

LES AVEUX DE LA CHAIR, MICHEL FOUCAULT.  
PARÍS, GALLIMARD, 2018.

En el último libro de Foucault, publicado recientemente, *Les aveux de la chair*, (2018) también se encuentran referencias kairológicas. Como el libro trata del cristianismo de los primeros siglos de nuestra era y su relación con la moral sexual y el poder pastoral, comienza analizando detenidamente el pensamiento moral de Clemente de Alejandría. «En fin la cuestión del kairos de las relaciones conyugales permite ver como Clemente de Alejandría integra un código que tiene como efecto recibido de las filosofías helenísticas (y sin duda del movimiento social) en una concepción religiosa de la naturaleza, del *Logos* y la salvación».<sup>1</sup> Clemente de Alejandría integra en su referencia al kairos elementos de la moral común, aunque con una visión más exigente. «El kairos de la relación sexual está definido por su ligazón con el *Logos*». (2018: 23) El *Logos* de que habla Clemente es un *Logos* salvador, éste trae los remedios espirituales que conducen a la salvación, y es cuestión de «acoger la buena ocasión». (23) Para Clemente la finalidad de las relaciones sexuales es la reproducción de la especie y, en consonancia con ello, presta atención al deber de los padres de tener hijos como una obligación para con la sociedad.

Refiriéndose al kairos del acto sexual, afirma Clemente que no todo momento es favorable para sembrar en el útero la simiente fecundante; el mejor momento es después del periodo menstrual; es en ese momento cuando la mujer desea el acto sexual. Clemente «encuentra en la simiente y la fecundación un momento material importante. Esto es, en 'la

economía' de este movimiento, no tanto la estructura del compuesto humano, sino el kairos de las relaciones sexuales». (41) Hay, pues, «la necesidad de sembrar en un buen momento, cuando el kairos lo indique». (44) Clemente se pregunta si el pecado original consistió en la relación sexual. Referencia al *Génesis* que, como explica Foucault, es muy común en los Padres de la Iglesia. La respuesta de Clemente, nos dice Foucault, es muy sutil. «No es el hecho de tener una relación sexual lo que ha constituido el pecado. Sino el de no haberlo tenido en el buen momento, «cuando ello convenía». Contra los mandatos que les habían sido dados, Adán y Eva se han unido demasiado jóvenes. Ellos se han enfrentado a la economía del kairos y han ignorado la ley del tiempo». (45) Adán se dejó 'seducir por los deseos', olvidándose del *Logos* pedagógico. «Esta caída por precocidad muestra bien que la generación no es por sí misma mala. Sino que solo pudo serla bajo las condiciones que se hizo». (46) Lo que Clemente de Alejandría quiere dejar establecido es que si la reproducción de la especie es un mandamiento divino dado al hombre y a la mujer desde su creación -la creación es también procreación- ello no puede ser un pecado, sino el cumplimiento de una ley; lo malo estuvo en actuar fuera de tiempo, fuera del momento debido, es decir, precozmente. Foucault resalta que el *Logos* pedagógico es muy importante en Clemente de Alejandría. «Se trata de la misma prescripción, un régimen de vida que define el valor de los actos por sus fines racionales y de las 'ocasiones' que permiten que se efectúen legítimamente». (49) De todos modos, afirma Foucault, para Clemente de Alejandría fuera del kairos del acto sexual en vista a la procreación dentro del matrimonio, otros momentos no están permitidos.

En este libro, Foucault estudia tanto

1 Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, Paris, Gallimard, 2018, p. 23.

la penitencia (la confesión) como el bautismo; ambos juegan un papel importante en relación con la verdad. En el caso del bautismo porque el sujeto entra en la verdadera vida dejando atrás el pecado original y aceptando la verdad que lo redime; y en la penitencia porque el sujeto se ve en la obligación de decir la verdad sobre sí mismo ante la autoridad que así lo requiere. Ambos actos sacramentales requieren de una transformación del alma (*metanoia*). La *metanoia* se relaciona con el conocimiento de sí mismo. El bautismo se dirige a la remoción de la falta y se liga también con el acceso a la verdad; abre la vía de la vida verdadera; es la llegada de la luz. También la penitencia se relaciona con un acto de conocimiento como un darse cuenta. La penitencia implica un cambio. La confesión es «un testimonio de sí sobre sí mismo». (71) La confesión es un acto de decir verdad. La confesión es «el decir verdadero sobre sí mismo». Es un acto esencial en el juego de la purificación y la salvación. La confesión es «la manifestación de la propia verdad». (72) Hay una obligación del pecador de decir la verdad «de manifestarse el mismo en su verdad». (99) La confesión libera de la servidumbre y abre la vía de la salvación por el perdón de los pecados. «Al enunciar la falta, destruirás, la falta», afirma San Juan Crisóstomo (99).

