

CONCEPTO DE BLASFEMIA EN LA OBRA DE AGUSTÍN DE HIPONA

THE CONCEPT OF BLASPHEMY IN AUGUSTINE OF HIPPO

Megan Sara Zeinal Werba

Pontificia Universidad Católica de Chile Conicyt - ANID. Fendecyt

Resumen

Entre los múltiples legados de la filosofía de Agustín de Hipona se detecta un reconocimiento muy atento al lenguaje. Su aproximación trata de una variedad de encuadres que exhiben que la lengua debe entenderse en relación a una cierta noción de praxis. No solo porque sus escritos sintetizan un rico recorrido propio de exploraciones lingüísticas teóricas y empíricas. Sino también porque es a través de una efervescente implicación en el discurso en donde Agustín construye su posición gestualmente. Lo hace escribiendo, predicando, corrigiendo, contestando, discutiendo, enseñando. Incesantemente sumergido en algún acto verbal que incita a que en su obra se pueda respirar una original simbiosis entre lenguaje y acción. Sus advertencias sobre la blasfemia y de la maledicencia resultan fundamentales para comprender la postura lingüística sobre el lenguaje de reniego de toda una tradición posterior.

Palabras clave

Acto verbal; blasfemia; maledicencia; performatividad; lenguaje

Abstract

Among the many legacies of the philosophy of Augustine of Hippo, a very attentive understanding of language can be detected. His approach deals with a variety of frames and they show that language must be understood in relation to a certain notion of praxis. This is not only because his writings synthesize his own rich journey of theoretical and empirical linguistic explorations, but also because it is through an energetic involvement in the discourse that Augustine constructs his position gesturally. He does this by writing, preaching, correcting, answering, discussing, and teaching. Incessantly immersed in a verbal act that encourages an original symbiosis between language and action, the reader of Augustine can be breathed in his work. His warnings about the

performativity of blasphemy and slander are fundamental to understanding his linguistic position on the terminology of denial of an entire later tradition.

Keywords

Speech Act; Blasphemy; Malediction; Performativity; Language

Blasfemia y maledicencia

El análisis de la blasfemia y la maledicencia encuentra una singular presencia en el itinerario agustiniano. El origen de estos dos actos del habla se abre de una misma raíz: la de una posible pronunciación del mal o la de una acción corrosiva por medio de la palabra.¹ Agustín alude a maldiciones y blasfemias como actos que ponen de manifiesto una soberbia desobediencia lingüística y registra estas expresiones, entendidas, en su sentido más amplio, como falsas ponderaciones, insultos, injurias y negaciones que constituyen el principal vector seminal de resistencia verbal.² Su remisión filosófica se instituye desde la consideración de una experiencia en la que el lenguaje puede ser una significativa potencia trasgresora. El origen de la blasfemia y la maledicencia trasluce una conformación propia del uso de la palabra instaurada a partir de la dicotomía entre lo sagrado y lo profano, entre lo íntimo y lo público. Sus manifestaciones presentan todo un léxico cultural de reniego, una necesidad de violar lo proscrito, o una voluntad de interdicción simétrica sobre el discurso legitimado, asimilado o preponderante.³ Estos dos actos del habla, junto con el insulto y otras formas de su articulación, también suelen manifestarse en relación a una gestualidad o teatralidad precisa que compone y acompaña las modulaciones de la expresión.⁴ La condición de producción de la matriz de estas dos experiencias verbales es una vía para poder recorrer su complejidad. Sus múltiples formas se revelan por medio de la anulación de una carga semántica injuriosa, de palabras banalmente utilizadas o incluso mediante la distorsión de un mensaje. Su

¹ Véase Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (London: Columbia University Press, 2008); Iñaki Martínez de Albeniz, "Usar la palabra política en vano. Blasfemia, parodia e ironía como reapropiaciones de lo político", *Foro Interno* 5 (2005): 13-15.

² Agustín de Hipona, *De Scriptura sacra Speculum*, XXIII.

³ Agustín de Hipona, *Sermo* 71,11. "¿De qué, sino de la carga de los pecados, debido a sus transgresiones de la ley? Porque la ley entró para que sobreabundara el delito. Por tanto, como el mismo Señor dice también en otro lugar: *No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores*, ¿cómo es verdad que tendrían pecado si él no hubiese venido, sino porque esa afirmación, no pronunciada ni en sentido universal, ni en sentido particular, sino en sentido indefinido obliga a que no se entienda como referida a todo pecado?"

⁴ Véase Emile Benveniste, "Blasfemia y Eufemia" en *Problemas de la Lingüística II* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2004); David Nash, *Blasphemy in the Christian World, A History* (New York: Oxford University Press, 2007).

performatividad se desencadena desde un quiebre interior, como una reconstitución que luego prolifera. En el siguiente apartado se analizarán las raíces lingüísticas y las interacciones filosóficas del lenguaje blasfematorio y maledicenciente sobre las que Agustín reflexiona, a través de un estudio de sus obras que exhibe las diversas intuiciones que suscitan estas formas de desafección expresiva. El tratamiento teórico que se extiende recorre dispersas referencias, no sistemáticas, que el obispo empuñó y que permiten un análisis definitorio y constitutivo del lenguaje maldito.

En sermones y cartas San Agustín procede a una denuncia de blasfemias populares y las examina desde una observación exegética. Sus líneas incorporan, por un lado, la mezcla de una visible necesidad personal de distanciamiento de las prácticas que en su juventud encarnó en medio de tormentos y vanas retóricas, y, por otro, el de una preocupación por el hábito de blasfemar y maldecir que se divulgaba ante el menor traspié o contrariedad cotidiana en la sociedad que habitaba. Así habla de sus propias palabras cuando recapitula diciendo: “tú que me recoges de la dispersión en que vanamente me desgarré, cuando apartado de ti, el Uno, me disipé en la multiplicidad”.⁵ Su confesión representa, paradójicamente, una visión angular de la moralidad en algunas ocasiones, y de la propia humillación en otras. La tensión agustiniana va desde la vivencia personal a la formulación, ejerciendo un modo de escritura en el que la revisión de la vida anímica se antepone a la consideración de cualquier deliberación teórica. Es su propia experiencia lingüística la que lo lleva a la teoría del lenguaje y desde su conversión inicia un modo de aproximación que se nutre y afirma desde la interioridad, para después extenderse a la composición especulativa con propiedad personal de lo que se logró captar. La posibilidad de esta mirada le permite integrar a su joven e imprudente narrativa bajo el sentido de una sola trama religiosa de la que sus *Confesiones* es manifiesta⁶ También le habilita una perspectiva interna sobre los pecados de la lengua, donde la comprensión fundamental reside tanto en las vivencias de quien maldice, como en un papel del teórico- descriptivo de lo que estos modos de dicción implican en términos físicos y metafísicos. A diferencia de una tradición filosófica y religiosa de irreflexión excluyente sobre estas acciones, debe resaltarse que Agustín no considera la blasfemia como un comportamiento esencialmente irreligioso, sino que, al abordarlo, enmarca sus expresiones como una posibilidad propia e intrínseca al lenguaje que persigue la expresión del resquebrajamiento de un límite tras un desolador desencuentro con la alteridad, con el prójimo, con Dios o su creación.⁷ El estudio de menciones significativas a esta acción trasgresora en la obra agustiniana, junto con la atención a cómo y porqué éstas asoman, por un lado, aporta la posibilidad de aceptación y desarrollo del lenguaje de reniego como parte de la experiencia religiosa; y, por otra, hacen explícita la resistencia doctrinaria que redundaba en la aparición de estas figuras.⁸

⁵ Agustín de Hipona, *Confesiones* II, 1, 1.

