

DORSAL

REVISTA DE
ESTUDIOS
FOUCAULTIANOS

Red Iberoamericana Foucault || CENALTES Ediciones || ISSN 0719-7519

www.revistas.cenalt.es/index.php/dorsal

NÚMERO 5 || DICIEMBRE 2018 || Cristianismo, poder pastoral y hermenéutica de la carne



Red Iberoamericana
Foucault



CENALTES

www.cenalt.es/ediciones.cl

DORSAL | REVISTA DE
ESTUDIOS
FOUCAULTIANOS

Cristianismo, poder pastoral y hermenéutica de la carne
Número 5, diciembre de 2018

DORSAL

REVISTA DE
ESTUDIOS
FOUCAULTIANOS

Cristianismo, poder pastoral y hermenéutica de la carne

Número 5, diciembre de 2018

Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos es una publicación de carácter semestral asociada a la Red Iberoamericana Foucault.

ISSN: 0719-7519

<http://www.revistas.cenalt.es/index.php/dorsal/>

Red Iberoamericana Foucault

Cenalt Ediciones EIRL

Viña del Mar, diciembre 2018

Director: Rodrigo Castro Orellana [rodrigocastro@filos.ucm.es]

Editor: Emmanuel Chamorro [emmchamo@ucm.es]

Contacto: dorsal@iberofoucault.org

Comité Editorial:

Víctor Berríos, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile

Judith Butler, University of California, Berkeley, Estados Unidos

Alberto Castrillón, Universidad Nacional de Colombia, Colombia

Edgardo Castro, Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Ernani Chaves, Universidade Federal do Pará, Brasil

Sandro Chignola, Università di Padova, Italia

Richard Cleminson, University of Leeds, Reino Unido

Alberto Constante, Universidad Nacional Autónoma, México

Joaquín Fortanet, Universidad de Zaragoza, España

Thomas Lemke, Goethe-Universität Frankfurt am Main, Alemania

Pablo López Álvarez, Universidad Complutense de Madrid, España

Pablo López, Universidad de Zaragoza, España

Sverre Raffnsøe, Copenhagen Business School, Denmark

Judith Revel, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, Francia

Antonio Rivera, Universidad Complutense de Madrid, España

Adán Salinas Araya, Universidad Complutense de Madrid, España

Francisco Vázquez, Universidad de Cádiz, España

Eugenia Vilela, Universidad de Porto, Portugal

Jose Luis Villacañas, Universidad Complutense de Madrid, España

RED IBEROAMERICANA FOUCAULT

www.iberofoucault.org

CENALTES EDICIONES

www.cenaltседiciones.cl

Edita: Red Iberoamericana Foucault [www.iberofoucault.org]

Publica: Cenaltседiciones EIRL [www.cenaltседiciones.cl]

Colabora: Universidad Complutense de Madrid - Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía Moral [www.ucm.es/historia-filosofia]

Diseño y maquetación: Emmanuel Chamorro Sánchez

Las opiniones contenidas en los artículos son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no representan necesariamente el pensamiento de CENALTES Ediciones.

DORSAL. Revista de Estudios Foucaultianos publicada por CENALTES ediciones se encuentra bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Sin Obra Derivada 4.0 Internacional.

Se autoriza la reproducción y distribución de su contenido mencionando a los autores y a la revista.

Se autorizan las traducciones mencionando la fuente original, bajo previa autorización de los autores.

Se autoriza el depósito en repositorios institucionales.

Se autoriza a los autores a incluir los artículos en libros recopilatorios posteriores, de un solo autor y mencionando su publicación original en *DORSAL*.

Se permite la reproducción e impresión por terceros con fines no comerciales.



DORSAL provee acceso abierto e inmediato a todo el contenido mediante su Plataforma OJS en <http://revistas.cenaltседiciones.cl/index.php/dorsal>

Se pueden cosechar los metadatos de todos los números en formato OAI-PMH en <http://revistas.cenaltседiciones.cl/index.php/index/oai>

Ejemplo de citación:

Álvarez Yagüez, Jorge. «La parrêsía en el marco de la obra foucaultiana. Verdad y filosofía». En *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, nº2, 2017, 11-31.

ÍNDICE

I ARTÍCULOS

Confesión cristiana y hermenéutica del sujeto delictivo: Penitencia, hermenéutica de sí mismo y sociedad punitiva en los escritos historiográficos de Michel Foucault

Christian confession and hermeneutics of the criminal subject: Penitence, hermeneutics of the self and punitive society in Michel Foucault's historiographical writings

Julián Sauquillo.....11

El deseo como forma del sujeto en Michel Foucault

Desire as Form of the Subject in Michel Foucault

Fernando Sánchez-Ávila Estébanez.....37

Las *Confesiones* de Agustín: el discurso y la carne

The *Confessions* of Augustine: Discourse and the Flesh

Magda Kaźmierczak.....71

(De)Volverse cristiano en el siglo I

(Re)Turn Christian in the first century

Juan Manuel Gasca Obregón91

Persistencias de la conducta pastoral: cristianismo, gubernamentalidad y capitalismo

Persistences of Pastoral Conduct: Christianity, Governmentality and Capitalism

Cristina Catalina.....113

II MATERIALES

Michel Foucault: Prácticas de libertad y Políticas del decir veraz. Entrevista a Daniele Lorenzini

Daniele Lorenzini / Nelson Fernando Roberto Alba.....141

III RESEÑAS

***La parrésia*, Michel Foucault**

Juan Horacio de Freitas.....159

***El orden biopolítico*, Vicente Serrano Marín**

Luis Roca Jusmet162

***Discurso y verdad: conferencias sobre el coraje de decirlo todo*, Michel Foucault**

Aitor Alzola Molina165

***Les aveux de la chair*, Michel Foucault.**

Carlos Rojas Osorio169

IV ANEXOS

Enlaces de interés sobre *Dorsal*183

Información de la Red Iberoamericana Foucault.....183

Call For Papers nº 6 de *Dorsal*.....184

Novedades en CENALTES.....186

Evaladores/as de *Dorsal* en 2018188

I

ARTÍCULOS

Confesión cristiana y hermenéutica del sujeto delictivo: Penitencia, hermenéutica de sí mismo y sociedad punitiva en los escritos historiográficos de Michel Foucault

Christian confession and hermeneutics of the criminal subject: Penitence, hermeneutics of the self and punitive society in Michel Foucault's historiographical writings

Julián Sauquillo

Universidad Autónoma de Madrid, España
julian.sauquillo@uam.es

Resumen: *Obrar mal, decir la verdad: la función de la confesión en la justicia* (Universidad Católica de Lovaina, 1981), editado por Fabienne Brion y Bernard E. Harcourt, es un curso central en la exposición del pensamiento de Michel Foucault. Así es porque, de una parte, sintetiza la historiografía sobre la confesión cristiana y su importancia en la formación de la subjetividad occidental; y, de otra, plantea el fracaso de la confesión en el procedimiento judicial. Fruto de este fracaso es la extensión y proliferación de la seguridad en la sociedad de riesgos (delictivos). Aunque las aportaciones no son nuevas, podemos considerarlo un curso concluyente, en buena medida.

Palabras clave: hermenéutica del sujeto delictivo, confesión cristiana, penitencia, sociedad punitiva, sociedad de riesgos, *exomologesis*, *exagoreusis*, degeneración.

Abstract: *Wrong-doing, Truth-Telling: The Function of Avowal in Justice* (Louvain Catholic University, 1981, University of Chicago Press, 2014), edited by Fabienne Brion and Bernard E. Harcourt, is the corner stone in the Michel Foucault's thought. This is why, from one hand, this work synthesizes the historiography on Christian avowal and its importance into the formation of western subjectivity, on the other hand, sets forth the failure of absence of confession into the judicial proceeding. As a consequence of this failure, what we really have here is the enlargement and proliferation of security items in our society, made of criminal risks. Even though these contributions are no new we could consider it, to a greater extent, a conclusive course.

Key words: hermeneutical of the delinquent, Christian confession, penitence retributive society, hazards society, *exomologesis*, *exagoreusis*, degeneration.

Fecha de recepción: 09/09/2018. Fecha de aceptación: 21/11/2018.

Julián Sauquillo es profesor de Historia de la Teoría Política y catedrático de Filosofía del Derecho en la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid. julian.sauquillo@uam.es

Conversatorio sobre *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia* (Universidad Católica de Lovaina, abril-mayo de 1981). Universidad Pontificia Bolivariana (UPB). Medellín. Colombia (24/VIII/18).

Me parece interesante poner de manifiesto qué puede haber de pensamiento profundo, serio y que compromete nuestro destino histórico, en esas instituciones que, no obstante, no parecen sino expresar la barbarie, el arcaísmo, la estupidez institucional. Hay pensamiento en una prisión por tonta que sea la prisión.

Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia
(Universidad Católica de Lovaina, 1981).

1.- Un archivo inmenso del dolor

Michel Foucault fue el creador de un mundo historiográfico admirable e insólito para un filósofo. Nietzsche atisbó la necesidad de realizar un trabajo genealógico que tuviera a la historia como eje de un diagnóstico acerca de qué somos. Pero nadie, apenas, lo ha pretendido. Foucault es una gran excepción. Ha procurado apoyar sus tesis filosóficas en este duro trabajo histórico. Era consciente de que este esfuerzo no había sido afrontado dentro de la perspectiva filosófica cercana que suponía en el grupo de la Escuela de Frankfurt. Estos filósofos alemanes no habían realizado su propia historiografía, se habían apoyado en la de otros, y el autor de *Les mots et les choses* (1966) sí la elaboró en cambio. Foucault se diferenció de ellos expresamente en este trabajo insólito realizado.¹ Nietzsche abrió el camino de este esfuerzo descomunal por encima de la tranquilizadora operación filosófica conceptual. Así lo señaló en «Algo para trabajadores» (Libro I, VII, de *La ciencia jovial*),² pero hizo patente que se requerirían generaciones enteras de sabios, colaborando metódicamente, para agotar los puntos de vista y la materia relativa las diferentes pasiones de hombres comunes y singulares en épocas y pueblos diversos. Entre las muchas tareas historiográficas por realizar; Nietzsche señalaba una historia del derecho, de los castigos, las experiencias de la vida en comunidad, por ejemplo, o de la vida eclesiástica, proseguida por Foucault, entre otros aspectos compartidos por ambos filósofos.³ Resultaba un trabajo inabarcable, incluso para los más laboriosos. Con la excepción de Max Weber, que intuyó las dificultades invencibles de realizar un archivo de las formas de dominación habidas en la historia, imposibilidad que le llevó a recortar la realidad plurisecular con los tipos ideales de legitimidad-dominación, Michel Foucault es el mayor y más sugestivo representante de esta filosofía con perspectiva histórica. Se trata de un esfuerzo individual, sin equipo de trabajo, quizás sólo excepcionado por el historiador y filósofo del derecho François Ewald. Su historiografía posee destellos

1 TROMBADORI, Duccio. *Conversaciones con Michel Foucault. Pensamientos, obras, omisiones del último maître-a-penser*, Argentina, Amorrortu, 2010.

2 NIETZSCHE, Friedrich. *La ciencia jovial*, en *El nacimiento de la tragedia. El caminante y su sombra. La ciencia jovial*, Madrid, Gredos, 2010, 341-342.

3 NIETZSCHE, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia, El caminante y su sombra y La ciencia jovial*, Madrid, Gredos, 2009.

de sufrimiento personal pero, también, de pasión por las vidas de estos sacerdotes medievales y de los hombres infames sin supuesta historia. Unos aparecidos en sesudas crónicas o densos libros litúrgicos; otros brevemente documentados en las órdenes de detención de la monarquía⁴ o dejados a meses de fama en las crónicas de sucesos del siglo XIX.⁵

Esta historiografía ha pasado por sucesivos cambios hasta afianzarse, cada vez más, en los documentos. Se conoce la fascinación de Foucault por los documentos medievales. Una letra capitular de una «*lettre de cachet*» podía magnetizarlo como significante por encima del campo de significaciones en que pudiera incorporarse. Estas órdenes de detención le atrajeron, a veces, como monumento más que como documento a interpretar.⁶ La propia erudición atribuible al historiador era menos el poso de información, urdida por la memoria y el trabajo minucioso, que la dislocación de la razón por amplios y variados mundos guardados en libros polvorientos escondidos a los ojos de los hombres. Las dilatadísimas estancias en la biblioteca de Uppsala, la *Bibliothèque Nationale* de la «rue Richelieu» o en la biblioteca Saulchoir de los padres dominicos son, para Foucault, extensión de la trabajosa «biblioteca fantástica» de Flaubert.⁷ Pero su propia experiencia de la locura libresca –tan bien cabalgada por su querido Quijote–⁸ no le sustrajo de ir decantando, cada vez más, su método historiográfico hacia el documento. *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia* (Universidad Católica de Lovaina, 1981) es un libro de periodizaciones, de hipótesis extraídas de posiciones doctrinales de los eclesiásticos, de luchas jurisdiccionales entre la Iglesia y la monarquía, de propuestas monacales sobre la mejor organización de las colectividades eclesiásticas,... para sostener nuestro interés acerca de la constante e irreversible vinculación de los hombres con la verdad, de la voluntad de verificación constante de los individuos con verdades históricas imperantes. Pero no es tanto un libro conceptual o sistemático, filosófico, sino un texto precisamente documentado que se ofrece a un auditorio (católico) de contraste. Junto a *De gouvernement des vivants* (Collège de France, 1979, 1980), *Subjectivité et vérité* (Collège de France, 1980, 1981) y *Les aveux de la chair. Histoire de la sexualité, IV* (2018), *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia* se dirige al plano de las verificaciones individuales implantadas por el catolicismo, fundamentalmente, en los siglos IV y V y X-XIII, que habrían de ser constitutivas de la subjetividad occidental. Lo hace con una claridad y una delimitación mayor en sus objetivos que cuando afrontó otros trabajos recorridos por una peculiar temporalidad. La *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961) y

4 FARGE, Arlette y FOUCAULT, Michel. *Le Désordre de les familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIIIe siècle*, París, Gallimard, 1982.

5 FOUCAULT, Michel. *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma mère et mon frère... Un case de parricide au XIXe siècle*, París, Gallimard, 1973.

6 FARGE, Arlette. «Travailler avec Michel Foucault», *Le débat*, nº 41, septiembre-noviembre de 1986, 164-167.

7 FOUCAULT, Michel. «Un "fantastique" de bibliothèque», *Cahiers Renaud-Barrault*, nº 59, marzo de 1967, *La tentation de Saint Antoine de Flaubert*, en *Dits et écrits, I, 1954-1975*, París, Quarto Gallimard, 2001, 321-353.

8 SAUQUILLO, Julián. «La Chinoise» contra *Les mots et les choses*: la «flor azul» de Michel Foucault y el lector que está por venir», *Dorsal. Revista de estudios foucaultianos*, nº 1, diciembre 2016.

Les mots et les choses (1966) responden a una erudición literaria, pictórica, icónica, médica, económica, lingüística, biológica, que habían despertado gran perplejidad y fuertes críticas de Thompson, Derrida o Braudel, al situarse en ese territorio de nadie, apropiado a la colonización metodológica de los «especialistas». Al referirse a la centralidad de las «relaciones de poder» –psiquiátricas, médicas, penales, ... –, a André Berten, en sus análisis, se achaca haber planteado estas cuestiones de «manera un poco salvaje». ⁹ Ahora delimita su campo en las versátiles prácticas confesionales del catolicismo para observar el desencaje de la confesión en la práctica judicial. Persevera en el trasfondo de toda su obra por revelar qué somos, qué es nuestro presente, en el trasfondo de la pregunta kantiana por *Was ist Aufklärung?* Si bien, ahora, el acento de esta indagación general es la ley, no desde sus fundamentos o desde sus modelos de ordenación sino desde los desajustes que el delincuente crea en su esperada aplicación a unos casos límites. En palabras dichas a André Berten, se trata de cuestionar cosas habitualmente dadas por aceptables a través de experiencias fronterizas, de experiencias límite. Pretendía examinar la ley allí donde el crimen es su punto de ruptura. ¹⁰ Quería estudiar los vínculos, las relaciones de causa y efecto, pero también los desencajes y conflictos entre el «funcionamiento del derecho» y las «tecnologías de poder». ¹¹ No se trata de una historia museística. Todas sus preguntas historiográficas abocan a la pregunta acerca de «¿qué somos, y qué somos hoy?» No lo hace para encontrar evidencias históricas necesarias. Su historiografía observa la contingencia donde antes se veían realidades sólidas e incontrovertibles como la prisión y las penas privativas de libertad. Supone que nuestra realidad es producto de posiciones estratégicas de elementos cuya posición puede cambiar. No se trata de una «historia especulativa» sino de una historia de los puntos de fragilidad de nuestra actualidad.

Todo consiste en tornar más frágiles las cosas por medio de este análisis histórico –señala Foucault– o, mejor, mostrar a la vez por qué y cómo las cosas pudieron configurarse así, pero mostrar que se constituyeron a lo largo de una historia específica. Es necesario, por tanto, mostrar (...) la lógica de las estrategias dentro de las cuales se produjeron las cosas (...). Nuestra relación con la locura es una relación históricamente constituida. Y como es históricamente constituida, se la puede destruir políticamente. (...). ¹²

El aspecto fundamental de esta investigación recogida en *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia* es la distorsión que produjo la confesión como pieza fundamental del proceso judicial en los siglos XVIII y XIX. Aunque, hasta entonces, la inculpación del delincuente era pieza clave del juicio,

9 FOUCAULT, Michel. «Entrevista de Michel Foucault con André Berten», *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina*, México, Siglo XXI, 2016, 254.

10 FOUCAULT, Michel. «Entrevista de Michel Foucault con André Berten», 254.

11 FOUCAULT, Michel. «Entrevista de Michel Foucault con André Berten», 261.

12 FOUCAULT, Michel. «Entrevista de Michel Foucault con André Berten», 258.

pronto la transformación que se produjo en la versión tradicional de la confesión hizo que esta pieza interna e imprescindible al proceso ilustrado y clásico rechinase dentro del engranaje. El supuesto culpable no se hace cargo de su delito y sólo deja oscuridades insondables en cuanto a los móviles de su acción. Dice Michel Foucault, en este sentido:

(...). La confesión no es la oveja negra en el redil de la penalidad: fue una forma cultural, fue y sigue siendo una práctica social por fuera de la institución judicial. Esa forma cultural, esa práctica social, no permaneció estable con el paso de los siglos. Y, sin duda, la transformación, la evolución de la práctica misma de la confesión, de la práctica misma del sujeto confesante, pudo producir como contrapartida una serie de efectos en los cuales quedó atrapada y obstruida esa misma maquinaria. Si la confesión –o, mejor aún, lo que se dice en la confesión y por su intermedio– turba tanto a la justicia penal, no es porque sea en sí misma una ruin y perversa pequeña maquinaria: es porque el estatuto y las formas de veridicción de sí mismo se modificaron profundamente en nuestras sociedades. Y, si en nuestros días, la confesión –digamos, la introducida en la Edad Media o, en todo caso, la institucionalizada durante la Edad Media en la práctica penal– ya no funciona, es porque consiste en una confesión muy distinta, dentro de una maquinaria penal muy distinta.¹³

En la «Clase del 20 de mayo de 1981», Foucault aclara finalmente la clave de bóveda de una investigación decididamente dirigida a criminólogos críticos: la confesión de delincuentes de proporciones anormales, entre 1805 y 1835 era tan precaria que producía un déficit de explicación en vez de cumplir su función ilustrada de ser «prueba irrefutable» de la responsabilidad del delincuente. La investigación en torno al parricida Pierre Rivière cumplió dos objetivos en su trayectoria investigadora: ejemplificar un modelo conflictual de verdad, que arraigaba en la filosofía nietzscheana y se saldaba en el enfrenamiento de poderes médicos, psiquiátricos, informaciones periodísticas y la propia memoria del asesino; y dejar abiertos los agujeros negros que la racionalidad judicial dejaba sin cerrar tras la sentencia pues las ciencias humanas no podían agotar los enigmas abiertos por un suceso anormal extraordinario. La verdad aparecía como el resultado del juego de prácticas sociales y judiciales. *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia* desarrollaba un campo de trabajo expuesto en *A verdade e as formas jurídicas* (Universidad Católica de Rio de Janeiro, 1973)¹⁴ al referirse a «matrices jurídico-políticas» –«*mesure*», «*enquête*», «*examen*»– para dar cuenta del surgimiento de ciertas ciencias naturales y de las ciencias humanas. Además, Foucault ya había expuesto algunas de las tesis sobre la perduración de la confesión en un amplísimo segmento histórico: del Concilio de Letrán al

13 FOUCAULT, Michel. «Clase del 20 de mayo de 1981», *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, 218-219.

14 FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*, Rio de Janeiro, Editora Nau, 2005.

psicoanálisis contemporáneo, sin gran aparato historiográfico en *La Volonté de Savoir. Histoire de la sexualité*, I (1976). Pero las tesis y el apoyo historiográfico con que vuelve a una investigación, afrontada en el pasado, son ahora inéditos. Despojados del aparato historiográfico de *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, aquel anuncio de plan de trabajo de *Histoire de la sexualité* en seis volúmenes se presentaba como una auténtica provocación no sólo para los lacanianos.¹⁵ Michel Foucault volvió a encontrarse ante un desafío documental de rastro plurisecular: no bastaba remitirse a la represión de la masturbación de los niños en los textos médicos de los siglos XVIII y XIX, la moral burguesa surgida con la sociedad industrial no cerraba el campo de la sexualidad por eliminación de cualquier derroche que pudiera ser útil; había que indagar en los textos médicos del siglo I que advertían de los peligros del agotamiento por exceso sexual para el género humano, convenientemente traducidos en el siglo XVIII. Michel Foucault encaraba un campo de trabajo documental prodigioso para no incurrir en el lugar común de la represión sexual en los orígenes de la sociedad industrial y burguesa. Pero, lejos de situar la represión sexual en la Antigüedad, daba cuenta de la inexistencia de un campo de saber encuadrado como «sexualidad» para destacar los «aphrodisia» como problemática moral del mundo pagano. Foucault tomó elecciones fundamentales contra los lugares comunes en las ciencias sociales.

Los cursos inéditos pronunciados dentro y fuera del Collège de France son un auténtico trabajo en proceso que Michel Foucault no quiso publicar. Pueden ser valorados por sus aportaciones y menos por las carencias de que adolezcan. A veces son lecciones para un público de oyentes interesados que acabarán en libros. Sus propios libros dentro de un sucesivo despliegue son su propio trabajo ascético sobre sí mismo y, de ninguna manera un trabajo académico o filosófico universitario. Puede hablarse de «libros y andamios», en Michel Foucault, de andamios que se desmontan una vez se concluye *provisionalmente* en un libro.¹⁶

El punto de intersección de los dos principales recorridos trazados en *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia* es una historia general de la confesión y sus efectos en la subjetividad occidental en nuestros días. Pero pone de relieve, paradójicamente, que dentro de su puesto central dentro de la maquinaria procesal ilustrada acabaría no siendo sino una palmaria disonancia que se vería sobrepasada. La dieciochesca pregunta judicial por la responsabilidad, «¿te reconoces responsable de los actos que se te imputan?», la definitiva inculpación del juzgado, fue sustituida por una demanda general de conocimiento profundo y exhaustivo del delincuente: «¿Quién eres?». Pero el primer error que debe ser despejado es suponer que el desajuste judicial de la confesión y su sustitución consecuente por una «hermenéutica del sujeto delincente» supone una pérdida de centralidad de la confesión en la configuración de la cultura occidental hasta

15 FOUCAULT, Michel. «Le jeu de Michel Foucault», *Ornicar?*, nº 10, París, 1977, 62-93.

16 SAUQUILLO, Julián. *Michel Foucault: poder, saber y subjetivación*, Madrid, Alianza Editorial, 2017.

hoy. En conversaciones adyacentes a este curso en Lovaina, Michel Foucault expresa fundamentalmente lo contrario, porque la confesión es fundamental en todo lo referido a la verdad del sujeto:

(...). Es lo que me impulsa a preguntarme si no debía hacer una historia de la confesión en sí misma. Allí encontramos, en efecto, algo bastante fundamental en nuestra manera de vincularnos a lo que llamamos obligaciones de verdad. Por obligación de verdad hay que entender dos cosas, a saber: por un lado, la obligación de creer, admitir, postular, sea en el orden de la fe religiosa o en el de la aceptación de un saber científico; y, por otro, la obligación de conocer nuestra propia verdad, pero asimismo de decirla, ponerla de manifiesto y autentificarla. La cuestión sería saber si ese vínculo con la verdad de lo que somos tiene una forma particular propia del Occidente cristiano. Esta cuestión no atañe simplemente a la historia de la psiquiatría y la historia de la sexualidad: atañe a la historia de la verdad y la historia de la subjetividad en Occidente. Me pregunto si no debiera hacer una historia de la subjetividad-verdad.¹⁷

De gouvernement des vivants (Collège de France, París, 1979-1980) y *Subjectivité et vérité* (Collège de France, París, 1980-1981) forman parte de esta historia general de la confesión cristiana. De alguna manera estos cursos son el contexto fuerte de este *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Pero el desajuste judicial de la confesión y las alternativas que se abrieron para la criminología, la medicina y la higiene pública, en un mundo definitivamente marcado por la seguridad son, definitiva y finalmente expuestos, en el argumento general de Michel Foucault en este último curso. Un argumento político e histórico inscrito en los Cursos del Colegio de Francia impartidos, como veremos, entre los años 1970 y 1973 y que condujo a *Surveiller et punir* (1975). Tienen razón sus editores –Fabienne Brion y Bernard E. Harcourt– al señalar que la historia de la confesión y la hermenéutica del sujeto delincuente que expone este curso da cuenta, por una parte, de un control blando plurisecularmente forjado sobre el sujeto de deseo en general; y, de otra parte, un control duro sobre la delincuencia del que cabe dar cuenta con la genealogía del criminal. Una y otra versión de la veridicción del sujeto se ubican dentro de la democracia liberal.¹⁸ Foucault ha levantado el archivo histórico de las prácticas de veridicción antiguas hasta la época imperial, monásticas desde la Alta Edad Media, y propias de las ciencias humanas en la sociedad contemporánea. La veridicción de los individuos ya sea en el saber del maestro, en la confesión de todas las sinuosidades del alma y la autentificación en las verdades de un texto objetivo y sagrado, y la interpretación del sujeto a partir de un sujeto normal moderno forman un itinerario prolijo de prácticas en torno a la verdad de los individuos.

¹⁷ FOUCAULT, Michel. «Entrevista de Michel Foucault con Jean François y John de Wit, 22/V/81», *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, 266.

¹⁸ BRION, Fabienne y HARCOURT, Bernard E. «Nota de los editores», 13-14.

2.- De la contienda judicial a la justicia como verdad

La «Clase del 22 de abril de 1981» de *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia* (Universidad Católica de Lovaina, 1981) delimita los tres periodos de la confesión a los que se va a dedicar –griego, católico-medieval y moderno– como un evidente recorte de la realidad histórica. Para un trabajo inasible será necesaria una suerte de metodología weberiana como la de los tipos ideales o alguna voluntad firme de delimitación ante lo inconmensurable. Esta clase y la «Clase del 28 de abril de 1981» estudia el derecho griego con la convicción de que la *Iliada* de Homero y *Edipo rey* de Sófocles son piezas fundamentales de la historia del protoderecho. En estos textos antiguos, Foucault encuentra el modelo conflictual de establecimiento de la verdad que se había inspirado en Nietzsche ya en *A verdade e as formas jurídicas*: la verdad es como la centella que surge del choque de dos espadas. La carrera llena de trampas y los trucos que pueden evitar el fracaso inevitable, la presencia del coro de guerreros como testigos, el procedimiento judicial como contienda, la rivalidad directa entre guerreros dentro del *agon*, el juramento como desafío a la parte contraria ante los dioses, la imprevisibilidad del resultado que mal se compadece con alguna certidumbre en el derecho, la vinculación del resultado judicial con la diferente fortaleza de los héroes, la dependencia del juicio de una verdad previa a restituir (la mayor fortaleza de Menelao sobre Antíloco), la postergación de quien no puede luchar por viejo (Néstor) y recibe un premio postrero en la carrera impregnan de combate y duelo tanto a la carrera como al juicio a Antíloco por ocultar que Menelao es el más fuerte. Para Foucault, la confesión de Antíloco tiene una importancia fetiche: es, nada menos, que la primera escena de confesión judicial que conozcamos en la cultura occidental. Después de Homero, en los siglos VII y VI, Hesíodo, en los versos 35-39 de *Los trabajos y los días*, le da pie a Foucault para identificar otras formas juramentadas de resolución judicial en el derecho griego. Pero se va a centrar en la confesión de Antíloco y Edipo. En la confesión de Antíloco, la estructura de la contienda entre guerreros heroicos está continuamente presente. Foucault identifica la confesión de Antíloco y Edipo en que saben cuál es la verdad y deberán confesarla con todas las consecuencias por negativas que les sean. Pero, en *Edipo rey* de Sófocles, ya no se trata de la liza entre héroes sino de la confesión de un rey tiránico ante un órgano judicial con procedimientos más complejos que los del juramento. La estructura del *agon*, de la contienda, es sustituida por una confesión individual que Edipo lleva como una carga a rendir ante una estructura política y judicial compleja. Edipo ya no cuenta con el prestigio de los héroes como Antíloco y Menelao y la instancia judicial establecerá la verdad tras la confesión del tirano. Aquí el juez se atiene a unas reglas de procedimiento, *themis*, y dice justicia, *dikaion*: la justicia debilita el *agon*, la liza entre partes. Foucault ilustra los tipos de procedimientos judiciales de la Grecia arcaica a través de las confesiones de Antíloco y *Edipo rey*. En la

descripción de las tres testificaciones dobles que componen el juicio a Edipo, realizada en la «Clase del 28 de abril de 1981», Foucault introduce uno de los conceptos fundamentales de su teoría del poder: el concepto de *alêthourgia* se refiere al conjunto de procedimientos posibles, verbales o no, por los cuáles se actualiza lo planteado como verdadero, por oposición a lo falso, a lo disimulado, a lo indecible, a lo imprevisible, al olvido. No existe ejercicio de poder carente de una *alêthourgia*. El conocimiento –producción de verdades en la conciencia de los individuos por procedimientos lógico-experimentales– es una de las formas posibles de *alêthourgia*. Existen otras *alêthourgias* antiguas como la representación del cielo estrellado sobre la cabeza del emperador (propia de brujos, adivinos y astrólogos) para dotar a sus decisiones de una realidad cósmica, y algunas más modernas como la economía política, la sociología, la demografía... Una *alêthourgia* particularmente intensa es la de *Edipo rey* de Sófocles, donde los testimonios sobre el parricidio expresan *alêthourgias* humanas y divinas, religiosas y judiciales, oraculares y religiosas. La función alêthurgica no se circunscribe estrictamente a la Antigüedad y prosigue durante la edad media cristiana y la modernidad. Foucault atribuya a Edipo poseer *techne*, ser capaz de conocer, a través de los indicios, lo acaecido. La capacidad de conocer la verdad tuvo, según Foucault, no sólo una versión judicial sino también como arte de gobierno, de curación y de navegación. Y, como conocimiento político –asemejado al del navegante y al del terapeuta–, la *techne* conservó un papel fundamental en los siglos XVII y XVIII en Occidente. Foucault observa en el parlamento de Edipo la expresión *techne technes*, como arte de las artes para el gobierno político, que recoge Gregorio Nacianceno y será parafraseado hasta el siglo XVII, referido a la dirección de conciencias en las comunidades cristianas y en los monasterios. Edipo es una pieza fundamental en el mapa de verificaciones de sí mismo y de autenticaciones de la prueba que marcan su recorrido historiográfico por los «juegos de verdad» en Occidente. Ahora, la verdad judicial se vuelve mundana: no procede del valor de los hombres ante los dioses sino de la confesión de los hombres sencillos –el esclavo– en actos contingentes y no de Edipo. Edipo crea las condiciones para que se dé el proceso y allí se autoinculpa, oído el testimonio del esclavo. La veridicción judicial es testifical y no oracular. Edipo rey es la primera representación teatral del procedimiento judicial ateniense del que la ciudad se sentía orgullosa y no un testimonio directo. Prueba, como drama, la vinculación performativa del sujeto confesante, dentro del peso que la verdad tuvo en el destino de Occidente. La crítica llegada a la Grecia clásica en los siglos VII y VI refuerza –en el argumento de Foucault– el fundamento alêthurgico del proceso: marca la superación de los luchadores en la instancia judicial por la persecución de la verdad. Se da una decidida superación de las reglas de procedimiento, *themis*, por la búsqueda de lo que es justo, *dikaion*, por que representa la realidad de las cosas, *alethes*. Se pretende la identificación de *dikaion* y *alethes* en el mismo orden de establecimiento de la verdad. Foucault observa la

identificación de *dikaion* y *alethes* –lo justo y lo verdadero– como «el problema constante del mundo occidental».¹⁹

3.- El imperativo dominador de hablar y contarlo todo

Para Foucault las Grecias arcaica y clásica son la prehistoria de la «confesión» en Occidente. Su historia comienza en la alta Edad Media cristiana. El cristianismo representó la doble veridicción. De una parte, de uno respecto de la Biblia, de un texto objetivo; y, de otra, del secreto de cada uno en el interior de la conciencia para confesarlo y purificarse mediante la penitencia. Foucault recupera el concepto de *exomologesis* para esta veridicción de uno mismo obligatoria en la penitencia, que le ocupa la «Clase del 29 de abril de 1981». Esta confesión tiene una función expiatoria, purificadora. Foucault la caracteriza como decisión única en la vida del creyente para volver a reintegrarse como creyente en una comunidad de la que se había autoexcluido por el pecado o antes de morir, para hacerlo puro. Se hacía ante Dios y esta *exomologesis* consistía en una humillación pública como pecador. No se reducía a tener efectos en conciencia sino que debía ser un acto, una disciplina, una regla de vida, con efectos en el modo de comportarse, nutrirse y alimentarse. Era una expresión externa con gestos externos. Esta *exomologesis* abría al público la propia condición de pecador. Su verdadero modelo era el martirio. Pero quedaba reducida a una flagelación. Se trata de verificarse en la mortificación pues quien peca está muerto para Dios y se muestra preparado para morir y dejar así de pecar. Se dan dos tipos de veridicciones o mortificaciones cristianas. Esta, abierta a todos, teatraliza la vida, el cuerpo, los gestos... con una manifestación verbal muy reducida. Esta penitencia con confesión es datada por Foucault en el siglo XII. Foucault estudiará las prácticas ascéticas de San Agustín, previas al siglo V, como gran olvidado del cristianismo. Pero su gran preocupación es el giro dado al ascetismo por el monacato. Desde los siglos IV y V, las órdenes monásticas realizaban una mortificación ligada al lenguaje: era obligatorio verbalizar todo lo que encierra la conciencia. Esta verbalización es, para Foucault, fundamental en la constitución de la subjetividad de Occidente. Antes del siglo IV y hasta la época imperial (I y II d. C.), de forma mayúscula, la *exomologesis* era una práctica estoica y pitagórica. Pero, en *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, el estoicismo es un contrapunto del cristianismo que abordará fundamentalmente en los últimos cursos en el Collège de France: *L'herméneutique du sujet* (1981-1982), *Le gouvernement de soi et des autres* (1982-1983), *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres, II* (1984).²⁰ El examen de conciencia estoico, a

19 Michel Foucault, «Clase del 22 de abril de 1981», *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, 62.

20 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982* (edición de Frédéric Gros bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana), París, EHESS, Gallimard, Seuil, 2001 (existe traducción castellana); Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983* (edición de Frédéric Gros bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana), París, EHESS, Gallimard, Seuil, 2008 (existe traducción castellana); Michel Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres, II*.

diferencia del cristiano, no obliga a hablar de sí mismo. Séneca y Sereno se refieren al *placet*, a lo que me gusta o me disgusta solamente. Se recomienda hacer un examen de conciencia antes del sueño y juzgar la propia actuación en la jornada para premiarse o reprenderse. Pero se trata de reactualizar un código de conducta severo que no puede caer en olvido. No, de confesar y obedecer a un director de conciencia sino e medir el grado de libertad, de soberanía sobre sí mismo que uno posee. La relación con el maestro no es permanente, se acaba cuando el discípulo alcanza la libertad. Esta relación jerárquica no se basa en la simple autoridad sino en la competencia mayor del maestro. Se acude al maestro para el aprendizaje de un código riguroso y permanente de comportamiento que evite las continuas crisis. Se trata de llegar a adueñarse de uno mismo. La obediencia estoica a la ley sustrae de la sumisión a un director. La subjetivación cristiana no idea la falta y el rigor consigo mismo, ya muy presente en el estoicismo. Foucault acentúa el punto de ruptura del cristianismo con las formas antiguas de ascetismo en la verdad de uno mismo acerca del pecado y no en el pecado mismo.²¹

La «Clase del 6 de mayo de 1981» se dedica a las prácticas monásticas del examen de sí mismo, a la *exagoreusis*. Esta confesión monacal, iniciada en los siglos IV y V, tuvo –en el argumento de Foucault– una importancia fundamental en la ligazón entre subjetividad y verdad en Occidente. El decir veraz de la confesión monacal se inscribe dentro de una estructura de poder: se verbaliza la verdad de uno mismo a otro con quien se tiene una relación de sumisión. El monacato sustituye la relación pedagógica temporal del estoicismo por la relación de obediencia permanente y continua. La obediencia al director es formal, debida a la propia jerarquía, y no material, justificada en su mayor conocimiento. Es la discrecionalidad del maestro, y no su mayor preparación moral, lo que facilita el progreso monacal. Pero nunca se consigue la perfección y atribuírsela es soberbia diabólica. La obediencia monacal –en el argumento de Foucault– pretende la humildad (sentirse el peor de todos), la paciencia (obedecer sin resistencia alguna) y la sumisión (considerarse súbdito permanente) en aras a la mortificación del cuerpo. Pero, para Foucault, la gran invención política del monacato –tal como se encuentra fundamentalmente en las *Instituciones cenobíticas* y las *Colaciones* de Juan Casiano– es la verbalización obligatoria de toda la interioridad de uno mismo:

(...) Para procurar que, en lugar de nuestra voluntad, esté siempre la voluntad de otro (...) hay que hablar. Hay que hablar, hay que decir todo lo que nos pasa, todo lo que queremos hacer, todo lo que deseamos, todo lo que planeamos hacer, todo lo que nos está pasando, todos los movimientos de nuestro pensamiento. (...)

(...). Para obedecer, a la vez porque se obedece y para obedecer y poder

Cours au Collège de France, 1984 (edición de Frédéric Gros bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana), París, EHESS, Gallimard, Seuil, 2009 (existe traducción castellana).

21 FOUCAULT, Michel. «Clase del 29 de abril de 1981», «Clase del 6 de mayo de 1981», *Obnar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, 107-139, 146-150, 155.

mantenerse siempre en el estado de obediencia, hay que hablar. Hay que hablar de sí mismo. La veridicción es un proceso, la veridicción de sí mismo –el decir veraz sobre sí– es una condición indispensable para la sujeción a una relación de poder con el otro. Y, de pronto, el otro va a escuchar, y quien está sometido va a hablar. (...).²²

Como pueden ustedes suponer, para Foucault, no se trata de una relación de *exagoreusis* pasada, de un recoveco en el orden del saber medieval, sino de una relación constitutiva de una subjetividad obediente hasta hoy en Occidente. Hasta el punto que sortear dicha verbalización ha sido una «elección fundamental» para él. En su entrevista con Jean François y John de Witt, recusa la estrategia de los movimientos de liberación sexual de identificarse con un movimiento y «afirmar la propia identidad sexual». Pudo ser importante decir «soy homosexual» en el pasado, pero, en el presente, niega cualquier proclamación, visualización, de la propia sexualidad por peligrosa y contradictoria. No se trata, para Foucault, de hacer de la sexualidad un secreto, sino de considerarlo parte de una forma de vida, de una técnica de sí mismo. Hace lo que tiene ganas de hacer pero no lo proclama. La pregunta «¿Quién eres en lo sexual?» era prescindible entre los antiguos paganos, sólo se convirtió en imprescindible con la creación de un «dispositivo de sexualidad» con el cristianismo.²³

A partir de la reducción monástica de la confesión a verbalización, ya no queda secreto para con Dios. La verbalización de los pensamientos, y no sólo de las acciones, es necesaria a la comunión con la divinidad. Ahora, la mirada enjuiciadora de la *exagoreusis* se vuelve hacia la interioridad del monje en vez de a su relación con las cosas externas. Foucault se ocupa de subrayar la relación jerárquica de vigilancia permanente por la que uno se escruta a sí mismo sin límite para descubrir la verdad o la ilusión de nuestro pensamiento. Esta mirada total sobre nuestra interioridad, bajo una estructura de poder como el monasterio, originó la hermenéutica sobre sí mismo. Foucault observa así una autenticación constante de los pensamientos del sujeto occidental bajo las prácticas monacales. El punto de intersección de los dos recorridos de *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia* es un fracaso mayúsculo. La hermenéutica del sujeto ideada por el cristianismo se incorporó a la práctica judicial, como no podía ser menos dada su importancia constitutiva de Occidente, como pieza fundamental. Pero siempre existió una disonancia radical entre confesión penitencial y confesión judicial.²⁴

22 FOUCAULT, Michel. «Clase del 29 de abril de 1981», «Clase del 6 de mayo de 1981», *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, 156-157.

23 Michel Foucault, «Entrevista de Michel Foucault con Jean François y John de Wit, 22/V/81», *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, 270-271.

24 Michel Foucault, «Clase del 6 de mayo de 1981», *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, 141-178.

4.- La juridificación de la confesión católica

En la «Clase del 13 de mayo de 1981», Foucault recapacita sobre los rasgos de la confesión permanente de sí mismo (*exagoreusis*). En primer lugar, su dimensión polivalente en ámbitos como el religioso, el filosófico, el jurídico... entre otros. En segundo lugar, su concepción como control permanente y vertical de los propios pensamientos adecuada a que el sujeto sea censor de sí mismo. En tercer lugar, su pretensión de discriminar la ilusión y la realidad del pensamiento. En cuarto lugar, su combate con las turbaciones satánicas de para favorecer la contemplación y el diálogo con Dios. En quinto lugar, su mecánica continua de verbalizar el pensamiento, se trata de decir todo lo que uno piensa. En sexto lugar, su vocación de renuncia individual pues se trata de que el sujeto se niegue a sí mismo en vez de que alcance el autogobierno y la libertad. En séptimo lugar, su bifurcación como, de una parte, necesaria exploración de sí mismo, y, de otra, autenticación en el dogma bíblico. Estas dos hermenéuticas –de creer de acuerdo al Evangelio y de descubrirse a sí mismo– estuvieron entrelazadas pero son diferentes. La hermenéutica del texto es –en el argumento historiográfico de Foucault– anterior a la hermenéutica de sí mismo. La hermenéutica del texto ya tenía unos instrumentos interpretativos en la cultura helénica y judaica que no poseía la hermenéutica de sí mismo. Foucault subraya que la reforma protestante priorizó la hermenéutica de uno mismo por encima de la hermenéutica del texto coincidiendo con la pérdida de autoridad de la Iglesia católica. Esta pérdida de autoridad del texto fue ahondada por la filosofía desde el siglo XVII, cuando la verdad del texto es desplazada por la verdad de la razón y la verdad de sí mismo (Descartes, Locke, Kant, Schopenhauer, Freud...).

Exomologesis penitencial y *exagoreusis* espiritual no son sino dos polos de práctica ascética que, en la realidad, se dieron de forma mezclada y no en estado puro. Diferentes pero no indiferentes entre sí, recuerdan dos tipos ideales de forma metodológica weberiana. Ambas prácticas fueron contaminándose entre sí, de las comunidades monásticas a las comunidades cristianas, dentro de un proceso de juridificación. El proceso juridificador de la penitencia se dio en dos momentos dentro de la historiografía de Foucault: a partir del siglo V y en los siglos XI-XIII. En un primer momento, la *exomologesis* para la comunidad cristiana y la *exagoreusis* de la comunidad monacal pasaron a concebirse como proyectos ideales: poseer el consuelo de tener alguien a quien abrirle los mayores secretos del corazón se volvió un desiderátum imposible. También, la penitencia agravó sus dificultades de administración, tuvo que flexibilizarse y permitir la dirección espiritual ajustada a cada pecador cada vez más. Se distinguió entre penitencia pública para los pecados conocidos y penitencia privada para los pecados secretos. Foucault advierte un cambio histórico en ambas prácticas marcado por el giro reglamentista y administrativo-militar de las comunidades monásticas. El agustinismo contribuyó a la configuración jurídica de penitencia y hermenéutica cristianas y a organizar

los monasterios en torno al trabajo y no alrededor de la mendicidad. Foucault data este proceso juridificador en los siglos IV-VI para tener un relieve exponencial con el siglo VII, con la «penitencia tarifada» de los monjes irlandeses. Que la penitencia deba repetirse con cada falta concreta y pueda reiterarse cuantas veces sea necesario abre, para Foucault, un escenario diferente respecto de la *exomologesis* y la *exagoreusis*. El cambio se produce a través de dos medios: de una parte, en los monasterios, se dan más sanciones reglamentadas que penitencia; de otra, el derecho germánico previó la proporcionalidad en la penitencia tarifada, inexistente en la *exomologesis*. Foucault observa un campo de sanciones y penitencias reguladas y que podían ser negociadas por el infractor con el dañado. No deslinda penas civiles de religiosas, dentro de un panorama que domina la Iglesia con su vinculación de estructuras civiles y religiosas. Durante los siglos XIII y XIV, hasta el XV incluso, se conserva la *exomologesis* como penitencia pública para asuntos graves. Pero la *exomologesis* y la *exagoreusis* han perdido su dramatismo originario y no aspiran a la confesión total del penitente. Sí se da una estricta reglamentación de la confesión por el penitente con un diálogo en forma de interrogatorio.

En un segundo periodo, durante los siglos X y XI, la confesión reúne –en el argumento de Foucault– unas características propias y no es un sacramento: el condenado se anticipa a la condena para obtener satisfacciones; el pecado es una enfermedad curable y la penitencia es una medicina; y la verbalización de la falta es un sacrificio vergonzoso que puede oír también un civil instruido. Con la conversión de la penitencia en un sacramento, la confesión se juridificó aceleradamente. La penitencia tarifada tasaba la salvación del penitente. Mientras la conversión de la penitencia en un sacramento acrecentó el poder sacerdotal. Foucault subraya el acrecentamiento de la autoridad del sacerdote que guardó la discrecionalidad de conceder o no la salvación, una vez hecha la penitencia. En su exposición, se observa una paulatina introducción de la confesión religiosa en las instancias judiciales modernas por vía de diferenciación de tribunales: *forum justitiale*, para las penas canónicas, y *forum paenitentiale*, para la absolución de los pecados por el sacerdote mediante una sentencia basada en el conocimiento de los hechos y de la ley. Aquí el sacerdote absuelve dentro de un modelo jurídico, judicial, de penitencia. Foucault da cuenta de un proceso que supuso el solapamiento de la forma judicial y penitencial en la confesión. En primer lugar, la confesión se realiza según un prolijo y meticuloso cuestionario, esquemas predeterminados. En segundo lugar, se aúna el procedimiento meticuloso con la asociación libre del confesado para que dé cuenta de las faltas según quiera y recuerde. En tercer lugar, el confesado debe verificarse como creyente ante la Biblia y decir la verdad de sí mismo. En cuarto lugar, el confesado debe tener determinada actitud dramática de respeto reverencial, veracidad, dolor y permanencia ritual. En quinto lugar, debe ser pública para garantizar la observación de confesor y confesante por todos y facilitar que el confesor observe el rostro del confesante y perciba inconsistencias,

ocultamientos, envejecimientos del pecador en su mismo rostro. Así, la confesión se convirtió en un acto de verdad dentro de un proceso jurídico-sacramental:

(...) El elemento esencial en esta operación jurídico-sacramental es, en efecto, el acto verbal mediante el cual el penitente anuncia sus pecados, si es cierto al menos que ese acto de confesión es un acto de verdad, es decir si aquel dice a las claras, con toda contricción que pretende tener, todos los pecados de los que puede ser consciente. La expresión *actus veritatis* –acto de verdad– es, creo, una expresión relativamente tardía que encontramos en los textos del siglo XIV. (...) el acto verbal –el acto confesión, el *actus veritatis*– se convierte en el elemento esencial de este procedimiento.²⁵

Así describe Foucault los efectos de verificación de la confesión en una estructura jurídico-sacramental. Deja aquí abierta la explicación historiográfica de la introducción de esta confesión en la jurisdicción civil y, más en concreto, en el proceso penal.²⁶

5.- Del silencio confesional a la hermenéutica del sujeto delictivo

Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia reconstruye la construcción de la subjetividad occidental sin configurar la individualidad como una sustancia. Y sería erróneo interpretar la densidad de las variadas prácticas de subjetivación antiguas, medievales y modernas como un destino inapelable. En conversación con Jean François y John de Witt, Michel Foucault señala:

(...). Lo que busco es una apertura permanente de posibilidades. Por ejemplo, lo que se denomina sociobiología consiste en bajar de la biología a las consecuencias extremas de las determinaciones biológicas para la estructuración de la conducta humana. En mis análisis históricos, que espero tengan un sentido político, procuro por mi parte *remontarme* lo más alto posible para recuperar todas las contingencias, acontecimientos, tácticas, estrategias, etc., que han inducido una situación determinada que no hay que considerar como definitivamente adquirida, aunque esté realmente dada. Fue constituida y puede, en consecuencia, ser «destituida» por la política. Sí, es el movimiento de ascenso histórico con proyección sobre un espacio de posibilidades políticas. Ese es el movimiento que hago.²⁷

Foucault no está describiendo, con un supuesto positivismo, los hechos históricos que construyeron un presente inamovible. Está revelando los «juegos de verdad» de saberes contingentes respecto de los cuales nunca hemos jugado la última partida

25 FOUCAULT, Michel. «Clase del 13 de mayo de 1981», *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, 207.

26 FOUCAULT, Michel. «Clase del 13 de mayo de 1981», *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, 179-215.

27 FOUCAULT, Michel. «Entrevista de Michel Foucault con Jean François y John de Witt, 22/IV/81», *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, 277.

política. Se trata de una historia que esclarece qué somos hoy –sujetos confesionales y obedientes-, pero no necesariamente constituidos por un destino necesario sino con una apertura contingente hacia el futuro. Creo que una muestra histórica de la lucha de las experiencias límite frente al poder médico es el «grito de victoria de la histérica», del que Foucault da cuenta en *Le pouvoir psychiatrique* (Collège de France, 1973-1974). Mientras la psiquiatría deseaba discernir las simulaciones de las enfermas reales con una nosología muy débil, administrar cautelosamente los ataques y encontrar el trauma definitorio de la enfermedad con la confesión de la enferma, las histéricas llevan su confesión a un paroxismo imparable que haga torcer la cabeza del médico por absoluta hartazón.²⁸

La «Conferencia inaugural» de estas lecciones desentraña el fondo teológico que subyace a la ley de 30 de junio de 1838 («ley de los alienados»), que obliga a la autentificación de los métodos terapéuticos recibidos por el paciente mediante su confesión de ser loco, en un mundo supuestamente secularizado.

(...) Cuando uno va a consultar a un médico, debe mostrarle sus llagas para que él las cure, de la misma manera, si queremos curarnos de los pecados que hemos cometido, debemos mostrar nuestras llagas, mostrar llagas a quien debe curarnos, el *Christus medicus*, que es quien nos curará y nos llevará a la salvación. (...) un acusado quiere conseguir que el juez lo perdone, sabe muy bien que si confiesa y reconoce humildemente su falta, apaciguará al juez. Reconozcamos del mismo modo nuestros pecados ante Dios y tal vez lo apaciguaremos.²⁹

La aceptación de un tratamiento para la liberación de la enfermedad está muy lejos de los presupuestos de la anatomía patológica. Confesar la enfermedad arraiga en los rituales densos y complejos del cristianismo para los cuales confesar que uno posee un alma negra la vuelve blanca –recibimos la palabra de Dios si somos vírgenes y continentes-. El discurso purificador del enfermo se abre paso entre la enfermedad culpable y el sacerdocio del médico. El curso pretende analizar «la obligación de decir la verdad sobre sí mismo», sus efectos configuradores del sujeto convertido por la psiquiatría, en el punto de intersección entre la tradición cristiana y la emergencia de una terapia psiquiátrica contemporánea que aporte un examen al proceso judicial. Foucault va a analizar los efectos performativos, transfiguradores del hablante, dentro de una confesión dada bajo una relación de dominación: coste para el hablante, constricciones del hablante más allá de su supuesta libertad, acatamiento de la relación de poder-saber, cesión de autonomía, y modificación de la relación consigo mismo y con otro. Mediante la confesión, quien declara dice la verdad en relación con los otros y queda ligado a la voluntad del que manda. A través de la autentificación que encierra

28 FOUCAULT, Michel. *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973.1974*, París, EHESS, Gallimard, Seuil, 2003.

29 FOUCAULT, Michel. «Clase del 29 de abril de 1981», *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, 126-127.

la confesión, el individuo acata el poder jerárquico. Foucault concibe esta ligazón interna y externa del individuo con la verdad como problema jurídico, político, institucional e histórico. Ha realizado una historia política de las veridicciones sin el reduccionismo de convertir la práctica confesional en un universal inmutable en la historia. Para ello, realizó un minucioso archivo de esta proliferación de decir veraz en la locura, la enfermedad o el crimen. Cuando su prolijo análisis llega al siglo XIX, comprueba que una pieza central en el aparato de administrar justicia —la confesión— provoca unos desajustes enormes.

Foucault desmanteló toda la «religión de la confesión» sobre la que se asienta el procedimiento penal moderno. Una formidable «economía de la verdad» recorre desde el primer interrogatorio hasta la audiencia última, cara al reconocimiento de los actos delictivos por el mismo culpable. Foucault denunció la pereza judicial de las instituciones penales, muy avanzado el siglo pasado: bajo el cuerpo guillotinado de Ranucci el 28 de julio de 1976 —culpable de asesinato con cinco sesiones de instrucción, dos días de curso, bajo la presión de la opinión pública para confesar un crimen vergonzoso— queda la culpabilidad de una justicia indolente.³⁰ La verdad testifical complica el discurrir del derecho penal como una disonancia enorme. Cuanto más decir veraz demanda la práctica judicial más anomalía crea la confesión del delincuente. El problema es encuadrado en la práctica judicial pero trasciende al derecho penal pues la veridicción moderna es toda una tecnología de gobierno que produce formas de subjetividad. La obligación moderna de decir la verdad puede ser encontrada en lugares plurales como las prácticas religiosas y las médicas de forma muy prolífica.³¹ La mutación fundamental de la práctica confesional —en el argumento de Foucault— consiste en el paso de su forma deficiente bajo el examen —«confirma que eres culpable, ratifica tu responsabilidad»— a su manifestación hermenéutica —«dime quien eres»—.

La «Clase del 20 de mayo de 1981» expresa claramente la crisis confesional del sistema penal del XIX:

(...) al introducir al sujeto confesante, se creía sin duda poder inducir la feliz coincidencia entre el autor del crimen y el sujeto que debía responder por él. Y, de hecho, creo que se introdujo un tercero, un tercer personaje; digamos, en todo caso, que se introdujo un orden de realidad que, en los hechos, se reveló poco menos que inasimilable a la práctica penal, e incluso a su teoría. (...). Un tercer personaje siempre incitado a decir lo que se le pregunta, que siempre dice menos de lo que se espera y siempre, en parte, otra cosa, y no lo que le permitiría poner en marcha la máquina. De modo que ese personaje que dice

30 FOUCAULT, Michel. «Du bon usage du criminel», *Le Nouvel Observateur*, no 722, 11 septiembre de 1978 (Sur G. Perrault, *Le Pull-Over rouge*, Paris, Ramsay, 1978), *Dits Ecrits, Dits et écrits, II*, 1976-1988, (edición establecida bajo la dirección de Daniel Defert y François Ewald, con la colaboración de Jacques Lagrange), Paris, Quarto Gallimard, 2001, 657-662.