La institución de la penitencia sacramental constituyó la organización de la confesión auricular. «La iglesia cristiana ha puesto el carácter fundamental de la obligación de la verdad para quien ha pecado como una posibilidad de su redención». (100) Para el perdón de los pecados es necesario decir la verdad en la confesión, solo así se hace viable la eficacia de la verdad. La confesión, el decir verdad sobre sí mismo, es una condición para curarse. Foucault observa que hay un modelo médico en este tipo de exégesis, pero hay también

un modelo judicial. El sacerdote hace de juez en la confesión de los pecados. La confesión implica transformación de sí, arrepentimiento, muerte a la vida pasada y resurrección a una vida verdadera. En el rito de decir verdad me presento como un yo que no soy yo, es decir, hay una ruptura con lo que he sido.

El examen de conciencia formaba parte de lo que la ética antigua denomina «el cuidado de sí» y que Foucault ha estudiado en *Hermenéutica del sujeto* y en *La historia de la sexualidad* (II y III). En este texto vuelve sobre Séneca, pero su objetivo es la espiritualidad cristiana. Clemente de Alejandría afirma que «el conocimiento de sí (*to gnomai hauton*) es el conocimiento más grande que pueda darse». (113) Pero el enfoque cristiano es diferente de los modelos antiguos; se trata de un conocimiento de sí que me conduce al conocimiento de Dios. «El conocimiento de sí es así un examen de conciencia, una profundización en sí mismo». (113) Aparece también el tema del gobierno de los otros mediante el modelo del pastor y su rebaño. El pastor guía al rebaño a pastos abundantes.

El conocimiento de sí está destinado a fortalecerse en el camino de la vida de perfección. «El monaquismo ha podido presentarse como una vía filosófica por excelencia, la filosofía según Cristo, filosofía de las obras. Y los monasterios han podido ser definidos como escuelas de filosofía». (115) Gregorio Nacianceno denomina al gobierno de sí «el arte de las artes». Es una verdadera ciencia guiar a los otros a los secretos del corazón. Y ya el libro de los *Proverbios* (11, 14) decía que «quienes no son dirigidos caen como hojas muertas». (117) La dirección espiritual es necesaria como vía hacia una vida de perfección. «Examen permanente de sí y confesión perpetua». (121) Para el cuidado del alma es necesario el conocimiento

de sí, la obediencia y la humildad. «Es necesario ser sumiso a la voluntad de quien me dirige». (122) «El oficio del monje es obedecer», afirma san Jerónimo. La importancia no está en el contenido de lo que se manda, sino «en el hecho de la sumisión a la voluntad de otro». (123) No importa la propia voluntad ni el propio interés. Es necesario aceptar por completo la voluntad del otro que me dirige.

La paciencia va ligada a la virtud de la obediencia. «Querer no querer, querer no oponer resistencia, querer que nada en la voluntad propia sea obstáculo a la voluntad del otro, es la paciencia». (125) Junto a la paciencia va la humildad. «No querer querer, renuncia a la propia voluntad, es humildad». (123) «La obediencia es la condición inicial para que la dirección pueda hacer su trabajo». (125) El dirigido debe poder disipar los errores de opinión que puedan implicar el desorden de las pasiones y «los excesos del deseo». Foucault muestra en estos análisis una paradoja: la sumisión al maestro es una condición necesaria para el logro del dominio de sí. Aunque, en última instancia, el asceta solo puede querer lo que Dios quiere.

**Tertuliano** observa que la mujer es mujer antes que ser virgen. «La mujer toma conciencia de ser mujer: ya que ella deviene un objeto de la concupiscencia de los hombres». (155) También para él la virginidad es una vida de perfección y la abstención de relaciones sexuales está en función de dicho existencia santificada. Con la resurrección de la carne desaparecerá también la diferencia de los sexos. De todos modos, más que la superioridad de la virginidad, de lo que se trata es de una rigurosa moral de la castidad. Para *Méthode de Olimpia*, la procreación «es lo que hace nacer la carne de la carne». (163) Quien puede mantener la carne virgen, hace lo mejor; quien no

lo puede y opta por el matrimonio hace bien. «La virginidad como virtud. Y suma de las virtudes, como preparación del cumplimiento del tiempo, debe ser no un rechazo del cuerpo, sino un trabajo del alma con ella misma». (175)

Como ya hemos visto, se pregunta si hubo relaciones sexuales en el paraíso antes de la caída. La respuesta casi general es que no. Orígenes, siguiendo a Filón de Alejandría, afirma que la relación sexual puede ser inocente en sí; pero que ha provocado la caída y sus consecuencias. Hace una distinción entre la diferenciación de los sexos, querida por Dios en la creación, y la unión a partir de la caída que aleja de Dios. La virginidad es un triunfo de la vida contra la corrupción y la muerte que trajo el pecado original. Tertuliano establece que la regla para las mujeres no casadas debe ser la virginidad. Comenta Foucault: «El lugar central del sexo en la subjetividad occidental se marca ya claramente en la formación de esta mística de la virginidad». (202) San Basilio afirma que con la virginidad la mujer puede romper ese lazo de atracción por más natural que sea.