⁶ Agustín de Hipona, *Confesiones*. I, XX,31.

⁷ Agustín de Hipona, *Sermo* 71, 6.

⁸ Agustín de Hipona, *De natura boni*, XII.

En cuanto a una remisión histórica anterior, la blasfemia suscita una reflexión del habla asociada a la profanación, al sacrilegio, a la irreverencia y al desacato en relación a una autoridad.⁹ Dada la esencial impronta que contrae en relación a la autoridad, la reflexión sobre este acto verbal se vinculó tanto a la historia de la insurrección contra lo sagrado como contra la ley en general.¹⁰ Tempranamente, el obispo advirtió de los nocivos peligros imbricados en pecados de blasfemia, basándose en la relación que estas expresiones de desacato tienen con el florecimiento paulatino de tendencias heréticas¹¹ En la *Carta a los romanos*, encuentra algunas partes del mensaje de San Pablo que ya se atenían a la capacidad de la voluntad del hombre para entrar en guerra con Dios.¹² La interpretación de pocas de estas sentencias lo llevaron a una reflexión de la rebeldía del espíritu humano y a la progresiva necesidad de una estrategia para gestionar las condiciones de expresión de la comunidad. Aunque las declaraciones profanas implican la mirada de varias dimensiones lingüísticas, su presunción general es manifiesta de un proceso ofensivo de trasgresión, una poderosa irreverencia que encuentra su adaptación lingüística en el mal uso del nombre. El de Hipona la describe como un acto “que consiste en hablar mal de los buenos”.¹³ En otros escritos, la asocia con una acción implicada en “atribuir al sumo mal tantos bienes y a Dios tantos males”¹⁴ y continúa con una argüida inflexión de que las blasfemias “son palabras malas contra Dios”.¹⁵ Todas precisiones que comprenderán una génesis conceptual posterior en la que esta locución se concebirá como una irrupción binaria y moralmente injusta, que exhibirá tanto desmerecimiento como irreverencia por parte de quien la efectúa.¹⁶ En sus escritos, ambos términos (*blasphemia* y *maledicencia*) se consuman como un solo adversario verbal, asociado a locuciones engendradas por una misma irreverencia y conjugadas según las circunstancias. Por ejemplo, en pasajes de la *Ciudad de Dios* se puede notar un relato de denuncia acerca cómo la maldición había florecido asociada a imágenes paganas y a objetos de culto, razón por la que eventualmente las reprueba y sanciona en conjunto.¹⁷ La exteriorización pública de estas sentencias desplegaba un potencial epidémico y

⁹ Eberhard Sauer, *The Archaeology of Religious Hatred in the Roman and Early Medieval World* (Stroud: Tempus, 2003), 162-4, 30, 159, 46.

¹⁰ Malcolm Lambert, *Medieval Heresy: Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation* (Oxford: Blackwell Publishing, 1992), 26-30. Esta propagación fue desigual y probablemente llegó a Italia un siglo después. Véase también, John N. Stephens, “Heresy in Medieval and Renaissance Florence”, *Past & Present* 54 (1972): 25-60.

¹¹ Agustín de Hipona, *Contra mend.* IV, 12-17.

¹² Ep *ad rom.* 7: 23. “Todo el día extendí mis manos a un pueblo rebelde y contradictor “...el que se opone a la autoridad, a lo ordenado por Dios resiste; y los que resisten, acarrearán condenación para sí” “Veo otra ley en mis miembros, que se rebela contra la ley de mi mente, y que me lleva cautivo a la ley del pecado que está en mis miembros”.

¹³ Agustín de Hipona, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum libri duo* XI, 20.

¹⁴ Agustín de Hipona, *De natura boni*, XII.

¹⁵ Agustín de Hipona, *De moribus ecclesiae*, XI, 20.

¹⁶ Agustín de Hipona, *Salmo* 51: “Has amado el mal más que el bien; y has pretendido hablar la mentira más que la justicia”.

¹⁷ Agustín de Hipona, *De civ. Dei.*, I, III.

amenazante para la comunidad de creyentes. De ahí que, como obispo, recapitulara en su pronunciación como práctica cultivadora de una peligrosa herramienta herética. Desde un registro causal, Agustín asume que la raíz de toda transgresión lingüística es la soberbia como un gesto por el que se busca posicionar al hombre en un equilibrio de fuerzas ontológicamente imparejable. El emblema simbólico narrativo que encuentra para describir este fenómeno hace alusión a Babilonia como ciudad de la confusión, y evoca la arrogancia humana por el que se castigaron todas las lenguas y se desencontraron todas las hablas. “El desprecio y la maldición son patrimonio de los soberbios”,¹⁸ explicando cómo, desde una contrariada fragilidad, esta figura intenta rivalizar y desafiar el poder del lenguaje divino. El hombre coloca su expresión por encima de la palabra de Dios, en representación o respuesta reacia al hecho de saberse criatura. La blasfemia, se manifiesta como una exclamación que tiene la sintaxis de las interjecciones y por ello admite la posibilidad abierta de variadas y creativas alegaciones.¹⁹ Si bien de impronta tiene una sintaxis propia, su forma se renueva en la carga original de cada expresión abriendo otra realidad sobre lo que puede ser dicho. Cada una de sus variantes genera numerosas variaciones dentro de un modelo sintáctico. Muchas veces es definido como grito de palabras bruscas, al que se le deja escapar la cohesión interna para expresar un sentimiento vivo, súbito e impaciente. La fuerza plena de su acto deviene al término “exclamación” que se sirve de una variabilidad de formas significantes. Como acto de reniego es, en efecto, un signo que deja escapar la presión de un sentimiento brusco y violento de impaciencia, furor, percance. Lo que Agustín interpreta de su exteriorización permite cartografiar una disposición del corazón del hombre en el que se trasparenta una topología interior y refleja el lugar que ocupa Dios en el discurso humano.

