

Editores

Ceci Maria Costa Baptista Mariani,
Breno Martins Campos

Apoio

Conselho Nacional de
Desenvolvimento Científico e
Tecnológico (CNPq) (Processo
nº 314702/2021-0) e Fundação para
Ciência e Tecnologia de Portugal
(Processo nº CEECINST/00137/2018/
CPI520/CT0001).

Conflicto de intereses

No hay conflicto de intereses.

Recibido

28 ago. 2024

Aprobado

21 oct. 2024

Salvación e imperfección: sobre el gobierno del alma, la manifestación de la verdad y la subjetividad cristiana en Michel Foucault

Salvation and imperfection: on the government of the soul, the manifestation of truth and Christian subjectivity in Michel Foucault

Cesar Candiottto¹ , Alex Villas Boas² 

¹ Pontificia Universidade Católica do Paraná, Escola de Educação e Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Prado Velho, Curitiba, PR, Brasil. Correspondencia a: C. Candiottto. E-mail: <c.candiottto@pucpr.br>.

² Universidade Católica Portuguesa, Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião, Programa de Pós-Graduação em Teologia e Ciências da Religião. Lisboa, Portugal.

Cómo citar este artículo: Candiottto, C.; Villas Boas, A. Salvación e imperfección: sobre el gobierno del alma, la manifestación de la verdad y la subjetividad cristiana en Michel Foucault. *Reflexão*, v. 49, e2414435, 2024. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v49a2024e14435>

Resumen

En ese artículo investigamos las prácticas cristianas penitenciales y confesionales de los primeros siglos en el marco de los dichos y escritos de Michel Foucault, especialmente la relación entre gobierno del alma, manifestación de la verdad e instauración del *αυτός*. Hacer el análisis de ese tema no es relevante solamente para entender los detalles de la genealogía del sujeto “cristiano” en Foucault. Se trata aún de saber ¿hasta qué punto el cristianismo pretende ser una religión de salvación, desmembrada de la presunción de perfección?; y en seguida, ¿por qué, en una economía de relaciones de poder, se ha desarrollado un régimen de verdad indexado a la subjetividad que, de alguna manera, tiene aún importancia y está presente en nuestra sociedad?

Palabras clave: Cristianismo. Dirección de conciencia. Michel Foucault. Sujeto. Verdad.

Abstract

*In this article we examined the Christian practices of penance and confession of the first centuries in the framework of the sayings and writings of Michel Foucault, especially the relationship between the government of the soul, the manifestation of truth and the establishment of the *αυτός*. The analysis of this issue is not only relevant to understand the details of the genealogy of the “Christian” subject in Foucault. It is still a question of knowing to what extent Christianity claims to be a religion of salvation, dismembered from the presumption of perfection; and then why has it developed, in an economy of power relations, a regime of truth indexed to subjectivity that is still somehow relevant and present in our society?*

Keywords: Christianity. Direction of consciousness. Michel Foucault. Subject. Truth.

Introducción

En el curso de 1978 en el Collège de France, *Seguridad, territorio, población*, Michel Foucault (2006) hace un desplazamiento de las relaciones de poder de un procedimiento institucional y funcionalista hacia su estrategia externa y genealógica, como lo hiciera con relación al manicomio o a la prisión. En lugar de la historia de la psiquiatría institucional, estudia las estrategias segregativas en torno al loco cuyo ininterrumpido silenciamiento llevó a la problematización de la locura como enfermedad mental; en cambio de una historia del sistema penal, analiza las tecnologías disciplinarias que operaron en la dinámica de las prácticas de encierro y la fabricación de la delincuencia. Contrariamente a una historia progresiva de la humanización de la enfermedad y del enfermo por parte de las instituciones médicas, propone un análisis del poder médico sobre la vida. En lugar de una teorización del poder y su referencia directa a las funciones y roles de la institución estatal, propone, más bien, el análisis de la gubernamentalidad (Foucault, 2006).

Algo que permanece en la estrategia metodológica de Michel Foucault en el conjunto de estos análisis es la identificación de una racionalidad que informa las prácticas institucionales, pero que no se identifica con las teorías o representaciones de dichas instituciones. Es decir, las relaciones de poder no se las conciben desde las instituciones psiquiátricas, penales, hospitalarias y sus teorías, sino desde sus tecnologías. Esto también podría decirse de una forma cristiana de comprensión de las prácticas cristianas penitenciales y de dirección de conciencia. La historia de las doctrinas cristianas, sus creencias, representaciones religiosas y prácticas concretas son bien conocidas. Sin embargo, sobre la historia de las técnicas empleadas en sus diferentes prácticas, su desarrollo, sus aplicaciones, sus sucesivos refinamientos, o la historia de los diferentes tipos de análisis y las relaciones entre saber y poder que les constituyen, aún poco se conoce. Foucault aprehende el cristianismo desde la genealogía o, mejor, desde un análisis exterior a su institucionalidad y representación. Entiende el cristianismo como una combinación de diferentes realidades heterogéneas.

Desde 1978, Foucault busca delimitar al cristianismo desde su técnica general de gobierno en el marco de la genealogía de la gubernamentalidad en Occidente. El punto de inflexión es el nacimiento, en los siglos III y IV, de un “arte por el cual se enseña a la gente a gobernar a los otros o se enseña a los otros a dejarse gobernar por algunos” (Foucault, 2006, p. 180). Este juego de gobierno de unos por otros en la vida cotidiana y el desarrollo de una racionalidad sobre él, cuya repercusión llega hasta el siglo XVIII bajo la forma tradicional de *ars artium o regimen animarum*, en el sentido de “régimen de las almas” o “gobierno de las almas”, Foucault lo llama “poder pastoral” o “pastorado”. Él busca esos comienzos del término en Gregorio Nacianceno: “fue el primero en definir el gobierno de los hombres a través del pastorado como *la tecnne technon, episteme epistemon*, “el arte de las artes, la ciencia de las ciencias” (Foucault, 2006, p. 180). El tema de ese artículo no es el poder pastoral. Lo único que interesa en este párrafo es poner énfasis en la manera cómo Foucault problematiza genealógicamente al cristianismo mediante sus tecnologías de gobierno, y, además, ¿hasta qué punto él perfecciona esta metodología algunos años después?

