

El cuerpo y el goce del Otro Una lectura psicoanalítica de Agustín de Hipona

LUJAN IUALE

Introducción

El presente trabajo se propone reflexionar sobre el estatuto particular que cobran las nociones de cuerpo y goce en la obra de Agustín de Hipona, a través de la lectura de algunos de sus escritos más significativos. Su producción escrita es extensísima y su revisión podría constituirse en una tarea, sin dudas, apasionante, pero que requeriría de un tiempo que excede los límites de este escrito. Es por ello que hemos decidido revisar minuciosamente algunos textos donde Agustín expone estos temas de modo singular (antes que el conjunto de su obra). Consideramos que las *Confesiones* constituyen la columna vertebral de este recorrido, en tanto son el testimonio escrito de la relación de Agustín con su propio cuerpo y con Otro al cual se dirige: Dios mismo. Además, recorreremos los *Soliloquios*, *Acerca de la vida feliz* y *La inmortalidad del Alma*, para enriquecer la lectura.

Agustín retoma las enseñanzas de San Pablo y la filosofía de Platón, enlazando cristianismo y platonismo. De San Pablo toma como un elemento revelador la renuncia a los placeres de la carne, pero bajo la premisa que dicha renuncia engendra otro placer, un plus, una ganancia de otro orden que se presentificará bajo la forma de la beatitud; y la resurrección de la carne que permitiría un encuentro con Dios sin las desfiguraciones propias del mundo humano. De la tradición platónica recupera el desprecio del mundo sensible y el privilegio de la razón. En los *Soliloquios* y en *El maestro* es posible seguir la lógica misma de los diálogos platónicos, ya sea entre él y la razón o entre Agustín y Adeodato; incluso en *Acerca de la vida feliz*, la discusión se sostiene en medio de un banquete, en el cual los hombres argumentan en torno de la felicidad. La voz de una mujer no es traída por un hombre tal como hace Sócrates con Diótima, sino que es Mónica, su madre, la que toma ese lugar.

La lectura de las *Confesiones* deja resonando, una y otra vez, la problemática del ser y la pregunta imposible de responder acerca de cómo conocer a Dios. Por otro lado, en tanto Dios se le presenta como incognoscible, su propio ser queda atravesado por una barradura, insistiendo una pregunta dirigida al Otro: ¿Quién soy? ¿Qué soy? ¿Fui yo algo o en alguna parte?

La lógica que impera en su obra es trinitaria: todo se despliega en un campo de batalla donde se enfrentan lo mutable y lo inmutable, lo eterno y lo perecedero, lo divino y lo humano, el cuerpo y el alma, permaneciendo entre ambos polos un hiato, una hiancia imposible de suturar. Opuestos reunidos y en tensión por una hiancia, formando una estructura irreductible.

Diremos que nos interesa esta temática en la medida en que como psicoanalistas, podemos producir una lectura posible de un modo peculiar de tratamiento del cuerpo y del Otro, que ha tenido consecuencias mucho más amplias que la delimitación de un modo de goce particular. La obra de Agustín de Hipona ha incidido enérgicamente en la concepción cristiana del cuerpo. De hecho, en el *Seminario 16*, Lacan afirma que la vida cristiana se ordena alrededor de una renuncia; y que esta renuncia a los placeres constituye propiamente a la moral moderna (Cf. Lacan, 2008, 99). Pero, fundamentalmente, la obra de san Agustín es el testimonio vivo de la relación perturbada que el hombre, en tanto ser hablante, tiene con su cuerpo, puesto que se tiene un cuerpo, pero en modo alguno se *es* un cuerpo (Cf. Lacan, 1975-76, 147). Es por ello que es posible intentar anular o abolir lo que de él emerge como perturbador de una supuesta homeostasis, e incluso ligar de manera directa a esa irrupción del cuerpo mismo con la idea del mal. Todo el problema de Agustín radica en resolver qué hacer con la concupiscencia de la carne, cómo librarse de ella, cómo regularla, enmarcando esta lucha en la relación a un Dios al cual se dirigirá.

1. *El Otro de Agustín*

1.1. *Del Dios incorpóreo al Dios de la Encarnación*

Agustín hace existir a Dios y le supone un goce que es posible recuperar por la vía de la renuncia a la concupiscencia de la carne. Pero Dios no tiene forma corpórea, y por ende ese goce debe diferenciarse de aquel que es efecto de satisfacer los placeres de la carne. Para Agustín Dios es espíritu, imposible de asir a través de las categorías aristotélicas (San Agustín, 1996, 70). Son múltiples las referencias en las cuales remarca haber estado extraviado por culpa de los maniqueos, quienes atribuían a Dios una forma corporal, porque malinterpretaban las palabras de las Escrituras: el hombre fue hecho a imagen de Dios. A propósito de este punto en las *Confesiones* Agustín dice que los maniqueos lo alejaban de Dios, porque cuando “quería yo pensar en mi Dios no sabía imaginar sino masas corpóreas, pues no me parecía que pudiese existir lo que no fuese tal, de ahí la causa principal y casi única de mi inevitable error” (San Agustín, 1996, 83).