Enlazada al acontecimiento del relato de Babel, la blasfemia es representada en sus escritos como una acción repetidora de la primera exclusión y a la vez reproductora y reincidente en esta misma. En pasado, presente y futuro la pronunciación de esta clase de palabras hace eco de una fractura en el hombre y le quita el refugio y resguardo dentro de una legitimidad religada, porque en el registro agustiniano quien inicia esta acción se desconecta de toda comunión para dirigirse hacia lo fragmentario, hacia el desamparo de un ostracismo anímico. Quien blasfema se ahoga en el desierto de la falta de auxilio. De ahí que el estado descriptivo de soledad, como el de desolación sea manifiesto de un umbral emergente de blasfemias, y a la vez, se configure afirmándose como una consecuencia de su acción.²⁰ La transmisión que pretende de esta el obispo no es meramente comunicativa, sino expresiva de un corazón extraviado, que

¹⁸ Agustín de Hipona, *De civ. Dei.*, XVI, IV, 3.

¹⁹ Benveniste, “Blasfemia y Eufemia”, 258.

²⁰ Siguiendo la línea que en enlaza la blasfemia con la soledad se detecta que en *Conf.*, VIII, XII, 28. Agustín, con el corazón afectado, se levantó y se apartó, porque le parecía que la soledad era más apta para llorar el estado interior que padecía. “Allí me llevó la tempestad desatada en mi pecho, para que nadie estorbara el ardiente combate que yo había entablado conmigo mismo, hasta que se dirimiera como Tú, Señor, sabías y yo ignoraba [...]”.

consecuentemente desparrama con la lengua. Agustín no se abandona al dominio de una consideración puramente emocional de la raíz de esta expresión, sino que investiga la relación que tiene con la una ausencia de sentido como signo de soberbia. La considera un mensaje implícito, una reacción de representación confusa y manifiesta de la enemistad interna con Dios.²¹ Desde la perspectiva bíblica, al contrariarse los límites con un orden verbal propio, esta acción es castigada con las más duras sanciones y reprobaciones. La recomendación de su abstención, como el ejercicio de prohibición es explícita y viene muchas veces acompañada de una sugestión a su condena:

“No tomarás el nombre del Señor tu Dios en vano”;²² “No tomarás el nombre de Jehová tu Dios en vano; porque Jehová no dará por inocente al que tome su nombre en vano”;²³ “Quien blasfemare el nombre de Yahvé, será muerto”;²⁴ “Es propio del sello de la boca la abstención de toda blasfemia”;²⁵ “Apártese —dice— de la maldad todo el que invoca el nombre del Señor. En efecto, si no se aparta de la maldad, no pertenece al reino de Cristo, aunque lleve el nombre de Cristo”²⁶; “...ni profanarás el nombre de tu Dios”;²⁷ “El hombre que maldijere a su Dios se hará reo de su pecado. Quien blasfemare el nombre del Señor, sea penado con la muerte: el pueblo entero lo abatirá a pedradas, trátase de un ciudadano o de un extranjero. Quien blasfemare el nombre del Señor, sea penado con la muerte.”²⁸

A raíz de trasgresión blasfema, Emile Benveniste hace énfasis en que la naturaleza de su interdicción no tiene que ver con la comunicación de alguna cosa, sino con la pronunciación de un nombre. Se conforma como una articulación vocal que repliega del mandato, es decir, la blasfemia misma es el contra mandato. Sus contenidos quedan en segundo plano porque es la gestualidad que performa lo que asume el protagonismo. Parte del énfasis de la proscripción se debe a que la declaración corrompe el segundo mandamiento que regula la santificación del nombre de Dios. Conocer el nombre significa un dominio, un conocimiento poderoso respecto a quien se denomina. El anclaje del perjuicio deviene de la evocadora intimidad que existe entre la acción apelativa y la conmemorativa comparecencia material del lenguaje. La concepción frágil de la lengua para errar explica que se reitere la prohibición de la pronunciación en vano, y se recomienda consagrar vigilia en su cuidado.

²¹ Agustín de Hipona, *Sermo*. 71, 19: “Vuestros pecados causan la separación entre vosotros y de Dios”.

²² Éx. 20,7.

²³ Dt. 5,11.

²⁴ Lv. 24,16.

²⁵ Agustín de Hipona, *De moribus ecclesiae*, XI. 20.

²⁶ Agustín de Hipona, *Sermo* 71, 4.

²⁷ Lev. 8,6-24.

²⁸ Lev. 24,15-22.

Diferentes tipos de blasfemias

Dentro de la clase de lenguaje corrosivo pueden diferenciarse varias formas y declaraciones que se da no solamente contra Dios, sino también contra las criaturas. Agustín comprende la *maledicentia* como todo lenguaje desviado del bien de la palabra, que conforma un largo inventario de pecados del habla. Lo emplea como término general en el que se refiriere indistintamente a las malas lenguas, ya sean dirigidas contra la creación, las criaturas, el prójimo o se conformen como resistencias contra la divinidad. En cambio, la *blasphemia*, habla en específico contra Dios con intención de inferirle un insulto, derogando la bondad divina, no sólo en la verdad del entendimiento, sino también según la perversidad de la voluntad, que detesta e impide, en cuanto puede el honor divino. Aunque en muchos de sus escritos la mencione de modo amplio y genérico, en otros establece una distinción precisa en el que se diferencian dos tipos de palabra clasificada según el destinatario adjudicado, es decir, según a quién está dirigida. En ambas referencias, lo que sobresale es una alteridad destinataria a la que puede conducirse una locución en segunda o tercera persona, y luego, la distinción entre los objetos directos de alusión. El *a quién* es lo que conceptúa la esencia diferencial. “[La blasfemia] como pecado que no se perdona no la entendamos referida a la blasfemia contra cualquier espíritu, sino contra el Espíritu Santo”.²⁹ Por más que en su obra utilice ambos términos blasfemia y maledicencia de un modo genérico, en otros textos, hace explícita una separación conceptual entre dos blasfemias; y deja establecida su correlación a la condena. Luego, vendrá su respectivo análisis con una estructuración de los distintos modos de dirigir un ataque verbal, pero la diferencia conceptual que establece, así como su consecuencia, es radical y se expresa en la dirección hacia el Espíritu Santo.

