



JAVIER FELIPE BETANCOURT SÁNCHEZ

**DE LA GÉNESIS DEL *HOMO CONFESSOR*:
APROXIMACIONES PARA UNA GENEALOGÍA DE LA
CONFESIÓN EN LA OBRA DE MICHEL FOUCAULT**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 20 de junio de 2018**

**DE LA GÉNESIS DEL *HOMO CONFESSOR*:
APROXIMACIONES PARA UNA GENEALOGÍA DE LA
CONFESIÓN EN LA OBRA DE MICHEL FOUCAULT**

**Trabajo de grado presentado por Javier Felipe Betancourt Sánchez, bajo la
dirección de la Profesora María Cristina Conforti Rojas, como requisito parcial
para optar al título de Filósofo**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 20 de junio de 2018**

Bogotá D.C., 15 de junio de 2018

Profesor
DIEGO ANTONIO PINEDA RIVERA
Decano
Facultad de Filosofía
Pontificia Universidad Javeriana

Apreciado Decano

Reciba un saludo cordial.

Tengo el gusto de presentar a consideración de la Facultad de Filosofía por intermedio suyo, el trabajo de grado del estudiante, JAVIER FELIPE BETANCOURT SÁNCHEZ, titulado *De la génesis del homo confessor: aproximaciones para una genealogía de la confesión en la obra de Michel Foucault*, como requisito parcial para optar al título de Filósofo.

Considero que el trabajo de Javier Felipe cumple con los requisitos filosóficos y metodológicos exigidos por la Facultad.

Javier Felipe hace un trabajo concienzudo de lectura y reflexión de los últimos cursos y libros de Foucault, más o menos a partir de 1975, tiempo en el que el filósofo francés estudia las diversas formas y prácticas de las que Occidente se ha valido para la producción de subjetividad. Dichas prácticas se encuentran y entrecruzan en la unión de la cultura grecorromana y cristiana, entre estas, Javier explora en la obra de Foucault, la confesión y presenta su propia visión.

Atentamente,

M. Cristina Conforti Rojas Ph.D
Directora Trabajo de Grado

TABLA DE CONTENIDO

CARTA DE LA DIRECTORA	3
TABLA DE CONTENIDO	4
INTRODUCCIÓN.....	5
1. CAPÍTULO PRIMERO: FUNDAMENTOS GENERALES PARA UNA GENEALOGÍA DE LA CONFESIÓN.	12
1.1. Consideraciones sobre la gubernamentalidad como historia política de la verdad.....	12
1.2. Subjetividad, verdad y sexualidad.	22
1.3. Las artes de vida como experiencia de sí.....	25
2. CAPÍTULO SEGUNDO: LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL GRECORROMANA Y LA ÉTICA DE LOS PLACERES.....	32
2.1. Aphrodisia y cuidado de sí.	32
2.2. La cultura de sí.....	44
2.2.1. La edad de oro de las artes de vida.....	45
2.2.2. El modelo del elefante	68
3. CAPÍTULO TERCERO: EL GOBIERNO DE LA CARNE Y LA CONFESIÓN.	77
3.1. La economía de la procreación y la experiencia de la carne.	77
3.1.1. La semilla del logos	77
3.1.2. La doctrina del pecado original y la experiencia de la carne.....	87
3.2. La hermenéutica del homo confessor (Conclusión).	99
BIBLIOGRAFÍA	118

INTRODUCCIÓN

¿Por qué el poder (y en nuestras sociedades sucede desde hace milenios) exige a los individuos decir no solo “aquí estoy, aquí estoy yo, que obedezco”, sino que además les exige decir “esto es lo que soy yo, que obedezco, esto es lo que soy, esto es lo que vi, esto es lo que hice”?