Para Agustín, el hombre fue hecho a imagen de Dios en tanto espíritu; nos encontramos con una versión del Dios cristiano como un Dios sin cuerpo. Dios y el hombre no pueden homologarse en modo alguno, dado que, a los ojos de Agustín, el hombre es frágil, está afectado por el pecado, y si pecó es por su soberbia. Será necesaria la figura de Cristo para introducir el cuerpo, y es la estructura trinitaria la que permitirá localizar tres que son uno y Uno que es tres. Dios habita en el hombre por la vía del Verbo, es el Espíritu Santo encarnado. Éste es el misterio cristiano, y es en Cristo en quien Agustín ubica el lugar mismo de la mediación entre Dios y los hombres; pero aclara que sólo puede ser mediador en cuanto hombre, porque en cuanto Verbo es igual a Dios, “Dios en Dios y juntamente con él un solo Dios” (San Agustín, 1996, 192). Respecto de este punto Lacan en el *Seminario 5* afirma: “El Cristo es el Verbo, el Logos, se nos ha machacado en la educación católica, y que sea el Verbo encarnado, sin dudas, es la forma más abreviada de lo que se puede llamar credo” (Lacan, 2000a, 485).

Dios, en tanto espíritu, se transforma en un Dios Verdad a partir de localizar al Verbo como “mansión” (San Agustín, 1996, 65), como lugar de residencia del alma. Para Agustín el Verbo estaba en Dios y Dios era el Verbo, es coeterno con él y participa de los atributos de Dios. Asimismo lo aísla, lo diferencia y lo separa de todo origen humano cuando señala que el Verbo: “no nació de carne ni de sangre, ni por voluntad de varón, ni por voluntad de carne, sino de Dios” (San Agustín, 1996, 114). Pondera la

encarnación como un acto de humildad llevado a cabo por Dios a través de su Hijo. Entonces, mientras Dios se presenta como “verdad incorpórea”, Cristo encarna el misterio de la Trinidad, o mejor dicho la realiza: lo que está en potencia en Dios se presenta en acto en el Cristo vivo, en quien la carne se unió al Verbo divino dotada de alma y razón. Cristo es la prueba viviente de que Dios habita en nosotros, y es a partir de Cristo que el cuerpo deberá preservarse para la resurrección de la carne. A Lacan le interesa particularmente esta articulación entre el Verbo y la carne, ya que lee allí algo propio de lo humano que es la incidencia del lenguaje sobre el viviente. En el *Seminario* antes citado dice que: “El *logos* cristiano como *logos* encarnado da una solución precisa al sistema de las relaciones entre el hombre y la palabra, y no sin motivo el Dios encarnado fue llamado el Verbo” (Lacan, 2000a, 514). Agustín llega a decir en las *Confesiones* que “nuestro horno cotidiano es la lengua humana” (San Agustín, 1996, 188), siendo tal el peso que le da al lenguaje; y se decide a dedicar las palabras y letras a Dios.

1.2. *El Otro y la Verdad*

Agustín escribe las *Confesiones* en un intento de dar testimonio de su propio camino hacia Dios, y por ende hacia lo que él entiende como la Verdad. Dios es la verdad eterna y el Verbo de Dios, la verdad encarnada. Si bien las palabras nos ayudan en la búsqueda de la Verdad, ésta no se limita en modo alguno al lenguaje; y este recorrido hacia la Verdad está sostenido en la plegaria como modo o intento de lazo con el Otro. Las *Confesiones* están plagadas de referencias que dan cuenta del modo en que Agustín se dirige a Dios, pudiéndose localizar una serie de torsiones que va sufriendo la demanda al Otro, así como también puede leerse qué cree Agustín que el Otro espera de él. Se dirige a Dios no sólo pidiéndole que le hable de algún modo, sino que además le pide poder escapar de las tentaciones a las que se está sometido constantemente. De acuerdo con San Pablo, Agustín considera que Dios espera de él la renuncia a los placeres de la carne y, a eso se encomienda. Pero no debemos olvidar que el encuentro con las palabras de Pablo no hacen más que reduplicar los dichos materno que sin prohibir la sexualidad, sí la separan tajantemente de la elección amorosa: podía obtener un matrimonio formal donde el amor estuviera ausente, pero era rechazada la elección

de la concubina con quien tiene un hijo. En ese contexto el cuerpo se vuelve un obstáculo para acceder a Dios, porque no puede saberse nada de Dios a través de los sentidos de la carne. Lacan señala en el *Seminario 8* que “no hay oración sin que el orante se vea orando” (Lacan, 2004, 410). Supone un desdoblamiento, una división, una falla a nivel del ser, ya que quedan distinguidos por la demanda misma el que reza, del lugar desde el cual ora. Agustín se dirige a Dios, pero además su intención es situar no sólo qué pide, sino desde dónde lo pide. Pide que se lo libere de la tentación, que Dios lo ayude a presentarle batalla, y pide desde el lugar del pecador. Agustín sabe de sus miserias y de sus pecados, de los modos en los que el placer y el mal le quedan anudados, pero nada sabe del goce que se produce por la renuncia que se propone en nombre de Dios. Se hace instrumento del Otro, ofreciendo su sexualidad en sacrificio.