Estaba hablando de los que le iban a confesar o negar delante de los hombres, momento en que dijo (...), *a quien me niegue delante de los hombres, le negaré delante de los ángeles*. Y para que estas palabras no significasen que debería perder toda esperanza de salvación el apóstol. Pedro que le negó tres veces delante de los hombres, añadió a continuación: *Y a todo el que diga una palabra contra el Hijo del hombre, se le perdonará; en cambio, al que blasfeme contra el Espíritu Santo, no se le perdonará*, esto es, no se le perdonará la blasfemia de tener un corazón impenitente por la que se opone resistencia al perdón de los pecados, que se realiza en la Iglesia por el Espíritu Santo. Blasfemia que no tuvo Pedro, quien luego se arrepintió cuando lloró amargamente.³⁰

Tanto en el sermón LXXI como en el LIV el de Hipona establece una diferenciación más explícita sobre estas tipologías del lenguaje corrosivo y distingue dos tipos de blasfemia. Desde su exégesis, se encamina a una diferenciación propia, que le otorga la posibilidad de discernimiento respecto al peso con que custodiará y observará cada manifestación.³¹ La especificación que ofrece se desdobra entre una palabra bien específica que considera en sí misma como pecado capital y una proliferación esporádica en la que

²⁹ Agustín de Hipona, *Sermo* 71,11.

³⁰ Agustín de Hipona, *Sermo* 71, 34.

³¹ Agustín de Hipona, *Sermo* 71, 7.

el espíritu puede incurrir por debilidad, intención o tropiezo en una circunstancia anímica determinada. Y aunque nociva, parece atenuada de gravedad por la ignorancia de quien la profiere.³² A propósito del primer tipo de blasfemia que describe, resalta la singularidad de su locución y dice que: por ella “no entendamos cualquier blasfemia, sino una determinada”.³³ La misma no debería entenderse referida a la maldición contra cualquier espíritu, sino contra el Espíritu Santo. La llama blasfemia del corazón (opuesta a la segunda, que es una blasfemia de la lengua) como una locución persistente y sostenida en un recurrente grito interior, falto de reverencia y arrepentimiento. Se refiere a las blasfemias capitales, es decir aquellas expresiones que son emitidas contra el Espíritu Santo; y las denomina por separado como una palabra específica.³⁴ Marcos y Lucas, “al hablar de este tipo de palabra, no dijeron «blasfemia» o «palabra», para que no entendamos cualquier blasfemia, sino cierta blasfemia, ni cualquier palabra, sino cierta palabra” recuerda Agustín.³⁵ Y continua, advirtiendo que “...a los hombres se les perdonarán cualesquiera pecados y blasfemias que hayan proferido, mas el que blasfeme contra el Espíritu Santo, no tendrá nunca perdón, sino que será reo de un delito eterno”.³⁶ La blasfemia del corazón es una palabra maliciosa y responde a hábitos viciosos, desconectados de la fuente de bondad. Es específica contra el Espíritu, y, por tanto, opone resistencia al don de providencia, mediante el cual tiene lugar el perdón de los pecados.³⁷ Su carácter imperdonable no deviene de la general como acto de palabra, sino porque la malicia se dice contra el arrepentimiento y lastima la relación esencial del perdón. No es quien resiste al nombre quien se quema con el verdadero ardor en este pecado, sino quien se hace portador de la resistencia en el alma.³⁸ Todo cuanto impide la elección del pecado es por la gracia bondadosa del Espíritu Santo; y faltar contra este, no implica sólo infringir con ignorancia, sino que su gesto es representativo de toda carencia de bien. La gravedad deviene de la dirección destinataria de la acción y se aloja en el hecho de que el Espíritu Santo es quien protesta el don del perdón. Al ser emitida, esta acción verbal se significa por sí misma, contraria a la búsqueda de la redención. Su ofensa procede a pensarse como la expresión de una palabra imperdonable porque al pecado de contumacia de una maldición cualquiera, se añade el de falta de arrepentimiento opuesto al don de Dios y a la gracia de la regeneración mediante el Espíritu Santo, dice Agustín.³⁹ La palabra como forma expresiva en continuo rehacerse, siempre cuenta con esta posibilidad de resurgir, reformularse, retractarse, pero la blasfemia contra el Espíritu queda suspendida en el tiempo, en donde se dilata la perpetuidad de una condena excluida de la posibilidad de reconciliación. A través, de su descripción la

³² Agustín de Hipona, *Col.* 3,8.

³³ Agustín de Hipona, *Sermo* 71, 11-12.

³⁴ *Mt.* 12,32.

³⁵ *Mt.* 12,32; *Mt.* 26,75; *Lc.* 22,62.

³⁶ *Mc.* 3,28-29.

³⁷ Agustín de Hipona, *Sermo* 71, 25.

³⁸ Agustín recuerda con esto a los incrédulos e impíos enemigos del nombre cristiano que, a causa de los diversos cismas y herejías originados cristianos, se reúnen rebaños de gente perdida.

³⁹ Agustín de Hipona, *Sermo* 71, 25.

obra agustiniana abre la mirada hacia el contenido y la forma de la palabra que no merece ningún perdón, y la resalta como un gesto que persevera hasta el fin de la vida en una terca falta de arrepentimiento. Es una expresión que se pronuncia “durante mucho tiempo y abundantemente contra esta gracia del Espíritu Santo”.⁴⁰ Una larga oposición del corazón que sostiene al alma en el rechazo y en la falta de contrición. El elemento diferencial de agravio es explícito en la temporalidad y radicalidad, y concierne tanto a la expresión, como a la intención y dirección resistente contra el Espíritu Santo como fuente del perdón. La inflexión de esta acción es manifiesta de una permanencia locutiva obstinada contra el arrepentimiento salvífico, que va enfermando progresivamente el corazón del hombre.

¿Hasta dónde llegó tu locura? Has matado al médico, pero con su muerte no has logrado eliminarlo. Con todo, en lo que a ti concierne, lo mataste.⁴¹

La condena también es específica y aparece implicada en una simetría que revela la misma rigidez que caracteriza a la trasgresión: “no se perdonará ni en este siglo ni en el venidero”.⁴² Todas las demás locuciones se perdonan menos aquellas que vienen como una relación verbal pertinaz, persistentemente contraria a la bondad de la gracia. “Cualquier pecado o palabra donde no exista este corazón impenitente se perdonará a los hombres”.⁴³ La particularidad intransigencia del castigo hace eco a la tozudez con la que es emitida esta palabra, como a la magnitud de la soberbia que gestualmente acarrea.

