

Agustín de Hipona y el acontecimiento

Ricardo M. García

Presentación

Este trabajo plantea la asunción por parte de un pensador que podríamos caracterizar genéricamente como “posmoderno”, de temáticas agustinianas. Estas son: el impulso de unirse a Dios acompañado de la búsqueda simultánea del conocimiento de Dios y del suyo propio, lo que implica que su existencia se convierte en motivo de cuestionamiento. A esto se agrega como acompañamiento a este examen, la práctica de la oración y del llanto. 2) Presento la interpretación que propone el filósofo John D. Caputo¹ quien retoma el concepto de Acontecimiento de Gilles Deleuze y lo lee en la línea de la deconstrucción de Jacques Derrida². 3) Se hace un relevamiento y se analizan los textos de Agustín tratados por Caputo. 4) Se realiza una caracterización del pensamiento hermenéutico de Caputo a la vez que se señalan coincidencias y divergencias con las posturas de Agustín. 5) Síntesis a modo de conclusión.

¹ Filósofo estadounidense nacido en 1940.

² Cita a Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2005, en John D. Caputo-Gianni Vattimo, *Después de la muerte de Dios: Conversaciones sobre religión, política y cultura*, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 77, n. 1; reconoce una gran deuda con Derrida y lo cita frecuentemente: J. Caputo, *The Prayers and the Tears of J. Derrida: Religion without Religion*, Bloomington, Indiana University Press, 1977, pp. 71-76. Sobre la reapropiación de ideas agustinianas por Derrida, por ejemplo, el concepto de “**Circumfesión**”, cf. J. Caputo, “Shedding Tears Beyond Being: Derrida’s Confession of Prayer”, en Caputo - Scanlon M. J., *Augustine and postmodernism, Confessions and Circumfession, ut supra*, 2005, pp. 95-114. Según Caputo y Scanlon la lista de autores que realizan una “lectura posmoderna” de Agustín son Derrida, Lyotard, Arendt, Ricoeur, Heidegger, ibíd., p. 1. Para el concepto de “acontecimiento” Caputo también se inspira en Heidegger.

Desarrollo

I.

Caputo afirma que el pensamiento posmoderno incluye una filosofía y una teología del acontecimiento³, que describe con los siguientes rasgos que sintetizo apretadamente. El acontecimiento no es lo que “ocurre... (*event*), sino algo dado **en** lo que ocurre”, que busca darse en las realidades presentes. Así distingue entre el **nombre** y el acontecimiento que “transpira” en él. El nombre alude provisionalmente pero con cierta estabilidad al acontecimiento mientras que éste es dinámico y transitorio, siempre en búsqueda de expresiones nuevas. De este modo, el acontecimiento “no es una **cosa**, sino algo que actúa” en las cosas, habitándolas, inquietándolas y solicitándolas, pero de modo provisorio y contingente. De tal manera que todo lo que ocurre, como estructuras históricas, instituciones o palabras son siempre deconstruibles por los acontecimientos, mientras que éstos nunca están conformados definitivamente, a diferencia por ejemplo, del *éidos* platónico que es lo verdadero eternamente.

En cuanto a su dimensión temporal, los acontecimientos nunca están presentes sino más bien “nos convocan y nos llevan hacia el futuro, llamándonos”, a modo de promesas, por ejemplo, la democracia *à venir*, es decir, con justicia (según Derrida)⁴, o los “peligrosos recuerdos del sufrimiento” de la injusticia de las víctimas de la historia que requieren ser tenidas en cuenta y ser reivindicadas (según Johan B. Metz)⁵, o la hospitalidad, el don, la solidaridad, la amistad⁶.

Sostiene Caputo que los acontecimientos expresan, en contraposición al *amor fati*, un *amor venturi*, un “amor o afirmación de lo que está por venir, de lo que crea

³ J. Caputo, *Después...*, pp. 75-88; “Nombre y acontecimiento”, *La debilidad de Dios, Una teología del acontecimiento*, Buenos Aires, Prometeo, 2014, pp. 85-93.

⁴ J. Caputo, *Shedding...*, cf. notas 2 y 8.

⁵ J. Caputo, *Después...*, p. 77, n. 1, remite a Johan B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mains, 1977. Metz se inspira en Walter Benjamin, cf. J. Caputo, *Después...*, pp. 117-8, n. 28. Caputo alude a las frases de Metz “memoria peligrosa” o “*memoria passionis*” referidas a la muerte profética de hombres justos, en *La debilidad...*, p. 69.

