



¿ES SAN AGUSTÍN UN PENSADOR ERÓTICO? ANÁLISIS DEL DESEO AGUSTINIANO EN RELACIÓN CON LA GÉNESIS DEL SUJETO MODERNO

JAVIER RUIZ MOSCARDÓ

“Sólo conozco un único deber: el de amar”
(Albert Camus)



Pretendemos en el presente trabajo analizar el concepto de deseo presente en el pensamiento de San Agustín de Hipona y, a partir de su desarrollo, ponerlo en relación con la idea de erotismo que estudia el pensador francés George Bataille. Las investigaciones sobre San Agustín nos servirán para desarrollar una lectura foucaultiana de algunos aspectos referentes a la sexualidad medieval en conexión con la génesis del sujeto moderno y las relaciones de poder que lo atraviesan y configuran. Toda la investigación se basará en la idea de que, en contra del sentir generalizado, el cristianismo y el medioevo instauraron una cultura del erotismo decisiva en el modo en que Occidente ha comprendido desde la modernidad todo el ámbito de lo sexual y el deseo, y que dicho erotismo ha sido fundacional en lo que respecta a los procesos de subjetivación actuales.

INTRODUCCIÓN: *CET OBSCUR OBJET DU DÉSIR*

Decía Luis Buñuel, cuyo cine explora con frecuencia la relación entre erotismo y religión, que no existen los deseos inocentes: sus objetos, como reza el título de la que fuera su última película, siempre son oscuros. Puede sorprender para un lego en pensamiento medieval los ríos de tinta que, ya dentro de una filosofía cristiana propiamente dicha, se han vertido en torno al tema del deseo. Y es que no anda desencaminado Michel Foucault cuando en *La arqueología del saber* nos habla del uso ideológico de la Historia: a menudo se nos presentan épocas pasadas como si fueran unidades monolíticas y uniformes en las que, para más inexactitud, se ignoran nociones como las de ruptura y diferencia con el objetivo de presentar la Historia como una continuidad progresiva que se extiende hasta el presente. En el caso de la filosofía medieval este error es aún más dañino en tanto que perpetúa el pesado lastre que esta forma de entender la Historia ha supuesto para la complejidad del pensamiento medieval; y



es que pocas épocas han sufrido el esquematismo y la simplicidad con que la Edad Media se presenta al gran público: una época de oscurantismo y superstición cuyas brumas, Renacimiento mediante, sólo se disiparían definitivamente gracias a *Les Lumières*. Sin embargo, ya una pequeña aproximación como la que pretendemos en este trabajo desmiente la idea de que los orígenes de nuestra actualidad se remontan únicamente a la Ilustración y su desarrollo; uno de nuestros objetivos, por lo tanto, será demostrar que el pensamiento medieval-cristiano, y en especial su manifestación y configuración del erotismo, será fundacional en la génesis del sujeto moderno. Esperamos que, al menos, quede patente que en nuestro objeto de estudio las rupturas y las diferencias son tan amplias que presentar el pensamiento medieval como si tuviera un único centro y una única significación –como expresión, en definitiva, de una *weltanschauung* unívoca– es, cuanto menos, cuestionable.

Así pues, es posible que el gran público, anclado en sus prejuicios, se sorprenda de que el tema del deseo haya sido uno de los más tratados en el pensamiento medieval; pero con seguridad se asombrará más si conseguimos convencerle de que en modo alguno su tratamiento del deseo fue ajeno a la ocurrencia buñuelesca: el sentir medieval generalizado, según intentaremos demostrar a continuación, era bien consciente de que la inocencia y el deseo son elementos antitéticos. Y esta terrible constatación, si llevamos a buen puerto nuestra empresa, será la que nos abra el camino para empezar a hablar de la relación entre erotismo, religión, sexualidad y poder.

1. LA INSACIABLE SACIABILIDAD DEL DESEO

El eminente medievalista Etienne Gilson, en su obra *El espíritu de la filosofía medieval*, dibuja de modo ejemplar el escenario desde el que se debe comprender el tratamiento del deseo en el pensamiento cristiano. Lo primero que subraya el historiador francés es que el deseo, tal y como lo trataron los principales instructores de la ciencia del amor medieval¹, ha de relacionarse inmediatamente con el *yo*. La metodología de estos estudiosos, lejos de imbricarse en disquisiciones puramente teológicas, consistió en partir de la experiencia concreta para remontarse a una especie de dialéctica *sui generis* que trascendiera la pura materialidad de lo sensible. Así, el *yo* medieval, vuelto sobre sí mismo, descubre que tiene que satisfacer una serie de deseos para subsistir y perpetuarse; del egoísmo del *yo* – también llamado por muchos autores *amor de sí* – se desprende, entonces, el amor a lo que puede sernos útil para la supervivencia.

Este primer movimiento del deseo medieval implica, a causa del procedimiento descrito, una especie de giro hacia la conciencia²: al descubrir que los objetos de su deseo dependen del amor propio – pues los desea para satisfacer sus necesidades –, pasa a un primer plano el *yo*, como objeto primordial. Como dice Gilson, el sujeto medieval no puede satisfacer sus necesidades “sino planteándose él mismo como el objeto de su deseo”³. El oscuro objeto de la filosofía medieval, contra todo pronóstico – ¡y siglos antes de que Descartes consagrara al *cogito* como instancia suprema del conocimiento! –, resulta ser el propio *yo*.

Sin embargo, resulta todavía evidente que sigue habiendo una dialéctica entre el *yo* como objeto principal del deseo y los objetos

1 Gilson se refiere especialmente a San Bernardo y Guillermo de Saint-Thierry. La ascendencia agustiniana de su enfoque, como veremos a continuación, es lo que justifica su inclusión en el presente estudio.

2 Precisamente este movimiento será lo que atraerá a la joven Hannah Arendt a realizar su tesis doctoral sobre San Agustín, en la medida en que entrevió la posibilidad de acercar la analítica del sujeto del obispo de Hipona a las doctrinas existenciales de sus maestros Jaspers y Heidegger.

3 E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, ed. Rialp, Madrid, 1981.

del mundo externo de que debemos apropiarnos para la supervivencia. Esta profenomenología medieval precisa todavía, consecuentemente, de más elementos para que la podamos comprender con profundidad.