31 FOUCAULT, Michel. «Conferencia inaugural», *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, 21-36.

la verdad, que dice la verdad de su crimen, lejos de ser –como, sin duda, se había esperado durante mucho tiempo– la clave de bóveda del sistema penal, creo que abrió, en este, una brecha irreparable.³²

Foucault nos hace partícipes tanto del auge de esta prueba confesional como de su declive. Su implantación medieval coincide con una juridificación general de la sociedad, que Foucault observa en la conversión de la confesión en un sacramento, la diferenciación de jurisdicciones penitenciales y jurisdicciones disciplinarias en la Iglesia y la separación entre jurisdicciones eclesiásticas y jurisdicciones civiles. En el argumento historiográfico de Foucault, se juridificaron tanto la Iglesia como la Monarquía desde el siglo XII. El monarca no puede confirmar el resultado de un procedimiento consolidado como lucha entre contrincantes. El procedimiento otorga el papel de árbitro o juez al rey en vez de ratificador de la victoria de la parte más fuerte en un procedimiento acusatorio concebido como contienda. A tal efecto de ponderación monárquica, el procedimiento inquisitorial de investigación con tortura, la prueba y la confesión son instrumentos del monarca dentro de un Estado de justicia más que de contienda entre los litigantes.³³ En la segunda mitad del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, desapareció la tortura reglada medieval, pero la confesión, en la exposición historiográfica de Foucault, mantuvo un lugar central. Así fue por varias razones. En primer lugar, la confesión no sirve al acatamiento del poder monárquico por el culpable que osó cuestionarlo. El ideario ilustrado otorga a la confesión el papel restaurador del pacto social de todos. La ley es secuela del pacto dado por todos y quien viola este acuerdo general inicia la reintegración a la comunidad de la que se autoexcluyó. En segundo lugar, la confesión de un adulto conocedor de las interioridades de su alma es una prueba irrefutable que saca de la incertidumbre al juez y al jurado. En tercer lugar, la confesión vinculó al culpable con los efectos correctores de la pena. Por tanto, para Foucault, la confesión del siglo XVIII, es parte del contrato social y pieza del compromiso punitivo con la sanción impuesta. Pero, lejos de tener un papel simbólico, la confesión tiene un papel performativo del confesante dentro de una dramaturgia que le transforma en merecedor y purificado.³⁴

Tras este movimiento ascendente, vino el descendente. En primer lugar, Foucault ilustra el declive del papel dramático de la confesión con algunos «casos» especialmente virulentos, sin motivo delictivo alguno, acaecidos entre 1805 y 1835, que ya aparecieron en el curso *Les anormaux (Collège de France, 1974-1975)*.³⁵ Por su monstruosidad y enigma, todos estos casos se convirtieron en casos

32 FOUCAULT, Michel. «Clase de 20 de mayo de 1981», *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, 218.

33 FOUCAULT, Michel. «Clase de 20 de mayo de 1981», *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, 217-221.

34 FOUCAULT, Michel. «Clase de 20 de mayo de 1981», *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, 221-228.

35 FOUCAULT, Michel. *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, (edición de Valerio Marchetti y Antonella Salomoni), París, EHESS, Gallimard, Le Seuil, 1999.

de referencia entre psiquiatras y penalistas. Poseyeron, en opinión de Foucault, un papel transformador en la comprensión de la locura criminal. El enigma de las motivaciones del delito queda tan oscurecido tras la declaración, aporta tan poco el delincuente, que se produce un deslizamiento del establecimiento de lo sucedido a la pregunta por la interioridad del sujeto criminal. Del seminario sobre el parricida Pierre Rivière (Collège de France, 1973) surgió una sugestiva investigación sobre el paso del concepto de «manía» a «monomanía» para explicar los crímenes atroces y darlos como propios de una demencia que se manifiesta transitoriamente y sólo en el momento del crimen en vez de ser constitutivos de la locura del asesino.³⁶ La monomanía supone una alteración del pensamiento y la conciencia del asesino. La monomanía es el envés de los códigos penales ilustrados, que establecen atenuantes y eximentes del delito, según los grados de locura e irresponsabilidad, por tanto, en la comisión del delito. Foucault data el ajuste del delito con posibles causas atenuantes en 1832: cuando se pretende incardinar la práctica judicial no sólo al crimen sino a la individualidad criminal. Que pueda haber locura sólo, puntualmente, en el crimen abre un continuo crimen-locura en una sociedad atravesada por la amenaza del delincuente. Foucault no hace sino internarse, entonces, en toda la organología social de la sociología positiva del siglo XIX. La sociedad fue considerada como un cuerpo social normal o patológico por toda la sociología clásica y, más en concreto, por la escuela de *l'Année sociologique*. Del individualismo metodológico de Tocqueville al comunitarismo sociológico de Durkheim, la visión quirúrgica de la sociología es una constante.³⁷ La medicina psiquiátrica acaparó el campo político de la sociedad y sus equipamientos sociales para erigirse como ciencia terapéutica frente a los peligros del cuerpo social. Desde entonces, deberá acometer –en el argumento de Foucault– toda la función de higiene pública y administrar los niveles de morbilidad y natalidad adecuados en beneficio de la «defensa social».

En segundo lugar, Foucault describe cómo la noción de «monomanía» fue sustituida por el concepto de «degeneración», primero, entre 1840 y 1850 y, después de 1880 a 1910. La monomanía no se atuvo a la afectividad, los instintos y los comportamientos sino sólo a la conciencia y los pensamientos. Y fue superada por las «enfermedades mentales de evolución compleja» –diversos síntomas específicos pueden intervenir en variados estadios del desarrollo– tanto individual como generacionalmente en forma degenerativa. Ya sea para masacres o para delitos leves contra la propiedad o sexuales, la psiquiatría, en opinión de Foucault, aseguró un tratamiento de la locura en cualquier nivel de la escala penal. La alianza criminológica psiquiátrica amplió las redes de control mucho más lejos extensamente que cuando se ocupaba de los silentes monstruos criminales. *Les*

36 CASTEL, Robert. *L'ordre psychiatrique. L'âge d'or de l'aliénisme*, París, Éditions de Minuit, 1977.

37 DURKHEIM, Émile. *Les règles de la méthode sociologique*, París, Félix Alcan, 1904; TOCQUEVILLE, Alexis de. *Memoria sobre el pauperismo*, Madrid, Tecnos, 2003; ARON, Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, París, 1967.

anormaux (Collège de France, 1974-1975) ya había dado cuenta de la ampliación del campo de control a enfermedades emergentes como la necrofilia (1840), la cleptomanía (1860), el exhibicionismo (1870), la pederastia (en 1869 se denominará homosexualidad), el sadismo... Se amplían los delitos y se extiende la intervención psiquiátrica. La psiquiatría no examina la monstruosidad sino cualquier delito pues en todos yace la sombra de la locura. La monomanía eximía de responsabilidad, la degeneración individual y familiar medica toda falta o delito como posible locura. La degeneración social desarrolló –en la historia criminal de Foucault– las cuadrículas policiales intensivamente. Ahora no se plantea el tratamiento de lo ignoto sino la alerta policial acerca de todos. La confesión es muy inadecuada para pensar la criminalidad médico-legal. En vez de indagar en la conciencia para responsabilizar o despenalizar a través de la monomanía, una medicación del delito resta juridicidad y gana terreno para la prevención y la defensa social. Los delitos políticos –revolucionarios del 48, comuneros del 70, anarquistas de las postrimerías del siglo XIX– y los delitos comunes caen bajo la misma vigilancia urbana que criminaliza al cuerpo social. La sociedad ha de defenderse del peligro inminente que supone una delincuencia generalizada. Foucault detecta un fracaso de la prisión a partir del siglo XIX que está presente también en los debates penitenciarios de los reformadores sociales del momento. En las prisiones norteamericanas se quiso encontrar la solución para la crisis de las francesas y europeas en general, bien con el modelo carcelario de Auburn o de Philadelphia.³⁸ Para Foucault la prisión reproduce y retroalimenta el circuito delincuencia, policía, vigilancia social, delincuencia, policía de la población,... Es un dispositivo de vigilancia generalizada en vez de una institución resocializadora del delincuente. Todo el edificio de la imputación penal, los principios y las nociones jurídicas de finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX fue superado por la consecución de la seguridad, originariamente pretendida por la escuela criminológica. La historiografía de Foucault comprende como la confesión y el examen, presentes en los códigos ilustrados, fueron rebasados por el ímpetu de la psiquiatría, la criminología y la psicología por dotar de seguridad a una sociedad atemorizada por el inminente victimización del delito.³⁹ En este sentido, Michel Foucault señala:

(...). En el fondo, ¿qué es un criminal nato, qué es un degenerado, qué es una personalidad criminal sino alguien que, según un encadenamiento causal difícil de reconstruir, presenta un índice particularmente elevado de probabilidad criminal? Alguien que es, en última instancia, un riesgo de crimen. Así como se puede determinar una responsabilidad civil sin establecer una culpa, sino por la sola

38 TOCQUEVILLE, Alexis de y BEAUMONT, Gustave de. *Del sistema penitenciario en Estados Unidos y su aplicación en Francia* (traducción y presentación de Juan Manuel Ros y Julián Sauquillo), Madrid, Tecnos, 2005. La influencia de Andrés Bello y las ideas de Bentham en Colombia tuvieron que propiciar un debate amplio y rico sobre el mejor futuro de las prisiones.

39 FOUCAULT, Michel. «Clase de 20 de mayo de 1981», *Obvar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, 229-241.

estimación del riesgo creado contra el cual hay que defenderse sin que sea posible anularlo, de la misma manera se puede hacer penalmente responsable a un individuo sin tener que determinar si era libre y, por tanto, si hay culpa; solo hay que asociar el acto cometido al riesgo de criminalidad representado por su personalidad propia. (...). El objetivo de la sanción no será por tanto castigar a un sujeto de derecho que haya infringido voluntariamente la ley. Su papel será disminuir, tanto como sea posible –mediante la eliminación o bien la exclusión; mediante diversas restricciones, o incluso medidas terapéuticas–, el riesgo de criminalidad representado por el individuo en cuestión.⁴⁰

Las dificultades en la intelección de las causas del delito, a la vista de la confesión y el examen, produjeron –en el argumento de Michel Foucault– un deslizamiento de la hermenéutica de la responsabilidad penal a la hermenéutica del sujeto delictivo. En la «Clase del 20 de mayo de 1981», Foucault observa que la modificación de la responsabilidad civil en la sociedad de los riesgos –atribuida, sobre todo, a la doctrina alemana del derecho civil– impulsó la transformación de un derecho que castiga a un complejo criminológico, psiquiátrico y jurídico preventivo de los riesgos que acarrea el sujeto proclive al delito. A finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, el derecho civil prevé la responsabilidad por una falta mínima o sin falta dentro de la responsabilidad por riesgo. Foucault advierte que el derecho penal ya no castiga sino disminuye el riesgo de criminalidad. En el futuro, el derecho penal no castigará en la objetividad de los hechos probados –a través de la confesión y el examen– sino en el «decir veraz de la subjetividad criminal».⁴¹ Los cursos *Leçons sur la volonté de savoir* (Collège de France, 1970, 1971),⁴² *Théories et institutions pénales* (Collège de France, 1971, 1972)⁴³ y *La société punitive* (Collège de France, 1972-1973)⁴⁴ fueron avanzando una investigación sobre las matrices jurídico-políticas –medida, indagación y examen– que recogió en *A verdade e as formas jurídicas* y darían forma más definida en *Surveiller et punir* (1975). La exposición sobre el desarrollo del nuevo sistema penal del capitalismo fue pospuesta a la impartición de *La société punitive* (1972-1973). Foucault iría acumulando, de esta forma, materiales propios de *Vigilar y castigar* (1975) como si se tratar de un andamiaje que iba a ser dinamitado cuando el nuevo edificio estuviera levantado. Para concluir en la matriz jurídica que denomina examen, propia de la prisión moderna, con una historiografía rigurosa, Foucault necesitó

40 FOUCAULT, Michel. «Clase de 20 de mayo de 1981», *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, 244

41 FOUCAULT, Michel. «Clase de 20 de mayo de 1981», *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, 242-246.

42 FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la Volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971* (edición de Daniel Defert; seguido de *Le savoir d'Oedipe*), París, EHESS, Gallimard, Seuil, 2011, (existe traducción castellana).

43 FOUCAULT, Michel. *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France. 1971-1972* (edición de Bernard E. Harcourt con la colaboración de Elisabetta Basso (transcripción del texto) y Claude-Olivier Doron (notas y aparato crítico)), París, EHESS, Gallimard, Seuil, 2015.

44 FOUCAULT, Michel. *La Société punitive. Cours au Collège de France. 1972-1973* (edición de Bernard E. Harcourt), París, EHESS, Gallimard, Seuil, 2013 (existe traducción castellana).

demostrar la permanencia de la lucha en el proceso judicial antes de la emergencia de la modernidad. Se trata de ver el episodio medieval como un capítulo precedente de la emergencia del hombre moderno en los intersticios de la confluencia del derecho penal moderno y las ciencias humanas en su concurrencia para establecer la responsabilidad penal en casos de penumbra fáctica. Y, en esta búsqueda de sendas historiográficas perdidas, sigue abriendo nuevas vías a los análisis de todos nosotros. La conversación infinita continúa.

6. Bibliografía

- ARON, Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, París, 1967 (existe traducción castellana).
- BRION, Fabienne y HARCOURT, Bernard E. «Nota de los editores», en *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina*, México, Siglo XXI, 2016, 11-20.
- CASTEL, Robert. *L'ordre psychiatrique. L'âge d'or de l'aliénisme*, París, Éditions de Minuit, 1977.
- DURKHEIM, Émile. *Les règles de la méthode sociologique*, París, Félix Alcan, 1904.
- FARGE, Arlette. «Travailler avec Michel Foucault», *Le débat*, nº 41, septiembre-noviembre de 1986, 164-167.
- FARGE, Arlette y FOUCAULT, Michel. *Le Désordre de les familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIIIe siècle*, París, Gallimard, 1982.
- FOUCAULT, Michel. *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma mère et mon frère... Un case de parricide au XIXe siècle* (presentado por Michel Foucault, obra colectiva de Blandine Barret-Kriegel, Gilbert Burlet-Torvic, Robert Castel, Jeanne Favret, Alexandre Fontana, Georgette Legée, Patricia Moulin, Jean-Pierre Peter, Philippe Riot y Maryvonne Saison), París, Gallimard, 1973.
- FOUCAULT, Michel. «Le jeu de Michel Foucault», *Ornicar?*, nº 10, París, 1977, págs.62-93 (existe traducción castellana).
- FOUCAULT, Michel. *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, (edición de Valerio Marchetti y Antonella Salomoni), París, EHESS, Gallimard, Le Seuil, 1999 (existe traducción castellana).
- FOUCAULT, Michel. «Un “fantastique” de bibliothèque», *Cahiers Renaud-Barrault*, nº 59, marzo de 1967, *La tentation de Saint Antoine de Flaubert*, pp. 7-30 («Postface à Flaubert (G.), *Die Versuchung des Heiligen Antonius* (La Tentation de Saint Antoine), en *Dits et écrits, I, 1954-1975*, (edición establecida bajo la dirección de Daniel Defert y François Ewald, con la colaboración de Jacques Lagrange), París, Quarto Gallimard, 2001, 321-353.
- FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982* (edición de Frédéric Gros bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana), París, EHESS, Gallimard, Seuil, 2001, (existe traducción castellana).

- FOUCAULT, Michel. «Du bon usage du criminel», *Le Nouvel Observateur*, no 722, 11 septiembre de 1978, (Sur G. Perrault, *Le Pull-Over rouge*, París, Ramsay, 1978.), *Dits Ecrits, Dits et écrits, II*, 1976-1988, (edición establecida bajo la dirección de Daniel Defert y François Ewald, con la colaboración de Jacques Lagrange), París, Quarto Gallimard, 2001, 657-662.
- FOUCAULT, Michel. *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973.1974* (edición de Jacques Lagranget), París, EHESS, Gallimard, Seuil, 2003, (existe traducción castellana).
- FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*, Rio de Janeiro, Editora Nau, 2005 (traducción castellana de Enrique Lynch, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1980).
- FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983* (edición de Frédéric Gros bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana), París, EHESS, Gallimard, Seuil, 2008, (existe traducción castellana).
- FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres, II. Cours au Collège de France, 1984* (edición de Frédéric Gros bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana), París, EHESS, Gallimard, Seuil, 2009, (existe traducción castellana).
- FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la Volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971* (edición de Daniel Defert; seguido de *Le savoir d'Oedipe*), París, EHESS, Gallimard, Seuil, 2011, (existe traducción castellana).
- FOUCAULT, Michel. *La Société punitive. Cours au Collège de France. 1972-1973* (edición de Bernard E. Harcourt), París, EHESS, Gallimard, Seuil, 2013 (existe traducción castellana).
- FOUCAULT, Michel. *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France. 1971-1972* (edición de Bernard E. Harcourt con la colaboración de Elisabetta Basso (transcripción del texto) y Claude-Olivier Doron (notas y aparato crítico)), París, EHESS, Gallimard, Seuil, 2015.
- FOUCAULT, Michel. «Entrevista de Michel Foucault con André Berten», *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina* (edición original establecida por Fabienne Brion y Bernard E. Harcourt, traducción de Horacio Pons, edición en español al cuidado de Edgardo Castro), México, Siglo XXI, 2016, 251-262.
- FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina* (edición original establecida por Fabienne

- Brion y Bernard E. Harcourt, traducción de Horacio Pons, edición en español al cuidado de Edgardo Castro), México, Siglo XXI, 2016. *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice* (edición establecida por Fabienne Brion y Bernard E. Harcourt), Lovaina, Presses Universitaires de Louvain, 2012.
- FOUCAULT, Michel. «Entrevista de Michel Foucault con Jean François y John de Wit, 22/V/81», *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, 266.
- NIETZSCHE, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia, El caminante y su sombra y La ciencia jovial* (traducción y estudio preliminar de Germán Cano), Madrid, Gredos, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La ciencia jovial*, en *El nacimiento de la tragedia. El caminante y su sombra. La ciencia jovial* (presentación, traducción y notas de Germán Cano), Madrid, Gredos, 2010, 305-607.
- SAUQUILLO, Julián. «“La Chinoise” contra *Les mots et les choses*: la “flor azul” de Michel Foucault y el lector que está por venir», *Dorsal. Revista de estudios foucaultianos*, nº 1 (cincuenta años de *Las palabras y las cosas*), diciembre de 2016, Madrid, Universidad Complutense de Madrid. Red Iberoamericana Foucault.
- SAUQUILLO, Julián. *Michel Foucault: poder, saber y subjetivación*, Madrid, Alianza Editorial, 2017.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *Memoria sobre el pauperismo*, (Estudio preliminar, traducción y notas de Juan Manuel Ros), Madrid, Tecnos, 2003.
- TOCQUEVILLE, Alexis de y BEAUMONT, Gustave de. *Del sistema penitenciario en Estados Unidos y su aplicación en Francia* (traducción y presentación de Juan Manuel Ros y Julián Sauquillo), Madrid, Tecnos, 2005. La influencia de Andrés Bello y las ideas de Bentham en Colombia tuvieron que propiciar un debate amplio y rico sobre el mejor futuro de las prisiones.
- TROMBADORI, Duccio. *Conversaciones con Michel Foucault. Pensamientos, obras, omisiones del último maitre-a-penser*, Argentina, Amorrortu, 2010.

El deseo como forma del sujeto en Michel Foucault

Desire as Form of the Subject in Michel Foucault

Fernando Sánchez-Ávila Estébanez

Universidad Complutense de Madrid
fsaestebanez@ucm.es

Resumen: ¿Cómo abordó Michel Foucault el ‘problema del deseo’ desde *Maladie Mentale et Psychologie* hasta *Les Mots et les choses*? ¿Cómo influyó su crítica al estructuralismo freudomarxista francés en el proyecto cambiante de *L’Histoire de la sexualité*? ¿Por qué las obras de Juan Casiano y Agustín de Hipona le causaron tal fascinación? Respondiendo estas preguntas bajo una atenta lectura del Archivo Foucault, planteamos que la crítica foucaultiana aporta elementos esenciales para una arqueogenealogía del deseo como forma del sujeto.

Palabras Claves: Sujeto de deseo, Voluntad de saber, Libido, Concupiscencia, Freud-estructuralo-marxismo francés.

Abstract: How did Michel Foucault address the «problem of desire» since *Maladie Mentale et Psychologie* to *Les Mots et les choses*? How did his critique of French Freud-Marxist Structuralism influence in *L’Histoire de la sexualité*s changing project? ¿Why did John Cassian’s and Augustine of Hippo’s works gave him such a fascination? Answering this questions under an attentive lecture of Foucault’s Archive, we argue that Foucault’s critique contribute essential elements for an archeo-genealogy of desire as form of the subject.

Keywords: Subject of desire, Will to Know, Libido, Concupiscence, French Freud-Structural-Marxism.

Fecha de recepción: 15/09/2018. Fecha de aceptación: 21/11/2018.

Fernando Sánchez-Ávila Estébanez cursó los estudios de Licence en philosophie y Master 2 en Philosophie et Critiques de la Culture por la Universidad de Vincennes–Saint-Denis (Paris 8). Actualmente realiza sus investigaciones como doctorando en la Universidad Complutense de Madrid. Bajo el proyecto general de una ‘arqueología de la queeridad’ (queerness), desarrolla una revaluación de la crítica freudomarxista francesa y del método arqueo-genealógico foucaultiano considerando los desafíos que plantea el giro antisocial (Anti-social Turn) en el criticismo cuir (queer) del siglo XXI.

En 1976, el año de publicación de *La Volonté de savoir*,¹ Michel Foucault propuso a su amante Thierry Voeltzel² la grabación de una conversación donde discutieran los desafíos políticos más cruciales del momento. Mediante una serie de entrevistas que conjugan la reflexión crítica con un tono directo y afable, no solo se constata que la luchas por la liberación sexual estaban ya virando hacia las actuales políticas de la identidad, sino que esta nueva sensibilidad política en charnela –donde Foucault encarna la generación política anterior, y Voeltzel, la emergente– permitía poner en jaque las formas de militancia de la extrema izquierda francesa y las expectativas reales de crear nuevas formas de existencia. Entre las muchos temas abordados, destaca uno particularmente inesperado en el contexto de una entrevista con un militante de la liberación (homo)sexual. Se trata del tema de la religión. Por su cuenta, Voeltzel no puede dejar de reconocer que los discursos eclesiológicos y las jerarquías internas de la Iglesia le parecen una «comedia siniestra» (*une sinistre comédie*),³ y que lo único susceptible de ser rescatado de la religión es la fe de los creyentes cuando esta se mantiene independiente de toda institución. Es más, aún cuando Foucault le menciona la importancia del entonces emergente neocatolicismo de izquierdas, Voeltzel afirma que, pese a todo, este está destinado a fracasar.⁴ Por el contrario Foucault, al menos durante toda esta parte de la entrevista, no deja de expresar un entusiasmo que raya la paradoja y que le sitúa en un lugar estrictamente opuesto al de Voeltzel:

Mi posición es exactamente la inversa. La Iglesia me encanta. [...] Históricamente, lo que existe es la Iglesia. ¿Qué es eso de la fe? La religión es una fuerza política. [...] Es un estupendo instrumento de poder por sí mismo, enteramente tramado de elementos imaginarios, eróticos, afectivos, corporales, sensuales, etc., ¡es estupendo!⁵

Es muy probable que la fascinación espontánea que expresa aquí Foucault por el ardiente imaginario eclesiológico sea el efecto de un descubrimiento de importancia capital en su sistema crítico. A saber, que el motivo que permite estudiar, u objetualizar, a la 'Iglesia' como «un instrumento de poder por sí mismo», diferenciándolo así de la especificidad instrumental propia de los Estados o los mercados, resida precisamente en su entramado erótico. Esta hipótesis, que a priori puede resultar extravagante, podría responder a una simple aplicación,

1 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 1: La Volonté de savoir*, Gallimard, París, 1976.

2 A mediados de los años setenta, Thierry Voeltzel rondaba los veinte años y militaba en el colectivo *Sexpol-Antinorme*, uno de los grupos de trabajo herederos del *Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire* (F.H.A.R.). Mantuvo una estrecha relación con Michel Foucault, a hasta el punto de acompañarle varias veces en sus viajes, entre ellos, el que hizo a Teherán durante la revolución iraní. VOELTZEL, Thierry, «Letzlove. l'anagramme d'une rencontre, postface de l'auteur». En *Vingt ans et après*. Verticales, París, 2014, pp. 203-211

3 VOELTZEL, Thierry. *Vingt ans et après*. Verticales, París, 2014, p. 141.

4 VOELTZEL, Thierry. *Vingt ans et après*, p. 144.

5 Todas las traducciones de los fragmentos citados son propias. «[M]oi, ma position est exactement inverse. L'Église, ça me ravit. Historiquement, ce qui existe, c'est l'Église. La foi, qu'est-ce que c'est? La religion est une force politique. [...] [C]'est un superbe instrument de pouvoir pour lui-même, entièrement tramé d'éléments imaginaires, érotiques, affectifs, corporels, sensuels, etc., c'est superbe!». VOELTZEL, Thierry, *Vingt ans et après*, p. 141.

en el cristianismo primitivo, del principio-función más relevante del dispositivo de sexualidad moderno. Me refiero a ese «juego de sensaciones intensas» (*jeu de sensations intenses*) y de «acercamientos físicos» (*approche[s] physique[s]*) que impulsa el saber biomédico desde finales del siglo XVIII, y que Foucault describió como las «espirales perpetuas del poder y del placer» (*les spirales perpétuelles du pouvoir et du plaisir*).⁶ Así pues, ¿hasta qué punto *Les Aveux de la chair* interpela los problemas contemporáneos del ‘deseo’ y sus implicaciones políticas tras los acontecimientos de mayo? ¿En qué medida problematiza la noción de deseo al Archivo Foucault?

Cualquier intento de responder a esta pregunta se topa ante uno de los grandes desafíos de la crítica foucaultiana; esto es, la evasión de toda sobreinterpretación biográfica y toda forma de reduccionismo psicologista. A finales de los años noventa, en «*Les hétérotopies de Michel Foucault*»,⁷ Didier Eribon circunvala esta misma cuestión a propósito de las implicaciones teóricas que tenía la propia ‘homosexualidad’ de Foucault en el análisis de la Sinrazón (*Déràison*) clásica. Eribon se interroga si, mucho antes de su abordaje del cristianismo primitivo, e incluso antes de *La Volonté de savoir, L’Histoire de la folie* podía ser tomada como una suerte de ‘historia de la homosexualidad’ que, debido a la homofobia de la academia francesa, «no hubiera osado decir su nombre» (*n’aurait pas osé dire son nom*). Aunque las obsesiones e inquietudes personales de Paul-Michel avalan las relecturas en clave ‘político-biográfica’ de buena parte del Archivo Foucault —y de hecho son estas las que sostiene el imaginario de un Foucault anticipado a los años noventa como una suerte de militante pre-*queer*—, existen razones de peso para considerarlas como meros ejercicios de reconstrucción actualista. En primer lugar, el propio Eribon reconoce que las lecturas reduccionistas —ya sea en clave ‘homosexual’ o no— del problema verdad–poder–sujeto tienen el peligro de incurrir en formas de «interpretación psicológica» (*interprétation psychologique*) que Foucault siempre dijo detestar (*Foucault a toujours détesté*). De hecho, y también a finales de los noventa, el propio Daniel Defert recusaba los intentos de «biografización» del Archivo Foucault apelando a la incesante obsesión de Paul-Michel por desujetar su identidad.⁸ Asimismo, Eribon observa que, como es consabido, Foucault se esforzó continuamente por «abrir al máximo el campo de aplicación de sus análisis específicos» (*ouvrir au maximum le champ d’application de ses analyses spécifiques*) con el fin de que estos cobraran el mayor grado posible de utilidad material. Sin embargo, creemos que las amenazas de sobreinterpretación y de reduccionismo psicologista quedan anuladas aplicando una suerte de inversión en la interrogación de Eribon. ¿Qué ocurre si en lugar

6 FOUCAULT, Michel. *La Volonté de savoir*, pp. 60-62.

7 ERIBON, Didier, « Les hétérotopies de Michel Foucault ». En *Réflexions sur la question gay*, Flammarion, París, 2012, pp. 367-500, p. 391-392.

8 DEFERT, Daniel. « Glissements progressifs de l’oeuvre hors d’elle-même ». En Franche, Dominique. *Au Risque De Foucault*. Centre G. Pompidou, París, 1997, pp. 151-161.

de sospechar que la ‘locura’ funcionaba como una «metáfora» (*métaphore*) o un «código» (*code*) destinado a expresar la «verdad secreta y auténtica» (*vérité secrète et authentique*) sobre la homosexualidad del autor y sobre la clave de su obra, atribuimos a Foucault la ‘intuición arqueológica’ de que su propia subjetividad había sido sujeta a una metáfora intencional e históricamente codificada como una verdad interna a las experiencias modernas de la locura y la sexualidad —y con ella, la enfermedad y el crimen—? Bajo esta hipótesis, y en el seno mismo de la analítica del saber—poder—placer, emerge un problema ontológico de mayor alcance que aquí nombraremos, escuetamente, ‘problema del deseo’. ¿Pues, qué otra forma de ‘verdad’ ha sido astutamente codificada como metáfora y secreto, y a la par alojada en las experiencias de la locura y el sexo?

1. «*Tout un paysage d’ombre*»

Ninguna problematización de la noción de ‘deseo’ en el Archivo Foucault puede esquivar la movilización de la estrecha y compleja relación de Foucault con la figura de Sigmund Freud. Este es el tema general que, veinticinco años después de *L’Écriture et la différence*,⁹ convoca de nuevo Jacques Derrida en su contribución para *Penser la folie*.¹⁰ Sin embargo, en este ensayo, Derrida intercambia la relación entre Descartes y el «gran Encierro» (*Grand Renfermement*) en la «época clásica» (*âge classique*) por la figura de Freud en la «época del psicoanálisis» (*âge de la psychanalyse*). En 1967, Derrida propuso que el Genio Maligno de Descartes no podía ser interpretado como el mero símbolo del Encierro de la locura en la época clásica,¹¹ sino como la figura que «convoca —en la narrativa de Descartes— la posibilidad de una locura total» (*convoquer la possibilité d’une folie totale*)¹² cuya «amenaza rest[ó] perpetua» (*sa menace reste perpétuelle*) durante los siglos XVII y XVIII.¹³ En 1992, Derrida reinterpreta esta «locura total» bajo la metapsicología de la negatividad propuesta por Freud en *Más allá del principio de placer*,¹⁴ y con ello, sostiene que la pulsión de muerte, la compulsión de repetición y el *Fort/Da* constituían el ‘Genio Maligno’ de Freud.¹⁵ Siguiendo esta analogía a lo largo de las publicaciones mayores de Foucault, Derrida le hace dos grandes reproches que a mi juicio revelan las claves de la problemática intrínseca a la relación de Foucault con Freud.

En primer lugar, Derrida reprocha a Foucault el intento constante de «objetivar y reducir el psicoanálisis a aquello *de* lo cual habla, más que a aquello *desde* lo

9 DERRIDA, Jacques, «Cogito et Histoire de la folie». En *L’écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, pp. 51-98.

10 DERRIDA, Jacques. «Être juste avec Freud». L’histoire de la folie à l’âge de la psychanalyse. En ROUDINESCO, E. (ed.), *Penser la folie : essais sur Michel Foucault*, Paris, Galilée, 1992, pp. 139-195.

11 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l’âge classique*. pp. 56-59.

12 DERRIDA, Jacques. *L’écriture et la différence*, p. 81.

13 DERRIDA, Jacques. «Être juste avec Freud», p. 159.

14 FREUD, Sigmund. «Más allá del principio de placer». En *Obras completas XVIII*. Amorrortu. Buenos Aires, 2012 [1979] pp. 1-62.

15 De hecho, Derrida considera esta serie de conceptos constituyen «la mayor potencia especulativa (*la plus grande puissance spéculative*) y la mayor resistencia al psicoanálisis (*résistance à la psychanalyse*)» DERRIDA, Jacques. «Être juste avec Freud», p. 158.

cual habla» (*d'objectiver et de réduire la psychanalyse à ce dont il parle plutôt qu'à ce depuis quoi il parle*).¹⁶ Es decir, Foucault habría reducido el psicoanálisis a la psicopatología antes que haberlo objetivado como una disciplina que habla de «la locura» en sí. Y en cierto sentido, Derrida no está falto de razón. En su primer proyecto arqueológico, *Maladie mentale et psychologie*,¹⁷ Foucault afirmó claramente que «la neurosis es una arqueología espontánea de la libido» (*la névrose est une archéologie spontanée de la libido*).¹⁸ Siguiendo de cerca la psiquiatría existencial de Binswanger,¹⁹ Foucault intenta mostrar que la enfermedad mental en la modernidad occidental no responde a un «déficit que golpea ciegamente tal o cual facultad», sino más bien una «lógica» que «hay que saber leer» en «la absurdidad de lo mórbido» y que responde a la «lógica misma de la evolución normal». El evolucionismo estaba al servicio de la neuro y la psicopatología. El análisis comparativo entre John Hughlings Jackson, Pierre Janet y Freud, le permiten inferir una tendencia general propia del siglo XIX a otorgar «derecho de ciudadanía» (*droit de cité*) al evolucionismo en estas disciplinas.²⁰ De la misma forma que para el Jackson de las *Croonian Lectures* toda enfermedad constituía el «ataque mórbido» (*atteinte morbide*) de un nivel de evolución superior del «substrato anatómico» (*substratum anatomique*) de la consciencia, para Janet, toda enfermedad mental respondía a la abolición de alguna de las conductas sociales adquiridas a lo largo de la evolución histórica de la humanidad —donde cabe señalar, además, que la capacidad para el diálogo se considera una adquisición de las sociedades liberales—. Del mismo modo, y siguiendo sus propios estudios sobre la psicología infantil, Freud cifró las «virtualidades patológicas» (*virtualités pathologiques*) de las formas de neurosis obsesiva en personas adultas como el retorno a un estado de evolución libidinal concreto.²¹ En definitiva, Foucault concluye que siguiendo implícitamente la evolución cerebral del individuo jacksoniano, y la evolución psico-lingüística de las sociedades en Janet, Freud usó la lógica de la evolución normal para explicar la adquisición del deseo genital reproductivo tras la resolución heterosexual del complejo edípico. Pero es más, Foucault sostiene que semejante adhesión de Freud y Janet a la lógica científica del evolucionismo les situaba, paradójicamente, en las «fronteras del mito» (*frontières du mythe*). Toda forma de psicología moderna habría necesitado postular algún tipo de «substancia psicológica» (*substance psychologique*), ya sea la 'fuerza psíquica' (*force psychique*) en Janet o la 'libido' de

16 DERRIDA, Jacques. «« Être juste avec Freud ». L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse ». p.147.

17 Esta breve obra estaba destinada a mostrar que «la raíz de la patología mental [...] debe buscarse [...] en una cierta relación, históricamente situada, del hombre con el hombre loco y con el hombre verdadero». (*La racine de la pathologie mentale [...] doit [...] être cherchée [...] en un certain rapport, historiquement situé, de l'homme à l'homme fou et à l'homme vrai.*) Foucault, Michel. *Maladie mentale et psychologie*. Puf, Paris, 1954, p. 2.

18 FOUCAULT, Michel. *Maladie mentale et psychologie*, p. 26.

19 Así lo afirma Daniel Defert en la cronología que elaboró para los *Dits et Écrits*. DEFERT, Daniel. «Chronologie». En *Dits et Écrits I. 1954-1975*. Quarto Gallimard, París, 2001, pp. 13-90, p. 23.

20 FOUCAULT, Michel. *Maladie mentale et psychologie*, p. 23.

21 FOUCAULT, Michel. *Maladie mentale et psychologie*, p. 23.

Freud,²² como «material bruto de la evolución» (*le matériau brut de l'évolution*). Pues bien, cerniéndonos exclusivamente al pensamiento freudiano, si comparamos las economías narrativas de la primera parte de *Maladie Mentale et psychologie* y la sección titulada «Psychanalyse, ethnologie»²³ en *Les Mots et les choses*, encontramos estrategias argumentativas sorprendentemente paralelas. Mientras que el Foucault de los cincuenta denunciaba que la introducción del mito substancialista de la libido constituía un requisito de la ciencia evolucionista; el Foucault de los sesenta dirá que la antropología y el 'hombre' modernos solo fueron posibles a condición de que las tres antiguas figuras imaginarias de la «Muerte» (Mort), la «Ley» (Loi) y el «Deseo» (Désir) –todas con mayúsculas– se vieran insertadas en los tres grandes problemas fundacionales de la analítica moderna de la finitud. Esto es, Foucault argumenta que la única razón por la que estas tres figuras no adquieren nunca el rango de positividad en el psicoanálisis y la etnología es porque «designan las condiciones de posibilidad de todo saber sobre el hombre» (*ils désignent les conditions de possibilité de tout savoir sur l'homme*). De acuerdo con esto, a la hora de describir la figura de la Muerte, Foucault no encontrará ninguna pulsión metapsicológica, sino la «duplicación empírico-transcendental» (*redoublement empirico-transcendental*) que caracteriza, en su finitud, el modo de ser del hombre; asimismo, cuando describe la figura imaginaria de la Ley, Foucault no se topará con problemáticas estrictamente lingüísticas o jurídicas, sino con el problema moderno del «Origen» (*Origine*). Sin embargo, a propósito de la figura imaginaria del Deseo, Foucault se hace la siguiente pregunta: ¿No es acaso el deseo –con minúsculas– «aquello que permanece siempre impensado en el corazón del pensamiento» (*ce qui demeure toujours impensé au coeur de la pensée*)?²⁴ Lo más simple sería entender que, bajo esta pregunta retórica, se reafirma la idea de que el deseo funciona como una condición mítica de la episteme moderna precisamente porque esta siempre resta impensada en su seno. Sin embargo, a tenor de «*Le désir et la représentation*»,²⁵ sección última de la primera parte de *Les Mots et les choses*, el concepto de deseo experimenta una suerte de difracción conceptual que, a nuestro juicio, será clave en los desplazamientos ulteriores del pensamiento de Foucault. Como es sabido, la gran primera parte de *Les Mots et les choses* expone que el orden epistémico de los siglos XVII-XVIII estaba dirigido por un principio de plena representación que gobernaba el modo por el cual los objetos del saber sobre el lenguaje, la naturaleza y las riquezas adquirirían su estatus ontológico propio.²⁶

22 En rigor, foucault propone la existencia de un un mito doble: el de la substancia psicológica y el que vincula la enfermedad con lo primitivo y lo infantil. FOUCAULT, Michel. *Maladie mentale et psychologie*, p. 29-30.

23 FOUCAULT, Michel. «Psychanalyse, ethnologie» En *Les Mots et le choses*, pp. 385-398, p. 386.

24 FOUCAULT, Michel. *Les Mots et le choses*, p. 386.

25 FOUCAULT, Michel. *Les Mots et le choses*, pp. 221-224.

26 En plena *âge classique*, «el lenguaje no era sino la representación de las palabras, la naturaleza la representación de los seres [y] la necesidad la representación de la necesidad» (*Le langage n'est que la représentation des Mots; la nature n'est que la représentation des êtres; le besoin n'est que la représentation du besoin.*) Foucault, Michel. *Les Mots et le choses*, p. 221-222.

Pues bien, Foucault expone que la perfecta coherencia y homogeneidad del saber clásico comenzó a manifestar un «desequilibrio profundo» (*déséquilibre profond*) cuando, a finales del siglo XVIII, surgió «todo un paisaje de sombra» (*tout un paysage d'ombre*) que escapaba al «modo de ser de la representación» (*mode d'être de la représentation*). Lo que Foucault denomina solemnemente «la retirada de la representación» (*retrait de la représentation*), habría dado lugar a lo que, hoy por hoy, conocemos bajo el nombre de «lo inconsciente» (*l'inconscient*).²⁷ Desde ese momento, el espacio irrepresentable de «lo impensado» (*l'impensée*) habría recorrido el saber del «hombre» (*homme*) como aquella figura «fraternal y gemela» que no nace ni de él ni en él, pero permanece a su lado como un dualidad sin salida, a la par exterior e indispensable —esto es, su Alteridad silenciosa y constitutiva—.²⁸ Y precisamente en la medida en que el Deseo, la Ley y la Muerte constituyen las grandes figuras imaginarias de la Alteridad en la psicología y la etnología de la época, estas tres nociones pueden ser tomados como los trascendentales históricos que posibilitaron el nacimiento de la episteme moderna. Sin embargo, siguiendo el rigor de *Les Mots et les choses*, el saber moderno no puede reducirse al pensamiento del 'hombre' como un ser surgido a partir de las formas positivas residuales de la representación clásica y las nuevas temáticas de la alteridad que pululaban en las formas mayores de la especulación alemana moderna.²⁹ La episteme moderna surgió, en cambio, a partir de un acontecimiento de mucha mayor envergadura:

[En la modernidad, la representación] será duplicada, limitada, bordeada, mistificada quizá, regida en todo caso desde el exterior por el enorme empuje de una libertad, de un deseo o de una voluntad que se darán como el envés metafísico de la conciencia. Algo así como un querer o una fuerza va a surgir en la experiencia moderna, constituyéndola quizá, señalando en todo caso, que la época clásica acaba de terminarse [...].³⁰

27 FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les choses*, p. 337- 338.

28 «L'impensée [...] c'est par rapport à l'homme, l'Autre : l'Autre fraternel et jumeau, né non pas de lui ni en lui mais à côté et en même temps dans une identité nouveauté, dans une dualité sans recours.» Esta gemelidad entre *pensée* y *impensée* atravesaría, de acuerdo con Foucault, todo el pensamiento moderno como si este último fuera «la tarea ciega» (*tache aveugle*) a partir de la cual es posible conocer la naturaleza del hombre. De hecho, lejos de haber sido meramente planteada por el psicoanálisis, dicha dualidad entre el hombre y lo inconsciente, o el hombre y lo impensado ya se encontraría formulada en la fenomenología de Hegel bajo las figuras complementarias de lo en sí (*An sich*) y lo para sí (*Für sich*); y lo impensado, por sí mismo, constituiría la *Unbewusste* para Schopenhauer, el hombre alienado para Marx, e incluso lo implícito o lo inactual en Husserl. FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les choses*, p. 337-338.

29 De acuerdo con Foucault, la gemelidad entre *pensée* e *impensée* constituye «la tarea ciega» (*tache aveugle*) a partir de la cual es posible conocer la naturaleza del hombre en el pensamiento moderno. De hecho, lejos de haber sido meramente planteada por el psicoanálisis, dicha dualidad entre el hombre y lo inconsciente, o el hombre y lo impensado, ya se encontraría formulada en la fenomenología de Hegel bajo las figuras complementarias de lo en sí (*An sich*) y lo para sí (*Für sich*); y lo impensado, por sí mismo, constituiría la *Unbewusste* para Schopenhauer, el hombre alienado para Marx, e incluso lo implícito o lo inactual en Husserl.

30 «Et celle-ci [la représentation] sera doublée, limitée, bordée, mystifiée peut-être, régie en tout cas de l'extérieur par l'énorme poussée d'une liberté, ou d'un désir, ou d'une volonté qui se donneront comme l'envers métaphysique de la conscience. Quelque chose comme un vouloir ou une force va surgir dans l'expérience moderne, la constituant peut-être, signalant en tout cas que l'âge classique vient de se terminer [...].» FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les choses*, p. 222.

¿Cuál es el modo de ser de ese espíritu oscuro del lenguaje, esa violencia de la vida y esa fuerza sorda de nuestras necesidades, en relación al paisaje sombrío de lo impensado de donde parece emerger? ¿No estamos ante el modo de ser propio de la ‘pulsión’ (*Trieb*) en Freud? Pues bien, este interrogante nos desplaza al segundo reproche de Derrida: ¿Por qué Foucault nunca otorgó un lugar al concepto de pulsión –y menos aún al de pulsión de muerte (*Todestrieb*)– en su sistema crítico? A lo largo de todo el citado ensayo de 1992, Derrida muestra una decepción profunda ante el desinterés constante de Foucault por la metapsicología freudiana de la negatividad. De hecho, Derrida no deja de reprocharle que nunca analizara propiamente *Más allá del principio de placer*, y que, por ende, apenas atendiera al concepto psicoanalítico que constituía el «Genio Maligno» de Freud. La pulsión freudiana fue descrita como un concepto fronterizo entre lo mental y lo corporal³¹ atravesado por una carga fisiológica que le otorgaba su aplicabilidad clínica.³² Sin embargo, en la medida en que la pulsión no puede reducirse –como es sabido– a la mera determinación biológica del instinto (*Instinkt*) animal, esta siempre ha estado, en mayor o menor medida asociada a algo que evoca «el empuje de una libertad». De acuerdo con esto, ¿si obviamos toda esta dimensión orgánica del concepto, no nos es posible asimilarlo a este impulso que rige desde el exterior todo el campo moderno de la representación?

2. «On a barré le désir du pouvoir»

Nada más alejado del proyecto de Foucault. A mi juicio, al menos en este ensayo, Derrida impone abruptamente los temas freudianos de la negatividad a un proyecto arqueológico que se muestra relativamente impermeable a dicha crítica. Aunque, sin lugar a dudas, el reproche derridiano convoca una de las cuestiones centrales del enfrentamiento actual entre el pensamiento psicoanalítico y el Archivo Foucault, lo cierto es que la experiencia moderna de esta ‘libertad violenta’ no debe asimilarse, en el rigor del Archivo, a la pulsión freudiana, sino al modo de ser propio de la moral moderna. Así lo expresa el propio Foucault en la sección titulada «*Le Cogito et l’impensé*»:

En la medida en que todo imperativo está albergado en el interior del pensamiento y de su movimiento por captar lo impensado; es la reflexión, es la toma de conciencia, [...] la llegada al día de esta parte de sombra que retira al hombre de sí mismo, [...] es todo esto lo que constituye en sí mismo el contenido y la forma de la ética. [...] Para el pensamiento moderno, no hay moral posible; porque después del siglo XIX el pensamiento ya ha «salido» de él mismo en su ser propio, ya

31 «Así, ‘pulsión’ es uno de los conceptos del deslinde de lo anímico respecto de lo corporal.» FREUD, Sigmund, «Tres ensayos de teoría sexual», en *Obras completas VII*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 117-222, p. 153.

32 No hay que olvidar que en Freud «las pulsiones no poseen cualidad alguna, sino que han de considerarse sólo como una medida de exigencia de trabajo para la vida anímica. [...] La fuente de la pulsión es un proceso excitador en el interior de un órgano, y su meta inmediata consiste en cancelar ese estímulo de órgano». FREUD, Sigmund. «Tres ensayos de teoría sexual» En obras completas VII, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 117-222, p. 153.

no será más teoría; desde que piensa, hiera o reconcilia, acerca o aleja, rompe, disocia, anuda o reanuda; no puede evitar liberar y esclavizar.³³

La modernidad no habría inventado pues, ninguna forma de ética propia porque todo su espacio moral estaría ocupado por la acción transformadora del pensamiento. Es más, Foucault afirma rotundamente que, más allá de las morales religiosas articuladas sobre el orden del mundo, Occidente no conoció otra moral que la antigua hasta los albores del siglo XIX.³⁴ Incluso recapitulando a *Maladie mentale*, si la libido ocupa un lugar destacado en el psicoanálisis no es, para Foucault, gracias al descubrimiento freudiano de la pulsión de muerte, sino a la inserción histórica de la morbilidad en ciertas estructuras normales de la evolución biológica, social y libidinal que no responden al ‘acecho’ (*hantise*) de una pulsión negativa, sino a la ‘liberación’ (*liberation*) de una ‘fuerza’ o un ‘empuje’ positivo. Es más, sostengo la hipótesis de que ahí donde el pensamiento moderno es concebido como una libertad que empuja a su transformación propia, lejos de apelar a la metafísica freudiana de la negatividad, Foucault estaba apelando ya al núcleo del concepto que articula su sistema crítico al menos desde el año 1970. Un problema que convoca los grandes reproches del pensamiento foucaultiano –su antihumanismo y su (neo)liberalismo–, y que no solo implicó la introducción del célebre problema del poder en su pensamiento, sino también, y de forma explícita, el problema del deseo.

En diciembre de 1970 y con el *Après Mai 68* en plena efervescencia, Michel Foucault adquiere la cátedra de *Histoire des systèmes de pensée* en el *Collège de France*. En un artículo publicado en la revista *Actuel* a finales de 1971, Foucault es entrevistado por un grupo de estudiantes de secundaria respondiendo a cuestiones un tanto generalistas. Sin embargo, una pregunta destaca por la sencillez de su formulación y la brevedad de su respuesta: «¿Cuál es su crítica al humanismo? –a lo que Foucault responde– El humanismo es todo aquello por lo cual en Occidente se ha bloqueado el deseo de poder –se ha prohibido querer el poder, [y] se ha excluido la posibilidad de tomarlo–. (*Quelle est votre critique de l'humanisme? — [L]humanisme est tout ce par quoi en Occident on a barré le désir du pouvoir — interdit de vouloir le pouvoir, exclu la possibilité de le prendre.*)³⁵ Como puede verse, cinco años después de la ‘interpretación ética’ del problema del deseo en la modernidad, como la liberación de una fuerza vitalista, el ‘humanismo’ es comprendido en los

33 «[D]ans la mesure où tout impératif est logé à l'intérieur de la pensée et de son mouvement pour ressaisir l'impensé; c'est la réflexion, c'est la prise de conscience, [...] la venue au jour de cette part d'ombre qui retire l'homme à lui-même, [...] c'est tout ce qui constitue à soi le contenu et la forme de l'éthique. [...] Pour la pensée moderne, il n'y a pas de morale possible; car depuis le XIX^e siècle la pensée est déjà «sortie» d'elle-même en son être propre, elle n'est plus théorie; dès qu'elle pense, elle blesse ou reconforte, elle rapproche ou éloigne, elle rompt, elle dissocie, elle noue ou renoue, elle ne peut s'empêcher de libérer et d'asservir.» FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les choses*, p. 338-339.

34 FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les choses*, p. 338.

35 «Quelle est votre critique de l'humanisme? [...] — [...] [L]humanisme est tout ce par quoi en Occident on a barré le désir du pouvoir — interdit de vouloir le pouvoir, exclu la possibilité de le prendre». Foucault, Michel. «Par-delà le bien et le mal». En FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits I. 1954-1975*. Quarto Gallimard, París, 2001, pp. 1091-1104, p.1094,1095.

términos de aquello que bloquea todo deseo de tomar el poder en las sociedades occidentales. Pues bien, considero que la introducción del concepto de «deseo de verdad» (*désir de vérité*) o, mejor, de «voluntad de saber» (*volonté de savoir*) tenía como fin primordial analizar esta paradoja aparente. En la lección del 2 de diciembre de 1970, Foucault describió la voluntad de saber como uno de los tres grandes procedimiento[s] de «control» (*contrôle*), «selección» (*selection*), «organización» (*organisation*) y «redistribución» (*redistribution*) de los discursos en Occidente.³⁶ Junto a la producción histórica de la distinción entre «razón y locura» (*raison et folie*) y de las formas específicas de «prohibición» (*interdiction*), la mera distinción entre discurso verdadero y discurso falso debía ser considerada como un «sistema de exclusión [...] histórico, modificable e institucionalmente restrictivo» (*un système d'exclusion [...] historique, modifiable, institutionnellement contraignant*)³⁷ de gran alcance. Y en la lección del 9 de diciembre sostuvo que, en todos sus análisis anteriores y los que quedaban por venir, «se reconoce[rán]», ulteriormente, «fragmentos para una morfología de la voluntad de saber» (*(Y) reconnaître [...] des fragments pour une morphologie de la volonté de savoir*).³⁸ De hecho, los diversos análisis arqueogenealógicos que desarrolló durante los años setenta y ochenta, responden en gran medida, aunque bajo formas inesperadas, a esta perspectiva general. Sin embargo, semejante abordaje implicó la toma de elecciones metodológicas decisivas. Sin lugar a dudas, la más importante de ellas conllevaba remontarse siglos antes de *l'âge classique* para analizar, por vez primera, la antigüedad clásica. Todo empezó con un gran exordio metodológico que confrontaba a Platón con Hesíodo y a Aristóteles con Nietzsche.

Muy resumidamente, el Foucault de 1970 consideraba que entre la poesía de Hesíodo y la filosofía de Platón se estableció una «cierta repartición» (*certain partage*) discursiva que permitió la separación del discurso verdadero y el discurso falso. Esta repartición constituyó un acontecimiento mayor: desde ese momento, «el discurso verdadero ya no será el discurso precioso y deseable, puesto que ya no será más el discurso ligado al ejercicio del poder.» (*le discours vrai n'est plus le discours précieux et désirable, puisque ce n'est plus le discours lié à l'exercice du pouvoir*).³⁹ La caída de este 'discurso deseable', mítico y dramático, culmina cuando el temprano Occidente, a expensas de la *Metafísica* Aristotélica, empieza a entender por conocimiento (*connaissance*) el «sistema que permite dar una unidad previa, una pertenencia recíproca y una connaturalidad al deseo y al saber» (*le système qui permet de donner une unité préalable, une appartenance réciproque et une*

36 FOUCAULT, Michel. *L'Ordre du discours*, Gallimard, París, 1971. 10-11.

37 FOUCAULT, Michel. *L'Ordre du discours*, Gallimard, París, 1971. p. 16.

38 FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir, Cours au Collège de France, 1970-1971*. Seuil/Gallimard, París, 2011. p. 3. Una década después, en la lección del 6 de febrero 1980, Foucault matizó que la idea de una voluntad de saber no tenía otra función que la de estudiar las articulaciones existentes entre «lo epistemológico» y «lo político». FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1989*. Seuil/Gallimard, París, 2012. p. 99.

39 FOUCAULT, Michel. *L'Ordre du discours*, p. 17-18.

connaturalité au désir et au savoir).⁴⁰ Esta transición permitió arrancar (*arracher*) del saber todo aquello que, precisamente, Nietzsche buscaba encontrar en su seno durante la etapa ‘positivista’: «el objeto de un querer, el fin de un deseo, el instrumento de una dominación, el reto de una lucha» (*l’objet d’un vouloir, la fin d’un désir, l’instrument d’une domination, l’enjeu d’une lutte*).⁴¹ Así, bajo la estela de Nietzsche –que sin duda incorpora tanto la retirada de la representación en la modernidad como la salida de ese ‘querer’ o esa ‘fuerza’ que determinó su moral–, Foucault buscaba revelar «la parte del discurso que pone en juego el poder y el deseo».⁴² Mediante este abordaje, será Nietzsche quien detente, finalmente, un rol privilegiado en la larga estela de autores analizados, desde *L’histoire de la folie a Les Mots et les choses*, como los grandes detentores modernos de la ‘locura’: Goya y Holderlin, Sade y Nerval, Diderot y Artaud. En el artículo citado,⁴³ Derrida justificaba la emergencia de esta serie de autores por la persistencia, durante los siglos XIX-XX, de la amenaza del Genio Maligno bajo la formas descubiertas por la metafísica de la negatividad freudiana. No obstante, si el desafío explícito del artículo de Derrida era determinar en qué medida Freud debía encabezar –en vez de Nietzsche– está la estela de autores, quizá el desafío del Foucault de 1970 no fue otro que el de determinar en qué medida Freud no podía estar más equivocado al haber intentado encabezarla. Y ciertamente, esta idea no provenía del análisis de *Más allá del principio de placer*, sino del primer análisis foucaultiano del *Edipo Rey* de Sófocles.⁴⁴ A expensas del mismo, Foucault concluye que «avanzando en la dirección de la relación entre el deseo y la verdad» (*en avançant dans la direction du rapport entre le désir et la vérité*), Freud se había equivocado profundamente. Pues mientras creía «que Edipo le hablaba de las formas universales de deseo» (*lui parlait des formes universelles de désir*), la tragedia le estaba contando «la condición histórica que pesa sobre nuestro sistema de verdad» (*la contrainte historique qui pèse sur notre système de vérité*). Un sistema que se remontaba a la Grecia clásica y al cual pertenecía el propio Freud. «Estamos sometidos a una determinación edípica –concluye Foucault– [pero] no a nivel de nuestro deseo, sino a nivel de nuestro discurso verdadero» (*Nous sommes soumis à une détermination Edipienne, non pas au niveau de notre désir, mais au niveau de notre discours vrai*).⁴⁵ En definitiva, para entender la emergencia, a finales del siglo XVIII, de ese ‘querer’ que remodeló definitivamente nuestra tradición ética, no era necesario atender a la metafísica freudiana de la negatividad, sino a la historia remota de la inserción del deseo en la política occidental de la verdad, y al surgimiento posterior de una voluntad

40 FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 18.

41 FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 18.

42 FOUCAULT, Michel. *L’Ordre du discours*, p. 23.

43 DERRIDA, Jacques. «Être juste avec Freud». *L’histoire de la folie à l’âge de la psychanalyse*, p. 154-155.

44 Daniel Defert da cuenta de siete versiones diferentes de analítica del *Edipo Rey* en el Archivo Foucault. FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 277.