En el curso 1979-1980, *Del gobierno de los vivos* (2014), pero también en la redacción definitiva de *Les Aveux de la chair* (2018)³, que Frédéric Gros ubica en los años 1981 y 1982 (Gros, 2018, p. V), Foucault introduce dos aportes muy importantes al análisis del cristianismo, que aún no se encuentran en el Curso de 1978. El primero se ve en la importancia que atribuye a la noción de “aleurgia”, de dramatización de la verdad. El término *ἀληθουργία*, según Foucault, se utiliza para

³ Para este libro, utilizamos la edición original, con traducción nuestra, cuando se trata de una cita. Para los Cursos de Foucault y otros textos, la referencia es su traducción al español.

expresar que “alguien dice la verdad” de una manera ritualizada. Se puede llamar aleturgia “al conjunto de procedimientos posibles, verbales o no, por los cuales se saca a la luz lo que se postula como verdadero en oposición a lo falso, lo oculto, lo indecible, lo imprevisible, el olvido, es decir que no hay ejercicio del poder sin algo parecido a una aleturgia” (Foucault, 2014, p. 24). El proyecto general del Curso de 1979-1980 es hacer el análisis de la relación entre el gobierno de las almas y la manifestación de la verdad. De esa manera, él plantea que no se puede gobernar a las almas sin una aleturgia de lo verdadero.

El segundo aporte tiene que ver con la relación entre el alma y la verdad. Lo que se tiene no es una manifestación de la verdad de la esencia o sustancia del alma. La manifestación de lo verdadero se refiere a la enunciación de *alguien* que dice la verdad. El gobierno del alma tiene que ver con un *αὐτός*, con la producción de la verdad de uno mismo en el acto de manifestarla en una relación de poder. Sin embargo, la especificidad de esa producción de la verdad no la encontramos en el Curso de 1978, en el análisis del poder pastoral.

En ese artículo intentamos hacer el análisis de las prácticas cristianas penitenciales y confesionales en los dichos y escritos de Michel Foucault en el marco de la relación entre gobierno del alma, manifestación de la verdad e instauración del *αὐτός*. Investigar ese tema no es relevante solamente para entender los detalles de la genealogía del sujeto “cristiano”. Se trata aún de hacer un diagnóstico del presente, es decir, ¿por qué en una economía de relaciones de poder se ha desarrollado un régimen de verdad indexado a la subjetividad que, de alguna manera, tiene aún importancia y está presente en nuestra sociedad?

¿Por qué, bajo qué forma, existe en una sociedad como la nuestra un vínculo tan profundo entre el ejercicio del poder y la obligación en que se encuentran los individuos de erigirse, en los procedimientos de manifestación de la verdad, en los procedimientos de aleturgia que necesita el poder, en actores esenciales? ¿Qué relación hay entre el hecho de ser sujeto en una relación de poder y sujeto por el cual, para el cual y respecto del cual se manifiesta la verdad? ¿Qué es ese doble sentido de la palabra ‘sujeto’, sujeto en una relación de poder, sujeto en una manifestación de verdad? (Foucault, 2014, p. 103).

Foucault considera que el régimen de verdad de nuestra sociedad tiene sus rastros en la obligación de manifestar la verdad, cuya instauración se puede identificar en las prácticas cristianas de sí mismo de los primeros siglos. Estas prácticas son largamente estudiadas entre el 6 de febrero y el 26 de marzo de 1980, e involucran el Capítulo I de *Les Aveux de la chair*. Una de ellas es la penitencia, también conocida desde Tertuliano como “segunda penitencia” (Foucault, 2014, p. 222). La otra es la dirección de conciencia que exige, además de confesar el pecado, la enunciación del movimiento de los deseos y pensamientos del individuo.

Estas dos prácticas que se imponen en el seno del cristianismo de los primeros siglos emergen de relaciones muy difíciles de establecer entre la búsqueda de la perfección y el anhelo de la salvación. A continuación, intentamos mostrar ¿hasta qué punto la relación entre perfección y salvación es central para la discusión sobre la necesidad de una segunda penitencia y, sobre todo, la necesidad de la dirección de conciencia?

La búsqueda de la perfección y la salvación

¿Cómo es posible que, en una sociedad como la nuestra, el poder no pueda ejercerse sin que la verdad *tenga* que manifestarse, y hacerlo en la forma de la subjetividad, y sin que, por otra parte, se espere de esa manifestación de la verdad, en la forma de la subjetividad, efectos que están más allá del orden del conocimiento y son del orden de la salvación y la liberación para cada uno y para todos?

De manera general, los temas que querría abordar este año [son] estos: ¿cómo se establecieron en nuestra civilización las relaciones entre el gobierno de los hombres, la manifestación de la verdad en la forma de la subjetividad y la salvación para todos y cada uno? (Foucault, 2014, p. 96).

Esta cita del *Curso Del gobierno de los vivos* muestra que Michel Foucault se pone a leer los primeros documentos y padres de la Iglesia desde una mirada distinta de la que normalmente se hace. Él plantea que el gobierno de las “almas”, en el cual se produce una verdad del sujeto, no tiene que ver solamente con el conocimiento de uno mismo. Ese gobierno tiene relación con la búsqueda de una salvación que, al principio, se identifica a un estilo de vida marcado por el ideal de la vida perfecta. Y ese estilo de vida comienza de manera más profunda con el movimiento del anacoresis y, en seguida, con el surgimiento de la vida monástica.

En el curso *Del gobierno de los vivos* y en el libro *Les Aveux de la chair*, él recuerda que el anacoresis, practicado tanto en el Alto como en el Bajo Egipto de los primeros siglos del cristianismo, genera desconfianza en la Iglesia debido a la extrema austeridad del modo de vida de sus adherentes, sobre todo porque los padres del desierto asocian salvación con perfección, sin que esta asociación se apoye en una adecuada comprensión de la economía de la salvación: estos cristianos solitarios entienden que cuanto más ayunos y renunciaciones, más cercano uno está de la perfección y la garantía de la salvación.