⁶ Ejemplos: “...el deseo de un **don** más allá de la economía, una **justicia** más allá de la ley, una **hospitalidad** más allá del derecho de propiedad, un **perdón** más allá del arreglos de cuentas...”, en *ibíd.*, p. 261.

sentido”, asumiendo un aspecto “mesiánico y espectral”, fantasmal⁷. Ante ellos el talante apropiado es más de pasividad y de receptividad que de un decisionismo subjetivo. Esta cualidad se complementa con la oración y el llanto⁸, tanto ante la espera de posibles acontecimientos favorables como ante la amenaza de un presente doloroso y problemático. Caputo no considera a la oración como una transacción o interacción con un ser ultraterreno situado en el “cielo”, sino como una actitud de escucha y atención a “una provocación que nos lleva más allá de nosotros”⁹. Así pues, entiende a la oración y las lágrimas como propias y básicas de todas las religiones tanto que se implican mutuamente, si hay oración hay religión y viceversa.

Nuestro autor relaciona la oración y el llanto con el deseo de lo inexistente que no obstante, nos desvela y perturba¹⁰, y lo ejemplifica con la espera del mesías que nunca se presenta pero que permite la vigencia del deseo. Este deseo o pasión desde siempre se ha dirigido al nombre de Dios, independientemente de qué entendamos por ese nombre, con la aclaración que ese nombre no es lo que deseamos propiamente, sino el nombre del “acontecimiento que ocurre **en** lo que deseamos y que mantiene al deseo vivo”¹¹.

“El acontecimiento es lo que se alberga en el nombre de Dios, la cadena de efectos que se pone en marcha gracias a la energía diseminadora del nombre. El acontecimiento (*événement*) es lo que está por venir (*venir*), lo que promete y es prometido, lo que llama, lo que es recordado, y aquello por lo que se pide... es la invitación, la solicitud, la provocación, de algo por venir, algo que irrumpe o que adviene (*l’invention*)”.

A este lo denomina “futuro absoluto” y lo distingue del “presente futuro” que es más o menos previsible y en cierto modo controlable¹².

⁷ J. Caputo, *Después...*, p. 81.

⁸ *Ibíd.*, pp. 88-92. Caputo cita a Derrida quien expresamente se nutre de su coterráneo Agustín (ambos “argelinos”) “*verser des larmes au-delà de l’être*”, cf. Hélène Cixous-J. Derrida, *Voiles*, París, Galilée, 1998; *Shedding*, pp. 97-98.

⁹ J. Caputo, *Después...*, p. 92.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 93.

¹¹ *Ibíd.*, p. 94.

¹² J. Caputo, *La Debilidad*, pp. 60-61; para nombre y acontecimiento, pp. 85-93; afirma una “poética del acontecimiento”, p. 273.

Pero si bien el acontecimiento nunca existe presencialmente, provoca la oración que invoca y anhela su llegada, como en Agustín esta plegaria “ánima y late a través del lenguaje de la *Confesiones*”¹³: *Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*¹⁴, como se verá a continuación.

2.

Para Caputo el deseo profundo de Agustín expresado en las *Confesiones* se vincula claramente con dos temas centrales de su vida, que son la búsqueda del conocimiento de la identidad de Dios (a) y de su propia subjetividad o del sí mismo (b) expresada en varias fórmulas¹⁵. Ambos temas se asocian e imbrican mutuamente. La pasión por Dios o por el nombre de Dios como dice nuestro autor, no significa tanto una capacidad de actuar subjetiva sino más bien, es el nombre “de todo lo que nos desea...en acusativo, que desea lo mejor de nosotros... invitándonos al bien”¹⁶. Dice Caputo que el Dios que Agustín enuncia con rezos y lágrimas se encuentra con el “Dios deseante” que lo/nos persigue por diferentes caminos.

a) Con respecto al primer tema Caputo examina un texto clave de Agustín: *Quid ergo amo cum deum meum amo*¹⁷ en donde por un lado, reflexiona en tono dubitativo sobre el conocimiento de Dios a quien ama pero por otro, tiene la certeza de amarlo (*non dubia sed certa conscientia*)¹⁸. Agustín se pregunta sobre quién o qué (*quid*) es Dios, pero no problematiza su adhesión o pasión por El, ya que el cuestionamiento es de tipo cognoscitivo pero de ningún modo existencial o afectivo¹⁹.

Caputo comentando este pasaje de Agustín replantea la pregunta de dos modos. El primero, es si en términos generales ante la solicitud de amar a cualquier cosa que

¹³ J. Caputo, *Después...*, p. 95.

¹⁴ Agustín, *Conf.*, I, 1, *Oeuvres de S. Augustin, Les Confessions*, París, Desclée de Brouwer, 1962. BA, V. 13 y 14.

