

Colombani, María Cecilia

Dios después de la muerte de Dios : San Agustín, Nietzsche y la invención de una nueva territorialidad

III Jornadas : Diálogos entre Literatura, Estética y Teología

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Colombani, María Cecilia. "Dios después de la muerte de Dios: San Agustín, Nietzsche y la invención de una nueva territorialidad." Ponencia presentada en las III Jornadas Diálogos entre Literatura, Estética y Teología: Lenguajes de Dios para el siglo XXI, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Católica Argentina. Buenos Aires, 2007. [Fecha de consulta] <<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/dios-despues-de-la-muerte.pdf>>

(Se recomienda ingresar la fecha de consulta antes de la dirección URL. Ej: 22 oct. 2010).

Dios después de la muerte de Dios. San Agustín, Nietzsche y la invención de una nueva territorialidad.

María Cecilia Colombani. Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades. Universidad de Morón.

Facultad de Humanidades. Universidad de Mar del Plata.

mcolombani@unimoron.edu.ar

a. Introducción

El proyecto de la presente comunicación consiste en abordar la problemática de Dios desde dos andariveles radicalmente opuestos para luego visibilizar el actual panorama en torno a la cuestión. Para ello tomaremos, en primer lugar, la perspectiva agustiniana, de marcado cuño metafísico, intentando pensar el tema desde lo que se llama la historia de la espiritualidad, enfatizando las relaciones del hombre con la verdad, sobre todo a partir de la ritualización de la palabra, que la práctica confesional implica. Hay allí una presencia nítida de Dios como garante del acceso a la verdad y la constitución de cierto tipo de sujeto.

En un segundo momento, abordaremos la llamada muerte de Dios desde la perspectiva de Nietzsche, intersectando su pensamiento con su obra literaria, de sesgo poético, como modo de visibilizar la relación entre filosofía y literatura a la hora de dar cuenta de la caída de las *arkhai* y rubricar el acta de defunción del pensar metafísico.

A partir del arco de lectura entre dos instalaciones frente al tema de Dios, quedará abierta la interrogación sobre el nuevo territorio que la relación hombre-dios asumirá en el futuro.

b. La relación hombre-Dios. La palabra como vehículo de aproximación

La verdad aparece siempre como un bien muypreciado, un verdadero *telos* y un prestigioso objeto de deseo cuyo acceso exige una cierta ritualización y pone al sujeto en el marco de un peculiar horizonte metafórico que podemos sintetizar en una metáfora del viaje y otra del rodeo.

El acceso a la verdad se da sólo tras un largo *méthodos*, camino, que plasma un movimiento ascendente, que dibuja un largo contorneo que el alma transita porque es el verdadero enclave que conduce al *topos* de la *aletheia*. He aquí otra arista, ya que, como anticipamos, el presente trabajo se propone abordar una práctica enunciativa, la **confesión cristiana**, a la luz de la obra agustiniana, como forma de acercarnos al valor de la palabra-testimonio en el deseado acceso a Dios.

En el marco confesional, el sujeto se halla instalado en un *topos* de peculiares características, constituyendo una excepcional configuración simbólico-antropológica.

La palabra aparece como un *topos* privilegiado de testimonio y como un modo de ejercicio del poder, de un poder que se ejerce sobre sí mismo, en el acto singular de pronunciar la verdad y plasmarla en *logos*.

En esta línea, intentaremos mostrar el maridaje entre el espacio discursivo y los modos de subjetivación, ya que el sujeto se constituye como tal al interior de ciertas prácticas discursivas. Tal parece ser la aventura agustiniana en su despliegue narrativo.