Volviendo a la oración, podemos decir que su plegaria va dirigida *al* Otro pero también necesita, al entrar en la línea de las confesiones, *del* otro. De hecho, lo que diferencia la confesión de la plegaria, es que mientras la primera necesita de los otros y de la articulación de palabras, la plegaria se dirige al Otro y prescinde de ellas. Así en *El Maestro* Agustín afirma:

“El que habla manifiesta exteriormente, mediante la articulación del sonido, un signo de voluntad. Pero Dios debe ser buscado y a él se debe orar en lo íntimo del alma [...] cuando oramos no necesitamos un discurso, es decir un conjunto de palabras sonoras; ni hacerlo en voz alta como hacen los sacerdotes para manifestar su pensamiento, no con el fin de que Dios los oiga, sino para que los hombres, asintiendo de algún modo, se eleven hacia Dios en el recuerdo.” (San Agustín, 2007a, 21)

Por ende, Dios como lugar mismo de la Verdad no necesita ni que le enseñemos ni que le recordemos nada (tales son para Agustín los dos puntos por los cuales hablamos); y aún más, Dios no necesita del hombre. Desde el punto de vista de Lacan, esto permite decir que “el religioso le deja a Dios el cargo de la causa, pero que con ello corta su propio acceso a la verdad. Así, se ve arrastrado a remitir a Dios la causa de su deseo” (Lacan, 1987, 851).

Para Agustín la Verdad no puede ser dicha porque Dios se presenta como un Otro silente, y esto afecta la estructura misma de la plegaria, porque allí no puede producirse un diálogo con Dios, sino que la plegaria pone en escena el límite mismo de lo que puede ser dicho. Esto diferencia claramente a Agustín de los místicos, para quienes el acceso a Dios es posible. Para Agustín, en cambio, el encuentro con Dios es una promesa que carece de toda garantía: de hecho, la salvación misma no está garantizada porque no se sabe quiénes serán los elegidos. La plegaria, por ende, conlleva un plus e implica el encuentro con un real. En el *Seminario 1* Lacan la ubica por fuera del campo de la palabra y por ello sitúa que hay en ella algo de inefable (Lacan, 1990, 394); y en el *Seminario 7* relacionaría la plegaria con el aburrimiento, situando que lo que allí emerge es del orden de la Cosa (Lacan, 2000b, 184). Sería interesante pensar aquí la clara oposición entre aburrimiento y angustia. La letanía propia de la plegaria opera como velo a la emergencia misma de la angustia, la cual queda para Agustín claramente enlazada a la irrupción de lo pulsional bajo la forma de los placeres de la carne. Por otra parte, Lacan señala que en la plegaria “su nudo, su enmarañamiento inextricable, se podría aclarar con las funciones del deseo” (Lacan, 2008, 113). Para ello homologará el deseo del Otro a la gracia. Es allí, por un movimiento en el cual el deseo que se le supone al Otro se transforma en un “*hágase tu Voluntad*”. Esta torsión implica un viraje del deseo al goce; poniendo en el horizonte una versión particular del goce del Otro.

Por último, para Agustín transitar el camino de la Verdad divina tiene consecuencias sobre nuestras vidas, puesto que sólo se alcanza la felicidad si se sostiene el amor a esa verdad. Un testimonio de ello es *Acerca de la vida feliz*, donde precisamente sitúa que sólo es feliz quien tiene a Dios. Para ello hace un recorrido donde diferencia, respectivamente, la frugalidad de la fruición, el bien (moderación) del mal (exceso), la sabiduría de la necedad, el ser del no ser. Para Agustín sólo es feliz quien posee la sabiduría de Dios, y la sabiduría de Dios no es más que el Hijo de Dios. Enlaza la sabiduría a la Verdad con la Suma Medida; y sostiene que la perfecta saciedad del alma y la vida feliz “consiste en conocer, piadosa y perfectamente, a quien te guía a la Verdad, de qué Verdad gozas, y por qué medio entras en contacto con la Suma Medida” (San Agustín, 2008a, 164).

Esto último nos permite localizar una diferencia entre lo que podemos llamar el goce *de* Dios, y gozo *en* Dios. El goce de Dios no debe ser tomado como un goce único para todos por igual, pasible de ser generalizado, sino que ese goce se presenta de un modo particular para Agustín. Para este sujeto, Dios exige una renuncia a la sexualidad que, sin dudas, mortifica el cuerpo porque ataca lo vital: el cuerpo erógeno. El gozo en Dios permite un recupero para el sujeto por la vía de la beatitud. El obispo de Hipona nombra la beatitud o bienaventuranza como el gozo de la Verdad. Gozar aquí está expresando algo diverso a la voluptuosidad que es vivida como peligrosa, puesto que el gozo en Dios no implica el cuerpo, sino que es experimentado por el alma:

“La vida bienaventurada no es otra cosa que gozar de ti, para ti y por ti: esa es y no otra. Mas los que piensan que es otra, otro es también el gozo que persiguen, aunque no el verdadero.” (San Agustín, 1996, 175)

Se distingue, entonces, esta forma de gozar de Dios del goce que puede extraerse del encuentro de los cuerpos en lo terrenal.