Por otro lado, la descripción del segundo tipo de blasfemia, más corriente, proviene del contraste con la existencia de esta palabra específica y mortífera. Su acción es más manifiesta de un gesto de descarga emocional o de confusión y es reprendida como la declaración de un alma débil, perdida, desviada, pero -según el obispo- aún reparable, expiable. Puede ser dirigida a Dios mismo, pero no en su nominación específica como Espíritu Santo. Dentro de este género, Agustín incluye las blasfemias que exteriorizan una ignorancia doctrinal. Y dice que si no se perdonaran tales ignorancias: “en vano, se promete el perdón y se anuncia el evangelio a los hombres para que se conviertan a Dios y reciban la remisión de los pecados ya en el bautismo, ya en la paz de la Iglesia”.⁴⁴ Cuando un hombre se convierte, tras el bautismo, no se tiene duda de que se le perdonan las palabras que haya proferido durante el período de supersticiones heréticas. Sirviéndose de la doctrina para esclarecer que la naturaleza de este tipo de blasfemia todavía se resguarda de intransigencia.

⁴⁰ Agustín de Hipona, *Sermo* 71, 9: “De hecho, aunque esta blasfemia sea prolija, conste de muchas palabras y aparezca dilatada en el tiempo, la Escritura suele llamar también «palabra» a muchas palabras”.

⁴¹ Agustín de Hipona, *Salmo* 58,5.

⁴² Mt 12,32 en Agustín de Hipona, *Salmo* 71,6.

⁴³ Agustín de Hipona, *Sermo* 71,23.

⁴⁴ Agustín de Hipona, *Sermo* 71, 6.

Hay pecado o blasfemia contra el Espíritu Santo cuando se peca contra su bien apropiado. La diferencia entre una palabra u otra es la de una malicia manifiesta. Mientras una procede de la inclinación de un hábito, no es pecado especial, sino condición general del pecado. Mas en cuanto nace de especial desprecio del efecto del Espíritu Santo, tiene carácter de pecado especial. En este sentido, el expresarse contra el Espíritu es también un género particular de pecado, como lo es igualmente en la forma de interpretarlo. La segunda blasfemia; no es, en cambio, un género especial. En el camino de investigación a estas palabras, el obispo reconoce que las escrituras suelen hablar de modo indeterminado, sin alusiones que diferencien en contenido cada blasfemia o palabra específica, e interpreta que la vaguedad o falta de diferenciación inexplicita en la casuística indica la necesidad de una responsabilidad inherente del creyente hacia el ejercicio consciente de los modos y sentidos de su propia palabra.⁴⁵ Es decir, de la necesidad de un atento registro al contenido de la propia expresión. Agustín no lee la omisión de especificación o de caracterización de contenidos como falta de importancia, sino como una solicitud en pos de una vigilia verbal constante que debe ser recorrido en el espectro de cada expresión. Así, considera preciso “que la investiguemos, no que la neguemos”⁴⁶ y asume que la generalidad que envuelve a la proscricción debe ser diferenciada por medio de un análisis capaz de discernir la particularidad que conlleva:

El Señor quiso ejercitarnos con una cuestión difícil, no engañarnos con una afirmación falsa. Por tanto, no hay necesidad de que alguien piense que cualquier blasfemia y cualquier palabra que se diga contra el Espíritu Santo quede sin perdón; pero es ciertamente necesario que haya alguna blasfemia y alguna palabra que, pronunciada contra el Espíritu Santo, no merezca perdón y remisión. Porque, si aceptamos que se refiere a todas, ¿quién podrá salvarse? Y, al revés, si juzgamos que no exista ninguna, llevamos la contraria al Salvador. Por consiguiente, sin duda alguna hay una blasfemia o palabra que, si se dice contra el Espíritu Santo, no se perdona. Como el Señor quiso que nosotros investiguemos cuál es esa palabra, rehusó hacerla explícita.⁴⁷

En su empresa para distinguir en concreto ambos modos de expresión y velar por una justa detección de la naturaleza de cada emisión, el de Hipona se detiene hacia un registro interno del alma ante los diversos indicios de cada blasfemia.⁴⁸ Para el juicio de cada una de estas expresiones cabe corroborar primero si esta es una palabra de resistencia absoluta al arrepentimiento, o es más bien el movimiento de una descarga emotiva de trasgresión y confusión. Es en el alma donde radica la diferencia esencial, y donde también se halla la posibilidad discriminativa de una u otra proliferación. Por eso “se debe atender no a lo que las palabras, dichas a un ignorante, significaban, sino a lo que él se figuraba en su mente. Contra lo que él iba en sus maldiciones, era contra lo

⁴⁵ Agustín de Hipona, *De Genesi ad litteram* II, 5.

⁴⁶ Agustín de Hipona, *Sermo* 71,10.

⁴⁷ Agustín de Hipona, *Sermo* 71,10.

⁴⁸ Agustín de Hipona, *Civ. Dei*. I, XXX.

que había en su imaginación...”⁴⁹ Asume que la justa detección emergería de la revisión intencional de la afirmación, junto con el registro al destinatario de la gestualidad implicada. Para el obispo, tampoco es de suyo un pecado grave si hay intención directa de negar el nombre de Dios por ignorancia, como si lo es por soberbia renegar a sabiendas de su bondad y poder. El tipo de intención y su cercanía al arrepentimiento, así como la continuidad afectiva de la emisión, son determinantes del elemento diferencial, y, por tanto, de la radicalidad intensiva.

Una vez expuesta la división, queda establecer la relación entre el primer y el segundo tipo de blasfemia en un solo lenguaje maledicente imbricado, como lo hace Agustín. Para ello, es preciso decir que, a pesar de la singularidad de cada expresión, ambas palabras se retroalimentan y funcionan facilitando la circularidad de lenguaje nocivo que se replica. El primer tipo de blasfemia, al ser sostenida en el corazón y extendida en el tiempo, sin encontrar arrepentimiento, conlleva al segundo tipo de blasfemia capital como pecado específico. A la vez, quien pronuncia este segundo tipo de blasfemia del corazón, puede provocar el estímulo colectivo de muchas otras blasfemias de la lengua en un prójimo susceptible y confundido. La dinámica de ambas sugiere un enlace próximo en el que podrían cohesionarse como etapas de un solo movimiento del lenguaje maldito, que se distingue según el destinatario, la rigidez y continuidad con que se prolifera. Ya diferenciada, en las siguientes secciones de este apartado se ofrecerá un análisis general de la blasfemia en el que la misma será tomada como un solo acto lingüístico que puede ser distinguido en dos etapas o radicalidades con condenas respectivas. Resulta fundamental testimoniar cómo, en ocasión de la blasfemia, el hiponense se suscribe a una consideración integral del origen de la locución que puede ser posteriormente puesta en asociación a la formulación de una teoría general de performatividad. En cuanto se pregunta “¿de dónde proceden en este caso las blasfemias, de la boca o de las manos?”⁵⁰,⁵¹ investiga la relación recíproca del desplazamiento de la eficacia del habla.