Con **Casiano** se estudia la vida monástica en la cual se ha establecido ya la renuncia a toda relación sexual. No usa mucho el término virginidad, sino más bien 'castidad'. Lo importante es la integridad del corazón y no solo la mera abstención de mujeres o la abstención de los pecados de la carne. La castidad es una fuerza positiva. Se es continente y casto cuando se ha experimentado las revueltas de la carne. En el combate contra los movimientos carnales, contra la concupiscencia, logramos la castidad y se está en los dominios del Señor. La castidad es mucho más que la mera continencia. La castidad es el ideal al cual se debe llegar; ella transforma el alma de la simple abstención a un movimiento ascensional hacia Dios.

La castidad constituye un combate espiritual para llegar a la pureza del corazón. El fin de la castidad es asegurar la pureza del corazón, pues el conocimiento espiritual la requiere. El combate por la castidad es como el del atleta ante un rival al cual debe vencer. «El tema de la castidad se encuentra encuadrado en el principio de la pureza del corazón y ligado a su vez al objetivo de la contemplación divina y a la tarea del conocimiento». (230).

Existe una trilogía tradicional en relación a los pecados de la lujuria: el adulterio, la fornicación y la corrupción de los niños. Casiano lleva a cabo una codificación de los pecados relacionados con la lujuria. «Es alrededor de las categorías de la falta que el cristianismo ha desarrollado la tecnología del alma o de sí». (230)

La voluntad es atacada por los movimientos involuntarios de la carne, o por pensamientos voluptuosos (*delectatio morosa*). También hay movimientos externos que pueden suscitar la concupiscencia, como la presencia de una mujer, o la ilusión de los fantasmas femeninos en el sueño. Casiano utiliza el término *libido*, esta se desarrolla en las profundidades del alma. El combate espiritual se desarrolla contra la concupiscencia tanto en los actos más visibles de la voluntad como en los involuntarios. La polución nocturna es uno de los efectos en los cuales se centra más la atención del análisis de la castidad que realiza Casiano. El signo de que se ha llegado a la castidad es la ausencia de polución y de sueños eróticos. Nunca hay que dejar que la voluntad se engañe por los movimientos del cuerpo o las afecciones del alma. Es necesario el esfuerzo de la voluntad para reprimir los movimientos del alma o las pasiones de la carne. «La subjetivación de la ética sexual, la producción indefinida de la verdad de sí mismo, la puesta en relación

de los combates y la dependencia con la otra fuente forman parte de un conjunto [...] Todos estos elementos han sido transformados por la tecnología de sí desarrollados en la vida monástica». (245) San Jerónimo hace una cierta disociación entre la procreación y el matrimonio. El matrimonio es una consecuencia de la caída; en cambio, la procreación forma parte del acto creador mismo con el mandato divino de crecer y multiplicar y con la creación de la mujer como ayuda del hombre. Habla de una «sucesión de los infantes como una imagen de la resurrección». (271) La generación espiritual es más bella que la generación de los cuerpos. El matrimonio y la procreación carnal es consecuencia de la caída. «El matrimonio es una manera de poner límites a los deseos del cuerpo». (272) El matrimonio es límite y ley. «El matrimonio es una ley que tiene su razón de ser en la revuelta, después de la caída, del cuerpo contra el alma y que tiene como finalidad subyugar los deseos». (272) Para Juan Crisóstomo tanto la virginidad como el matrimonio son formas de limitar la concupiscencia. El matrimonio es una obligación para quienes no pueden mantenerse en el estado de perfección que significa la virginidad.

En relación a los deberes conyugales, Crisóstomo invoca a Pablo (*Cor. 7:13*) donde se exigen obligaciones recíprocas. Crisóstomo prescribe la obligación de la castidad dentro del matrimonio. El matrimonio implica una igualdad de individuos libres. Sin embargo, Crisóstomo utiliza mucho el lenguaje de la propiedad y la deuda. Piensa el matrimonio como una transferencia de propiedad. Las obligaciones matrimoniales son presentadas bajo el modelo de la deuda, lo debido. Cada uno es poseedor del cuerpo del otro. No hay preceptos en relación al deber de procreación. Habla

de respetar las leyes de la naturaleza al referirse a la prostitución masculina y a las relaciones sexuales entre mujeres.

Ese modelo de deberes y derechos va a ser muy importante a todo lo largo de la Edad Media. «Un inmenso edificio jurídico será construido a partir de ahí». Hay una «juridificación de las relaciones sexuales entre los cónyuges», lo cual le dará poder y autoridad a la iglesia en la más íntimas y secretas relaciones entre los esposos.

En breve, para Jerónimo hay una simetría entre la castidad exigida en la virginidad y la castidad exigida en el matrimonio. «El derecho interno del sexo conyugal está en primer lugar organizado como una manera de conducir se a través del otro en una relación de sí a sí». (282).

#### **San Agustín: la libidinización del sexo.**

Foucault utiliza un amplio corpus textual para el extenso estudio que le dedica a la moral sexual de san Agustín. De *Boni conjugali*, *De genesi ad litteram*, *De genesi contra maniqueos*, *De civitate Dei*.