2. El cuerpo concupiscente

2.1. Travesías: del cuerpo del infante a los avatares de la juventud

Agustín comienza las *Confesiones* dirigiéndose a Dios como Ser Supremo, inmutable, que ama y no siente pasión. Lo invoca para agradecer los dones de la niñez, y pone en escena el problema del pecado enlazado a la carne. Ubica ese tiempo inmemorial, del cual no le ha quedado vestigio, cuya reconstrucción se hace a partir de los dichos de los otros. Se le plantea desde el principio cómo dar a entender lo que quiere, y estructura la adquisición de la palabra como un modo de obtener lo que deseaba. Primero dice que estos gestos y sonidos eran poco semejantes a los que debiera haber utilizado, pero luego la distancia se fue acortando. Cuerpo y palabra se enlazan tempranamente para Agustín, y es por eso que la condición misma del pecado puede ya

presentarse. En este sentido remite a la envidia que siente el niño, cuando ve a otro niño prendido al seno de la madre o la nodriza, escena mencionada en varias ocasiones por Lacan para dar cuenta de la estructura misma del deseo.

La idea de la infancia libre de pecado no es posible para Agustín: el cuerpo reclama tempranamente la satisfacción, y como se puede ver en la escena del niño envidioso, ésta no remite en modo alguno a lo que es del orden de la necesidad, sino que allí se pone en juego una satisfacción suplementaria. Por otro lado, aparece en la infancia la figura del placer enlazado al juego. San Agustín opone los azotes recibidos como mortificación del cuerpo, por no disponerse a aprender el griego, al “deleite” (San Agustín, 1996, 22) por jugar. La salida de la infancia queda establecida por la disposición de la palabra, “pues ya no era yo infante que no hablase, sino niño que hablaba” (San Agustín, 1996, 21).

Agustín sigue de cerca los avatares de la marca del pecado, la cual se repite de diversos modos a medida que crece. Esta marca que lo condena, como a todo cristiano, en tanto nace bajo la rúbrica del pecado original, es reconocida por la madre quien, habiendo estado Agustín muy enfermo, retrasa igualmente el bautismo porque supone que el hijo deberá expiar culpas mas graves durante su juventud. Aún en ese borde real prima cierto goce materno que prohibirá el placer pero al mismo tiempo lo pondrá en el horizonte, puesto que ella “preveía ya cuantas y cuan grandes olas de tentaciones me amenazaban después de la niñez...” (San Agustín, 1996, 24). Agustín lee en ese retraso que se le abre una puerta a un goce que empuja desde lo materno mismo.

La adolescencia lo encuentra confrontado a la eclosión del cuerpo, propia del pasaje por la pubertad. La amistad con el mundo lo aleja de Dios en la medida en que lo alienta hacia la copulación. Recuerda esta época en que estuvo alejado de Dios como un momento oscuro, en el que estuvo envilecido, perdiendo belleza y donde se volvió un desecho para el Otro. Dice que fue una etapa en la que “ardí en deseos de hartarme de las cosas más bajas, y osé ensilvecarme con varios y sombríos amores” (San Agustín, 1996, 33). Es importante situar que este lugar de desecho, esta identificación al objeto como resto se concreta con posterioridad a la conversión, retroactivamente. ¿Qué operación se ha producido allí? ¿Qué mutación en la economía de goce se introdujo para pasar de la satisfacción obtenida en el encuentro de los cuerpos a ese goce sostenido en

la mortificación radical del cuerpo? Agustín pasa de ser arrastrado por los placeres terrenales a la renuncia más absoluta a poner el cuerpo en relación a lo placentero. ¿Podemos localizar allí una retroacción que lo lleva a un punto de masoquismo originario?

Sara Vasallo, en su libro *Escribir el masoquismo* (2008), plantea que el masoquismo primordial es inherente a la relación del sujeto con el Otro. Ese masoquismo definido como “goce de lo Real” pone por un lado en juego al sujeto reducido a la posición de objeto- resto, pero también modifica la estructura del Otro. Ya no es el Otro de lo simbólico, sino que es un innombrable, y como tal queda ubicado del lado de lo real. Hay pues un goce que se recupera bordeando los límites de la melancolía, en tanto el desprecio de sí y el autorreproche nos recuerda la afirmación freudiana conferida a la sombra del objeto recayendo sobre el yo (Cf. Freud, 1986). No estamos diciendo que San Agustín haya sido un melancólico: simplemente intentamos situar la emergencia de un goce ruinoso que muestra el fracaso continuo de hacer Uno con el Otro, por eso Agustín nunca fue un místico. No hay reunión posible con Dios, más que la que puede plantearse asintóticamente.

Por otro lado, vemos constituirse tempranamente para Agustín un lazo estrecho entre el placer y lo prohibido. Así relata el episodio del hurto de las peras, que no fueron robadas por necesidad sino por “el deleite de hacer aquello que nos placía por el hecho mismo de que nos estaba prohibido” (San Agustín, 1996, 36-37); y, entonces, se pregunta: “¿Es posible que me fuera grato lo que no me era lícito, y no por otra cosa sino porque no me era lícito”(San Agustín, 1996, 39). En este punto, aparecen toda una serie de autorreproches donde se ve como un monstruo de la vida, un abismo de muerte, una podredumbre. Reconoce que el deleite no estaba siquiera en el objeto robado sino en el pecado mismo que el hurto entrañaba. Le suma además un plus, dado que pone allí el deleite de la complicidad con otros. Esto volverá luego trasmutado en el amor fraterno como unión con otros pares al servicio de Dios; oponiendo la amistad a la inmundicia de la concupiscencia.

