mente comunista, 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,³¹ con rabia y coraje y que actualiza e incorpora esa rabia a la lucha comunista, el lumpen restaría inasimilable e inarrastrable por la lucha comunista. Y, sin embargo, resta, se vende a la reacción. Desde Rozitchner y la recuperación que del mismo hace Bosteels, podríamos pensar que la razón de la inasimilabilidad del lumpen se debe, fundamentalmente, a que su subjetividad está apresada. 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 plenamente 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. Hereje que por miedo a la lucha quiere ganar su paraíso privado fantasmal. El problema de la política latinoamericana desde el siglo XIX, pero especialmente después del 68, es el agustinismo lumpen que encierra en un automartirio gozoso al irremediable melancólico.

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 (Derrida, 1995). Por vía de Derrida y su relación con Agustín proponemos una razón por la cual la solución de Bosteels a la melancolía de izquierdas podría resultar problemática si no considera la insolubilidad de la política en ninguna forma concreta de organización societal y al mismo tiempo seguiremos una sugerencia, si bien no el mismo camino, de Cabezas, quien considera viable compaginar la lectura de Rozitchner con la de Derrida, pues 'la promesa de Derrida de una "madre pensante" [en la lectura de Agustín y Mónica] podría entenderse como el alegato de Rozitchner a favor de una madre materialista.'³² De ser así, podemos ensayar una lectura

28. B. Bosteels, 2013, 109.

29. K. Marx y F. Engels, 2008, 136.

30. O. A. Cabezas, 2013, 205-6.

31. B. Bosteels, 2013, 30.

32. O. A. Cabezas, 2013, 200.

de Agustín, por vía de Derrida, que suplemente y redirija la lectura de Rozitchner, Bosteels, pero también de Cabezas.

Derrida publicó un ejercicio literario que emula, rinde honores e ironiza el gesto de las Confesiones y que ha titulado *Circonfession*. En el mismo se puede ver expuesta una subjetividad melancólica agustiniana al modo como la describirían Bosteels y Rozitchner. En una conferencia que Derrida dictó en torno a su *Circonfession* en Nueva York unos días después del 11 de septiembre de 2001 (y más de una década después de la redacción de la *Circonfession*), es posible encontrar una maravillosa vía de cuestionarse por los potenciales de la melancolía a partir de Agustín. Dicha conferencia termina de la siguiente manera:

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.³³

Es posible interpretar esta frase como de pura cepa agustiniana; una confesión de fe en la insuperabilidad del pecado original, marca indeleble de la subjetividad melancólica. Incluso, con esta frase podemos pensar en una vuelta radical a Agustín.

Las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad, son para Agustín la piedra de toque de toda catolicidad. Es por eso por lo que en el análisis de éstas centra lo que él considera un Manual para la práctica del cristianismo católico. Este Manual es 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. Fue uno de los vehículos, junto con las Confesiones, por los cuales se transportó la estructura subjetiva agustiniana 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 alabaré y amaré 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.³⁴

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 que espera el cristiano. Podemos relacionar el pasaje de Derrida con este texto de Agustín. Derrida confiesa que no hay forma de evitar el perjurio oculto detrás de toda promesa. Pensemos que la promesa es la de la vida justa en común. Agustín sugiere que debemos asumir la