La tesis general de san Agustín es: «La virginidad es superior al matrimonio, sin que el matrimonio sea un mal ni la virginidad una obligación». (283) La virginidad y el matrimonio no pueden diferenciarse como si el uno fuese el bien y el otro el mal; tampoco puede reprocharle el uno al otro el ser valores equivalentes. De ahí que ni la virginidad pueda imponerse ni el matrimonio prohibirse. Hay, pues, una superioridad de la virginidad. «Hay que cuidar la carne virgen y abstenerse de toda relación carnal». (284) ¿Cuál es el valor del matrimonio? El matrimonio tiene un lugar en el orden de la creación. La castidad es un valor también en la pareja matrimonial. Lo que diferencia Agustín de sus predecesores es el plan general que desarrolla y que le permite al mismo tiempo pasar del valor de la virginidad al del matrimonio reconociendo los valores y diferencias de cada uno. Como se verá,

para Foucault lo fundamental en moral sexual de Agustín es que hace aparecer al sujeto de deseo.

Desde Orígenes, Método de Olimpia, Crisóstomo y Jerónimo «la virginidad, jamás, ha estado disociada de ciertas modalidades de unión espiritual». (289) Agustín nos recuerda que Cristo nació de una madre virgen. La virgen madre es el modelo de todos los que quieren consagrarse al servicio de Dios. Al igual que Orígenes la mayoría de los exégetas bíblicos consideraron que no hubo relaciones sexuales en el paraíso terrenal. Gregorio de Niza piensa que hubo procreación, pero sin mediar una relación sexual, sino por algún medio que no conocemos; como si fuera entre ángeles. De ser así, cabe preguntar ¿Por qué la diferencia de los sexos y la orden divina de multiplicarse? Gregorio de Niza responde que Dios en su omnisciencia sabía que la primera pareja iba a caer y por ello les dio la orden de perpetuar la especie. «En este tipo de exégesis, el acto sexual hace parte de la caída y de sus consecuencias». (295) Hay aquí tres cosas juntas: el pecado original, la muerte y la procreación. «Es el deseo el que provoca la caída». (299) El deseo depende del gusto por los placeres terrenales que son preferidos a la contemplación de Dios; la consecuencia de esa preferencia es la corrupción, la muerte, y el deber de los esposos de procrear. El acto sexual se inscribe, pues en un cuadro general del que forma parte el deseo, la caída, la procreación. Esta sería la interpretación tradicional que Agustín va a modificar gradualmente; él va a recalificar el matrimonio. En *De genesi contra maniqueos* aún está próximo a lo que vimos que dice Gregorio de Niza, cualidades celestes que lo hacen incorruptible. Agustín, como sus predecesores, recurre a la exégesis espiritual. El pasaje del génesis donde

Dios dice al hombre que le dio la mujer para que fuese su ayuda, lo interpreta Agustín diciendo que esa ayuda consiste en la sumisión de la mujer al marido. «Así, pues, la relación que se establece sobre la diferenciación entre hombre y mujer no pasa por el sexo mismo. *Casta conjunctio*». (297) El crecimiento y la multiplicación también lo interpreta Agustín en un sentido puramente espiritual. De todos modos, agrega Foucault, «Agustín no excluye la interpretación carnal y material que admite las relaciones sexuales antes de la caída». (298) Cabría pensar que se trata de una relación sexual sin concupiscencia y la procreación es leída como compensación a la mortalidad del cuerpo; pero Agustín guarda silencio sobre esta posibilidad.

En *De Boni conjugali* habla de tres modos de procreación no sexual (*sine concubito*). La formación del cuerpo de Jesús de la virgen María; la creación divina del primer hombre y la primera mujer y la reproducción de las abejas. Lo cual hace suponer que «Dios pudo hacer que la primera pareja procreara físicamente sin relación sexual». (299) Hay otra interpretación figurada y mística; no habría nacimiento real antes de la caída. Es la lectura de Gregorio de Niza. Es por la caída que llega la muerte, y por ello mismo se haría necesaria la procreación y la muerte. Hay otra hipótesis que Agustín cita, aunque es menos corriente. En la creación el hombre y la mujer habrían recibido un cuerpo animal (no un cuerpo espiritual, como en la exégesis mística) y como todo animal ha de morir. Ahora bien, si no se hubiera dado la caída, no habría muerte propiamente, sino una ascensión espiritual: «pasaría sin intermediario al paraíso celeste». Mortales que escapan a la muerte, animales de razón e inocentes, podrían parir al modo animal, es decir, por relación sexual —*etiam per concubitum*— hasta que la tierra se llena de una gran

descendencia». (299) Como puede verse, en esta lectura la relación sexual como tal habría sido posible en el paraíso.

Foucault reconoce un principio general en estas diversas lecturas: «No puede haber relación sexual (*concubitus*) más que entre cuerpos mortales». (300) En las dos primeras lecturas la unión es carnal (*concubitus*) y está ligada a la muerte; en esta tercera lectura la posibilidad de morir y el *concubitus* también están presentes, pero es una posibilidad anterior a la caída. «Aquí la mortalidad y la relación sexual estarían originaria y simultáneamente presentes, implicados el uno al otro en la animalidad de la creatura». (300) Agustín retoma esta tercera lectura en *De Genesi ad litteram* e incluso en la *Ciudad de Dios* y los textos antipelagianos.