Gilson introduce en este punto la importancia del concepto de *Pax*. A juicio de nuestro historiador, la *pax* medieval cumpliría en los pensadores medievales un papel análogo al que en las escuelas socráticas de la antigua Grecia cumplía la *ataraxia*: un télos deseable, inscrito en las aspiraciones naturales de los seres humanos, que opera como un ideal a alcanzar. El hombre medieval, tras este punto de partida en la experiencia sensible, descubre que no basta con la posesión de objetos mundanos para alcanzar la tranquilidad y serenidad interiores que presiden la anhelada *pax*. El deseo, enfocado únicamente a la apropiación de objetos exteriores, se revela decepcionante y nos condena al desasosiego⁴.

Siguiendo el razonamiento, dado que el mundo se nos aparece como incapaz de satisfacer nuestras naturales ansias de felicidad, el hombre medieval enfoca su deseo hacia la trascendencia: el único modo de colmar el deseo, dirán los pensadores medievales, consiste en aspirar a la trascendencia y la infinitud. Obsérvese que lejos de recomendar la supresión del deseo –como muchas veces se nos habla del cristianismo, en tanto que filosofía de la resignación y la apatía–, la filosofía cristiana recomienda implementarlo y engrandecerlo. Para Gilson, éste es el núcleo de las éticas de la conversión medievales: por encima de cualquier otra consideración filosófica, el principal objetivo de las filosofías medievales será recomendar una conversión ético-espiritual que posibilite captar la totalidad con la perspectiva correcta⁵. En definitiva, quedémonos de momento con que el deseo –y su analítica– es un elemento central en el pensamiento medieval para ascender del mundo sensible hasta la comunión religiosa. Sin el deseo, vuelto sobre sí mismo –esto es: sin la autorreflexión de las conciencias deseantes – el edificio de la teología cristiana queda sin un pilar básico. Religión y deseo han quedado, según creemos, indefectiblemente unidos.

2. EL DESEO COMO “SED DEL ALMA”

No ha de perderse de vista, en lo que sigue, la panorámica que hemos esbozado con la ayuda de Gilson; ella ha de servirnos como marco hermenéutico para insertar y comprender lo que a continuación diremos sobre San Agustín y su tratamiento del deseo. Esperamos demostrar que las aportaciones agustinianas suponen un punto de referencia a la hora de forjar el sentir generalizado que hemos apuntado en el apartado anterior. Veamos, pues, cómo se remonta todo ello hasta el obispo auxiliar de Hipona:

En su salmo catalogado como 41, San Agustín se refiere al deseo como “sed del alma”⁶. La imagen agustiniana es sintomática de su postura: del mismo modo que la sed, como tendencia fisiológica, es una operación del cuerpo y una necesidad natural, así ocurre con el deseo, pero en relación al alma. Se introduce, por lo tanto, el elemento de la universalidad al mismo tiempo que se dignifica el deseo como algo más que un apetito corporal. Si atendemos a la continuación de la frase (*vid.* nota al pie nº 6), vemos que junto al deseo aparece como su objeto más propio la felicidad. Deseo

4 Gilson lo expone magistralmente: “La caza al placer no es sino la decepcionante imagen de la paz que falta, como el movimiento no es más que la imagen movediza de la inmóvil eternidad” *Ibid.* pág. 261

5 Imposible no reconocer esta huella medieval en muchas filosofías contemporáneas. Baste con nombrar a Wittgenstein, quien defendía que su *Tractatus logico-philosophicus* no pretendía sino que el lector fuera capaz de percibir el mundo *sub specie aeternitatis*

6 La belleza de la frase, digna de la hondura literaria de nuestro autor, merece que sea transcrita: “La sed del alma es el deseo. Esa divina fuente tiene sed de ser buscada con sed, tiene sed de hartar nuestra sed de felicidad”



(*appetitus*) y felicidad (*beatitudo*) quedan enlazados. Esta opción nos dirige inmediatamente a enmarcar la óptica agustiniana dentro de las llamadas éticas eudemonistas⁷; el tólos natural del ser humano vuelve a ser, como en el Aristóteles de la *Ética a Nicómaco*, la felicidad. Analicemos, pues, en qué puede consistir ese deseo particular y específico que es el anhelo de felicidad.

Tal vez sea Hannah Arendt la pionera en interpretar el amor agustiniano como estructura existencial y en reconocerle una metodología precozmente fenomenológica. Arendt insinúa, en su tesis doctoral de 1929, que Agustín realiza un análisis fenomenológico del deseo que, una vez desvelado, revela la estructura fundamental del ser humano como animal deseante. El punto de partida de este análisis es que el hombre es consciente de su deseo de felicidad y, una vez presta atención a este hecho, la propia estructura del deseo de felicidad (recordemos que la *beatitudo* se entiende de forma teleológica) dirige al individuo hacia el objeto pertinente. Del mismo modo que cuando tenemos sed nuestro deseo fisiológico nos dirige hacia el agua, cuando sentimos la necesidad de ser felices nuestra “sed de felicidad” nos dirige hacia Dios⁸. Y este movimiento es básicamente lo que constituye el amor. Ya ha aparecido, como vemos, la primera definición de amor agustiniano: ese tipo específico de deseo que nos dirige hacia Dios como objeto capaz de saciar nuestro anhelo de felicidad.⁹

Pero, ¿dónde encontrar este objeto que, por el momento, intuimos que es Dios pero no poseemos? ¿Cómo saciar nuestra sed de felicidad si el mundo que nos rodea se ha revelado impotente para satisfacernos? ¿Cómo emprender el camino a que nuestra naturaleza nos exhorta si el mundo nos priva de cualquier agarradera?