El arte de decir la verdad de uno mismo en el corazón de prácticas ritualizadas, implica la posibilidad de devenir sujeto moral, esto es un sujeto que se reconoce como agente de sus actos, un sujeto soberano, lo cual reafirma el parentesco entre discurso y poder. La palabra es la que abre el registro de la visibilidad y es por su instalación en el universo discursivo que el sujeto toma contacto con su interioridad. San Agustín ofrece su testimonio-palabra en el marco de una palabra de alabanza porque su *logos* es un intento de alcanzar amorosamente al Señor. Así lo refiere Agustín cuando afirma,

"Quiero recordar mis pasadas fealdades y las carnales corrupciones de mi alma no porque las ame, sino por amarte a ti, Dios mío. Por amor de tu amor hago esto, recorriendo con la memoria, llena de amargura, aquellos mis caminos perversísimos."¹

En este sentido, el discurso opera el tránsito entre el interior y el exterior, entre lo invisible y lo visible, entre el silencio y lo manifiesto. Así, la palabra pronunciada o escrita inaugura un *topos* de des-ocultamiento, de de-velamiento y, en tal sentido, genera un espacio de *aletheia*, en tanto de-velado.

Un acto de veridicción constituye un modo de instalación, un modo de territorialización, donde el sujeto se instala en el *topos* más inmediato: él mismo.² La palabra da testimonio del propio *bios*. He allí la doble instalación. El *bios* se erige como geografía de problematización y como objeto de discurso. El sujeto se ve obligado así a una gesta narrativa porque la palabra da cuenta de una totalidad vivida, no de fragmentos aislados. Estas prácticas enunciativas como prácticas de sí, operan como prácticas transformadoras; por ello su ejercicio es sostenido, ininterrumpido, incardinado en la memoria y devenido en gesta narrativa.

La palabra abre un universo de discurso. Efectivamente, el discurso se erige como un universo porque dona orden, belleza y organización a esa geografía de vivencias, a esa vastedad que representa el mundo interior.

La palabra, entonces, es vehículo de un acontecimiento, de una emergencia. Pero, en otro sentido, el discurso libera al sujeto mismo; lo libera de los desajustes y errores cometidos. Lo libera de las fallas que se operan en el interior del andamiaje racional y del atroz sufrimiento que el pecado puede ocasionar.

¹ *Confesiones*, II, 1, 1.

² Evocamos en este sentido el concepto foucaultiano de cuidado de sí, enmarcado en la cultura de sí, y referido a la inquietud del sujeto sobre sí mismo, como forma de hacerse cargo de sí, en el marco de las llamadas tecnologías del yo. En el escenario de la cultura romana, fundamentalmente, en los primeros siglos del imperio, la cultura de sí ocupa un lugar privilegiado en la relación del sujeto consigo mismo, deviniendo tema y preocupación dominante.

Se, pues, opera una misma apuesta teleológica: el alivio, la liberación de lo que perturba. "Con todo, permíteme que hable en presencia de tu misericordia, a mí, tierra y ceniza; permíteme que hable, porque es a tu misericordia, no al hombre, mi burlador, a quien hablo. Tal vez también tú te reirás de mí; mas vuelto hacia mí, tendrás compasión de mí."³

Pasaremos a continuación a analizar en particular la práctica confesional agustiniana y a extraer algunas conclusiones de orden antropológico, apuntando sobre todo a enfatizar el nudo donde el discurso compromete los modos de subjetivación.

Esa dimensión discursiva, esa apuesta narrativa que confiere al *logos* estatuto testimonial es la sustancia misma de la identidad subjetiva. El sujeto se instala en su identidad por la palabra. Esa instalación es a un tiempo, acto estético y gesto ético. Estas prácticas enunciativas se encuadran en las denominadas artes de la existencia o *tekhnai tou biou*.⁴

En este sentido, el sujeto deviene un *tekhnites* y la dimensión narrativa contribuye a la gesta estética. La vida misma ha de convertirse en un objeto bello y el discurso constituirá el acontecimiento mismo.

La conversión *ad se*, la *praxis* enunciativa y la gesta enunciativa constituyen la sustancia del gesto ético-estético. Como podemos advertir, la confesión implica una particular relación consigo mismo. Esta nueva relación con la verdad determinará particulares modos de subjetivación, nuevas técnicas de transformación de las conciencias y peculiares formas del universo discursivo. La verdad se exhibe, se desnuda ante un interlocutor privilegiado; aquel que puede aliviar el dolor, dialectizar la culpa en salvación. Agustín refiere la escena confesional frente a un interlocutor de lujo. "¡Ay de mí! Dime por tus misericordias, Señor y Dios mío, qué eres para mí. Di a mi

³ *Confesiones*, I, 6, 7.