45 FOUCAULT, Michel. «*Leçon du 17 mars 1971*». En *Leçons sur la volonté de savoir*, pp. 177-194, p. 189.

específica de saber que funcionó como imperativo epistémico y moral. A la luz de estos estudios, no es casual que aquella heterogeneidad de análisis que desarrolló Foucault entre los años 1970-1976 desembocará, precisamente en una suerte de «arqueología del psicoanálisis» (*archéologie de la psychanalyse*).⁴⁶

3. «*Il faut se débarrasser du freudo-marxisme.*»

No obstante, no todo en Derrida era reproche hacia Foucault. Aunque el Archivo Foucault no participa de la simpatía por el psicoanálisis que derrocha el ensayo derridiano, hay que reconocer que, con una nomenclatura relativamente ajena a Foucault, Derrida evoca una cuestión netamente foucaultiana. Derrida matiza que Foucault había reconocido en Freud una suerte de figura en charnela entre l'*age classique* y la actualidad. Así, Freud constituiría una suerte de «guardián de llaves» (*gardien des clés*) –o de «ujier» (*huissier*) portador de las llaves– «sobre el hoy-por-hoy y sobre la locura» (*sur l'aujourd'hui et sur la folie*),⁴⁷ aunque su importancia había quedado desdibujada –bajo los requerimientos del análisis arqueológico– a favor de las figuras de Diderot o de Nietzsche. Ahora bien, esto cambiará sustancialmente cuando, en una conferencia célebre de 1969, Foucault desplegó su estudio sobre la función-autor (*fonction-Auteur*) e introdujo en el debate A Marx. En *Qu'est-ce qu'un Auteur?*,⁴⁸ Foucault consideró a Freud –junto a la figura de Marx– como un «Autor» (*Auteur*) en el sentido específico de «instaurador de discursividad» (*instaurateur de discoursivité*). Las personas que Foucault considera instauradoras de discursividad no son simplemente aquellas que han escrito ciertos textos de referencia, sino las que «han establecido una posibilidad indefinida de discursos» (*ils ont établi une possibilité indéfinie de discours*).⁴⁹ No obstante, en este punto, Foucault establece una puntualización esencial. Las operaciones que permiten la 'instauración de discursividad' no deben confundirse con las formas de innovación temática y creación artística que, a partir de ciertas «analogías» (*analogies*), sirven como modelo fundacional de un campo de discursos⁵⁰ y permiten el análisis comparado y las sobredeterminaciones histórico-trascendentales de *L'histoire de la folie* o de *Les Mots et les choses*. Lo que caracteriza a Freud y Marx como instauradores de discursividad son las 'diferencias' que, en el seno del saber moderno, garantizaron la pululación de toda esa serie de debates especulativos y de aferramientos políticos. La búsqueda de 'diferencias' en los discursos marcará profundamente, en los años sucesivos, tanto la crítica genealógica de Foucault, como su diagnóstico de la actualidad.

En la Francia de finales de los sesenta y principios de los setenta, la crítica de

46 FOUCAULT, Michel *La Volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976, p. 172.

47 DERRIDA, Jacques. «Être juste avec Freud». *L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse*, p.150.

48 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce qu'un auteur» En *Dits et Écrits I. 1954-1975*. Quarto Gallimard, Paris, 2001, pp. 817-849.

49 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce qu'un auteur», p. 833.

50 Foucault pone de ejemplo la obra de Ann Ward Radcliffe, que mediante la inauguración de ciertos personajes, figuras y temas prototípicos posibilitó buena parte de la novela de terror de principios del siglo XIX. p. 833.

vanguardia estaba determinada por un conjunto de iniciativas teóricas y políticas que fueron reactivadas por los movimientos feministas de liberación homosexual de *Mai 68*, y por la rápida importación del modo de vida *gay* estadounidense justo antes de la crisis del sida.⁵¹ Y con ello, el llamado «freudo-marxismo» experimentó su última y más brillante eclosión. Este estilo de crítica funcionaba en la época como el gran instrumento teórico y la perspectiva anti-dogmática por excelencia de todo horizonte transformador. Sin embargo, la unión Freud-Marx mostraba una inserción histórica compleja que a Foucault le resultó, cuanto menos, inquietante. En una entrevista de 1983 con G. Raulet,⁵² Foucault reconoce que la historia de la «reactivación freudo-marxista» en Francia, tras la segunda guerra mundial, era más compleja de lo que podría pensarse *a priori*. Dicha reactivación fue, en cierto modo, el fruto de la interacción de la antigua *SexualPolitik* reichiana con los debates académicos más candentes del momento. Pero para ello, era preciso introducir un tercer elemento en la ecuación: el formalismo estructuralista. Por toda una serie de razones políticas y culturales, tras la segunda guerra mundial, el marxismo humanista se constituyó claramente como el horizonte dominante, pero es sin duda bajo la figura de Sartre que se tomó como un horizonte insuperable (*indépassable*). Entre 1945 y 1955, una nueva generación de académicos se ocupó de construir una articulación que ya no era tanto Freud-Marx como Husserl-Marx, la relación entre fenomenología y marxismo. Foucault cita las figuras de Sartre, junto a Dufresne, Lyotard o Ricoeur.⁵³ De hecho, habría que esperar a los cursos de Merleau-Ponty sobre Saussure para iniciar el proceso según el cual el marxismo comienza a ser consciente de que la fenomenología es incapaz de «hablar del lenguaje» (*parler du langage*). Esto es, de que la noción fenomenológica de ‘sujeto’ era incapaz de dar una explicación satisfactoria de «los efectos de sentido [...] producidos por una estructura de tipo lingüística» (*les effets de sens produits par une structure de type linguistique*).⁵⁴ De este modo, el susodicho «problema del lenguaje» (*problème du langage*) habría sido el motor de un alejamiento del marxismo respecto de la fenomenología que habría dado lugar a una peculiar alianza entre marxismo y estructuralismo. Ahora bien, Foucault decía que la gran mayoría de los intelectuales franceses encasillados bajo las categorías de «estructuralistas» (*structuralistes*) no sabían exactamente de qué se les etiquetaba. De hecho, consideró que la mera tarea de redefinir el estructuralismo francés en cuanto tal no resulta muy interesante, ya que este debería reinscribirse en el seno del «pensamiento formal» (*pensée formelle*)

51 La crítica francesa se suele referir a estos movimientos, en general, como movimientos de liberación «de las costumbres» (*mouvement de libération des mœurs*). Destacan el M.L.F. (*Mouvement de libération des femmes*) y la F.H.A.R. (*Front homosexuel d’action révolutionnaire*). Respecto a la americanización de la vida homosexual, Daniel Defert da cuenta de este fenómeno en *Une vie politique*, Seuil, París, 2014, pp. 82-84.

52 FOUCAULT, Michel. «*Structuralisme et poststructuralisme*». En *Dits et Écrits II. 1975-1984*. Quarto Gallimard, París, 2001, pp. 1250-1276.

53 «Ricoeur –puntualiza Foucault– *n’était pas marxiste, certes, mais [il] était un phénoménologue et était loin d’ignorer le marxisme*.» FOUCAULT, Michel. «*Structuralisme et poststructuralisme*». *Ibid.* p. 1253.

54 FOUCAULT, Michel. «*Structuralisme et poststructuralisme*». *Ibid.* p. 1253.

europeo del siglo xx. De acuerdo con esto, dado que, al menos desde el primer tercio del siglo xx, la cultura formalista –el formalismo en pintura, la música formal, la mitología comparada, la arquitectura– estuvo asociada a movimientos críticos pertenecientes en su mayoría a la izquierda política revolucionaria, «el marxismo ha[bría] recubierto todo aquello» (*el marxisme a recouvert tout cela*).⁵⁵ No obstante, esta relación con el marxismo no estaría exenta de su propia relación de fuerzas. Foucault consideró que el estructuralismo francés de los sesenta se había constituido en gran medida «como un eco» (*comme un écho*) del renacimiento de la vieja tradición formalista que experimentó Checoslovaquia –y Europa del Este en general– en cuanto táctica para liberarse, precisamente, del dogmatismo marxista. Y la historia iba más allá. Tras la divulgación del formalismo estructuralista en los entornos universitarios, los movimientos de estudiantes, que llevaban «al colmo de la exageración el discurso revolucionario marxista» (*qui ont porté parfois au comble de l'exagération le discours révolutionnaire marxiste*), fueron «animados por una violencia antidogmática que contradecía (*souvent animés d'une violence antidogmatique contredisant* [...]),⁵⁶ el marxismo y que respondía a esta influencia formalista. Ahora bien, esta conjugación del marxismo ortodoxo con sus usos antidogmáticos describe el uso estratégico que desarrollaron los movimientos de liberación sexual con el fin de reinventar la antigua crítica freudomarxista reicheana. Es aquí donde, en medio de esta nueva alianza, entra en juego el psicoanálisis bajo la influencia de Lacan –de hecho, esta alianza permite entender hasta qué punto el problema del lenguaje, aparentemente epistemológico, tuvo y sigue teniendo consecuencias políticas de primer orden–. Pues bien, en la época, era consabido que la noción de inconsciente resultaba poco susceptible, sino incapaz, de entrar en un análisis de tipo fenomenológico. Y Foucault encuentra la prueba de ello en el hecho de que, tanto Sartre como Merleau-Ponty, no dejaron de intentar reducir lo que, para ellos, era el «positivismo, el mecanicismo o el cosismo de Freud, en el nombre de la afirmación de un sujeto constituyente».⁵⁷ Sin embargo Lacan, por su parte, habría sabido mostrar que solo un inconsciente estructurado como un lenguaje podía dar cuenta, ahí donde el sujeto fenomenológico erraba, de los efectos de sentido del lenguaje. Según Foucault, en definitiva, la presencia del mismo problema del lenguaje y de la misma incapacidad de la fenomenología para abordarlo, determinaron la conformación de un freudo-estructuralo-marxismo (*freudo-structuralo-marxisme*) en la francia sesentayochista.

Para Foucault, el éxito del freudo-estructuralo-marxismo y su inserción estratégica en el momento político estaban sobradamente justificadas históricamente. El único problema era, «simplemente», que «no iba muy bien» (*Seulement, ça ne va pas très bien*).⁵⁸ Esto es, la función histórica de 'instauradores de discursividad'

55 FOUCAULT, Michel. «Structuralisme et poststructuralisme». En *Dits et Écrits I. 1954-1975*, p. 1250.

56 FOUCAULT, Michel. «Structuralisme et poststructuralisme». En *Dits et Écrits I. 1954-1975*, p. 1251.

57 FOUCAULT, Michel. «Structuralisme et poststructuralisme». En *Dits et Écrits I. 1954-1975*, p. 1254.

58 FOUCAULT, Michel. «Structuralisme et poststructuralisme». En *Dits et Écrits I. 1954-1975*, p. 1254.

que habían detentado Marx y Freud había llegado, o debía llegar a su fin. Daniel Defert cuenta⁵⁹ que, ante la publicación en 1972 del *Anti-OEdipe*,⁶⁰ Foucault dijo a Deleuze que era preciso «deshacerse» (*se débarrasser*) del freudo-marxismo. Pues bien, en la introducción histórico-metodológica de una conferencia de 1975 impartida en el continente americano y dedicada a la sexualidad infantil, hayamos la razón primordial de este flamante anti-freudomarxismo.

4. «Power produce desire and the subject»

Al comienzo de dicha conferencia, organizada por Semiotext(e) en *Columbia University*,⁶¹ Foucault deja de lado las particularidades del freudomarxismo estructuralista francés y desarrolla un análisis formal de la metodología y el «estilo» (*style*) de Wilhem Reich. La conferencia parte de una pequeña confesión. Foucault admite que cuando se propuso hacer una historia de la sexualidad, la obra estaba destinada a ser una «suerte de secuela» (*sort of sequel*) de la *Histoire de la Folie*, bajo la forma de «algo así como una historia de la represión sexual» (*something like a history of sexual repression*). Sin embargo, revisando la *Histoire de la répression sexuelle* de Van Hussen⁶² —una obra contemporánea que anticipaba su proyecto y que presentaba un pronunciado «estilo reichiano» (*rather reichian style*)—, Foucault advirtió que la serie de errores históricos que contenía, se debía a un «esquema» (*schema*) de análisis que constituía más un «obstáculo» (*obstacle*) que un «instrumento» (*instrument*) para articular la «totalidad» de los elementos implicados en la «sexualidad» en cuanto «realidad histórica». De hecho, Foucault reconoce que un gran número de personas antes de Van Hussen, empezando por él mismo —«and I too»—, habían seguido, en sus investigaciones, un «esquema preciso de análisis» (*definite schema of analysis*) que había sido elaborado durante los años veinte y treinta en torno a la figura y el trabajo de Wilhelm Reich. Dicho esquema no es otro que lo que *La Volonté de savoir* denomina «hipótesis represiva» (*hypothèse répressive*). De acuerdo con el «esquema reichiano» (*Reichian Schema*) nosotros estaríamos viviendo desde el siglo XVIII bajo un régimen sexual que puede ser llamado «Victoriano» (*Victorian*). «El ceño fruncido de la Reina y el mohín de la pudibundez imperial, podría servir como un emblema de nuestra infeliz, hipócrita y silenciosa sexualidad» (*The Queen's scowl, the pout of the imperial prude, could serve as the emblem of our unhappy, hypocritical, and silent sexuality*).⁶³ De este

59 DEFERT, Daniel. «Chronologie», p. 57.

60 DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix., *Capitalisme et schizophrénie (1): L'Anti-Œdipe*. Minuit, París, 1972. El *Anti-Œdipe* constituye la propuesta ético-política de Gilles Deleuze y Félix Guattari de cara a los nuevos desafíos de los movimientos feministas y homosexuales del sesenta y ocho. El propio Deleuze lo afirmó explícitamente varias veces. Por ejemplo, en DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*, Minuit, París, 1990, p. 38.

61 Se trata de una conferencia organizada por Semiotext(e) en Columbia University y dedicada a la sexualidad infantil que paradójicamente, no consta en los *Dits et Écrits*. FOUCAULT, Michel. «Schizo-Culture. Infantile sexuality». En *Foucault Live. Collected interviews, 1961-1984*. Edited by Sylvère Lotringer. Semiotexte, Estados Unidos de América, 1989. pp. 154-167.

62 VAN HUSSEL, J. *Histoire de la Répression sexuelle*, Laffont, París, 1972.

63 FOUCAULT, Michel. «Schizo-Culture. Infantile sexuality», p. 154.

modo, hasta el comienzo del siglo XVII, la sexualidad habría sido beneficiaria en las sociedades occidentales de una suerte de *franchise* en los dos términos del vocablo inglés: esto es, del «derecho» a expresarla sin censura —a un «parloteo feliz» (*joyful prattle*)—⁶⁴ y de una «licencia» a practicarla sin ningún tipo de represión. Hasta aquí todo igual que en la presentación de *La Volonté de savoir*, donde Foucault concluye que, todavía en el s. XVII, «los cuerpos se pavoneaban» (*les corps «faisaient la roue»*).⁶⁵ Sin embargo, en la conferencia de Columbia, Foucault hace una analogía excepcional que sitúa el psicoanálisis freudiano en el centro de la hipótesis represiva. La sexualidad sombría de la noche victoriana se habría esparcido por todo Occidente durante el s. XIX, dando lugar a una sexualidad atrapada en «la metonimia espacial del burdel» (*the spatial metonymy of the brothel*) y «las metáforas obligatorias del discurso» (*the obligatory metaphors of discourse*) hasta que a fin, Freud nos rescató de ellas. Para Foucault, esta lectura de los hechos, fuertemente extendida, bajo la estela de Marcuse, no solo en la crítica académica sino en el activismo político de momento, el esquema reichiano del «ciclo represivo» puede analizarse como el efecto de un «principio metodológico» (*methodological principle*) y una «hipótesis explicatoria» (*explanatory hypothesis*). El principio metodológico consiste en la posibilidad de hacer uso de todo un juego de nociones psicoanalíticas destinadas a analizar el sujeto inconsciente de deseo a partir del sujeto hablante —empezando por el concepto de «remoción» (*Verdrängung*), la represión inconsciente freudiana—, con el fin de descodificar procesos que no solo se producían dentro, sino «fuera del sujeto» (*out a subject*). Lo que antaño era un instrumento psicoanalítico se volvía el instrumento de todo un estilo de crítica cultural. De hecho, Foucault localizó en Reich al primer pensador en tomar las nociones freudianas para el análisis del superego como categorías sociales.⁶⁶ No obstante, esta hipótesis metodológica era coextensiva de la siguiente hipótesis explicatoria. La causa del ciclo represivo no podía ser otra que el desarrollo del capitalismo. Este no podría permitirse «la lujuria de una sexualidad que fuera a la par visible y verbal»,⁶⁷ sino que se habría esforzado en reprimirla y censurarla estableciendo un estricto código de la vida marital focalizándola en una reproducción compulsiva. Es decir, de acuerdo con la hipótesis reichiana, la sexualidad habría sido reprimida intencionalmente en vías a la maximización y reproducción de la fuerza de trabajo.⁶⁸ Como es sabido, la teoría del poder foucaultiana se opondrá escrupulosamente a semejante esquema.

64 La referencia usual y la que cita Van Hussen al respecto es el célebre diálogo de Erasmo de Rotterdam en el que instruye a un joven sobre cómo hacer el amor con una prostituta. FOUCAULT, Michel «Schizo-Culture. Infantile sexuality», p. 155.

65 FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*, p. 9.

66 FOUCAULT, Michel. «Schizo-Culture. Infantile sexuality», p. 155. Esta perspectiva no está en absoluto alejada de la crítica actual. Es posible ver en el uso del *sinthome* lacaniano por parte de Slavoj Žižek una operación análoga a la de hizo Reich durante los años treinta del siglo pasado.

67 FOUCAULT, Michel. «Schizo-Culture. Infantile sexuality», p. 155.

68 FOUCAULT, Michel. «Schizo-Culture. Infantile sexuality», p. 156.

Allá donde Reich veía represión, Foucault encontrara exaltación e imposición del discurso del sexo; ahí donde Reich veía una instrumentalización capitalista, Foucault encontrará superficialidad en los análisis históricos. En una parte relativamente poco citada de *La Volonté de savoir* —el capítulo intitulado «*Periodissation*»—⁶⁹ Foucault considera que, antes de nada, es imprescindible diferenciar entre el nacimiento de las técnicas que permitieron el desarrollo de la *Scientia sexualis* y la historia de su difusión y de sus puntos de aplicación.⁷⁰ Esto es, la clave del gran desafío crítico de Foucault reside en una lectura minuciosa de los hechos históricos. Aunque es cierto que el dispositivo de sexualidad desplegó su violencia sujetante contra el proletariado en plena era industrial, las técnicas no habían sido producidas con el fin intencional de dominar a las clases proletarias, ni dicha dominación se habría producido con el fin capitalista de maximizar la fuerza de trabajo del joven trabajador. La intencionalidad no subjetiva que explica el nacimiento del dispositivo de sexualidad debe buscarse, en cambio, en una burguesía que, ya en plena *âge classique*, comienza a obsecarse en su propia sexualidad. Contra el simbolismo de la sangre azul de la aristocracia, la burguesía encontró en la analítica de la sexualidad el mecanismo que le otorgaría el valor intrínseco que le llevó a la hegemonía de clase.⁷¹ Es por eso que la primera figura que entró en la psiquiatralización del sexo fue la mujer burguesa, que pese a su vida ociosa tenía empero unas obligaciones conyugales y parentales específicas de su clase. De igual manera, el destinatario de la caza del onanismo no era el hijo del pueblo, el futuro proletario, sino el colegial rodeado de sirvientas, preceptores y pedagogos que, lejos de cuidar por la calidad de su fuerza de trabajo, velaban por sus capacidades intelectuales. La penetración del dispositivo de sexualidad en las clases obreras se habría producido posteriormente, al menos en tres etapas: primero a propósito de los problemas de natalidad subsiguientes al despliegue del «*art de tromper la nature*» a final del siglo XVIII. Luego, en torno a los años 1830, con la inserción del modelo «canónico» (*canonique*) de familia en las clases pobres como el fin de asegurar la sujeción política y moral del proletariado urbano. La tercera etapa debe situarse hacia finales del siglo XIX, cuando los análisis de la herencia sentenciaron que la «perversión» era inductora de la degeneración de la especie y comenzó el desencadenamiento de la persecución judicial de la disidencia sexual. Pues bien, es justo en esta tercera etapa cuando Freud hizo su aparición. Según Foucault, el psicoanálisis surge justo en un momento en que la misma burguesía, cuya preciada sexualidad había sido objeto de ocupación y cuidado a finales del siglo XVIII, ve cómo se extiende, degenerada, perversa y criminal por todo el cuerpo social, y para seguir detentándola como signo de su hegemonía de clase, requiere someterla a un intenso régimen de represión que le permita diferenciarse de nuevo, respecto de las clases obreras. En rigor, el freudismo aparece en el punto

69 FOUCAULT, Michel. *La Volonté de savoir*. p. 152-173.

70 FOUCAULT, Michel. *La Volonté de savoir*. p. 158.

71 FOUCAULT, Michel. *La Volonté de savoir*. p. 195.

en que la burguesía se hace consciente de no haber reparado en los peligros de la represión del deseo, precisamente como una «teoría de la pertenencia esencial de la ley y del deseo, y [una] técnica para alzar los efectos de la prohibición ahí donde su rigor la vuelve patológica».⁷²

A nivel arqueológico, todo aquello que antes era esgrimido en los términos de la Muerte, el Deseo y la Ley como pseudotranscendentales históricos que regían, desde los abismos de lo inconsciente, la experiencia moderna de la sexualidad, es insertado en el seno de una compleja historia de desarrollos científicos, aparatos jurídicos y estrategias de clase, donde las implicaciones del poder y el deseo en la voluntad de saber occidental excedían con creces las explicaciones freudomarxistas. Pese a estas reformulaciones, no obstante, la crítica foucaultiana podría ser el objeto de una objeción razonable desde las barricadas freudomarxistas. A tenor de una reestructuración de las etapas represivas de la historia de la sexualidad moderna, y mediante una deslegitimación rigurosa del freudismo —como la que propone el Anti-Oedipe mediante el esquizoanálisis (*schizo-analyse*)—: ¿no sería suficiente con invertir tácticamente todos los errores de la psiquiatría y el psicoanálisis para rescatar los beneficios de la gran fuente de saber que ha producido Occidente sobre el sexo y el deseo? En pocas palabras, ¿por qué no basta con proponer una teoría conveniente del deseo?

En un lugar privilegiado de *La Volonté de savoir* encontramos una breve pero concisa respuesta a esta pregunta. En la sección intitulada «*Enjeu*»⁷³ —donde expone el reto o el desafío de un análisis del dispositivo de sexualidad— Foucault admite, expresamente, que al poner fuera de juego la hipótesis represiva, estaba efectuando una crítica esencial «a nivel de la teoría del deseo» (*au niveau de la théorie du désir*). De hecho, propone que la tesis según la cual el ‘deseo’ en Occidente no ha sido, en esencia, reprimido, pueden encontrarse ya en el seno de un nuevo discurso psicoanalítico. Según Foucault, para Lacan ya no resultaría adecuado proponer la existencia de la antigua idea freudiana de la libido como esa «energía rebelde [...] salvaje, natural y viviente» (*energie rebelle [...] sauvage, naturelle et vivante*)⁷⁴ que surge sin cesar ‘desde abajo’ para ser obstaculizada por un poder legislador que oprime ‘desde arriba’. De hecho, siguiendo escrupulosamente el psicoanálisis lacaniano, «no habría que imaginar que el deseo está reprimido, por la buena razón de que es la ley la que es constitutiva [tanto] del deseo [como de] la falta que la instaura. La relación de poder ya estaría ahí donde está el deseo» (*il n’y aurait pas à imaginer que le désir est réprimé, pour la bonne raison que c’est la loi qui est constitutive du désir et du manque qui l’instaure. Le rapport de pouvoir serait déjà là où est le désir*).⁷⁵ De acuerdo con esta premisa, la estrategia de Deleuze y Guattari

72 «[À] la fois théorie de l’appartenance essentielle de la loi et du désir et technique pour lever les effets de l’interdit là où sa rigueur le rend pathogène.» FOUCAULT, Michel. *La Volonté de savoir*. p.170.

73 FOUCAULT, Michel. *La Volonté de savoir*, p.107-109.

74 FOUCAULT, Michel. *La Volonté de savoir*, p.107.

75 FOUCAULT, Michel *La Volonté de savoir*, p.108.

en el Anti-Oedipe consistiría en intentar huir de dicha trampa con otra «manera de concebir la naturaleza y la dinámica de las pulsiones» (*manière de concevoir la nature et la dynamique des pulsions*) —a saber, el concepto de deseo como ‘máquina’ (*machine*) de producción de intensidades y potencialidades múltiples—. Sin embargo, sus intentos estarían destinados al fracaso; ya que, siguiendo la discursividad instaurada por Freud, Deleuze y Guattari caerían irremediabilmente en la «ilusión» (*illusion*) y en la «vanidad» (*vanité*) de salir a la búsqueda de «un deseo externo al poder» (*un désir hors pouvoir*).⁷⁶

En la conferencia de Columbia University Foucault explicita⁷⁷ que, por desgracia, esta inversión táctica no era tan fácil. En efecto, la clave no debía buscarse en la teoría del ‘sexo’ y el ‘deseo’, sino en el funcionamiento de la forma de poder que la rige desde el final de *l’âge classique*. Pues cuando el enfoque reichiano reduce «el poder a la ley y la ley a un tabú» (*power to the law and the law to a taboo*), traduciendo toda su complejidad histórica a los términos de la teoría freudiana de la «neurosis obsesiva y las sutilezas legalistas de su mecanismo» (*obsessional neurosis and the legalistic niceties of its mechanism*), está obviando la función primordial que lo hace «tan formidable» (*so formidable*). Pues, en rigor, la función primordial del poder no es «simplemente» la de «prohibir» (*just forbidding*), «prevenir» (*to prevent*) «excluir,» (*to exclude*) y «decir no» (*to say no*), sino que «el poder es positivo en sus efectos». (*Power is positive in its effects*). El punto de partida de diciembre de 1970 había sido sobrepasado. La voluntad de saber occidental, al menos tal y como había funcionado desde finales de la época clásica, no podía operar tan solo como un «sistema de exclusión» sino como un mecanismo de producción. «El poder inventa, el poder crea, el poder produce.» (*Power invents, power creates, power produces*). De hecho, son irónicamente estas ‘funciones positivas’ las que nos impiden, reiteradamente, «defendernos de él» o «triunfar sobre el» (*to defend oneself from it; triumph over it*). Estamos ante la consabida teoría del poder foucaultiana, tal y como es planteada en el primer volumen de *L’Histoire de la sexualité*. Pero la crítica de Foucault iba mucho más allá. Porque al inventar fuerzas positivas, el propio poder estaba tras la producción meticulosa de nuestros deseos de revolución, de saber y de amar. El poder, dice Foucault, «produce más que una ley que prohíbe el deseo: produce el deseo en sí mismo, el poder induce y produce el deseo, el poder otorga al deseo sus objetos; el poder, de hecho, es deseable» (*It produces more than a law that forbids desire —it produces desire itself, power induces and produces desire, power gives desire its objects, power, indeed, is desirable*).

«No te enamores del poder» (*Do not become enamored of power*),⁷⁸ la célebre frase del prefacio de Foucault a la versión anglosajona del *Anti-Oedipe*, puede —y debe entenderse en mi opinión— como la única forma que encontró Foucault de hacer —superficialmente— compatible su propia perspectiva con el abordaje

76 FOUCAULT, Michel. *La Volonté de savoir*, p.109.

77 FOUCAULT, MICHEL «Schizo-Culture. Infantile sexuality». p. 158.

78 Deleuze, Gilles, et Guattari, Felix. *Anti-Oedipus: Kapitalismus Und Schizophrenie I*. Suhrkamp, 1977. p. xiv.

squizoanalítico. No obstante, en una entrevista de 1978 con Jean le Bitoux, Foucault proporciona el motivo fundamental por el que el freudoestructuralismo marxista no funcionaba, ni siquiera en sus formas más críticas. El motivo reside en el modo en que el problema del poder se articula con la teoría del sujeto de deseo en la tradición psiquiátrica humanista. Foucault argumenta que aunque es indudable que el uso que hacen Deleuze y Guattari es «completamente diferente» (*tout à fait différent*) del que ostenta la tradición reichiana a expensas del concepto freudiano de libido, el abanderamiento del mero concepto de ‘deseo’ le resulta problemático:

Mi problema es el de saber si a través de [la] palabra [‘deseo’] [...], no nos arriesgamos a dejar introducirse, contra la voluntad misma de Deleuze y Guattari, algo así como esas capturas médico-psicológicas que el deseo, en su sentido tradicional, ha portado consigo. En cambio, me parece que utilizando la palabra placer, que en última instancia no quiere decir nada, que está aún, me parece, bastante vacía de contenido y virgen de utilización posible, ¿no estamos, intentando pensar un poco sobre esta noción de placer, ante un medio de evitar toda la armadura psicológica y médica que la noción tradicional de deseo portaba con ella?⁷⁹

Es decir, desde el punto de vista político, el problema no residía tanto en lo que podíamos o debíamos entender por ‘deseo’, sino en la estrategia política que propició su producción en un momento concreto de la cultura occidental. Y esta es la razón por la cual la problematización foucaultiana de ‘la sexualidad’ implicaba un desafío político radical a los movimientos de liberación sexual. La frase más célebre de *La Volonté de savoir* atestigua su innegable carácter de manifiesto: «Contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contraataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres» (*Contre le dispositif de sexualité, le point d'appui de la contre-attaque ne doit pas être le sexe-désir, mais les corps et les plaisirs*).⁸⁰ Sin embargo, estimo que las intenciones de Foucault iban mucho más allá de anunciar una alternativa al freudomarxismo por vía de una reflexión sobre las articulaciones históricas del poder y placer.⁸¹ En última instancia, el desafío más fascinante que se propuso Foucault es otro. Pues el exordio sobre el poder de *Columbia University* aún continúa:

79 «*Mon problème, c'est de savoir si à travers ce mot, malgré la différence de sens, on ne risque pas de laisser se réintroduire contre la volonté même de Deleuze et Guattari, quelque chose comme des prises médico-psychologiques que le désir au sens traditionnel avait porté avec lui. [...] Alors qu'il me semble qu'en utilisant le mot de plaisir, qui à la limite ne veut rien dire, qui est encore me semble-t-il assez vide de contenu et vierge d'utilisation possible, [...] est-ce qu'on a pas là, en essayant un peu de réfléchir sur cette notion de plaisir, un moyen d'éviter toute l'armature psychologique et médicale que la notion traditionnelle de désir portait en elle?*». FOUCAULT, Michel. «Le Gai savoir». En La revue h, n. 2, 1996, p. 45.

80 FOUCAULT, Michel. *La Volonté de savoir*. p. 208.

81 Para una revisión exhaustiva de problema *désir-plaisir* —que excede las limitaciones de espacio de este artículo— puede consultarse la sección que le dediqué en el segundo número de esta misma revista. SÁNCHEZ-ÁVILA ESTÉBANEZ, Fernando. «Michel Foucault, el placer del otro y la estética de la existencia». *Dorsal. Revista De Estudios Foucaultianos*, 2 pp. 81-109. <http://doi.org/10.5281/zenodo.804691>

El poder no solo produce deseo; a la par, va mucho más lejos. Más allá de la ley que se le impone al sujeto, el poder produce la forma misma del sujeto, produce lo que conforma el sujeto. La forma que toma el sujeto está, precisamente, determinada por el poder. El poder produce el deseo y el sujeto.⁸²

Esta cita alberga dos niveles de lectura. Textualmente, Foucault sostiene simplemente que hay dos grandes efectos del poder: por un lado la producción del deseo en cuanto «ley» (*law*) del sujeto, y por el otro la producción de lo que «conforma» (*makes up*) el sujeto, esto es de su «forma» (*form*). No obstante, esta afirmación alberga una implicación crucial: ¿En qué medida la ley del deseo es la forma del sujeto? ¿Que vínculo ontológico existe entre la producción médico-jurídica del sujeto moderno en Occidente, y la producción histórica y cambiante del deseo en cuanto fuerza, en cuanto deseo de verdad y en cuanto voluntad de saber? ¿No fueron, quizá, las implicaciones políticas y ontológicas de esta cuestión las que impulsaron la substitución de aquella genealogía del dispositivo de sexualidad –que podía valer como una ‘arqueología del psicoanálisis’– por una «historia del hombre de deseo» (*histoire de l’homme de désir*).⁸³ ¿Y no es esto mismo lo que explica su fascinación por la hermenéutica cristiana del sujeto y su incursión en el estudio del ‘cuidado de sí’ (*epimeleia heautou*) en la Antigüedad clásica. La fascinación singular por escribir una historia de la sexualidad que respandiera rotundamente la ‘voluntad de saber’ de las políticas sexuales sesentayochistas?

5. La subjetivación de las *aphrodisia* y la objetivación del sujeto de deseo

De acuerdo con la reconstrucción que ofrece Frédéric Gros en el «*Avertissement*» inicial a *Les Aveux de la chair*,⁸⁴ Foucault concibió tres proyectos sucesivos para la *Histoire de la sexualité*.⁸⁵ Durante los años 1977-1978, Foucault proyectó el desarrollo de una historia de la sexualidad moderna centrada entre los siglos XVI-XIX; pero, como es sabido, nunca lo llevó a cabo como tal. Entre los años 1979-1982, el proyecto sufrió un primer ‘recentramiento’ (*récentrement*) hacia una problematización histórica de la carne cristiana mediante el análisis de los actos de verdad –la *exomologesis* y la *exagoreusis*–, las artes de la virginidad y la doctrina del matrimonio en los Padres cristianos de los primeros siglos. Finalmente, desde 1982, este segundo proyecto experimentó un ‘descentramiento’ (*décentrement*)

82 «Power not only produce desire; to an equal degree, and this goes much further, beyond the law that is imposed on the subject, power produces the very form of the subject, it produces what makes up the subject. The form the subject takes is precisely, determined by power. Power produces desire and the subject.» FOUCAULT, Michel. «Schizo-Culture. Infantile sexuality». p. 158.

83 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la Sexualité, 2: Usage des plaisirs*, Gallimard, París, 1984, p. 12.

84 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, vol. 4 : Les Aveux de la chair*. Gallimard, París, 2018.

85 GROS, Frédéric. «Advertisment». En FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, pp. i-xi, p. vi. Si bien esta reconstrucción resulta especialmente esclarecedora, es preciso subsanar un equívoco posible. Cuando Gros utiliza las metáforas de *décentrement* y *recentrement*, no es preciso entender que la introducción de los problemas y autores cristianos hubieran desvirtualizado el sentido del proyecto y que la introducción de las reflexiones sobre la antigüedad clásica hubiera implicado alguna suerte de recentramiento.

final que introdujo los análisis del papel de las *aphrodisia* en las artes de vivir grecorromanas y le permitió descubrir las prácticas de la *parrhesia* y de la *epimeleia heautou*. La edición póstuma de *Les Aveux de la chair* —que Foucault estuvo corrigiendo y readecuando al proyecto final durante los tres meses inmediatamente anteriores a su muerte—⁸⁶ constituye el efecto mayor del primer ‘recentramiento’ y el fruto de su fascinación por el cristianismo primitivo. La edición crítica del curso de 1980-81 en el *Collège de France*, donde Foucault anticipó gran parte del contenido de *L’usage des plaisirs* y *Le souci de soi*,⁸⁷ contiene una pista elemental en lo que respecta específicamente al tratamiento del problema del deseo en la charnela entre el clasicismo pagano y el cristianismo primitivo. En dos lecciones de 1981, la del 25 de febrero y la del 1 de abril, figura, en nota, un mismo párrafo conclusivo que consta en los manuscritos, pero que, en ambas ocasiones, Foucault prefirió no pronunciar:

Es esta cuestión del sujeto de deseo la que va a atravesar Occidente de Tertuliano a Freud. [...] Pero quedaría por mostrar cómo en el cristianismo se han elaborado tanto la subjetivación de las *aphrodisia* como la objetivación del sujeto de deseo. Así aparece en Occidente el sujeto de deseo como objeto de conocimiento. Se ha pasado de la problemática antigua: ¿cómo no dejarme arrastrar por el movimiento del deseo que me lleva y me pega al placer?, a esta otra problemática: ¿cómo descubrirme a mí mismo y por mis próximos como sujeto de deseo?⁸⁸

Las tres grandes cuestiones sugeridas en este fragmento, la ‘subjetivación de las *aphrodisia*’, la ‘objetivación del sujeto de deseo’ y el eje de problematización ‘Tertuliano-Freud’, constituyen una buena introducción al problema del deseo en *Les Aveux de la Chair*. En contextos que requieren del suficiente tecnicismo conceptual, el uso foucaultiano del concepto de *subjectivation* tiene una doble implicación semántica. Por un lado, en un sentido técnico, *subjectivation* se refiere a los diferentes procesos voluntarios y activos donde un individuo se produce a sí mismo en cuanto sujeto ético. Este uso, opone el término *subjectivation* al de *assujettissement*; esto es, las formas de sujeción pasiva o de subordinación relativamente involuntaria de los individuos a una verdad sobre sí. Pero a la par, en un sentido más habitual, toda *subjectivation* implica el proceso de devenir sujeto. Y consabido es que, para Foucault, en la antigüedad griega no hubo ‘sujeto’

86 Foucault estuvo corrigiendo el primer tapuscrito de *Les Aveux* desde marzo hasta mayo de 1984, fue hospitalizado el 3 de Junio, y se sobrevino la muerte el 25 de junio de 1984 víctima de la crisis del Sida. GROS, Frédéric, «Advertisement», p. vii.

87 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, 3: Le Souci de soi*. Gallimard, París, 1984.

88 «C’est cette question du sujet de désir qui va traverser l’Occident de Tertullien à Freud. [...] Mais il resterait à montrer comment dans le christianisme se sont élaborées aussi bien la subjectivation des *aphrodisia* que l’objectivation du sujet du désir. Ainsi apparaît en Occident le sujet de désir comme objet de connaissance. On est passé de la problématique ancienne: comment ne pas me laisser emporter par le mouvement du désir qui me porte et m’attache au plaisir?, à cette autre problématique: comment me découvrir à moi-même et pour mes proches comme sujet de désir?». FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité*, pp. 170, 292.

(*sujet*), sino ‘experiencia de sí’ (*expérience de soi*). Lo afirmó contundentemente en su última entrevista:

—[En *L’Usage des plaisirs* et *Le souci de soi*] se tiene la impresión de que no habría teoría del sujeto en los griegos. ¿Pero no habrían podido dar una definición que se hubiera perdido con el cristianismo?

— No creo que haga falta reconstituir una experiencia del sujeto ahí donde esta no ha encontrado formulación [...] Y puesto que ningún pensador griego ha encontrado jamás una definición del sujeto, ni jamás la ha buscado, yo diría simplemente que no [hubo] sujeto. Lo que no quiere decir que los griegos no se hayan esforzado en definir las condiciones por las cuales se habría dado una experiencia que no es la del sujeto, sino la del individuo, en la medida en que este busca constituirse como dueño de sí.⁸⁹

Una frase paradigmática pronunciada por Foucault el 24 de noviembre de 1980 en *Dartmouth College*, anuncia el desafío de este abordaje: «Quizá nuestro problema ahora no sea otro que el de descubrir que ‘lo sí’ (*le soi*) no es nada más que el correlativo histórico de la tecnología construida a lo largo de la historia». (*Peut-être notre problème est-il maintenant de découvrir que le soi n’est rien d’autre que le corrélatif historique de la technologie construite au cours de notre histoire*).⁹⁰ Como es sabido, para Foucault, toda tecnología de producción de sí debía ser estudiada como un tipo de práctica específica —ya sean estas de carácter discursivo, no discursivo, o mixto— a las que denominó ‘prácticas de sí’ (*pratiques de soi*). Con este enfoque, no solo era posible emprender el ingente proyecto de una genealogía del sujeto, sino, primordialmente, poner en duda la propia idea de sujeto. El estudio de las prácticas de sí tenía el beneficio metodológico de esquivar la «tendencia» —que en una entrevista inédita con Dreyfus Foucault apodó ‘*tendance herméneutique*’— de buscar un conocimiento objetivo y universal sobre el ser humano a partir de una «experiencia subjetiva» (*expérience subjective*) de sí (*soi*). Según Foucault, la posibilidad o no de un conocimiento universal sobre el hombre ha dado lugar tanto a formas positivas como negativas de antropología. Evidentemente, las formas positivas corresponden al antropologismo científico o al humanismo en general. Pero además, para Foucault existirá una forma de antropología negativa en Sartre, ya que su existencialismo sostiene la existencia del hombre afirmando precisamente la imposibilidad de conocer su esencia.⁹¹ Subvertir el antropologismo en todas sus formas implicaba, por ende, genealogizar tanto el sujeto como esta

89 «[O]n retient l’impression qu’il n’y aurait pas de théorie du sujet chez les Grecs. Mais en auraient-ils donné une définition qui se serait perdue avec le christianisme.» — Je ne crois pas qu’il faille reconstituer une expérience du sujet là où elle n’a pas trouvé de formulation.[...] Et, puisque aucun penseur grec n’a jamais trouvé une définition du sujet, n’en n’a jamais cherché, je dirai tout simplement qu’il n’y a pas de sujet. Ce qui ne veut pas dire que les Grecs ne se soient pas efforcés de définir les conditions dans lesquelles serait donnée une expérience qui n’est pas celle du sujet, mais celle de l’individu, dans la mesure où il cherche à se constituer comme maître de soi.» Foucault, Michel. «Le retour de la morale». En FOUCAULT, Michel. *Dis et Écrits II. 1975-1984*. Quarto Gallimard, Paris, 2001, pp. 1515-1526, p. 1521.

90 FOUCAULT, Michel. *L’origine de l’herméneutique de soi*. Vrin, Paris, 2013, p. 90.

91 FOUCAULT, Michel. *L’origine de l’herméneutique de soi*, p. 105-106.

tendance herméneutique. He aquí la piedra angular de sus últimos análisis, y la justificación metodológica de gran parte de la atracción de Foucault por la historia de la hermenéutica cristiana. Ahora bien, éste abordaje ponía en jaque uno de los argumentos basales de *Les Mots et le choses*. En 1966, Foucault defendía la idea de que la moral antigua habría perdurado esencialmente inmutable hasta que con la retirada de la representación clásica, el surgimiento de lo inconsciente se instaurara la nueva experiencia de una ‘voluntad’ emergente como gran imperativo del saber de Occidente. A partir de finales de 1970, este imperativo toma el nombre de ‘voluntad de saber’ y lo analiza de acuerdo con las relaciones históricas entre el poder y el deseo. Y en 1975, Foucault afirma que el poder no solo es represivo, sino productivo en sus efectos, inventor del deseo y el sujeto. Ahora bien, dado que ambas experiencias de la moral, la moderna y la antigua, exigían como condición preliminar una experiencia ‘subjetiva’ de la conciencia humana, cabe hacerse la siguiente pregunta. ¿en qué momento histórico, y bajo qué condiciones tecnológicas de posibilidad, la experiencia clásica de sí fue substituida por la experiencia occidental del ‘sujeto’? ¿Qué relación hay entre este momento y la emergencia, siglos más tarde, de la experiencia moderna del ‘deseo’? Es aquí donde hayamos la otra gran razón que justifica la fascinación de Foucault por el cristianismo. Pues para que las tecnologías de subjetivación cristianas pudieran aplicarse sobre ‘lo sí’ (*le soi*) Foucault consideraba imprescindible que se hubiera producido una transformación radical de la experiencia antigua de la sexualidad. Según *L’Usage des Plaisirs*, el carácter no subjetivo de la ontología de la ‘sexualidad’ griega residía en la morfología y la dinámica de las prácticas sexuales.⁹² Bajo el régimen griego de las *aphrodisia*, los placeres (*hēdonai*) eran considerados la fuente tanto de los deseos (*epithumiai*) como del acto sexual, de tal forma que estos tres –placeres, deseos y actos– funcionaban como un conjunto dinámico.⁹³ Pese a esto, en las sociedades patriarcales y esclavistas del mundo grecolatino, las prácticas sexuales estaban lejos de ser ‘libres’, ya que cada uno de los dos actores implicados poseía una función y un papel específicos⁹⁴ ligados estrechamente a su estatus social, su género y su edad asignados. No obstante, ni la moral ni el saber antiguo se desarrolló bajo ninguna tipología en torno a prácticas y deseos sexuales que permitiera discernir entre sujetos normales y patológicos. De hecho, en esencia el objetivo general de la moral sexual antigua era evitar los efectos vergonzosos subsiguientes al paroxismo de los placeres. La llamada *akrateia hēdonēs* –la intemperancia (*intemperance*) en los placeres–.⁹⁵ Por esta razón, la historia de las prácticas de sí en el clasicismo antiguo siempre giró en torno al buen uso de los

92 FOUCAULT, Michel. *L’Usage des plaisirs*, p. 58.

93 Foucault señala la tenue excepción de Platón al ligar el deseo al sufrimiento que provoca la falta del objeto deseado. Sin embargo, añade que, concretamente en el *Filebo* 44e, el apetito es suscitado por la representación, la idea o el recuerdo del objeto de placer. FOUCAULT, Michel. *L’Usage des plaisirs*, p. 52.

94 FOUCAULT, Michel. *L’Usage des plaisirs*, p. 56.

95 FOUCAULT, Michel. *L’Usage des plaisirs*, p. 54.

placeres, la llamada *enkrateia*, el dominio de sí por sí.⁹⁶ Pues bien, la subjetivación ulterior de las *aphrodisia* debe pensarse como un proceso largo y complejo que, de acuerdo con el Archivo Foucault, contempla dos grandes acontecimientos político-sociales consecutivos: la dislocación (*dislocation*) de las estructuras económicas y políticas de las ciudades Estado griegas a favor del modelo imperial romano, y la institucionalización de la vida monacal a partir del Edicto de Milán en el 313 d.C. Por una parte, la «destrucción» (*destruction*) del tejido social antiguo implicó una marginalización social progresiva de la «erótica de los jóvenes» —la *erotika* o *l'erotique des garçons*— y una «conyugalización» (*conjugalisation*) creciente del régimen antiguo de los placeres —Lo cual, además, estuvo estrechamente vinculado con el surgimiento de la figura del emperador como monstruo moral—.⁹⁷ Por otra parte, el desarrollo de las artes monacales de la virginidad y la sustitución del principio de *enkrateia* por el de *castitas*,⁹⁸ permitió una inversión crucial en la dinámica de las *aphrodisia* que desembocó en el surgimiento de la hermenéutica de la carne. Ya en 1977, tras la aparición de *La Volonté de savoir*, algunas de las figuras más relevantes del psicoanálisis francés de mediados de los setenta se reunieron con Foucault con el objetivo de subsanar algunas dudas. En un contexto donde el problema derridiano sobre la reivindicación del lugar que ocupaba Freud en la historia del saber sobre el sexo no dejaba de interpelarlo, Foucault hizo ciertas puntualizaciones epistemológicas de carácter histórico. Indicó que si bien «tenemos una sexualidad desde el siglo XVIII y un sexo desde el siglo XIX, antes teníamos sin duda una carne» (*on a une sexualité depuis du xviii siècle, un sexe depuis le xix. Avant on avait sans doute une chair*). Y puntualiza que el «tipo fundamental [fue] Tertuliano» (*Le bonhomme fondamental, c'est Tertulien*).⁹⁹ La importancia histórica que Foucault otorgaba ya en 1977 a Tertuliano residía en que este había «reunido» (*reuni*), en un «discurso teórico coherente» (*discours théorique cohérent*), los principios para escapar del dualismo gnóstico y los imperativos cristianos de la *Didakhé*.¹⁰⁰ Sin embargo, su importancia radical es que este introdujo, por primera vez desde una perspectiva cristiana, una reflexión sobre la virginidad. El primer capítulo de la segunda parte de *Les Aveux*¹⁰¹ muestra que cuando Tertuliano abordó el tema durante el siglo II, mucho antes de la institucionalización del monaquismo, la práctica de la virginidad era definida exclusivamente como una mera abstención de los placeres y considerada como una práctica 'negativa'; esto es, como mera

96 FOUCAULT, Michel. *L'Usage des plaisirs*, p. 76. En *L'usage des plaisirs* Michel Foucault traducía *enkrateia* por 'domination' o 'maîtrise de soi par soi'. En el mundo cristiano que estudia *Les Aveux de la chair*, *enkrateia* será vertido 'continence' (continencia).

97 FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité*, p. 242-246.

98 FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, p. 217.

99 FOUCAULT, Michel. «Le Jeu de Michel Foucault» En *En Dits et Écrits II. 1975-1984*. Quarto Gallimard, París, 2001, pp. 298-329, p. 313.

100 FOUCAULT, Michel. «Le Jeu de Michel Foucault», p. 313.

101 FOUCAULT, Michel. «Virginité et continence». *Les Aveux de la chair*, pp. 154-176

continencia o *enkrateia*.¹⁰² Sin embargo, esto empezará a cambiar sustancialmente siglos más tarde. Entre *El Banquete* de Metodio de Olimpo¹⁰³ y *De la integralidad de la virginidad* de Basilio de Ancira, el «estado de virginidad» (*état de virginité*) comienza paulatinamente a ser concebido como un arte (*ars*) y presentado regularmente como el efecto de una elección libre e individual inscrita en el sentido y los efectos de la historia general de la salud del género humano.¹⁰⁴ Sin embargo, es sin duda a partir de los tratados de Juan Casiano (365-435 d-C) sobre la virginidad masculina donde se produce la retirada del viejo concepto de *enkrateia* por una experiencia nueva de la virginidad. Las primeras páginas de la sección II del capítulo «*Être vierge*»¹⁰⁵ analizan las substitutiones arqueológicas que permitieron tal transformación. En *Instituciones* VI, 4 Casiano establece una jerarquía de valores según la cual la mera continencia –*enkratês*– constituye un valor moral inferior al de la ‘castidad’ –*castitas*–. El análisis de Foucault¹⁰⁶ puntualiza que esto ocurre porque en Casiano la *enkrates* deja de implicar el dominio de los placeres sexuales mediante la «abstención externa respecto del sexo» (*abstention externe à l'égard du sexe*) o el mero «rechazo» –*districtio*– del acto sexual. Casiano es uno de los primeros en entender la *castitas* como un «movimiento interior del corazón» (*mouvement intérieur du coeur*) que guarda su ‘integralidad’ (*hagnos*): «La corrupción de la carne reside menos en la privación de la mujer que en la integridad del corazón que guarda sin corrupción la santidad del corazón por el temor de Dios o el amor a castidad.» (*La corruption de la chair réside moins dans la privation de femme que dans l'intégralité du coeur qui garde sans corruption la sainteté du coeur par la crainte de Dieu ou l'amour de la chasteté*).¹⁰⁷ La crítica a la continencia socrática resulta ejemplar de esta transición. Siguiendo el argumento de *Instituciones* XIII, 5, Foucault afirma que para Casiano «Sócrates no era casto; él, que se abstenía de consumir el amor que experimentaba por los jóvenes: se violentaba contra su «deseo malvado» y contra la «voluptuosidad de su vicio», sin expulsarlos de su corazón» (*Socrate n'était pas chaste, lui qui s'abstenait de consommer l'amour qu'il éprouvait pour les garçons : il faisait violence à son «mauvais désir» et à la «volupté de son vice» sans les bannir de son coeur*).¹⁰⁸ Ahora bien, cuando Foucault analiza la forma ética propia de esta experiencia de la castidad, encuentra que no estaba exenta de «cierta ambigüedad» (*certaine ambiguïté*). Mientras la continencia es concebida «como un momento que debe durar tanto como permanezcan las

102 Es más, Foucault afirma que en el discurso de Tertuliano «puede incluso reconocerse la resistencia a toda práctica que otorgue un sentido y estatuto particular a la virginidad de las mujeres» (*On peut même y reconnaître la résistance à toute pratique qui donnerait sens et statut particulier à la virginité des femmes*). FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, p.157.

103 FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, p.161.

104 FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, p.185-186.

105 FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, p. 216-219.

106 FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, p. 217 e *Instituciones* VI, 4.

107 FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, p. 217. Cita extraída de *Conferencias* XII, 10.

108 FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, p. 217.

menores trazas de ardores carnales» (*un moment qui doit durer aussi longtemps que demeurent les moindres traces d'ardeurs charnelles*), la castidad constituye, en cambio, «un estado terminal donde no hay que combatir 'los movimientos de la concupiscencia carnal'; y es entonces y solo entonces, que el alma puede volverse 'la morada del Señor'» (*un état terminal où il n'y a plus à combattre «les mouvements de la concupiscence charnelle [...] devenir «la demeure du Seigneur»*).¹⁰⁹ Pero aquí surge la siguiente paradoja. Pues «la lucha contra los asaltos de la carne no puede considerarse jamás como acabada definitivamente» (*la lutte contre les assauts de la chair ne peut jamais être considérée comme définitivement achevée*). La castidad constituye así un «punto ideal hacia el cual hay que caminar indefinidamente, sin estar seguro de poder alcanzarla de forma completa» (*point idéal vers lequel indéfiniment il faut cheminer, sans être sûr de pouvoir y atteindre de façon complète*).¹¹⁰ Y es por esta razón que la castidad constituye una fuerza positiva con efectos subjetivantes. Pues requiere un esfuerzo que va más allá del ejercicio de la continencia, requiere una batalla encarnada, una «fuerza de enfrentamiento que reclama, para poder triunfar, ardor y pasión, y un deseo que no carece de parentesco con aquel al que se esfuerza por combatir» (*[F]orce d'affrontement qui demande, pour pouvoir triompher, ardeur et passion, et un désir qui n'est pas sans parenté avec celui-là même qu'il s'efforce de combattre*).¹¹¹ En Casiano, la antigua *askesis* comienza a pensarse en los términos de una guerra entre enemigos, y con ello, la metáfora del entrenamiento gimnástico entra en continuidad con el de la batalla y el soldado. El estado de virginidad empieza a pensarse como el arte de un combate que se batalla en lo más profundo del corazón. «Atlético —dice Foucault—, el combate impone un modo de relación consigo mismo. Belicoso, es una relación con un elemento irreductible de alteridad» (*Athlétique, le combat impose un mode de rapport à soi-même. Belliqueux, il est une relation à un élément irréductible d'altérité*).¹¹² Fundamentándose en la demonología de Evagrio, para Casiano esta lucha interminable se desarrolla contra una pluralidad de «potencias adversas» (*puissances adverses*) que no son capaces de penetrar el territorio del alma, pero lo acechan en sus márgenes mediante sugerencias de intensidad variada y astucias inimaginables. Es aquí donde la tentación (*tentation*) toma su rol esencial como la «insinuación en el alma de un pensamiento que le llega de una potencia diferente a ella misma» (*insinuation dans l'âme d'une pensée qui lui vient d'une puissance autre qu'elle même*), esto es «el elemento dinámico» (*l'élément dynamique*) que pone en relación «lo exterior y lo interior del alma» (*l'extérieur et l'intérieur de l'âme*). Pero a la par, la tentación constituye un «episodio dramático» donde «el alma puede dejarse sorprender e inundar por [la tentación], o por el contrario, rechazarla y vencerá; la tentación puede incorporar el deseo con ella, o por el contrario suscitar

109 FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, p. 217. Citas internas extraídas de *Conferencias*, xii, 11.

110 FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, p. 218.

111 FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, p. 218.

112 FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, p. 226.

la voluntad ardiente de apartarla y de apartarse de ella» (*l'âme peut se laisser surprendre et envahir par [la tentation], ou au contraire la repousser et la vaincre; la tentation peut entraîner le désir avec elle, ou au contraire susciter la volonté ardente de l'écartier et de s'en écartier*). Y por todo eso, la tentación es «el objeto de un análisis necesario» (*l'objet d'une analyse nécessaire*). Pues, en el corazón, hay siempre «un secreto por revelar» (*un secret à lever*) –a saber, en qué medida la tentación constituye un asalto de Satán o una prueba de Dios–.