3. “SI FALLOR, SUM”: LA VIS INTERIOR

En su lucha contra el escepticismo académico¹⁰, Agustín, ya desencantado de la escuela de pensamiento a la que se adscribió tras sus orígenes maniqueos, expone una metodología que muchos exegetas han considerado una anticipación injustamente minusvalorada del *cogito* cartesiano. Del mismo modo que la duda metódica cartesiana, Agustín se cuestiona sobre la posibilidad de hallar una certeza última que condene las dudas pirrónicas al ostracismo de una vez por siempre. Curiosamente, su proceder es casi idéntico al de Descartes: “si no existes, no puedes engañarte en nada”¹¹; la constatación existencial de que podemos errar, supone e implica la existencia, del mismo modo que el hecho de dudar revela la existencia de *una cosa que duda*. Si me equivoco, por lo tanto, existo. Y también de un modo similar al del posterior padre del racionalismo moderno, Agustín desecha la posibilidad de fundar el conocimiento en las impresiones sensibles, dado que el órgano preciso para encontrar una certeza no puede provenir de lo corpóreo, sino del entendimiento:

“Existimos, y sabemos que existimos, y amamos ese hecho y nuestro conocimiento de él; en esas tres cosas que he enumerado no nos perturba miedo alguno a equivocarnos; porque no las aprehendemos mediante ningún sentido corporal, como aprehendemos los objetos externos”
(*De Civitate Dei*, 11, 26)

⁷ Los estudiosos de Agustín suelen coincidir en que las principales influencias de esta postura fueron sus lecturas de Cicerón, Séneca y Plotino.

⁸ Una buena explicación de esto la encontramos en *Confesiones*, X, 23: “La vida feliz es gozo de la verdad, es decir, es gozar de Ti, Dios, que eres la Verdad”.

⁹ “El amor es la posibilidad del ser humano de tomar posesión del bien que le hará feliz, o sea, de tomar posesión de aquello que es lo más propio suyo”. H. ARENDT, *El concepto de amor en San Agustín*, ed. Encuentro, Madrid, 2001

¹⁰ Esta postura aparece claramente en el *De Trinitate* y el *De Libero Arbitrio*, obras ambas que dedican sendos pasajes a la lucha contra el escepticismo académico que el de Hipona abrazara antaño.

¹¹ *De Libero Arbitrio*, 2, 3 y 7



Es el entendimiento, vuelto sobre sí mismo, la facultad que nos descubre la posibilidad de una certeza indudable. Nótese, por tanto, cómo San Agustín, en el tratamiento de este problema epistemológico, hace depender la certeza del conocimiento de lo que la ulterior filosofía acabará denominando autoconciencia.

Sin embargo, haríamos mal en entender este principio como una mera posición epistemológica. Y es que esta epistemología depende en última instancia de una metafísica sin la cual pierde el sentido¹². En San Agustín, esta metafísica tiene un claro origen neoplatónico, pues no en vano militó durante años en sus apretadas filas. No obstante, para el tema que nos ocupa, lo que nos interesa de su versión del platonismo no es tanto los pormenores de la defensa de una dualidad ontológica¹³ cuanto la importancia de que el paso a la Verdad radica en lo que llama el sentido interior: la *vis interior*. Esto marca un importante giro hacia la subjetividad, correlativo al que vimos al hablar de epistemología. Lo importante es observar la reinterpretación agustiniana del “conócete a ti mismo” tan caro al socratismo, que a nuestro juicio puede traducirse en Agustín como “trasciéndete a ti mismo”: lo que ese sentido interno desvela no es únicamente una esfera ontológica más válida que el mundo sensible o corpóreo –como hiciera la dialéctica platónica–, sino, lo que es más importante, nos desvela a Dios inscrito en el seno de nuestra autoconciencia. Al conocernos, nos trascendemos, pues nos damos de bruces con Dios. Y tal revelación no puede ser un mero ejercicio de epistemología, pues supone una experiencia tan intensa que por necesidad ha de trastocar nuestros preceptos éticos¹⁴. Ahora entendemos el porqué del célebre pasaje del *De vera religione* (39, 72): “No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo”¹⁵

4. EROTISMO Y RELIGIÓN

“Recobrada está.
¿Qué? La eternidad.
Es la mar, que se fue
con el sol.

(Arthur Rimbaud, citado por George Bataille en *El erotismo*)

12 En Descartes, dicho sea de paso, sucede lo mismo: la metafísica instituye las raíces de las que se alimenta el árbol del conocimiento. Merece la pena recordarlo, puesto que muchas interpretaciones prescinden de este factor metafísico y, a nuestro modo de ver, ello repercute en una grave incompreensión del conjunto de la filosofía cartesiana.

13 Esta información puede encontrarse, por ejemplo, en *Contra Academicos*, II, 11, 24

14 El profesor García-Junceda es especialmente claro al sentido que estamos dando a este párrafo: “En la interioridad agustiniana ya no se trata de pensarse a sí mismo ni de alcanzar la intuición de unas primeras verdades, sino que (...) encontramos un enriquecimiento con los valores morales (...) tomamos conciencia de una naturaleza, la humana, que está abierta (...) a un fin que no es ella misma” y, más específicamente, “la vuelta a sí mismo no es una simple vuelta al sujeto para quedarse en él, sino para constatar que en él hay algo que le trasciende: la verdad que habita en el hombre interior”. J.A. GARCÍA-JUNCEDA, *La cultura cristiana y San Agustín*, ed. Cincel, Madrid, 1992.

15 El profesor Gilson ha subrayado otro aspecto importante de la ontología agustiniana, especialmente relevante en este tema. Para Gilson, el autoconocimiento exige una suerte de cosmología previa, en el sentido de que el ser humano debe colocarse en el lugar que le corresponde (por debajo de Dios mas por encima de lo corpóreo). Así, el descubrimiento del sujeto iría parejo a su colocación y ordenación en el cosmos. De aquí surge la máxima agustiniana *amor meus, pondus deum*: mi peso – mi tendencia o impulso a alcanzar mi lugar – es mi amor (mi amor, recordémoslo, como anhelo de Dios y de infinito). También Gilson ha remarcado la interdependencia entre autoconocimiento y salvación: para salvarse, la única metodología posible consiste en el autoanálisis, hasta el punto de que el sujeto se torna el principal objeto del conocimiento (pues, ¿cómo podríamos alcanzar la salvación sin saber nada de nosotros mismos?). Con estos datos como telón de fondo, podemos comprender mejor el porqué de la insistencia agustiniana en esa tríada que forman la gracia, la voluntad y la interioridad. Sin interioridad no pode-



Conviene hacer una pequeña recapitulación para centrar nuestro tema. Comenzamos advirtiendo de que, en contra de lo que pudiera pensar la opinión generalizada, gran parte del pensamiento medieval-cristiano se ha centrado en el tema del deseo y su funcionamiento. Posteriormente, tras exponer una breve panorámica con la ayuda de Etienne Gilson, defendimos que la importancia del deseo le debe mucho a las investigaciones agustinianas. Luego, para demostrarlo, explicamos la noción de deseo que defiende San Agustín, lo que nos llevó a recurrir a otras nociones claves del autor africano como *amor e interioridad*. Concluimos nuestra exposición subrayando la centralidad del autoconocimiento y el sentido interior en San Agustín. Ahora debemos investigar cómo puede relacionarse todo esto con el que presentamos como tema principal de nuestro ensayo: el erotismo medieval en relación con la configuración del sujeto moderno.