2.2. *El cuerpo como obstáculo para acceder a Dios*

Son muchas las referencias en las que Agustín se explaya respecto del cuerpo como un obstáculo para acceder a Dios. En las *Confesiones* señala que aún cuando ya lo amara, “no podía sostenerme en el goce de mi Dios, sino que, arrebatado hacia ti por tu hermosura, era luego apartado de ti por mi peso” (San Agustín, 1996, 118). Pero este peso que el cuerpo conlleva no es propio de la carne, sino que tal como lo expresa en *La ciudad de Dios* el cuerpo se vuelve corrupto a partir del pecado original. La carne es instigada por la libido:

“Los que creen, pues, que todas las molestias, y afanes y males del alma le han sucedido y provenido del cuerpo, se equivocan sobremanera [...] no fue la carne corruptible la que hizo pecadora al alma, sino al contrario el alma pecadora hizo a la carne que fuera corruptible.” (San Agustín, 2007b, 7)

Ya no se trata del cuerpo como mero viviente, sino del cuerpo afectado por el pecado (y no hay posibilidad de no estar afectado por el pecado original). No es el viviente el problema, sino la carne que deviene corrupta por el pecado mismo. Tal es el peso que conlleva el cuerpo para Agustín, que resume la vida del hombre en la tierra a lidiar contra la tentación. El hombre está sometido de manera constante a la tentación y tiene que arreglárselas con eso. La concepción agustiniana de la tentación se parece mucho al concepto freudiano de pulsión, en el punto en el cual es una fuerza constante que pugna por satisfacerse. Agustín incluso distingue la tentación del placer, puesto que para que el placer se produzca debe haber habido antes algo “en menos”:

“Ni en la comida ni en la bebida hay placer si no precede la molestia del hambre y la sed [...]. Y cosa tradicional es entre nosotros que las desposadas no sean entregadas inmediatamente a los esposos, para que no tenga a la que se le da por cosa vil, como marido, por no haberla suspirado largo tiempo como novio.” (San Agustín, 1996, 127)

Cuando nos remitimos a lo que se presenta como perturbador para Agustín, nos encontramos al menos con tres de los objetos que Lacan propone en el *Seminario 10* como formas del objeto *a*. Por otro lado, Agustín se confronta con la dificultad de discernir hasta dónde de lo que se trata es de las necesidades del cuerpo, y dónde empieza la concupiscencia. Nos detendremos en cada una de las formas de irrupción de la voluptuosidad que recorta Agustín, a los fines de dar cuenta de este punto:

a) El objeto oral: Agustín parte de la necesidad que se presenta para el cuerpo de ser alimentado, puesto que el hambre y la sed son una molestia que debe remediarse. Afirma la insistencia con que éstas se presentan diciendo que tanto una como la otra, al igual que la fiebre, “quemar” (San Agustín, 1996, 180), acicatean al sujeto perturbándolo. Rápidamente Agustín se percata de que el hombre no come sólo por necesidad o para mantener la salud, sino que hay un deleite ligado a la función misma del comer que lo empuja al encuentro con una satisfacción que se le presenta como un exceso.

Agustín se opone a la tentación que la comida le propone, por la vía de la sustracción. Procura el mismo tratamiento que le da al encuentro con el cuerpo de una mujer: evita el coito y se propone ayunos. En ambos casos articula una renuncia y una resta que traen aparejadas, paradójicamente, un goce en más. Sin embargo, debe enfrentarse con la tendencia a comer en exceso a diario, y ubica el mal en el exceso mismo. El problema no es la comida, sino el deleite que se añade en su ingesta: “No temo yo la inmundicia de la comida, sino la inmundicia de la concupiscencia” (San Agustín, 1996, 182). Señala que es más fácil mantenerse alejado del concúbite, porque no tiene que confrontarse a diario con eso, a diferencia de la comida de la cual depende para la subsistencia.

b) La voz: Agustín ubica aquí el deleite del oído. Nuevamente el pecado está asociado al placer que se produce como un plus a partir de lo que se escucha, enlazando al igual que con la comida el placer con el mal. Dice haberse sentido enredado y subyugado por estos deleites a través de la música sacra. Se le presenta una dificultad suprema al intentar la sustracción, ya que es imposible dejar de oír el canto, presentándosele una “delectación sensual” donde los sentidos priman por sobre la razón, y donde deja de importar lo que el salmo dice, para quedar embriagado por lo sonoro

mismo. Señala que queda en reposo, pudiendo descansar de tal tentación, cuando los cantores quedan en silencio. Se considera pecador por tales deleites y por ende merecedor de castigo.

c) La mirada: Toma respecto de la mirada dos vertientes: por un lado, la seducción de los ojos y, por el otro, las tentaciones de la curiosidad. Del lado de la seducción de los ojos deja el deleite de la carne, la cual ama las formas bellas y variadas. La luz que se le vuelve insistente y se le insinúa es la luz corporal, la cual es atractiva y posee una poderosa dulzura. Es la que hace que se deleite con todo lo bello y lo tienta todos los días sin darle ningún reposo. Opone a esa luz carnal, la luz del alma, la que permite ver cuando los ojos carnales no pueden hacerlo. Pero lo más peligroso se presenta bajo la forma de la curiosidad. La misma “consiste no en deleitarse en la carne, sino en experimentar cosas a través de la carne” (San Agustín, 1996, 185). Ubica aquí el “apetito de conocer” quedando los ojos como el sentido privilegiado para acceder al conocimiento. De allí deriva para Agustín la *concupiscencia de los ojos*. Presenta claramente la distinción entre ver y mirar, puesto que los ojos no se limitan a ver, sino que se trata de un hecho de discurso que se pueda decir “mira como luce [...] mira como suena, mira como huele, mira como sabe, mira que duro es” (San Agustín, 1996, 186). En este sentido plantea que todos los demás sentidos le usurpan por semejanza el oficio de ver, por eso el valor que tienen los ojos como sentido a la hora de conocer.