En Casiano, se materializa una sustitución completa de la antigua prioridad de los *hēdonai* sobre los *epithumiai* y los actos, por una primacía de la *libido* y la *concupiscentia* que supuso el abandono de la *Didakhé* –la prohibición del adulterio, de las relaciones extramatrimoniales, y de la corrupción de jóvenes–. Esta operación queda patente en los análisis del vicio de fornicación de las *Conferencias* quinta y duodécima. Foucault interpreta que Casiano dió el nombre de *fornicatio*, en sentido restringido, a la conjunción de los dos sexos (*commixtio sexus utriusque*); el nombre de *immunditia* a la impureza que se produce, tanto despierto como dormido, «sin contacto con la mujer» (*absque femineo tactu*); y finalmente el nombre de *libido* a aquello que es «concebido por la mente y el pensamiento» (*conçu par l'esprit et la pensée*), en los «repliegues del alma» (*replis del ame*), sin que haya «pasión corporal» (*sine passione corporis*). Esta redefinición implica que, «lo esencial del combate de la castidad porta sobre un objetivo que no es del orden de [...] la relación sexual entre dos individuos» (*l'essentiel du combat de la chasteté porte sur une cible qui n'est pas de l'ordre [...] du rapport sexuel entre deux individus*), sino que concierne los movimientos del alma, el rezagamiento a la imaginación y la experimentación de erecciones, tanto en la vigilia como en el sueño. Pues bien, el nacimiento de esta nueva forma de relación consigo, que en esencia excluye la relación con lxs otrxs, desembocó en el perfilamiento de dos polos que, paradójicamente, ya no coincidían con el cuerpo y el alma, sino que restaban implicados mutuamente en los movimientos de esta:

El polo involuntario que es el de los movimientos físicos, ya sean las percepciones que se imponen, o los recuerdos e imágenes que surgen y se propagan en el espíritu, invierten, convocan y atraen la voluntad; y el polo de la voluntad misma, que acepta o rechaza, se voltea o se deja captivar, se rezaga, está de acuerdo.¹¹³

Pues bien, es en este juego de implicaciones entre los polos involuntario e involuntario del alma que Foucault localiza el sentido de *concupiscentia* en Casiano:

A esta implicación, en la que el acto voluntario o la voluntad explícita de cometer un acto son la forma más visible, pero tan condenable que debe encontrarse excluida cuando comienza el trabajo ascético,

113 «[L]e pôle involontaire qui est celui soit des mouvements physiques, soit des perceptions qui s'imposent, soit des souvenirs et des images qui surviennent et qui, se propagent dans l'esprit, investissent, appellent et attirent la volonté; et le pôle de la volonté elle-même, qui accepte ou repousse, se détourne ou se laisse captiver, s'attarde, consent». FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, pp. 238-239.

a esa implicación del sujeto, aún más temible cuando se produce en aquello que en ella es lo menos voluntario, Casiano da el nombre de concupiscencia.¹¹⁴

¿Constituye pues la historia de la *concupiscentia* una suerte de morfología de la voluntad de saber? Uno de los rasgos más interesantes de la descorporeización de la *libido* que perpetró Casiano, es que la vinculaba con su origen etimológico: *libido-libet*, gozar, placer, alegrarse.¹¹⁵ Una comprensión esta, que circunvala el concepto freudiano de pulsión o la idea de goce (*juissance*) en Lacán, y que junto a las potencias demonológicas de Evagrio, interpela el campo donde emergen las máquinas deseantes deleuzo-guattarianas.

Sin embargo los análisis de *Les Aveux de la chair* no acaban aquí. Foucault atribuye a un contemporáneo de Juan Casiano, Agustín de Hipona (354-430 d.C.), el discurso que instauró la definición¹¹⁶ jurídica de la *libido* como un elemento estructural e interno al acto sexual. En «La libidinisation du sexe», Foucault se esfuerza por arqueologizar las formas discursivas que permitieron tal instauración.¹¹⁷ Para ello, la *libido* no podía ser concebida como un efecto de la Caída del hombre tras el mordisco de la fruta prohibida, sino como una parte más de su naturaleza tal y como, según el relato del Génesis, fué creada por Dios. Ahora bien, lo que Foucault denominó la «libidinización del sexo paradisiaco»¹¹⁸ (*libidinisation du sexe paradisiaque*) no fue producto de una reflexión inminentemente práctica sobre la regla monacal, sino de una teorización jurídica sobre la obligación general de la vida secular canónica: el matrimonio. Pues en efecto, para que el pecado de adulterio pudiera ser imputado, la *libido* no podía ser considerada como una naturaleza adquirida e involuntaria que provocara la tentación en el hombre mediante una batalla dramática y virtualmente interminable. Contra esta concepción, la estrategia de Agustín consistió en insertar la *libido* en la naturaleza racional y voluntaria del hombre mediante el concepto de *consensus*. Esto es, la idea de que, en todo acto sexual, el hombre consiente voluntariamente el arrebato de la *libido* para llevar a cabo el acto sexual. De acuerdo con esta forma de «consentimiento» (*consentement*), tras la Caída del Paraíso, todo hombre estaría obligado a «[querer] lo que quiere la concupiscencia» (*on veut ce qui veut*

114 «À cette implication, dont l'acte volontaire ou la volonté explicite de commettre un acte sont la forme la plus visible, mais si condamnable qu'elle doit se trouver exclue quand commence le travail ascétique, à cette implication du sujet d'autant plus redoutable qu'elle se produit dans ce qui en lui est le moins volontaire, Cassien donne le nom de concupiscence.» FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, p. 240

115 FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, p. 239

116 Según Foucault, en Agustín, las nociones de *libido* y *concupiscentia* son utilizadas indistintamente para denotar un «movimiento involuntario provocado por la atracción sexual» (*un mouvement involontaire provoqué par l'attraction sexuelle*). FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, p. 333, nota 2.

117 FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, pp. 325-361.

118 En el Paraíso, antes de la Caída, Agustín de Hipona otorgaba al hombre la capacidad de controlar su miembro, únicamente con fines reproductivos, de la misma manera que usa sus manos a voluntad. FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, p. 332

la concupiscence).¹¹⁹ Dicho de otra forma, en el acto sexual la voluntad humana «se quiere a sí misma concupiscencia» (*se veut elle-même concupiscence*).¹²⁰ De este modo, incluso en el acto más puramente entregado a la multiplicación de la especie, el sujeto consciente ya no pierde simplemente el combate contra el objeto deseado, sino que «se constituye y se sella a sí mismo como sujeto deseante; y a partir de entonces los movimientos de su concupiscencia se le vuelven imputables» (*se constitue et se scelle lui-même comme sujet désirant; dès lors les mouvements de sa concupiscence lui deviennent imputables*). De este modo, el deseo libidinal mismo se torna la forma del sujeto. Foucault lo afirma expresamente hacia el final de *Les Aveux*:

El análisis de Agustín no hace de la concupiscencia ni una potencia específica en el alma, ni una pasividad que limite su poder, sino la forma misma de la voluntad, es decir, de lo que hace del alma un sujeto. [Esta forma] no es para [Agustín] lo involuntario contra la voluntad, sino lo involuntario de la voluntad misma: aquello sin lo cual la voluntad no puede querer, salvo precisamente el socorro de la gracia, la única capaz de liberarle de aquella «debilidad» que es la forma misma de su querer.¹²¹

Tras estos análisis, cabe establecer el siguiente marco de horizontes y conclusiones posibles. De acuerdo con *Les Aveux de la chair*, mucho antes del surgimiento de un querer emergente desde las profundidades del ser humano moderno, la juridificación agustiniana de la *libido* permitió que el deseo sexual se estableciera como condición de posibilidad del querer de la voluntad. San Agustín restaría así como instaurador de un discurso jurídico cuya concepción del poder no deja de aludirnos en el presente bajo la figura de Marx. Al mismo tiempo, la instauración de un discurso donde la *libido* constituye la estructura formal del alma, interpela no solo al freudismo, sino a las revisiones posestructuralistas de raigambre lacaniana. Es probable que el análisis del combate de la castidad en Casiano permita esbozar elementos clave de la metafísica freudiana de la negatividad y la teoría psicoanalítica de las pulsiones. Y en última instancia, cabe preguntarse en qué medida el esquizoanálisis deleuzo-guatariano es deudor de las intensidades y las potencias propias de la dramaturgia bélica de la castidad.

Aunque los estudios foucaultianos aún están lejos de proporcionarnos respuestas completamente satisfactorias a estas preguntas, nos resulta bastante convincente que las reservas de Foucault con la pareja Freud-Marx, y con la pareja Deleuze-Guattari, convergen en la convicción de que la substitución del dominio dinámico

119 FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, p. 353.

120 FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, p. 354.

121 « L'analyse d'Agustín ne fait de la concupiscence ni une puissance spécifique dans l'âme, ni une passivité qui en limite le pouvoir, mais la forme même de la volonté, c'est-à-dire de ce qui fait de l'âme un sujet. Elle n'est pas pour lui l'involontaire contre la volonté, mais l'involontaire de la volonté elle-même : ce sans quoi la volonté ne peut pas vouloir, sauf précisément le secours de la grâce, laquelle seule peut l'affranchir de cette « infirmité » qui est la forme même de son vouloir. » FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, p. 334.

de las *aphrodisia* por la hermenéutica cristiana de la concupiscencia, permitió una experiencia nueva del deseo que le dio a la relación consigo la forma del sujeto. Es más, me atrevo a precisar que ahí donde *La Volonté de savoir* tomaba la genealogía del dispositivo de sexualidad como una arqueología del psicoanálisis, tras *Les Aveux de la chair*, la historia del sujeto moderno bien puede inscribirse en una arqueogenealogía del deseo en cuanto forma de sí.

6. Bibliografía

- DEFERT, Daniel. *Une vie politique*, Seuil, París, 2014.
- DEFERT, Daniel. «Chronologie». En *Dits et Écrits I. 1954-1975*. Quarto Gallimard, París, 2001, pp. 13-90.
- DEFERT, Daniel. «Glissements progressifs de l'oeuvre hors d'elle-même». En Franche, Dominique. *Au Risque De Foucault*. Centre G. Pompidou, París, 1997, pp. 151-161.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. *Capitalisme et schizophrénie (1): L'Anti-Édipe*. Minuit, París, 1972.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. *Capitalisme et schizophrénie (2) : Mille Plateaux*. Minuit, París, 1980.
- DERRIDA, Jacques. ««Être juste avec Freud». L'histoire de la folie á l'âge de la psychanalyse». En ROUDINESCO, E. (ed.), *Penser la folie: essais sur Michel Foucault*, París, Galilée, 1992, pp. 139-195.
- ERIBON, Didier. *Réflexions sur la question gay*, Flammarion, París, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Les Mots et le choses*. Gallimard, París, 1966
- FOUCAULT, Michel. *L'Ordre du discours*, Gallimard, París, 1971.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la Sexualité, 1: La Volonté de savoir*. Gallimard, París, 1976.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la Sexualité, 2: L'usage des plaisirs*, Gallimard, París, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, 3: Le Souci de soi*. Gallimard, París, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*. Seuil/Gallimard, París, 1999.
- FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce qu'un auteur» En *Dits et Écrits I. 1954-1975*. Quarto Gallimard, París, 2001, pp. 817-849.
- FOUCAULT, Michel. «Le retour de la morale». En *Dits et Écrits II. 1975-1984*. Quarto Gallimard, París, 2001, pp. 1515-1526, p. 1521
- FOUCAULT, Michel. «*Structuralisme et poststructuralisme*». En *Dits et Écrits II. 1975-1984*. Quarto Gallimard, París, 2001, pp. 1250-1276.
- FOUCAULT, Michel. *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974*. Seuil/Gallimard, París, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir, Cours au Collège de France, 1970-1971*. Seuil/Gallimard, Paris, 2011.

FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1989*. Seuil/Gallimard, Paris, 2012.

FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité: Cours au Collège de France (1980 - 1981)*. Seuil/Gallimard, Paris, 2014.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, vol. 4 : Les Aveux de la chair*. Gallimard, Paris, 2018.

VOELTZEL, Thierry. *Vingt ans et après*. Verticales, Paris, 2014.

Las *Confesiones* de Agustín: el discurso y la carne

The Confessions of Augustine: Discourse and the Flesh

Magda Kaźmierczak

Facultad de Filosofía, Universidad de Varsovia
magda.kazmierczak@student.uw.edu.pl

Resumen: En las investigaciones de Foucault sobre la genealogía del sujeto moderno destaca la falta del análisis de la obra de san Agustín, especialmente de las *Confesiones*, que desempeñan un papel importante dentro de la historia de la subjetividad occidental. La interpretación de las *Confesiones* conforme a las herramientas dadas por Foucault muestra que no se ajustan de una forma completa a ninguno de los modelos de la práctica de la “escritura de sí”, ni tampoco a las “técnicas de sí” tales como la confesión oral. El carácter excepcional y único de las *Confesiones* radica en su dimensión subjetiva de contar las experiencias más íntimas, lo que posibilita ejercer otro tipo de análisis, como los que hacen Derrida o Lyotard. En vez de ser un ejemplo modelo de cómo construir una identidad cristiana completa, las *Confesiones* dan testimonio de su imposibilidad, relatan la experiencia de una fisura que atraviesa cualquier sujeto aparentemente coherente.

Palabras clave: San Agustín de Hipona, Confesiones, Cristianismo, Michel Foucault, Sujeto

Abstract: The absence of analysis of Augustine’s work, especially of any interpretation of the *Confessions*, which are undoubtedly a crucial text for the history of Western subjectivity, stands out as a remarkable feature of Michel Foucault’s investigations on the genealogy of modern subject. In my essay I try to develop an interpretation of Augustine’s text according to the framework provided by Foucault himself. It turns out that *Confessions* are neither an example of “self-writing” nor any of the “techniques of the self” described by Foucault. This exceptional character of *Confessions* is based on the carnal and emotional dimensions of the Augustine’s experiences, which also allow for the other type of analysis represented by the interpretations by Derrida or Lyotard. Instead of being a model example of developing a Christian identity, the *Confessions* seem to prove the impossibility of such a task and convey the experience of a fracture that disintegrates any apparently coherent subject.

Keywords: Saint Augustine of Hippo, Christianity, Confessions, Michel Foucault, Subject

Fecha de recepción: 27/07/2018. Fecha de aceptación: 09/09/2018.

Doctoranda en Filosofía por el Departamento de Estética de la Facultad de Filosofía, Universidad de Varsovia, máster en Filosofía por la misma universidad, ha estudiado también en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Autora de varios artículos sobre la obra de Eduardo Chillida, el arte de Paul Klee y su teoría del “punto gris”, las estéticas formales de Immanuel Kant y Konrad Fiedler, Jacques Derrida y las cuestiones de la identidad y experiencia estética. Actualmente está preparando su tesis doctoral dedicada a la filosofía de Jacques Derrida y la cuestión del materialismo insustancial del arte.

Resulta bastante asombroso que en sus textos y seminarios dedicados a las cuestiones de la genealogía del sujeto moderno, especialmente sobre las técnicas de sí efectuadas en los primeros siglos del cristianismo, Michel Foucault raras veces hace referencias a la obra de Agustín de Hipona. Según Charles Taylor, es Agustín quien puede considerarse el primer pensador occidental para quien el éxtasis está necesariamente mediado por el giro del alma hacia su interior. La reflexividad radical agustiniana da un paso vislumbrante hacia la aparición del sujeto moderno: «dificilmente –escribe Taylor– se exageraría al afirmar que Agustín fue quien introdujo la interioridad de la reflexividad radical y quien la legó a la tradición del pensamiento occidental». ¹ Aunque las interpretaciones de Agustín como un pensador protocartesiano están sometidas ya a varias críticas, queda indudable la trascendencia de las *Confesiones*² de Agustín dentro de la historia del pensamiento occidental y, especialmente, con referencia a la cuestión de la subjetividad.

No es que Foucault nunca se hubiese referido a los textos de Agustín. En *Sexualidad y soledad*³ investigaba el problema de la corporeidad y la sexualidad reprimidas (desarrolladas y profundizadas en el recién publicado cuarto tomo de la *Historia de la sexualidad*⁴), pero nunca analizó la práctica misma de la confesión en el contexto agustiniano. Y es la confesión, como decía y repetía varias veces, uno de los rasgos más característicos de la religión cristiana: «El cristianismo no es simplemente una religión de salvación, es también una religión confesional que, mucho más que las religiones paganas, impone obligaciones muy estrictas de verdad, de dogma y de canon»⁵ –dice Foucault en una de las conferencias. Por esa razón Chloë Taylor, en su libro *The Culture of Confession from Augustine to Foucault*, escribe que

Es sorprendente que Agustín no está comentado ni aquí [en *Cristianidad y confesión* – aut.], ni (o casi nunca) en cualquier otro texto de Foucault dedicado al primer período del cristianismo. Esto parece particularmente extraño ya que a Foucault le interesa la historia de los discursos confesionales y es Agustín, considerado el padre de la escritura confesional, ciertamente una figura que ocupa el lugar privilegiado dentro de este y probablemente cualquier otro período.⁶

En el último tomo de *Historia de la sexualidad*, *Les Aveux de la chaire*, Foucault tampoco se refiere a la práctica confesional de Agustín, aunque investiga allí el problema de la confesión dentro de la religión cristiana y con mucho cuidado

1 TAYLOR, Charles. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Trad. Ana Lizón. Paidós, Barcelona-Buenos Aires, 1996, 147.

2 SAN AGUSTÍN. *Confesiones*. Intr., trad. y notas de Alfredo Encuentra Ortega. Editorial Gredos, Madrid 2010.

3 FOUCAULT, Michel. «Sexualidad y soledad». En FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales vol. III*. Trad. de Ángel Gabilondo. Ediciones Paidós, Barcelona, 1999, 225-234.

4 FOUCAULT, Michel; GROS, Frédéric (ed.). *Histoire de la sexualité vol. 4. Les aveux de la chaire*. Éditions Gallimard, Paris, 2018.

5 FOUCAULT, Michel. «Las técnicas de sí», En FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*, 465.

6 TAYLOR, Chloë. *The Culture of Confession from Augustine to Foucault. A Genealogy of the "Confessing Animal"*. Routledge, New York-London, 2009, 26. La traducción es nuestra.

analiza otros textos de Agustín desde el punto de vista de las represiones que un cristiano debe ejercer sobre su cuerpo. En ningún momento aparece ni una referencia a las *Confesiones*, ni siquiera están incluidas en la bibliografía general del libro. Así que la falta de las investigaciones sobre las *Confesiones* de san Agustín destaca dentro de la obra de Michel Foucault de una manera muy evidente. Por eso, tampoco debería pensarse que Foucault no lo hubiese hecho a propósito. La ausencia de las *Confesiones* no puede ser una mera casualidad.

Teniendo entonces en cuenta el trabajo de Foucault sobre el tema de la confesión cristiana y sus referencias a otros textos del obispo de Hipona es posible, por una parte, encontrar las razones por las cuales Foucault habría decidido no hablar de las *Confesiones*, y, por otra, elaborar una cierta interpretación de estas conforme a las herramientas dadas por propio Foucault.

1. La confesión cristiana

La confesión es una de las técnicas de sí investigadas por Foucault en algunos de los seminarios en College de France, dedicados a la hermenéutica de sí, es decir, a los estudios sobre los diferentes modos de subjetivación, de la producción de un cierto tipo de subjetividad a lo largo de la historia occidental. El sujeto está entendido aquí como algo inesencial en el sentido de permanecer siempre en el proceso de creación, como algo sometido al moldeamiento efectuado a través de unas ciertas prácticas concretas. De ese modo el sujeto moderno, cuya genealogía está buscando y describiendo Foucault, no es más que un resultado de las transformaciones a las cuales estaba sometido.⁷ Así pues no son solo, lo que Foucault investigaba antes, las técnicas de producción, de sistemas de signos y de poder lo que influye a la forma de un sujeto, sino también las prácticas que ese sujeto ejerce sobre sí mismo y que, según la definición foucaultiana,

permiten a los individuos efectuar, por sí mismos, determinado número de operaciones sobre su cuerpo, su alma, sus pensamientos y sus conductas, y de esta manera producir en ellos una transformación, una modificación, y alcanzar cierto estado de perfección de dicha, de pureza, de poder sobrenatural. Llamemos a estas técnicas, las técnicas de sí.⁸

Como cada sujeto es susceptible a la transformación conforme a las prácticas que lo producen, a cada tipo de subjetividad destacada por Foucault le pertenecen unas técnicas de sí concretas, que van cambiando a lo largo de siglos, como va cambiando el modelo del sujeto. En cuanto a la subjetividad cristiana, considerada la protoforma de la subjetividad occidental moderna,⁹ Foucault identifica dos principios fundamentales: «obedecer a todo y no ocultar nada» vinculados a otros

7 FOUCAULT, Michel. «Sexualidad y soledad», 227.

8 FOUCAULT, Michel. «Sexualidad y soledad», 227-228.

9 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*: Curso en el Collège de France (1979-1980). Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014, 309.

dos principios derivados: el «no querer nada por sí mismo» y el «decirlo todo de sí mismo»,¹⁰ bajo la idea general del *discretio* –que, como lo define Foucault siguiendo a Juan Casiano, es «el principio de que no hay que caer ni en un exceso ni en otro, ni en el relajamiento ni en el extremo de ascesis»,¹¹ en una palabra: el *discretio* es un cierto tipo del justo medio cristiano al que siempre uno se debería someter.

«En cada cultura –explica Foucault– la técnica de sí implica una serie de obligaciones de verdad: hay que descubrir la verdad, ser iluminado por la verdad, decir la verdad. Muchas coacciones se consideran importantes bien sea para la constitución, bien para la transformación de sí». ¹² El principio confesional de decirlo todo no es nada nuevo dentro de la genealogía del sujeto, –vale recordar la *parrhesia* socrática y cínica–¹³ aunque en el cristianismo adquiere formas diferentes respecto a las técnicas de veridicción efectuadas en el mundo grecorromano. La confesión se convierte en una de las prácticas centrales para el cristianismo, y lo es desde entonces hasta el día de hoy: «El cristianismo, –explica Foucault– como todo el mundo sabe, es una confesión». ¹⁴

La genealogía de la confesión se encuentra en una serie de prácticas monacales introducidas al Occidente por Juan Casiano en el siglo IV. Es a base de sus textos como Foucault describe y problematiza la formación de la identidad cristiana. Existen dos puntos de partida que definen el modo de efectuar la práctica confesional. Primero, que el objetivo de la vida de un individuo en el mundo es la salvación; segundo, que el estatus ontológico de su ser está poblado por el mal. El verdadero peligro de un cristiano reside en su alma, como es el espíritu, y no la carne, lo que tiene la misma sustancia que el mal. O sea, el problema principal al cual tiene que enfrentarse un hombre reside en la existencia de los pensamientos contradictorios al dogma y a la ética cristianos. Por consiguiente, la salvación depende de la posibilidad o la capacidad de reconocer estos pensamientos malos por la parte de un sujeto. La tarea consiste pues en poder diferenciar y seleccionar en el flujo incesante de los pensamientos las ideas que provienen de la conciencia y las que provienen de Satánas.

Ahora bien, dentro del principio de no ocultar nada pueden destacarse dos prácticas necesarias: el examen de conciencia y la confesión. El examen de conciencia, a diferencia con las anteriores prácticas estoicas, está relacionado no con los pecados provenientes de los actos, sino con la *cogitatio* misma. No es pues algo que se hace cada noche a través de recordarse a uno mismo los actos del día, es más bien una tarea incesante que hay que ejercer justo en el momento de la

10 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*, 309.

11 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*, 327.

12 FOUCAULT, Michel. «Sexualidad y soledad», 228.

13 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II: Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.

14 FOUCAULT, Michel. «Sexualidad y soledad», 228.

aparición de cualquier pensamiento. Un individuo tiene que vigilarse a sí mismo en cada instante y, como un cambista que verifica la naturaleza de una moneda, debe rechazar todos los pensamientos que le resulten malos, teniendo en cuenta todo el tiempo que un pensamiento malo puede disfrazarse de uno aparentemente bueno.¹⁵ No son los hechos, sino el material y la proveniencia de los pensamientos lo que siempre hay que poner en duda y verificar con mucha rigurosidad.

Para cumplir el principio de no ocultar nada es preciso complementar la práctica del examen de conciencia con el acto de la confesión: el hablar al otro de sí mismo, diciéndolo todo. La confesión tiene varios objetivos, relacionados estrictamente con la naturaleza del acto mismo de decir algo en voz alta: la confesión implica verbalización de lo pensado y gracias a eso hace posible la tarea de selección de los pensamientos y de liberarse del mal. Como explica Foucault, el prejuicio ontológico sobre el cual está fundamentada la práctica confesional consiste en la idea de que dentro de sí mismo hay siempre algo otro, una alteridad engañosa y falsa: «La espiritualidad cristiana dirá: como siempre puedes engañarte con respecto a ti mismo, como siempre hay en ti algo que puede engañarte, pues bien, es preciso que hables, es preciso que confieses».¹⁶

El primer criterio de selección de los pensamientos verbalizados consiste en la dificultad de realizarlo unida a la aparición del sentimiento de vergüenza provocado por la manifestación de los pensamientos malos. El segundo criterio tiene que ver con el sacar a luz lo oculto en el alma: como lo malo solo puede vivir en la oscuridad, el acto de alumbrarlo provoca su huida y del mismo modo neutraliza todo su carácter venenoso. El tercer mecanismo está relacionado con la analogía entre la expresión verbal y el exorcismo. El hablar consiste en expulsar a Satánas del cuerpo: «ya no está en el corazón lo que ahora está en la lengua»,¹⁷ y lo que será expulsado del cuerpo a través de la boca, en su forma material de las palabras. La confesión entendida así no debería estar efectuada solo de vez en cuando. Tal como el examen de conciencia, también su complemento, la tarea de duplicar el fluir de los pensamientos a través de su conversión en una verbalización discursiva tiene que ser incesante. Como lo explica Foucault,

Se trata en efecto de producir una verdad, una verdad que era desconocida. Ahora bien, y aquí está la paradoja, [...] esa necesidad de producir la verdad que yo soy [...] está fundamentalmente ligada [...] a la renuncia a sí. En la medida en que debo renunciar por completo a mis propias voluntades y sustituir mi voluntad por la de otro [es decir, conforme al principio de obedecer a todo – aut.], y porque debo renunciar a mí mismo, debo producir la verdad de mí mismo, y solo la produciré en cuanto trabaje de esa renuncia a mí mismo. La producción de la verdad de sí no está en modo alguno polarizada, ajustada a la voluntad de establecer por fin en el ser lo que yo soy; al

15 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*, 342-344.

16 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*, 347.

17 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*, 348.

contrario, si quiero saber lo que soy, si debo producir como verdad lo que soy, es porque debo renunciar a lo que soy.¹⁸

La tarea de un cristiano consistiría entonces en la producción de la verdad sobre sí mismo que, paradójicamente, como su condición de posibilidad tiene la simultánea renuncia a sí mismo. La estructura de la subjetividad cristiana conlleva pues en sí su imposibilidad estructural. Un sujeto cristiano tiene que convertirse en el discurso de la verdad, desapareciendo en cuanto un ser humano dotado de una voluntad propia. No se trata de sacar a luz la verdad de sí mismo como un individuo único y diferente de otros, de manifestarse la verdad de una identidad subjetiva concreta, sino de renunciarse a sí mismo a favor de una verdad, de la verdad que consiste en ser un fiel cristiano. El sujeto cristiano no es más que el discurso que ese mismo sujeto crea sobre sí mismo, sobre la verdad que está dentro de él, pero que a la vez no es él. Para que ocurra la veridicción, para que un hombre asuma la identidad cristiana, tiene que desaparecer todo lo que no esté conforme al sujeto cristiano universal.

2. *Exagóreusis* y *exomológesis*

Este tipo de manifestarse la verdad de sí mismo, de «la discursivización perpetua de sí mismo», lo denomina Foucault usando la palabra griega de *exagóreusis*. La *exagóreusis* se diferencia de una otra técnica de sí presente entonces, llamada la *exomológesis*. La *exomológesis*, o sea la penitencia, consistía en presentarse a otros como un pecador, en su verdad de ser pecador. Estaba relacionada con varios tipos de prácticas de naturaleza específicamente teatral:

En la penitencia, lo que se pedía al penitente no era tanto decir [...] lo que había hecho. No se le pedía hacer una confesión detallada de la falta cometida. [...] Se le pedía que manifestara dramáticamente con su actitud, sus gestos, su ropa, su duelo, sus ayunos, sus plegarias, sus suplicasiones, sus prosternaciones, el hecho de que era pecador.¹⁹

Dentro de esta dicotomía valdría la pena buscar un lugar propio que podrían ocupar las *Confesiones* de Agustín. En efecto, como argumenta Chloë Taylor, la falta de las investigaciones foucaultianas sobre las *Confesiones* de Agustín parece ser un resultado de su incoherencia con las tipologías establecidas por Foucault respecto a dos tipos de las prácticas confesionales de decir la verdad de sí mismo.

Las *Confesiones* de Agustín –escribe Taylor– evidentemente ni son el caso de *exomológesis*, ni de *exagóreusis*: el santo ni se somete a los ejercicios ascéticos públicos, ni se confiesa con obediencia a un religioso superior en el contexto monástico. Las *Confesiones* no corresponden con la dicotomizada presentación foucaultiana de la confesión en el cristianismo temprano.²⁰

18 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*, 354.

19 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*, 351.

20 TAYLOR, Chloë. *The Culture of Confession from Augustine to Foucault*, 26. La traducción es nuestra.

Las *Confesiones* de Agustín escapan pues a las dicotomías establecidas por Foucault. Siendo un efecto de la práctica de la escritura no pueden ser entendidas un ejemplo de la confesión cristiana, cuyo rasgo más fundamental consiste en su carácter puramente oral, ni menos un ejemplo de la penitencia espectacularizada. Hace falta recordar que Agustín era un hombre culto, educado en artes liberales. Antes de la conversión al cristianismo trabajaba como profesor de la retórica romana en Milán. Era entonces bien orientado en las prácticas estoicas de la escritura. Además de los textos neoplatónicos, uno de los libros más importantes para su desarrollo espiritual fue el diálogo *Hortensius* escrito por Cicerón, por el cual Agustín empezó a interesarse en las especulaciones filosóficas –esta fue su primera conversión. El contexto romano de la formación agustiniana parece tener una gran influencia en la futura forma de las *Confesiones*. En efecto, en la conferencia titulada *Las técnicas de sí* Foucault hace una referencia a la obra de Agustín e inscribe las *Confesiones* en el contexto de las prácticas anteriores paganas, es decir, las prácticas de la escritura estoica romana. Comentando los cambios ocurridos en la práctica filosófica del cuidado de sí entre los tiempos de Platón y el período helenístico, Foucault dice que

durante el período helenístico prevalece la escritura y el verdadero diálogo encuentra su campo de expresión en la correspondencia. En adelante, ocuparse de sí va acompañado de una constante actividad de escritura. [...] [Esa constante actividad de escritura – aut.] es una de las tradiciones más antiguas de Occidente –una tradición ya establecida, ya profundamente enraizada cuando Agustín comienza a escribir sus *Confesiones*.²¹

Desde este punto de vista no habría que interpretar la estructura formal de las confesiones de Agustín dentro del marco de las prácticas penitenciales o confesionales cristianas a base de los textos de Juan Casiano, aunque hubiesen aparecido en la misma época (finales del siglo IV), pero con referencia a las prácticas de la escritura grecorromanas.

3. La escritura de sí

La confesión tal y como está descrita arriba solo obtenía su sentido en el contexto monástico. Para poder llevarla a cabo se necesitaba a un otro a quien confesar, aunque no fuera importante quien lo era exactamente. La confesión tenía que ver más con el mismo hecho de hablar de sí, y en esto residía su trascendencia, que con la dirección por la parte del oyente y sus consejos. De una manera parecida Foucault describe la práctica de la escritura ascética cristiana de Atanasio

21 FOUCAULT, Michel. «Las técnicas de sí». En FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*, 453-454. Vale mencionar que Agustín vuelve al diálogo como práctica filosófica –realizada fuera de la ciudad, en Casiciaco, con su madre, santa Mónica, y unos amigos,– y como forma literaria. Sus varios textos adquieren la forma del diálogo siendo transcripciones de las conversaciones de Casiciaco, por ejemplo: *De la vida feliz*, *Del orden*, *Contra los académicos*. También los *Soliloquios* obtienen la forma de diálogo, aunque es un diálogo que ejerce el alma consigo mismo.

presentada en la *Vida de Antonio Abad*, sacando del texto el siguiente pasaje: «Tengamos también esta precaución para estar seguros de no pecar: que cada uno anote y escriba sus actos e impulsos del alma, como si tuviera que revelárselos a otros». ²² Para Atanasio, según Foucault, la escritura desempeña el mismo papel que la confesión en los escritos de Casiano. Es necesaria para parar el flujo de pensamientos, «revelar todos los movimientos del alma», llevarlas a luz y de ese modo poder combatir contra los pensamientos que provienen del mal. Cumple también el rol de establecer los límites en el alma para impedir la aparición de los pensamientos innecesarios y vergonzosos.

Foucault encuentra la genealogía de este tipo de la escritura, llamémosla la escritura confesional, en tres formas de la escritura estoica grecorromana. Estas tres técnicas de escribir sobre sí son: los *hypomnēmata*, la correspondencia y, más antigua, la escritura *ethopoiética*. La última está relacionada con otros dos tipos de acciones: la meditación y el ejercicio de realizar en la vida lo reflexionado previamente. La escritura posibilita hacer la meditación seguir, no cesar en la tarea de reflexión filosófica con un fin ético: «La escritura [...] es un operador de la transformación de la verdad en éthos», ²³ o sea, un modo de vida concreto. Los *hypomnēmata* fueron una serie de apuntes, citados, reflexiones escritas, aunque nunca salían de su condición de ser un borrador. Cumplían función de una memoria externa a la cual uno podía referirse cuando lo necesitaba y, a través de su relectura constante, interiorizar lo apuntado. No eran pues las herramientas de autopurificación, sino más bien un método de crearse, de llevar a cabo el proceso de autosubjetivación. Frente a la función de la escritura confesional cristiana,

el movimiento que [los *hypomnēmata* –aut.] pretenden efectuar es inverso a este: se trata, no de perseguir lo indecible, no de revelar lo oculto, no de decir lo no dicho, sino, por el contrario, de captar lo ya dicho; reunir lo que se ha podido oír o leer, y con un fin, que es nada menos que la constitución de sí. ²⁴

Servían pues para el establecimiento de una subjetividad coherente, creada a base de unos fragmentos diversos, elegidos con cuidado y mucha atención. Por último, la correspondencia añadía a la práctica de crearse a sí mismo un elemento exterior –los otros a quienes hay que cuidarles como se cuida uno a sí mismo. En una carta el remitente se ponía en el constante diálogo con su destinatario, refiriéndole los hechos de su vida y sus estados de ánimo, añadiendo también consolaciones y consejos. Todo eso en función de hacerse presente, aparecerse uno al otro en toda su materialidad y de este modo hacerse ver: «La carta hace “presente” al escritor ante aquel a quien se dirige. Y presente, no simplemente por las informaciones que le da sobre su vida, sus actividades, sus éxitos, sus fracasos, sus venturas o

22 ATANASIO. *Vida de Antonio Abad*, citado por FOUCAULT, Michel. «La escritura de sí». En FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*, 288.

23 FOUCAULT, Michel. «La escritura de sí», 292.

24 FOUCAULT, Michel. «La escritura de sí», 293

sus desgracias; presente con una especie de presencia inmediata y casi física».²⁵ A través de la correspondencia no solo se llevaba a cabo el ejercicio espiritual, no solo se creaba la identidad subjetiva propia, sino también se la exponía a la mirada del otro.

4. Las Confesiones de Agustín

Esbozadas las características de las técnicas de sí tales como la confesión cristiana y la escritura de sí, intentemos ubicar dentro de esa tipología las *Confesiones* de Agustín. Parece que conllevan en sí, por separado, algunos rasgos de las prácticas mencionadas anteriormente, sin ajustarse a ninguna de ellas de una forma completa.

Por cierto, fue muy importante para el desarrollo espiritual de Agustín y para su conversión al cristianismo el hecho de escuchar, gracias a Ponticiano, la historia de la vida de san Antonio Abad, un santo eremita mencionado también por Foucault en el contexto de la escritura y la confesión. En las *Confesiones* Agustín escribe que gracias a haber conocido la vida del asceta, empezó a sentir muchísimo más fuerte que antes la carga de sus pecados y la necesidad de cambiar su vida radicalmente.²⁶ El libro de sus confesiones está dividido en tres partes. La parte primera es un relato autobiográfico de la vida antes de la conversión a la fe cristiana, siendo más una autobiografía espiritual que un relato de la vida en el sentido contemporáneo de la palabra «biografía». Su importancia no se encuentra en la veracidad de lo contado, en sí lo que escribe Agustín ocurrió de verdad o no. Esta parte tiene como su propósito poner en movimiento la memoria y la reflexión del autor para mostrar su vida en cuanto pecador. En la segunda parte Agustín muy brevemente, pero con mucha pasión y con muchos detalles, describe las preparaciones para su transformación y el momento de su conversión. Empieza también una tarea de la introspección en vistas al análisis de su conciencia y memoria. A través de ese éxtasis, de ese mirarse hacia sí mismo y contemplar su propia alma, Agustín pasa al éxtasis, a la contemplación del mundo creado por Dios (es decir, a las consideraciones sobre los problemas de tiempo e historia) y a la última meditación y alabanza de Dios, como el bien que no carece de nada y es él el reposo mismo. Desde luego, la alabanza atraviesa todas las *Confesiones* que en su forma son al principio un monólogo dirigido al Dios, aunque contienen también una polémica continua con los maniqueos. Además, Agustín inserta al texto constantes referencias a la sagrada escritura, introduce citas del Antiguo y Nuevo Testamento, abre y cierra su libro con los pasajes entrelazados entre sí que representan y explican el sentido del camino buscado y seguido por él. Construye su texto un poco en forma de una almazuela, aunque con un hilo conductor bien presentado y muy claro. Las confesiones agustinianas, consideradas en términos de la escritura de sí,

25 FOUCAULT, Michel. «La escritura de sí», 299.

26 SAN AGUSTÍN. *Confesiones*, 395 y sigs. [VIII 6].

contienen unas ciertas características de estas. Están escritas en primera persona y a la vez dirigidas a un otro, relatan la vida de su autor, muestran sus sentimientos, preocupaciones, sufrimientos y deseos, discursivizan los pensamientos (por lo menos aparentemente) de una manera espontánea, cuentan sus pecados de la carne y de la mente, contienen también unos fragmentos diferentes de alabanza, cuentos, polémica, también citas ocultas de la santa escritura. La confesión está atravesada por diferentes tipos de discurso: narrativo, meditativo (que obedece a leyes de retórica y de filosofía) y de alabanza, lo que, a pesar del hilo conductor evidente, provoca un tipo de disonancia constante.²⁷ Como lo describe Mark Vessey,

Es uno de los aspectos estilísticos más distintivos de las *Confesiones* lo que se extienden en una serie de perífrasis casi sin fisuras, que en su curso recogen trozos del texto de todos los tipos de lugares (especialmente, desde luego, de la Escritura), por lo general no para citarlos, pero simplemente para consumirlos, asimilarlos, empero ocasionalmente citarlos.²⁸

Así pues el texto agustiniano asume algunos rasgos parecidos a la característica de los *hypomnēmata*. La vida de Agustín está contada retrospectivamente, desde el nacimiento hasta el momento de escribir el libro. No es pues un relato conforme a lo que se suele llamar una verdad biográfica objetiva. Es más bien el efecto de una elección consciente de los hechos del pasado más importantes desde el punto de vista de la cuestión principal de las *Confesiones*; es decir, la confesión de la fe y la confesión de sí mismo en cuanto un fiel cristiano.

En relación con estos rasgos característicos de las *Confesiones*, Chloë Taylor argumenta que

es muy posible que Foucault no quiso escribir sobre las *Confesiones* de Agustín en sus estudios genealógicos sobre la confesión (estrechamente interpretada como una auto-examinación verdadera) porque, aunque podamos encontrar algunos momentos de dicha auto-examinación en el texto de Agustín, el proyecto mismo del santo no consiste principalmente en el administrar ni en el interpretar a sí mismo, pero en el declarar la fe en Dios. Las *Confesiones* de Agustín no obtienen la forma moderna de la confesión que Foucault intenta problematizar, ni tampoco se parecen a la práctica antigua de auto-examinación que le interesa a Foucault en cuanto una estrategia alternativa frente a la confesión moderna. Para Foucault, el trabajo de Agustín no es ni un ejemplo de la disciplina, ni del cuidado de sí, y no es por eso ni un ejemplo del problema, ni de la solución. Este estatus de ni eso/ni

27 LYOTARD, Jean-François. *La confesión de Agustín*. Trad. María Gabriela Mizraje y Beatriz Castillo. Editorial Losada, Buenos Aires-Madrid, 2002, 101.

28 VESSEY, Mark. En KEARNEY RICHARD (mod.). «Confessions and “Circumfession”. A Roundtable Discussion with Jacques Derrida». En CAPUTO, John D.; SCANLON, Michael J. (eds.). *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2005, 28. La traducción es nuestra.

aquello explica el rechazo foucaultiano del texto de Agustín.²⁹

Sin embargo, al contrario de las observaciones de Chloë Taylor, podría decirse que en las *Confesiones* se está ejerciendo un trabajo de elaboración de una subjetividad concreta, una tarea de establecer un cierto tipo de verdad de sí mismo como un fiel cristiano. Es decir, el texto de Agustín es una confesión en el sentido de mostrarse a otros en su propia verdad, de demostrar la fe y a la vez la debilidad de sí mismo como un ser humano, siempre en vistas a la identidad cristiana. Así pues las *Confesiones* son a la vez una prueba de la renuncia a sí –renuncia a la vida pagana y a la vida carnal («morir a la muerte y vivir a la vida»,³⁰ dice Agustín)– y del acto de asumir una identidad nueva, cuya verdad consiste en la búsqueda de Dios y en la fe en Él. De este modo las *Confesiones* representan, en su estructura formal, un tipo de práctica de sí parecida a las prácticas estoicas pero, en su contenido, cumplen ya las exigencias cristianas. La declaración misma de la fe es ya un autosometimiento a la identidad bien clara y fijada. Y el verdadero sentido de la confesión está relacionado con una conversión radical de la vida. Como lo explica Jacques Derrida,

Cuando pido [perdón –aut.], cuando confieso, no relato un hecho. [...] Eso se convierte en una confesión cuando pido perdón y, de acuerdo con la tradición, cuando prometo arrepentirme, es decir, amar, transformar mi odio al amor, transformarme a mí, y hacerlo por el amor. No es una cuestión del saber. No es una cuestión de hacerle a alguien saber que había pasado, sino la cuestión de cambiarse a sí, transformarse a sí mismo. Esto es lo que posiblemente Agustín llama «hacer la verdad». No *decir* la verdad, no informar –el Dios lo sabe todo,– pero *hacer* la verdad, producir la verdad.³¹

Escribir el texto que lo relata tiene función de construir una identidad subjetiva concreta, posibilita subsumirse y someterse a ella de una forma completa. Esta construcción de la subjetividad tiene menos que ver con inventarla que con recibirla, hacerla venir desde fuera en forma de una verdad y acogerla en su totalidad, tal y como es, sin excepción ninguna y ninguna condición más. Es por la venida desde fuera de algo que asumir, por lo que Agustín le pide a Dios cuando ininterrumpidamente le pide por su gracia.

5. La sexualidad espantosa de la libido

En primer lugar, existe el deber de despejar el espíritu de todas las ilusiones, tentaciones y seducciones susceptibles de alumbrarse allí, así como el deber de descubrir la realidad de lo que pasa en nosotros. A continuación, hay que liberarse de toda adhesión a sí [...] porque

29 TAYLOR, Chloë. *The Culture of Confession from Augustine to Foucault*, 46.

30 SAN AGUSTÍN. *Confesiones*, 410 [VIII 11].

31 DERRIDA, Jacques. «Composing “Circumfession”». En CAPUTO, John D.; SCANLON, Michael J. (eds.). *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*, 23. La traducción es nuestra.

es demasiado real. Cuanto más descubramos la verdad sobre nosotros, más debemos renunciar a nosotros mismos, y cuanto más queramos renunciar a nosotros mismos, tanto más nos es necesario poner a luz nuestra propia realidad. Eso es –esta espiral de la formulación de la verdad y de la renuncia a la realidad– lo que está en el corazón de las técnicas de sí practicadas por el cristianismo.³²

–así describe Foucault el mecanismo de la producción de la subjetividad cristiana, la que no solo puede encontrarse en los textos de Casiano, pero, tal vez, también dentro de la obra de Agustín. Para ambos autores era la sexualidad un campo de batalla más signifiante en el proceso de purificación del espíritu. La sexualidad se convirtió, como añade Foucault, en «el sismógrafo de nuestra subjetividad».³³ Al contrario de las técnicas de sí de la época antigua, las prácticas propias para el cristianismo no consistían en obtener la dominación de voluntad sobre el cuerpo físico, de separar el alma y el cuerpo de una manera más radical posible en función del control. Más bien se trataba de disociar la voluntad y el pensamiento tal del cuerpo, como del alma.³⁴ Tampoco eran los actos mismos lo que se tenía que revisar y confesar, sino los pensamientos en los cuales residía la verdad de un hombre (evidentemente varón). O sea, no importaban tanto ni las acciones (siendo un efecto de la voluntad), ni el contenido ideal de los pensamientos, sino la cualidad de su material, dicho de otro modo: su procedencia. «Semejante trabajo le permitirá [a un monje –aut.] escoger los pensamientos según su origen, distinguirlos según su cualidad propia y disociar el objeto representando en ellos del placer que podría evocar».³⁵ Encontramos aquí la mencionada antes tarea de la revisión constante de uno mismo hecha por sí mismo, una constante sospecha dirigida a lo que ocurre en el espacio de pensamientos, con fin en identificar y expulsar los que provienen del mal.

En primer término, el mal no reside en los actos; tiene la misma materia que el espíritu, entonces su única área de influencia está en los pensamientos. Sin embargo, es la carne donde se dan los síntomas de la existencia del mal presente en el alma. Y aún más, son el hecho de la polución involucrada y la aparición o la falta del placer relacionado con esta los verdaderos testigos de la condición del alma. Según Agustín, como dice Foucault, la raíz de tal involucramiento de la voluntad se encuentra en el placer carnal procedente del pecado original.

Adán se alzó contra Dios cometiendo el primer pecado. Intentó sustraerse a la voluntad de Dios y adquirir una voluntad autónoma [...]. En castigo por esta rebelión y como consecuencia de este deseo de una voluntad independiente de la de Dios, Adán perdió el dominio de sí mismo. [...] A esto se mezclaron movimientos involuntarios y

32 FOUCAULT, Michel. «Sexualidad y soledad», 229.

33 FOUCAULT, Michel. «Sexualidad y soledad», 229. Foucault parafrasea aquí las palabras del profesor Peter Brown.

34 FOUCAULT, Michel, «El combate de la castidad». En FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*, 271.

35 FOUCAULT, Michel, «El combate de la castidad», 272.

el doblegamiento de la voluntad de Adán tuvo un efecto desastroso. Su cuerpo, y más particularmente algunas de sus partes, dejó de obedecer a sus órdenes, se rebeló contra él y las partes sexuales fueron las primeras en erigirse en signo de desobediencia. [...] El sexo en la erección es la imagen del hombre rebelado contra Dios.³⁶

Pues lo que más le ocupaba a Agustín era el hecho de que son los órganos sexuales y su movimiento en apariencia independiente del alma lo que revela la verdad sobre la subjetividad de sí mismo.³⁷ Este movimiento llamado la *libido* no es nada externo a la voluntad, no es algo de lo que uno puede librarse. Al contrario, la *libido* es «una parte de ella, un componente interno [de la voluntad –aut.]. [...] es el resultado de la voluntad cuando esta excede los límites que Dios inicialmente ha fijado».³⁸ Y lo verdaderamente espantoso consiste en que esta voluntad puede permanecer oculta en el nivel de lo inconsciente y revelarse solo durante el sueño. Su peligrosidad se encuentra pues en su oscuridad, su intransparencia, y para eso resulta necesario el constante trabajo sobre los pensamientos, una vigilancia constante y un examen permanente de sí mismo.

La capacidad de permanecer dueño de sí, hasta en presencia de los seres más deseables, –concluye Foucault– no es lo que constituye la pureza. La pureza consiste en descubrir la verdad en sí, en descartar las ilusiones que se alumbran en uno mismo, en imprimir las ideas y los pensamientos que el espíritu produce ininterrumpidamente.³⁹

De este modo se vinculan entre sí, de una manera más estrecha, el modo cristiano de subjetivación, la tarea de encontrar y producir la verdad de sí mismo, y el problema de la sexualidad relacionada con el sexo del cuerpo masculino, testigo de la verdadera condición del alma.

6. El duelo y el goce

Agustín, a través del sumergirse en su alma y en su memoria, del mostrarse tal como es en toda su verdad, hacerse presente a sí mismo y a otros, intenta, paradójicamente, deshacerse, desvanecerse en virtud de construir de nuevo su identidad subjetiva propia. Sin embargo, aunque quiere escapar de todas las tentaciones y pasiones del cuerpo, aunque le preocupa el cuerpo en cuanto testigo de la voluntad impura, es la carne misma la condición de posibilidad de su conversión al cristianismo. En los fragmentos de las *Confesiones* dedicados al proceso de su conversión, Agustín con muchos detalles relata no solo estados de su alma, sino también estados de su cuerpo, por ejemplo las enfermedades que le ayudaron cambiar radicalmente la vida.⁴⁰ Todas las sensaciones que experimentaba

36 FOUCAULT, Michel. «Sexualidad y soledad», 232.

37 SAN AGUSTÍN. *Confesiones*, 510-511 [X 30].

38 FOUCAULT, Michel. «Sexualidad y soledad», 233.

39 FOUCAULT, Michel. «Sexualidad y soledad», 234.

40 SAN AGUSTÍN. *Confesiones*, 424, 435-436 [IX 2, 4-5].

describe de un modo muy sensorial, aún las descripciones de los combates en el interior de su alma conllevan un elemento especial de su arraigamiento material y sensual. En los momentos más intensos Agustín llora.

A Foucault más le interesa la investigación de lo discursivo y escrito que el nivel de la vida material de los que quieren obedecer las reglas establecidas en los textos. Trabaja a nivel del discurso, buscando un estado ideal que hay que conseguir a través de las técnicas descritas en los textos examinados, pero no desciende a lo que está debajo de lo lingüístico. Así pues pone la organización formal de las prácticas de sí por encima de la vida real.

Sin embargo, al contrario de los tratados teológicos leídos e interpretados por Foucault, en las *Confesiones* Agustín toca lo que pertenece a las esferas más íntimas de su vida, investiga los espacios más profundos de su memoria y escribe su vida en cuanto vida de un ser humano corporal, sensible y sufridor. Todo esto posibilita una lectura diferente a la de Foucault, una lectura centrada más en la carne y en el cuerpo que en los pensamientos. Son los pensamientos que hay que examinar, pero es la carne el espacio en el cual se refleja lo que sucede en el interior.

Una lectura íntima que hace hincapié en lo sentido aistéticamente y lo sufrido, en la dimensión puramente corporal que trasluce en las *Confesiones*, la proponen otros filósofos franceses contemporáneos. Jean-François Lyotard y Jacques Derrida, ambos se ponen en diálogo con Agustín, introduciendo a sus textos los fragmentos sacados de las *Confesiones*.

La *Circonfesión*⁴¹ de Derrida es un texto formado de los fragmentos de su diario íntimo escrito varios años antes (*Livre d'Elie*), la confesión expresada en el momento de escribir o compilar el texto entero (y dirigida a la madre de Derrida, Georgette, que está en el lecho de muerte y ya no le reconoce a su hijo), y, por fin, los párrafos de las *Confesiones* de Agustín de los que Derrida se reapropia (aunque no los traduce, dejándolos ser como los había escrito Agustín, en latín). Habla pues del amor a su madre, repitiendo los elogios escritos por Agustín a Mónica, cuya muerte está relatada en las *Confesiones*. De su identidad trastornada, los secretos de su vida, por ejemplo su nombre judío que conoció muy tarde. De su propia subjetividad o, mejor dicho, la imposibilidad de la existencia de un sujeto como tal, estable e idéntico a sí mismo, sin fisuras. Derrida saca de Agustín lo más material, carnal y le inscribe en el contexto de la intimidad del acontecimiento más importante de su vida, es decir, en el acontecimiento de la circuncisión de Derrida, el acontecimiento de «su propia circuncisión» que le dio una identidad a través de un corte sustancial, una herida material. Lo total solo puede venir en cuanto sea privado de lo que constituye su totalidad, en cuanto se desdoble, prolifere, disemine. En efecto, la única condición de posibilidad de la aparición de una identidad subjetiva propia está basada en algo que es a la vez su condición de imposibilidad. Y que se fundamenta en lo que tiene

41 DERRIDA, Jacques. «Circonfesión». En BENNINGTON, Geoffrey; DERRIDA, Jacques. *Jacques Derrida*. Trad. M^a Luisa Rodríguez Tapia. Ediciones Cátedra, Madrid, 1994.

no solo la dimensión simbólica, sino también sustancialmente material.

De hecho, las *Confesiones* agustinianas están atravesadas por una grieta, una fisura y una tensión entre el querer y el no querer, el pensar y el sentir, el reposo y la preocupación, entre, como los llama Lyotard, el alma-cuerpo o el alma-carne y el espíritu, el instante y el retraso, la vida verdadera y la muerte dentro de lo que parece ser uno e idéntico a sí mismo –es decir, un sujeto cristiano completo–. Agustín no para de llorar, y su llanto le ciega los ojos. Solo así puede descubrirse, verse a sí mismo, siempre teniendo ocultas algunas de sus partes. Se autorretrata a sí sin tener acceso a todo su ser: «Agustín se abre al amor de Dios solo en la medida en que esté ciego por sus lágrimas. Para surtir efecto en la confesión a Dios, no solo tiene que caer, fracasar en *decir* lo inefable, pero también tiene que estar algo ciego si quiere dibujar su autorretrato». ⁴² Para poder escucharse a sí mismo, volverse a sí mismo, tiene que deshacerse de sí y, hasta cierto punto, morir. Como dice Jacques Derrida, «La confesión nunca es mía. Si fuera mía, no habría sido una confesión. Él que confiesa es siempre alguien otro en mí mismo». ⁴³

La confesión de Lyotard, dirigida a Dios, también de algún modo repite lo escrito por Agustín, aunque Lyotard añade al texto de las *Confesiones* sus propias explicaciones e interpretaciones. Se reapropia del texto tal como lo hacía Agustín respecto a la sagrada escritura, teje su ensayo de diferentes fragmentos que dan reflejo a este Agustín que no puede prescindir de su dimensión sensorial y carnal. Y más: su deseo de la fe parece tener un rostro de goce puro. Leemos: «¡Esta alma, esta alma-carne está bien prendada, tomada desde lo interior, impresa, libre de su compostura *aistética*, ya no más espacio, no más tiempo, no más límite a las sensibilidades y las sensualidades!». ⁴⁴ A Agustín (aunque quiera impugnar su propia carne) le llena el deseo del goce, el placer infinito que no tiene nada que ver con los placeres mundanos, busca pues el éxtasis que neutralice su sexualidad mugrienta y la eleve al nivel de una sensualidad inocente.