Si reducís todas las acciones a una sola categoría, ¿qué razón hay para unir la acción de los pies con la de las manos y separar la de la lengua? ¿Es, acaso, porque la lengua tiene una significación en sus palabras que queréis desligar de la acción, que no la tiene; de manera que el sello de las manos ¿sería, más bien la abstención de toda acción mala, carente de significación? ¿Qué diréis cuando alguien comete una falta con algunos de sus manos, como puede tener lugar en la escritura con gestos significativos? Porque esto no es acción ni de la boca ni de la lengua, sino de las manos. ¿Hay mayor locura que, siendo tres los sellos, boca, manos y seno, se haga responsable a la boca de pecados que hacen las manos? y si el sello de las manos significa la acción en general, ¿qué motivo hay para incluir en ella la de los pies y excluir la de la lengua?⁵¹

⁴⁹ Agustín de Hipona, *De moribus ecclesiae*, I, 14, 24.

⁵⁰ Agustín de Hipona, *De moribus ecclesiae*, I, 14, 24.

⁵¹ Agustín de Hipona, *De moribus ecclesiae*, II, X, 19.

En el desarrollo del fragmento anterior, se aproxima una de lectura pragmática sobre el lenguaje que advierte de la interacción implicada en toda verbalización. El interrogante sobre la performatividad en este caso, indica la carencia de una verdadera escisión entre lenguaje y mundo. El pasaje representa, metafóricamente, la variedad de sentidos enlazados en la acción verbal, y sugiere una continuidad omnipresente entre lenguaje y acción. Se indica una mirada que desestima la visión unilateral sobre la palabra blasfema para, en cambio, abordarla en proyección de una trinidad dimensional análoga a la de la Santísima Trinidad compuesta por la boca, el corazón y la obra. La mirada enfatiza que la eficacia verbal pertenece a una triple realidad que conforma la integridad performativa por medio de la cual se artificia toda acción verbal. La maldición misma es un acto realizativo y simbólico, con variedad de significaciones, que el obispo asume en el contexto de otra diversidad gestual atribuida al pecado. Tal apreciación se inicia cuando Agustín percibe que las maledicciones, a pesar de ser pecados ejercidos desde la lengua, presentan varios aspectos que exceden al mero intercambio de contenidos. Su operación no pertenece en causa y responsabilidad tan sólo a la lengua como órgano específico, sino que su realidad está implicada en las complejas articulaciones que conlleva todo acto humano. En la argumentación del obispo también aparece un cuestionamiento acerca de la adjudicación fragmentaria del pecado, considerando irrisoria la alusión reducida de éste a alguna de sus dimensiones particulares. Agustín ve que, al atribuirse la acción a un órgano específico, se arriesga un desvío de la atención en el sujeto como actor íntegro de sus acciones. El peligro que encuentra es el de una disociación del hombre ante el ejercicio del pecado -ocurrente en el lenguaje popular-, que se traduce en una posibilidad de desvinculación con la acción, por medio de la cual un sujeto puede buscar evadirse de una responsabilidad práctica. De igual forma que el hombre no se disocia en la realización de ninguna acción, tampoco puede disociarse la responsabilidad del pecado por provenir de un determinado medio o dimensión específica. La afirmación hace evidente una particular intuición de la maldición, que no sólo la figura como una enunciación precedida por la existencia de una ontología corrompida, sino por un conjunto de prácticas lingüísticas que la instauran entre nuevas realidades, y ejercen eficacias irrevocables.

La blasfemia como privación

En la blasfemia como práctica de habla negativa se consuman excesos que conllevan a un renunciamiento temporal del bien y de lo sagrado, porque estas fuerzas se expresan en dirección unívoca. La estrechez de su direccionalidad no mira hacia ningún otro lado provocando un foco de maldición enquistado. Se interrumpe lo bendito para habilitar una expresión ilegítima, maltrecha que, aunque desequilibrada, debe acomodarse de algún modo al orden. Roger Caillois habla de una interrupción entre el orden de lo bendito y el orden de lo maldito que condice con la representación que Agustín ve en la profanación verbal como privación de la bondad del habla. Cuando la palabra es nociva, ataca lo más hondo del ser y se constituye como una enfermedad que aleja al

alma del orden y de los recursos de salud. La palabra maldita es peligrosa por la suspensión que produce respecto del bien y de lo sagrado. Inaugura un trastorno que afecta al *ordo amoris*, fundado en el dinamismo como tendencia de las cosas según especie. Toda “perversión es privación del orden, y el orden es un bien”.⁵² Cuando el de Hipona habla de orden, supone una inclinación de apetencia o búsqueda volitiva al que esta palabra interrumpe, porque “todo lo que se corrompe tiende, por esto mismo, al no ser”.⁵³ Su formulación, que ya resulta de una privación en el ser, reproduce, con su emisión otra privación alterna y exacerbada. En cuanto a aquello de lo que priva: no se reduce a un rechazo verbal que obstruye la circulación de la gracia, sino que corrobora y alimenta una clausura en el corazón del hombre.⁵⁴ El abordaje agustiniano pregunta sobre la consideración del daño causado: ¿a qué y a quién se daña con esta acción? “¿Qué es lo que vas a matar? Los delitos de su boca, la palabra de sus labios. ¿Qué vas a matar en ellos?”⁵⁵ Sobre este punto específico, aclara que el alcance real de esta derogación del mal puede darse solo en el entendimiento del hombre, y en su afecto, la privación que se produce es humana porque a Dios no le toca la palabra humana, no lo corrompe, ni puede verse posiblemente afectado por ésta. Es al hombre al que le resulta capital el devenir de la eficacia de su propia acción verbal.

Ve, sin duda, vuestra inteligencia que no hay odio que pueda llegar a tanto. ¿Cómo, pues, podrá este mismo odio infringir la ley de la Divinidad? Y si esto no se puede lograr, ¿cuál fue la necesidad de la mezcla de una de sus partes con el mal y de su precipitación en tantas miserias.⁵⁶

El mal uso del nombre ya sea inserto en la trama de banalidades cotidianas o en una lógica de soberbias extravagancias, trasluce la relación entre la blasfemia y la concepción del mal como privación que la obra de Agustín fundamenta.⁵⁷ Lo que se representa subyacente es una dinámica en la que la blasfemia no es la manifestación de un mal ontológico, ni su expresión supone un mal sustancial como tal, sino que corresponde a la carencia de un bien. Es decir, el mal no existe en el mundo, ni tampoco en la topología del lenguaje, sino como una privación originada en la imposibilidad de sentido. La blasfemia exterioriza una fractura que contribuye a corromper la plenitud comunicativa imposibilitada. Con ella se dispersa o desparrama la aspiración hacia la matriz esencial de la acción nominativa. En la blasfemia el hombre con su palabra ataca el nombre de Dios y se daña a sí mismo. Pero la palabra afecta retornando al alma, como un eco cargado de su propio espesor. El bien, así como el mal, se alimenta y retroalimenta a través del lenguaje. El origen de la intención con que se prolifera retorna produce un

⁵² Agustín de Hipona, *De moribus ecclesiae*, II, I, V, 7.