El pensador francés George Bataille, que nos ayudará en las páginas venideras a esclarecer nuestro propósito, publicó en 1957 una recopilación de artículos y conferencias que, ordenadas bajo el epígrafe de *El erotismo*, conformó un estudio tan serio como provocativo que se ha convertido en un punto de referencia en cuanto al estudio del ámbito erótico y su evolución histórica. Vamos a entrar al meollo de nuestro asunto sin más rodeos, rescatando una de las definiciones que propone del erotismo: “el erotismo es lo que en la conciencia del hombre pone en cuestión al ser”¹⁶. Si tomamos esta primera definición como rectora, nada impide tildar al proceso de autoconocimiento agustiniano de impulso erótico: ¿acaso el ejercicio de la *vis interior*, con el horizonte de la *beatitudo* y su *appetitus*, no pretende en definitiva poner en cuestión al ser en el seno de la autoconciencia? En efecto, del mismo modo que San Agustín y el sentir medieval que fundó en relación al deseo, también Bataille subraya – ya centrado en la experiencia erótica explícita – que ningún objeto ajeno a uno mismo puede satisfacer el impulso amoroso¹⁷. Antes bien, y en contraposición a la simple sexualidad animal, lo que la sexualidad humana pone en juego es una movilidad interior (si esto no fuera así, aduce Bataille, sería imposible *preferir* una persona a otra, pues la preferencia se funda en la vida interior y no depende de ninguno de los rasgos objetivos de lo que se desea).

Tenemos de momento que la concepción del deseo de San Agustín satisface, con vistas a ser considerada una concepción erótica, la condición de que opera en la esfera de la interioridad humana. Antes vimos que el auténtico objetivo del socratismo agustiniano era, lejos del ensimismamiento psicologista, la trascendencia: el autoconocimiento nos sitúa en ciertas coordenadas cosmológicas y, ya conscientes de nuestras limitaciones como hombres, nos muestra que sólo Dios, gracia mediante, es capaz de redimirnos¹⁸.

mos sospechar cómo alcanzar la felicidad, pero para ello necesitamos la ayuda de la gracia y una correcta disposición de nuestra voluntad. Creemos que vale la pena destacar estos aspectos a pie de página, pues, aunque sin duda enriquecen la lectura de la postura de Agustín, insertarlos en el cuerpo del artículo nos desviaría de nuestro objetivo.

16 G. BATAILLE, *El erotismo*, ed. Tusquets, Barcelona, 2005, pág. 33

17 “El erotismo y la religión se nos cierran en la medida en que no los situamos resueltamente en el plano de la experiencia *interior*” *Ibid.* pág. 41. Sin duda, uno de los principales objetivos filosóficos de Agustín fue demostrar cuán cierta es esta sentencia, al menos en lo que respecta a la religión.

18 Esta idea puede ampliarse con la ayuda de las nociones de caída y gracia. El ser humano, para Agustín, se encuentra en el estado de caída tras el pecado original. Su autoconocimiento lo hace consciente de este estado, con todas sus limitaciones; pero ese mismo autoconocimiento le ofrece la vía de la salvación, asequible tornando la voluntad hacia el camino recto del amor, siempre atentos a recibir la gracia divina como elemento indispensable para actuar con corrección. Esto es lo que García-Junceda ha interpretado como la dialéctica de la ausencia-presencia: el autoconocimiento nos presenta como seres pecaminosos y limitados, en ausencia de Dios; pero al tiempo nos ofrece la posibilidad de hacer a Dios presente esforzándonos en realizar nuestras más propias posibilidades como creaturas divinas. (*op. cit.* pág. 149)



De este modo, la pura individualidad del hombre autoconsciente se diluye para conectarnos con la totalidad que Dios representa (el nivel ontológico de las cosas eternas e incorpóreas).

Bataille también defiende que, para que haya experiencia erótica, es necesaria una cierta disolución del sujeto. Hay una dialéctica que preside la mayor parte del razonamiento de Bataille, y ésta es la de la discontinuidad y la continuidad. Bataille afirma que somos seres discontinuos – individualidades separadas en el espacio – que, en determinadas experiencias, buscan la continuidad. La experiencia por antonomasia en que esto es posible no es otra que la actividad erótica: una fusión violenta en que, a través del horizonte de la reproducción, se persigue la continuidad en el ser; esta aspiración permanece, a juicio del pensador francés, aunque no se ejercite la actividad sexual en vistas de la reproducción. Por lo tanto, hay al menos un sentido en que en el sujeto se disuelve y se pierde en la continuidad del ser, a saber: el hecho de que *violenta* una parte de su discontinuidad en la fusión amorosa y, en el culmen de esta experiencia, sus límites objetivos se desdibujan. La experiencia erótica, en tanto que disolvente de subjetividades, es la más proclive a mostrarnos, siquiera sea fugazmente, la trascendencia.

Claro que la disolución conlleva inevitablemente la indistinción. Si el yo se pierde en la experiencia erótica, fundido en la continuidad del ser –o, lo que es lo mismo, con su propio ser conectado con la totalidad–, es obvio que los rasgos objetivos y los límites se desdibujan. Y todo esto no es otra cosa que lo que la filosofía ha referido siempre como eternidad o infinitud: la insaciable saciedad agustiniana, el anhelo de totalidad que infravalora cualquier objeto particular en pos de lo absoluto. Si la experiencia erótica nos conecta con lo absoluto, y lo absoluto es el objetivo último de cualquier pensamiento religioso, habrá que conceder al menos que no es descabellada una aproximación entre erotismo y religión; comparten, como mínimo, los fines.