El confesante busca palabras –dice Lyotard– y, contra lo que podría esperarse, las que se le ocurren se afanan sobre todo en hacer trabajar la fisiología para estimular las potencias sensoriales y, en consecuencia, sensuales del cuerpo, hasta el infinito. La inhibición que lo afecta naturalmente queda anulada y metamorfoseada en prodigalidad. A fin de librar al alma de la miseria y de la muerte, la gracia ni pide un cuerpo humillado en las maceraciones, sino que aumenta las facultades de la carne más allá de sus límites y su fin. Destrabada la capacidad de sentir y de gozar y llevada a una potencia desconocida: tal es la santa alegría. [...] En Agustín, la carne agraciada realiza su deseo en la inocencia. ⁴⁵

42 KRONICK, Joseph G. «Philosophy as Autobiography: The Confessions of Jacques Derrida». En *MLN*, Vol. 115, N° 5, *Comparative Literature Issue* (Dec., 2000), 1012. La traducción es nuestra.

43 DERRIDA, Jacques. «Composing “Circumfession”», 25. La traducción es nuestra.

44 LYOTARD, Jean-François. *La confesión de Agustín*, 28.

45 LYOTARD, Jean-François. *La confesión de Agustín*, 36-37.

Las *Confesiones* de Agustín están atravesadas por una grieta. Fracasa pues su intento de contar su propia identidad, establecerse a sí mismo como un sujeto cristiano completo. Desea sobrepasar su estado del hombre de carne y hueso, pero aplaza el momento de un corte radical en su vida. Cuando lo hace, todavía está prendido de memorias de las que quiere librarse.

Aunque Agustín se reprocha a sí mismo de una manera constante, su conversión nunca es ni puede ser total, porque la construcción de un sujeto idéntico a sí mismo necesita un acto de rechazarse a sí mismo, una resignación de algo que no desaparece nunca. Pues la asimilación de una subjetividad conlleva consigo un desdoblamiento interno. Lo que parece ser completo, estructuralmente contiene en sí a un otro que lo rompe y provoca su desplazamiento.⁴⁶

Por último, devolvamos la voz a Agustín mismo, quien en las *Confesiones* escribe

¡Tarde te he amado, belleza tan antigua y tan nueva! ¡Tarde te he amado! ¡Tarde te he amado! Y, mira por dónde, estabas Tú dentro y yo fuera. Y allí te buscaba y, deforme, caía de bruces contra esas cosas hermosas que has hecho. Conmigo estabas Tú, ¡y contigo no estaba yo! Esas cosas me retenían lejos de ti, cosas que, si no existiesen en ti, no existirían. Me llamaste, y me gritaste, y deshiciste mi sordera. Irradiaste, brillaste y pusiste en fuga mi ceguera. Exhalaste tu perfume y tomé aliento, y suspiro por ti. *Te probé, y sufrí hambre y sed. Me tocaste y me inflamé por alcanzar tu paz.*

Cuando *me adhiera a ti* con todo mi ser, en parte alguna tendré *dolor y sufrimiento*, y mi vida estará viva, llena por entero de ti. Ahora, en cambio, porque elevas al que Tú llenas, porque no estoy lleno de ti, me siento una pesada carga. Luchan mis lamentables alegrías con mis bendecibles angustias, y no sé de qué lado se alza la victoria.⁴⁷

Parece que Foucault reconoció este rasgo de las *Confesiones* de Agustín que consiste en la imposibilidad de su clasificación o análisis objetivos en términos o según las herramientas trabajadas por él mismo. Las *Confesiones* desempeñan el papel importante dentro de la historia de la subjetividad occidental, sin embargo no se ajustan de una forma completa a ninguno de los, diferenciados por Foucault, modelos de la práctica de la escritura, ni a las técnicas de sí tales como la confesión oral. Agustín, de algún modo, se aprovecha de las también

46 Como escribe Lyotard, «La cesura no tiene lugar, no tiene tiempo. El aquí y ahora, los tiempos, los lugares, las vidas y el yo se presentan agrietados o más precisamente se agrietan sin cesar. El campo de la realidad, discurso inconcluso, estalla por completo, se resquebraja como un vidrio bajo el efecto de un golpe». LYOTARD, Jean-François. *La confesión de Agustín*, 83.

47 SAN AGUSTÍN. *Confesiones*, 507-508 [X 27-28]. La cursiva indica los fragmentos tomados de los *Salmos*. Los salmos, además, añaden al texto el ritmo –Agustín varias veces menciona las emociones que los salmos cantados provocaban en él. La metafísica de la música está desarrollada por san Agustín en el tratado *Sobre la música*.

examinadas por Foucault diferentes formas de la escritura de sí practicadas por los estoicos, pero las *Confesiones* tampoco cumplen las exigencias de estas. Por un lado, todavía pertenecen al mundo grecorromano, sin embargo, por otro, asumen ya la problemática de crear la identidad subjetiva propia enteramente cristiana. No obstante, el carácter excepcional y único de las *Confesiones* que radica en su dimensión subjetiva de contar las experiencias más íntimas, es algo que posibilita ejercer otro tipo del análisis o, mejor dicho, otra manera de responder al texto de Agustín. La trascendencia de lo corporal, del nivel de lo carnal y sentimental en toda la narración agustiniana indica la insuficiencia del examinar únicamente el nivel del discurso, de la forma y función de la escritura. El hecho de ponerse en diálogo con Agustín, como lo hicieron Derrida y Lyotard, abre una posibilidad de la interpretación del problema del sujeto totalmente diferente a la foucaultiana. Resulta que en vez de ser un ejemplo de cómo construir una identidad cristiana completa, las *Confesiones* dan testimonio de su imposibilidad, relatan la experiencia de una fisura que atraviesa cualquier sujeto aparentemente coherente.

7. Bibliografía

- KEARNEY RICHARD (mod.). «Confessions and “Circumfession”. A Roundtable Discussion with Jacques Derrida». En CAPUTO, John D.; SCANLON, Michael J. (eds.). *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2005, 28-49.
- DERRIDA, Jacques. «Circonfesión». En BENNINGTON, Geoffrey; DERRIDA, Jacques. *Jacques Derrida*. Trad. M^a Luisa Rodríguez Tapia. Ediciones Cátedra, Madrid, 1994.
- DERRIDA, Jacques. «Composing “Circumfession”». En CAPUTO, John D.; SCANLON, Michael J. (eds.). *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2005, 19-27.
- FOUCAULT, Michel, «El combate de la castidad». En FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales vol. III*. Trad. de Ángel Gabilondo. Ediciones Paidós, Barcelona, 1999, 261-274.
- FOUCAULT, Michel. «La escritura de sí». En FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales vol. III*. Trad. de Ángel Gabilondo. Ediciones Paidós, Barcelona, 1999, 289-305.
- FOUCAULT, Michel. «Las técnicas de sí». En FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales vol. III*. Trad. de Ángel Gabilondo. Ediciones Paidós, Barcelona, 1999, 443-474.
- FOUCAULT, Michel. «Sexualidad y soledad». En FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales vol. III*. Trad. de Ángel Gabilondo. Ediciones Paidós, Barcelona, 1999, 225-234.
- FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos: Curso en el Collège de France (1979-1980)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II: Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.
- FOUCAULT, Michel; GROS, Frédéric (ed.). *Histoire de la sexualité vol. 4. Les aveux de la chaire*. Éditions Gallimard, Paris, 2018.
- HANBY, Michael. *Augustine and Modernity*. Routledge, London-New York, 2003.

- HUMPHRIES, Michael L. «Michel Foucault on Writing and the Self in the Meditations of Marcus Aurelius and Confessions of St. Augustine». En *Arethusa*, Vol. 30, N° 1, Winter 1997, 125-138.
- KRONICK, Joseph G. «Philosophy as Autobiography: The Confessions of Jacques Derrida». En *MLN*, Vol. 115, N° 5, *Comparative Literature Issue* (Dec., 2000), 997-1018.
- KUBIAK, Zygmunt. «Od Tagasty do Ostii». En ŚW. AUGUSTYN. *Wyznania*. Tłum. Zygmunt Kubiak. Wydawnictwo Znak, Kraków, 2004, 9-24.
- LYNCH, Thomas. «Confessions of the Self: Foucault and Augustine». En *Telos*, N° 146 (Spring 2009), 124-139.
- LYOTARD, Jean-François. *La confesión de Agustín*. Trad. María Gabriela Mizraje y Beatriz Castillo. Editorial Losada, Buenos Aires-Madrid, 2002.
- SAN AGUSTÍN. *Confesiones*. Intr., trad. y notas Alfredo Encuentra Ortega. Editorial Gredos, Madrid, 2010.
- TAYLOR, Charles. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Trad. Ana Lizón. Paidós, Barcelona-Buenos Aires, 1996.
- TAYLOR, Chloë, *The Culture of Confession from Augustine to Foucault. A Genealogy of the "Confessing Animal"*. Routledge, New York-London, 2009.

(De)Volverse cristiano en el siglo I

(Re)Turn Christian in the first century

Juan Manuel Gasca Obregón

Pontificia Universidad Católica del Valparaíso, Chile
jmgasca@gmail.com

Resumen: A pesar de que en las últimas décadas ha surgido un enorme interés desde la filosofía por la figura de Pablo de Tarso, Michel Foucault no le otorgó un papel protagónico en sus investigaciones como a Tertuliano, Clemente de Alejandría, Juan Casiano o incluso San Agustín. Esto se debió, posiblemente, a que estaba más interesado en el régimen de verdad confesional que en el régimen de verdad de la fe. A nuestro parecer, ciertos aspectos del discurso paulino, y particularmente los pormenores del bautismo que se practicaba en sus comunidades, nos ofrecen importantes pistas para articular elementos teológicos y éticos (en sentido foucaultiano) que nos ayuden a explicar qué permite al cristianismo producir masivamente sujetos que son gobernables con relativa facilidad, lo que está al centro del interés del francés en sus investigaciones en torno al poder pastoral. Después de una genealogía muy esquemática a partir de la noción de *metánoia*, analizaremos esos aspectos, pormenores y pistas.

Palabras clave: Pablo, bautismo, arrepentimiento, penitencia, salvación.

Abstract: In the last decades, philosophers have shown a huge interest in Paul of Tarsus's character. However, Michel Foucault didn't give him a protagonist role in his research, as he did with Tertullian, Clement of Alexandria, John Cassian or even St. Augustine. This may be due to his interest on the confessional regime of truth rather than on the faith's regime of truth. From our perspective, certain aspects of Pauline discourse, and specially the details of the baptism practiced in his communities, offer us important clues to articulate theological and ethical (in a Foucauldian sense) elements that aid to explain what enables Christianity to massively produce relatively easy-to-govern subjects. The latter is also the main interest of Foucault's research about pastoral power. This paper analyzes, after a very schematic genealogy from the notion of *metánoia*, these aspects, details and clues.

Keywords: Paul, baptism, repentance, atonement, salvation.

Fecha de recepción: 15/09/2018. Fecha de aceptación: 12/11/2018.

Juan Manuel Gasca Obregón es licenciado y maestro en Filosofía por la Universidad de Guanajuato (México). Actualmente cursa el doctorado en Filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Chile). Investiga sobre el dispositivo de identidad cristiano en la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media. Autor de *Una subjetividad antigua: la constitución de un sujeto autónomo e imperturbable en la sociedad ateniense y romana*, publicado en 2016 por la Universidad de Guanajuato. Miembro de la Red Iberoamericana Foucault. Beneficiario de la Beca Postgrado PUCV 2018.

μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ¹
Mc, 1, 15

En el siglo I se nacía judío o gentil, pero cristiano había que *volverse*. Este enunciado tan pueril desde cierta perspectiva histórica, tan aparentemente obvio, en realidad comporta algunas complejidades tanto históricas como filológicas, teológicas y filosóficas, incluso desde un plano esquemático, incluso si nos dirigimos, como lo haremos, al “cristiano” de la comunidad paulina que, hasta donde nos permite saber la evidencia histórica, jamás se concibió como tal:² el primer cristianismo era una secta judía.³

No obstante conviene, para nuestros propósitos, hacer al menos una distinción entre el judaísmo de Palestina y el de la diáspora, sobre todo porque este último hallaba entre sus filas a Pablo de Tarso (y a Filón de Alejandría). A diferencia del palestino, el judaísmo de la diáspora había configurado un procedimiento para la conversión de gentiles. Al menos hasta el año 70 reconocía dos categorías de simpatizantes: los prosélitos (*prosélytos*) y los devotos o “temerosos” (*phobohýmenos*, lat. *metuens*) de Yahvé.⁴ Los primeros seguían la Ley (*Torah*) incluso en los aspectos más delicados: la circuncisión y la alimentación, además aportaban a la colecta del Templo como cualquier judío.⁵ Los *metuentes* (de *metus*, “miedo”) no cumplían algunas de estas prácticas, especialmente la circuncisión.

Para José M. Torrents, la disposición de una gran cantidad de gentiles a compartir la sinagoga pudo deberse, además del respeto generalizado al judaísmo a lo largo del Imperio, a que cierto platonismo monoteísta estuvo en boga en los albores del siglo I.⁶ También defiende que las primeras comunidades paulinas estuvieron conformadas principalmente por estos gentiles: una mezcla de prosélitos y metuentes.⁷ Es en el horizonte de una prioridad programática por los segundos⁸

1 «Arrepentíos [*metanoete*, imp. de *metanoéo*: “volverse”] y creed [*pisteuete*, imp. de *pístis*: “fe”] en el Evangelio». BOVER, José María; O’CALLAGHAN, José. *Nuevo Testamento Trilingüe*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2015, 177.

2 «Tampoco el apóstol usa jamás el vocablo *christianós*, pero si lo hubiera conocido (como parece implicar Hch 11, 26), el vocablo no podría significar otra cosa para él que “mesiánico”, sobre todo en el sentido de seguidor del mesías». AGAMBEN, Giorgio. *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*. Trotta, Madrid, 2000, 26. No obstante, en 1 Cor 1, 2 aparece la fórmula: «τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ “los que invocan el nombre de nuestro señor Jesucristo” para designar a los cristianos[. fórmula que] no significa nada para la comunidad primitiva». BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*. Sígueme, Salamanca, 1981, 96. Se trata de una fórmula característica, como veremos, del bautismo paulino.

3 «El elenco, creo que completo, de las opciones organizadas antes del año 70 es el siguiente: sacerdotes (y levitas), escribas, saduceos, fariseos, sicarios, zelotas, esenios, terapeutas, baptistas, samaritanos, dositeanos, simonianos (?), cristianos». TORRENTS, José Montserrat. *La sinagoga cristiana*. Trotta, Madrid, 2005, 59.

4 TORRENTS, José Montserrat. *La sinagoga cristiana*, 53.

5 TORRENTS, José Montserrat. *La sinagoga cristiana*, 46.

6 TORRENTS, José Montserrat. *La sinagoga cristiana*, 50.

7 Véase: TORRENTS, José Montserrat. *La sinagoga cristiana*, 54-55, 89-93, 121-123.

8 «El retrato-robot de la comunidad ideal de acuerdo con este esquema sería el siguiente: una sinagoga que se adhiere a la fe en Cristo, que abre sus puertas primero a los ‘metuentes’ y luego a los simples paganos sin exigirles ninguna condición ritual. Algunos judíos recalcitrantes abandonarían la sinagoga. Todos los paganos ingresarían en la

que hallamos un primer cruce relevante entre lo histórico y lo teológico, pues Pablo, a favor del metuente, despliega una noción de amor (*agapè*) que condensa a esa Ley que la resurrección de Cristo habría hecho, en un sentido, inoperante. El amor reemplaza a una Ley cuyas determinaciones y alcances son superados.⁹

Porque en Cristo Jesús ni la circuncisión tiene eficacia alguna ni la incircuncisión, sino la fe [*pístis*] que actúa por la caridad [*agapès*]. [...] Pues vosotros fuisteis llamados a la libertad, hermanos; sólo que *no toméis esa libertad como pretexto para soltar las riendas a la carne* [*sarké*], sino que por la caridad haceos esclavos los unos de los otros. Porque la ley [lat. *Lex*] entera condensa su plenitud en una sola palabra, en aquello de «Amarás [*Agapēseis*] a tu prójimo como a ti mismo».¹⁰

Ese metuente al que parece apuntar el programa paulino es, pues, el sujeto protagónico de nuestra investigación. En él encuentra el apóstol la mejor posibilidad de hacer crecer de manera considerable, en el escaso tiempo que resta, el número de conversos. Esto supone otro aspecto complejo que comporta nuestro enunciado de apertura, el objeto mismo de nuestra investigación: establecer qué significado e implicaciones tiene ese *volverse* miembro de alguna comunidad paulina, al menos desde la perspectiva de un metuente más o menos helenizado. Comenzaremos exponiendo algunos antecedentes, tanto judíos como griegos, de la penitencia cristiana, entendiendo su vínculo con distintas concepciones de conversión/arrepentimiento y de salvación.

1. Volverse

Desde la primera traducción de la Biblia al latín (la Vulgata, siglo IV), en los libros que hoy conocemos como Nuevo Testamento (a partir de ahora NT), el término *μετάνοια* (*metánoia*) es traducido por *paenitentia*.¹¹ Antes de darnos por satisfechos con esa traducción conviene rastrear esta noción que tiene algunos antecedentes en la filosofía griega que se manifiestan en Filón de Alejandría, judío helenizado que nos dará una pauta para explorar ambas tradiciones.

En *De somniis*, después de diversos apuntes exegéticos sobre la figura del sol en

comunidad, y al final se reincorporarían los judíos que desertaron. Es probable que Pablo iniciara su carrera apostólica con este programa, y sólo el fracaso respecto a los judíos le obligó a organizar y a justificar una comunidad de meros gentiles». TORRENTS, José Montserrat. *La sinagoga cristiana*, 116.

9 No pretendemos sugerir un “maquiavelismo” de Pablo ni que su noción de amor sólo tenga sentido a la luz de esta perspectiva. Del mismo modo, no afirmamos algún incumplimiento, por parte de Pablo, de la Ley, ni una promoción a su incumplimiento hacia judíos y prosélitos. Simplemente describimos un vínculo entre lo histórico y lo teológico que manifiesta la importancia de los metuentes en el discurso paulino.

10 Gál 5, 4 y 13-14, de acuerdo a la traducción de: BOVER, José María; O'CALLAGHAN, José. *Nuevo Testamento Trilingüe*, 1007-1008. También véase: Rom 13, 8-10. El subrayado pretende adelantar la relevancia de este pasaje en torno al característico mensaje paulino respecto a la esclavitud. El llamado [*klesis*, presente en *ekklesia*, la comunidad] a la libertad es lo que se volvió posible con la resurrección de Cristo. Por la fe, esa libertad consiste en someterse a él, que por ello tendrá el estatuto de Señor (*kyrios*). Por el amor, en someterse a la comunidad misma. Someterse a la carne significa, como veremos, creer que uno es señor de sí mismo.

11 Por ejemplo, en Rom 2, 4: «[...] la benignidad de Dios te lleva al arrepentimiento». BOVER, José María; O'CALLAGHAN, José. *Nuevo Testamento Trilingüe*, 805, el subrayado es nuestro. Por “arrepentimiento” Pablo escribió *μετάνοιάν* y en la Vulgata se tradujo como *paenitentiam*.

la Septuaginta, Filón cita Nu 25, 4: «[Y el Señor dijo a Moisés:] toma a todos los jefes del pueblo e imponles un castigo ejemplar para el Señor ante el sol, y se apartará de Israel la cólera del Señor».¹² La razón de ese «castigo ejemplar» (otras traducciones hablan de un ahorcamiento público, de un empalamiento o de un desmembramiento), fue que *el pueblo* (en realidad, una parte de este) había participado en un ritual iniciático a Baal.¹³ En efecto, si hay algo como una penitencia judía (antes de Juan el Bautista), es notorio su carácter colectivo: no purifica al individuo que cometió la falta, sino al pueblo. De hecho, tomando sólo las palabras explícitas de Yahvé, ni siquiera parece necesario castigar a los individuos que específicamente cometieron la falta, es decir, que participaron del banquete sacrificial en honor a Baal:¹⁴ la ira de Yahvé afecta al pueblo en general y sólo ordena, para apaciguarla, el «castigo ejemplar» de representantes del pueblo. Al respecto nos dice José Ramos-Regidor:

La *liturgia penitencial* es una de las formas de culto del antiguo Israel mejor conocidas. Una guerra perdida, una epidemia, una sequía demasiado prolongada, una cosecha insuficiente o cualquier otra calamidad pública eran las ocasiones naturales para la celebración de las liturgias penitenciales. Luego [...] se fijaron algunos días de penitencia pública, el más importante de los cuales era el *día del perdón, yom kippurim*, destinado a aplacar a Dios y a obtener el perdón de todos los pecados. [...] Esta voluntad se expresaba en gestos diversos: el pueblo ayunaba, se rasgaba las vestiduras o se vestía de saco, se cubría la cabeza de polvo o de ceniza, se postraba en tierra, lloraba delante de Yahvé con gritos y lamentaciones [...] Generalmente se hacía también [...] una confesión colectiva de los pecados pronunciada por el pueblo o por su representante, en la que se reconocían culpables e imploraban el perdón divino.¹⁵

La “voluntad” de la que habla el autor es, entonces, colectiva. En el siglo III d.C. la *exomologesis* nos presentará estos mismos gestos penitenciales desde una voluntad individual y por una falta individual, validada por un obispo.¹⁶ Lo notable es que, desde el siglo I, en oposición a las prácticas judías, Filón nos ofrece una interpretación completamente fundada en el hecho de que se menciona al sol:

[...] simbólicamente ha llamado «Sol» al Padre del Universo, a cuyos ojos nada escapa, ni siquiera lo que se realiza invisiblemente en lo más oculto del pensamiento. Pero cuando estas acciones aparecen ante

12 FILÓN DE ALEJANDRÍA. *Sobre los sueños*. Sobre José. Gredos, Madrid, 1997, 78.

13 Nu 25, 3-5

14 No obstante, en este pasaje Moisés pide que se asesine a cada participante en ese ritual (Nu 25, 5), y en general, hay varios casos en los que el infractor es castigado, pero se trata, de nuevo, de una purificación para el pueblo, no para algo así como un alma individual (los castigos que nos muestra el Antiguo Testamento son típicamente la pena de muerte por lapidación y, en fuentes extrabíblicas más tardías, el exilio y la expulsión de la sinagoga). Véase: RAMOS-REGIDOR, José. *El sacramento de la penitencia*. Sígueme, Salamanca, 1976, 129-131.

15 RAMOS-REGIDOR, José. *El sacramento de la penitencia*, 127-128.

16 FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo*. Paidós, Barcelona, 1990, 82-83.

la luz, él dice que mostrará su clemencia [...] ¿Por qué? Porque si *la inteligencia* [...] comete una falta a escondidas y en secreto y si después de esto, *ya por sí misma, ya por sugerencia de otra*, piensa que es imposible que algo escape a la vista de Dios y se descubre a sí misma y a todas sus acciones y las presenta abiertamente, como exponiéndolas a la luz del sol [...] diciendo que se arrepiente de todos sus juicios erróneos del pasado, producto de la falta de reflexión, [...] se halla purificada y beneficiada y ha amansado la justa ira del Sancionador [...] Pero ha de recibir al arrepentimiento [*metánoia*], hermano menor de la completa inocencia.¹⁷

Filón nos presenta una inteligencia individual, un alma en sentido griego, lo que Michel Foucault considera un *sujeto* desde su lectura del *Alcibiades*,¹⁸ esto es, un sí mismo capaz de *volverse* hacia la verdad por sí o bajo la dirección de otro (el maestro). La confesión pública y colectiva, existente en el judaísmo, aparece en el de Alejandría como una confesión del alma individual. Es el propio Foucault, en *Del gobierno de los vivos*, quien nos hace notar la peculiaridad de esta interpretación. La Escritura sugiere que el apaciguamiento de la cólera divina es resultado del castigo sobre los jefes de las tribus,¹⁹ pero la interpretación alegórica de Filón se parece más al inexistente sacramento de la confesión cristiana que a las prácticas penitenciales judías.

Esta peculiaridad es de mucha importancia para el francés porque nos muestra cierto ejercicio de poder fundado en el decir veraz del individuo, manifiesto en la cultura griega al menos desde el siglo V a.C. y que reaparecerá con la penitencia cristiana:

[...] tema mucho más antiguo que el cristianismo, que atravesó ya toda la cultura griega, que podemos señalar en *Edipo*, que aparece con claridad en Filón y que va a retomarse entonces, a través de elaboraciones extremadamente complejas —y cuánto!—, en el cristianismo, el tema mismo de la relación entre el sol y la justicia. Y en comparación con el texto de la Biblia que marcaba que la falta de castigo del pueblo estaba ligada al castigo de los jefes, Filón edipiza, haciendo de una aleturgia colectiva en la cual cada uno puede decir: «Esto es lo que yo mismo he hecho, esto es lo que yo mismo soy, esto es lo que yo mismo he visto», a la vez el principio del perdón, el

17 FILÓN DE ALEJANDRÍA. *Sobre los sueños*. Sobre José, 78-79, el subrayado es nuestro.

18 «Cuando se dice “Sócrates habla a Alcibiades”, ¿qué quiere decir esto? [...] La cuestión planteada es la del sujeto: [...] ¿cuál es el sujeto supuesto cuando se evoca esa actividad de habla que es la que emprende Sócrates con respecto a Alcibiades? Se trata [...] de poner de manifiesto al sujeto en su irreductibilidad. [...] ¿cuál es el único elemento que, en efecto, se vale del cuerpo, de sus partes, de sus órganos, y por consiguiente de sus instrumentos, y en definitiva va a valerse del lenguaje? Pues bien, es el alma [...] Por ende, el sujeto de todas esas acciones corporales, instrumentales, lingüísticas, es el alma». FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica, México, 2011, 68-69.

19 La palabra importante en este pasaje de la Septuaginta es *παράδειγματισον* que significa literalmente «haz un ejemplo de». Es usada en el sentido de «dar un castigo ejemplar» o incluso como una «deshonra pública», según: LUST Johan; EYNIKEL, Erik; HAUSPIE, Katrin. *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2003, 907. Lo que no es claro es si el castigo implicaba la muerte de los infractores como se menciona en: FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014, 109-111. Esto es relevante porque hace a la interpretación de Filón un poco menos alejada de la Escritura de lo que el francés manifiesta. Agradezco a Álvaro Pizarro por su guía en este detalle.

mecanismo purificador y el elemento sobre cuya base puede hacerse el retorno a la ley y, por consiguiente, el restablecimiento del justo poder de Moisés y de Dios.²⁰

Por supuesto, este plano tan general que vincula a Sófocles, al platonismo, a Filón y al cristianismo, está repleto de matices que no son objeto de este trabajo. No obstante, conviene mencionar brevemente los aspectos más importantes que nos permitan establecer un vínculo entre conversión, penitencia y salvación.

En otro lugar hemos desarrollado el análisis de *Edipo Rey* para explicar, de la mano de Foucault, una «invención del sí mismo».²¹ En esta tragedia de Sófocles hallamos una *conversión* hacia la verdad por parte del protagonista que tiene implicaciones ontológicas, tanto para él como individuo como para su entorno. La *salvación* de la ciudad queda vinculada a que Edipo descubra y reconozca la verdad sobre sí mismo, es decir, a que ocurra la *metánoia*. No olvidemos que Apolo, representado por el sol, es el dios involucrado en esta tragedia, y que toda ella está atravesada por la noción de justicia: la peste es resultado de una injusticia ignorada, Apolo le hace saber a Edipo que no cesará hasta que se haga justicia, así lo anuncia Edipo al pueblo y al final se identifican jurisdicción y veridicción («decir lo justo» y «decir la verdad»). Se hace justicia cuando la verdad es reconocida como tal y de algún modo *exteriorizada* por el protagonista (y esa “confesión” supone una suerte de “*penitencia*”).

Posteriormente, en Platón, la noción importante para expresar algo similar es *epistrophē*:

Esta *epistrophe* platónica se caracteriza —esto es, desde luego, muy esquemático— de la siguiente manera: consiste, en primer lugar, en apartarse de las apariencias. [...] Segundo: retornar a sí constatando la propia ignorancia y decidiéndose justamente a la inquietud de sí, a ocuparse de sí. Y por último [...] a partir de ese retorno a sí que va a llevarnos a la reminiscencia podremos volver a la patria, patria que es de las esencias, la verdad y el ser.²²

Es importante recordar, en esa tragedia de Sófocles, la veridicción del testigo que no requiere ser sabio, gobernante (es un esclavo), maestro o estar en comunicación con los dioses para que la verdad que enuncia, con el único respaldo de su *memoria*, tenga un efecto jurídico/ontológico. En la búsqueda platónica de la verdad (apartándose de las apariencias y ocupándose de sí) la memoria vuelve a hacer su aparición, ahora en la forma de una *reminiscencia* que presupone al alma individual. Se condensa el rol del testigo en el sí mismo que, de este modo, “retorna a sí”: *volverse* como un «volver a la patria» de la verdad. Aunque en Platón no se llama *metánoia*, muestra similitudes con lo que puso de manifiesto el *Edipo*

20 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*, 112-113.

21 Véase: «Una invención del sí mismo: la parresía» en GASCA OBREGÓN, Juan Manuel. *Una subjetividad cristiana en la Antigüedad*. Tesis para optar por el grado de Maestro en Filosofía, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 2016, 14-38.

22 FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, 207-208.

y con lo que antes expusimos de Filón.

La *metánoia* era [...] el movimiento de giro del alma sobre sí misma de una dirección a otra [...] en ese movimiento, tal como lo definía el pensamiento platonizante, el alma, al acceder a *la* verdad, al acceder al ser en su verdad, al acceder a la verdad del ser, descubriría al mismo tiempo, y también de manera necesaria, su propia verdad. Es decir que la luz que viene a llenar el alma [...] la ilumina igualmente acerca de sí misma. Y esto, ¿por qué? Porque el alma es de la misma naturaleza que el ser que la ilumina. [...] De un modo u otro, entre el ser y el alma hay un parentesco, y la verdad no es otra cosa que la manifestación de ese parentesco del alma y el ser. De manera que [...] en la *metánoia* el conocimiento y el reconocimiento no son distintos. [...] la iluminación, conforme a esta perspectiva, se hace necesariamente a la manera de los reencuentros y en la forma de la memoria.²³

Tomando como paradigma el diálogo *Alcibiades* encontramos que el ‘ocuparse de sí’ platónico, es decir, el que Sócrates recomienda a Alcibiades, tiene la función política de salvar a la ciudad. Es el gobernante quien debe *volverse* a la verdad, aprender a gobernarse para gobernar adecuadamente a otros. Es salvando a la ciudad que Alcibiades conseguiría salvarse.²⁴ Actualicemos, pues, el esquema: conversión como distanciamiento de las apariencias, “penitencia”²⁵ como un ocuparse de sí que permite *volverse* a la verdad mediante la reminiscencia para ocuparse de la ciudad y así salvarla, salvándose, en consecuencia, el sí mismo.

En las llamadas “escuelas helenísticas” el término que se usa es: *epistrephēin pros heauton*, y en latín *se convertire ad se*.²⁶ Edipo no sabía quién era verdaderamente y, en Platón, las almas de los vivos no recuerdan todas las verdades que presenciaron. Ambas perspectivas presuponen, de distintos modos, una suerte de “verdadero yo”, y hacerlo surgir, es decir, *volver* a él, supone la salvación de la ciudad (distinta en cada caso). Lo que hay que hacer para que eso ocurra lo estamos llamando “penitencia” en proyección hacia el cristianismo. Ahora la memoria opera mediante ciertos ejercicios espirituales cotidianos, por ejemplo, el examen de conciencia nocturno o lo que Foucault caracterizó como «escritura de sí».

La peculiaridad helenística estriba en que semejante “penitencia” hay que hacerla durante toda la vida. Eso implica que se está pensando a la salvación de otro

23 FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2014, 169.

24 FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, 191.

25 La carga semántica de la palabra no favorece la cosmovisión griega, donde más bien tendríamos que hablar de una *mathesis* y, sobre todo, de una *askesis* (término que por cierto tomará un carácter penitencial con el ascetismo cristiano). No obstante es importante distinguir, por razones meramente analíticas, esa suerte de “momento penitencial” en pos de establecer el vínculo con la cristianización del metuente en el siglo I.

26 «[...] todas estas imágenes del regreso [...] nos acercan evidentemente a algo que podríamos llamar [...] la noción de conversión. Y es un hecho que se encuentra con mucha regularidad toda una serie de palabras que pueden traducirse y se traducen legítimamente como “conversión”. Tenemos, por ejemplo, la siguiente expresión —que encontramos en Epicteto, en Marco Aurelio y también en Plotino— que es: *epistrephēin pros heauton* (volverse hacia sí mismo, convertirse a sí). En Séneca hallamos una expresión como *se convertire ad se* (convertirse a sí) [...] darse vuelta hacia sí mismo». FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, 205. Hay además otros términos emparentados que menciona en la pág. 242.

modo. Si bien, tanto *epistrephein pros heauton* como *se convertire ad se* comportan un *volverse* a la verdad, esta no es dada de una vez y para siempre, sino que ahora implica una labor de “mantenimiento” que ha invertido las prioridades en torno a la salvación: ya no se trata de salvar a la *polis* para salvarse, sino que al salvarse uno mismo aporta a la salvación de los otros.²⁷

La salvación edípica de la ciudad se entiende como un detener la catástrofe colectiva (muy similar, en ese sentido, a la salvación judía). La platónica, como se presenta en el *Alcibiades*, implica el gobernarse a sí para gobernar mejor a los otros. En ambos casos, la muerte juega un papel fundamental: sólo se la puede vencer trascendiéndola, por ejemplo, reencarnando (en “algo mejor”) o quedando en la “memoria colectiva” que supone la ciudad misma (preocupación griega similar a la del romano que patrocina diversas obras y eventos, manifiesta también en las lápidas). El filósofo del periodo helenístico, en cambio, vence a la muerte manteniéndose imperturbable, indiferente ante esta, y siendo dueño de su propia vida. La inversión salvífica incluye que ya no se trata de trascender la muerte sino que, al descalificarla como contrincante, la salvación se vuelve inmanente. Es así que conversión, “penitencia” y salvación se condensan y se vuelven permanentes.

Salvarse es una actividad que se desarrolla a lo largo de toda la vida, cuyo único operador es el sujeto mismo. [...] gracias a la salvación, nos hacemos inaccesibles a las desdichas [...] Y a partir del momento en que se ha alcanzado [...] ya no se necesita nada ni a nadie. Los dos grandes temas de la ataraxia [...] y, por otra parte, la autarquía [...], son las dos formas en las cuales encuentran su recompensa la salvación, los actos de salvación, la actividad de salvación que realizamos durante toda la vida.²⁸

En general, el modo en que se consigue esta salvación inmanente es mediante la psicagogía, la guía de almas que ofrece un maestro a su discípulo,²⁹ quien pone su alma en manos del guía hasta que eventualmente pueda ejercer, individualmente, su propia conversión-“penitencia”-salvación (en contraste con el carácter colectivo de la penitencia y la salvación judías). Este es, en todo caso, el horizonte de esa pequeñísima élite que pretendía llevar una vida filosófica, la cuestión es si estos parámetros nos permiten explorar la experiencia del ciudadano del Imperio dispuesto a volverse prosélito y, sobre todo, del metuyente al que Pablo parece dirigir, en principio, su programa apostólico.

Los estudios más recientes tienden a señalar que el nivel económico promedio de

27 «En esta noción de salvación que encontramos en los textos helenísticos y romanos, no descubrimos referencias a algo como la muerte, la inmortalidad o el otro mundo. [...] estamos muy lejos de la salvación mediatizada por la ciudad que encontrábamos en Platón. [...] en este pensamiento helenístico y romano la salvación está ligada a la cuestión de la salvación de los otros». FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, 184-185.

28 FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, 184.

29 Véase: FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, 216-217; FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*, 310-311; FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, 2011, 388-389.

los miembros de las comunidades paulinas es más alto del que comúnmente se pensaba. Diversos lugares en las cartas y en *Hechos* presentan a miembros de las comunidades como propietarios. En general, las nuevas investigaciones sugieren una mayor estratificación: desde esclavos hasta patrones.³⁰ Si podemos tomar a las comunidades paulinas como una muestra suficientemente representativa de la sociedad imperial, conviene preguntarse cuál era el entorno general filosófico y moral del Imperio en el siglo I. Antonio Piñero responde:

[...] cuando nos referimos al mundo helenístico de Pablo del siglo I, debemos admitir que así como la filosofía popular en la época era el platonismo vulgarizado, del mismo modo la ética popular estaba moldeada por las sentencias, aforismos, máximas, consejos y normas del estoicismo popularizado. El judaísmo anterior a Pablo, y él mismo, no fueron inmunes a la propaganda de normas morales por parte de los filósofos estoicos, que se encargaban de extenderla en las charlas de los mercados y en cualquier ocasión propicia. Estas normas pasaron a la moral popular como ampliamente aceptadas.³¹

Desde esta perspectiva no es sólo adecuado concebir al metuente en cierto horizonte de la filosofía helenística, sino a Pablo mismo, cuyos consejos morales resultan demasiado estoicos.³² Además, su programa apostólico parece tener en consideración algunos cultos místéricos.³³ Si bien resultaría descabellado concebir a cada miembro de la comunidad como un aprendiz de filósofo estoico buscando perfeccionar su *apatheia*, ciertas premisas del platonismo, del estoicismo y del misteriosofismo debieron estar, en general, presentes en los dispositivos de identidad³⁴ de quienes pretendían *volverse* al judaísmo.³⁵ Desde el punto de vista de estos gentiles el bautismo (judío) y la circuncisión pudieron entenderse como rituales iniciáticos, e incluso la *kashrut* en el horizonte de la *dietética* grecolatina.³⁶ Dado que pretendemos trazar la experiencia gentil, pues se trata del tipo de sujeto

30 BLÁZQUEZ, José María. «Estructura social del cristianismo primitivo». En ALVAR, Jaime; BLÁZQUEZ, José María; FERNÁNDEZ ARDANAZ Santiago; LÓPEZ MONTEAGUDO Guadalupe; LOZANO, Arminda; MARTÍNEZ MAZA, Clelia; PIÑERO, Antonio. *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid, Cátedra, 1995, 95-99.

31 PIÑERO, Antonio. *Guía para entender a Pablo de Tarso*. Trotta, Madrid, 2015, 55-56.

32 PIÑERO, Antonio. *Guía para entender a Pablo de Tarso*, 56-57.

33 PIÑERO, Antonio. *Guía para entender a Pablo de Tarso*, 54.

34 Llamo 'dispositivo de identidad' al sujeto ético foucaultiano de acuerdo al siguiente pasaje: «Hay dos significados de la palabra sujeto: sujetado a algún otro por el control y la dependencia, y atado a su propia identidad por la conciencia o el autoconocimiento». FOUCAULT, Michel. «El sujeto y el poder». En *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2015, 323.

35 Se podría leer en esta clave la, para muchos, sorprendente respuesta de Foucault en su última entrevista, donde afirma que los griegos no son «ni admirables ni ejemplares», pues: «Chocaron enseguida contra lo que me parece ser el punto de contradicción de la moral antigua: entre, por una parte, esa búsqueda obstinada de cierto estilo de existencia y, por otra, el esfuerzo de hacerla común a todos, [...] pero que no encontró la posibilidad de investirse más que dentro de un estilo religioso». FOUCAULT, Michel. «El retorno de la moral» En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. Barcelona, Paidós, 1999, 383.

36 Enfatizando su aspecto alimenticio en el discurso médico de la época, en los términos de: FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Biblioteca Nueva/Siglo XXI, Madrid, 2012, 107-109.

que el universalismo paulino tiene por objetivo, hay que entender esta conversión en el horizonte de las *prácticas de sí* mediante las que un sujeto, más o menos helenizado, se *vuelve* judío. De este modo la conversión quedaría vinculada al bautismo y la circuncisión, mientras que las prácticas alimentarias, el acudir a la sinagoga, el impuesto al Templo y en general, el cumplimiento de la Ley, corresponderían a la “penitencia”. Tratándose de comunidades escatológicas, para trazar una vía más directa a Pablo, es la salvación aquello que supondrá el cambio más importante: se vence a la muerte accediendo a la “otra vida”, un nuevo eón que promete la ‘vida eterna’ (*zoé aionos*). Nos encontramos nuevamente ante una salvación trascendente, aunque distinta a la platónica y a la del ciudadano. La propia premisa escatológica, por su inminencia, cierra la posibilidad de trascender mediante la metempsicosis³⁷ o en la “memoria colectiva” de la ciudad.

2. Devolverse

Aunque el bautismo paulino no es equivalente al judío (como veremos), supondrá también una *transformación de sí* para los individuos helenizados que vivían, bien bajo la Ley (los prosélitos) o en el forcejeo con esta (los metuentes). Es este forcejeo el que se vuelve obsoleto con el Mensaje, y es ese *euangeliō* al que ahora debe *volverse* el individuo: «la buena nueva consiste precisamente en que existe la posibilidad del arrepentimiento».³⁸ Pero es necesario atender al caso particular de la predicación de Juan el Bautista, como antecedente³⁹ del bautismo paulino, donde hallamos un ritual individual y donde se hace presente la noción de *metánoia*.⁴⁰

Como sacramento de penitencia escatológica, el bautismo es una singularísima y última oferta de salvación hecha por Dios a todo Israel (βάπτισμα *μετανοίας* εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, Mc 1, 4 par.). Tan sólo *aquel que se somete* ahora al salvador «bautismo de agua» administrado por Juan, *escapará de la cólera del Juez* del universo y de la destrucción por efecto de su inminente «bautismo de fuego». [...] El hecho de estar destinado a Israel, de ser administrado por el Bautista, y de tener como efecto el perdón de los pecados, diferencia al bautismo de Juan de la práctica (que a lo sumo apareció simultáneamente) del bautismo

37 En cristianismos platonizados la metempsicosis era entendida como la posibilidad de regresar al mundo a expiar los pecados. Dice Hipólito de Roma: «Después de la venida del Salvador, la transmigración de las almas (*psyche*) ha cesado y la fe es anunciada en vistas a la remisión de los pecados». Citado en: SÁNCHEZ FERRÉ, Pere. *El alma, el espíritu y el sentido*. Mandala, Palma, 2016, 77.

38 COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; BIETENHARD, Hans. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Vol. I. Sígueme, Salamanca, 1990, 336.

39 «La analogía existente entre el bautismo de la primitiva comunidad y el bautismo judío de prosélitos no implica que aquél haya derivado de este; si tal fuera la situación supondría que solamente se administrase a los paganos. Contamos con testimonios seguros del bautismo de los prosélitos tan sólo a partir del final del siglo I cristiano; podría ciertamente ser más antiguo, pero no poseemos pruebas de ello. De cualquier manera no debemos buscar en él el origen del bautismo cristiano, sino en el bautismo de Juan». BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*, 83.

40 «[...] el bautismo de Juan [...] expresaba el «retorno» (penitencia = conversión) de un judío a Dios [...]» COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; BIETENHARD, Hans. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Vol. I, 162.

de los prosélitos que, como bautismo administrado por uno mismo, sirve para la purificación ritual y la iniciación de los gentiles.⁴¹

La *metánoia* requiere, por parte del individuo, de un *metanoéō* («volverse, cambiar de actitud, hacer penitencia»⁴²). Semejante *volverse* implica una “*voluntad*”⁴³ de *sometimiento* que resulta penitencial en el sentido judío que antes referimos, aunque con un crucial desplazamiento: ya no es un «detener la cólera de Yahvé» que afecta a la totalidad del pueblo, sino un individual «escapar de la cólera del Juez». En efecto, el aspecto escatológico del bautismo de Juan implica la venida del mesías, lo que supone que este eón está por llegar a su fin. Si bien se sigue tratando de la salvación de Israel (y la oferta es exclusiva para judíos), ya no refiere a la totalidad del pueblo sino al conjunto de los individuos que escapen a la cólera de Dios el día del Juicio («Israel de Dios» dice Pablo en Gál 6, 16, en oposición a «Israel según la carne» en 1 Cor 10, 18⁴⁴).

¿Se podría decir que este “individualismo” sugiere alguna helenización del Bautista? Sin duda sería arriesgada semejante afirmación, en principio porque el hebreo cuenta con el término *šûb*, con importante presencia en el Antiguo Testamento (a partir de ahora AT), que significa ‘volverse’ «en el sentido de apartarse de las cosas presentes y retornar al punto de partida».⁴⁵ En la Septuaginta se traducirá no por *metánoia* sino por *epistrepthō* (y otras derivadas) que es la forma verbal de *epistrophē*,⁴⁶ sustantivo que, como vimos, era el utilizado por Platón (y lo será por el neoplatonismo).

Al griego *epistrepthō* corresponde en el texto hebreo del AT el verbo *šûb*. Se encuentra unas 1050 veces en el AT y significa generalmente invertir, volverse [...], volver a traer, restablecer [...]. Con el significado teológico especial de convertirse, volverse, retornar, en el sentido de un cambio de vida, de una conversión al Dios vivo, el verbo aparece unas 120 veces. La versión de los LXX emplea para traducir estos pasajes los verbos *epistréphō*, *apostréphō*, *anastréphō*, pero no (como hace más tarde el NT) *metanoéō*. El significado teológico de *šûb* tiene una influencia directa en el NT.⁴⁷

41 BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Vol. I. Sígueme, Salamanca, 2005, 2074, el subrayado es nuestro.

42 BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Vol. II. Sígueme, Salamanca, 1998, 248.

43 «Cuando en el NT se exhorta a la conversión, se alude a una reorientación fundamental de la voluntad humana hacia Dios, a un apartamiento de la obcecación y el error y a un retorno a aquel que es el salvador de todos los hombres». COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; BIETENHARD, Hans. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Vol. I, 332.

44 BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*, 145.

45 BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Vol. II, 250.

46 «[...] en la literatura filosófica antigua, *epistréphō*, así como el sustantivo *epistrophē*, significan, entre otras cosas, la orientación genérica del alma hacia la religiosidad o hacia lo divino». COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; BIETENHARD, Hans. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Vol. I, 331.

47 COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; BIETENHARD, Hans. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Vol. I, 331-332.

De este modo hallamos en Juan el Bautista un “individualismo” que no corresponde al helenístico, pero cuya penitencia tampoco es compatible con otras prácticas penitenciales judías en ese aspecto crucial. A lo sumo hallaremos, en Ezequiel y en Jeremías, antecedentes del arrepentimiento individual que presenta Juan en un contexto mesiánico. También en estos profetas resulta perceptible el cambio de paradigma salvífico: no se salvará la totalidad de Israel sino el conjunto de individuos elegidos por la justicia de Yahvé.⁴⁸

Es claro que esta línea escatológica vincula justicia y salvación,⁴⁹ lo que no puede sino recordarnos a la salvación de Tebas en el punto edípico donde jurisdicción y veridicción se identifican, especialmente a la luz de que la verdad judeocristiana es una revelación: la verdad en cuanto tal, así como la justicia, sólo procede de Dios. Esta pista nos lleva a un antecedente de la fe paulina (*pístis*) en el AT que nos ayudará a comenzar a trazar su vínculo con la verdad, la justicia y la salvación:

[a] los dos sustantivos ‘*emūnāh* y ‘*emet*, [...] los LXX [los] traducen en general como [...] *pístis* [fe] y *alētheia* [verdad]. [...] Cuando en una frase ‘*emūnāh* forma pareja con «justicia», entonces designa la conducta que se ajusta a derecho, la rectitud o sinceridad [...]. Yahvé busca en su pueblo la auténtica fidelidad (Hab 2, 4). El hombre «es llamado a cooperar responsablemente, a unirse a la vida de Dios, dicho a la manera hebrea: a “andar el camino de Dios”, y, con ello, a *adoptar y realizar la verdad divina como propia*» (Koch, 55). [...] Cuando se habla de la ‘*emūnāh* de Yahvé, se designa con ello su lealtad a la alianza, que se manifiesta en su actividad salvadora y justificante en la historia [...]. Esta fidelidad a la alianza se apoya en su palabra: «Pues la palabra de Yahvé es verdadera, y todo su obrar es fiel» (Sal 33, 4).⁵⁰

Habiendo, pues, entendido que tanto la tradición hebrea como la helénica manifiestan modelos donde se presenta el problema de la conversión (a la verdad y/o a la justicia), la penitencia (todos los actos necesarios para *cerrar la distancia* entre el estado anterior y la verdad y/o la justicia), y la salvación (el momento en que la vida se acopla, de maneras trascendentes o inmanentes, a esa verdad y/o a esa justicia), conviene resaltar las particularidades del bautismo cristiano del siglo I en Pablo, puesto que es en su campo discursivo donde resulta perceptible la experiencia de conversión/arrepentimiento, penitencia y (pre-)salvación del sujeto helenizado. Y, lo que más nos interesa, el costo de esa experiencia.

A partir del bautismo paulino comenzaremos a encontrar toda una terminología que define, cada vez más claramente, el modo de ser del sujeto que eventualmente

48 COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; BIETENHARD, Hans. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Vol. I, 332.

49 Es desde ese vínculo que Georges Minois explica la literatura escatológica misma: «Cuando se ven caer indiscriminadamente y sin distinciones los mártires y los traidores, ¿cómo se puede mantener aún la idea de una justicia immanente? Si Dios es justo —de lo que a Israel no le cabe la menor duda—, tienen que existir retribuciones en el más allá para compensar las enormes injusticias de este mundo. Habrá juicio, separación de buenos y malos y castigo divino de éstos». MINOIS, Georges. *Historia de los infiernos*. Paidós, Barcelona, 2005, 84.

50 COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; BIETENHARD, Hans. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Vol. IV. Sígueme, Salamanca, 1994, 334, el subrayado es nuestro.

llamaremos cristiano. Si bien es cierto que, de algún modo, el amor paulino (*agapē*) comporta una superación de la Ley, también detona un sistema de *normalización*. En primer lugar, ya es lícito llamar *culpa* a aquello que debe comportar el sujeto que busca la conversión. La norma asume que todos han cometido cierto tipo de error, uno que es imputable a cada individuo en cuanto tal, pero también remisible. A esa clase de error la llamamos «pecado», a su imputabilidad «culpa», y al aspecto del individuo capaz de cometerlo, «voluntad». La remisión ocurrirá con el bautismo. Establezcamos, pues, un primer momento bautismal: *reconocimiento* ya no de una verdad del ser, indefinida previamente, que le dice la verdad de sí mismo mediante la memoria, sino *de la verdad de la propia culpabilidad*.

se trataba [...] de un rito de iniciación de la comunidad escatológica, semejante al bautismo judío de los prosélitos, que era un baño de purificación que, acompañado de la circuncisión, hacía al bautizado miembro de la comunidad israelita. Se distinguía de este en que el bautismo cristiano hacía miembro de la comunidad escatológica; sobre todo, se distinguía en que el de los prosélitos limpiaba de la impureza ritual, mientras que el cristiano y el de Juan, cada uno en su medida, cuyos presupuestos son la confesión de los pecados y la penitencia, promete manifestamente la remisión de la culpa por el pecado.⁵¹

En este pasaje, Rudolf Bultmann está tomando como fuente de esa confesión de los pecados a Mc 1, 4: «eran bautizados por él [Juan] en el Río Jordán, confesando sus [propios] pecados [*exomologoumenoi tas amartias auton*]».⁵² Será importante distinguir este presupuesto del rito bautismal, esta *exomologeîn*, del *homologeîn* como confesión de la propia *fe* que se realizaba, presumiblemente, inmediatamente antes de la inmersión bautismal.⁵³ La principal razón para distinguirlas es que, a diferencia de la forma final que cobrará el sacramento de la confesión, no es la *exomologeîn* (junto con el exorcismo/absolución) la que completa la remisión de los pecados, sino la *homologeîn* (junto con la inmersión en el agua). Entonces, segundo momento: el reconocimiento de la verdad de la propia culpabilidad es puesto de manifiesto mediante una *confesión (exomologeîn)*.

El carácter sacramental del bautismo gira en torno a la invocación del nombre del Señor (*ónomatou kyriou*). El bautizante, que es ya un bautizado (hecho que le otorga la capacidad de esta invocación), bautiza en nombre del Señor: «Al parecer, en un principio el sentido de la invocación del ὄνομα [nombre] es sellar al bautizando como propiedad del κύριος [señor/amo] y el de colocarlo bajo su protección».⁵⁴ En última instancia, el bautismo «en nombre del Señor» no es sino un exorcismo del bautizante sobre el bautizado. Esta perspectiva del bautismo

51 BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*, 83.

52 BOVER, José María; O'CALLAGHAN, José. *Nuevo Testamento Trilingüe*, 176.

53 BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*, 186.

54 BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*, 189-190.

como exorcismo se extenderá a lo largo de la Alta Edad Media.⁵⁵ Entonces, tercer momento: *exorcismo* de las culpas reconocidas como propias y verdaderas, y que habían sido exteriorizadas mediante una confesión (*exomologeîn*).

Este “sello” del bautizando como propiedad del Señor es perfectamente coherente con el lenguaje paulino. En 1 Cor 7, 22-23 dice con todas sus letras que se trata de una esclavitud: «[...] el que es llamado en el Señor siendo esclavo, liberto es del Señor; asimismo, el que fue llamado siendo libre, esclavo es de Cristo. A precio fuisteis comprados: no os hagáis esclavos de hombres».⁵⁶ Ya habíamos subrayado que Pablo distingue el ser libre ante los hombres del serlo ante Dios,⁵⁷ ahora podemos agregar que esclavizarse al Señor supone la liberación de la verdadera esclavitud: la de la *carne*.

Lo *malo* es [...] un intento equivocado, un esforzarse equivocado; un esforzarse que falla en lo bueno, la ζωή [vida], como el ser auténtico del hombre y que, por tanto, es malo, en cuanto que lo bueno es, al mismo tiempo, lo mandado. Esto es, al mismo tiempo, *pecado*, rebelión contra Dios, el cual, como creador, es el origen de la vida y cuyo mandamiento es [...] «mandato para la vida» (Rom 7, 10). [...] Se manifiesta, pues, como *el pecado por antonomasia* la locura de no recibir la vida como regalo del creador, sino intentar realizarla a base del esfuerzo propio, vivir de sí mismo, en lugar de vivir de Dios. Pablo no ha desarrollado este proceso de pensamiento de una manera tan abstracta ni con esta concisión; está, sin embargo, presente en sus consideraciones sobre el pecado [...] como lo pone en claro, sobre todo, la investigación del concepto σάρξ [*carne*].⁵⁸

Si se está helenizado, *volverse cristiano en el siglo I implica devolverse* o, traducido al paulino, someter la carne. Sin embargo, hasta este punto, esa devolución y ese sometimiento no se han completado. Estrictamente, apenas ha ocurrido esa “traducción”: el sí mismo se *reconoce* como carne y la confiesa. Los tres momentos bautismales hasta ahora (reconocimiento de la culpa, confesión de la carne, exorcismo) estarán de algún modo presentes en las prácticas penitenciales de carácter sacramental hasta el día de hoy, y si, a diferencia del bautismo del siglo I, son repetibles, se debe precisamente a que suponen una suerte de bautismo incompleto. Mientras que el bautismo paulino asume el completo sometimiento de la carne (dejando la decisión final, salvífica, a la gracia), los sacramentos penitenciales posteriores asumen que el bautismo ha dejado un *resto* de carne, algo del sí mismo. Completemos, pues, el bautismo. El cuarto momento, la primera invocación de quien está siendo bautizado es, en realidad, la confesión como *homologeîn*: «dice la confesión κύριος Ἰ. Χριστός (“señor Jesucristo”) y perte[ne]ce con ello a los [...]