Por último, ubicaremos el problema que plantea Agustín en torno de los sueños eróticos. Allí la concupiscencia emerge sin que pueda ponerle el freno que interpone durante la vigilia. Estos sueños lo perturban de tal manera que se desconoce en esos momentos preguntándose:

“¿Acaso, entonces, Señor Dios mío, yo no soy yo? Y sin embargo, ¡cuánta diferencia hay entre mí mismo y mí mismo en el momento en que paso de la vigilia al sueño, o de este a aquella! ¿Dónde está entonces la razón el despierto resiste a tales sugerencias y, aunque se le introduzcan las mismas realidades, permanece inmovible? ¿Acaso se cierra aquella con los ojos? ¿Acaso se duerme con los sentidos del cuerpo?” (San Agustín, 1996, 180)

Vemos cómo Agustín advierte tempranamente lo difícil que es sostener los diques morales cuando de sueños se trata, y cómo aquello que intenta ser refrenado en la vigilia, esas mociones de deseo se constituyen en un factor que pugna por realizarse engendrando el sueño como respuesta subjetiva.

Esta división no se juega sólo entre sueño y vigilia, ya que para Agustín las palabras tampoco pueden expresar los pensamientos. En *El Maestro* dice que “las palabras no pueden expresar el pensamiento de quien habla, porque dudamos que él sepa lo que dice” (San Agustín, 2007a, 83), y agrega otras situaciones donde es posible localizar esta fractura: cuando decimos una cosa por otra, o cuando olvidamos lo que íbamos a decir. Incluimos aquí este punto porque es clara la insistencia de Agustín por presentar esa enfermedad propia de lo humano que se sostiene en una división irresoluble no sólo entre el cuerpo y el alma, sino también entre el pensar y el decir. Hay para la condición humana puntos de desconocimiento que impiden que alguien pueda lograr la consistencia de ser; por el contrario, lo que muestra una y otra vez son los puntos de tropiezo y la falta en ser que ellos denuncian.

2.3. *El cuerpo y el alma: la renuncia*

En *De la inmortalidad del alma*, Agustín se dedica a trabajar extensamente la diferencia y las relaciones que existen entre el alma y el cuerpo. Afirma que es el alma la que da movimiento al cuerpo, “puesto que el alma es ciertamente mejor y más vivaz que el cuerpo, por medio de la cual éste recibe la vida” (San Agustín, 1988, 11). La vivificación del cuerpo y su animación dependen de tener un alma.

Agustín considera el alma como superior al cuerpo, y a la razón enlazada íntimamente con ésta. Todo cuerpo es una parte del mundo sensible, una sustancia, y no se puede acceder a la verdad a través de éste, sino que lo máximo que el cuerpo puede hacer es no obstaculizar el acceso a la verdad. Eso deja al cuerpo del lado de lo que muta, cambia y es mortal, mientras que el alma puede modificarse manteniendo un punto irreductiblemente esencial: la inmortalidad de la misma.

Entonces, alma y cuerpo no son dos categorías simétricas. El alma jamás querrá ser cuerpo porque “es más poderosa y más noble que el cuerpo; y, puesto que el cuerpo subsiste por el alma, como lo hemos dicho, ella no se puede transformar de ningún modo en cuerpo” (San Agustín, 1988, 21). Sin embargo, el cuerpo puede afectar al alma. El alma puede verse perturbada de dos modos: o bien por las pasiones del cuerpo o por las afecciones del alma:

“Según las pasiones del cuerpo: el cambio se realiza en el alma por las edades, las enfermedades, los dolores, los malestares, las ofensas, los goces; según las suyas propias: por el desear, el alegrarse, el temer, el enojarse, el estudiar, el aprender.” (San Agustín, 1988, 7)

Respecto de las primeras, Agustín sostiene que esto es posible porque el alma no está sólo presente en toda la masa del cuerpo que anima, sino que también está presente toda entera en cada una de sus partes más pequeñas. En efecto, ella siente toda entera la impresión que recibe una parte del cuerpo, y, sin embargo, no la siente en el cuerpo todo entero. Así, para Agustín, el hombre está formado por cuerpo y alma, siendo el cuerpo lo exterior, y el alma lo interior. Es por esta juntura que Agustín entiende al hombre como una unidad constituida por estas dos composiciones, atravesado por una barradura irreparable, porque hay cosas que el alma ignora. Pero además es esta juntura del cuerpo y del alma la que le permite decir que el hombre es un abismo y un misterio. El hombre se desconoce además allí donde ve emerger el mal. Éste está fuertemente enraizado en el cuerpo, que ha devenido carne por efecto del pecado. Para Agustín el cuerpo irrumpe, y la pulsión pugna una y otra vez por satisfacerse viviendo este apremio constante con angustia, en un intento reiterado de acallar el cuerpo. Se enfrenta a tal situación suponiendo en principio que habría dos voluntades: una voluntad perversa, carnal, y otra, espiritual en lucha continua amenazando el alma.