La tendencia a asociar salvación y perfección entre ciertos grupos de eremitas del desierto, particularmente alrededor del siglo III, tiene el efecto no deseado del egoísmo y el orgullo que se manifiestan través de una suerte de competencia por saber quién podría ser más perfecto y cercano a Dios. El orgullo y el egoísmo se les consideran faltas graves cuyo resultado inverso es la ausencia de comunión espiritual y, por ende, el comprometimiento de la salvación misma. En este sentido, Foucault considera que uno de los grandes enigmas del cristianismo fue “establecer una religión de salvación que estuviera desvinculada de la presunción de la perfección”, es decir, una religión de personas perfectas (Foucault, 2014, p. 354).

Y la amenaza del vínculo entre salvación y perfección se encuentra en el gnosticismo del siglo II, mezcla de corriente filosófica y movimiento religioso que influye el cristianismo al mismo tiempo que es combatido por él. Los gnósticos consideran el alma una parcela o chispa de la emanación de la divinidad que impregna el individuo. Sin embargo, el alma está aprisionada en el cuerpo y en el mundo material, a su vez, considerado malo. Enterrada en el corazón y aprisionada en la materia, esta chispa de perfección divina sólo puede identificarse y concretarse a través del autoconocimiento. Conocer la porción de lo divino en el individuo y reconocerse a sí mismo se convierten en una misma cosa. Lo que se busca en lo más profundo de uno, es Dios mismo. Una vez conocida esta chispa de perfección divina, desde el punto de vista gnóstico, conocer a Dios significa llegar a ser perfecto y, por lo tanto, liberado del mal⁴. Uno de los grandes retos del cristianismo será hacer una distinción entre el conocimiento de Dios y el conocimiento de uno mismo. Al contrario de los gnósticos, que descubrían en uno mismo la presencia de Dios a través de la memorización, los cristianos van a encontrar en el fondo de sí mismos un obstáculo y un reto, que es la identificación de la presencia del mal y Satanás. Por ello, penetrar en los secretos inciertos de la conciencia será la tarea infinita del cristiano.

⁴ “Para los gnósticos, o, de manera general, para todos los movimientos de inspiración gnóstica, el alma no necesita ser purificada en sí misma, no necesita ver, en cierto modo, su propia sustancia o su propia naturaleza aligerada, descargada de la mancha que sería la culpa (‘falta’), porque el alma (en todo caso el alma de quien debe ser elegido), para el gnóstico, no está manchada en sí misma: está presa dentro de un mundo que es el de la materia y el mal. Y debido a ello, no tendría sentido querer purificarla; hay que liberarla. Es preciso que retorne a su patria, es preciso que recupere la memoria, es preciso que ascienda al lugar de donde ha venido, es preciso que recupere su parentesco con Dios, pero no tiene que purificarse” (Foucault, 2014, p. 142).

Así es que la relación entre perfección y salvación ocupa el centro de las discusiones sobre el bautismo: si él proporciona la purificación definitiva del cristiano o si es necesario un segundo rito de purificación, o una segunda penitencia. Si el cristianismo hubiera seguido al gnosticismo en este asunto, habría sido imposible al individuo una recaída después que hubiera sido purificado de la falta original.

Es cierto que en la teología del bautismo de hasta mediados del siglo II hay la tendencia a considerar que, quién lo recibe tras una larga preparación de la catequesis entra en definitivo en el camino de la vida y la verdad. Hay una fuerte propensión a ver en el bautismo la representación de una etapa tan elevada de purificación y autoconocimiento que liberaría al cristiano de toda penitencia postbautismal: “En el fondo, el bautismo consagraba a seres perfectos y los introducía, en cualquier caso, en una vida de perfección” (Foucault, 2014, p. 190). En esa época la penitencia se entiende sólo en, con y por el bautismo. Hasta aproximadamente el año 150 d. C., no era difícil encontrar a cristianos bautizados que se consideraban casi perfectos o puros, que se sentían incapaces de caer en el pecado. Si no hay necesidad de penitencia después del bautismo, significa que él da acceso a la verdad y a la luz, una suerte de purificación que deviene imposible el retorno a una etapa anterior de pecado.

Sin embargo, la discusión sobre la necesidad de una purificación después del bautismo se impone por dos razones: la primera, ya mencionada, se refiere al perfeccionismo que se observa entre los padres del desierto. Si el bautismo purifica del pecado y da acceso a la luz divina, ¿de qué manera se redimiría la soberbia de estos cristianos que se consideraban perfectos, si no fuera por una segunda penitencia, distinta del bautismo?

La segunda razón se refiere al problema de los cristianos que, a causa de la intensa persecución de los primeros siglos, prefieren renunciar a su fe antes que ser asesinados como mártires y que, después de ello, desean ser reintegrados en la Iglesia (Foucault, 2014). En la clase en el Collège de France del 27 febrero del 1980, Foucault recuerda que, desde fines del siglo I d.C. hasta la paz constantiniana del siglo IV, muchos cristianos abandonan su profesión de fe y aceptan el rompimiento de su relación con la comunidad. Aún en el contexto del III Capítulo de *Les Aveux de la chair*, Foucault hace el análisis de las *Cartas de San Cipriano* sobre las dificultades de reintegración a la Iglesia de algunos cristianos, también llamados de lapsi, entre una actitud rigorista y una actitud indulgente (Foucault, 2018). El problema será, desde entonces, ¿Cómo luchar con el problema de la repetición de la falta? ¿Cómo se puede reintegrar a estos cristianos?

El problema de la recaída a causa de las persecuciones es objeto de muchas discusiones, desde mediados del siglo II hasta San Agustín, porque “la idea misma de la recaída era ajena tanto a la cultura griega, helenística y romana como a la religión hebrea” (Foucault, 2018, p. 175). De esa manera, el tema de la recaída es uno de los rasgos principales del cristianismo de los primeros siglos, y que lo diferencia del helenismo en donde se desarrolló, y del mundo hebreo desde donde él encuentra su raíz.