⁴ Foucault, Michel, *Historia de la Sexualidad*. Tomo II. *El uso de los placeres*. Pág., 14.

alma: "Yo soy tu salud." Pero díselo de modo que lo oiga. He aquí los oídos de mi corazón delante de ti; ábrelos y di a mi alma "Yo soy tu salud".⁵

Genuina exhibición de la verdad; cadencia de palabras que buscan la salvación de un alma afligida, quizás, atormentada. Pronunciar la verdad trae, entonces, aparejadas consecuencias sobre el otro y sobre uno mismo. Sobre uno mismo porque, una vez más, el sujeto queda sujetado a su verdad y sujetado a la presencia del otro, sin la cual no hay acto confesional.

Otro rasgo sugerente de la liturgia confesional es la referencia última a Dios. La confesión obliga a confesar aquello que ha ofendido al Señor. El discurso entonces se ubica en un lugar paradójal: al tiempo que registra la falta, la libera. La verdad que no sale a la luz que no se pronuncia, oprime el alma, causa malestar, daña el espíritu y el cuerpo. Agustín lo sabe y por ello afirma: " Si yo intentase ocultarte algo, Señor, ¿Qué haría yo con ello sino escondérte a ti de mi, no a mi de ti?...⁶ ¡Ved aquí, Señor, mi corazón; vedle aquí como es por dentro!".⁷ Así ofrece su corazón quien exhibe su interioridad como constitución de sí en tanto sujeto moral.

Decir la verdad instala al penitente en las puertas de la salvación. Es la recompensa de quien ha sabido elegir el recto camino, de quien ha optado por la felicidad y siga el ejemplo, ya que, "Mis confesiones..., leídas u oídas, excitan el corazón para que no se duerma en su mortal desesperación y diga: no puedo; y le despiertan al amor de tu misericordia y a la dulzura de tu gracia, por la que es fuerte el flaco que llega a tener conciencia de su flaqueza".⁸ También en este contexto hay alegría y felicidad. La vieja *laetitia* estoica retorna, ahora de la mano del alivio que brinda la confesión.

⁵ *Confesiones*, I, 5, 5.

⁶ *Confesiones*, X, 2, 2.

⁷ *Confesiones*, IV, 6, 11.

⁸ *Confesiones*, X, 3. 4.

Decir la verdad fija al individuo dentro de los límites del territorio. Más allá de las intenciones existenciales, hay en Agustín un anhelo pastoral, aquello que el mismo Foucault indaga en el marco de la pastoral cristiana, con la figura emblemática de Dios como pastor de almas: "Pues, ¿por qué te hago relación de tantas cosas?. No ciertamente para que las sepas por mí, sino que excito con ellas hacia ti mi afecto y el de aquellos que leyeren estas cosas, para que todos digamos: Grande es el Señor y laudable sobremanera... Hacémoste, pues, patente nuestro afecto confesándote nuestras miserias y tus misericordias sobre nosotros, para que nos libres enteramente."⁹

Verdadera hermenéutica del pensamiento. La hermenéutica de sí se juega enteramente en el acto de verbalización, en el sólo hecho del decir.

d. Dios ha muerto. La caída de las *arkhai* y el *ethos* desasosegante

Iniciamos entonces el segundo momento de nuestro recorrido, pensando las consecuencias de la muerte de Dios anunciada por Nietzsche, tanto en clave filosófica como poética, catorce siglos después. Él mismo elige el registro poético y se presenta así: "Y yo aquí estremeciéndome balbuceo canto tras canto y me convulsiono en rítmicas figuras: fluye la tinta, salpica la pluma afilada, ¡oh, diosa, diosa, déjame – déjame hacer mi voluntad!"¹⁰ Es esa voluntad la que recobra el hombre libre, luego de su paso por el registro del camello; es esa voluntad la que dibuja nuevas posibilidades de ser luego del anuncio de la muerte de Dios; voluntad fuerte, porque las hay débiles, decadentes, antivirales y enfermizas; es esa la voluntad que se enseñorea cuando el espíritu rejuvenece, "¡Y tan orgulloso rejuveneces sobre todos los zancos de tu orgullo! ¡Rejuveneces aún, anacoreta sin Dios, bicoreta con el diablo, príncipe escarlata de toda insolencia!"¹¹ Hay en Nietzsche una *poiesis* oradante, en torno a la desestructuración de aquello que opera como fundamento fundante, una *poiesis* que invita al desafío de

⁹ *Confesiones*, XI, 1.