Una posible réplica a la aproximación entre el deseo agustiniano y el erotismo podría fundarse en la distinción entre *caritas* y *cupiditas*. La propia Arendt defiende en sendos capítulos de la obra que hemos señalado que el amor en San Agustín hay que entenderlo siempre como *caritas*. Ambos tipos de amor se distinguen no por emanar de diferentes facultades –pues ambos parten del deseo como *appetitus*–, sino por su objeto: la vida mundana y terrenal en el caso de la concupiscencia y la vida eterna en el caso de la caridad. Puesto que, como vimos, el deseo no se agota en el objeto, sino que atañe en primer lugar al sujeto deseante, la elección de una de las dos opciones hace que nos juguemos nuestro propio ser. En palabras de Arendt:

“En la concupiscencia el hombre abraza la suerte que le hace perecedero. En la caridad, cuyo objeto es la eternidad, el hombre se transforma en un ser eterno, no perecedero” (*op. cit.* pág. 36)

Así pues, estamos ante una elección consustancial a la vida humana: o bien la voluntad se inclina por enfocar su deseo hacia el mundo, o bien se muestra abierta a recibir la gracia e inclinarse por la participación en lo inmutable. Ya vimos el argumento generalizado que insistía en que los objetos del mundo nunca nos satisfarán por completo y, en virtud de esa insatisfacción estructural, conviene volver la vista hacia uno mismo. Además de este argumento, Arendt se fija especialmente en la defensa de la *caritas* que aparece en *De libero arbitrio*. En esta obra, San Agustín explica que la *libido* –sinónimo de *cupiditas*– nos condena a ser dependientes de un mundo que fácilmente puede escapársenos de la voluntad. En efecto, todos los bienes materiales que podemos poseer son efímeros, y el mismo miedo a perderlos es lo que nos resta libertad y anula la voluntad, al estar más preocupados por



esos objetos que por nosotros mismos. Por esto mismo, la voluntad sólo puede ser libre ejercitando la *caritas*: al desinteresarse el sujeto por lo que está fuera de sí, evitamos el temor a la pérdida y nos reconciamos con nuestras posibilidades más propias. Como bien señala Arendt: “libertad [*accesible mediante la caritas*] no significa otra cosa que autosuficiencia del yo” (*op. cit.* pág. 39).¹⁹ La conciliación entre nuestra subjetividad y la trascendencia sólo es posible bajo el ejercicio de la *caritas*.

Como decía, podría aducirse esta dualidad de la voluntad para contrariar la tesis que aquí estamos defendiendo. Bastaría con decir que cualquier atisbo de erotismo en el planteamiento agustiniano se desharía por improcedente, dado que la teología de San Agustín se adentraría por caminos totalmente inasimilables al de los impulsos eróticos. Pero, de nuevo, recurriremos al genio de Bataille para intentar una aproximación.

5. HÁGASE LA LUZ (EROTISMO Y MUERTE)

Lo que el análisis de los estados amorosos de la *cupiditas* y la *caritas* nos ha revelado es que el amor, independientemente de que se entienda como uno u otro estado, es la fuerza que nos arroja fuera de nosotros mismos: o bien en dirección al mundo, o bien en dirección a la eternidad. Las dos opciones parecen en principio abocadas al fracaso, puesto que en ambas el amor choca con los irrebasables límites que constituyen el aislamiento humano²⁰. Pero ha de tenerse en cuenta que Agustín apuesta por la *caritas* por una razón esencial: su objeto es la vida eterna, y no la esfera perecedera de lo mundano. La trascendencia, una vez más, se aúna con la eternidad; la vida²¹-el *yo* viviente, en definitiva-, paradójicamente, rehúye los bienes mundanos porque aspira a congraciarse en un futuro eternizable. Es obvio que esta vida eterna, objeto deseable del amor bien entendido, se nos ofrece tras la muerte. La vida y el sujeto, para perpetuarse satisfactoriamente en el ser de Dios, han de confiar en la vida ultraterrena. Este dinamismo de la voluntad, para Agustín, es el único capaz de aproximarnos a la ansiada beatitud.

Retengamos esta concepción de la eternidad y la muerte y volvamos a los estudios de Bataille. Ya dijimos que el erotismo sólo es tal si implica un momento de disolución de los seres discontinuos; ahora veremos que ese momento de disolución no puede significar otra cosa que una anticipación de la muerte²². Incluso la sexualidad, independientemente de que se materialice en actividad erótica o en mera reproducción instintiva, está ya marcada por la presencia de la muerte²³. Lo único que se precisa para que toda esta descripción cobre sentido es entender la muerte precisamente del modo en que la entiende el cristianismo: no como la instancia del puro aniquilamiento y la destrucción, sino como el momento de la promesa de una vida digna de tal nombre. La muerte sería, desde

19 Esta dualidad de la voluntad que rige la elección de la concupiscencia o la caridad es también la que instituye los dos principios de la Ciudad de Babilonia y la Ciudad de Dios: la primera expresa el egoísmo y los deseos mundanos y placenteros, y la segunda la buena voluntad guiada por los principios del Creador y la ayuda de la gracia.

20 Es precisamente por la constatación de esta estructura por lo que la mediación de la gracia será para Agustín irrenunciable.

21 Admitimos que la utilización del término *vida* resulte impropia, por todas las connotaciones de que se ha ido cargando con el desarrollo de las diferentes teorías vitalistas. La utilizamos en honor a Hannah Arendt, de quien valoramos el fructífero intento de aproximar a San Agustín a sus primeros trabajos fenomenológicos.

22 Hay otro sentido en que actúa la muerte en la experiencia erótica, que reseñaremos a pie de página porque es menos importante para nuestro trabajo. Se trata, según expone Bataille, del sentido que Sade descubrió y describió con tanta minuciosidad: el hecho de que la actividad sexual está imbuida de una violencia intrínseca e inexpugnable, y que tendría como corolario de la excitación el dar muerte al amante.