La introducción de la segunda penitencia

Dos soluciones son importantes ante estas dificultades: 1) para la dificultad más amplia que involucra al conjunto formado por los *lapsi*, los anacoretas perfeccionistas y aquellos que han cometido pecados graves después del bautismo (adulterio y homicidio), la solución es la compleja creación de la penitencia postbautismal, que en la historia del cristianismo pasa por transformaciones sucesivas; 2) para los cristianos que necesitan perfeccionarse en un estilo de

vida que investiga a menudo los secretos más inciertos de la conciencia, especialmente en los monasterios, la solución es la dirección de conciencia. En este contexto, las técnicas de la penitencia postbautismal y de la dirección de conciencia son fundamentales para la relación entre gobierno de las almas y aleturgia de la verdad.

Sobre la primera solución, la necesidad de la penitencia postbautismal es uno de los grandes objetos de investigación entre los Padres apostólicos y apologistas⁵, desde mediados del siglo II. Foucault se refiere sobre todo a Hermas y su libro, *Le Pasteur* (1968), escrito entre 140 y 150, como primera manifestación de esa ruptura o, mejor, la concepción de que después del bautismo no se podría más arrepentirse y ser absuelto. Hermas asocia el arrepentirse a un acto de inteligencia, no en su sentido objetivo, pero en su designación de comprensión del propio individuo, de un darse cuenta de uno mismo.

A todos los que se arrepienten, les doy entendimiento. ¿No te parece que el arrepentimiento es en sí mismo inteligencia? [...] Porque el pecador comprende que ha hecho el mal ante el Señor y el acto que ha cometido sube a su corazón, él se arrepiente y ya no comete el vicio; al contrario, pone todo su celo en hacer el bien, humilla su alma y la prueba por haber pecado. Entonces ves que el arrepentimiento es un acto de gran inteligencia (Hermas, apud Foucault, 2018, p. 73).

En mediados del segundo siglo, Hermas entiende que la penitencia no debe realizarse sólo en el momento del bautismo, sino que puede ser un expediente disponible a los pecadores ya bautizados, sobre todo a los que han cometido pecados graves, desde que sea un “recurso único, solemne, non repetible” (Foucault, 2018, p. 79). El autor de *Le Pasteur* concibe que la penitencia postbautismal, “primero, es una institución bien específica y delimitada, y, segundo, tiene una economía y pronto tendrá un ritual, pronto, también, efectos muy particulares, y hasta cierto punto, diferentes del bautismo o no asimilables a él” (Foucault, 2014, p. 208).

Esta comprensión de Hermas sobre la repetición de la penitencia se impone en la Iglesia por medio de Tertuliano, uno de los pensadores más citados en *Les Aveux de la chair*. Pero, a diferencia de Hermas, Tertuliano pertenece a un nuevo “momento” de reflexión sobre la penitencia y el bautismo. Hasta Tertuliano se entiende que el bautismo en el seno del cristianismo es el camino hacia una vida nueva, purificada del pecado. El bautismo se hace al término de una catequesis, que es una iniciación mistagógica y pedagógica al mismo tiempo, cuyo conocimiento conduce el alma hacia la iluminación divina. En síntesis, hacia un poco más de mediados del siglo II, el proceso de iniciación a la vida cristiana que culmina con el bautismo cualifica al alma como sujeto de conocimiento, pero también le abre el camino hacia la purificación.

Tertuliano valora la purificación del alma en el acto del bautismo, pero desplaza la idea de que esa purificación sea el efecto solamente de una iluminación, objeto de una catequesis que cualifica al sujeto como sujeto de conocimiento. Él considera que esta purificación es el efecto de la práctica ascética de la *metanoia* – término griego que puede traducirse por el latín *paenitentia* – que antecede al bautismo. El libro de Tertuliano, *De paenitentia*, escrito cerca del año 200, traduce la atmósfera del cristianismo desde los años 170-180, marcada por la instauración del catecumenado en las Iglesias. Foucault lo entiende como una verdadera institución, “la organización de algo que se asemeja a un orden y una categoría particular de la vida del cristiano, o, mejor, de la vida de quien va a llegar a serlo: ser catecúmeno” (Foucault, 2014, p. 171).

La iluminación que se obtiene en el bautismo, según Tertuliano, es el efecto de un largo período de *metanoia*, de transformación de uno mismo, de manera que cuando el individuo es bautizado él no será transformado, porque ya se encuentra transformado. Por lo tanto, Tertuliano

⁵ Foucault pone énfasis sobre todo en Hermas y Tertuliano, pero también cita Cipriano, Hipólito de Roma, Orígenes, Ambrosio de Milán, Juan Crisóstomo, Clemente de Alejandría e Ireneo.

defiende la eficacia purificadora del bautismo, pero plantea que el acto de la inmersión en el agua no es bastante para transformar al individuo en alguien purificado. La importancia de Tertuliano se ve en el énfasis ascético a esa etapa preparatoria al bautismo, como un mecanismo de prevención a la recaída postbautismal.

Todavía, la fuerza de la falta original induce involuntariamente a la recaída. Tras el bautismo, aunque purificado, el individuo no se encuentra liberado totalmente de la “herencia de la falta”⁶. Es lo que le sucede a los *lapsis* o a los anacoretas perfeccionistas, además de los bautizados que han cometido adulterio, apostasía y homicidio.

En estos casos podemos hablar de la *paenitentia* segunda, pero jamás de un segundo bautismo, como podemos leer en el tratado, *De penitentia*, de Tertuliano. La gracia del bautismo se la ofrece al cristiano de una vez por todas y “sólo podemos renacer una única vez” (Foucault, 2018, p. 81). En cambio, la penitencia que acompaña al bautismo puede renovarse, pues ella se refiere al movimiento por el cual el alma del cristiano se desprende de sus pecados y muere a esta muerte, por medio de la obtención del perdón que Dios le concede en su benevolencia.