55 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*, 181.

56 BOVER, José María; O'CALLAGHAN, José. *Nuevo Testamento Trilingüe*, 897-898.

57 Véase nota 10.

58 BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*, 287.

que invocan el nombre del Señor». ⁵⁹ «κύριος Ἰ. Χριστός» fueron también las palabras que pronunció el bautizante: el bautismo no es sino aquello que «crea (mediante la limpieza de los pecados) la posibilidad de invocar a Dios con la conciencia de purificación». ⁶⁰ Con esa invocación, el cristiano es capaz de exorcizar, en sí mismo y en otros, toda presencia demoniaca, incluyendo al pecado mismo. ⁶¹ En esta práctica se observa el potencial “epidémico” de la *metánoia* cristiana primitiva, tan contrastante con el complicado, lento y hasta costoso proceso de conversión al judaísmo (o a algún culto misterico).

Pero, aunque bautizante y bautizado pronuncian las mismas palabras, detonan un distinto *performance*: el primero exorcisa y el segundo realiza la *homologeîn* antes mencionada, que más que una confesión es una admisión, una promesa, estrictamente una «profesión de fe». Para Bultmann, esa *homologeîn* tiene dos componentes manifiestos en Rom 10, 9: «[...] *confiesas [homologēsēs]* con tu boca que Jesús es señor y *crees [pisteúsēs]* en tu corazón que Dios le ha resucitado de entre los muertos». ⁶² La profesión de fe tendría así un componente de exteriorización (las palabras enunciadas) y otro de interiorización (la fe incorporada). Una *veridicción* que (*de*)vuelve al sujeto parte de la comunidad paulina y una (*des*)identificación de sí mismo como sujeto *fiel* al Mensaje.

Es hasta este cuarto momento, la *profesión de fe*, que se completa el «arrepíentete [*metanoete*] y cree [*pisteuete*] en el Evangelio» de nuestro epígrafe, es decir, haz *metánoia* (vuélvete) y ten fe en el Mensaje (en la Palabra –verdadera–):

así como la aceptación creyente de la Palabra es el reconocimiento del κύριος [señor] que habla en ella, así también el bautismo coloca bajo la soberanía del κύριος. El «estar en Cristo» [...] es, al mismo tiempo, un «ser de Cristo» [...]. Así como el aceptar [la] «palabra de la cruz» significa estar dispuesto a dejar que *su autointeligencia y su forma de vida* sean determinadas por la cruz, así el bautismo significa un “ser crucificado” [...] con Cristo (Rom 6, 6) [...] ⁶³

El bautismo como «ser crucificado con Cristo» puede entenderse en el horizonte del famoso pasaje de Mt 10, 38-39: «quien no toma su cruz y sigue en pos de mí, no es digno de mí. Quien halle su vida [*psyché!*], la perderá; y quien pierde su vida [*psyché!*] por mi causa, la hallará». ⁶⁴

De ahí que el quinto y último momento, el bautismo propiamente dicho, esto es, *la inmersión en el agua* supondrá, de acuerdo a exégesis paulinas posteriores, como la de Orígenes, una muerte del pecador que resurge del agua como un renacido: «el bautismo se define como una suerte de ejecución, como una sepultura, como

59 BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*, 186, el subrayado es nuestro.

60 BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*, 189.

61 BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*, 191.

62 BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*, 371, el subrayado es nuestro.

63 BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*, 371, el subrayado es nuestro.

64 BOVER, José María; O'CALLAGHAN, José. *Nuevo Testamento Trilingüe*, 54.

una suerte de repetición para el hombre de lo que fueron para Cristo su pasión, su crucifixión y su sepultura». ⁶⁵ Según Piñero, desde una perspectiva misteriosófica, la oferta paulina consiste en abrir la posibilidad de resucitar también a la vida eterna, siguiendo los pasos de Jesús. ⁶⁶ Se cumple así todo el ciclo: Jesús habría sido tan obediente como para dar su vida (invirtiendo la desobediencia de Adán ⁶⁷ —y la Caída misma—) abriendo, con su resurrección, la de todos los *fieles*; la prueba de fe consistirá en *devolver* la propia *psyché* (alma)/*nous* (inteligencia), que cobra la forma de *carne* sometida, para cumplir la fórmula de la salvación que es seguir Su ejemplo.

Reconocer la culpa y confesar la carne cobrarán mucha importancia ante el retraso del Reino debido a toda la problemática alrededor de la penitencia postbautismal. ⁶⁸ Las investigaciones de Foucault nos ofrecieron más pistas acerca de esto que de la profesión de fe, aunque en muchas ocasiones menciona la «renuncia a sí» que comporta el cristianismo en oposición a la tradición grecolatina. ⁶⁹ Consagrar la propia alma/inteligencia es para el helenizado un ofrecerse sacrificiamente, un renunciar a sí, un volverse cristiano que implica reconocerse carne para *devolverse* a quien ahora se admite (por el *régimen de verdad de la fe*) como dueño legítimo de aquella capacidad autárquica de verdad y de salvación.

3. Algunas consideraciones finales

El judío no tenía que “devolverse” pues siempre había reconocido como “voluntad” legítima, en sentido fuerte, la revelada por la Ley. Es cierto que, al volverse al cristianismo, algunos de ellos “devuelven” cierto legalismo, pero no devuelven a un sí mismo capaz de acceder a la verdad, o de salvarse, sin la Ley. Es en este horizonte en que hay que entender el tan apresuradamente aplaudido «igualitarismo» paulino. Si ya no hay esclavo ni libre (hombre ni mujer, judío ni griego) es porque en el cristianismo todos son igualmente, *legítimamente*, esclavos del Señor: «puesto que uno mismo es el Dios que justificará la circuncisión en virtud de la fe, y la incircuncisión por medio de la fe. ¿Anulamos con esto la ley

65 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*, 186.

66 PIÑERO, Antonio. *Guía para entender a Pablo de Tarso*, 54.

67 BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*, 346-347.

68 «El problema de los pecados cometidos después del bautismo se hará agudo y fundamentalmente no será resuelto cuando Herm piensa que, apoyado en una revelación divina puede anunciar la posibilidad de una segunda penitencia, la cual, inapelablemente, será la última. [...] Para Pablo, y en general para los primeros tiempos, no se plantea el problema a causa de que juzgan inminente la irrupción del final de los tiempos; pero cuando el problema se hizo patente, se impuso en general la opinión según la cual la gracia que se hizo efectiva en Cristo continúa actuando y que, por tanto, los cristianos, cuando cometen una transgresión pueden e incluso deben ser llamados continuamente a la penitencia [...]. Aun cuando la confianza cristiana en que le será dada la gracia de Dios en virtud de Cristo sea incomparablemente más segura que la confianza veterotestamentaria-judía en la actuación de la penitencia, sin embargo, esto no significa todavía una diferencia fundamental respecto del AT y del judaísmo, mientras la relación de la exigencia de Dios o la obediente actuación del bien no haya sido definida de nuevo respecto a la gracia de Dios». BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*, 169.

69 «[...] el autoconocimiento no tiene en el cristianismo tanto la función de volver al yo para que este recupere, en un acto de reminiscencia, la verdad que pudo contemplar y el ser que es: si uno retorna a sí [...] es esencial y fundamentalmente para renunciar a sí». FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, 250.

por medio de la fe? ¡Eso, no! Antes bien, afianzamos la ley». ⁷⁰

En efecto, según vimos, el sustantivo hebreo que los LXX traducen por *pístis*, *'emūnāh*, cuando acompaña a la noción de «justicia» refiere a «la conducta que se ajusta a derecho»; así, para Pablo la fe es superior a un código que ordena la circuncisión, se encuentra al nivel mismo de la justicia (mientras que todo código queda al nivel de la carne). Esto nos permite entender que hacer inoperante a cierta codificación no es hacer inoperante al derecho: la fe no es una herramienta emancipatoria, sino el mecanismo judeocristiano de sometimiento (*subjectio*). Mientras detrás de todo código *reste* la fe, la historia sólo percibirá cómo, con relativa facilidad, los individuos se sujetan a cada actualización de lo que vaya resultando legítimo.

Desde la perspectiva de la verdad volverse cristiano rompe con el patrón que hallábamos en *Edipo Rey*, que pasaba por el *Alcibíades* y se manifestaba en las corrientes helenísticas, donde al sí mismo le resulta posible *reconocer, mediante la memoria, a la verdad*. Para el cristiano el límite de lo que se reconoce es la culpa, mientras que en la verdad se cree, se le es leal, se confía (*pístis* tiene esas acepciones y también el *'emūnāh* hebreo ⁷¹). La conversión se detona con un último reconocimiento, desde la memoria, de algo verdadero: la *voluntad* portadora de esa culpabilidad. La conversión funciona como un réquiem de esa voluntad, pues es la que debe negarse asumiéndola como ilegítima y abrazando, como única voluntad *legítima*, a la divina. Quizá lo más interesante radique en que esa voluntad ni siquiera existía: ⁷² apareció en el momento en que el individuo se asumió culpable de sus actos, apareció con la única función de someterse.

Que la verdad sea inaccesible en sentido helénico es lo que, para el metuyente, la (*de*)*vuelve* Verdad (revelada). Esto se perfilará hacia una suerte de doblez epistémico de implicaciones éticas (es decir, con Foucault, que constituyen ontológicamente a lo que se es, en este caso, mediante una *doble sujeción*). Hay que conocer la Palabra, impuesta como objeto de saber (la Verdad), y hay que conocerse a uno mismo, lo que requiere (*de*)*volverse* objeto de saber: «El alma, en la preparación para el bautismo y el ritual del bautismo, va a situarse en un proceso que la constituye, siempre, es cierto, como sujeto de saber o sujeto de conocimiento, pero asimismo y de alguna forma como objeto de conocimiento». ⁷³

Nos parece que esta es la clave para entender el mal llamado «retorno al sujeto» en el Foucault tardío. El problema confesional, como es manifiesto desde *Los anormales* y *La voluntad de saber*, debió haberle dado la pista para entender que hay dos dimensiones de sujeción coexistiendo a partir del cristianismo. No sólo se

70 Rom 3, 30-31 en: BOVER, José María; O'CALLAGHAN, José. *Nuevo Testamento Trilingüe*, 813.

71 COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; BIETENHARD, Hans. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Vol. IV, 334.

72 Es bastante extendida la opinión erudita de que la voluntad no llegó a existir en el mundo helénico, sin embargo, se trata de un tema que exige su propia investigación.

73 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*, 138.

está en sujeción a dispositivos de saber y de poder, sino además, y en otro estrato, al dispositivo ético o de identidad. Se trata, justamente, de la distinción que hace entre dos regímenes de verdad en *Del gobierno de los vivos*:

Regímenes muy diferentes los de la fe y la confesión, puesto que en el caso de la fe se trata de la adhesión a una verdad intangible y revelada, en la cual el papel del individuo y por lo tanto el acto de verdad, el momento de subjetivación, radica esencialmente en la aceptación de ese contenido y la aceptación de manifestar que se lo acepta [...] mientras que en [...] la confesión, no se trata en absoluto de adherir a un contenido de verdad sino de explorar, y de explorar indefinidamente, los secretos individuales.⁷⁴

Por otro lado, desde la perspectiva de la salvación, volverse cristiano también rompe con un patrón de la tradición helénica, la *autosuficiencia salvífica*, pues ahora dependerá de la *gracia* que anuda fe y salvación, que se sostiene en la Palabra como Verdad antecedente y que se irá encontrando teológicamente en tensión con el *resto de carne*, del sí mismo que sólo existe para pecar (la voluntad misma) y cuya verdad se limita a la veridicción confesional.

La Palabra es kerigma, interpelación, exigencia y promesa, es el acto de gracia mismo de Dios. Tal aceptación, la fe, es por consiguiente, obediencia, reconocimiento, confesión. Justamente en ello se fundamenta el que, en contraposición a las obras (ἔργα) como fundamento de la justificación, se pueda nombrar tanto a la πίστις [fe] como a la χάρις [gracia]; porque la πίστις es lo que es únicamente por referencia a la gracia (χάρις) que se encuentra en la Palabra.⁷⁵

Hasta antes de Juan el Bautista hay que entender “arrepentirse” como el reconocimiento de la distancia entre el comportamiento del pueblo y la Ley. Esa distancia se cierra, como vimos, mediante la penitencia colectiva. Con el Bautista, y luego con Pablo, la distancia se cierra mediante el bautismo que es la única práctica propiamente penitencial (de carácter sacramental) del cristianismo primitivo. El gentil que pretende acceder a ese bautismo antes tiene que “devolver” al sí mismo helenizado para poder abrazar esa distancia que es condición de posibilidad de la salvación. Es, por lo tanto, una “devolución penitencial” y cuando se abra la posibilidad de una segunda penitencia o, más aún, cuando la vida toda se conciba como penitencial, el sí mismo recuperará cierto terreno frente a la gracia, pero sólo para hacer de esa “devolución” un estado permanente que comienza con la muerte que supone el bautismo y sólo culmina con la muerte efectiva (de ahí el tema de la *mortificación*⁷⁶).

Para entender cómo se sostiene ese permanente (de)volverse es necesario un último despliegue de las nociones de conversión/arrepentimiento, penitencia y

74 FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad*, 107.

75 BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*, 378.

76 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*, 187-193.

(pre-)salvación. En el bautismo paulino de un gentil helenizado, la *conversión* comienza en el momento en que un sí mismo elige ser parte del «cuerpo salvífico de Jesucristo». ⁷⁷ Esto implicará el arrepentimiento de los pecados (de la voluntad pecadora) que se manifiesta en la confesión (*exomologeín*). Es aquí donde empieza lo propiamente *penitencial*, mientras que una *pre-salvación* ocurre al completarse el ritual bautismal. No hay segunda penitencia, y este problema enorme para el cristianismo es el punto de partida de los análisis de Foucault en torno a las prácticas penitenciales.

Por su parte, la pre-salvación remite al “ya” y al “todavía no” tan característico del «tiempo mesiánico». El bautismo, «como acontecimiento objetivo que se realiza sobre el bautizado, le asegura a este la participación en el acontecimiento salvífico, en la muerte y resurrección de Jesús». ⁷⁸ Pero este «asegurar ser parte del acontecimiento salvífico» no es garantía de su propia salvación. En ello radica su “*différance*”, es decir, en su valor salvífico que difiere a, y se distingue de, la salvación en cuanto tal, es donde se desplegará el problema de las prácticas penitenciales que comportarán, cada una de ellas, una repetición del modelo conversión (sobre todo, arrepentimiento)-penitencia-salvación. En todos los casos esta salvación será, nuevamente, sólo una pre-salvación.

Lo que en cada caso sostendrá la actualización de esa “*différance*” es, como vimos, la gracia, pero esta es la perspectiva teológica más esquemática. Desde una perspectiva ética, es decir, desde el estar en sujeción a una identidad cristiana, se presentan algunas complicaciones. Por un lado, resultaría engañoso ignorar que, a lo largo la década en que Pablo debió haber escrito sus cartas, la inminencia de la parusía tuvo que experimentarse diferente, por ejemplo, en el año 52 que en el 58. Esto hace comprensible el tema de la esperanza vinculado a la paciencia, ⁷⁹ aspecto del *dispositivo de obediencia* que posteriormente rescatará Casiano. ⁸⁰ Pero quizá más importante es lo que ocurre con el *resto de carne* que se manifiesta en la necesidad de sacramentos penitenciales postbautismales, como la *exomologesis* del siglo III y, mejor proyectado hacia el dispositivo confesional contemporáneo, la *exagoreusis* del siglo IV. Como hemos venido esbozando, esto hace que se “recupere” cierto sí mismo que, no obstante, regresará de entre los muertos con una voluntad que deberá *mantenerse* en sujeción al doble régimen de verdad.

77 BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*, 369.

78 BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*, 370-371.

79 «El Espíritu mismo testifica a una con nuestro espíritu que somos hijos de Dios. Y si hijos, también herederos: herederos de Dios, coherederos de Cristo; si es que juntamente padecemos, para ser juntamente glorificados. [...] en esperanza es como hemos sido salvados; ahora bien: la esperanza que se tiene al ojo no es esperanza; pues lo que uno ve, ¿a qué viene esperarlo? Mas si lo que no vemos lo esperamos, por la paciencia lo aguardamos». Rom 8, 16-17; 24-25 en: BOVER, José María; O'CALLAGHAN, José. *Nuevo Testamento Trilingüe*, 836-837.

80 FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad*, 154.

4. Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio. *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*. Trad. Antonio Piñero. Trotta, Madrid, 2000.
- BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Vol. I. Sígueme, Salamanca, 2005.
- BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Vol. II. Sígueme, Salamanca, 1998.
- BLÁZQUEZ, José María. «Estructura social del cristianismo primitivo». En ALVAR, Jaime; BLÁZQUEZ, José María; FERNÁNDEZ ARDANAZ Santiago; LÓPEZ MONTEAGUDO Guadalupe; LOZANO, Arminda; MARTÍNEZ MAZA, Clelia; PIÑERO, Antonio. *Cristianismo primitivo y religiones mistericas*. Madrid, Cátedra, 1995, 95-113.
- BOVER, José María; O'CALLAGHAN, José. *Nuevo Testamento Trilingüe*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2015.
- BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*. Trad. Víctor A. Martínez de Lopera. Sígueme, Salamanca, 1981.
- COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; BIETENHARD, Hans. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Vol. I. Sígueme, Salamanca, 1990.
- COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; BIETENHARD, Hans. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Vol. IV. Sígueme, Salamanca, 1994.
- FILÓN DE ALEJANDRÍA. *Sobre los sueños. Sobre José*. Trad. Sofía Torallas Tovar. Gredos, Madrid, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014.
- FOUCAULT, Michel. «El retorno de la moral». En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. Trad. Ángel Gabilondo. Vol. III. Barcelona: Paidós, 1999. 381-391.
- FOUCAULT, Michel. «El sujeto y el poder». En *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Trad. Jorge Álvarez Yágüez. Madrid, Biblioteca Nueva, 2015, 317-341.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Trad. Martí Soler. Biblioteca Nueva/Siglo XXI, Madrid, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, México, 2011.

- FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad*. Trad. Horacio Pons. Siglo XXI, Buenos Aires, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo*. Trad. Mercedes Allendesalazar. Paidós, Barcelona, 1990.
- GASCA OBREGÓN, Juan Manuel. *Una subjetividad cristiana en la Antigüedad*. Tesis para optar por el grado de Maestro en Filosofía, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 2016.
- LUST Johan; EYNIKEL, Erik; HAUSPIE, Katrin. *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2003.
- MINOIS, Georges. *Historia de los infiernos*. Paidós, Barcelona, 2005.
- PIÑERO, Antonio. *Guía para entender a Pablo de Tarso*. Trotta, Madrid, 2015.
- RAMOS-REGIDOR, José. *El sacramento de la penitencia*. Sígueme, Salamanca, 1976.
- SÁNCHEZ FERRÉ, Pere. *El alma, el espíritu y el sentido*. Mandala, Palma, 2016.
- TORRENTS, José Montserrat. *La sinagoga cristiana*. Trotta, Madrid, 2005.

Persistencias de la conducta pastoral: cristianismo, gubernamentalidad y capitalismo

*Persistences of Pastoral Conduct: Christianity,
Governmentality and Capitalism*

Cristina Catalina

Universidad Complutense de Madrid, España
c.catalina@ucm.es

Resumen: Este artículo recorre el examen de Foucault de la matriz cristiana en la genealogía de la gubernamentalidad moderna para pensar la relación genética y morfológica entre la pastoral cristiana y el gobierno político. La tematización del paso histórico del gobierno cristiano de las almas al gobierno político moderno ofrece categorías para visitar la dimensión religiosa de la gubernamentalidad en su evolución liberal. Se analiza el vínculo entre la economía política y la conducta de matriz cristiana en el proceso de moralización de las clases bajas del siglo XVIII. En este punto, Weber ofrece una conceptualización de la articulación entre conducta cristiana, ética profesional y capitalismo.

Palabras clave: Poder pastoral, gubernamentalidad, Foucault, capitalismo, Weber

Abstract: This article goes through Foucault's examination of the Christian matrix in the genealogy of modern governmentality, in order to think about the genetic and morphological relationship between the Christian pastoral and the political government. The conceptualization of the historical move from Christian government of souls to the modern political government offers categories to revisit the religious dimension of the governmentality in relation to its liberal evolution. Thus, the article analyzes the link between political economy and Christian typology of conduct in the process of moralization of the lower classes of the 18th century. At this point, Weber offers a conceptualization of the articulation between Christian behavior, professional ethics and capitalism.

Keywords: Pastoral power, governmentality, Foucault, capitalism, Weber

Fecha de recepción: 06/09/2018. Fecha de aceptación: 5/11/2018.

Cristina Catalina es Licenciada en Ciencias políticas y de la Administración por la Universidad Complutense de Madrid (UCM) y Doctora en Filosofía –mención de Doctorado Europeo y premio extraordinario de doctorado– por la misma universidad. En la actualidad es profesora asociada en el Departamento de Filosofía y Sociedad de la UCM. Realizó su tesis doctoral gracias a la obtención de una beca de doctorado FPI en el Instituto de Historia del CSIC. Ha trabajado sobre la relación entre los ordenamientos jurídico y sacramental en el cristianismo medieval desde el diálogo con teorías sociales contemporáneas, especialmente con la analítica de Michel Foucault. Desde ahí, su trabajos abordan la conceptualización de la influencia genética y las persistencias históricas de lo religioso en el proceso de modernización occidental, combinando la perspectiva histórico-sociológica con el pensamiento filosófico.

I

Un mundo enteramente finalista, un mundo centrado en el hombre, un mundo de prodigios, maravillas y signos, un mundo, para terminar de analogías y cifras: esto constituye la forma manifiesta de un gobierno pastoral de Dios sobre el mundo. Ahora bien, ¿en qué época desaparece esta situación? Exactamente entre 1580 y 1650, en el momento de la fundación misma de la episteme clásica.¹

En la indagación histórica de las matrices que conformaron la particularidad del ejercicio de poder de la gubernamentalidad moderna, Foucault advierte un cambio de época. Una serie de transformaciones caracterizadas por el paso «de esa economía de las almas al gobierno de los hombres y las poblaciones»,² que coincidiría con la irrupción de la episteme clásica y el quiebre de la renacentista.³ El gobierno pastoral de las almas da paso al gobierno político de los hombres en el momento en que desaparece el trasfondo escatológico de la economía de salvación y se abre paso una nueva racionalidad política de gobierno. Un siglo después de la razón de Estado la gubernamentalidad política estará atravesada por la economía política en la gestión securitaria de las poblaciones.⁴

El inicio de este largo acontecimiento disruptivo que ilumina la mirada genealógica se sitúa en el marco de las rebeliones pastorales o insurrecciones de conducta que atravesarían tanto la reforma protestante como la contrarreforma católica —y que afectarían también a la revolución inglesa del siglo XVII y la revolución francesa en el siglo XVIII—.⁵ Entonces decaían Imperio y Papado, los dos polos institucionales organizados en base a el tipo de temporalidad cerrada que instauraba la creencia en la promesa de redención en un más allá del tiempo. La razón política se autonomizaría entonces de la razón religiosa en un proceso paralelo de estatalización y gubernamentalización. Así, el nuevo arte de gobierno que implica la formación de la razón de Estado se configuraba como reverso de la des-confensionalización de la monarquía.

Término del gobierno pastoral medieval como horizonte histórico y despliegue del gobierno político moderno, esa será una de las caras del cambio de época. La otra es solo aparentemente paradójica. El declinar del trasfondo escatológico cristiano sobre el que se desplegaba la racionalidad pastoral de las relaciones de

1 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Akal, Madrid, 2008, 229.

2 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 219.

3 VILLACANA, José Luis. «Foucault 1648». En *Res Publica*, nº 24, 2010, 30-31.

4 El movimiento del gobierno cuyo blanco es la población y sus mecanismos los dispositivos de seguridad «aisla a la economía como dominio específico de realidad y la economía política a la vez como ciencia y como técnica de intervención del gobierno en ese campo de realidad. A mi entender, es necesario señalar que estos tres movimientos: gobierno, población, economía política, constituyen a partir del siglo XVIII una serie sólida que, sin duda, ni siquiera hoy está disociada». FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 115.

5 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 219-220.

poder no significó la desaparición de las particulares artes de gobierno cristianas. No se agotaría el modelo pastoral de ejercicio de poder y obediencia; muy al contrario, este permanecería además no solo en el ámbito religioso de las diferentes confesiones cristianas, sino también en distintas esferas seculares.⁶ Final del gobierno pastoral e inicio del gobierno político. Y, no obstante, tiene lugar según Foucault una intensificación de las formas de conducta y contra-conducta propias del cristianismo. Las artes pastorales de gobierno, en tanto que relaciones de poder típicamente cristianas, se intensificarían, se harían más eficientes en su dimensión temporal y se expandirían reticularmente.⁷ Intensificación, extensión y mayor eficacia temporal de las artes de dirección de conductas cristianas marcan la entrada en la «*en la era de las conductas, la era de las direcciones, la era de los gobiernos*».⁸ Pero, esta nueva racionalidad gubernativa no está atravesada ya por el trasfondo salvífico-escatológico.

La *ratio pastoralis* medieval había supuesto el sometimiento del mundo –de su intelección y de la praxis– a las interpretaciones cristianas de la economía de salvación. La imagen divinizada del cosmos, conformada a partir de la interpretación de la relación entre trascendencia e inmanencia, hace de heurística de la guía pastoral. La interpretación de la economía de salvación se establece como criterio para el juicio de la acción en una multiplicidad de ámbitos –relaciones feudales, participación sacramental, representación del poder regio, institucionalización del papado, etc.–. La dimensión escatológica del gobierno del Dios cristiano conformaba un mundo de causas finales, en función de las cuáles se organizaba la economía pastoral de obediencia pura y de verdad enseñada/revelada. Un mundo poblado de signos, prodigios y maravillas sobre cuya exégesis se constituían las prácticas de conducción de almas basadas en el dominio de sí, el conocimiento del yo o la obediencia pura.⁹

No queda claro con Foucault si este continuo cosmológico de la *ratio pastoralis* distinguía en el periodo medieval entre los modelos de gobierno y de soberanía.¹⁰ Por una parte, cuando Foucault analiza la desaparición del trasfondo escatológico medieval sitúa los poderes del Papado y del Impero bajo la racionalidad salvífica del pastorado cristiano; mientras que, por otra parte, en la genealogía del poder pastoral cristiano, considera que durante el periodo medieval los modelos de poder soberano y pastoral –soberanía y gobierno– se mantuvieron diferenciados.¹¹

6 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 222-223.

7 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 221.

8 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 223

9 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 227-228.

10 Sobre este problema analítico he escrito en otros artículos. CATALINA, Cristina. «Pastorado, soberanía y salvación: la dualidad gubernativa y soberana de la Iglesia plenomedieval ante la analítica foucaultiana del poder». En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 35, No. 1, 2018, 27-49; CATALINA, Cristina. «El pastorado eclesiástico medieval como gobierno político: hacia otra genealogía de la gubernamentalidad». En E. Chamorro (ed.) *Michel Foucault y los sistemas de pensamiento. Una mirada histórica, Villa del Mar*, 2017, 123-135.

11 «Por último, un rasgo absolutamente esencial y fundamenta: ese poder globalmente pastoral se mantuvo a lo largo de todo el cristianismo diferenciado del poder político». FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 157.

En cualquier caso, es en el momento del agotamiento de la *ratio pastoralis* cuando tiene lugar la formación de una racionalidad que pretende ser exclusivamente política, autonomizada ahora de las causas finales de un mundo gobernado por la divinidad.

Con el arte del gobierno político se abría una nueva perspectiva histórica que no tendría final ni término.¹² La gubernamentalidad inauguraba una nueva temporalidad a causa del «carácter indefinido del arte político».¹³ Una temporalidad perpetua y abierta, pero indefinida y conservadora.¹⁴ Las artes gubernativas de la razón de Estado no aspirarían ya al auspicio de la redención histórica, ni a la guía purgativa preparatoria. El gobierno político moderno regirá su ejercicio hacia el mantenimiento de las fuerzas del Estado y el mejoramiento de fuerzas de la cosa pública o la *res publica*, administrando sus recursos mediante un saber estadístico que calcula y evalúa relacionadamente impuestos, balanzas comerciales, leyes o riquezas.¹⁵ En sus diferentes desarrollos históricos, la racionalidad gubernativa de la política moderna será la gestión permanente de las poblaciones y la procuración de bienestar a sus individualidades. La naturaleza se hace entonces inteligible en función de una nueva racionalidad clasificatoria, matematizadora y calculadora. Pero, mientras este cosmos se des-gubernamentaliza, los emergentes campos de la sociedad profana se gubernamentalizaban. Las tecnologías de conducción de conductas cristianas se extendían e intensificaban al margen de la autoridad eclesiástica y de las creencias religiosas. Ciertas técnicas y dispositivos de cuidado pastoral se desplegaban trasfigurados en una disparidad de poderes-saberes como la pedagogía, la criminología, la psiquiatría o la familia, los hospitales, los penitenciarios.¹⁶

No hubo, por lo tanto, paso del pastorado religioso a otras formas de conducta, conducción, dirección. De hecho, hubo intensificación, multiplicación, proliferación general del tema y las técnicas de la conducta. Con el siglo XVI entramos en la era de las conductas, la era de las direcciones, la era de los gobiernos.¹⁷

La preocupación por cómo gobernar —el problema del cómo del gobierno en tanto que racionalidad de conducción— aparece a la sazón en diferentes campos contribuyendo a la formación de una nueva multiplicidad de gubernamentalidades.

12 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 256.

13 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 249

14 «(...) y con posterioridad la idea de una gubernamentalidad indefinida será corregida por la idea de progreso, un progreso en la dicha de los hombres». FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 249.

15 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 265-266

16 «En opinión de Foucault, para las sociedades griega y romana era inconcebible la noción de 'gobierno de los hombres'. (...) Para Foucault, esta actividad fue originariamente concebida como *poder pastoral*: seguimiento de toda la vida de los hombres, a través de sus acciones y sus procesos grupales. Durante los siglos XV y XVI, el poder pastoral entra en crisis y se metamorfosea en gobierno de los niños, la familia, un dominio o un principado. Es a partir del siglo XVII cuando el poder pastoral recibe diferentes cuantificaciones de intervención entre la 'razón de Estado' y el 'liberalismo'. SAUQUILLO, Julián. *Para leer a Foucault*. Alianza, Madrid, 2014, 139.

17 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 223

En los términos de la genealogía foucaultiana, lo que confiere una dimensión religiosa a la racionalidad moderna de gobierno es que su matriz gubernativa la constituyen las tecnologías de dirección de almas propias del pastorado cristiano. Los dispositivos pastorales ejercitan su poder como conducción de conductas, al igual que el gobierno moderno. El poder pastoral y la gubernamentalidad moderna son acciones sobre acciones posibles, operan sobre la libertad y, por ello, presuponen la posibilidad de resistencia.¹⁸ Conducir conductas no implica una relación de dominio basada en la coerción, ni se trata de un poder cuyo objeto es el dominio de territorios y súbditos mediante el código de la prohibición y la permisión.

II

Foucault llega aquí al cristianismo –al poder pastoral cristiano– desde la indagación de matrices históricas de uno de los rasgos que identifica como una especificidad occidental en el ejercicio del poder: la gubernamentalidad, un tipo de ejercicio del poder que produce efectos de individuación y masificación. Un modo de gobierno que opera al mismo tiempo sobre todos y cada uno de los seres humanos –*omnes et singulatim*.¹⁹ La analítica genealógica de la gubernamentalidad moderna –que lleva a cabo Foucault en los cursos de finales de la década de 1970– se despliega desde la idea de gobierno como acción sobre una pluralidad de acciones posibles. La noción de gubernamentalidad desdibuja así la contraposición entre la anatomopolítica –de los cuerpos como máquina– y la biopolítica –de los cuerpos como especie– esbozada en *La voluntad del saber*, el primer volumen de la *Historia de la Sexualidad*. Esta genealogía ofrece a Foucault momentos intelectivos o generativos de la formación de los modos y las racionalidades de gobierno liberal y neoliberal, entre los cuales se encuentra el poder pastoral cristiano como un de las matrices de la gubernamentalidad o racionalidad de gobierno. En esta línea, la intelección de la biopolítica remite a su formación como gubernamentalidad a partir de la razón de Estado que surge a finales del siglo XVII –policía, mercantilismo y dispositivo

18 «En el gobierno, la acción (entendida como conducción de conductas) no toma como blanco al cuerpo (una materia, un potencial de fuerzas por dominar), sino a las acciones de los otros (o de uno mismo). Se supone que aquéllos sobre los que se actúa son a su vez activos, y que esa actividad puede ser instrumentalizada y alineada en relación con las metas de esa conducción de conductas. El gobierno –a diferencia de la dominación, de la lucha cuerpo a cuerpo– no pretende anular la iniciativa de los gobernados –es decir, su práctica de la libertad– imponiéndole un estándar, sino emplearla a su favor. El gobierno presupone entonces la libertad, con la que mantiene, no una relación e antagonismo, sino un vínculo de «agonismo», implicando un juego permanente de incitación y desafío recíprocos». VÁZQUEZ, Francisco. «Empresarios de nosotros mismos». Biopolítica, mercado y soberanía en la gubernamentalidad neoliberal. En UGARTE, Francisco Javier (coord.). *La administración de la vida : estudios biopolíticos*. Madrid, Anthropos, 2005, 73-103, 75.

19 «En resumen, podemos decir lo siguiente: la idea de un poder pastoral es la idea de un poder ejercido sobre una multiplicidad y no sobre un territorio. Es un poder que guía hacia una meta y sirve de intermediario en el camino hacia ella. Por lo tanto, es un poder finalista, un poder finalista para aquéllos sobre quienes se ejerce, y no sobre una unidad, en cierto modo, de tipo superior, trátase de la ciudad, el territorio, el Estado, el soberano. Es un poder, por último, que apunta a la vez a todos y cada uno en su paradójica equivalencia y no a la unidad superior formada por el todo». FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 135.

diplomático militar–, pasando por el liberalismo clásico en el siglo XVIII –gestión securitaria de las poblaciones–,²⁰ hasta llegar a la formación contemporánea de la racionalidad neoliberal de gobierno –empresario de sí y capital humano–.²¹ El legado del pastorado cristiano a Occidente sería el descubrimiento accidental, pero sutil y disruptivo, de un modo de ejercicio de poder benefactor, sacrificial y oblativo. Su operar sustancial no es la coacción, pues en él se establece la obligación por convicción y disposición a la obediencia. En este sentido, el cristianismo para Foucault más que una religión de salvación lo es de confesión y de obediencia pura. Examen y dirección de conciencia serían las prácticas que caracterizarían la modalidad del ejercicio del poder pastoral cristiano. El cristianismo había dado lugar a un sometimiento voluntario a la guía de otro, el pastor, con la finalidad de descubrir una verdad de sí para dominarla. Sus prácticas de hermenéutica de sí implicaban al sujeto un trabajo permanente de discernimiento sobre la bondad y maldad de los propios pensamientos, voliciones y actos.²² El pastorado disponía así obligaciones de verdad –vinculadas a un dogma– que tenían como objeto la purificación del alma. Pero la subyugación al propio yo, el conocimiento de sí y el dominio del yo, se habían de realizar mediante el sometimiento voluntario a un tercero.²³ Era el pastor quien dirigía el examen y participaba en la conducción autónoma de la conducta de cada uno de los individuos, pero también de todos al mismo tiempo.²⁴ La dirección de una individualidad estaba mediada por la dirección de todas y cada una de las individualidades. De este modo, el cristianismo produjo para Foucault un modo de gobierno sobre una producción, por subjetivación, de sujetos dóciles y obedientes, que formaban una masa desde sus individualidades. Esta forma de ejercicio del poder pastoral cristiano es la que

20 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 225 y 248-249

21 LÓPEZ, Pablo. «Biopolítica, liberalismo y neoliberalismo: acción política y gestión de la vida en el último Foucault». En ARRIBAS, Sonia, CANO, Germán, UGARTE, Javier (coords.) *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*. CSIC/La Catarata, Madrid, 2010, 39-61, 1-3.

22 «De tal manera, la lógica del examen en la espiritualidad cristiana debe comprenderse en conexión con la cuestión de la impureza del alma. A esta modalidad de entender el examen de uno mismo, Foucault la llama *hermenéutica de sí*. (...) La *hermenéutica de sí* es el trabajo de discriminación permanente que el individuo realiza entre los componentes buenos y malos del propio pensamiento». CASTRO, Rodrigo. *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. Santiago, LOM, 2008., 283.

23 «Me parece, en efecto, que uno de los rasgos más fundamentales del cristianismo es el de haber vinculado al individuo con la obligación de buscar en sí mismo la verdad de lo que él es. El cristianismo ató al individuo a la obligación de averiguar, en el fondo de sí mismo y a pesar de todo lo que esa verdad pueda ocultar, cierto secreto, cierto secreto cuyo develamiento, cuya manifestación debe tener, en su rumbo hacia la salvación, una importancia decisiva. Obligación, por tanto, de buscar la ver dad de sí mismo. Obligación de descifrar a través de todos los obstáculos esa verdad, con la finalidad de emprender en relación con su salvación un rumbo o una etapa decisiva. Y tercero y último, obligación no sólo de descubrir esa verdad, sino de manifestarla, de manifestarla no sólo ante su propia mirada mediante una serie de actos, de acciones, como por ejemplo el examen de conciencia, sino también obligación de manifestarla a otros, al menos a uno, por medio de una serie de ritos, una serie de procesos y procedimientos que, como ustedes saben, se encuentran en parte, pero sólo en parte, en el sacramento de la penitencia». FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Madrid, Siglo XXI, 2014, 120.

24 «Dentro de semejante espiral de sometimiento, las relaciones de conocimiento entre el pastor y cada una de las ovejas cumplen un rol decisivo. (...) Para dicha labor, como lo hemos visto, el *poder pastoral* se sirve principalmente de dos estrategias: el *examen de conciencia*, que representan dos formas de integrar la individualidad en un campo de visibilidad absoluto». CASTRO, Rodrigo. *Foucault y el cuidado de la libertad*, 308.

se desplazaría como matriz a las artes de gobierno modernas.²⁵

No obstante, el desplazamiento de los elementos religioso-cristianos a la modernidad no ha de entenderse como simple trasferencia o derivación del ámbito religioso al secular –al modo en que lo plantea la teología política–. En Foucault, se trata más bien de una matriz tipológica y genealógica.²⁶ El proceso de gubernamentalización o pastoralización –que constituye el reverso histórico de la autonomización de la razón política– dispone de una productividad propia. No es una mera duplicación ni repetición del pasado, hay distancia, transformación y apropiación. Según Skornicki, la política no se dobla a la religión: «la identificación del pastorado cristiano (siglos XIII y XIV) en tanto que matriz del arte moderno de gobierno (siglos XVI-XVIII) se analiza inmediatamente como una diferenciación, una distancia, e incluso como una diseminación».²⁷ La *pastoralización* implicaría una modificación de las artes cristianas de gobierno de almas. Más que una mera transferencia de las técnicas de dirección de almas a las distintas esferas gubernamentales de la modernidad, acontece una transformación sustantiva de las artes de gobierno pastorales que Foucault vincula a la emergencia de nueva racionalidad de gobierno político cuando analiza el cambio de época en Seguridad, territorio, población. En este momento, Foucault parece considerar que las artes de conducción de conducta cristianas se transforman en diferentes artes de gobierno reticulares y múltiples en un proceso de estatalización articulado por la racionalidad de gobierno política –razón de Estado– y, ulteriormente, al surgimiento de la economía política como *ratio* gubernativa. Las tecnologías de dirección de almas se modifican al integrarse, desplegarse o articularse en la nueva racionalidad de gobierno político, la razón de Estado, a partir de la cual se constituirá el liberalismo.²⁸

La racionalidad de gobierno que se genera en la modernidad occidental a partir del siglo XVI –desde la matriz cristiana– es inaudita.²⁹ El gobierno político se ejercerá sobre la población y sobre todos y cada uno de los hombres. Ya no lo hará sobre el rebaño y cada una de sus ovejas. En la medida en que su criterio

25 «Dicho desplazamiento apunta a una nueva *tecnología del yo* que introduce la configuración del sujeto como materia prima de una voluntad de saber que se dirige a la observación, el desciframiento y la exposición de la verdad de uno mismo. En efecto, el cristianismo sería pionero en el ejercicio de una *hermenéutica del yo* que inaugura una nueva época del conocimiento de sí y toda una tradición que llega hasta las instancias jurídicas, médicas y psiquiátricas de la sociedad moderna». CASTRO, Rodrigo. *Foucault y el cuidado de la libertad*, 280.

26 SKORNICKI, Arnault. *La Gran sed de Estado*. Michel Foucault y las ciencias sociales. Dado, Madrid, 2017, 135.

27 SKORNICKI, Arnault. *La Gran sed de Estado*, 159.

28 A partir de este cambio epocal al mundo des-gubernamentalizado, la pluralidad de las artes de gobierno se articularán en o con la nueva la *ratio* política en un proceso de estatalización –que es también de gubernamentalización–. Lo que no queda claro es cuál es el sentido de su articulación con la economía o, más precisamente con la economía política a partir de finales del siglo XVII.

29 «Es algo enteramente diferente. Es un arte de gobernar a los hombres, y creo que por ahí debemos buscar el origen, el punto de formación y cristalización, el punto embrionario de esa gubernamentalidad cuya aparición en la política marca, a fines del siglo XVI, y durante los siglos XVII y XVIII el umbral del Estado moderno. El estado moderno nace cuando la gubernamentalidad se convierte efectivamente en una práctica política calculada y meditada. La pastoral cristiana es, a mi juicio, el trasfondo de ese proceso (...)». FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 163.

de actuación es la procuración del bienestar y la prosperidad, su finalidad será inmanente e ilimitada, y no será ya trascendente y limitada como la que imponía el cuidado de la salud del alma proyecta hacia el más allá. Mientras que la guía a la salvación contenía un término temporal o una consumación potencial, la gestión securitaria de poblaciones no conocerá ni preverá limite. También se transforma la naturaleza de sus objetos o de las relaciones de poder. Las tecnologías y dispositivos de poder-saber modernos capturan una naturaleza de lo social y de lo humano que se hacen inteligible mediante una racionalidad científico-técnica. No será la verdad del alma el principio heurístico de la conducción de conductas, sino la verdad producida por el juicio y razonamiento técnico-científica. Lo que permanece como matriz pastoral es el efecto dual, totalizante e individualizante, del arte cristiano de dirección de almas como acción gubernativa sobre acciones posibles:

Desde hace siglos el Estado ha sido una de las formas de gobierno humano de las más extraordinarias y también de las más temibles. El hecho de que la crítica política haya reprochado al Estado que sea simultáneamente un factor de individualización y un principio totalitario resulta muy revelador. Basta observar la racionalidad del Estado naciente y conocer cuál fue su primer proyecto de policía para darse cuenta que, desde sus comienzos, el Estado fue a la vez individualizante y totalitario. Oponer al Estado por tanto el individuo y sus intereses es tan aventurado como oponerlo a la comunidad y sus exigencias. La racionalidad política se ha desarrollado e impuesto a lo largo de la historia de las sociedades occidentales. En un primer momento se ha enraizado en la idea del poder pastoral, más tarde en la de la razón de Estado. La individualización y la totalización son dos de sus efectos inevitables. La liberación no puede venir por tanto del ataque a uno u otro de estos efectos sino del ataque a las raíces mismas de la racionalidad política.³⁰

III

Comenzaba el artículo advirtiendo que Foucault considera que las artes de dirección de conducta –de matriz cristiana– se desplegaban reticularmente, transformadas, en una multiplicidad de campos en la modernidad –en las esferas tanto de lo público como de lo privado, del Estado, de la sociedad civil y del ámbito doméstico–. Y, sin embargo, es la racionalidad del gobierno político la que marca una nueva época basada en una gestión infinita de hombres y cosas –y también de la propia relación entre los hombres y las cosas–, en tanto que objetos/sujetos de gobierno susceptibles aprehensión cuantitativa.³¹ Se abre aquí una dificultad

³⁰ FOUCAULT, M. *La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación*. Trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Altamira, La Plata, 2009,135.

³¹ FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 95.

analítica que no debería derivar del mero hecho de que Foucault centre su análisis –en el mismo curso en el que tematiza el cambio de época, en *Seguridad, Territorio, Población*– en la formación del gobierno político en el campo estatal como efecto de la pastoralización del soberano, desatendiendo el análisis de otras artes de gobierno reticulares y múltiples que menciona.³² Dicha confusión intelectual surge más bien porque en ese mismo texto plantea una posible interpretación de la relación entre la gubernamentalización del Estado y la estatalización de la disparidad de racionalidades de gobierno.³³ Gubernamentalización del Estado y estatalización de la pastoral, la intelección de la simultaneidad de ambos procesos anuncia en cierto modo la perspectiva de una articulación de la multiplicidad desde la reticularidad de los gobiernos. Sería la micro-fisicidad de las gubernamentalidades múltiples, en su despliegue reticular como formas de poder-saber dispares y dispersas, las que constituyen los efectos de Estado.

La cuestión sería demostrar que una sociedad civil o, más simplemente, una sociedad gubernamentalizada, introdujo a partir del siglo XVI algo, ese algo a la vez frágil y obsesionante que se llama Estado. Pero el Estado sólo es una peripecia del gobierno y éste no es un instrumento de aquél. O, en todo caso, el Estado es una peripecia de la gubernamentalidad. Basta por hoy.³⁴

No obstante, se desconoce en Foucault el sentido de esa articulación. Lo que sí que es aprehensible es que, en la formación de la gubernamentalidad liberal en el siglo XVIII, la multiplicidad y reticularidad de nuevas modulaciones liberales en las conducciones de conducta componen unos efectos de Estado distintos de los que conformaban la Razón de Estado. Tanto en «la pedagogía del príncipe como de la policía, el elemento central, (en el) arte de gobierno es como introducir la economía –manejar individuos, bienes, riquezas, etc. – dentro de la gestión de un Estado».³⁵ Con la conformación de la razón liberal, la economía se habrá introducido de tal modo dentro de la gestión del Estado que el gobierno encontrará su límite interno en ella. Ya no encontrará un límite para sus acciones en el Derecho, si no en la demanda de una mínima invasión gubernativa en, y desde, el ámbito de la economía política.³⁶ A partir del siglo XVIII la *ratio* de la economía política se

32 Foucault analiza otras racionalidades de gobierno no político-estatal estrictamente cuya matriz también reside en la pastoral cristiana. Por ejemplo cuando incluye en sus cursos sobre genealogía de los regímenes de *veridicción y jurisdicción* modernos –que dan lugar a dispositivos como *el psicoanálisis y otras ciencias sociales*– los dispositivos cristianos de la confesión y la inquisición. FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1996; FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, Siglo XXI, Madrid, 2014. No obstante, en *Seguridad, Territorio, Población* solo se ocupa del arte de gobierno moderno propiamente político, vinculado al ámbito estatal.

33 «La estatalización de las relaciones de poder pasa por la gubernamentalización del Estado, la misma «que permitió al Estado sobrevivir». SKORNICKI, Arnault. *La Gran sed de Estado*, 72

34 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 242.

35 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 182.

36 «A partir de estos principios podemos comprender la emergencia del nuevo paradigma de gobierno, surgido de una «importante transformación de la razón gubernamental moderna» que cabe datar a mediados del siglo XVIII. El combate entre la razón de Estado y sus restricciones jurídico-políticas deja paso a un nuevo principio limitador, que

constituirá en principio rector de la gestión securitaria de las poblaciones –y los hombres y las cosas que la componen–.³⁷ La *pastoralización* de lo socio-estatal se articula aquí con la estatalización de la conducta en la regulación de poblaciones mediante al mismo tiempo la incitación de los intereses individuales y el cálculo estadístico para la procuración de utilidades.

Pero, aunque el gobierno liberal regule espacios de libertad –y no lo haga como un poder coactivo–, la lógica de la excitación de intereses o de los principios de la utilidad no parecen ser arbitrarios.³⁸ La economía política puede operar mediante modos de subjetivación –respecto a principios subjetivos de interés y utilidad– y, no obstante, el criterio rector de su administración estatal mediante la regulación legal lo ilustra también el conocimiento estadístico y el cálculo de las condiciones poblacionales y mercantiles.³⁹ Las formas de saber-poder técnico-científicas de la gubernamentalidad liberal cuantifican los atributos de la población –y de la relacionalidad de los hombres con las cosas– para su acción de gobierno, que será juzgada por el mercado como criterio de veridicción de la acción de gobierno. Será verdadero gubernativamente lo susceptible de ser calculado y previsto en la gestión securitaria de las poblaciones y en concordancia con predicciones mercantiles y de producción y distribución de riquezas. La excitación de intereses no parece ser arbitraria, sino que procede en convergencia con la *ratio* de la economía política como criterio de la actividad gubernativa. Que esta gestión de la masa confluya con modalidades de producción de identidad hace que la gubernamentalidad liberal –ese poder sutil y complejo de individualización y masificación– remita de nuevo a esa figura lejana del pastor cristiano en su anclaje institucional de la Iglesia.⁴⁰

La administración burocrática, el ordenamiento jurídico –la regulación legal– y

se enfrenta menos al «abuso de la soberanía» que al «exceso de gobierno», y que no posee la forma del derecho, sino la de la economía política. Ello implica varias modificaciones relevantes. En primer lugar, en contraste con el límite extrínseco que constituía la razón jurídica para la razón de Estado, la economía política emerge desde el interior mismo de la razón de Estado, para determinarla desde el análisis riguroso de las leyes (naturales) de la producción y la circulación de las riquezas. En segundo lugar, la economía política pierde el carácter de límite de derecho para constituirse como límite de hecho, que no juzga las prácticas de gobierno en virtud de su origen, sus fundamentos y su legitimidad sino de sus objetivos y sus efectos. Finalmente, esta autolimitación de la razón gubernamental exige la subordinación de los actos de gobierno a las leyes, mecanismos y órdenes de consecuencias propios del nuevo escenario social y económico, en el cual es imprescindible no gobernar más que lo estrictamente necesario». LÓPEZ, Pablo. «Biopolítica, liberalismo y neoliberalismo», 4.

37 «La introducción de la economía, dentro del ejercicio político será, creo, la apuesta esencial del gobierno. Y si lo es en el siglo XVI, también lo será aún en el siglo XVIII» FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 102.

38 SKORNICKI, Arnault. *La Gran sed de Estado*, 212.

39 En la misma línea, «Nacimiento de la biopolítica» subraya la interna conflictividad del liberalismo, que, obligado a administrar y organizar las condiciones en las que se puede ser libre, ha de dotarse de instrumentos de control, limitación y coerción en los que la misma libertad se ve amenazada. Así, «las grandes técnicas disciplinarias que se hacen cargo del comportamiento de los individuos diariamente y hasta en el más fino de los detalles son exactamente contemporáneas, en su desarrollo, en su explosión, en su diseminación a través de la sociedad, de la era de las libertades. Libertad económica [...] y técnicas disciplinarias: también aquí las cosas están perfectamente ligadas» (Foucault, 2007, 87-88). LÓPEZ, Pablo. «Biopolítica, liberalismo y neoliberalismo: acción política y gestión de la vida en el último Foucault», 6-7.

40 Pero, si el principio rector de la gubernamentalidad liberal ya no es el de la guía al más allá –la economía de salvación–, ¿lo es el de la economía política? Foucault solo acepta estos términos cuando remite al cambio de época, pero nunca cuando estudia el pastorado cristiano premoderno o la gubernamentalidad moderna.

los dispositivos disciplinarios de normalización no desaparecen en la evolución del gobierno liberal. Los elementos de las artes de conducta cristianas aparecen en dispositivos de normalización, por ejemplo, en el campo de la opinión pública haciendo de éstas técnicas de persuasión y no de imposición de conciencias. Pero también lo hacen en las tecnologías disciplinarias de las escuelas, los talleres, hospitales, *workhouses* o en las instituciones de encierro punitivo, que proliferan desde finales del siglo XVIII, en las prisiones y en las casas de corrección. Estas tecnologías disciplinarias de la época liberal no son meras técnicas de control, sino que tienen efectos de normalización en tanto que producen también subjetividades corpóreas –valga la redundancia– dispuestas a la obediencia en diferentes grados. En este sentido remiten a una matriz cristiano-pastoral que desdibuja la diferenciación entre la anatomopolítica de los cuerpos y la biopolítica de la población.⁴¹ Las técnicas disciplinarias serán compatibles con el *laissez faire* del liberalismo: la constitución de un espacio de competencia libre requiere, no solo del cálculo de la formalidad económica, si no también de la normalización de los sujetos –de sus almas y de sus cuerpos, si es que pudiese pensarse la disociación entre ambos–. Es entonces cuando se vislumbra la relación dialéctica entre los micropoderes normalizadores y la gestión global de la población en función de la racionalidad gubernativa de la economía política liberal en el marco estatal.

La producción de cuerpos disponibles y dóciles implicaba la moralización de la conducta de las clases populares –una conducción de conducta como disciplina moral– que se plasma en el cuerpo más allá de su mera función biológica.⁴² Tras la derrota del absolutismo monárquico en el siglo XVIII, el estado capitalista burgués articula las tecnologías reticulares de la economía política y una nueva economía moral. Pese a no ser un creación burguesa, ni ser un efecto de sus intereses inmediatos, la maquinaria estatal –burocrática y disciplinaria– será empleada por esta clase para moralización y normalización de las clases populares.⁴³ Una empresa que no es sino un efecto y una articulación de prácticas gubernativas dispersas y reticulares, que eran llevadas a cabo ya en el ámbito del asociacionismo

41 Las invenciones de la tecnología política moderna se desarrollan en dos líneas: en la disciplina a finales del siglo XVII y en la biopolítica en el siglo XVIII. «La disciplina es, en el fondo, el mecanismo de poder por el cual llegamos a controlar en el cuerpo social hasta los elementos más tenues, y por éstos alcanzamos los átomos sociales mismo, es decir, los individuos. Técnicas de individualización del poder. Cómo vigilar a alguien, cómo controlar su conducta, su comportamiento, sus aptitudes, cómo intensificar su rendimiento, cómo multiplicar sus capacidades, (...)». FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales, vol. III*, Barcelona, Paidós, 1999, 243. La biopolítica remite a «tecnologías que no apuntan a los individuos en tanto que individuos sino, por el contrario, al a población. (...) Una población tiene una tasa de natalidad, de mortalidad, tiene una curva y una pirámide de edad, una morbilidad, un estado de salud, una población puede perecer o puede, por el contrario, desarrollarse». FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*, 245

42 «El capitalismo, que se desenvuelve a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, socializó un primer objeto, que fue el cuerpo, en función de la fuerza productiva, de la fuerza laboral. El control de la sociedad sobre los individuos no se opera simplemente por la conciencia o por la ideología sino que se ejerce en el cuerpo, con el cuerpo. Para la sociedad capitalista lo importante era lo biológico, lo somático, lo corporal antes que nada». FOUCAULT, M. *La vida de los hombres infames*, 58.