⁵³ Agustín de Hipona, *De moribus ecclesiae*, II, I, VI, 8.

⁵⁴ Agustín de Hipona, *Sermo* 71, 20.

⁵⁵ Agustín de Hipona, *Salmo* 58, 4.

⁵⁶ Agustín de Hipona, *De moribus ecclesiae*, II, XI, 24.

⁵⁷ *The T&T Clark Companion to Augustine and Modern Theology*, editado por C. C. Pecknold y T. Toom (Londres: Bloomsbury T&T Clark, 2014), 304.

movimiento proyectivo que asume inmediatamente un abrumador repliegue sobre sí mismo. La lengua da la espalda a la salvación y, por ello, engendra un gesto imperdonable.

En términos de oposición, puede ser vista como la palabra que asesina toda esperanza, caracterizando un lenguaje que ya no espera, porque hace expresión de lo que en el hombre jamás se redime. Tras la imagen de clausura, aparece la de una persistente dureza anímica, que no logra renacer en el agua del espíritu.⁵⁸ Porque cuando la blasfemia exhorta, lo hace desde una ira inmanejable, y aunque toda la paciencia de Dios impulse al arrepentimiento, el alma es arrastrada por el peso de dicha rigidez. En ese sentido es que su manifestación es interpretada por el obispo como una revelación de clausura a la gracia, al diálogo con Dios, y al llamado del verbo interior. Se niega algo que compete a Dios o afirma sobre algo que no le pertenece, y es en ese sentido que deroga la bondad divina.⁵⁹ Al ir contra la santificación del nombre y contra el origen divino de la palabra, va contra la bondad de toda palabra. Su manifestación amenaza la bondad del don del lenguaje por medio de una declaración altiva de falta de fe por la que interrumpe el vínculo para el que el hombre fue hecho.⁶⁰

La adjetivación con terminología de dureza y rigidez suscita una observación que puede ser rica de confrontar en oposición a las figuras y metáforas de agua alternadas por Agustín en exhortaciones y plegarias: “Arroja de mí la jactancia de la mente, y aumenta la compunción de mi corazón; rebaja mi soberbia, e inspírame la verdadera humildad. Concédeme el don de lágrimas, y ablanda mi corazón, más duro que el pederنال”.⁶¹ La rígida blasfemia, es presentada en un antagonismo respecto al corazón que reza en humildad, así como también respecto al bautismo, por el que el hombre celebra un renacimiento en el perdón y un ablandamiento de corazón. El bautismo, a diferencia de la blasfemia, conmemora la sacralidad del nombre y se consagra como el ritual de una palabra eficiente y significativa de apertura a la gracia. Cuando Agustín afirma que “muere dos veces quien no logra ablandarse en la bondad del agua” explicita el destino del hombre que se aferra a su soberbia sin arrepentimiento y la reproduce en el lenguaje. Se inaugura -desde otra intención- la decisión del acto, no sólo de decir como un hacer, sino de además de “decir contra”, de arremeterse contra el bien de la palabra. La reflexión agustiniana estaría más cercana a esta mirada que si encuentra signo en la acción blasfema y que atiende a que todo lenguaje corrosivo opera transparentando intencionalmente un vacío.

Agustín sugiere que toda acción lingüística está implicada en una cadena hacia el pecado, por la que, a modo transgeneracional se suceden en el error los hijos de Adán. De la versatilidad interna de alma deviene un exceso de la voluntad, que se manifiesta en la tentación como su otra cara. La blasfemia también rememora la palabra viperina,

⁵⁸ Agustín de Hipona, *Ep.* 187, X, 33.

⁵⁹ Agustín de Hipona, *De civ. Dei*, XIX, XXVIII.

⁶⁰ Agustín de Hipona, *Conf.*, I, 1.

⁶¹ Agustín de Hipona, *Med.*, 40.

como una fuerza evocadora que arroja al hombre al exilio y es iniciadora de la inconsistencia más honda del lenguaje. De ahí que el obispo las mencione metafóricamente como palabras venenosas, desterradas.⁶² En ella se reúnen el orgullo -que aparece como un sentimiento responsable de la confusión - y la tentación, como una seducción que incita a los hombres al extravío y al desencuentro del habla consigo misma. En los pasajes de *Confesiones* XI, 26, 33 y XI, 28, 38, el obispo apela a una de sus estructuras trinitarias, relativa a los tres movimientos del alma: *distentio*, *intentio* y *extentio animi* que se aplica al campo lingüístico. El movimiento de la *distentio*, por el cual el alma se vuelca, se derrama sobre las cosas exteriores, finitas y múltiples, desgarrando su atención, puede analogarse a la blasfemia como un movimiento de dispersión o salida del alma. Quien maldice desparrama y se extravía en la palabra, profiriendo nominaciones vanas, negaciones o insultos de irreverencia. Luego, el modo de extenderse hacia la posesión verbal permite el registro de un mecanismo reproductivo hacia el pecado que se conecta con las sentencias: “*Quien no está conmigo está contra mí; y quien no recoge conmigo, desparrama*”.⁶³ No considera que toda enunciación *a priori* implique una salida hacia el exceso, sino que más bien identifica que la lengua está emplazada en el resbaladizo terreno del error. En su reflexión existe una diferencia abismal, entre la salida a la referenciación (de toda habla) y la del pecado específico de la blasfemia. En *Confesiones* I asegura no condenar a las palabras en sí mismas “que son como vasos selectos y preciosos, sino el vino del error que maestros ebrios nos propinaban en ellos”.⁶⁴ La palabra no es más que una jactanciosa vaciedad, afirma. No las describe como instrumentos despreciables por su participación en la cadena de persuasión hacia el pecado, sino como poderosos y afilados recipientes capaces de contener lo que con ella se pretenda verter. Desde una reflexión de sus orígenes y posibilidades esenciales, el obispo insiste en que “las palabras (son) como vasos”⁶⁵ (*verba quasi vasa*), no son sustancialmente malignas en términos ontológicos, sino que su esencia puede ser analogada a la de un recipiente neutro capaz de contener lo que el alma quiera servir. La palabra es presentada como un receptáculo sumamente vivo y vertiginoso, incluso inamarrable, capaz de emplazar y comprometer velozmente a la voluntad. Al igual que el corazón del hombre, se halla a sí misma expuesta a una profunda fragilidad e inquietud que puede ser analogada a la condición peregrina y a la tensión sobre la que camina el amor humano. Son los contenidos, las formas y acciones del lenguaje, los que vacilan dispersamente sometidos a la disgregación e inconsistencia del hombre para consigo mismo. La palabra sin constituirse como el pecado en sí misma, está expuesta, a un arraigado deseo de dominio y a la violenta ilusión de una conquista. El pecado ocurre porque la debilidad de la lengua no solo no elude la violencia, sino que se pone al servicio de una pesada sustracción.⁶⁶ Agustín asumió la blasfemia como signo de trasgresión verbal e intuyó que su potencia

⁶² Agustín de Hipona, *Réplica a Juliano*, VI, 14; Agustín de Hipona, *De trinitate*, X, I.