realidad del perjurio, es decir, del pecado original, siempre con base en las virtudes teologales. La esperanza es la virtud que nos permite dirigirnos hacia la promesa de un mundo en el que ya no habrá perjurio, en donde ya no habrá ocultamiento. Gracias a la falta de ocultamiento, a la eliminación del resto resistente, podremos llevar a cabo plenamente la máxima forma de amor. Para el Manual de Agustín, la virtud teologal fundamental es la caridad, la cual, no obstante, presupone la fe y la esperanza. La caridad pura será posible sólo después del Juicio, una vez que ya no haya ocultamiento. No obstante, en este mundo, las virtudes teologales no operan de manera pura. El significado que damos aquí a lo teologal de la virtud de la esperanza (y de la fe y la caridad con ella incluidas) es justamente diferencial con respecto a las virtudes cívicas tradicionales que también rescata y valora Agustín. Las virtudes teologales, superiores a las cívicas, no norman al sujeto en el mismo sentido que las cívicas. Marcan pautas de acción ideal con respecto a un momento trascendente del tiempo del mundo. Ahí, más allá del tiempo de este siglo, habrá la posibilidad de que lo teologal nos norme como lo cívico, aquella será de manera expresa y transparente la ciudad de Dios en la que se viva una civilidad teologal pura. Pero por lo pronto, nos resta esperar, militantes, desarrollando la caridad, pero siempre lidiando con el inasimilable resto de nuestra propia interioridad oculto incluso a nosotros mismos. Las virtudes teologales nos norman en este mundo a través de la obra de lo oculto que siempre resta oculto y que da lugar a que detrás de cada promesa terrena de justicia exista la posibilidad del perjurio. La virtud teologal es el modo de operatividad del sermo Dei que se ha dignado ser humanus, una lucha de sí contra sí que requiere de lo oculto como fuente motriz de la autocrítica y la autotransformación histórico-teológico-política.

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.'³⁵

¿En qué consiste el potencial actual de Agustín? Sin duda, no en su forma de pensar la sexualidad, como claramente nos advierte Rozitchner. El potencial de Agustín, incluso después de las profundas críticas de Schmitt, Taubes, Rozitchner, Bosteels y Cabezas radica en que nos advierte de la irreductibilidad del mal en el hombre. Aparejada con dicha advertencia tenemos la argumentación sobre la insustancialidad del mal. Lo que da como resultado la afirmación conjunta de ambas tesis es una concepción del sujeto militante distinta. Villacañas nos ofrece una forma de reevaluar a 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.'³⁶

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 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, hace de esa imposibilidad de eliminación de la desconfianza

33. J. Derrida, 2005, 27.

34. Agustín, 1956, CXXI

35. Agustín, 1956, CXIV

36. J. L. Villacañas, 2016, 603.

y de la traición la base única sobre la cual se sostiene un compromiso militante.

En ese sentido, incluso aceptando que la subjetividad agustiniana implique algunos elementos propios de la melancolía, no debemos pensar que eso implica que esté incapacitada para la militancia. Además, desde Agustín podemos ofrecer una alternativa a la incorporación del lumpen-melancólico que exige el comunismo de Bosteels. En este caso, el intelectual no se identificará con la masa plebeya para potenciarla e incorporarla a la lucha; más bien, Agustín nos muestra que la única forma de evitar la maldición y la perdición en la injusticia es desconfiar del lumpen que todos llevamos dentro, incluyéndonos a nosotros mismos. El lumpen, esa figura de la traición, es irrenunciable e inasimilable en la lucha. 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 lumpen: sicómoro que nos acompaña en cada praxis de lenguaje. El acto teórico-crítico 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 posibilidad de la traición.

Pensar una subjetividad espectral como ésta abre un espacio infinito para el surgimiento de luchas no incorporadas ni incorporables que, sin embargo, podrían contribuir a la causa de la emancipación. Así como los espectros de Marx se dicen en plural, por no poder incorporarse en un cuerpo inmaterial, en un solo espíritu, o fantasma (como el que acecha o acechaba a Europa en el s. XIX),³⁷ así, cada una de las muertes que son arrastradas a la ruina de la prehistoria inconsciente de la injusticia podría materializarse, hacerse sensible por medio de la palabra y la imagen en el presente por vía de una lucha que podría ser considerada una traición desde la perspectiva del 'cuerpo comunista'. Inclusive, podríamos decir que Agustín (y Derrida) le ofrece a Bosteels la posibilidad de pensar más allá de la figura dual del Estado y la plebe comunista, ésta no plenamente reducida al Estado, pero sí incorporada en la lucha comunista. Incluso, ofrece una vía de posibilidad de un lenguaje no soberano-estatal, pero tampoco contra-soberano (esto es, soberano-global), que sin renunciar a su institucionalidad no se reduzca a ella, pero que tampoco devenga sólo pura contra-institucionalidad. Un lenguaje que en su realización, asuma su desrealización no como culpa y rebeldía castrada, sino como apertura del común desde el perjurio. Lenguaje del lumpen sobre el sicómoro.