23 “La sexualidad y la muerte sólo son los momentos agudos de una fiesta que la naturaleza celebra con la inagotable multitud de los seres” (*op. cit.* pág. 65)



esta óptica, *conditio sine qua non* para la vida; y este es el sentido que podemos darle a la expresión “continuidad del ser”: lo accidental es justamente la existencia de discontinuidades, y el sino de la vida es unificarse en una continuidad *post mortem*. El erotismo es promesa de vida porque lleva aparejada la muerte. Oigamos a Bataille en uno de los fragmentos con más intensidad literaria de la obra:

“Con una venda sobre los ojos nos negamos a ver que sólo la muerte garantiza incesantemente una resurgencia sin la cual la vida declinaría (...) La vida es un movimiento tumultuoso que no cesa de atraer hacia sí la explosión. Pero, como la explosión incesante la agota continuamente, sólo sigue adelante con una condición: que los seres que ella engendró, y cuya fuerza de explosión está agotada, entren en la ronda con nueva fuerza para ceder su lugar a nuevos seres” (*op. cit.* pág. 63)

Así pues, el erotismo coincidiría al menos en un punto con la caridad agustiniana, a saber: la promesa y la aprobación de la vida.

Pero por si el lector aún no ha quedado convencido de las similitudes, esgrimiremos aún un último argumento antes de aventurar conclusiones. Volvamos, pues, a escuchar al francés:

“El ser amado es para el amante la transparencia del mundo. Lo que se transparenta en el ser amado es (...) el ser pleno, ilimitado, ya no limitado por la discontinuidad personal. En pocas palabras, es la continuidad del ser percibida como un *alumbramiento* a partir del ser del amante” (*op. cit.* pág. 26. El subrayado es nuestro.)

En la descripción de Bataille, la eternidad (pues ya hemos dicho que la continuidad ha de entenderse como eternidad) es accesible a partir del amante; en la actividad erótica se nos hace presente la continuidad y se nos diluye la subjetividad en virtud del ser del amante, que nos ilumina. Hay un elemento en la doctrina agustiniana muy similar a esta descripción: la función de la luz espiritual que nos acerca las verdades eternas. Hay un pasaje del *De libero arbitrio* especialmente clarificador en cuanto a esta imagen, por lo que lo citamos *in extenso*:

“Así como entre los hombres hay quienes a la luz del sol eligen los objetos, que contemplan con agrado, y (...) quienes, teniendo una vista más vigorosa, más sana y potentísima, a nada miran con más placer que al sol, que ilumina también las demás cosas... así también, cuando una poderosa y vigorosa inteligencia descubre y ve con certeza la multitud de cosas que hay inconmutablemente verdaderas, se orienta hacia la misma verdad, *que todo lo ilumina*” (II, 13, 36. El subrayado es nuestro)

Tenemos aquí un ejemplo de lo que muchos intérpretes denominan la teoría de la iluminación²⁴. Independientemente del grado de platonismo que domine tal teoría –y que ha supuesto interminables quebraderos de cabeza entre los intérpretes–, lo que nos interesa es resaltar la metáfora. Del mismo modo que el sol *posibilita* que captemos los objetos corpóreos, así también la luz de Dios permite que captemos las verdades inmutables; si puede haber en vida un acercamiento al ámbito de lo eterno sólo puede ser al amparo de la lumbre divina.

La pregunta queda patente: ¿puede asimilarse el alumbramiento que Bataille imprime en el amante a la teoría de la iluminación de San Agustín? Aquí vamos a defender que sí: ambas, cada una a su modo, consiguen que el sujeto entre en contacto con la esfera de la eternidad, y además de un modo casi idéntico. El acto del

²⁴ Muchos exegetas, entre los que destacamos a Frederick Copleston, han interpretado esta teoría como una actualización de la reminiscencia platónica. Para que la luz divina sea efectiva debe suponerse que de algún modo el sujeto ha participado de las ideas eternas, pues de lo contrario sería incapaz, mundano como es, de percibir las. Esto ha llevado a hablar de la teoría de la *memoria dei*: Dios, además de la luz, sería la causa de la memoria que poseen los humanos y que los faculta para captar las verdades, intelecto mediante, con la ayuda de la luz divina.



amante colabora a diluir la discontinuidad y abre una fugaz vía hacia la continuidad del ser; Dios, por su parte, con su iluminación consigue que captemos, si ejercitamos bien el intelecto, lo que de eterno e inconmensurable puede haber en la Verdad.

6. ALGUNAS CONCLUSIONES PROVISIONALES

Si hemos llevado a buen puerto nuestra empresa, a estas alturas esperamos haber aproximado lo suficiente la religión –y, más concretamente, el pensamiento de San Agustín– al concepto de erotismo –al menos tal y como lo entiende Bataille. Si la aproximación ha resultado satisfactoria, el lector estará se encontrará con la siguiente disyuntiva: o bien el erotismo es una práctica y una experiencia fundamentalmente religiosa (en el sentido que le estamos dando en estas páginas) o bien la religión descansa en fuertes impulsos eróticos. A George Bataille parece preocuparle sobre todo el primer término de la disyuntiva; más allá de interesarse por las implicaciones psicológicas de la religión y su relación con pulsiones libidinales, al bibliotecario francés le interesa subrayar el intenso potencial religioso que sostiene y da sentido a la práctica erótica.²⁵

Que el erotismo sea una actividad incardinada en la praxis religiosa es algo que, tras las investigaciones de Bataille, nos resulta difícil de discutir. Toda la simbología religiosa es fácilmente reconocible en la actividad erótica, y sin ella, con gran probabilidad, esta última carecería de interés. Lo que no vamos a conceder es que la actividad erótica no sea más que la transposición, cuasi ritualista, de la experiencia religiosa; por el contrario, nos contentamos con afirmar que ambas necesitan como elementos nucleares los conceptos de eternidad y absoluto: sin ellos se deshacen y pierden todo el sentido. En la medida en que el pensamiento religioso ha sido el que primeramente se ha interesado por tales conceptos es lo que nos da pie a pensar que el erotismo los ha puesto en activo análogamente. Pero esto no significa que su ejercicio sea una mera transcripción de preceptos religiosos, sino que en la configuración del erotismo influye de forma decisiva el pensamiento cristiano. Sin cristianismo no habría erotismo, aunque el erotismo, ulteriormente, se dissociara de sus orígenes y se autodeterminara como una esfera autónoma. En conclusión: esta modesta genealogía que estamos emprendiendo respecto al deseo nos demuestra que el pensamiento medieval-cristiano, y en especial sus orígenes agustinianos, han sido fundacionales en lo que respecta a la configuración y expansión del concepto actual de deseo. Lo que debemos investigar a continuación es cómo esta concepción del deseo puede influir y determinar algunos rasgos del sujeto moderno, para lo cual nos apoyaremos en el arsenal filosófico de Michel Foucault y abandonaremos parcialmente, en beneficio de la creatividad, las investigaciones medievalistas.