Hay una pregunta recurrente que se hace Agustín y es por la ayuda de la mujer al hombre, según el mandato bíblico. En *De Genesi ad litteram* usa varias expresiones que significan la misma respuesta: «para engendrar niños»; «para la procreación»; para la generación; para la descendencia. No es pues una ayuda meramente espiritual la que le da la mujer al hombre. «En resumen, los tres datos escriturarios fundamentales son la creación de dos sexos distintos, la prescripción del crecimiento y multiplicación, y en fin la asignación de la mujer a ser ayuda del hombre». (303) Sobre estas tres prescripciones los exégetas han dicho lo esencial. «Su propósito ha sido evitar no solo la presencia del acto sexual, sino su posibilidad misma antes de la caída». (303) La ayuda de la mujer al hombre es para Agustín el punto de apoyo principal para su exégesis. Le da una significación física al mandato divino a la primera pareja: «un valor inmediatamente actualizable en la diferenciación originaria de los sexos». (303) La formación en la tierra de una «*societas*» mediante la multiplicación de los individuos es la

ayuda que Dios le pide a la mujer que le preste al hombre. Es en ese orden de cosas en el cual se inscribe el matrimonio. Unión física destinada a la diferenciación de los sexos y la descendencia para formar la sociedad humana sobre la tierra. «Relación sexual y generación no pertenecen ya de modo unívoco a la economía de la caída, sino que ellos han sido queridos por Dios para los primeros seres humanos, en el orden de la creación y no alterado todavía por la caída. De esta tesis san Agustín no se alejara jamás». (304)

*De bono conjugali* constituyó una referencia esencial a lo largo de la Edad Media en el ámbito de la teología moral del matrimonio. Allí se establecen los fines permitidos del matrimonio y también las prohibiciones. El matrimonio es un remedio a la concupiscencia, una vida matrimonial fiel y casta y el cumplimiento de la orden divina de la procreación. Agustín incluye también la amistad entre los esposos como un valor espiritual. El matrimonio es el elemento base de la sociedad humana, es un ámbito de amistad y de multiplicación de la especie.

Foucault encuentra en Agustín dos registros diferentes, uno moral y otro jurídico; el sujeto del deseo y el sujeto jurídico. En el orden moral se da la prohibición a los cónyuges de tener relaciones sexuales con otros (fidelidad), prohibición del adulterio. En cuanto a la genealogía del hombre de deseo, Agustín retoma la idea antigua del acto sexual como un paroxismo, como un pequeño acto epiléptico. El deseo como libido sacude al ser humano en su integridad, une las pasiones y los apetitos carnales y anula toda vigilancia del pensamiento. Agustín se pregunta si se puede engendrar sin la concupiscencia. Agustín recuerda el *Hortensius* de Cicerón donde se dice que la violencia del acto sexual es incompatible con la vida del sabio. El apetito sexual es

natural, pero con la caída se convierte en libidinoso. Lo que es malo es el exceso. La unión sexual si es utilizada dentro del ámbito de la procreación no constituye una falta. Si se va más allá no pertenece a la razón y se convierte en libido, concupiscencia. Agustín desarrolla una ética del no exceso. Pero en realidad, en esa partición entre el límite y lo excesivo, va más allá pues «inscribe una cierta forma de mal en el acto sexual mismo, y lo hace portador de una negatividad más esencial que el simple límite exterior del exceso». (329) La impureza y el exceso son categorías claves en el análisis agustiniano. En definitiva, «asistimos a una libidinización del sexo». (329)

En su respuesta a los pelagianos, Agustín sostiene que, en el paraíso, antes de la caída, hay una ausencia total de libido, pero funcionan bien los órganos de la generación, pues se obedece bien a los dictámenes de la voluntad. «La relación sexual sin libido esta integralmente habitada por el sujeto voluntario. El sexo paradisiaco era dócil y razonable como los dedos de la mano». (332) Todos los órganos del cuerpo obedecen a la voluntad. En cambio, los movimientos involuntarios hacen irrupción a partir de la caída. Se hace necesario un dominio de sí; una voluntad de sí sobre sí». (333) El castigo recae contra el sujeto que se ha vuelto contra sí mismo. Hay una desobediencia no solo contra la voluntad, una revuelta en el ser humano, sino también una revuelta contra Dios. Agustín habla de una concupiscencia de la mirada. Adán y Eva se descubrieron desnudos; los ojos se han hecho perversos pues ahora están habitados por el mal. Heidegger muestra que no solo con relación a la vista hay concupiscencia para san Agustín, sino en todos y cada uno de los órganos sensoriales. En su estudio sobre el Agustín del joven Heidegger, escribe Cesar Salcedo: «Agustín expone