¹⁵ En este trabajo me limito a la lectura que hace Caputo de las *Confesiones*, consciente que estas temáticas están presentes en otras obras.

¹⁶ J. Caputo, *La Debilidad*, p. 227.

¹⁷ Agustín, *Conf.*, 1, 10, 7, 11, 5. Desarrolla este tópico en varios párrafos: *Conf.* 10, 6, 8-7, 11. Cf. por ej.: *quid autem amo...*, 10, 6, 20-21.

¹⁸ *Ibíd.*, 10, 6, 8, 13-14.

¹⁹ Cf. J. Caputo, “What do I love”, en *On Religion*, Londres-Nueva York, Routledge, 2001, pp. 24-36.

sea, es a Dios a quien buscamos realmente, aunque no conozcamos con claridad conceptual que es a Él a quien amamos. El segundo modo es: “el nombre de Dios ¿es el nombre que damos a las cosas que amamos profundamente, como la paz, la justicia o el tiempo mesiánico?” Luego se interroga sobre qué hay que poner primero, si a Dios o a algo que lo remplace o incluya de algún modo. “¿Es el amor un modo de ejemplificar a **Dios**? ¿O es Dios el nombre que tenemos para ejemplificar al **amor**?”²⁰. De esta forma propone una especie de circularidad entre el amor a Dios y el amor a otras realidades, aún en el caso que sean menos dignas que las mencionadas, como pueden ser las que son buscadas por lujuria o por soberbia. Caputo agrega que este amor a Dios es radicalmente traducible o sustituible sin que podamos controlar este proceso, aclarando que no es un proceso lingüístico sino pragmático: implica la acción de ponerlo en práctica, de hacerlo realidad en la vida más que un tema de conocimiento solo teórico²¹. Agrega que para Agustín no se trata tanto de conocer la verdad sino de realizarla: *facere veritatem*²², lo que implica el esfuerzo de plasmar la verdad, la justicia y lo imposible, promoviendo las preguntas sin pretender obtener una respuesta contundente o definitiva²³.

Por eso interpretando²⁴ a Agustín afirma que sería mejor leer el qué (*quid*) de la frase por un **cómo**, i. e., por una pasión que orienta la existencia hacia los valores del amor y de la solidaridad con el prójimo como desviación (*deflection*) del amor a Dios y del amor de Dios. Luego refuerza esta idea acompañándola con referencias a las fuentes del profetismo hebreo y de las escrituras cristianas que exhortan al amor al prójimo como el modo más auténtico de vinculación con Dios²⁵.

²⁰ *Ibíd.*, p. 25.

²¹ *Ibíd.*, p. 140.

²² Caputo vincula esta acción con “to do the impossible... in faith, hope and love, praying and weeping like mad”, *ibíd.*, p. 115; para el concepto de “imposible” según la tradición bíblica, pp. 7-17; *La debilidad...*, p. 260 y ss.

²³ J. Caputo, *On Religion...*, p. 28.

²⁴ Caputo afirma que enmienda a Agustín “con temor y temblor” reverenciales, *ibíd.*, p. 134; pero agrega que deja “...little space for heterodoxy”, *ibíd.*, p. 25; teniendo en cuenta a las iglesias cristianas, habla de “poner nerviosos a los obispos”, aun al mismo Agustín cuando lo era, *ibíd.*

²⁵ Afirma Caputo: “The **deflection** of God is the **translation** of God into a deed”, *ibíd.*, p. 137. Cita al profeta Am. 5:24 y a Mt. 25: 37, *Ibíd.* p. 136. Los “prójimos” son los pobres, extranjeros, refugiados, sin hogar, enfermos, ancianos, etc., *ibíd.*, p. 136. Cita a Levinas: “The withdrawal of god from our view is always a matter of justice to the neighbor...”, *ibíd.*, p. 137.

b) El otro tema agustiniano consiste en la pregunta por el conocimiento de sí mismo, de la propia subjetividad, expresada en la frase paradigmática: *factus eram ipse mihi magna quaestio et interrogabam animam meam quare tristis esset et quare conturbaret me ualde*²⁶.