Así es que la segunda penitencia se impone como una penitencia “canónica” o pública para los pecados más graves, distinta del bautismo. A lo largo de su historia, ella deja de ser solamente pública y se convierte en penitencia privada, involucrando incluso la confesión en detalle a un sacerdote, como práctica que empieza en el siglo XIII⁷. Lo que importa es que, desde la instauración de la segunda penitencia, el cristianismo se presenta como una religión en la que el reconocimiento público de la condición de pecador y el gesto del perdón se convierten en un proceso mucho más significativo que la búsqueda de la perfección.

Otro rasgo importante de la *paenitentia* segunda es que, además de ser puesta a principio como algo no repetible, se la considera también un “estatus” (Foucault, 2018), un estado, un orden. Los penitentes constituyen un estatus intermedio entre los catecúmenos – que están a la puerta de la Iglesia para entrar en ella – y los cristianos en pleno ejercicio. La solicitud a un obispo para unirse al orden de los penitentes solo se acepta a quienes cometen pecados graves, especialmente a los *lapsi*, que han renegado la fe durante las persecuciones al cristianismo. Incluso después del período de este estatuto y la obtención de la reconciliación, él cristiano permanece marcado: “es imposible que él se vuelva sacerdote, se le prohíben los cargos públicos y algunas profesiones: se le recomendará evitar litigios”, cita Foucault a *Carta 167* de San León (Foucault, 2018, p. 85). Él considera, todavía, que el control externo de los penitentes por parte de la Iglesia juega un papel accesorio en relación con otro procedimiento de la verdad mucho más importante en la penitencia: “aquél por el cual el pecador reconoce él mismo sus propios pecados” (Foucault, 2018, p. 89).

En términos generales, la *ἐξομολόγησις* consiste en el acto por el cual el penitente se reconoce pecador a través de gestos públicos y externos que hablan por sí mismos⁸. El proceso empieza con

⁶ Tertuliano es el autor de la teoría de la transmisión de la falta original de generación en generación por la simiente del esperma. Desde Demócrito, surge la idea que la eyaculación masculina es una suerte de desdoblamiento del ser, y de todo el ser (se la concibe como la teoría de la pangénesis del semen). En cambio, Tertuliano escribe que hay una simiente del cuerpo y otra del alma, distintas, pero de tal manera mezcladas que todo lo que sucia a una, también mancha a la otra. Tras la falta original, las simientes que se propagan de generación en generación corrompieron al género humano y lo hicieron una “naturaleza profundamente pervertida”, casi una “otra naturaleza” (Foucault, 2014, p. 150).

⁷ La práctica de vincular la penitencia a la confesión ante un sacerdote y la obligación de confesarse al menos una vez al año con motivo del deber pascual empieza en los siglos XII-XIII, y el deber de confesión para la salvación se consolida en los siglos XVI-XVIII (Delumeau 1991, p. 13). De ahí la afirmación de Foucault: “Sólo hay penitencia si hay confesión, pero no puede haber confesión si no se hace ante a un sacerdote. [...] En ese momento, la penitencia se convierte, en sentido estricto, en un sacramento. Digamos, simplemente, que esta teología sacramental de la penitencia se forma en los siglos XII-XIII” (Foucault, 2007, p. 166).

⁸ En el resumen del Curso, Foucault escribe: “El estudio de la exomologesis muestra que el término se utiliza con frecuencia en un sentido muy amplio: designa un acto destinado a manifestar a la vez una verdad y la adhesión del sujeto a ella; hacer la exomologesis de una creencia no es simplemente afirmar lo que uno cree, sino afirmar el hecho de esa creencia; es hacer del acto de afirmación un objeto de afirmación, y por lo tanto autenticarlo, sea para uno mismo, sea frente a los otros. La exomologesis es una afirmación enfática, cuyo énfasis recae ante todo en el hecho de que el sujeto mismo se liga a esa afirmación y acepta sus consecuencias” (Foucault, 2014, p. 359).

la solicitud de alguien que comete un pecado grave; después, sigue su exposición (*expositio casus*) a una autoridad, sacerdote u obispo, que, a su vez, escucha en privado el pecado cometido e incluye al individuo en ese estatuto. Por tanto, “la confesión verbal de las faltas es simplemente un paso previo a la penitencia” (Foucault, 2018, p. 91).

Lo que caracteriza al penitente es la *publicatio sui*, la exposición pública de su condición de pecador a través de las cenizas sobre su cabeza, los vestidos rasgados, el ayuno y el modo de ser suplicante. Foucault señala que la historia de la penitencia puede caracterizarse por el paso de la confesión, de algo preliminar, a la penitencia como algo que adquiere una importancia capital, al mismo tiempo que la *publicatio sui* será filtrada e incluso reemplazada por una manifestación verbal.

Y en ese momento, creo, la relación de la subjetividad con la verdad, codificada en términos de derecho, filtrada a lo largo de una práctica discursiva, va a dar a la penitencia cristiana la forma que se le [conoce] e implicará también, para la subjetividad occidental, una relación con el discurso y una relación con la confesión que son absolutamente características de nuestra civilización (Foucault, 2014, p. 247).