43 SKORNICKI, Arnault. *La Gran sed de Estado*, 153. «La burguesía se apropió de un Estado que no había construido a fin de transformarlo en un «instrumento político de control y mantenimiento de las relaciones de producción».

privado.⁴⁴ Esta gubernamentalidad liberal –que modula tanto el *laissez faire* como el encierro punitivo– respondía a la amenaza de los ilegalismos populares contra las propiedades y las fortunas burguesas. Dentro de los cuales no solo se encontraba como amenaza el daño causado a las riquezas materiales –bienes, medios de circulación de mercancías, almacenes, etc.–, sino también a la carencia de disposición facultativa al trabajo disciplinado y fabril de las clases populares.⁴⁵

IV

En el estudio de la penalidad moderna en el curso del colegio de Francia de 1972-1973, *La Sociedad punitiva*, Foucault vinculaba el encierro punitivo con la normalización del comportamiento de las clases populares –en su formación como fuerza de trabajo y en su reclutamiento como desposeídos–. Este eje de articulación de las prácticas punitivas y la disciplina laboral en el siglo XVIII está atravesado por una relación de matriz cristiana entre lo moral y lo penal. No solo porque la primera forma en que irrumpe la moral en el sistema penal y jurídico fue el modelo penitenciario de los cristianos protestantes anglosajones *Dissenters* en Pensilvania –los cuáqueros–.⁴⁶ Sino, también porque la particularidad de este modelo cristiano de comprender la relación entre crimen y pecado, entre pena y purgación, se encuentra en otros grupos seculares dirigidos a la moralización del comportamiento popular. La Sociedad para la Reforma de las Costumbres en el siglo XVIII, encabezada por el metodista Wesley, o la Sociedad para la Eliminación del Vicio londinense –compuesta por nobles y alta burguesía– se aplicaban en la disuasión y en el castigo de comportamientos depravados e improductivos como el frecuentar tabernas, el participar en los juegos de azar, la ebriedad, la desafección hacia o el rechazo al trabajo, el descontrol en el gasto o el adulterio.⁴⁷ Si bien estas sociedades no constituyen sus criterios de moralización desde una religiosidad confesional particular, comparten con las prácticas penitenciarias cuáqueras y metodistas –que sí se constituían propiamente como comunidades religiosas– la

44 FOUCAULT, Michel. *La sociedad punitiva*. Akal, Madrid, 2018, 114.

45 La gestión del trabajo y de los desposeídos no permaneció inalterada. «Con el desarrollo del capitalismo, con el paso al capitalismo industrial, a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, se requirió de una masa de desocupados como instrumento de la política salarial. Entonces las instituciones de encierro masivo dejaron de ser útiles y hasta se volvieron peligrosas. Por ello fueron reemplazadas por un sistema hospitalario a doble velocidad; por un lado, para quienes no podían trabajar por razones físicas y, por otro, para quienes estaban impedidos por razones no físicas (DE3, 497-498). La hospitalización no está destinada, a partir del siglo XIX, a absorber el desempleo, sino a mantenerlo lo más alto posible (DE3, 498)». CASTRO, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por los temas, conceptos y autores*. Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2005, 72.

46 «Dicho esto, es cierto, no obstante, que el encierro punitivo se originó efectivamente dentro de medios religiosos, pero medios que son no solo ajenos sino completamente hostiles a la forma monástica. En efecto, lo encontramos (bajo) su forma naciente en comunidades no católicas como las de los *Dissenters* protestantes anglosajones, desde el siglo XVII hasta finales del siglo XVIII. Tomo el ejemplo de una esas comunidades que fue a no dudar la más precoz, la más vigilante en la organización de esta nueva forma punitiva de la prisión: la sociedad de los cuáqueros americanos». FOUCAULT, Michel. *La sociedad punitiva*, 101-102.

47 FOUCAULT, Michel. *La sociedad punitiva*, 118-119.

irrupción moral en el sistema penal y jurídico.

Las formas de normalización de estas sociedades combinaban la moralidad y el consejo con la penalidad jurídica. Para Foucault es precisamente el penitenciario cuáquero cristiano el modelo que mejor condensa la confusión entre crimen y pecado en la nueva forma-prisión que se expandirá también a Francia, a Inglaterra o a Austria.⁴⁸ En la tendencia a la culpabilización del crimen en el criterio penal y en la criminología –en el complejo jurídico-penal de las prisiones occidentales– se descubre una matriz cristiano-pastoral. La forma prisión «es derivable de la concepción cuáquera de la religión, la moral y el poder».⁴⁹ El sistema penitenciario cuáquero se desarrolló desde el rechazo a la pena de muerte forma de castigo y también desde la apuesta por la elaboración de un sistema de penas que integraba en su criterio punitivo las nociones de falta moral y reparación del purgativa.⁵⁰ El poner el acento en la comisión de una falta moral más que en la infracción legal llevaba a la elaboración de un programa de dirección de conductas. Encierro –apartamiento social– para des-acostumbrar o des-habituarse a los sujetos y conducción hacía otras costumbres. Esta fue para Foucault la vía de inserción de la moral cristiana en la justicia criminal secular, cuya condición de aceptabilidad fue la similitud en el vínculo de la vigilancia, el control y el castigo entre la economía moral y la economía política en las sociedades des-cristianizadas y burguesas antes mencionadas. Por ello, en este punto Foucault recuerda de nuevo la figura del sacerdote que nos retrotrae al poder sacrificial y benefactor del pastorado cristiano. Pero, la racionalidad de la conducción de conductas, ya por ello des-cristianizada, no estará regida por el objetivo de la salvación de las almas en el más allá. Más bien:

su propósito (a comienzos del siglo XVIII) es en esencia controlar a elementos marginales, perturbados, alterados, vagabundos, etc.; al final, se designa como el objeto del control moral a las «clases bajas» como tales. Completamos la frase de Burke: «Paciencia, trabajo, sobriedad, frugalidad, religión, tales cosas hay que enseñar», eso es lo que «debe recomendarse a los pobres que trabajan». En los inicios del siglo solo se habría hablado de los pobres, de quienes no trabajan (ociosos y desprecupados); ahora se trata de la clase obrera en proceso de formación.⁵¹

El trabajo individual no es esencial a la naturaleza humana, no es sustancial a la existencia. Tampoco por ello el trabajo es una actividad que produzca naturalmente riqueza y abundancia para la subsistencia individual y el enriquecimiento nacional. Foucault quiere señalar que el trabajo individual y productivo tiene un índice

48 FOUCAULT, Michel. *La sociedad punitiva*, 114.

49 FOUCAULT, Michel. *La sociedad punitiva*, 105.

50 Un código penal que incluía el látigo, la mutilación y el trabajo público. FOUCAULT, Michel. *La sociedad punitiva*, 103.

51 FOUCAULT, Michel. *La sociedad punitiva*, 124-125.

histórico particular.⁵² Los seres humanos se auto-producen como trabajadores no en la transformación de la naturaleza, sino en el proceso de moralización que constituyó a los humanos como fuerza laboral movilizable para el trabajo organizado racionalmente.

El capitalismo tiene también un origen moral en los procesos de normalización y disciplinarización de las clases populares para convertirlos en trabajo productivo o encerrarlos como desposeídos de sí y de su fuerza de trabajo.

La economía política para Foucault era también una ciencia moral. Si la racionalidad económica no opera solo sobre los procesos técnicos para la acumulación de capital –o la consecución del beneficio de la ganancia–, sino también en las condiciones sociales requeridas para su reproducción –ampliada–, Foucault la aborda aquí en su dimensión de ciencia moral. Desde este punto de vista, el trabajo no es solo una forma social que posibilita la valorización del valor como capital, sino que además se constituyó como una forma de realización subjetiva, de puesta en valor a sí mismo mediante la actividad laboral. Por el contenido ascético de la moral del trabajo, se podría pensar que estamos ante un poder represor, pero no es así. Las virtudes del ahorro, el esfuerzo, la abnegación, la privación, la puntualidad o la frugalidad son efecto de formas de subjetivación y normalización de los cuerpos. No se trata de una ascesis fruto de una represión, sino de la producción de trabajadores fabriles y, por defecto, de marginales, rebeldes o delincuentes. La gubernamentalidad liberal dio lugar a cuerpos y almas dispuestos a la obediencia mediante tecnologías de individuación disciplinares y de gestión de masas.

No obstante, Foucault no tematiza el sentido y la dinámica de la relación entre libertad y necesidad en la formación de cuerpos y de almas disponibles para el trabajo. Si en los inicios del capitalismo el trabajo fabril se pone en el centro de la vida como criterio de juicio moral –personal y social–, también ocurre que comienza a imponerse para algunos sujetos como única forma de subsistencia –tras la desposesión forzosa de medios agrícolas y ganaderos para cubrir las necesidades vitales–. La cuestión aquí es cómo se articula esta racionalidad de gobierno estatal con una forma de socialización regida por la economía política capitalista donde el trabajo individual, en su dimensión productiva –ya sea mediante la venta de la fuerza de trabajo o la inversión de capital y la organización del trabajo fabril– se presentan progresivamente como las únicas formas para la subsistencia individual y el enriquecimiento social.

V

Si el rico no trabaja, no tiene derecho a comer, pues aun cuando no necesita hacerlo para cubrir sus necesidades, está sometido al precepto divino, al que tiene que dar cumplimiento lo mismo que el pobre.

52 De otro modo lo habían señalado K. Marx o M. Weber, y posteriormente G. Bataille. G. Debordo o J. Baudrillard.

Pues la providencia divina ha asignado a cada cual, sin distinción alguna, una profesión (*calling*) que el hombre debe conocer y en la que ha de trabajar y que no constituye, como en el luteranismo, un «destino» que hay que aceptar y con el que hay que conformarse, sino un mandato que Dios dirige a cada hombre de obrar a mayor gloria suya.⁵³

Weber encontró un vínculo genético y morfológico entre una tipología de conducta cristiana y el capitalismo moderno: entre el espíritu de la ascesis cristiana protestante —o la ética profesional de los puritanos— y el moderno espíritu capitalista.⁵⁴ La disposición a un tipo de disciplina laboral o de deber profesional que converge con las formas sociales del capitalismo industrial tiene también una matriz cristiana. La ética profesional protestante es, en otros términos, un tipo ideal de conducción de conducta, un hábito producto de una racionalización moral reflexiva. El trabajo incesante, continuado y sistemático en la profesión profana era puesto en valor por la ascesis profesional puritana en tanto que lo concebía como medio para y señal de la autenticidad de la fe.⁵⁵ La certeza subjetiva de la propia salvación y su legitimación habrían de provenir de la experiencia sacrificial cotidiana en el trabajo profesional. La seguridad de ganarse el estado de gracia —evitando la duda religiosa— en la penitencia laboral incesante no convierte al hombre en dócil, sino en jactancioso de su actividad profesional y de su merecida salvación. El hombre de negocios en la «época heroica del capitalismo» era un santo cierto sí, un penitente vanaglorioso, y no un pecador abatido y humilde.⁵⁶ Pues el ascetismo glorificaba la figura del hombre hecho a sí mismo en una continuada disciplina auto-asumida, conformando así la imagen burguesa del hombre sobrio, oficioso y circunspecto.⁵⁷

Pero se ha de matizar que no cualquier actividad laboral, ni por ello cualquier fuente de riqueza, eran valoradas como signo y testimonio de la gloria. Solo el trabajo racional y productivo ofrecía una base de legitimación a la riqueza individual. La producción de riqueza privada no podría provenir de la codicia compulsiva, ni del afán de lucro o el goce de la ostentación lujosa y lujuriosa. La riqueza no habría de ser un fin en sí mismo. El fin era ya el trabajo individual racional y disciplinado que

53 WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Akal, Madrid, 2013, 170.

54 «La exposición precedente debe haber mostrado que uno de los elementos constitutivos del moderno espíritu capitalista (y no sólo éste, sino de la cultura moderna), a saber, la conducción racional de la vida sobre la base de la *idea de profesión*, tuvo su origen en el espíritu de la *ascesis cristiana*». WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 198.

55 WEBER, Max. « (...) la valoración religiosa del trabajo incesante, continuado y sistemático en la profesión profana como medio ascético superior y como comprobación absolutamente segura y visible de regeneración y de autenticidad de la fe, tenía que constituir la más poderosa palanca de expansión imaginable de la concepción de la vida que hemos llamado «espíritu del capitalismo». Si a la estrangulación del consumo *juntamos* la liberación del espíritu de lucro de todas sus trabas, el resultado inevitable será *la formación del capital* como consecuencia de la *coacción ascética al aborreo*». *La ética profesional del protestantismo ascético*, 189.

56 WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Akal, 109.

57 WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Akal, 176.

es capaz de asegurar mediante la previsión calculada una ganancia futura. Por ello, la conducción hacia la recta conducta profesional puritana imponía la renuncia facultativa al goce irracional y descuidado, tanto del esparcimiento popular como del juego caballeresco. La ascesis en la ética profesional puritana «se dirigía con toda su fuerza, contra el goce «despreocupado» de la existencia y de cuanto en ella puede proporcionar alegría».⁵⁸ Es en este sentido que Weber considera que la ética profesional de los puritanos fue una de las vías más fuertes de formación de la forma y la concepción de vida capitalista, del espíritu del capitalismo, de los criterios que juzgaban y guiaban la praxis en el capitalismo industrial –moderno y occidental–.

Se podría entender esta ética como un modo de conducción de conducta en tanto que la disposición disciplinaria al trabajo se constituye como una elección subjetiva fruto de una racionalización autónoma, un dominio del yo facultativo guiado por la consideración de lo que constituye una conducta laboral y profesional ordenada. No es producto de una la obediencia a una autoridad externa, como pudieron ser la reglamentación estatal o los mandatos eclesiásticos.⁵⁹ No obstante, este espíritu ascético autónomo –o conducción facultativa–, al desplegarse en un ámbito contextual distinto, genera una acción sustancialmente distinta. En convergencia con Foucault, Weber considera que un tipo de comportamiento religioso basado en el dominio de sí voluntario se traslada transfigurado al ámbito secular. Como matrices, ni el *ethos* protestante vinculado al capitalismo ni la conducta pastoral vinculada a la gubernamentalidad son solo modos de formación de una identidad moral o de una subjetividad individualizada. Ambos constituyen además una acción social historizada, un patrón de sociabilidad y, al mismo tiempo, una racionalidad subjetiva. De modo que el análisis weberiano del capitalismo moderno ofrece también una intelección de la racionalización ética puritana vinculada a la formación de una *ratio* social objetiva –de las formas económicas, técnicas y jurídicas del capitalismo industrial en Occidente–.

Esta imbricación entre la dominación sobre el individuo y la masa en las formas de dominación modernas recuerda a la combinación gubernamental de tecnologías de individuación y masificación. Pero, a diferencia de Foucault,⁶⁰ Weber ofrece una explicación de la racionalidad social que administra la conducta como disciplina laboral en el capitalismo industrial: la lógica de la ganancia ampliada o la inversión

58 WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Akal, 181.

59 «La reglamentación mercantilista del Estado podía generar industrias nuevas, pero no, al menos por sí sola, el «espíritu capitalista» –al que más bien paralizaba directamente donde tenía el carácter policíaco-autoritario–; lo mismo sucedía con la reglamentación eclesiástica de la ascesis cuando era predominantemente policial, que obligaba a una determinada conducta exterior pero paralizaba eventualmente los impulsos subjetivos hacia un método de vida. Toda discusión de esta materia tiene que apreciar necesariamente la gran diferencia que existió entre los efectos de la policía de costumbres, autoritaria, de las iglesias nacionales y la de las *sectas*, basada en la sumisión espontánea». WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Akal, 160.

60 Foucault renuncia a una síntesis analítica o explicativa, pero ello no hace de la conducción de conducta una agencia voluntaria o arbitraria. Para Foucault las racionalidades gubernativas, incluso la liberal, no solo son contingentes, sino además, inexplicables. En M. Weber o en K. Marx la contingencia histórica no implica la renuncia a la explicación

rentable.⁶¹ «El capitalismo se identifica, ciertamente con el deseo de ganancia, que había de lograrse con el trabajo capitalista, continua y racional, ganancial siempre renovada, la rentabilidad».⁶² La cual requiere de condiciones concretas para su realización vinculadas a las racionalizaciones múltiples de la modernidad occidental: en el campo jurídico, en el desarrollo técnico-científico, en la creación de un espacio homogéneo de intercambio o en la existencia de trabajo libre. El criterio de la inversión rentable como juicio para el éxito o fracaso de una acción explicará la subsistencia social de una conducta subjetiva originariamente religiosa, pero se verá que progresivamente puede prescindir de su dimensión religiosa o confesional.

Hay una relación entre la ética puritana de la abnegación y de la renuncia y las acciones racionales del ahorro y la previsión específicas del capitalismo industrial. Solo el capitalismo moderno y occidental converge con la tipología de racionalización moral puritana; no ocurre en otras formas de acción capitalista. La sociología comparada de Weber desvela este nexo históricamente necesario entre el espíritu ascético puritano y el espíritu del capitalismo, pero no por ello lo establece como causa suficiente.⁶³ La dimensión cristiana de la acción racional económica – en el capitalismo industrial– no parece referirse en Weber, al igual que en Foucault, a una transferencia secularizada de la racionalidad ético-religiosa a la racionalidad ético-económica –en un sentido teológico-económico–. La genealogía religiosa de la acción económica moderna y occidental no significa tampoco que la disciplina laboral capitalista sea efecto de una praxis producto de un sistema de creencias sobre la trascendencia. En términos de Foucault, solo serían explicativas las condiciones de aceptabilidad y las condiciones de posibilidad del éxito de la acción que deriva de la ética puritana.

El *ethos* profesional puritano converge con el capitalismo industrial porque la conducta que produce resulta exitosa en el marco de la *ratio* social de la ganancia

61 La diferencia sustantiva entre K. Marx y Weber en este punto es que el segundo, pese a aceptar analíticamente la ganancia capitalista como existencia de una *ratio* social, prescinde de la teoría del valor-trabajo. En tal sentido, para Marx el elemento religioso en el capitalismo proviene desde el sometimiento a crítica de la economía política desde su propia immanencia. La categoría de fetichismo –procesos de cosificación y personificación– señala la religiosidad propia de la economía política moderna desde la concepción del capital como una *ratio* abstracta –valor que se auto-valoriza– que se despliega al mismo tiempo –y contrariamente– en la concreción de los cuerpos y las almas. CATALINA, C. «La religión capitalista en Marx y Benjamin: fetichismo y secularización». EN *Viento Sur*, junio 2018, n° 158.

62 WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad. José Chávez Martínez. Puebla, Itsmo, 2004, 4-5.

63 «Aquí hemos intentado retrotraer hasta sus motivos el hecho y el modo de su influencia en un punto único, si bien importante. Pero también debería mostrarse el modo en que la ascética protestante ha sido a su vez influida en su nacimiento y configuración por la totalidad de las condiciones socioculturales, en especial por las económicas. Pues aunque el hombre moderno, en general, ni aún con la mejor de sus voluntades, no suele estar en condiciones de representarse en su magnitud real la importancia que los contenidos de conciencia religiosos han tenido para el modo de vivir, la cultura y el carácter de los pueblos, ello no nos autoriza a sustituir una interpretación causal, unilateralmente materialista de la cultura y de la historia, por otra espiritualista igualmente unilateral. Ambas son igualmente posibles. Pero con ambas se haría el mismo flaco favor a la verdad histórica si se pretendiera con ellas, no iniciar la investigación, sino darla por concluida». WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Akal, 201-202.

ampliada. La acción racional del capitalismo industrial, tuviese o no su matriz genética en el *ethos* protestante, se despliega sobre un acto económico reglado. Las relaciones objetivas que permiten la realización efectiva de la ganancia en las posibilidades de cambio premian la conducta ascética en el trabajo profesional. En este sentido Weber advierte que el enriquecimiento en el capitalismo industrial ni surge del mero afán de lucro, ni del comportamiento edonista o utilitarista. Pero, la posibilidad moderna de enriquecerse tampoco se explica por la mera ética profesional burguesa o la disciplina laboral proletaria. Las condiciones de posibilidad del enriquecimiento en el capitalismo industrial están vinculadas a un hecho social formal: el cálculo racional de las condiciones mercantiles, legales, administrativas y técnico-económicas que, en su articulación, permitirían perseguir racionalmente el logro de una ganancia mayor que la invertida inicialmente. La ética profesional de matriz protestante posibilita el éxito subjetivo de la acción racional individual en el marco de las condiciones objetivas de este hecho formal. La ganancia renovada no es posible desde el mero afán de lucro en tanto que disposición psíquica y subjetiva. Si se logra rentabilizar una inversión es gracias a una racionalización del trabajo y de las condiciones técnicas y jurídicas que configuran el orden social particular del Occidente moderno. La ciencia occidental, precisa y racional –fundamentada en las matemáticas y la experimentación– permite una planificación económica y una aplicación técnicas para la organización de la producción y el trabajo fabril.⁶⁴ La organización racional industrial no es compatible con una forma de especulación irracional o voluntarista –política–, puesto que planifica su actividad midiendo las posibilidades del mercado. Requiere además de una contabilidad económica racional que precise técnicamente costes, tiempos, precios y oportunidades de inversión. Por ello, la glorificación puritana del trabajo racional y sistemático es «la palanca más poderosa de la concepción de la vida que llama espíritu de capitalismo».⁶⁵

Todos ellos constituyen los factores y las condiciones necesarias para prever la acción con el fin de obtener una ganancia. En el sujeto se plasma como una conducta, una racionalización del comportamiento individual. La racionalidad objetiva se impone subjetivamente en tanto que criterio del éxito o fracaso de la acción individual. Lo que hace que una conducta sea más adaptativa que otra son los requisitos sociales para la procuración de supervivencia competitiva o vital. En el capitalismo industrial esta máxima de comportamiento, la inversión que engendra una ganancia mayor, pese a sus evidentes matices éticos, se constituye como una gubernamentalidad en tanto que implica no sólo una disciplina del alma y del cuerpo, sino también una racionalidad de y sobre la acción social. Aunque el *ethos* protestante para Weber tuviese una relación histórico-causal con el capitalismo industrial moderno –condicionando la posibilidad de su despliegue

64 WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Itsmo, 8.

65 WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Akal, 189.

en contraste a la evolución del capitalismo en otras civilizaciones en la historia universal—, se desprende de su herencia genético-religiosa en la cristalización de la acción racional económica.

Hoy su espíritu [del capitalismo moderno] se ha deslizado fuera de esta envoltura [el espíritu de la ascesis cristiana], quién sabe si definitivamente. El capitalismo victorioso, descansando como descansa en un fundamento mecánico, ya no necesita, en todo caso, de su sostén. También parece definitivamente muerto el rosado talante de su optimista heredera, la Ilustración; la idea del deber profesional ronda nuestra vida como el fantasma de pasadas ideas religiosas.⁶⁶

El propio Weber considera que, una vez la acción racional capitalista —convergente con el *ethos* puritano— cristaliza como forma social, ésta se despoja de su vínculo genealógico con la creencia religiosa. La disciplina laboral ya no requiere de una moral del trabajo en tanto que conjunto organizado de valores que persiguen una salvación en el más allá. No es un virtuosismo elegido por criterios religiosos, pues se impone en el criterio objetivo del éxito o fracaso de la acción individual. Weber provoca diciendo que el espíritu —el *ethos*— se sirvió de los dineros como medio de acción en el despliegue del capitalismo. Es la propia selección económica —la imposición de la *ratio* de la economía política— la que impone la conducta. No se impone por coacción política, ni tampoco la auspicia ya la creencia religiosa ni el efecto persuasivo y engañoso de lo que sería una superestructura ideológica.

Ello lo evidencia el diagnóstico histórico de Weber sobre la formación del trabajo formalmente libre —del proletariado y la burguesía como clases sociales—, en cuya línea se pueden situar los análisis de Foucault sobre las prácticas de moralización de las clases bajas del siglo XVIII. Las clases sociales de la burguesía y el proletariado como trabajo formal y jurídicamente libre —no sometido a relaciones personales de poder— no son solo productos del capitalismo, sino también sus condiciones de posibilidad.⁶⁷ Si bien el *ethos* profesional del trabajo disciplinado se constituye como una acción facultativa proveniente de una racionalización subjetiva —que implica el éxito o fracaso de su acción respecto a un criterio objetivo—, por otra parte, la extensión de esta ética puritana del trabajo se topó históricamente con numerosas resistencias ancladas en la ética tradicional del trabajo que consideraba legítimo trabajar lo mínimo para cubrir las necesidades de una subsistencia vital básica.

Weber considera la existencia de un tipo de disposición tradicional respecto al trabajo como un obstáculo en el despliegue de la acción racional capitalista.⁶⁸

66 WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Akal, 200.

67 También la diferenciación de la economía doméstica y la industria —una separación jurídica entre patrimonio industrial y el patrimonio individual— será uno de los factores que intervino en el despliegue del capitalismo moderno.

68 Weber comprobó la adaptación de la ética puritana a la acción racional —disciplina laboral o cálculo para la inversión rentable que engendre una nueva ganancia— en observaciones etnográficas de grupos concretos como las mujeres puritanas. Las jóvenes con educación religiosa pietista se adaptaron más fácilmente al trabajo fabril sacrificial

Esta ética o conducta se identificaría con la aspiración a trabajar menos y también con el goce desinteresado o improductivo de las fiestas plebeyas o del juego y la ostentación caballeresca. La racionalidad laboral tradicional se conforma con la obtención de lo mínimo necesario para costearse las necesidades ligadas a la idea de subsistencia vital de un orden social diferente al del capitalismo industrial.⁶⁹ El trabajo tradicional no requería de un cálculo orientado a la ganancia como ocurre en el capitalismo moderno. Solo la obtención de una cantidad mayor de dinero que el invertido requiere de una previsión sistematizada del trabajo, una disciplina laboral rigurosa y el empleo racionalizado de los medios técnicos para orientarlos todos ellos al mayor rendimiento productivo —a la mayor ganancia en el menor tiempo y con los menores costes posibles—. Por ello, la ética profesional del capitalismo industrial —que idealmente habría de incluir la disciplina obrera y la empresarial— conduce al éxito de la ganancia. Mientras que el *ethos* tradicional basado en «el goce impulsivo de la vida, tan alejado del trabajo profesional como de la piedad, era en sí enemigo del ascetismo racional, lo mismo si era deporte «señorial» que si era afición al baile y la taberna del vulgo».⁷⁰ En tal sentido Weber considera la conducta tradicional como una resistencia.⁷¹ La ética tradicional del trabajo y, su reverso, la afición a los placeres desinteresados —el amor al divertimento, a la sensualidad o a las riquezas por sí mismas— supuso históricamente un obstáculo para el cálculo que podría engendrar dinero del dinero.

Este obstáculo fue superado históricamente. La ética profesional vinculada a la figura burguesa del hombre sobrio y —disciplinado— devino hegemónica no solo entre la clase burguesa, sino también entre la nobleza y el proletariado. Pero no lo hizo sin conflictividad. Que la ética profesional sea una conducta, una disposición subjetiva voluntaria una vez subjetivado el sujeto, no quiere decir que su implantación no suscitase oposiciones desde otras formas de conducta. Los primeros hombres de negocios innovadores en la producción fabril fueron señalados con recelo, sospecha e irritación por su rigurosidad y metodismo. Los poderes monárquicos y feudales los consideraron una amenaza porque veían en la ascesis rasgos antiautoritarios. Para coartar las tendencias ascéticas de estos enemigos de la autoridad, monarcas como Jacobo I y Carlos I tomaron medidas para amparar las actividades deportivas y lúdicas.⁷² Si había que proteger a los inclinados al divertimento era porque había fuerzas activas en la dirección de conductas hacia la vida ordenada y abnegada. Una de ellas fueron los cuáqueros, artistas del penitenciario que Foucault estudia.

que mujeres de comportamiento tradicional o condiciones sociales como la soltería. Otro ejemplo lo constituye el rechazo social a los trabajadores metodistas, que fueron violentados y destruidos sus instrumentos, precisamente porque se mostraban dóciles en el trabajo. WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Itsmo, 33.

69 BERGER, John. «Epilogo histórico». En *Puerca tierra*. Alfaguara, Madrid, 1996, 233-255.

70 WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Akal, 181.

71 Esta intelección de Weber de la conducta laboral tradicional como resistencia a la acción racional económica recuerda a la idea foucaultiana de la contra-conducta en tanto que resistencia a la conducción de conductas.

72 WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Akal, 181.

El éxito de la moralización de las clases bajas que analiza Foucault como reverso de la formación de la clase obrera aconteció también cuando la autoridad cambió de disposición premiando la disciplina laboral. Un proceso ya consumado en la época de Weber cuando la sociedad capitalista consentía en favorecer sin reparos «a los que sienten el ánimo dispuesto para el trabajo, contra la moral de clase de los trabajadores y sindicatos contra la autoridad».⁷³ A ello había contribuido un siglo antes la extensión de la ética profesional de los puritanos poniendo en valor moral el uso racional y lucrativo de las riquezas. Se glorificaba el trabajo productivo y el lucro racional que engendraba riqueza considerada lícita, mientras que se demonizaban los goces impulsivos o los placeres irracionales.⁷⁴ Los juegos, las fiestas o el lujo suntuoso alejaban tanto del trabajo profesional como de la piedad religiosa.⁷⁵ Los cuáqueros, dice Weber, fueron «precisamente los representantes de esa concepción de la vida»,⁷⁶ que se impuso progresivamente transformada en el *ethos* del capitalismo que salió victorioso de la correlación de fuerzas, una vez despegada la ética capitalista de su dimensión religiosa o confesional.

En este punto, Foucault consideró que el proceso de disciplinización de las clases bajas surgió en la burguesía como una forma de lucha de clases. Primero, el combate tuvo lugar a través de las sociedades o grupos de control y vigilancia donde confluían el juicio-castigo moral y el penal.⁷⁷ Mientras que en un segundo movimiento, las clases altas dirigirían hacia el Estado la exigencia de moralización de las clases plebeyas. Si la estatalización de la disciplina de las clases bajas y las trabajadoras se implementó efectivamente fue porque la demanda provenía directamente de las clases que controlaban los poderes. «El Estado se ve en la necesidad de transformarse en el instrumento de la moralización de esas clases».⁷⁸ El modelo de la pastoral cristiana se integra entonces en el Estado, desprendido de su dimensión religiosa, a través de diferentes dispositivos de dirección de conducta, de conducción de cuerpos y almas, como las *workhouses*, las escuelas, los hospitales, la prisión, etc. En ambos pensadores, el Weber y Foucault, el cristianismo ha contribuido genealógicamente a la conformación de modelo de conducta o *ethos* que dejaría su impronta e la formación de la modernidad política en Occidente. Aunque se trate de una relación de poder basada en la obediencia voluntaria, también implica una disposición gubernativa de tecnologías de prescripción y sanción que conforman cuerpos dóciles y disciplinados. En ambos autores, el elemento religioso de la conducta o del *ethos* se desvanece, mientras

73 WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Akal, 180.

74 «Al oropel y relumbrón del fausto caballeresco que, apoyado en insegura base económica, prefiere la ostentación mezquina y la sobria sencillez, se opone ahora el ideal de la comodidad limpia y sólida del hombre burgués», WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Akal, 188.

75 WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Akal, 180.

76 WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Akal, 188.

77 FOUCAULT, Michel. *La sociedad punitiva*, 126.

78 FOUCAULT, Michel. *La sociedad punitiva*, 126.

que persiste en las modulaciones subsiguientes de sus técnicas y dispositivos. En particular, los modelos de conducción del pastorado cristiano y la ascesis puritana permanecen en una pluralidad de racionalizaciones gubernamentales en Foucault o en esferas de racionalización modernas en Weber. Una de ellas, la disciplina del trabajo productivo o ética profesional puritana, se evidencia central en la formación de la modernidad occidental. Foucault describe este proceso como una lucha de clases estatalizada, en la que la burguesía aprovecha los mecanismos burocrático-administrativos del Estado absolutista –que le habían sido legados en su progresivo ascenso como clase– para formar una clase trabajadora sumisa, afanosa y productiva. Pero, no ofrece una explicación de su articulación con la economía política –al igual que no consideraba que el cristianismo pre-moderno se explicase por la economía de salvación sobre la base de una racionalización ética particular hacia el más allá que tenía efectos institucionales y materiales, conflictuales además–. Sin embargo, Weber añade que en el este dependerse el *ethos* de su matriz religiosa –de su ratio de salvación– se impone esta conducta en función de otra racionalidad, la del orden económico moderno que crea una sociabilidad necesaria, en tanto que no ofrece otro modo de supervivencia, progresivamente, que la integración a alguna de las formas para el acceso a la riqueza o al ingreso –capital, salario, renta–.⁷⁹

Weber plasma esta idea en el diagnóstico que hace de su época:

El puritano *quería* ser un hombre profesional; nosotros *tenemos* que serlo. Pues al trasladarse la ascesis desde las celdas monacales a la vida profesional y comenzar su dominio sobre la moral intramundana, contribuyó a la construcción de este poderoso cosmos del orden económico moderno que, amarrado a las condiciones técnicas y económicas de la producción mecánico-maquinista, determina hoy con fuerza irresistible el estilo de vida de todos cuantos nacen dentro de sus engranajes (*no* sólo de los que participan directamente en la actividad económica), y lo seguirá determinando quizás mientras quede por consumir la última tonelada de combustible fósil.⁸⁰

79 Así la comprensión de Weber del capitalismo industrial moderno se acerca a Karl Marx en su análisis crítico de la economía política capitalista, pese a su diferencia sustantiva constituida por el rechazo weberiano de la teoría del valor-trabajo y, por ende, de la noción de fetichismo –que constituye otra vía intelectual de las persistencias de elementos religioso-cristianos en la modernidad occidental en tanto que el capitalismo dispondría de una religiosidad propia que evidencia desde su crítica inmanente la secularización fracasada–. CATALINA, Cristina. «La religión capitalista en Marx y Benjamín: fetichismo y secularización», en *Viento Sur*, junio 2018, n° 158.

80 WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Akal, 199.

Bibliografía

- BERGER, John. «Epílogo histórico». En *Puerca tierra*. Alfaguara, Madrid, 1996.
- CASTRO, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por los temas, conceptos y autores*. Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2005.
- CASTRO, Rodrigo. *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. Santiago, LOM, 2008.
- CATALINA, Cristina. «Pastorado, soberanía y salvación: la dualidad gubernativa y soberana de la Iglesia plenomedieval ante la analítica foucaultiana del poder». En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 35, No. 1, 2018, 27-49.
- CATALINA, Cristina. «El pastorado eclesiástico medieval como gobierno político: hacia otra genealogía de la gubernamentalidad». En E. Chamorro (ed.) *Michel Foucault y los sistemas de pensamiento. Una mirada histórica, Villa del Mar*, 2017, 123-135.
- CATALINA, Cristina. «La religión capitalista en Marx y Benjamin: fetichismo y secularización». En *Viento Sur*, junio 2018, nº 158.
- FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales, vol. III*, Barcelona, Paidós, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Akal, Madrid, 2008, 229.
- FOUCAULT, Michel. *La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación*. Trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría. Altamira, La Plata, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Madrid, Siglo XXI, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *La sociedad punitiva*. Akal, Madrid, 2018.
- LÓPEZ, Pablo. «Biopolítica, liberalismo y neoliberalismo: acción política y gestión de la vida en el último Foucault». En ARRIBAS, Sonia, CANO, Germán, UGARTE, Javier (coords.) *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*. CSIC/La Catarata, Madrid, 2010, 39-61.
- SAUQUILLO, Julián. *Para leer a Foucault*. Alianza, Madrid, 2014.

- SKORNICKI, Arnault. *La Gran sed de Estado. Michel Foucault y las ciencias sociales*. Dado, Madrid, 2017.
- VÁZQUEZ, Francisco. «Empresarios de nosotros mismos». Biopolítica, mercado y soberanía en la gubernamentalidad neoliberal. En UGARTE, Francisco Javier (coord.). *La administración de la vida : estudios biopolíticos*. Madrid, Anthropos, 2005, 73-103.
- VILLACAÑAS, José Luis. «Foucault 1648». En *Res Publica*, nº 24, 2010, 30-31.
- WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad. José Chávez Martínez. Puebla, Itsmo, 2004.
- WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Akal, Madrid, 2013.

II

MATERIALES

Michel Foucault: Prácticas de libertad y políticas del decir veraz. Entrevista a Daniele Lorenzini

Practices of freedom and truth-telling policies. An interview with Daniele Lorenzini

En el marco del V Congreso Internacional «La actualidad de Michel Foucault» celebrado en la Universidad Complutense de Madrid entre el 6 y el 8 de marzo de 2018, sostuvimos una interesante conversación con Daniel Lorenzini, investigador del pensamiento ético y político de Michel Foucault y editor de varios de sus cursos y conferencias publicadas en los últimos años en Francia. Discutimos sobre el estado actual de los archivos de Foucault adquiridos por la Biblioteca Nacional de Francia (BnF), algunos de los diversos proyectos editoriales que se derivan del trabajo de archivo y análisis de los manuscritos del filósofo, la reciente e inesperada publicación de *Les aveux* de la chair y su relación con el proyecto de la Historia de la sexualidad tal como fue planteado en 1976, la relación de Foucault con Nietzsche respecto a sus lecturas de la subjetivación y el vínculo, no siempre evidente, entre ética y política a la luz de sus investigaciones sobre el filósofo francés.

Fernando Alba: Tras la publicación en 1994 de los Dits et écrits y, particularmente en los últimos quince años, de los cursos dictados por el filósofo en el Collège de France entre 1970 y 1984, hemos asistido a una lectura renovada de Foucault. Usted mismo con todo un equipo de trabajo estableció buena parte de los cursos, conferencias y textos menores del «último Foucault». A propósito ¿cuál es el estado de la llamada obra «inédita» de Foucault en la actualidad?

Daniele Lorenzini actualmente cursa una formación posdoctoral en el Centre Prospéro de la Universidad de Saint-Louis – Bruxelles y en el Center for Contemporary Critical Thought de la Universidad de Columbia. A partir del otoño de 2019 será profesor del departamento de filosofía de la Universidad de Warwick. Sus investigaciones giran en torno a la filosofía francesa contemporánea y la filosofía moral y política. Cofundador y coeditor de la revista *Materiali foucaultiani*, coeditor de la revista *Foucault Studies* y cofundador y coeditor de la colección *Philosophie du présent* de la casa editorial Vrin, ha publicado: *La forcé du vrai. De Foucault à Austin. Le Bord de l'Eau*, Lormont, 2017; *Étique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*, Vrin, Paris, 2015; *Jacques Maritain e i diritti umani. Fra totalitarismo, antisemitismo e democrazia, 1936-1951*, Morcelliana, Brescia, 2012. Contacto: daniele.lorenzini@sciencespo.fr

Nelson Fernando Roberto Alba es doctorante en filosofía, *Université Paris VIII Vincennes-Saint-Denis*. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Santo Tomás, Bogotá. Contacto: nelsonalba@hotmail.com

Daniele Lorenzini: Como se sabe en 2013 los archivos de Foucault fueron vendidos a la BnF, lo cual dio inicio a un trabajo inesperadamente enorme pues son unos 40 000 folios que no son inéditos en su totalidad, pero en los que es posible encontrar textos muy interesantes. Actualmente hay un trabajo que prolonga toda la edición de los cursos de Foucault en el *Collège de France* bajo el mismo sello editorial de Seuil, Gallimard y la EHESS. Se trata del proyecto de hacer una edición más o menos coherente y sistemática de los cursos que Foucault dio antes del *Collège*. Un primer volumen de dicho proyecto, que se va a publicar próximamente, contendría los cursos que dictó en 1964 en la Universidad de Clermont-Ferrand y los cursos que dictó en el *Centre universitaire expérimental de Vincennes* – hoy *Université Paris VIII Vincennes-Saint-Denis* – en 1969 sobre la sexualidad. Otro volumen sería el de los cursos que dictó entre 1966 y 1968 en la Universidad de Túnez, en los que recrea una breve historia del discurso filosófico de Descartes a Husserl y Heidegger, y propuso un largo análisis del lugar del hombre en el pensamiento occidental moderno.

Además, habría una serie de textos e intervenciones sobre Nietzsche, pero desafortunadamente no hemos podido encontrar el curso que dictó sobre el filósofo alemán en *Vincennes* entre 1969 y 1970. Así mismo, los cursos que dio en la Universidad de Lille sobre fenomenología, antropología y psicología. Se cuenta también con los cursos que dio en la Universidad de Sao Paulo en 1966, año de publicación de *Las palabras y las cosas*. Estos cursos hacen parte de una serie de volúmenes que serán publicados anualmente empezando a finales de 2018.

En Vrin actualmente dirigimos con Jean-François Braunstein y Arnold I. Davidson la colección *Philosophie du présent*, en la que, con Henri-Paul Fruchaud, hemos publicado varios cursos y conferencias inéditas de Foucault.¹ La idea ha sido siempre tomar de la masa de textos inéditos de Foucault aquellos que por su sistematicidad y coherencia puedan ser leídos por sí solos, es decir, ninguna nota ni de archivo inacabado. Es verdad que hemos encontrado muchas notas, fichas de lectura y fragmentos que pueden ser utilizados para la construcción eventual del aparato crítico, pero tratamos sólo de publicar los textos que el filósofo terminó. En este sentido, preparamos actualmente varios volúmenes: un volumen sobre penalidad, justicia y crimen con una serie de textos que cubren de los años 60 a los años 80; un volumen con entrevistas políticas de la década del 70 e inicios de los 80; un volumen sobre filosofía, literatura y locura con conferencias y entrevistas que datan de los años 60 y 70; un volumen con unas conferencias que Foucault impartió pero no pudo dictar completamente en Sao Paolo en 1975 sobre la sexualidad y otras impartidas en la Universidad de New York en 1980 con

1 FOUCAULT, Michel. *Dire vrai sur soi-même. Conférences prononcées à l'Université de Victoria de Toronto, 1982*. Vrin, Paris, 2017; *Discours et vérité. Précédé de La parrésia*. Vrin, Paris, 2016; *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*. Vrin, Paris, 2015; *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*. Vrin, Paris, 2013. Hay traducción al castellano de algunas obras: *Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo*. Grenoble, 1982. Berkeley, 1983. Trad. Horacio Pons. Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2017; *El origen de la hermenéutica de sí*. Conferencias de Dartmouth, 1980. Trad. Horacio Pons. Siglo Veintiuno, México, 2017.

una temática muy próxima a la de *Las confesiones de la carne*; finalmente se prevé también una serie de textos en torno a la *Arqueología del saber* en otro volumen. Hay otro proyecto a propósito de las conferencias que Foucault dio por radio en Francia, el cual está prácticamente listo y aprobado por una casa editorial, pero en ausencia del permiso expreso de todas las personas que participaron en dichas emisiones radiales los casi 80 textos no podrán ser publicados en lo inmediato. También, una parte de las notas, fichas de lectura y demás fragmentos están siendo digitalizados y se espera disponerlos en línea para que sean consultados fácilmente en un futuro próximo.² En cuanto a *La chair et le corps* y *La croisade des enfants* que debían constituir el segundo y tercer tomo de la *Historia de la sexualidad* en el proyecto que Foucault elaboró en 1976, de estos se encuentran fragmentos y versiones muy preliminares. Al respecto, actualmente se sostiene una discusión sobre la pertinencia o no de publicar estos textos como anexos que sustentan el proyecto de la historia de la sexualidad.

Tenemos igualmente la tesis de maestría que Foucault realizó sobre la constitución de lo trascendental en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. El filósofo alemán da al trascendental kantiano una especie de historicidad a través de la historia de la conciencia: lo que Kant daba como una garantía desde el inicio, es decir, considerar a lo trascendental como un hecho de la razón, Hegel lo cuestiona, según Foucault, y estudia la forma como lo trascendental se construye en la historicidad de la conciencia. Sin embargo, para Foucault, lo que Kant pone al comienzo del conocimiento, Hegel lo ubica al final. Para el francés no hay entonces ninguna historia de la conciencia en Hegel, sino el despliegue de algo que ya conocemos. Es una lectura muy interesante, más aún si se considera que Foucault sólo tenía 23 años cuando la escribió. Pienso que tarde o temprano la familia concederá el permiso para publicarla, pero por el momento la cuestión es aún problemática.

Recientemente se publicó en Francia Les aveux de la chair,³ a pesar de la reticencia de Foucault a las publicaciones póstumas.

Se trata de una decisión tomada por la familia teniendo en cuenta dos consideraciones. La primera es que cuando estábamos frente al manuscrito mecanografiado de la obra nos dimos cuenta de que se trataba de un libro terminado y no sólo de un borrador como creíamos. Es un libro que Foucault terminó de redactar probablemente en el otoño de 1982, pero que decidió no publicar en seguida porque él quería que fuera precedido por los estudios sobre la Antigüedad. En los archivos está una versión del manuscrito terminado y otra con las correcciones que el filósofo había empezado a hacer. En 1984, cuando Foucault estaba enfermo en el hospital, corrigió el manuscrito pues su intención era

2 Actualmente Michel Senellart, profesor de filosofía en la ENS de Lyon, coordina el proyecto *Foucault Fiches de Lecture* que tiene por objeto digitalizar, describir y poner en línea las fichas de lectura de Foucault dispuestas en la BnF.

3 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité IV. Les aveux de la chair*. Gallimard, Paris, 2018.

publicarlo y por tanto la familia juzgó que, tratándose de un texto casi definitivo, se podía publicar. La segunda consideración es que en algún momento este manuscrito estaría disponible para los investigadores y eventualmente empezarían a circular ediciones piratas, sin duda alguna, en otras lenguas como ya ha sucedido (por ejemplo, con el curso *Defender la sociedad*; entonces la familia decidió tener la misma consideración que con los cursos del *Collège*: hacer una edición científica ante todo en francés ya que es inevitable impedir la aparición de ediciones piratas. Es verdad que en su testamento Foucault expresó «ninguna publicación póstuma» y durante los diez primeros años de su desaparición la familia hizo una interpretación literal del asunto, pero una vez que los *Dits et écrits* fueron publicados y tras la aparición de los cursos del *Collège*, hubo un cambio en la perspectiva de esta interpretación. Ante los cursos nos decíamos que no se trataba de textos póstumos, sino de la transcripción de las lecciones que él impartió en vida y por tanto él mismo había vuelto públicas. En todo caso, lo cierto es que la familia ahora tiene una posición diferente a la de los años ochenta: los materiales que se encuentran en el archivo y cumplen con el criterio de coherencia y sistematicidad, inclusive aquellos que correspondan a notas como las mencionadas del tomo II y III de la «primera versión» de la *Historia de la sexualidad*, pueden ser publicados, pues de alguna forma Foucault se constituyó en un autor tan importante en el mundo que la familia siente cierta responsabilidad de cara a la comunidad científica: hacer disponible los textos que por su valor pueden ser investigados.

Foucault ahora es publicado en la prestigiosa colección de La Pléiade.⁴ ¿Acaso es considerado un autor clásico?

Hubo varias discusiones a este respecto. Es verdad que es una forma de canonizar a Foucault y la elección que se hizo de los textos que aparecen en los dos tomos de *La Pléiade* fue un poco arbitraria; no se incluyeron los cursos del *Collège*, tan sólo las obras principales y una selección de artículos. Ahora, la gran ventaja de esta colección es que nos ha ayudado a redescubrir los libros que habían sido olvidados, por lo menos en Francia pues mi generación se concentró en la lectura de los cursos. Se trata de una edición científica en las que corrigieron y precisaron muchos aspectos sobre la base de los manuscritos del archivo en la BnF. Nos ha ayudado a volver a los libros con una perspectiva renovada ahora que conocemos los cursos, conferencias e intervenciones; surgió un efecto de «retorno al pasado» del filósofo desde nuestra actualidad. ¿Foucault es un clásico? Sin duda actualmente en Francia es considerado un filósofo, lo que no sucedía hace quince años. La entrada de Foucault a *La Pléiade* dio a la vez una garantía del proceso que se viene adelantando y un gran impulso a la obra de Foucault; valga señalar que en Francia el concurso de la *Agrégation*, para la selección de profesores de secundaria

4 FOUCAULT, Michel. Œuvres. Tomes I et II. Gallimard, Paris, 2015.

del año 2017, tuvo en cuenta *La arqueología del saber* por primera vez. De modo que las facultades de filosofía empiezan a necesitar investigadores conocedores de Foucault. Esto es un signo de un profundo cambio en el panorama filosófico francés que empieza a tener una lectura más amplia del trabajo de Foucault. Con todo hay riesgos, pues como se sabe su filosofía se reconoce a sí misma como anti-institucional y si se le ve como un «autor», como un «clásico», todo ello es muy problemático. Al mismo tiempo, creo que hay que tomar riesgos y considerar que el pensamiento de Foucault tiene un carácter subversivo, una potencia subversiva que incluso puede operar al interior de cierta «institucionalización» sin importar cuál sea: la edición de *La pléiade*, su entrada a la *Agrégation*, el ser reconocido como una especie de clásico. Lo cierto es que Foucault no es Hegel ni Kant, habría que estar atento a la manera como su pensamiento se resiste a la institucionalización.

Cambiando un poco la perspectiva me gustaría hablar del llamado «último Foucault». Por supuesto, considero que gracias al trabajo realizado hasta el momento mantener estas periodizaciones es bastante problemático. Más allá de una lectura triptíca de la obra del filósofo que versa «saber-poder-ética» ¿acaso no es posible establecer ciertos presupuestos transversales a su obra? Es verdad que este gesto también resulta reductor, pero al mismo tiempo arriesgado. Por ejemplo, ¿por qué no tener en cuenta al respecto las afirmaciones del filósofo en 1983 cuando considera su trabajo como una «historia crítica del pensamiento»?

Es una pregunta muy amplia a la que personalmente me he enfrentado en mis lecturas de Foucault; siempre he buscado oponerme a la división de su pensamiento en tres ejes o momentos. Justamente, si se quiere establecer realmente una «periodización», pienso que teniendo en cuenta de todo el material de archivo sería necesario hablar a partir de ahora de cuatro fases de Foucault. A las tres descritas habría que sumar la del Foucault de los años cincuenta que reflexiona sobre la fenomenología y la antropología; pero esta es una forma práctica de presentar las cosas a los estudiantes de primer año, nada más. Pienso que hay cambios continuos en la obra de Foucault: el suyo es un pensamiento inquieto, un pensamiento que constantemente se reformula, pero al mismo tiempo y como he tratado de hacer en mis estudios, he mostrado cómo su reflexión sobre el poder y su reflexión sobre la ética son en realidad las dos caras de una misma moneda y, en esta perspectiva, no habría grandes cambios en su reflexión. Los cursos del *Collège* pueden ser leídos en la óptica del proyecto de una historia de la verdad con consideraciones sobre el poder, sobre el sujeto, la sujeción y la subjetivación que toma formas diferentes, por supuesto. Basta leer el primer curso de 1971 sobre la verdad en Aristóteles, los sofistas y Nietzsche y luego leer el último, *El coraje de la verdad*, para establecer, ya no una continuidad temática, sino cierta continuidad en el tipo de preguntas que el filósofo se hace, en la forma como realiza sus problematizaciones y las múltiples

respuestas que da año tras año.

Para mí la división tríptica del trabajo de Foucault ya no se puede sostener, es más creo que para muchos investigadores hace mucho dejo de servir. Nos resta por ahora poner a jugar las diferentes partes de su obra de modo que podamos componer problematizaciones que puedan responder a nuestros propios interrogantes. Creo que si debiéramos encontrar una temática transversal sería la de pensar siempre a partir de problemas del presente y esto es una especie de *ethos* que se deriva de su trabajo: partir de problemas de nuestro presente y ver en la obra de Foucault posibles escenarios que nos permitan responder de otra forma a dichos interrogantes.

Resulta bastante problemático todo intento de esquematizar su pensamiento cuando el filósofo hizo justamente lo contrario...

Desde mediados de los años setenta Foucault no para de contar breves historias para explicar lo que ha hecho anteriormente; cada vez es una reformulación diferente, pues parte de un punto de vista diferente, lo cual era para él una forma de explicar su trasegar intelectual a sus auditores en el *Collège* o a sus estudiantes norteamericanos. Sin duda que el mismo filósofo se hacía este tipo de marco general de sus investigaciones para darle cierta coherencia a sus interrogantes inmediatos, pero esto es una trampa pues si se toma cada una de sus reformulaciones como, por ejemplo, la de «El sujeto y el poder», según la cual el centro de sus investigaciones no ha sido el poder, sino el sujeto,⁵ se termina dándole un carácter general a una afirmación particular, *situada*. Creo que no habría que darle tanta importancia a este tipo de reformulaciones y verlas en el contexto inmediato en el que Foucault las enuncia para entender lo que él está tratando de hacer en ese momento, en vez de asumirlas como verdades absolutas.

Todo ello tiene mucho que ver con lo que él mismo pensaba sobre el intelectual específico que parte siempre de un problema contingente y puntual; es un *ethos* del intelectual que él siempre quiso tener. En una célebre entrevista de 1978 con Duccio Trombadori, Foucault señala la idea de que cada libro lo cambia, que él ya no es el mismo luego de escribir un libro,⁶ y creo que hay que tomar en serio esta afirmación; yo creo que se trata de alguien que de entrada no sabe a dónde quería ir, que se dejaba cuestionar por sus propios descubrimientos, por su actualidad y que buscaba cada vez formular sus propios problemas. El intelectual específico es aquel que no quiere imponerle a los otros la universalidad de las preguntas que se formula, no quiere señalar los grandes problemas de su época ni prescribir los

5 FOUCAULT, Michel. «El sujeto y el poder». En ALVAREZ Y., J. (ed.) *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2015.

6 FOUCAULT, Michel. «El libro como experiencia. Conversación con Michel Foucault». *Michel Foucault. La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Trad. Horacio Pons. Siglo Veintiuno, Madrid, 2013.

temas que habría que investigar, sino estudiar en torno a problemas específicos que él mismo crea. El éxito que Foucault tiene en muchas disciplinas testimonia que se trata de un método y de una forma de pensar que puede dar frutos muy interesantes.

Es claro que hay una multiplicidad de lecturas y de análisis heterogéneos en Foucault, pero si se presta atención por ejemplo a los análisis que hace en los años setenta sobre la «hipótesis de Nietzsche», llamada también «modelo estratégico», el cual es entendido como la comprensión de las relaciones de poder en términos de agenciamientos tácticos y estratégicos que operan en un campo inmanente y co-extensivo a todo el cuerpo social, ¿se puede afirmar que él abandona su comprensión bélica del poder a finales de la década en provecho de su análisis sobre la gubernamentalidad como afirma, por ejemplo, Judith Revel?

Es seguro que Foucault abandona el modelo de la guerra cuando piensa la noción de gubernamentalidad y creo que hay muchas cosas de dicho modelo que no lo convencen, principalmente la idea que hay una contraposición entre interior y exterior, entre amigo y enemigo; en un momento se da cuenta que el modelo de la guerra, por su puesto bajo cierta interpretación, puede dar la impresión que existe cierta exterioridad en las fuerzas, mientras que en *La voluntad de saber* e incluso antes Foucault trata de pensar un campo de fuerzas inmanente en el que hay fuerzas que se enfrentan, que se oponen, pero en el que no existe ninguna forma de interioridad o exterioridad, blanco o negro, bien o mal. Yo creo en el concepto de estrategia en Foucault, es más considero que la cuestión de la gubernamentalidad conserva este aspecto estratégico, por supuesto no en los términos del modelo guerrero, sino en la comprensión de un campo de relaciones de poder en el que la resistencia no es exterior. En esta perspectiva, concuerdo con Judith Revel, y de todas maneras Foucault piensa una asimetría entre el poder y la resistencia que se da en una relación de creatividad.

Las relaciones de poder producen sujetos sometidos y las prácticas de resistencia y de libertad se apoyan en las relaciones de poder, pero no lo trascienden, no hay resistencias puras. Sin embargo, hay un elemento que permite distinguir las relaciones de poder y las prácticas de libertad según Foucault: este elemento es la creatividad, la potencia creadora de algo más. Creatividad de la alteridad, mientras que las relaciones de poder tratan siempre de reducir todo a lo mismo. Judith Revel habla de una «asimetría ontológica». Lo cierto es que claramente hay una asimetría entre una producción de un sujeto sometido/sujetado y la creación de una alteridad, de un sujeto *otro*. Para mí esta consideración sigue siendo parte del modelo estratégico del poder en el que no hay un punto de vista universal y mucho menos un afuera; estamos *en* las relaciones de poder y debemos comprender cómo jugar, qué hay que hacer: estamos en la pura y simple estrategia pero no bajo una

lógica guerrera de oposición entre amigo y enemigo. Tal vez puedas decirme algo al respecto sobre una comprensión política del antagonismo en Foucault.