esta concupiscencia siguiendo el esquema de los cinco sentidos, solo que en lugar del tacto incluye un problema relacionado con la sexualidad, específicamente el problema de los sueños eróticos y las poluciones nocturnas». <sup>2</sup> El propio Agustín dice deleitarse en esas imágenes eróticas que surgen en el sueño, son imágenes que trae la memoria de su pasada vida licenciosa. Nota la diferencia entre el sueño y la vigilia; en el sueño hay delectación involuntaria que la conciencia despierta debe reprimir. Afirma Salcedo: «Agustín denomina concupiscencia de la carne como *«la delectación de todos los sentidos y voluptuosidades»*. (Agustín, *Confesiones* X, 35; Salcedo, p. 107). Hanna Arendt cita el evangelio de *San Mateo* aludiendo a la concupiscencia de los ojos: «Todo el que mira a una mujer deseándola, ya cometió adulterio en su corazón». <sup>3</sup> Y la noción de «carne» (*sarx*) viene del distingo paulino entre «hombre carnal» y «hombre espiritual». «Para S. Pablo la explicación es relativamente simple: el conflicto se plantea entre la carne y el espíritu, y el problema es que los hombres son a la vez carnales y espirituales. La carne morirá, y, por consiguiente, vivir de acuerdo con la carne significa una muerte segura. La tarea del espíritu no es solo el gobierno de los apetitos y hacer obediente la carne, sino provocar la mortificación -crucificarla *«pasiones y deseos»*. (Gálatas, 5:24; Arendt, 1984: 327) Encontramos en Pablo, dice Arendt, una «agresiva hostilidad al cuerpo». (328) Los órganos corporales ya no obedecen a la ley del espíritu. En la erección hay un movimiento involuntario en que el sujeto

hace del sexo una insurrección. «Notemos que la libido así concebida caracteriza esencialmente al sexo masculino». (337) Agustín trata de buscar una simetría indagando los modos involuntarios y libidinosos en la mujer, pero sigue predominando el orden fálico. «La mujer provoca movimientos a los cuales el hombre debe caer», afirma de modo explícito san Agustín. Esta insurrección del sujeto hace entrar al hombre en el reino de la muerte. El rol central de la unión sexual está en función de la procreación, y el nacimiento trae como consecuencia que el pecado original se trasmita de generación en generación». (337) «Este movimiento que atraviesa e implica a todos los actos sexuales, que son invisibles y vergonzosos, y que se ligan a la muerte espiritual como su causa, a la muerte física como su acompañante -forma y fuerza involuntaria es a lo que se da el nombre de libido». (338) La libido no es un carácter intrínseco del sexo, sino que solo lo es a partir de la caída. Frente a ello Agustín abre las posibilidades de un gobierno de las conductas que no es la mera aceptación o abstención de las relaciones sexuales. «La caída pues ha provocado lo que puede llamarse la libidinización del acto sexual». (339) Las relaciones libidinosas pertenecen al alma por lo cual se pueden imputar a un sujeto. «Es el alma donde hay que buscar el principio de la concupiscencia». (341) Fueron los primeros padres quienes introdujeron la concupiscencia y sus movimientos involuntarios. «La naturaleza humana es así depravada». (341) La concupiscencia ejerce un poderoso imperio sobre el ser humano. La concupiscencia, por radicar en el alma, hace de la voluntad un sujeto. «La autonomía de la concupiscencia, es la ley del sujeto cuando él quiere su propia voluntad». Y la impotencia del sujeto es la ley de la concupiscencia. Tal es la forma

2 Cesar Augusto Salcedo Chirinos, *La imposibilidad de ser otro. Inquietud y autenticidad en Agustín a partir del joven Heidegger*, San Juan, Publicaciones Puertorriqueñas, 2011, p. 108.

3 Mateo 5, 28. Hanna Arendt, *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 324.



general de la imputabilidad —su condición general». (345) El acto sexual juega un papel importante en la caída original, pero al mismo tiempo se convierte en vehículo de transmisión del pecado de generación en generación. El sujeto se hace manifiesto en el modo como él es sometido en el acto sexual. El sujeto es sometido a una voluntad concupiscente. «La libido, para Agustín, es la forma sexual del deseo». (348) El sujeto se configura desde la concupiscencia. «Sujeto de deseo cuya verdad no puede ser descubierta más que por él mismo, en el fondo de él mismo. Sujeto de derecho cuyas acciones son imputables». (360)

Karl Jaspers, aunque su propósito es una presentación general de la filosofía de san Agustín, sin embargo, incide en algunos de los aspectos aquí estudiados en la obra de Foucault. Afirma Jaspers que hay algunas oposiciones conceptuales que son decisivas en el pensar agustiniano: razón y fe, gracia y pecado, *caritas* (amor de caridad) y libido. El concepto amplio o genérico que usa Agustín es *appetitus*, el cual se bifurca en el amor de caridad (que tiende hacia Dios) y en concupiscencia o libido. Es decir, que lo que no sea *caritas* es concupiscencia. «*Caritas*, el amor a Dios, ama a quien debe ser amado por él mismo, en tanto que a todo lo demás lo ama por Dios. *Cupiditas*, el amor al mundo (*amor mundi*) apetece cosas temporales; sin referencia a Dios, esta corrompido, se llama libido, es amor carnal (*carnalis cupiditas*)».<sup>4</sup> Este dualismo agustiniano, agrega Jaspers, es problemático, pues no logra pensar bien las verdaderas relaciones humanas e implica una «desconsideración con la mujer». Lo tilda incluso de 'calculador', quizá por la idea, ya expuesta, de privilegiar el matrimonio en función de la procreación. Lo que