7. UNA PEQUEÑA VÍA DE INVESTIGACIÓN FOUCAULTIANA²⁶

En *La voluntad de saber* –primer volumen de la *Historia de la sexualidad*– Michel Foucault sostiene la provocativa tesis de que no hay tal cosa como una sexualidad natural: toda sexualidad

²⁵ El psicoanálisis, por su parte, se inclinaría por la segunda preocupación, basándose en la conocida postura de que el individuo sublima sus pulsiones en la esfera de la cultura.

²⁶ Este apartado prescindirá de explicar en detalle varios conceptos foucaultianos. Esto será así porque nos interesa rescatar de Foucault, sobre todo, ciertas nociones concretas respecto al deseo y el cristianismo. Evidentemente, tales nociones sólo se comprenden desde ciertos conceptos de Foucault, pero en este caso entenderemos que el lector ya los conoce y evitaremos extendernos con disquisiciones que nos alejarían de nuestro centro.





es una producción históricamente configurada por relaciones de poder en base a distintos discursos. Para el filósofo archivista, el principal peligro de desatender esta verdad es que la sexualidad cumple un papel clave a la hora de producir la identidad del sujeto: una vez el sujeto crea descubrir esa sexualidad con la que debe reconciliarse y supere la represión a que pueda estar sometido, se liberará de su carga y se asimilará al nuevo esquema. El discurso sobre la sexualidad pretenderá sacar a la luz “el fragmento de noche que cada uno lleva en sí”²⁷ y, una vez desvelado, utilizarlo como modelo en que el sujeto se reconocerá y reivindicará. La asimilación entre sexo y verdad ha sido, al decir de Foucault, uno de los principales factores en la implementación del sujeto moderno.

Basten estas someras líneas como resumen de los objetivos foucaultianos y pasemos a nuestro tema. Foucault critica la simplista visión psicoanalítica de que el deseo es algo así como una energía natural y salvaje que la civilización necesariamente reprime porque su liberación impediría el orden social. No hay, por lo tanto, tal cosa como una pulsión libidinal originaria y auténtica. Para Foucault, en contraposición a Freud, la ley es constitutiva del deseo: tampoco hay un deseo originario y espontáneo, hay un conjunto de circunstancias socio-históricas y una influencia de distintos discursos que conforman la ley que regirá al deseo. El deseo y su funcionamiento se instituyen a causa de una serie de relaciones de poder que atraviesan al sujeto.

En cuanto al tema concreto del cristianismo, su *modus operandi* en relación al sujeto es claro para Foucault: fue el cristianismo el que puso al deseo íntegramente en discurso. La conminación continua, propia de nuestras sociedades, a hablar pormenorizadamente sobre el sexo –formando incluso lo que Foucault llama una *scientia sexualis*– ha de remontarse al cristianismo medieval. Esto pudo ocurrir, entre otros factores, porque la religión cristiana proporcionó una metodología idónea para tal propósito: el mecanismo de la confesión.

A este respecto, dice Foucault que “la confesión fue y sigue siendo hoy la matriz general que rige la producción del discurso verdadero sobre el sexo”²⁸. El filósofo francés se refiere sobre todo al papel que jugó en el proceso que conminó a interrogarse y hablar de sexo a todas horas y pormenorizadamente, situando su origen en la confesión cristiana. Después, una vez instituida la confesión como método, se extrapoló a un gran conjunto de saberes como la medicina y la pedagogía. Y, desde esa secularización de la confesión, podemos aventurar que también se generalizó incluso al margen de estos saberes para convertirse en la forma ideal para conocer la sexualidad de cada uno. “Ya no se trata sólo de decir lo que se hizo –dice Foucault– y cómo, sino de restituir en él y en torno a él los pensamientos, las obsesiones que lo acompañan, las imágenes, los deseos, las modulaciones y la calidad del placer que lo habitan. Por primera vez sin duda una sociedad se inclinó para solicitar y oír la confidencia misma de los placeres individuales”²⁹. Lo primero que consiguió el cristianismo, en este lento proceso que consiguió unificar sexualidad, verdad e identidad, fue instituir el ritual de la confesión como instancia obligatoria. Su consecuencia respecto al deseo es evidente: su puesta en discurso implica ciertos efectos de poder que modifican la anterior estructura del deseo³⁰. La discursividad del deseo conlleva una modificación en su ley de funcionamiento y una nueva percepción del mismo por parte del sujeto.

27 M. FOUCAULT, *Historia de la sexualidad, I: La voluntad de saber*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 2006

28 *Ibid.* pág. 66

29 *Ibid.* pág. 66 y 67

30 “Efectos múltiples de desplazamiento, de intensificación, de reorientación y de modificación sobre el deseo mismo” *Ibid.*

La vía de investigación que nos abre esta perspectiva aplicada a nuestro tema sería algo así: San Agustín –y, con él, todos los pensadores cristianos que abordaron el tema– no estaría desvelando el funcionamiento estructural del deseo y del sujeto deseante; por el contrario, estaría poniendo en discurso al deseo y colaborando, en virtud de esta discursividad, a instituir su ley interna. Por lo pronto, estaría colaborando a unir, bajo el prisma de la identidad, sujeto y deseo, afirmando que lo más definitorio del sujeto es desear.

Por lo tanto, si hemos dicho que el erotismo le debe mucho a los constructos religiosos, y hemos dicho también que los constructos religiosos conllevan efectos de poder y sujeción en lo que toca al deseo, debemos concluir que el erotismo también implica una cuestionable visión del sujeto de la que tal vez lo más deseable –ivalga la paradoja!– sea desentenderse.