Agustín nos ofrece la posibilidad de pensar en una plebe emancipadora oculta, invisible (incluso, sobre todo, a sí misma). La introducción de este elemento de lo oculto abre el terreno de lo espectral, pero también del perjurio y de la traición. La obra de lo oculto es una lucha invisible, incluso para los mismos sujetos que soportan esta lucha. El Estado comunista y la lucha de la plebe comunista incorporada de la que habla Bosteels siempre pueden estar cometiendo perjurios intentando forzar a enterrar y dejar muertos y bien muertos algunos huesos que no dejan de dar lugar a apariciones espectrales.

El peligro de resolverse discursivamente completamente contra Agustín es caer, inocente en una de sus trampas y perderse de muchos de sus beneficios. Sin Agustín, caemos pronto en el peligro, no sólo de querer

llamar e institucionalizar de una u otra forma toda lucha emancipatoria, sino en pensar que es posible de hecho la realización presente (actuality) de ese proyecto en plenitud. De esta manera, fácilmente resbalamos hasta la ingenuidad de pensar que podemos exorcizar a todos los espectros, incluyendo paradigmáticamente el espectro traicionero del lumpen-melancólico, dejando a un lado el centro mismo del que emerge la posibilidad de la subjetivación militante: el núcleo oculto del sujeto melancólico.

37. J. Derrida, 1995.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio, El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento (Homo sacer II, 3), Valencia, Pre-Textos, 2011.
- AGUSTÍN, El combate cristiano, en Obras de San Agustín, t. 12, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.
- AGUSTÍN, Enquiridión, en Obras completas, t. 4, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.
- AGUSTÍN, Sermones 1º, Obras completas, t. VII, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1981.
- AGUSTÍN, Sermones 3º, Obras completas, t. XXIII, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1983.
- BENJAMIN, Walter, "Left-Wing Melancholy", Selected Writings, Vol. 2, Part 2, Cambridge, Massachusetts and London, The Belknap Press of Harvard University, 2012.
- BOSTEELS, Bruno, The Actuality of Communism, London, Verso, 2011.
- BOSTEELS, Bruno, Marx and Freud in Latin America. Politics, Psychoanalysis, and Religion in Times of Terror, London, Verso, 2012.
- 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>
- CABEZAS, Oscar Ariel, Postsoberanía. Literatura, política, trabajo, Buenos Aires, La Cebra, 2013.
- 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.
- DERRIDA, Jacques, Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional, Trotta, Madrid, 1995.
- 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.
- FREUD, Sigmund, "Duelo y melancolía", Obras completas, t. XIV, Amorrortu, Buenos Aires, 1985.
- GALINDO Hervás, Alfonso "Secularización y mesianismo. El pensamiento político de Jacob Taubes", Diánoia, vol. LVII, No. 68 (mayo 2012): 81-111.
- HARRISON, Carol, "The rhetoric of scripture and preaching: classical decadence or Christian aesthetic", Robert Dodaro and George Lawless, Augustine and his Critics, London, Routledge, 2000.
- MARX, Karl y F. Engels, Manifiesto del partido comunista, México, Colofón, 2008.
- O'DONNELL, James J. The Authority of Augustine, 1991 <http://faculty.georgetown.edu/jod/augustine/augauth.html>
- ROZITCHNER, León, La cosa y la cruz. Cristianismo y capitalismo (En torno a las Confesiones de San Agustín), Buenos Aires, Losada, 1996.
- ROZITCHNER, León, Perón: entre la sangre y el tiempo. Lo inconsciente y la política, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2012.
- ROZITCHNER, León, Freud y los límites del individualismo burgués, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2013.
- SCHMITT, Carl, "La visibilidad de la iglesia. Una reflexión escolástica", Daimon. Revista de Filosofía, No. 13, 1996, 11-18.
- SCHMITT, Carl, Teología política, trad. Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez, Madrid: Trotta, 2009.
- TAUBES, Jacob, Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica, trad. Silvia Villegas, Buenos Aires: Katz, 2007.



BIBLIOGRAFÍA

- TAUBES, Jacob, *The Political Theology of Paul*, trans. Dana Holander, Stanford: Stanford University Press, 2004.
- 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.