¹⁰ *Ibidem*, A la melancolía, p. 23.

¹¹ *Ibidem*, Entre aves de presa, p. 89.

transitar la historia sin *Grund*, sin un suelo-fundamento que opere como punto de partida, asegure un soporte y garantice un punto de llegada, devenido en el *telos* que toda construcción metafísica supone. La tarea nietzscheana consiste en deshilvanar la malla metafísica, el gran libro de la filosofía-teología occidental, lo compacto de su tejido y los efectos de su urdimbre. “Esto no es un libro: ¡qué encierran los libros, esos sarcófagos y sudarios! El pasado es su botín: pero aquí vive un eterno *Presente*”¹²

Se trata de un pensamiento desasosegado, des-sujetado porque se emancipa de la atadura de un fundamento-Dios que rige la estructura misma del pensar, al tiempo que constituye un acto desesperanzado porque quedan abolidas todas las esperanzas cifradas en un más allá. Entonces, la imagen que el poeta-filósofo devuelve es la que leemos: “El mundo: puerta muda y fría abierta a mil desiertos”¹³

La tensión se da entre la vida que se sostiene en principios metafísicos, con la consecuente pérdida de lo más vital de los hombres, y un tipo de vida que afirma la plenitud del instante. Se trata asimismo de un acto de salud, terapéutico, exactamente en el sentido del término, cuidarse, hacerse cargo de uno mismo para que ninguna fuerza o principio extraño lo haga por nosotros. Es la vida que recupera sus fuerzas debilitadas por la obsesión metafísica y la *elección* de un tipo de subjetividad fuerte, recuperada en su potencia vital. El *logos* poético recoge la experiencia del pensamiento y afirma: “Barramos el polvo de las calles en las narices de todos los enfermos, ¡ahuyentemos sus crías! ¡Despejemos toda la costa del aliento de pechos estériles y miradas sin coraje!”¹⁴

Pensar sin red es el desafío de pensar sin sostén. El pensamiento occidental, tan de cuño griego y de linaje metafísico, ha estado muy fuertemente adherido a esa estructura fundante que opera como *arkhe*, en su doble dimensión de principio y poder. El tema es pensar por fuera de ese elemento que parece haber constituido

¹² Ibidem, La gaya ciencia, p.63.

¹³ Ibidem, Solitario, p. 25.

¹⁴ Ibidem, Al Mistral, p. 57.

ontológicamente al pensamiento. En esta línea de pensamiento, Dios es la *arkhe* máxima y él es el que ha muerto: “¿Busqué un lugar donde más fuerte soplara el viento? ¿Aprendí a vivir donde no habita nadie, en lúgubres zonas de osos polares, olvidé hombre y dios, maldición y plegaria? ¿Me convertí en fantasma que deambula por los glaciares?”¹⁵

Se trata de la desterritorialización del pensamiento metafísico, de la pérdida de su *topos*, de aquello que como voluntad de saber lo alberga. El pensamiento nietzscheano orada el espacio porque rompe el soporte topológico de la verdad. La *aletheia* suele reinar en un *topos* áltero, perfecto y sin mezclas. Ese espacio queda abolido porque queda suspendida la intangibilidad de la verdad como no fundada. Los nuevos espacios son móviles, en perspectiva, acompañando la naturaleza de aquello que albergan, siempre llamado a evanescerse como condición de posibilidad para que aparezca lo nuevo, celebrando la saludable emergencia de lo imprevisto. Dice el poeta en un *logos* que plasma el sentimiento de libertad que supone la caída de las *arkhai*: “Ahora festejemos, seguros de la victoria conjunta, la fiesta de las fiestas: Vino el amigo *Zaratustra*, ¡Huésped de huéspedes! Ahora ríe el mundo, se alza el tétrico telón, la luz y las tinieblas se han unido.”¹⁶