Hanna Arendt denomina «prejuicio contra la carne», (1984: 328), Jaspers lo denomina sensualidad y observa que para Agustín la sensualidad es siempre mala. Al amor de caridad (*caritas*), Agustín opone el egoísmo, el amor a sí mismo. Y hace del uno el bien y del otro el mal. «Dos amores fundaron dos ciudades, el uno el amor a Dios hasta el desprecio propio; el otro el amor a sí mismo hasta el desprecio a Dios». Se verifica a sí lo que Foucault ha señalado: que el cuidado del alma (o del yo) en el cristianismo conduce a la renuncia a sí mismo.

En las conclusiones, Foucault distingue claramente lo que era el sexo para los antiguos y lo que pasa a ser para la moral cristiana. «El acto sexual en el mundo antiguo es pensado como 'bloque paroxístico', unidad convulsional donde el individuo se abisma en el placer del otro, hasta el punto de imitar la muerte». (361) Se trataría de una economía de las fuerzas y los placeres. En el cristianismo es otra la economía. «Este bloque fue disociado en el cristianismo, por reglas de vida, por el arte de conducir a los otros, de las técnicas de examen o procedimientos de confesión, por una doctrina general del deseo, de la caída, de la falta. La unidad, por tanto, es recompuesta, no alrededor del placer, sino del deseo y del sujeto». (361) Lo que hay allí es una «análisis del sujeto de concupiscencia». El sujeto del deseo, de la concupiscencia, ha sido en nuestra cultura asociado al sexo, a la verdad y al derecho. En realidad, las prescripciones acerca de la moral sexual establecidas por el cristianismo no han sido inventadas por el cristianismo, pues ya existían en la moral antigua. De todos modos, fueron modificadas por los padres de la Iglesia a partir de Clemente de Alejandría. Explica Foucault: «Hay una paradoja de las prácticas de la espiritualidad cristiana: la veridicción de sí mismo está ligada

<sup>4</sup> Karl Jaspers, *Los grandes filósofos*, Buenos Aires, Sur, 1968, p. 161.

fundamentalmente a la enunciación de sí». (145) El monje debe sufrir la renuncia a sí a lo largo de toda su vida. «La renuncia a sí tuvo una forma particular, se trata de llevar sobre sí mismo una atención continua, detallada y profunda». (368) Se trata de ver en las profundidades del alma los arcanos del mal, las tentaciones del maligno.

El cristianismo practicó dos formas de aleturgia. La aleturgia es la emergencia de la verdad en un proceso ritual. Este poder que ejerce la iglesia a través de la confesión es específico suyo, no se lo encuentra en otras religiones. «Poder en el cual una de sus funciones más importantes es conducir la vida de los fieles como una penitencia, y de exigir sin cesar el despliegue de procedimientos de verdad- *exomologesis* y *exagoreusis*». (380) La *exomologesis* es la atención a sí en la conciencia o examen. La *exogoreusis publicatio sui*, es la expresión pública de la verdad de sí mismo.

**El poder pastoral.** En un anexo incluye Foucault una sintética exposición sobre el poder pastoral. Hace breves referencias a este modo de gobierno en Egipto, Mesopotamia y los hebreos, antes de entrar en el tema del poder pastoral en el cristianismo. El poder pastoral es el poder como gobierno de un pastor sobre un rebaño. En Israel, David recibe de Dios el encargo de dirigir el rebaño. En Grecia juega un papel mínimo, aunque es mencionado por Platón en *La República*, *Las leyes*, y sobre todo en *El Político*. Platón ve el poder del pastor pero en un pasado mítico.

Filón de Alejandría considera pastores a los reyes, los sabios, las almas puras, e incluso a Dios. En la época imperial el príncipe es llamado pastor. El pastor reúne una multitud. El pastor ejerce pues una función de unidad. El reúne a su pueblo según su voluntad. Lo propio del pastor es guiar o fijar «los límites de una

patria». Conducir el rebaño por fértiles praderas. Él va delante con su rebaño, a la cabeza del pueblo. El pastor muestra el camino. Suple el alimento al rebaño. La pastoral del poder se dirige a todos y a cada uno (*Omnes et singulatim*). El pastor tiene un arte particular de dar la mirada a todos y cada uno de los miembros del rebaño. «Poder sobre la multitud que él unifica y al mismo tiempo poder de descomposición que individualiza». (380) Además de velar es preciso salvar. «La tarea del pastor es llevar el rebaño sano y salvo». (380) Para salvar el rebaño el pastor debe excluir el riesgo de enfermedad que pueda infectarlo. Debe seleccionar las ovejas de buena raza y las que no lo son. Conservar las sanas, las no contaminadas. Pero al mismo tiempo debe prestar atención a la que está contaminada. «El pastor es un poder que nace en la mañana y muere en la tarde». (388) El pastorado es cierta manera de ejercer el poder.