Este pasaje expresa en términos dramáticos el sufrimiento y la conmoción personal que le produjo la muerte temprana de un joven amigo. Este suceso ubica la propia existencia de Agustín en el centro de atención y de cuestionamiento. En el estilo dialogal de las *Confesiones*, le pregunta a Dios por qué solamente le es agradable el llanto y las lágrimas (*solus fletus erat dulcis mihi*, ibíd., l. 12-13), ante estas vivencias de profunda pesadumbre y sufrimiento que lo convierten en desdichado (*miseris, in experimentis*). Agustín con diversas palabras de estilo lamentativo (*gemere, flere, suspirare, conqueri*) expresa su estado anímico y sus sentimientos. Es consciente que solo de Dios puede esperar la respuesta a la pregunta por su propia subjetividad. De este modo, constatamos la profunda vinculación que tienen entre sí ambas problemáticas, que son el conocimiento de Dios y de sí mismo.

La práctica de la oración y del llanto es otro de los temas que Caputo resalta en Agustín y lo relaciona con el pensamiento de Derrida²⁷. En este contexto para Caputo la oración forma parte de la actitud religiosa de Agustín, en donde prioriza más la vinculación efectiva con Dios que el conocimiento conceptual de su naturaleza o de su ser.

3.

La visión filosófica de Caputo está configurada por el ejercicio de lo que define como una “hermenéutica radical”²⁸ o “hermenéutica espectral”²⁹, con una fuerte influencia del enfoque deconstructivo planteado por Derrida. Esta línea de pensamiento se considera crítica y superadora de la llamada ontoteología en cuanto

²⁶ *Conf.* 4, 4, 9, 6-8. Para todo este relato, cf. 4, 4, 7-7, 11. También “... domine, laboro hic et laboro in me ipso: factus sum mihi terra difficulatis et sudoris nimir”, 10, 16, 25, 7-8.

²⁷ Cf. notas 2, 4 y 8.

²⁸ J. Caputo, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.

²⁹ “Hermenéutica espectral: sobre la debilidad de Dios y la teología del acontecimiento”, J. Caputo, *Después...*, pp. 75-134.

cuestiona la existencia de un principio trascendente celeste, que sirve como fundamento último de la realidad. Principio del que no solo dependen las realidades cósmicas, sino también ha sido considerado como fuente absoluta de poder en todos los planos, político, social, económico, religioso, etc., terminando por constituirse en muchos casos, en un elemento clave para justificar sistemas de pensamiento o regímenes políticos autoritarios. Caputo propone deconstruir al “Dios de la ontoteología que está... tras todos los dioses del poder soberano...”, tratando de reducir o mitigar las creencias que han amedrentado a los hombres al llegar a constituirse en “grandes teorías y grandes narraciones, grandes negocios y grandes sufrimientos, trayendo consigo una historia de intimidación, opresión y violencia”³⁰.

Así pues Caputo entiende a la filosofía (y a la teología) como fenomenología no como especulación metafísica, ya que piensa que la metafísica es una “ficción intelectual”³¹.

Otra importante fuente de inspiración del pensamiento de Caputo es la tradición bíblica judeocristiana que reinterpreta o deconstruye desde el pensamiento contemporáneo³²; los temas agustinianos que analizamos claramente pertenecen a esa tradición.

Caputo retoma y comparte ideas del Agustín de las *Confesiones*, sin embargo no está de acuerdo en general con el Agustín de la *Ciudad de Dios*³³, por tener diferencias con varios de los temas tratados allí: como la comprensión de las acciones de Dios y de los hombres según el paradigma de la teoría retributiva, que implica también entender la muerte de Cristo según el criterio de la teoría sacrificial³⁴; la división de planos en immanencia y trascendencia, entre otros. Considera que todas estas ideas agustinianas, que en gran parte fueron aceptadas por la tradición cristiana posterior, contribuyen a configurar la teología metafísica u

³⁰ *Ibíd.*, pp. 107-8.

³¹ J. Caputo, *Radical Hermeneutics...*, p. 19.

³² J. Caputo, *On Religion...*, p. 57.

³³ Esta obra es como una “enciclopedia” del pensamiento agustiniano pues desarrolla temas de gran importancia como el pecado original y la gracia, la providencia-predestinación, la concepción teológica de la historia, la escatología, etc.

³⁴ Rechaza la idea de un sacrificio sangriento como necesario para la salvación pues lo entiende como un ejemplo de violencia patriarcal, J. Caputo, *Después...*, p. 101, n. 18; también se opone a la comprensión de Cristo crucificado como resarcimiento por una supuesta deuda contraída con Dios, *ibíd.*, p. 106.

ontoteológica, que la filosofía contemporánea en varias de sus corrientes intenta cuestionar o “superar”. Esto para nuestro autor no implica ciertamente negar las posiciones agustinianas y de la tradición de forma total, sino trata de reinterpretarlas de otra manera. Sus esfuerzos claramente apuntan en esa dirección.