Además, la verdad del ser del pecador en el estado de la exomologesis tiene relación con la muerte. En efecto, el cristiano que entra en el orden de la penitencia es quien pretende “morir para la muerte” (Foucault, 2014, p. 250), o, mejor, morir para el pecado. En los actos de exomologesis del ayuno, de la renuncia y de las vestiduras andrajosas, manifestamos la muerte de lo que somos como seres pecadores, pero también nuestra renuncia a los placeres y nuestra muerte para el mundo. Las prácticas de exomologesis denotan el doble sentido de la muerte: como “el estado del pecador”, y como “la voluntad de morir para el pecado”. En este sentido, si por el pecado la muerte está en nosotros, por la penitencia morimos a la muerte⁹. La reflexión sobre el bautismo, la segunda penitencia y la exomologesis muestra que el cristianismo pretende ser una religión de salvación, desmembrada de la presunción de perfección. Se inaugura una relación única entre salvación e imperfección: todo cristiano está llamado a ser perfecto, como el Padre es perfecto, pero hay algo en él que le impide ser perfecto, aunque, a pesar de ello, pueda salvarse. En ese sentido es que se vuelve a valorar la expresión de San Pablo “vivir en la carne”. Se trata de reconocer que nuestra constitución ontológica se somete a una herencia de imperfección que, en algún momento – el de la falta original –, se introduce en el hombre y habita en él, en que pese su búsqueda de una vida perfecta. Esta solución cambia la manera como los cristianos miran a sí mismos: a quienes se consideran pecadores e imperfectos, se les promete que podrán salvarse; a quienes se presumen salvados, se les advierte que llevan en sí mismos una imperfección permanente.

En definitiva, la salvación supone la aceptación de la imperfección. “Es inútil ser perfecto para obrar la propia salvación. La tarea de la salvación implica sin duda un trabajo de perfeccionamiento. No postula la existencia de la perfección” (Foucault, 2014, p. 331). Los cristianos sólo pueden perfeccionarse a sí mismos mediante una experiencia guiada por la economía de la salvación, conscientes de que el sacrificio de Cristo se ha cumplido, perfectamente, y de una vez por todas, y para todos los hombres. El deseo de perfección sólo es legítimo tras el reconocimiento de la propia imperfección en el marco de una economía de salvación.

En este sentido, la práctica de la penitencia pública o exomologesis será una de las soluciones operativas de la disociación entre salvación y perfección, pero no es la única. Ella involucra la

⁹ Sobre eso, Foucault concluye diciendo: “Y, por consiguiente, al hacer eso, es decir, al utilizar el vocabulario de la suplicación para manifestar que uno está muerto y que muere para la muerte, por una parte, hace salir a la superficie la verdad de sí mismo – esto es lo que soy, hombre de carne que no es otra cosa que la muerte – y borra al mismo tiempo la muerte, porque al morir para ella es capaz de renacer. [...] Mortificación y manifestación de verdad, mortificación y aleturgia están resultando en el corazón de la práctica cristiana de la exomologesis, la práctica de la obligación cristiana de manifestación de su verdad. Uno solo puede manifestar su verdad en cierta relación con la muerte, que es la de la mortificación” (Foucault, 2014, p. 250).

manifestación del pecado en el cuerpo del pecador y en su ser mismo, sin entrar en los detalles del propio pecado.

Sin embargo, desde principios del siglo IV, se instaura en algunos medios cristianos otra solución mucho más decisoria para la constitución del sujeto occidental. Ella deja de ser pública y se deviene privada; no se detiene en los “actos” pecaminosos, siendo algo que involucra al conjunto de la vida del individuo. La manifestación de la verdad a través de la dramatización pública se desplaza hacia la enunciación continua de la vida íntima de los individuos.

Así es como el último libro de Foucault, *Les aveux de la chair*, muestra cómo la exomologesis da paso a la creciente importancia de la exagoresis (ἐξαγόρευσις); y cómo en esta última, se deviene importante la verbalización recurrente e interminable de los secretos de todo lo que sucede en el pensamiento de los individuos (las *cogitationes*). Siendo la exagoresis esta discursivización infinita por parte del sujeto a un director o anciano, estamos en el umbral de la tecnología de la dirección de conciencia.

Dirección de conciencia y manifestación de la verdad

La segunda solución, dirigida al ámbito más restringido de la institucionalización del cristianismo, tiene que ver con quienes buscan vivir su fe con mayor radicalidad. Aunque subsista el rito de la penitencia pública comunitaria, esta tendencia a confesar a los pecados en detalle se alimenta en el siglo IV por la importancia de la técnica de dirección de la conciencia, que coincide con el surgimiento del monacato.

Entre fines del siglo III y durante el siglo IV, se concibe al monacato como la vida filosófica por excelencia. Algunos Padres de la iglesia lo entienden como la “vida filosófica según Cristo” (Basilio de Cesarea) o como una “Escuela de filosofía” (Gregorio Nacianceno). (Foucault, 2018, p. 115). Movimiento único dentro del cristianismo, el monacato introduce la dirección de conciencia para regir tanto la vida solitaria o semisolitaria en el desierto, como la vida común que el cenobitismo instaura, o sea, cristianos que desde entonces viven en monasterios regidos por reglas específicas. Foucault nombra el Capítulo IV de *Les aveux de la chair* como “L’Art des arts”. Ésta es la atribución que le da Gregorio Nacianceno a la dirección de conciencia (Foucault, 2018). Es muy curioso, a propósito, que en el Curso de 1978, Foucault plantea que el pastorado es el arte de las artes, mientras que, en el marco de la relación entre gobierno de las almas y manifestación de la verdad, este arte designa la dirección de conciencia.

Desde los siglos II y III d. C., hay un desplazamiento de temas de la filosofía antigua hacia el interior del cristianismo. Es lo que sucede con el tema del conocimiento de uno mismo. Clemente de Alexandria, por ejemplo, escribe en el principio del tercer libro de *El Pedagogo* que el más grande conocimiento es el conocimiento de uno mismo, pero, en ese caso, subraya Foucault, se trata de reconocer en uno mismo el elemento desde el cual se puede conocer a Dios. Mientras tanto, en el segundo volumen del libro *Stromata*, Clemente repasa el ascetismo griego y asume el ideal estoico, en una combinación de conocerse a sí mismo para llegar al conocimiento de Dios (Clemente de Alexandria, 1954, n. 20,105,1). Esta perspectiva no parece estar presente en toda la Escuela de Alejandría, o al menos no se manifiesta del mismo modo en su discípulo más famoso, Orígenes, por ejemplo. Esta parece ser la base de la afirmación de Foucault de que el autoconocimiento aún no era un aspecto identificable en el cristianismo en el siglo II. A este respecto, Foucault acota que: “El autoconocimiento no es aquí, en modo alguno, un examen de conciencia, ni una inmersión en lo más profundo de uno mismo” (Foucault, 2018, p. 113). Sin embargo, será solamente a fines del siglo

III y durante el siglo IV que, además del pensamiento filosófico antiguo, también los procedimientos de la vida filosófica penetran en el cristianismo, como en el examen y la dirección de conciencia.