⁶³ Agustín de Hipona, *Sermo* 71,4.

⁶⁴ Agustín de Hipona, *Conf.*, XVI, 26.

⁶⁵ Agustín de Hipona, *Conf.*, XVI, 26.

⁶⁶ Agustín de Hipona, *Enquiridion* II, 7.

destructora se arremetía contra todo signo redentor oponiéndose a la finalidad misma del lenguaje: a saber, la de dar sentido ante la devastación. Por tanto, quien recurre en este tipo de violencia hablada no debería entregarse a un compromiso verbal de transmisión, debido a que su palabra interrumpe el cauce de comunicación de sentido.

Roger Caillois, en su obra *El hombre y lo sagrado* menciona una ambivalencia en Agustín respecto a lo sagrado, que describe en una conjunción que va desde el estremecimiento de miedo a un impulso de amor: “*Et inhorresco, et inardesco*”.⁶⁷ Un doble de lo sagrado que provoca, por un lado, la abominación del miedo, y, por otro, una fascinación sugestiva. “La teología conservará este doble aspecto de la divinidad, distinguiendo en ella un elemento terrible y un elemento cautivador, el *tremendum* y el *fascinans*”.⁶⁸ Esto explica, según Caillois, que el horror agustiniano por lo sagrado proceda del conocimiento de la diferencia absoluta que separa su ser del ser divino, mientras que el fervor, por el contrario, responde a la contemplación de su identidad más profunda ligada a ésta. De modo similar ocurre con lo profano, que suscita sentimientos opuestos y conjuntos de seducción y repulsión. El lenguaje maldito se consagra como una vertiente de estas polaridades, de ahí que sus metáforas se retroalimentan y renuevan respecto a la otra. M.O. Chenu sugiere que esta dialéctica puede de ser leído a la luz del esquema neoplatónico del *exitus* y *reditus*. Pues sus figuras se encuentran estrechamente conectadas, en el sentido en el que el movimiento circular *exitus-reditus* es estructurador de una dinámica coincidente con el orden del lenguaje, que ha sido estudiado como la salida del Verbo del seno de Dios y su entrada en el mundo por la encarnación. Su paso por la historia y su salida del mundo para volver al Padre habiendo sido tocada por la boca de los hombres.⁶⁹ No someterse a la ley o aún someterse y blasfemar es extenderse sobre esta dinámica ambivalente en términos performativos. Se configura a través de ella, una poderosa determinación de antinomias entre sometimiento y olvido, o entre ley y pecado, configurada por una misma realidad multifacética y necesaria, tanto en términos expresivos, como escatológicos.

Según Agustín, aunque la convivencia con el vicio verbal sea inevitable y tanto el lenguaje como el mundo estén sometidos a esta coexistencia; el hombre debe encargarse de consagrar su palabra.⁷⁰ De su parte debe persistir un esfuerzo de merecimiento para ser recibir guía y auxilio. Porque es la gracia divina la que habilita el arrepentimiento y efectivamente perdona. Tras la blasfemia se consagra una consumación de la palabra divina, justamente porque en la complejidad de su acción cabe la mirada no sólo de lo que con ella se sustrae, sino de lo que efectivamente su pronunciación brinda. “Por

⁶⁷ Agustín de Hipona, “*Commentatio principii, quo deus dicitur caelum et terram creavisse* XI, 9,11” en *El hombre y lo sagrado*, editado por R. Caillois (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006), 34.

⁶⁸ Caillois, *El hombre y lo sagrado*, 33.

⁶⁹ Marie-Dominique Chenu, *Introduction d'étude de saint Thomas d'Aquin* (Paris: J. Vrin, 1993), 74.

⁷⁰ Agustín de Hipona, *Conf.*, XII, 19.

la maldición y la mentira se conocen las consumaciones”,⁷¹ dice Agustín. A modo de eco, toda palabra privada se desvanece, no en su contradicción, sino en la consumación de la perfección de la palabra creadora. Así como de la boca de quién miente aparece el contrarresto al que se le sobrepone la verdad, a través de esta palabra privada se consume la bondad de la presencia. “Quienes quisieron eliminar, matar, anular a Cristo, espantados lo vieron vivo; a aquel que despreciaron en la tierra, luego lo ven con admiración por todas las naciones”⁷² ¿Qué son entonces las consumaciones? Las perfecciones. Consumar es perfeccionar, explica Agustín. A todo castigo de Dios se le llama ira; pero a veces Dios castiga para perfeccionar, y otras veces para condenar. Entonces, por medio de la ira de la consumación se transparenta la soberbia que no le permite al hombre perfeccionarse, porque justamente la raíz de su actuar es lo que confronta la perfección.⁷³ Así como relatan los apóstoles que donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia, y que la misma debilidad del hombre, formaba parte de la medicina de la humillación, es en virtud de un antagonismo simbiótico por el que verdaderamente se diluyen los delitos de la boca.⁷⁴ Interactúa, de manera conjunta, como una conjunción complementaria de dicciones. Su realidad puede verse reflejada entre los aspectos pragmáticos del lenguaje corrosivo porque la propia lógica del pensamiento agustiniano está implicada en una performatividad que consagra de manera elíptica los opuestos. La consumación, se sobreviene como un remedio, una perfección opuesta a la privación, en la que no habría más verdad que la bondad de la palabra.⁷⁵ Y a modo de escucha el alma tiene la oportunidad de permearse en la presencia curativa de esta oposición que emerge como providencia.

Megan Sara Zeinal Werba
meganzeinal@gmail.com

Fecha de recepción: 30/09/2020

Fecha de aceptación: 19/11/2021

⁷¹ Agustín de Hipona, *Salmo*, 58,3.

⁷² Agustín de Hipona, *Salmo*, 58,3.

⁷³ Agustín de Hipona, *Salmo*, 58,5.

⁷⁴ Agustín de Hipona, *Salmo*, 58,5.

⁷⁵ Agustín de Hipona, *Salmo*, 58,3.