El alma se debate entre la verdad y la costumbre, y es en esa encrucijada donde radica todo el peso de una elección que enfrenta al sujeto con una renuncia que no deja de tener consecuencias para el cuerpo. Agustín hace de los consejos de Pablo un mandato. El celibato y el amor fraterno se vuelven privilegiados, y la renuncia se plasma como salud del alma. Los efectos de la conversión se encuentran forjados en las

Confesiones: “Libre estaba ya mi alma de los devoradores cuidados del ambicionar, adquirir y revolcarse en el cieno de los placeres y rascarse en la sarna de sus apetitos carnales” (San Agustín, 1996, 114). Se entrega a Dios y por ende la recuperación de goce se inscribe a partir de la renuncia misma. La mortificación del cuerpo y el intento de tramitación por la vía de la escritura fueron las dos vías privilegiadas de entrega a Dios, que en modo alguno garantiza anticipadamente la entrada al reino de los cielos.

Conclusiones

Hemos llegado al final del recorrido, y antes de concluir consideramos de interés revisar algunas referencias de Lacan sobre el tema que nos ocupa.

En el *Seminario 20*, Lacan introduce una diferencia entre el amor y el goce del Otro. De hecho, los presenta como términos que se excluyen porque el goce del Otro “del cuerpo del otro que lo simboliza, no es signo de amor” (Lacan, 2005, 16) y enfatiza que “el goce –el goce del cuerpo del Otro– sigue siendo pregunta” (Lacan, 2005, 17).

De esta primera apreciación podemos aislar al Otro como cuerpo, donde lo que allí es leído como goce, queda necesariamente excluido del amor. Lacan deja a este goce del Otro del lado de la infinitud, y lo articula a la paradoja de Zenón, instaurando así la falla estructural de toda posible inscripción de la relación sexual. El goce del Otro se recorta aquí a partir del no-todo que intenta delimitar (Lacan, 2005, 33). En este *Seminario*, el goce posible va a quedar delimitado del lado macho por el goce fálico, al cual Lacan nombra como el goce del idiota; y del lado hembra, ubica un goce que opera como suplemento al goce fálico: el goce femenino. Por otra parte, hay que dejar en claro que aquí el Otro no es el Otro de lo simbólico, sino el Otro sexo, aquello que se distingue por un rasgo específico: ser lo *hetero*. En este sentido se remarca que el Otro “queda más que nunca puesto en tela de juicio (Lacan, 2005, 52).

Lacan finaliza el *Seminario* en los términos siguientes:

“No hay relación sexual porque el goce del Otro considerado como cuerpo es siempre inadecuado –perverso, por un lado, en tanto que el Otro se reduce al

objeto a– y por el otro, diría, loco, enigmático. ¿No es acaso con el enfrentamiento a este impasse a esta imposibilidad con la que se define algo real, como se pone a prueba el amor? De la pareja, el amor sólo puede realizar lo que llamé, usando de cierta poesía, para que me entendieran, valentía ante fatal destino. ¿Pero se tratará de valentía o de los caminos de un reconocimiento? Reconocimiento que no es otra cosa que la manera cómo la relación llamada sexual –en este caso relación de sujeto a sujeto, sujeto en cuanto no es más que efecto del saber inconsciente– cesa de no escribirse.”
(Lacan, 2005, 174)

Entonces, mientras el goce fálico queda claramente del lado del goce autista, el goce femenino introduce la dimensión del cuerpo del Otro. Todo el problema se formula respecto de qué hacer con ese cuerpo, ya que no puede ser incorporado, fundido, sino que permanece *hetero*.

A fuerza de no desviarnos de nuestro tema, nos interesa recortar la noción de goce del Otro que Lacan propone, para darle una vuelta más al problema agustiniano del goce de Dios. Queda claro que el goce del Otro introduce un punto de real, un punto que para Lacan queda metaforizado por el goce fálico. En función del recorrido propuesto en este trabajo, ¿qué se presenta en Agustín como tal? ¿Podemos pensar a la escritura como un modo de velar este real insoportable? ¿Qué lugar para la renuncia en esta lógica? Pero, además, este goce del Otro se infinitiza, y por ende podemos pensar que paradójicamente allí donde más renuncia al goce fálico, más se intensifica la presentificación de un goce diverso, que exige satisfacción. Por otro lado, es claro que para Agustín Dios hizo al hombre a su imagen en tanto espíritu; pero, mas allá de la encarnación, necesita situar a Dios como una esencia diferente, se sostiene de hecho como lo Otro, lo *hetero*.