Por supuesto, pienso que si el filósofo comprende el poder en términos de tácticas y estrategias, incluso en 1983, es porque en el fondo lo concibe como «poder político», esto es, como relaciones de poder ya sea cuando habla de la gubernamentalidad o de biopolítica y ello no implica ningún abandono de una concepción antagonista y de carácter ontológico del poder cercana a Nietzsche y en cierto modo a Marx. Mi pregunta obedece a que algunos filósofos afirman que, abandonando el modelo estratégico, Foucault pone de lado una valiosa oportunidad de proponer una ontología de la subjetivación política. A este respecto, se podría pensar en la crítica que hace Jacques Rancière a la comprensión de la política foucaultiana como ontología de la individuación.

Es verdad que contamos con opciones políticas muy diferentes; particularmente, pienso que el trabajo de Foucault a partir de 1978, es decir, desde el momento que introduce la noción de gubernamentalidad, es el de pensar posibilidades: ¿cómo se puede pensar al interior de un sistema estratégico de este tipo que no es guerrero? ¿Cómo es posible pensar al interior de la inmanencia de las relaciones de fuerza una creación de subjetividades, es decir, de formas de subjetivación que permitan sostener procesos de resistencia y prácticas de libertad? Es a partir de allí que trato de articular ética y política en Foucault con esta idea que para el filósofo la ética es una manera de pensar una «ontología de la resistencia» que sea precisamente fundada en el hecho que la gubernamentalidad, como lo señala en 1980, sólo puede funcionar a partir de un fondo y de una base de libertad de los seres humanos; la gubernamentalidad sólo puede operar sobre sujetos que son libres, es su condición. Al final de su vida, Foucault afirma que la libertad es la condición ontológica de la ética y también añadiría del gobierno.

A partir de la conferencia ¿Qué es la crítica? (1978), él trata de pensar las maneras como esta libertad que es condición de la gubernamentalidad, pero que a menudo es disfrazada por los mecanismos y los procesos del poder, puede ser reapropiada de otro modo. *Subjetivación* es el nombre que Foucault da a las estrategias de reapropiación de ese fondo ontológico de la libertad, y lo usa para indicar que el poder no es todo poderoso, sino al contrario, que funciona porque somos libres y el hecho que seamos libres hace que existan posibilidades para nosotros de jugar y de reapropiarnos de esta libertad. Claro, varias reflexiones del último Foucault sobre la ética podrían ser consideradas bajo un carácter exclusivamente individual, pero hay pasajes en los que considera explícitamente el problema del «nosotros». En todo caso, no hay diferencia radical entre el «yo» y el «nosotros» para él. Creo que el trasfondo de la libertad cuando analiza en 1978 las «contra-conductas» del poder pastoral es agenciado tanto individual como colectivamente. De todas

maneras, Foucault trataba de reflexionar sobre la posibilidad de esta condición ontológica de la resistencia. ¿Acaso es en Foucault donde encontramos las mejores herramientas para pensar el asunto hoy? Esta es otra pregunta.

Si se examina este modelo estratégico del poder, la ética, es decir, la relación que el individuo establece consigo mismo, se deriva del poder político. Así pues, incluso si el sujeto se constituye, se subjetiva éticamente, este gesto no cambiaría nada las relaciones de poder político. Dicho en otras palabras, si toda relación ética se deriva de las relaciones de poder político ¿cuál es el papel que juega la subjetivación ética de cara a la gestión del poder político?

No creo que haya que idealizar la ética del cuidado de sí como una respuesta a todo. Hay formas de subjetivarse que parecen crear capas de resistencia, pero que en realidad van en la dirección de los mecanismos de poder. Hay maneras de apropiación de la ética del cuidado de sí en la empresa actual que van en la dirección que el neoliberalismo contemporáneo quiere, entonces no habría una solución única o universal en el gesto ético del cuidado de sí. Es posible subjetivarse de modo tal que no se cambie nada en las relaciones de poder, pero creo que lo que Foucault veía en la ética del cuidado de sí era una posibilidad, una vez más, *estratégica* de subjetivación.

Los mecanismos gubernamentales actúan modelando la forma como nos constituimos en tanto que sujetos, actúan de modo tal que retoman el fondo ontológico de libertad que tenemos para crear formas de subjetividad «governables». Cada vez que el sujeto trata de reapropiarse de dicho fondo ontológico de libertad de una forma u otra, es decir, cuando trata de sustraerse al ejercicio específico del poder sobre su conducta, ahí el sujeto juega a la dinámica de reapropiarse un poco de su libertad en una relación específica de poder. Por ello creo que la ética en Foucault es *estratégica* en el sentido que tenemos posibilidades creativas que están ligadas a la relación que establecemos con nosotros mismos: podemos ser creativos respecto a nosotros mismos y esto nos puede abrir posibilidades de ser creativos respecto a la relación que tenemos con los otros. No se trata de decir que basta con ser creativos en la relación que establecemos con nosotros mismos, lo cual sólo es un punto de partida para tratar de crear justamente relaciones, maneras de ser diferentes con los otros. Es en todo ello que veo la politicidad de este pensamiento ético en Foucault.

Es inútil entonces concebir que la ética juegue cierto antagonismo frente a las relaciones de poder político, lo que no quiere decir que no existan implicaciones claramente políticas en una experiencia ética. Con todo, hay formas de experiencia ética que no necesariamente implican una práctica de libertad.

Por supuesto, no hay que considerar siempre la ética como punto de partida, incluso si Foucault al final de su vida a veces parece sugerirlo. Creo que existe una doble relación: hay experiencias políticas contemporáneas de asambleas y de movimientos políticos donde no es posible identificar un trabajo ético de sí consigo para pertenecer a los mismos; a veces uno está en el movimiento y experimenta algo insoportable, algo que uno acepta y en el encuentro con los otros se tienen experiencias colectivas que afectan la relación de uno consigo mismo. Dos observaciones al respecto: no hay que absolutizar la cuestión de la ética como pura resistencia y es necesario considerar que a veces se parte de la ética, es decir, de la relación de sí consigo [*rapport à soi*], pero a veces la transformación de la relación de sí consigo es el efecto de una experiencia específica de encuentro con los otros. Esto es muy importante para evitar todo malentendido y cuestionar la idea, un poco ridícula, de que hay que ser una especie de asceta antes de devenir alguien que pueda resistir las relaciones de poder: nada más apolítico que dicha comprensión.

Hablar de la relación del modelo estratégico y la subjetivación ética nos conduce inevitablemente a señalar otro posible punto de convergencia entre el trabajo de Foucault y el de Nietzsche. En este sentido, ¿cuál sería la relación entre la «estética de la existencia» que analiza el francés a propósito de las formas de problematización moral de las prácticas eróticas en la antigüedad grecorromana y cierta lectura nietzscheana de la subjetivación?

La pregunta es demasiado amplia, no obstante, podría hacer algunas observaciones. Ante todo, es una opción interpretativa y en tanto tal hay pasajes en Foucault que van en la dirección de una estetización que toma la forma de un trabajo de sí consigo cuyo objeto es producir una bella existencia. Yo interpreto en todo caso la estética de la existencia en el «último Foucault» en un sentido *artesanal*, más que artístico, y en ello veo el vínculo que podría haber con Nietzsche. Es verdad que para los griegos tener una bella existencia, una bella muerte, un bello cuerpo, todos estos temas eran muy importantes. Al mismo tiempo, es complicado pensar, vincular el concepto griego de lo bello en la vida, por ejemplo, de Diógenes el cínico, a un ideal contemporáneo sobre lo bello. En los textos antiguos se podía describir la vida de Diógenes utilizando términos como «bello», pero su significado dista mucho de lo que hoy entendemos por ello. Kenneth Dover mostró magistralmente como lo bello para los griegos es indisoluble de lo bueno moral, entonces a propósito de la estética de la existencia no es posible decir que se trata de un dandismo ligado a un culto estetizante al yo, sino más bien del hecho de tener una vida buena y virtuosa y que por ello los demás la consideran bella, lo que no tiene nada que ver con nuestros actuales valores «purement» estéticos. En este sentido, me alejo de la lectura estetizante del último Foucault que particularmente Pierre Hadot hizo en su momento.

Ahora bien, sobre el problema del sujeto y Nietzsche, creo que esto es otra cuestión. Nietzsche concibe la subjetividad como un conjunto de fuerzas que toman diferentes formas cada vez según un principio hegemónico. Entonces, habría una idea estratégica de la constitución del sujeto en Nietzsche que es próxima de la forma como Foucault concibe el trabajo de sí consigo, ya no en un sentido estoico, sino en el sentido de estar en una inquietud permanente respecto a nosotros mismos y las diferentes fuerzas que nos animan, salvo que Nietzsche tiene una visión vitalista de todo ello y creo que es un poco fatalista al afirmar la fuerza que cada vez domina a los otros, mientras que Foucault trata de decir que tenemos algo que hacer, que efectivamente podemos actuar y elegir formar nuestra subjetividad de diversas formas posibles, de tal modo que podamos resistir a una relación específica de poder. En ello hay una diferencia estratégica entre Nietzsche y Foucault, pero creo que el punto de partida de la subjetividad misma es muy próximo en ambos filósofos.

Yo veo un cierto paralelismo en la forma como hemos leído la obra de Nietzsche y de Foucault respecto a la crítica del sujeto. A veces se tiene la impresión de que Nietzsche no puede escapar a su lectura crítica del sujeto tal como lo señala Judith Butler en El relato de sí. La filósofa norteamericana ignora obras como Ecce homo en la que Nietzsche hace un rico inventario autobiográfico a propósito de la posibilidad de constituirse a partir de un relato de sí. Algo similar ocurre con Foucault cuando se señala que hacia mediados del setenta el francés no puede transgredir su propia «analítica del poder». Sin embargo, sabemos que hace un análisis tanto de los procesos de sumisión y sometimiento como de los procesos de subjetivación del individuo. Al fin de cuentas, este tipo de lecturas terminan reduciendo el potencial teórico de estos filósofos.

En los dos hay una crítica del sujeto fundador, trascendental y metafísico, pero también hacen toda una tentativa de redefinición de lo que es un sujeto como un campo de fuerzas: para Nietzsche la subjetividad es una relación de fuerzas y para Foucault es un conjunto de relaciones de sí consigo y con los otros, es un conjunto móvil. Esta movilidad de la subjetividad es lo que Nietzsche y Foucault resaltan en sus análisis sobre la subjetivación y que encuentro muy interesante.

En algunos de sus estudios usted señala las implicaciones políticas inéditas que se derivan de la reflexión foucaultiana sobre la ética, en este sentido habla de la relación ético-política a propósito de los últimos trabajos del filósofo. Creo que en ocasiones la cuestión ética traslapa la potencialidad de la cuestión política. ¿De qué tipo de política estamos hablando en dicha relación?

Es cierto que la palabra ética es un poco complicada y de todas formas desde que se empieza hablar de ética la gente piensa cosas bien diversas: la forma como se

escoge entre dos opciones o una ética normativa que en el fondo es una ética de la decisión. La ética para Foucault no es eso, por el contrario, es la relación que el sujeto establece consigo mismo y en este sentido la utilizo en mis investigaciones. Bien es cierto, hablar de ética cada vez exige precisar que se habla de la relación de sí consigo y en vista que la gubernamentalidad opera como una forma de actuar sobre la relación de sí consigo, es decir, sobre la ética, este gesto tiene un efecto político en el sentido como lo entiende Foucault. Sería mejor hablar entonces de ético-política, lo cual trato de hacer. Lo cierto es que el filósofo habla de ética al final de su vida para comprender este problema y para distinguirla de la moral de los códigos, esto es algo que hay que retener si se quiere entender lo que hace el francés desde finales de la década del setenta. La ética es una cosa, la moral es otra y no hemos sido muy creativos en relación con los códigos, sino más bien respecto a la relación de sí consigo. En el fondo pienso que es esta inventiva y este cambio continuo en la forma como se concibe la ética en el curso de la historia occidental lo que le permite a Foucault pensar la dimensión política, pues de cierta manera a cada estructuración del poder político, del poder gubernamental, se corresponde una cierta ética entendida como una estructuración de la relación de sí consigo y de potencialidades de contra-conductas que son específicas. Es este vínculo entre gubernamentalidad, ética y posibilidad de contra-conductas que trato de subrayar cuando hablo de ético-política a propósito del trabajo de Foucault.

Es claro que en 1978 Foucault ya pensaba en la ética, habla de contra-conductas...

Por supuesto, su pensamiento de la gubernamentalidad nace en el mismo momento que su reflexión sobre las contra-conductas: es el mismo curso de 1978, *Seguridad, territorio y población*, en el que analiza tanto a la una como a las otras, así como también en la conferencia ¿Qué es la crítica? Veo una gran continuidad en toda esta problematización y cuestionamiento sobre la relación entre ética, contra-conductas y gubernamentalidad, esta última entendida ya no como el poder malvado, sino como una red inmanente en la que todos estamos y en la que debemos jugar de la forma más eficaz posible.

No podría terminar sin antes hablar brevemente de su último estudio publicado La force du vrai. De Foucault à Austin, en el que propone una lectura del proyecto foucaulteano de una historia de la verdad con claras implicaciones ético-políticas. Habla entonces de una ética y de una política de la verdad que se construye tras la confrontación entre los análisis de Foucault, Austin y Cavell sobre la verdad. Para Foucault la verdad juega un papel importante en los procesos de sumisión, sometimiento, objetivación y subjetivación, pero si se examina con atención, ¿cómo entender el lugar de la verdad en el último Foucault? Y ¿cuál es el papel de los «juegos de verdad» en la nueva comprensión de la política que propone en este estudio? Por

supuesto, descartando de entrada que se trate de una comprensión objetivante de la verdad derivada de una concepción positiva de la experiencia científica.

El libro trata particularmente sobre este aspecto: allí traté de mostrar que la verdad desempeña un papel central en el proyecto foucaulteano a partir de los años setenta hasta su muerte. ¿Qué es esta verdad? Es complicado, pero no utilizaría el término subjetivo para calificarla, se trata más bien de pensar para Foucault una historia de la verdad *en sí misma*. Y la verdad no es nada más que las maneras que tenemos para distinguir lo verdadero y lo falso. Sin embargo, si se presta atención a la forma como Foucault va definir la verdad en el curso de 1980, *El gobierno de los vivos*, la verdad es también y sobre todo algo a lo cual el sujeto se liga, no hay constitución de sujeto sin un vínculo con cierta verdad en el que este se liga al interior de un régimen de verdad que le impone ciertas obligaciones. Pienso que Foucault ya no tiene una posición que se consideraría como un «nietzscheanismo simplificado», esto es la posición que tenía a mediados del setenta en la que simplificaba la voluntad de poder a la voluntad de verdad y decía que la verdad no era sino el poder. Creo que en los años ochenta el francés es mucho más sutil, pues no se trata de condenar la verdad como poder, sino más bien de indicar que siempre estamos en configuraciones de relaciones de poder y de relaciones de sí consigo que están también y al mismo tiempo al interior de un cierto «régimen de verdad».

Habría que poner en duda la universalidad de la verdad y la supuesta objetividad de la verdad científica, pero creo que es mucho más que eso: la verdad de la ciencia es sólo uno de los regímenes de verdad que existen. El gesto de Foucault que considero interesante radica en afirmar que lo que le interesa no es el contenido de la verdad, ni la forma como se puede establecer objetivamente lo que es verdadero y lo que es falso; lo que le interesa es la relación ética que establecen los individuos con lo que consideran verdadero al interior de cierto régimen de la verdad. Es en este sentido que la verdad tiene poder porque contribuye de manera esencial a la subjetivación y a la sumisión de sí de los individuos. Una vez más, Foucault muestra que en la *parresia* antigua hay una forma de ligarse a la verdad que puede jugar el papel de una resistencia o de un contrapoder; el problema no está en decir que todo vínculo con la verdad conduce a la sumisión. ¡Hay relaciones estratégicas que uno puede establecer con la verdad y hay que jugarlas en un régimen de verdad específico! El parresíasta es alguien que cree en la verdad de lo que dice, él la testifica con su vida y utiliza su testimonio verdadero contra el poder, pues está siempre en una posición desfavorecida respecto al rey, al tirano o a la asamblea. El parresíasta saca su fuerza de un vínculo particular que establece con lo verdadero y su verdad no es una verdad del poder. Tenemos relaciones diferentes con la verdad que pueden conducirnos al sometimiento y la objetivación, pero también tenemos relaciones con la verdad que puede conducirnos a la subjetivación y la resistencia.

Hay que crear entonces nuevos saberes, contra-saberes derivados de nuevos juegos de verdad partiendo de la plasticidad de la verdad...

Claro que sí, se requiere de una inventiva que es a la vez ética y política y la idea de Foucault es que no hay que pensar que la verdad no nos deja opciones, hay que decirse que la verdad es siempre una posición estratégica en un campo y a veces tiene una fuerza que puede utilizarse, a veces hay que oponerse a ella. Hay múltiples juegos de verdad, vivimos en una multiplicidad de regímenes de poder y nos constituimos en relación con verdades muy diferentes. Es por ello por lo que autores como Jacques Bouveresse y Pascal Engel se oponen firmemente a Foucault y afirman que es un autor relativista, lo cual trato de desmontar en este estudio. En el pensamiento de Foucault no existe una negación de los regímenes de verdad científica: estos regímenes existen y funcionan y hay una forma de concebirlo que es por supuesto legítima. Pero la ciencia no define el único régimen de verdad que existe y que sería legítimo llamar «verdadero»: vivimos y nos constituimos en sujetos en el seno de una multiplicidad de regímenes de verdad que tienen sus reglas específicas e históricamente definidas, pero que pueden también ser contestadas y transformadas. En suma, la verdad no solamente es un instrumento de poder o una herramienta de sujeción, sino también -a veces- una fuerza de subjetivación y de resistencia.

Traducción del francés: Nelson Fernando Roberto Alba

III

RESEÑAS

LA PARRÉSIA. MICHEL FOUCAULT. (EDICIÓN Y TRADUCCIÓN DE JORGE ÁLVAREZ YÁGÜEZ). BIBLIOTECA NUEVA, MADRID, 2017.

Cabe preguntarse si es pertinente desde un punto de vista editorial y filosófico que Biblioteca Nueva saque a la luz un libro dedicado exclusivamente a esta breve presentación de Michel Foucault en Grenoble si consideramos que la editorial madrileña publicó apenas en 2015 un libro recopilatorio titulado *La ética del pensamiento*, también a cargo del especialista foucaultiano Jorge Álvarez Yágüez, que recoge, entre diversas entrevistas, cursos y comunicaciones, esta conferencia en torno a la *parrésia*. Al respecto, no se puede pasar por alto que el tema *parrésico*, el de la corajosa franqueza en el contexto helenístico-imperial, que trabajó el filósofo francés en la etapa final de su producción intelectual, ha tenido un importante impacto en los últimos años dentro de las esferas académicas, artísticas y políticas. La *parrésia* entendida como valiente verdad autosubjetivante, como psicagogía del tirano, del discípulo o del amigo, como pilar sobre el que se puede levantar la institución democrática, o como alarido revolucionario que busca la agitación de las mayorías, es de una actualidad indiscutible que por sí sola justifica la realización de esta nueva y rigurosa edición. Si comparamos la publicación previa de *La parrésia* en *La ética del pensamiento*, notaremos que la obra aquí reseñada ofrece tres novedades destacables que permiten comprender mejor la importancia, contexto y alcance de esta conferencia. En primer lugar, una serie de notas al pie de página en las que, por un lado, se explicitan las referencias bibliográficas, tanto en el idioma original como en castellano, que son usadas por el mismo Foucault; y, por el otro, se muestran

las continuidades y discontinuidades de algunos planteamientos respecto a otros momentos, previos y posteriores, de su trabajo intelectual. Luego, brinda una iluminadora introducción de Yágüez que, con la claridad discursiva que lo caracteriza, nos muestra el lugar que tiene la expresión *parrésica* dentro de la totalidad del corpus filosófico de Foucault, así como el que tiene la conferencia dentro del estudio específico que este emprende en torno a la noción de *parrésia*. Y, en tercer lugar, se adjuntan los fragmentos que se conservaron de la sesión de preguntas que se realizó al final de la presentación.

El conjunto de estas tres novedades hacen de este texto una herramienta novedosa y particularmente interesante para investigadores foucaultianos y especialistas del pensamiento alejandrino e imperial. La primera novedad, si bien es de una gran utilidad por permitir al lector contextualizar bibliográficamente las diversas inquietudes de Foucault a lo largo de la conferencia, tiene un carácter sólo formal que no exige mayor análisis; pero las dos últimas sí ameritan un comentario por su relevancia filosófica. En cuanto a la introducción de Yágüez, esta comienza con una alusión a la definición que ofrece el DRAE de la palabra “parresia”, que al concebirla como una forma de elogio que se disfraza de áspera crítica, contrasta complejamente con la común concepción que se tenía en la Antigüedad de la *parrésia*, que no se vinculaba de ningún modo con la alabanza sino con el cuestionamiento en la adversidad, y este contraste se transforma en una oposición plena cuando comparamos la definición del diccionario con la caracterización que hace Plutarco del auténtico adulator, ese antagonista por antonomasia del *parresiasta*, que sería, precisamente, el que es capaz de parecer franco y severo, pero que en realidad no hace otra cosa

que complacer a su interlocutor. Más allá de esta referencia introductoria al DRAE, Yágüez logra articular de forma esquemática la inquietud fundamental del quehacer intelectual de Foucault que recorre toda su obra, a decir, las diversas relaciones entre *saber, poder y subjetividad*, con el interés que en los años 80 mostró por la *parrèsía*. Si en obras como *Vigilar y castigar*, *Historia de la locura* o *La voluntad de saber* se mostraban los distintos modos en que las prácticas de coerción y gobierno se hacían eco de un discurso con pretensión de verdad en pro de la construcción de una subjetividad determinada, con el tema de la franqueza se descubre un fenómeno en el que la manifestación de la verdad de un sujeto pliega el gobierno hacia el sí mismo y logra dar una forma a la subjetividad potencialmente esquiva a las prescripciones de las coagulaciones del poder que no cesan de arrojar sus redes sobre el sujeto. Sobre este esquema general y basándose en la estructura de los cursos de Foucault *El gobierno de sí y de los otros* y *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Yágüez elabora una síntesis de los momentos por los que pasa la *parrèsía* en la Antigüedad grecorromana, desde su función como pilar de la institución democrática helénica, pasando por su intervención en la corte del tirano, hasta su apropiación filosófica -usualmente reacia al poder político- representada de forma paradigmática por Sócrates en *Apología*. Una vez inmerso en la cuestión de la franqueza filosófica, el introductor nos brinda unos apuntes sobre las expresiones helenístico-imperiales (epicúreas, estoicas y cínicas) de esta, asoma algunas ideas en torno a la negativa recepción de la *parrèsía* en el contexto cristiano-medieval, su degeneración en el espacio universitario a partir del XIX, y concluye reflexionando sobre su importancia en la historia del decir veraz sobre sí mismo, quizás la

única forma de las muchas estudiadas por Foucault en la que se da un “un nudo entre *libertad y verdad*”.

De la otra novedad, la de la sesión de preguntas, es particularmente llamativa la participación de Henri Joly -justo quien invita a Foucault a impartir la comunicación en la Universidad de Grenoble- en la que habla del *apanta legein* que, a su parecer, tendría un significado equivalente al de la *parrèsía* en tanto que ambos vocablos hacen referencia etimológica al acto de “decirlo todo”. Foucault, por su parte, duda de esta equivalencia, dado que para él la *parrèsía* alude a un tipo de operación muy distinta a la que se da en el escenario de la confesión judicial en el cual se encuentra inmerso el *apanta legein*. Estas diferencias entre Foucault y Joly dan lugar a una interesante discusión en la que se concluye que es necesario demarcar con claridad las diferencias entre la expresión *parrética* -vinculada al gobierno de los otros y de sí mismo- y la retórica judicial. El interés que tiene este fragmentado intercambio de ideas radica en que quizás estemos dando aquí con la génesis de aquel planteamiento foucaultiano, expuesto unos meses después de esta conferencia, en el que se sostiene que el *texto práctico por excelencia* de la *parrèsía* filosófica es la *Apología* de Platón, que -¿paradójicamente?- se produce en el interior de un proceso judicial. Recordemos que en el curso *El gobierno de sí y de los otros* se afirma que Sócrates, en su defensa frente a las acusaciones de impiedad y de haber corrompido a los jóvenes, introduce un tipo de discurso, una postura particular -que es la *parrética*-, del todo disímil a la retórica judicial tradicional en la que Joly situaba el *apanta legein*. De esta manera, la *Apología* le sirve a Foucault no sólo para ejemplificar la franqueza a través de la actitud corajosa de Sócrates que traslada la forma ético-

filosófica y psicagógica de expresarse a la esfera judicial, sino que también aprovecha esta transposición discursiva para marcar con rigor las diferencias entre esos dos modos de “decirlo todo”: el de la confesión de la verdad que un otro procura amenazando con un castigo, el *apanta legein*; y el de la manifestación de la propia verdad a pesar de que esta suponga un castigo, la *parrèsia*.

Sobre la conferencia en sí habría que comenzar aclarando que esta se ocupa, sobre todo, del aspecto ético de la *parrèsia*, lo que ya se advierte desde el inicio cuando se enmarca el estudio de este fenómeno dentro de la inquietud por el tema, más general, de “la obligación de decir la verdad” en Occidente, es decir, de la estructura o fundamento ético del decir veraz. No deja de ser cierto que encontramos aquí algunas breves alusiones a Eurípides, Platón e Isócrates para señalar el carácter político de la *parrèsia* —lo que luego se analizará a fondo en *El gobierno de sí y de los otros* y en *Discurso y verdad en la antigua Grecia*—, así como también se hace una referencia fugaz a Quintiliano para mostrar su aspecto retórico, pero en lo que realmente se detiene Foucault es en la función que cumple la franqueza filosófica en la *epimeleia heautou* (la inquietud de sí), en el cuidado de los otros y de la mismidad, y en la dirección de consciencia. Es en el meollo de la reflexión sobre la relación de la *parrèsia* con lo ético que encontramos la mención a las meditaciones epistolares de Séneca vinculadas a la necesidad de expresarse espontáneamente y sin necesidad de ornamentos retóricos, las observaciones galénicas en torno a las características del buen *parresíasta*, la máxima de Epicuro en la que se afirma la necesidad de tener un determinado conocimiento para ejercer la franqueza, las disertaciones epictetianas sobre cómo hay que despertar el interés

del hombre franco, la contraposición entre *parrèsia* y adulación que sostiene Plutarco, e incluso, la narración de una anécdota del cínico Crates para ejemplificar cómo se anudan el *kairós* (el momento oportuno) y la expresión *parrésica*.

En el análisis de todos estos pasajes nos topamos con un decir veraz éticamente metamórfico, que guía y cura a aquél que se dispone a escucharlo, y que permite al que lo anuncia autoconstruirse y descubrirse en su expresión. Creemos que es justamente por esta característica esencial de la *parrèsia* que la presente edición ha decidido tener como portada la silueta de un hombre de nariz “apinochada”: si hay una narrativa popular que ve en la mentira el poder de ensuciar el espíritu y deformar al cuerpo, Foucault apuesta en esta conferencia por traer a la superficie una tradición que pone el acento en el papel transformador de la verdad, su capacidad de fortificar, proteger, sanar y embellecer al sujeto, pero eso sí, a costa de un peligro inminente.

JUAN HORACIO DE FREITAS

EL ORDEN BIOPOLÍTICO. VICENTE SERRANO MARÍN, BARCELONA, EL VIEJO TOPO, 2017

Vicente Serrano Marín es un filósofo y ensayista que el año 2011 ganó el Premio de Ensayo Anagrama con su libro *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida posmoderna*. Tanto el libro citado como el que nos ocupa podemos enmarcarlos en lo que Michel Foucault llamaba *la ontología del presente*. Se trata de entender esta etapa tardía de la modernidad que hemos convenido en llamar postmodernidad construyendo, por utilizar la metáfora foucaultiana, una caja de herramientas que nos permitan abordarla de una manera novedosa. Para ello utilizamos una serie de conceptos clave, como el de *biopolítica* o el de *gubernamentalidad*, tremendamente fecundos para aproximarnos al complejo mundo en que vivimos. Lo que nos propone Serrano es algo ambicioso: actualizar el proyecto ético-político de la ilustración. Para ello plantea seguir a Foucault en su recuperación de Nietzsche y de Baudelaire, que nos permiten ampliar el horizonte de Marx, que en una línea argumental muy concreta se había olvidado una parte de lo natural: los afectos. Y en este abordaje del mundo de los afectos Vicente Serrano vuelve a su querido Spinoza.

Un Spinoza que es el que inicia el camino que el autor quiere seguir, que es la crítica al sujeto metafísico. Esto le permitirá articular una propuesta de raíz foucaultiana, que es la creación de un sujeto ético desde la ascética y la estética, capaz de resistirse a los estados de dominación que se quieren imponer desde las redes del poder.

La biopolítica nos permite entender las formas de dominio de un poder pastoral que ha trascendido su origen cristiano y se mantiene en una modernidad liberal constituida por el conjunto de técnicas

y de prácticas que Foucault llama *gubernamentalidad*. Pasamos del poder disciplinario sobre los cuerpos (que tan brillantemente Foucault había analizado en *Vigilar y castigar*) al control sobre el conjunto estadístico de la *población* (concepto clave de la modernidad). Diversas variables son reguladas en este proceso: fecundidad, natalidad, epidemias, longevidad, mortandad... Es interesante que el germen de la gubernamentalidad lo localiza Foucault en tres fenómenos contingentes que acaban convergiendo en el siglo XVIII: la medicina legal inglesa, la urbanización parisina y la medicina estatal alemana. De esta forma argumentará que, en contra del tópico, no es la medicina privada sino la pública la que está en los albores del capitalismo moderno. Lo que se trata es de formar cuerpos sometidos y productivos. El poder biopolítico es un "hacer vivir y dejar morir", en contra del poder soberano que "dejaba vivir y hacía morir (al que no se sometía a este poder)". Los mecanismos de sometimiento de la sociedad moderna son heterogéneos, desde los disciplinarios hasta los del control. El utilitarismo y el pragmatismo son los imperativos invisibles del liberalismo, basado en el individualismo metodológico y antropológico. Está también fundamentado en el modelo de la seguridad garantizado por el Estado. Hay una combinación de gestión de las poblaciones a nivel colectivo con el poder pastoral que se ejerce a nivel individual, sobre "el rebaño y la oveja" ("omnes et singulatum" expresa Foucault recogiendo la expresión latina). Hay un análisis final, muy sugerente, en el que Vicente Serrano analiza la combinación de este individualismo con la cultura de masas, que aparecen como las dos caras de la misma moneda. Hay referencias a Le Bon y a Freud en el estudio de la psicología de masas y Serrano analiza de manera

sugere el papel de los movimientos revolucionarios y reaccionarios en este siglo XX, cuyo gran acontecimiento es precisamente el de la aparición de las masas. Señala que la historia nos enseña que estos movimientos crean un estado de dominación similar al anterior porque no cambian las estructuras de poder. Pero el autor quiere insistir sobre todo en la normalización de la cultura de masas, no únicamente en los movimientos excepcionales. La que está basada en la implantación del deseo como ontología del capitalismo. Es el motor que lleva a la creación de esta gran sociedad de consumidores que quedan atrapados en la nueva servidumbre del endeudamiento. Es el desplazamiento que señala Foucault del sujeto de derecho al sujeto del interés (en última instancia del deseo, dirá Vicente Serrano). La sexualidad como elemento clave en esta implantación perversa del deseo tiene un lugar importante en el recorrido de Foucault, como sabemos.

Vicente Serrano sigue de manera muy sintética y certera, con algunas aportaciones originales, el recorrido de la biopolítica de Foucault como análisis de la postmodernidad. Pero hay además un esfuerzo por establecer un vínculo teórico y analítico entre Foucault y Spinoza, que son dos filósofos muy potentes que el autor conoce muy bien. Hay apuestas arriesgadas y sugerentes. En la comparación entre la propuesta ascética de Foucault y el tercer grado de conocimiento de Spinoza veo, de todas maneras, una gran diferencia. Me baso en el análisis que he realizado en mi libro *Ejercicios espirituales para materialistas. El diálogo (im)posible entre Pierre Hadot y Michel Foucault*. Me parece que Hadot estaría en la línea de Spinoza y plantea una transformación por la verdad que sería diferente de la transformación por la práctica ascética que plantea Foucault. Muy interesante me

resulta el “excursus” que hace Serrano para entrar en la comparación entre Spinoza y Hegel. Sobre todo, porque lo hace por una vía diferente a la estructuralista-althusseriana de Pierre Macherey. Elige la vía histórica del idealismo además de Schelling-Holderlin, que con el mismo Hegel tuvieron una recepción a partir de Fichte por la vía de la negación y de la negación de la negación, es decir del devenir. Hegel critica la filosofía edificante de los estoicos en una línea que podía llegar a Foucault pasando por Spinoza. El punto clave es la contraposición entre la idea de libertad de Spinoza (y también Foucault) y Hegel. La primera entendida como autodeterminación y la segunda en términos metafísicos. Hegel critica a Spinoza una visión subjetiva de la libertad, ya que para Spinoza la libertad lo es de modos finitos. La libertad de Hegel es la del Espíritu Absoluto, pero ¿no es esta una vía para el totalitarismo?, se pregunta muy certeramente el autor.

El libro plantea muchísimas cuestiones interesantes y abre muchas preguntas. Planteo algunos de los debates que me ha sugerido.

Tema de los afectos y el deseo. Cuestión fundamental que tiene que ver con la relación mente-cuerpo. ¿Son los afectos afecciones del cuerpo o es lo que aparece en la mente a partir de las interacciones de los cuerpos? ¿Dónde situamos aquí las aportaciones del psicoanálisis, especialmente el lacaniano ?

Cuestión de las ideologías. Serrano plantea que el concepto ideología es superado por la biopolítica. ¿Lo es realmente en concepciones profundas como las de Althusser, Terry Eagleton o el mismo Zizek, que el autor cita?

¿Es el deseo la ontología del capitalismo o lo es la mercancía ? Hay que profundizar y matizar algunas de las críticas que el autor hace a Marx.

Hay todo un trabajo crítico a desarrollar sobre el cual Vicente Serrano Marín abre vías fecundas. Quizás la pregunta fundamental es cómo podemos transformar el legado de Michel Foucault en un instrumento para la emancipación y no en un complemento del neoliberalismo. Cómo hacer que su ascetismo no sea la autodisciplina que sustituya a la sociedad disciplinaria de los cuerpos o no pueda ser rentabilizada en una concepción de la vida como una empresa. Como fortalecer una tradición que articule a Foucault con Spinoza y con Marx en una propuesta republicana al neoliberalismo. Cómo entender las tecnologías digitales como innovaciones que nos abran caminos de libertad en lugar de servidumbre.

El libro de Vicente Serrano Marín es un libro arriesgado, pero también consistente. Da que pensar y nos permite, de una manera más específica, encontrar vinculaciones entre dos pensadores tan potentes e imprescindibles como Spinoza y Foucault. El tema de la biopolítica es, por supuesto, una vía para avanzar. Yo sugeriría que aparte de las aportaciones de filósofos como Agamben o Espósito también se recogieran las aportaciones, más empíricas, de los llamados anglofoucaultianos como Nikolas Rose.

LUIS ROCA JUSMET

DISCURSO Y VERDAD: CONFERENCIAS SOBRE EL CORAJE DE DECIRLO TODO (GRENOBLE, 1982 / BERKELEY, 1983). MICHEL FOUCAULT. (EDITADO POR H.-P. FRUCHAUD Y D. LORENZINI). BUENOS AIRES, SIGLO XXI, 2017.

Antes de morir, Foucault dejó por escrito su deseo de prohibir cualquier publicación póstuma. A consecuencia de ello, tras su muerte, se llevó a cabo una publicación escrupulosa siguiendo su voluntad. De manera que solamente han llegado a las librerías aquellos textos que, aún sin haber sido publicados en vida del autor, fueron expuestos públicamente ante un auditorio. Es el caso, por ejemplo, de los cursos del *Collège de France*. Por ello, en términos generales, no cabe hablar de inéditos o póstumo cuando aparece una nueva publicación de sus trabajos.

La razón de la proliferación de textos “desconocidos” para el público encuentra sus razones en otro lugar. A partir de los años 70, y especialmente a partir de los años 80, el filósofo francés adquiere una relevancia internacional que lo lleva a viajar a diferentes universidades del mundo. De esos viajes nacen conferencias, seminarios y entrevistas que, si bien fueron publicados o expuestos públicamente en vida del autor, podían resultar desconocidos en su país natal. Por ejemplo, el seminario de 1983 que se presentan en este libro tuvo lugar en EEUU, y posteriormente fue publicado en inglés, por lo que permaneció desconocido para el público francés. Este problema fue en parte abordado y resuelto con la edición de los *Dits et écrits* en 1994. Pero después de la aparición de esa recopilación de textos, entrevistas, artículos, conferencias, etc., han ido surgiendo nuevos escritos o textos piratas que necesitaban de una edición crítica.

El libro que reseñamos aquí, *Discurso y verdad: conferencia sobre el coraje de*

decirlo todo, reúne en un mismo sitio una conferencia dictada en la Universidad de Grenoble en mayo de 1982 y un seminario que tuvo lugar en la Universidad de Berkeley entre el octubre y noviembre de 1983. La unidad temática que justifica la agrupación de las dos intervenciones no es otra que el estudio de la *parrhesía*, asunto que ocupará las investigaciones foucaultianas del *Collège de France* a partir de 1982. El libro lo completan una introducción de Frédéric Gros y una presentación preliminar realizada por Edgardo Castro para la edición española. A este conjunto lo acompaña una nota de los editores donde se explica el origen y las fuentes de los escritos.

Los textos que se presentan en este libro no resultan desconocidos para el lector de lengua española. Tanto la conferencia de Grenoble como el seminario de Berkeley han circulado, desde hace ya algún tiempo, en las librerías iberoamericanas. El seminario había aparecido primeramente en una edición a cargo de Ángel Gabilondo y Fernando Fuentes Megías en 2004. Esta tomaba a su vez como texto de referencia la edición americana de Josep Pearson que, bajo el título de *Fearless Speech*, se publicó en 2001. Por lo que respecta a la conferencia en Grenoble, existe desde 2015 una versión editada por Jorge Álvarez Yáñez y publicada en Biblioteca Nueva. En esta ocasión se toma como referencia el texto publicado en la revista francesa *Anabases* y editado por Jean François Bert y Henri-Paul Fruchaud en 2012, que sirve igualmente como soporte al libro que nos ocupa.

Aunque las diferentes ediciones de la conferencia de Grenoble apenas tienen discordancias reseñables, no ocurre lo mismo en el caso del seminario de Berkeley. En esta ocasión, el texto varía de manera considerable de una versión a otra. Como nos recuerda Edgardo Castro en

la *Presentación*, la extensión de la versión francesa duplica a la americana/española. Pero las divergencias no se reducen a cuestiones meramente numéricas. Encontramos ausencias sustanciales de contenido que han sido subsanadas en la presente tirada. Solamente por mencionar alguna, llama la atención la desaparición de toda una reflexión sobre el sentido del seminario que Foucault elabora al final de la primera conferencia (24 de octubre), en la que por primera vez y de manera explícita, el filósofo francés sitúa el estudio de la *parrhesía* dentro del marco de una genealogía de la actitud crítica.

El libro que reseñamos es una traducción de la versión francesa publicada por la editorial *Vrin* que, en los últimos años, ha puesto a nuestra disposición varias ediciones críticas de textos inéditos o poco conocidos del periodo que va de 1980 a 1984. Los editores, Daniele Lorenzini y Henri-Paul Fruchaud, han hecho uso de diferentes grabaciones, así como de los manuscritos originales de las conferencias, para la transcripción de las mismas. También han incluido una considerable cantidad de notas que, además de incluir la bibliografía pertinente e informaciones cruzadas sobre otros textos de Foucault, incluyen los contenidos de los manuscritos, poniendo a disposición de los lectores materiales de un valor incuestionable custodiados en la Biblioteca Nacional de Francia. Se trata, por tanto, de una edición crítica pertinente y de gran valor para la investigación.

El estudio de la *parrhesía* en la conferencia de Grenoble tiene como marco más general lo que Foucault llama “la obligación de decir la verdad” en relación a uno mismo. Al situar su trabajo dentro de ese campo, se establece un vínculo claro entre el estudio de la *parrhesía* y sus investigaciones precedentes. El decir veraz griego no indica una ruptura respecto a

los temas tratados hasta el momento, sino que se presenta como el resultado de una evolución lógica de las investigaciones en curso. Esas investigaciones sobre “la obligación de decir la verdad” tienen varios puntos de anclaje. Se puede rastrear en los textos sobre la psiquiatría y la práctica penal. Pero es sobre todo con el estudio de la sexualidad y el cristianismo donde adquiere mayor vigor. Así, la *parrhesía* se vincula de manera natural con el problema de la confesión cristiana que venía trabajando desde 1980.

El parentesco entre el decir veraz griego y la confesión cristiana constituye uno de los motivos principales de la conferencia. Tanto la práctica cristiana como la *parrhesía* se desenvuelven en el contexto de la dirección espiritual, la conducción de las almas. Ambas están vinculadas con el examen de sí mismo que no es sino una forma particular que puede adquirir “la obligación de decir la verdad”. Pero en el caso de la *parrhesía* esa obligación recae sobre los hombros del maestro o guía espiritual, mientras que, en la práctica cristiana del examen de sí, esa obligación se presenta en la figura del dirigido, del alumno. Por eso, la conferencia tiene el objetivo declarado de estudiar esa “inversión de carga” en la “obligación de decir la verdad”; la transformación de ese deber en el movimiento que va de la cultura del cuidado de sí grecorromano al cristianismo.

Para ello Foucault centra su análisis especialmente en la lectura de los textos helenísticos con el objetivo de fijar la mirada en la particular configuración de la *parrhesía* adopta en ese contexto. Aunque encontramos una primera aproximación a la noción en el medio político, que incluye una rápida lectura de fragmentos de textos de Eurípides y Platón, el grueso de la conferencia está dedicado al análisis de los textos de Séneca, Epicteto, Filodemo,

Plutarco y Galeno. La práctica de la *parrhesía* como técnica en la conducción de las almas es lo que atrae la atención de estas incursiones. En esa dirección, se señala la distancia existente entre la *parrhesía* y la adulación, pero también su relación compleja con la retórica.

Las cosas cambian cuando nos aproximamos al seminario de Berkeley. En esta ocasión, el seminario aspira a caminar en dos direcciones simultáneamente. Por un lado, estudiar la importancia de la *parrhesía* para la constitución de una cultura de sí. En este aspecto, la línea de investigación propuesta en Grenoble no sufre transformaciones sustanciales. Pero a este programa, se le añade ahora un propósito novedoso: abordar la *parrhesía* como parte de una genealogía de “aquel que dice la verdad”. Así pues, la *parrhesía* aparece bajo una doble faceta: como elemento indispensable en la historia de la constitución del sujeto moderno y, al mismo tiempo, como pieza angular de una historia de la actitud crítica.

Este último abre el camino para la exploración, en la historia occidental, de las relaciones entre verdad y sociedad desde la perspectiva y la problematización de aquel que dice la verdad. Un papel que históricamente ha estado representado por las figuras del profeta, el profesor, el sabio, y al que Foucault incorpora la figura particular del parrhesiastés, cuya singularidad lo diferencia en su práctica y hacer de los otros personajes que se sitúan en esa posición. En el seminario de Berkeley la *parrhesía* se presenta entonces como el punto de encuentro de una genealogía del sujeto moderno y una genealogía de la actitud crítica. Las conferencias abordan el problema del cuidado de sí a través de la *parrhesía*, y la *parrhesía* como parte de una genealogía de la actitud crítica. Esa es la doble perspectiva desde la que se recorrer el camino que va desde Eurípides hasta la

filosofía grecorromana.

El trazado de ese viaje atraviesa dos grandes territorios: el de la política y el de la filosofía. En el primero nos encontramos con las tragedias de Eurípides, especialmente el *Ion* y el *Orestes*, para sacar una imagen de la *parrhesía* en el contexto democrático. Ahí se advierte que el decir veraz surge con unas connotaciones positivas que irá perdiendo en favor de un sentido predominantemente negativo. Razón esta última que permite dar el salto a la filosofía y la transformación en el uso de la *parrhesía* en ese espacio. Porque si en el primero se trata de problematizar, o poner en juego, las relaciones entre verdad, *logos*, *genos* o *nomos*, en el segundo se dará un desplazamiento que introducirá en esa ecuación la cuestión del *bios*. Foucault encuentra en el personaje de Sócrates un ejemplo paradigmático. El *Laques* de Platón sirve aquí como muestra de ese desplazamiento y evidencia la singularidad del uso del decir veraz valeroso en la filosofía. Para terminar ese recorrido por la filosofía, se exploran diferentes escuelas como el epicureísmo, el cinismo, y el estoicismo, donde presenciemos las diferentes inflexiones que sufre la noción dentro del territorio filosófico. De esta manera, se realiza un trayecto que pasa por Filodemo, por Diógenes a través de los escritos de Dion de Prusa, y finalmente se visitan nuevamente los trabajos de Plutarco, Galeno y Séneca.

La similitud de los trabajos reunidos en este libro con los cursos es manifiesta. La primera constituye una primera aproximación a la noción de *parrhesía* más cercana en su enfoque y desarrollo al que podemos encontrar en *La hermenéutica del sujeto*. De hecho, esta conferencia se imparte unos meses después de la clase del *Collège* en la que se aborda por primera vez el problema. El seminario de Berkeley, sin embargo, tuvo lugar un año más tarde. Es

por ello que no sorprende encontrar ahí muchos de los temas tratados en *El gobierno de sí y de los otros*, así como los primeros esbozos de lo que más tarde constituirá el contenido del curso siguiente, *El coraje de la verdad*. No obstante, el valor de los textos presentados en esta edición es incuestionable. Forman parte de los estudios que el pensador francés dedicó a la *parrhesía*. En cierto sentido constituyen, tal y como afirma Gros, “los eslabones faltantes de una elaboración teórica que lo ocupó largamente en los años finales de su vida”.

AITOR ALZOLA MOLINA

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».¹ 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 recualificar 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». ² 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». ³ 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*)».⁴ 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

⁴ 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 singulatum*). 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 pastoreo 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

IV

ANEXOS

Enlaces de interés sobre *Dorsal*.

Web de la revista: <http://www.revistas.cenalt.es/index.php/dorsal>

Normas para los autores/as: <http://www.congreso.iberofoucault.org/wp-content/uploads/2016/11/Normas.pdf>

Información de la Red Iberoamericana Foucault:

La red iberoamericana Foucault reúne investigadores de diversos países y tiene como objetivo difundir y promover las propuestas teóricas y los estudios que han surgido a partir de los trabajos de M. Foucault. La red nace el año 2015 en el proceso de preparación del III Congreso Internacional “La actualidad de Michel Foucault” celebrado en Madrid y coorganizado por el Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid y el Departamento de Filosofía de la Universidad de Zaragoza.

Toda la información acerca de cómo hacerse miembro de la Red aquí: http://iberofoucault.org/index.php?option=com_content&view=article&id=44:nuevas-incorporaciones&catid=33:red&Itemid=101



CALL FOR PAPERS

Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos, número 6 “Foucault en Irán”

En mayo de 1978, tras una conversación con el propietario del periódico italiano *Corriere della sera*, Foucault organiza a un grupo de intelectuales con el objetivo de realizar una serie de “reportajes de ideas”. Él mismo se encarga de viajar a Irán para conocer de cerca el levantamiento que está a punto de desbancar el régimen del Sha. Por su carácter más periodístico que filosófico, los reportajes sobre Irán no han recibido la misma atención que el resto de los escritos de Foucault. Sin embargo, cada vez más voces reivindican tomar en consideración esos textos como parte esencial de su producción filosófica. Su estudio y análisis ha tomado un valor e interés renovado para comprender su trayectoria filosófica, así como para interrogar y pensar nuestra actualidad. No son pocas las cuestiones que se abordan que, junto con las entrevistas y artículos que escribió como respuesta a las críticas recibidas, pueden activar una nueva mirada sobre viejos y nuevos problemas.

En la misma noción de “reportaje de ideas”, por ejemplo, se entrecruzan dos preocupaciones que, a día de hoy, todavía resuenan con fuerza: el compromiso político de los intelectuales y la necesidad de buscar nuevos imaginarios políticos. Conocidas son las críticas del pensador francés a la figura del intelectual universal. Esa reflexión se prolonga a través de una práctica que encuentra en esos reportajes un anclaje. Una práctica que asume que las ideas que marcan el devenir humano no se encuentran necesariamente en el espacio académico de las universidades o en los círculos intelectuales. El reportaje de ideas es una apuesta por ir al encuentro de acontecimientos que pongan a prueba las ideas. Se trata de un ejercicio que años más tarde parece retomar bajo la reflexión de “lo real de la filosofía” y la reivindicación de un pensamiento que no sea solamente *logos*. De esta manera, el reportaje de ideas recupera la reflexión sobre la relación entre filosofía y política y el papel del intelectual.

Pero la búsqueda de ideas “más activas, más fuertes, más resistentes y más vehemente que las que pueden pensar los políticos” responde asimismo a la percepción de cierta coyuntura histórica y política. Para Foucault, nuestras sociedades se encuentran, desde el punto de visto político, “en el punto cero”. En las entrevistas de aquella época habla de la necesidad de elaborar un nuevo “imaginario político”. El levantamiento iraní, como acontecimiento para el pensamiento, adquiere aquí toda su fuerza. Permite imaginar nuevas formas de organización social y política fuera de la órbita de la tradición filosófica y política occidental, nuevas formas desprovistas de los fundamentos jurídicos y revolucionarios que han copado el imaginario de la transformación social desde el inicio de la Modernidad. En este sentido, el reportaje de ideas se presenta también como un pretexto para repensar, bajo otras formas y figuras, el cambio social y la revolución.

La noción de “espiritualidad política”, término que utiliza para analizar la revuelta iraní, puede servirnos como ejemplo de esa búsqueda en Foucault. El levantamiento evoca en él las

revueltas religiosas de principios del siglo XVIII en Europa que en esos momentos estudia en el *Collège de France*. Estos dos fenómenos se conectan mutuamente por el hecho de expresar una articulación de la rebelión no sostenida por el esquema revolucionario tradicional. Pero también ponen sobre la mesa la necesidad de volver sobre un viejo debate: la de pensar la relación entre política y religión. En la encrucijada de esos dos elementos surge precisamente la noción de “espiritualidad política”. Manifiesta una forma de rechazar el recurso fácil de la ideología como respuesta al problema, pero también una apuesta por pensar desde nuevas coordenadas lo que acontece en los individuos sublevados y dispuestos a dar su vida en ello. Es una forma de abordar desde una nueva dimensión el problema de la resistencia y la transformación social que tiene por objeto poner en el centro del pensamiento las “prácticas de libertad”.

Tomando como punto de partida estos problemas, u otros que puedan derivarse de los mismos, invitamos a la comunidad investigadora a enviar sus artículos originales antes del 15 de marzo de 2019.

Resumen de las normas de envío:

- Los originales deben ser enviados a dorsal@iberofoucault.org
- Los originales deben presentarse en formato Word o compatible.
- En documento aparte se deben indicar los datos del autor (nombre, contacto, filiación y una breve presentación).
- Fecha límite de recepción de artículos: 15 de marzo de 2019 (incluido).

Pueden encontrar más información y las normas completas de envío de originales en:

<http://www.revistas.cenalt.es/index.php/dorsal>



Novedades en CENALTES:

**Jacques Derrida. *Envíos pendientes: im-posibilidades de la democracia.*
Carlos Contreras Guala, Javier Agüero Águila (Editores)**



Si en la escritura siempre resta algo que resiste al querer decir, entonces en toda escritura siempre habrá envíos pendientes. En toda escritura siempre habrá una suerte de oficina postal que acoge esa correspondencia que no llega a destinatario, pero que tampoco puede ser devuelta al remitente. Una suerte de Dead Letters Office que no albergará literalmente letras muertas, pero sí envíos que no llegaron al destinatario, que no pueden ser devueltos al remitente y que apelan a una lectura atenta y vigilante.

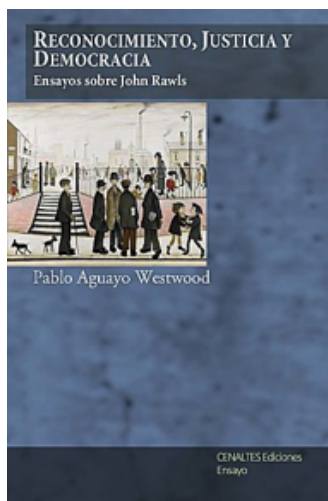
En este sentido, siempre habrá envíos pendientes. Siempre habrá un correo, un mensaje que no se alcanzó a enviar, que se olvidó enviar, que no hubo la osadía suficiente para enviar. Que tal vez llegó, que tal vez no hubo destinatario y no pudo ser devuelto

porque tampoco hay ya un remitente. Destinerrancia de los envíos pendientes y condición de posibilidad de toda legibilidad. Ofrecemos este compendio de envíos con la esperanza de que siempre restarán aún otros y que ellos no serán una letra muerta, ni quedarán secuestrados en una Dead Letters Office, ni serán reducidos a ceniza... y aunque así fuese, siempre restarán.

Reconocimiento, justicia y democracia: ensayos sobre John Rawls. Pablo Aguayo Westwood

Para quienes tengan interés en la filosofía moral y política contemporánea la obra de John Rawls es sin discusión una parada necesaria. De hecho, la tesis de Robert Nozick según la cual resulta imposible hacer filosofía moral y política sin considerar el marco ofrecido por Rawls, aunque parezca extrema, resulta bastante acertada. En gran medida el impacto de la obra de Rawls radica en su interés por ofrecer una teoría sustantiva de la justicia, teoría que hundiéndose sus raíces en la tradición de la filosofía sea capaz de orientarnos al momento de abordar las discusiones contemporáneas sobre justicia social.

En los trabajos que componen este libro el lector podrá encontrar una discusión actualizada sobre aquellos elementos que definen la base moral y política que Rawls presentó como fundamento de su teoría de la justicia. Al mismo tiempo, estos ensayos intentan construir un puente entre la justicia como equidad y otras tradiciones de la filosofía moral y política contemporánea. Para lograr este último fin, varios de los trabajos que aquí se presentan consideran las ideas de reconocimiento y autorrespeto como claves de interpretación de la obra de Rawls



Evaluadores/as de *Dorsal* en 2018

Patricia Amigot, Universidad de Navarra, España
Elvira Burgos, Universidad de Zaragoza, España
María Luciana Cadahia, FLACSO, Ecuador
Mónica Cano, Universidad de Zaragoza, España
Guilherme Castelo Branco, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brazil
Rodrigo Castro Orellana, Universidad Complutense de Madrid, España
Cristina Catalina, Universidad Complutense de Madrid, España
Omar Darío Heffes, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Olaya Fernández Guerrero, Universidad de La Rioja, España
Joaquín Fortanet, Universidad de Zaragoza, España
Pablo López Cantó, Universidad de Zaragoza, España
Ester Jordana, Universidad de Barcelona, España
Carolina Meloni, Universidad Europea de Madrid, España
Miguel Morey, Universidad de Barcelona, España
Amanda Núñez, UNED, España
Luisa Posada Kubissa, Universidad Complutense de Madrid, España
Oscar Quejido, Universidad Complutense de Madrid, España
Antonio Rivera, Universidad Complutense de Madrid, España
Rosa María Rodríguez Magda, Valencia, España
Adán Salinas Araya, Universidad Complutense de Madrid, España
Julián Sauquillo González, Universidad Autónoma de Madrid, España
Francisco Vázquez, Universidad de Cádiz, España



NÚMERO 5 || DICIEMBRE 2018

Cristianismo, poder pastoral y hermenéutica de la carne

Red Iberoamericana
Foucault



CENALTES
www.cenaltosediciones.cl