Conviene aclarar que en la práctica de la dirección de conciencia no hay simplemente una continuidad entre la constitución del sujeto grecorromana y la cristiana. El cristianismo reconfigura las prácticas de los ejercicios espirituales que se encuentran en el estoicismo, es decir, la necesidad de ser dirigido, la conciencia de que uno no puede confiar demasiado en sí mismo, siendo la dirección una suerte de *cura sui*, de cuidado de sí mismo. Sin embargo, para Foucault, la diferencia entre la dirección espiritual estoica y la cristiana reside en que la obediencia al director en el estoicismo es temporal, siendo sobre todo una aceptación voluntaria de un aprendizaje hasta que el dirigido adquiera el dominio de sí mismo y se deje conducir por el logos universal, sin renuncia a la voluntad ni a la autonomía, y, además, sin estar obligado a confesar la verdad de sí mismo.

En la dirección espiritual cristiana, en cambio, desde el análisis que hace Foucault de la concepción del monacato occidental de Juan Casiano, la obediencia es un fin. El individuo elige practicar la obediencia como un estado de vida. Sin embargo, hay que señalar que para el monacato oriental basiliano y filohelénico, no se considera a la obediencia como una virtud sustitutiva de la capacidad de autonomía y discernimiento, hasta el punto de que el propio Basilio, al recomendar a los jóvenes la lectura de los clásicos, afirma: “es noble quien discierne (συνορῶντα) por sí mismo (παρ εαυτού)” (Basilio de Cesareia, 2018, p. I, 4). No se trata de reducir el papel de la obediencia en el monacato oriental, sino de señalar que la propia aparición de la *fuga mundis* del monacato es un efecto de la resistencia a la imperialización del cristianismo; y que, además, la resistencia al abuso del poder imperial surge del propio monasterio, como en el caso de San Juan en su crítica al emperador Teodosio. Esta tensión entre el monasterio y la corte de la cristiandad imperial parece menos evidente en el monacato occidental del siglo IV, y es objeto del análisis de Foucault sobre la subjetividad cristiana, en que el énfasis en la obediencia es convergente con la política de identidad de la Ortodoxia, desde el establecimiento de los Concilios Ecuménicos.

Lo que importa para nuestro análisis es la identificación de ese otro umbral de discontinuidad en el seno del cristianismo, cuando la manifestación aletúrgica de la verdad se desplaza de la exposición pública del cuerpo del pecador hacia la verbalización de los movimientos del alma, en donde se puede identificar el origen del mal y su marca.

Pues bien. Si la reflexión sobre el bautismo y la *segunda penitencia* tiene como énfasis “el momento Tertuliano” (Senellart, 2014, p. 374), cuando se trata del análisis de la dirección cristiana de conciencia, lo que encontramos en el Curso de 1980 es una suerte de momento Casiano. Y Foucault ofrece algunas razones para su elección:

Es cierto que él no representa las formas más altas del pensamiento ascético, pero, por una parte, fue, junto con San Jerónimo, uno de los principales vehículos de las experiencias orientales en Occidente; y, por otra parte, no se contenta, tanto en las Instituciones como en las *Conferencias*, de citar las proezas de los monjes más famosos o de transmitir sus reglas de vida [...]

Sigue Foucault (2018, p. 116):

Testimonio que, entre las reglas institucionales y los ejemplos más edificantes, busca hacer conocer una forma de hacer, una práctica con sus métodos y sus razones. En suma, para retomar una expresión que él desarrolla al comienzo de las *Conferencias*, la vida de los monjes se la concibe como un “arte” y se estudia como una relación entre medios, fines particulares y un fin propio.

Casiano logra desarrollar una descripción de la vida ascética que apunta una “manera de hacer” en la vida del cristiano en el monasterio, o, mejor, una práctica, con sus métodos y razones, distinta de los autores cristianos los cuales, en general, se vuelven a relatar solamente los ejemplos

más edificantes y las vidas más célebres. Además de ese elemento nietzscheano de valorar a las experiencias de poca gloria en el nacimiento de algo, Foucault propone que el gobierno del “alma” en el cristianismo de los primeros siglos, en sus prácticas más íntimas y en sus relaciones más banales, tiene una racionalidad que se identifica con un arte de la existencia. La dirección de conciencia es, en ese sentido, una manera de hacer cuya racionalidad se manifiesta totalmente en esa práctica de verbalización sobre sí mismo.

En sus libros *Instituciones cenobíticas* y *Conferencias*, Casiano atribuye una necesidad incuestionable de la dirección de conciencia a quienes desean llevar una vida volcada al perfeccionamiento de sí mismo, sea por medio de la soledad del anacoreta, sea mediante la vida comunitaria del monje bajo una regla de vida. Una de las características principales de la dirección es el continuo examen de uno mismo y la verbalización continua de sus pensamientos a un maestro o anciano. Esta es, según Casiano, la mejor manera de lograr la obediencia integral y la humildad de corazón: “Enséñales a no ocultar, por falsa vergüenza, cualquier pensamiento que les carcoma el corazón, sino a manifestarlos a sus mayores tan pronto como se les aparezcan, y también a no confiar en su propio discernimiento” (Casiano, 2015, p. 9).

Cuanto más verbaliza el individuo lo que le sucede en sus pensamientos y deseos, más es posible distinguir su origen y su marca (Foucault, 2014). Cuanto más exterioriza el flujo de sus pensamientos, más descubre la necesidad de renunciar a su orgullo y deseo egoísta, condición para que, en su lugar, pueda vivir y cumplir la voluntad de Dios. Lejos de limitarse a la enunciación de las faltas cometidas o a la exposición de los estados del alma, Casiano pone énfasis en la enunciación permanente de los movimientos del pensamiento y sus intenciones.