«El cristianismo es la primera religión que se organiza como iglesia». (389) La iglesia define su poder como poder pastoral. El poder pastoral cubre todas las formas del gobierno eclesiástico. Cristo es el pastor que conduce el rebaño humano. «El cristianismo como iglesia, ha instaurado un poder general susceptible de conducir la conducta de los seres humanos; poder bien diferente de los que el mundo antiguo pudo conocer». (390) El cristianismo no es un imperio, no es el gobierno de una ciudad (polis), no es el jefe de una escuela filosófica, ni el amo de esclavos. El cristianismo se insertó en la *romanitas*, por medio de procedimientos de poder inéditos. «El poder pastoral ha llegado a ser un poder global que concierne a todos los miembros de una comunidad, especializada (puesto que tiene sus objetivos y sus métodos); y relativamente autónomo». (390) Es un pastor que ejerce el gobierno de los seres humanos actuando

por medio de la manifestación de la verdad individual. En el cristianismo es la vida misma del pastor que debe poder ofrecerse al rebaño y por el rebaño. Bajo el modelo de Cristo, la muerte del pastor, su sacrificio, al menos como renuncia a este mundo, es condición de la vida del rebaño. La relación del pastor y el rebaño antes del cristianismo era de una causalidad global; en el caso del cristianismo es de una identificación; cada sufrimiento de una oveja es un dolor también para el pastor. El pastor no solo debe dar cuenta del rebaño, de las faltas o pecados de las ovejas; las mismas le serán reprochadas a él. El cristianismo demanda una forma de saber que no es solo la experiencia, sino que hay un imperativo de verdad. Así, el imperativo de rigor doctrinal; debe conocer la verdad y atenerse a ella. Sobre todo, velar porque los miembros de la comunidad sean fieles a la verdad, y no yerren el camino. No tolerar las herejías. Imperativo de enseñanza; el pastor debe enseñar la doctrina espiritual. (*Episcopus proprium munus docere*). «La verdad se revela por él mediante el celo y la caridad». (393) Debe enseñar a todos, hombres y mujeres, ricos y pobres, tristes y alegres. Imperativo de conocimiento de los individuos: quien guía la comunidad debe conocer a cada uno. Examen de la conducta exterior, pero también descubrir el corazón malvado. El pastor no debe ignorar la realidad, conocer el tiempo y los lugares, las personas y sus necesidades incluso materiales. «El pastorado está pues ligado a la formación y transformación de la verdad». (395) En la relación del pastor y el rebaño el operador de la verdad ha llegado a ser un factor decisivo, de conformidad doctrinal y de alerta contra toda desviación. «En el corazón de la economía de la falta, el cristianismo ha colocado el deber de decir la verdad». (401) Este deber de decir la verdad no es un mero instrumento, la

falta o el crimen está dirigido contra Dios. San Ambrosio y san Juan Crisóstomo señalan que Caín ha sido condenado no solo por asesinato, sino por no confesar la verdad de haber cometido el pecado. «La obligación de verdad por relación a las faltas está profundamente emparentada a la obligación de decir la verdad en relación a la Revelación». (402)

«El decir verdadero y el creer, la veridicción de sí mismo y la fe, en la Palabra son o deben ser indisolubles». (402) La confesión es reconocimiento y deber de decir verdad. «Es a través de nuevas reglas de veridicción que es necesario tratar de entender lo que ha dicho el cristianismo acerca de la carne». (403)

La mayor parte de los temas tratados en este último libro de Foucault ya habían sido conocidos bien sea por la publicación de los cursos, especialmente *El Gobierno de los vivos, Seguridad, territorio, población*, donde también habla del poder pastoral, y *Hermenéutica del sujeto*, y los 3 volúmenes sobre *Historia de la sexualidad*. Incluso en relación a los autores trabajados ya se conocía su exposición (Casiano, Tertuliano, Agustín; aunque en esta obra la exposición se extiende por cerca de 100 páginas). Sin duda el mérito de la obra es la unidad histórico-sistemática del enfoque: la confesión como arte ritual de decir la verdad ante una autoridad que la requiere (veridicción o aleturgia); la constitución de una subjetividad mediante el cuidado del alma, base de la subjetivación occidental. Se mantiene también las importantes diferencias con el cuidado de sí en las éticas antiguas, sin dejar de señalar las semejanzas en las prescripciones morales. También la ética antigua pretendía que la moral sexual se sigue de una ley de la naturaleza (la finalidad del matrimonio es la procreación); el cristianismo mantiene esta idea y la generaliza con mayor empeño incluso hasta el día de

hoy. De ahí las prohibiciones dos veces milenarias; prohibición del aborto, de la homosexualidad, incluso del control no natural de los nacimientos, ciertas modalidades de la ingeniería genética. La iglesia ha sido incapaz de un enfoque diferente, cuya base es fundamentalmente estoica, y la sigue sosteniendo. La ética laica desde hace apenas unas décadas ha superado este mito de una fundación de la moral en supuestas leyes de la naturaleza, y hoy hasta los países más cristianos rechazan las viejas prohibiciones, aun en contra del conservadurismo eclesiástico.

CARLOS ROJAS OSORIO