Para que se nos entienda: estamos intentando describir cómo un erotismo heredado y configurado por el pensamiento cristiano adolece de los mismos efectos de poder que este último. No estamos proponiendo una renuncia al erotismo, antes bien, lo que pretendemos es sacar a la luz los perniciosos efectos de poder que el erotismo entendido a la manera de Bataille – que no es sino una descripción fidedigna de lo que el erotismo supone en la cultura occidental, aunque se pretenda universalizable – puede imbricar.

Para concluir, diremos que nos parece que esta opción es la única que puede abrir una vía de pensamiento acorde con el *ars erotica* que Foucault reivindica: una forma de entender la sexualidad que, a la manera del arte, permita un “dominio absoluto del cuerpo, goce único, olvido del tiempo y de los límites, elixir de larga vida, exilio de la muerte y de sus amenazas”³¹. Este nuevo erotismo, fundado en una nueva economía de los placeres y los cuerpos, abandonaría por fin el binomio deseo-sujeto y nos abriría prácticas de libertad hasta ahora vedadas. No parece, como mínimo, algo descabellado.

8. ANEXO: SAN AGUSTÍN Y LA SEXUALIDAD

Creemos conveniente concluir con una breve reseña del último capítulo de la obra del profesor Peter Brown *El cuerpo y la sociedad: los cristianos y la renuncia social*. En él, Brown describe pormenorizadamente, con material de entomólogo preciso, las diferentes tesis materiales que San Agustín sostuvo en torno a la sexualidad. No se trata ya, como hemos hecho hasta ahora, de encontrar en su postura filosófico-teológica algunas implicaciones eróticas; ahora se trata de ver cómo valoró el santo, al amparo de su fe religiosa, las diferentes posturas contemporáneas que se barajaban respecto a la sexualidad. Como desmenuzar su postura o resumir el capítulo sería absurdo, simplemente haremos una breve reseña que sirva como complemento y corolario a lo dicho hasta ahora. El objetivo es que, si el lector todavía piensa que las preocupaciones de San Agustín nada tenían que ver con el sexo y que el estudio que estamos desarrollando es descabellado, se replantee su postura.

- Brown piensa en el contenido sexual de las *Confesiones* como una lucha interna del Agustín ya converso entre orientar su energía hacia sus necesidades sexuales o dirigirla hacia el ansiado anhelo de paz. Se basa sobretodo en fragmentos como el que transcribimos: “señor, dame castidad y continencia, pero no ahora”³². El Agustín próximo al maniqueísmo comenzaría a darse cuenta de que era necesario una elevación de sus deseos paulatina, pero aún no se veía con la suficiente fuerza interior como para llevarla a cabo. Agustín todavía entendía que el ideal de la castidad y la

³¹ *Ibid.* pág. 60

³² *Confesiones*, i.7.17:757



continencia, aunque necesario para alcanzar la sabiduría y la felicidad, aún no podía actualizarse en su persona.

- Precisamente por lo poderoso que había sido el deseo sexual en su juventud, aun cuando comenzó a adoptar el ideal de la continencia, no actuó como un moralista ni en modo alguno se alarmó: entendía que, por encima de la abstinencia, primaba el ideal de una Iglesia bien formada y ordenada.

- Por eso mismo, Agustín se alejó del sentir italiano que priorizaba el ideal de la virginidad y anteponeía la castidad a cualquier otra virtud. En este sentido, Agustín siempre pensó que había otras virtudes que nos acercan mucho más a la gracia de Dios, tales como la disposición al martirio.

- Cuando su pensamiento maduró, se vio en la obligación de enjuiciar la sexualidad en relación a la caída. Su postura incidió en que el problema del deseo sexual no es tanto su existencia cuanto lo proclive que es a desviar la voluntad hacia fines distintos que su auténtico cometido. Como le había ocurrido a él en tantas ocasiones, llegó a generalizar su experiencia y a pensar que el problema del instinto sexual es que nos ocupa demasiado de nuestro tiempo en su satisfacción. Por eso el ideal de la continencia ayuda a disciplinar la voluntad y dirigirla a la recreación en la gracia³³.

- Esta dislocación de la voluntad queda patente en el concepto de *concupiscentia carnis*, noción que hace referencia a una aflicción trágica que procedía de la distorsión anímica propia de la caída. Pero hay que entender la carne en sentido amplio: no sólo el cuerpo, sino “todo lo que conduce al yo a preferir su propia voluntad frente a la de Dios”³⁴.

- Por eso mismo, Agustín, al final de su vida, admite la *concupiscentia nuptiarum* –el instinto sexual materializado en las relaciones conyugales, ya bendecidas por Dios si se realizan con vistas a la reproducción. Por lo demás, en el estado de la caída, el cuerpo debe disciplinarse al máximo para que el entendimiento se dirija hacia Dios y no hacia los placeres mundanos.

- Así, Agustín muere convencido de que aún se tardará mucho en alcanzar el ideal de la Ciudad de Jerusalén. En este horizonte hay que enmarcar sus suspicacias sobre la sexualidad: como un instinto, poderosamente arrebatador, que nos aleja del ideal de *pax plena*.

BIBLIOGRAFÍA

- E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, ed. Rialp, Madrid, 1981

- H. ARENDT, *El concepto de amor en San Agustín*, ed. Encuentro, Madrid, 2001

- J.A. GARCÍA-JUNCEDA, *La cultura cristiana y San Agustín*, ed. Cincel, Madrid, 1992

- G. BATAILLE, *El erotismo*, ed. Tusquets, Barcelona, 2005, pág. 33

- M. FOUCAULT, *Historia de la sexualidad, I: La voluntad de saber*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 2006

- P. BROWN, *El cuerpo y la sociedad: los cristianos y la renuncia sexual*, ed. Muchnik, Barcelona, 1988

³³ En palabras de Brown, “la digna concordia de las parejas casadas, de las que pronto debían despejarse las nieblas del deseo sexual, compendiaba para Agustín la gran esperanza que comenzaba a imponerse en su pensamiento – el ideal de la transparencia total de las voluntades humanas dentro de la Ciudad de Dios”. P. BROWN, *El cuerpo y la sociedad: los cristianos y la renuncia sexual*, ed. Muchnik, Barcelona, 1988, pág. 541

³⁴ *Ibid.* pág. 559





- F. COPLESTON, *Historia de la filosofía, vol.II*, ed. Ariel, Barcelona, 1969
- SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, ed. Gredos, Madrid, 2010
- SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988