En la clase de 26 de marzo de 1980, Foucault subraya la función de la *discretio* que se despliega de la confesión (Foucault, 2014). Verbalizar sobre los movimientos del alma tiene ya un carácter operativo de discernimiento entre el buen y el mal pensamiento. El acto decisorio de confesar lo sucedido, añadido de la humillación y la vergüenza que ello implica, constituye un paso importante para que el Maligno no influya en el sujeto y de él se extraiga la verdad. Si los pensamientos son de origen puro y corresponden a buenas intenciones, no hay problema en que se revelen. Si provienen del Maligno, hay una negativa a decirlos y una tendencia a ocultarlos. La negativa a ser verbalizados y la vergüenza de formularlos son los signos indudables de su origen maligno.

La extracción de la verdad por la enunciación del flujo de los pensamientos (“tout dire”) y la obediencia integral (“tout obéir”) son efectos centrales de la dirección de la conciencia. El vínculo con la producción de la verdad pretende fortalecer la relación de dependencia. El monje hace un examen de conciencia para hablar con el director sobre las tentaciones a las que ha sido sometido y los malos pensamientos que lo han estado atormentando. Con eso, es la *verdad de uno mismo* que está en cuestión.

Añadida a la confesión de los pecados en el marco de la penitencia postbautismal, la dirección de la conciencia es una solución preventiva que permite al sujeto cristiano evitar el pecado, principalmente la obsesión por el deseo de ser perfecto. Es desde esta segunda solución, representada por la dirección de la conciencia en la vida monástica, compuesta por el binomio autoexamen y verbalización, que vemos aparecer en Occidente el surgimiento de un sujeto que se constituye por la virtud de la obediencia como estado de vida y por la continua producción de actos de verdad sobre sí mismo que lo conducen, paradójicamente, a la abnegación. En definitiva, la práctica de la dirección de conciencia cristiana, que Foucault la identifica de una manera muy específica en el siglo IV en los escritos de Casiano, se constituye por “el principio de la obediencia incondicional, el examen ininterrumpido y la confesión exhaustiva” (Foucault, 2014, p. 362).

Conclusión

Respecto al nacimiento del sujeto en el cristianismo, encontramos en los dichos y escritos de Foucault, no precisamente una hermenéutica relacionada con la postulación de un no-dicho en el discurso, de algo escondido detrás de lo que es enunciado. En las prácticas de dirección de conciencia, que comienzan en los monasterios, pero luego se extienden a otras formas de vida cristiana, lo más importante no es el contenido del discurso, como si hubiera siempre un residuo oculto que debe ser constantemente movilizado e interpretado.

El nacimiento del sujeto cristiano, analizado genealógicamente en el ámbito de la relación entre las prácticas penitenciales y la práctica de la dirección de la conciencia, implica una relación entre lo que uno es y el acto de decir la verdad. La decisión de hablar respecto a lo que sucede con los pensamientos cuando ellos son enunciados, sumada a la vergüenza y al enrojecimiento que esto genera, implica una combinación entre lo visible y lo enunciable, entre la manifestación externa del ser pecador en los signos de su rostro y la visualización del mal a través de la “boca” en el gesto de enunciación. La idea de que el mal habita los arcanos del corazón después de la falta original, y la perspectiva del siglo V de una constitución ontológica del sujeto en tanto que sujeto de la concupiscencia, combinan la “manifestación visible” y el “acto de decir la verdad”. Está en juego la coherencia de “decirlo todo” (Foucault, 2014, p. 350) acerca de lo más recóndito del pensamiento.

No se trata todavía de una hermenéutica del sujeto porque la enunciación del mal a través de la boca es ya un acto verbal completamente transparente a lo que siempre se atribuye al sujeto cristiano, es decir, un sujeto cuya constitución ontológica tiene como señal el deseo de pecar. El gobierno de las almas cristiano supone la manifestación de la verdad de un sujeto ontológicamente imperfecto a quién se le promete la salvación. Las prácticas penitenciales y la dirección de conciencia son los caminos imprescindibles hacia esta salvación en la imperfección.

Referencias

- Basilio de Cesarea. *Aos jovens, sobre como tirar proveito da literatura*. Introdução, Estudos e Tradução do grego por Miguel Cabedo Vasconcelos. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2018.
- Casiano, J. *Instituições cenobíticas*. Tradução do latim pelo Mosteiro da Santa Cruz Juiz de Fora: Edições Subiaco, 2015.
- Clemente de Alexandria. *Les Stromates II*. Paris: Editions du Cerf, 1954. (Col. Sources Chretiennes, v. 38).
- Delumeau, J. *A Confissão e o Perdão: a confissão católica – séculos XIII a XVIII*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- Foucault, M. *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France: 1977-1978*. Traducción: Horacio Pons. Edición establecida por Michel Senellart, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Foucault, M. *Los anormales. Curso en el Collège de France 1974-1975*. Traducción Horacio Ponz. Edición establecida bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana, por Valerio Marchetti y Antonella Salomoni. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Foucault, M. *Del gobierno de los vivos: curso en el Collège de France (1979-1980)*. Traducción: Horacio Pons. Edición establecida por Michel Senellart, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Foucault, M. *Histoire de la sexualité 4: Les aveux de la chair*. Édition établie par Frédéric Gros. Paris: Éditions Gallimard, 2018.

Gros, F. "Avertissement" *In: Foucault, M. Les aveux de la chair*. Paris: Éditions Gallimard, 2018. p. 1-9.

Hermas. *Le pasteur*. Texte établi et traduit en français par R. Joly. Paris : S.C., 1968.

Senellart, M. Situación del Curso. *In: Foucault, M. Del gobierno de los vivos: curso en el Collège de France (1979-1980)*. Traducción: Horacio Pons. Edición establecida por Michel Senellart, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.

Colaboradores

Todos los autores participaron en la concepción y diseño, análisis e interpretación de datos, revisión y aprobación de la versión final del artículo.