En el *Seminario 21* Lacan hace referencia al amor como aquello que es del orden del acontecimiento. Sitúa el amor en relación a los tres registros: Imaginario, Simbólico y Real, intentando marcar las diferencias según el registro que se tome como medio. En el caso del amor divino o amor cristiano, el registro de lo simbólico queda como medio, siendo lo que anuda lo real y lo imaginario. Inscribe la muerte del lado del redondel de

lo real, y pone el cuerpo en lo imaginario. Ésta es la particularidad de la religión cristiana:

“La relación del cuerpo y la muerte está articulada por el amor divino de una manera tal que por una parte hace que el cuerpo devenga muerte, y que por otra la muerte devenga cuerpo, por medio del amor [...] amor de Dios es la suposición de que él desea lo que se cumple para todos los fines.” (Lacan, 2006, 54)

Lacan establece que lo que hace el amor divino es expulsar el deseo y sustituirlo como un fin. Por otro lado, señala que el cristianismo le dio el nombre de amor a la relación del cuerpo con la muerte. Lo simbólico allí enlaza el ser y el amor, a condición de mortificar el cuerpo, anulando su vivificación. Pero, además, el amor divino anula la diferencia de los sexos, imponiendo la práctica de “amar al prójimo como a sí mismo”, dejando por fuera aquello que es del orden de lo Otro, lo *hetero*. Consideramos que esto que es dejado afuera en la diferencia de los sexos retorna bajo otra forma: la figura de Dios se transforma en lo innombrable, marcando un punto de real cuya tramitación por lo simbólico trae como consecuencia anular el cuerpo erógeno.

Esta relación peculiar del cuerpo con la muerte que es el amor cristiano, a partir del decir de Cristo, introduce una forma de goce que empuja al ser hablante al abandono de todo lo terreno, reduciendo el goce al goce de la vida, goce que para Lacan debe perderse para que el cuerpo se vivifique. Recorta la frase que Cristo pronuncia para ratificar que lo único que el hombre necesita es a Dios, pudiendo prescindir de todo lo demás. Pero en esta relación del cuerpo con la muerte también el Otro queda afectado como tal, de hecho Lacan habla en relación al amor divino de “perversión del Otro” (Lacan, 2006, 53). Esta perversión del Otro se soporta en la culpa original, y en esta necesidad que la religión cristiana tiene de la transgresión para sostenerse, en tanto que cuanta más transgresión hay más fuerza adquiere el Otro. La transgresión sólo puede sostenerse en lo simbólico, y hace del Otro un agente del superyó, como imperativo de goce, introduciendo en el cuerpo el masoquismo mismo. Así se produce en el amor

divino una “denegación del inconsciente” (Lacan, 2006, 55), y del saber que este produce con su cifrado. Es por ello que Lacan en el *Seminario 23*, hablando de Joyce, pero haciendo extensivo su comentario a los católicos de “buena madera”, dice que el verdadero católico es inanalizable (Lacan, 1975-76, 123). Esto, sin dudas, está enlazado a la relación del sujeto con la Verdad, que tal como ya vimos queda para el cristiano del lado del Otro. Tal relación a la verdad solo es posible si la causa también queda ubicada del lado de Dios.

Para concluir, diremos que es imprescindible distinguir la emergencia del goce del Otro –en este caso del goce de Dios donde el sujeto queda a expensas del Otro– de gozar de Dios –es decir, que Dios se transforme en un modo de gozar del sujeto. Agustín recupera por la vía de la beatitud a un Otro pacificado, diverso del Dios que exige la renuncia, pero lo deja todo el tiempo a expensas de la tentación. Tormento de la tentación y gozo en la beatitud se oponen, y es la renuncia la que marcaría el pasaje de uno a otro.

Bibliografía

- Freud, S. (1986) “Duelo y melancolía”, en *Obras completas*, t. XIV, Buenos Aires: Amorrortu (publicación original: 1915).
- Gilson, É. (1949) *El Ser y la Esencia*, Buenos Aires Desclée de Brower.
 - Gilson, É., (2005) *El ser y los filósofos*, Navarra: EUNSA.
 - Lacan, J. (1990) *Seminario 1. Los escritos técnicos de Freud*, Buenos Aires: Paidós.
 - Lacan, J. (2000a) *Seminario 5. Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires: Paidós.
 - Lacan, J. (2000b) *Seminario 7. La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós.
 - Lacan, J. (2004) *Seminario 8. La transferencia*, Buenos Aires: Paidós.

- Lacan, J. (1987) “La ciencia y la verdad”, en *Escritos 2*, Buenos Aires: Siglo XXI (publicación original: 1965).
- Lacan, J. (2008) *Seminario 16. De otro al otro*, Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2003) *Seminario 17. El revés del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2005) *Seminario 20. Aún*, Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2006) *Seminario 23. El sinthome*, Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1997) “Joyce el síntoma II”, en *Uno por Uno*, 45, Buenos Aires (publicación original: 1975).
- San Agustín (2008a) *Acerca de la vida feliz*, Buenos Aires: Lumen.
- San Agustín (2008b) *Soliloquios*, Buenos Aires: Lumen.
- San Agustín (1988) *De la inmortalidad del Alma en Obras Completas de San Agustín*, XXXIX, BAC.
- San Agustín (2007a) *El Maestro*, Buenos Aires: Ediciones Religión y Cultura.
- San Agustín (1996) *Confesiones*, Buenos Aires: Lumen.
- San Agustín (2007b) *La ciudad de Dios*, Buenos Aires: Club de Lectores.
- Vasallo, S. (2008) *Escribir el masoquismo*, Buenos Aires: Paidós.