El pensamiento nietzscheano es un pensamiento nomádico porque esquivo todo sedentarismo. La metafísica plasma un pensamiento sedentario, estático y congelado en la perfección de lo inmutable, en la búsqueda siempre inagotable de una verdad eterna, siempre más allá de lo humano, cuando el hombre no es nada más que un poeta. “¿Tú el *pretendiente* de la verdad?” – así se mofaban-. “¡No! ¡Sólo un poeta! Un animal astuto, saqueador, rastrero, que ha de mentir, que premeditadamente, intencionadamente, ha de mentir, multicolor larvado, larva él mismo, presa él mismo, ¿es *eso* el pretendiente de la

¹⁵ Ibidem, Desde altas montañas, p. 31.

¹⁶ Ibidem, Desde altas montañas, p. 33

verdad?...¹⁷ Sólo un hombre, sin rastros de huella divina, de germen sagrado que haga posible la espera de un más allá anhelado. Ninguna criatura metafísica que ansíe el abrazo amoroso del Padre celestial. Sólo hombre, puro estatuto humano en un mundo sin trasmundos. Ya no hay pretendientes de una verdad que siempre se rehúsa a ser develada, siempre exigiendo una *askesis* sobre humana, que compromete lo vital en su pura contingencia; no hay pretendientes que vivan a la sombra de Dios, una vez que se ha consumado su muerte; siempre acechan las sombras por detrás de los parricidios más elaborados; de ellas es también necesario liberarse para consumir definitivamente la caída del fundamento, sólo hay pretendientes de la vida, máximo valor de quien sabe de las delicias del instante. La palabra devuelve desde el *logos* poético la elocuencia de la imagen: “¿Es *eso* el pretendiente de la verdad?... No inmóvil, rígido, liso, frío, convertido en estatua, pilar de dios; no erigido ante templos, atalaya de dios: ¡no! Hostil eres a tales modelos de virtud, más recogido estás en el desierto que en os templo”¹⁸

Conclusiones

El recorrido del presente trabajo ha sido extenso y se movió en dos geografías diferentes, que, a su vez, generaron dos modelos de tránsito.

La primera de ellas indagó la experiencia agustiniana del conocimiento de Dios, articulado en torno a una *askesis* de peculiar registro antro-po-literario, ya que la palabra, devenida testimonio en la liturgia confesional, es el vehículo del recorrido existencial. No se trata del habitual discurso filosófico-metafísico, sino de un discurso literario, de sesgo vivencial, que pone al *logos* en un registro áltero que el canónico modelo de pensamiento occidental. La experiencia amorosa que supone el hallazgo de Dios convoca a otra palabra, a otra narrativa que de-vela, des-oculta y des-cubre la experiencia del corazón, antes que los vericuetos de la razón. La segunda indagó la experiencia nietzscheana en torno a la

¹⁷ Ibidem, ¡Sólo loco! ¡Sólo poeta!, p. 67.

¹⁸ Ibidem, ¡Sólo loco! ¡Sólo poeta!, p. 69.

muerte de Dios y allí también optamos por el tránsito a través de un discurso distinto del filosófico habitual, de sesgo literario, de estatuto poético, para dar cuenta, entre otras cosas, de la insuficiencia de un tipo de lenguaje que Nietzsche abrocha al pensamiento metafísico; sabemos que la muerte de Dios no se consumará definitivamente hasta que la gramática no sea desarticulada como dispositivo de poder-saber.

Bibliografía

San Agustín, Confesiones, Ediciones varias.

Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo*. Buenos Aires, Siglo Veinte, 1986.

Nietzsche, Friedrich. *El crepúsculo de los ídolos*. Alianza Editorial, Madrid

Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Alianza Editorial, Madrid, 1972.

Nietzsche, Friedrich. *Poemas*. Poesía Hiperión, Madrid, 1992.

Delumeau, Jean. *La Confesión y el perdón*. Alianza Editorial, Madrid.

Cragolini, Mónica, "Nietzsche, la moral y el nihilismo", en Cuadernos de Ética