Otro aspecto interesante del pensamiento de Caputo es que asumiendo un postulado posmoderno “debilita” la distinción entre filosofía y teología consolidada desde la Escolástica; justifica este postulado argumentando que también algunas expresiones de la filosofía actual buscan “marcos de comprensión” que son “como una fe”. Afirma que la “razón está profundamente estructurada por la fe y que toda fe...está obligada a reflexionar sobre sí misma, y, por tanto, es racional en ese sentido”³⁵. Por su parte, como es bien conocido, Agustín tampoco distinguía entre filosofía y teología, pues para él solo era válido un tipo de pensamiento, que intentando comprender las verdades reveladas llega a configurar la sabiduría o filosofía cristianas. En esto ambos autores están de acuerdo. Caputo se considera a sí mismo como un “teólogo filosófico” preocupado por el acontecimiento que habita en la religión bíblica³⁶. Sostiene que en la “teología” posmoderna “lo que nos ocurre es el acontecimiento refugiado en el nombre de Dios”, por eso propone cultivar y nutrirse con el recuerdo de ese nombre³⁷.

Otro punto en el que divergen es en cuanto a la distinción entre lo natural y sobrenatural. Caputo claramente la niega³⁸, en razón de postular un pensamiento que si bien se inspira en el cristianismo, se esfuerza en superar definitivamente los restos de gnosticismo y neoplatonismo que implica la idea dualista de dos mundos, con dos planos de la realidad ontológicamente asimétricos. Esta postura claramente se opone a la cosmovisión agustiniana para la cual aquella distinción es clave.

4.

En este trabajo consignamos la lectura realizada por John D. Caputo de algunas problemáticas desarrolladas por Agustín de Hipona. Estos temas muestran el impulso permanente de Agustín realizado durante toda su vida para vincularse con

³⁵ *Ibíd.*, p. 207.

³⁶ *Ibíd.*

³⁷ *Ibíd.*, p. 80. Caputo confronta las posturas de Badiou y de Deleuze en cuanto la “gracia” del acontecimiento, notas 4 y 5, *ibíd.*, pp. 80-1.

³⁸ *Ibíd.*, pp. 207-8.

Dios y para conocerlo; esa decisión implica un movimiento de ida y de vuelta, configurando algo así como un círculo que tanto va del amor unitivo al conocimiento, como del conocimiento al amor. Además ese esfuerzo es simultáneo y coetáneo con el deseo de autoconocimiento, de aprehensión de su propio yo. Estos dos deseos o pasiones van acompañados de plegarias frecuentemente “mojadas” con abundantes lágrimas.

Vimos como Caputo practicando una hermenéutica deconstructiva usa el concepto de acontecimiento entendiéndolo como lo que se revela en lo que ocurre, no lo que ocurre; es lo que habita e inquieta a las realidades históricas desde dentro, provocándolas y llamándolas hacia el futuro. El acontecimiento da sentido a las cosas presentes y futuras, abriendo un espacio de espera mesiánica, ante lo cual, importa más un talante pasivo que proactivo. Para Caputo ese acontecimiento está presente en la vida de Agustín en cuanto espera y anhela con plegarias y lágrimas. En esto coinciden ambos autores.

Caputo adhiere a la deconstrucción de la ontoteología por considerarla un sistema que al fundamentarse en un principio absoluto y trascendente, termina por legitimar estructuras y prácticas autoritarias en diversos campos, como el pensamiento, la religión y la política. Esta postura lo lleva también rechazar la escisión de planos ontológicos entre mundos diferentes, por considerarla un remanente de las cosmovisiones gnóstica y neoplatónica.

Las tesis de la superación de la ontoteología y de la negación de los dos mundos postuladas por Caputo no serían aceptadas por Agustín porque en términos generales adhiere a ellas. Su cosmovisión está fuertemente moldeada por el pensamiento neoplatónico y por la hermenéutica bíblica vigentes en su época.

Nuestros dos autores coinciden en no separar como formas de pensamiento diferentes a la filosofía y a la teología: Agustín postula un solo modo de pensamiento válido que es la sabiduría cristiana. Por su parte, Caputo que se considera a sí mismo como “teólogo filosófico”, “reduce” la distinción entre filosofía y teología.

Caputo si bien en su pensamiento cuestiona reverencial y respetuosamente aspectos importantes del pensamiento agustiniano³⁹, se inspira en temáticas de

³⁹ Cf. nota 24.

Agustín especialmente influenciado por Derrida, pero adhiriendo expresamente a la fe cristiana, actitud que está en discusión con respecto al filósofo franco-argelino.

Recibido: 03/04/2017

Aceptado: 15/05/2017