Michel Foucault

La última fase de la obra de Michel Foucault que abarca sus últimos cursos entre los años 1980 y 1984¹, es quizás uno de los periodos más enigmáticos que a menudo desconciertan a los académicos que se han dedicado al estudio de su pensamiento. Cabría mencionar entre algunos de estos a Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, o incluso Guilles Deleuze, que suelen clasificar el pensamiento de Foucault en tres grandes etapas, que son: **a) el estadio del saber; b) el estadio del poder; y c) el estadio de la subjetividad o la verdad.** El primero estaría vinculado con proyectos tempranos como *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber*. El segundo con sus libros de *Vigilar y Castigar* o *La Voluntad del saber*. Y el tercero con sus últimas investigaciones de la *Historia de la Sexualidad* – Volúmenes 2, 3 y 4².

Esta clasificación divulgada por los expertos dista, sin embargo, de revelar una verdadera evolución. Por el contrario, podemos evidenciar una intensa actividad

¹*Del Gobierno de los Vivos* 1979-1980 (2014a); *Obrar mal, decir la verdad* 1981 (2014b); *Subjetividad y verdad* 1980-1981(2017b); *La hermenéutica del sujeto* 1981-1982 (2009b); *El gobierno de sí y de los otros* 1982-1983 (2009a); *El coraje de la verdad* 1983-1984 (2017a).

²Vol. 2. *El uso de los placeres* (2005), Vol. 3. *La inquietud de sí* (2010), y Vol.4. *Les Aveux de la Chair (Las confesiones de la carne)* (2018).

crítica que llevó a cabo el filósofo sobre su propia obra, especialmente en lo que respecta a las últimas categorías que planteó sobre *la subjetividad y la verdad*. De manera que, la pregunta por los lazos que conectan al *sujeto* y la *verdad*, no debe entenderse como dos ámbitos por separado, sino más bien como los dos polos de una misma problemática. Cuestión que Foucault no dejó de reformular hasta la saciedad.

Desde el punto de vista de la categoría de *la verdad*, la dificultad se plantea en términos metodológicos, en la medida en que no “hay verdad fuera de esos juegos de verdad que establecen una partición entre lo verdadero y lo falso. [...] La historia de la verdad no es otra cosa que las diferentes formas [que adquiere] lo verdadero y lo falso” (Alzola, 2017, p.2). Así es que, en el primer capítulo con el título de – *Fundamentos generales para una historia de la confesión*–, buscaremos demostrar como la idea de una *historia política de la verdad* en los términos propuestos por Foucault, no se distancia de sus proyectos originales de *la arqueología y la genealogía*. En ambos sentidos, se trataría de analizar las condiciones de posibilidad, las reglas de validez y los procedimientos gubernamentales concretos, que asume la manifestación de lo verdadero y de lo falso en un determinado juego de verdad. En su curso *Del gobierno de los vivos* (2014a), Foucault denomina a estos procedimientos de manifestación de verdad como: *actos de verdad* (o *aleturgias*).

En lo que refiere a la categoría de *sujeto*, en este mismo curso el filósofo sugiere la siguiente pregunta: “¿qué es ese doble sentido de la palabra ‘sujeto’, sujeto en una relación de poder, sujeto en una manifestación de verdad?”(p.103). Es decir que, la cuestión del sujeto plantea una doble dificultad en términos teóricos, un doble vínculo que también buscaremos analizar en el capítulo uno. Primero, el vínculo del *saber-poder*, en el que el sujeto se formaría como producto de las relaciones complejas que se establecen entre; por una parte, las *técnicas de dominación* (poder disciplinario y biopolítica); y por otra parte, los *discursos de verdad* que emanan de estos mismo dispositivos de dominación, tales como las ciencias humanas. De aquí, ciertamente, lo que Foucault contempló como *régimen de verdad* en el que, no solo vemos una “partición entre lo falso y lo verdadero, sino que, además, implica toda una serie de obligaciones para el sujeto que lo enuncia” (Alzola, 2017, p.3).

Segundo, el vínculo de la *verdad sobre sí mismo*, esto es, lo que Foucault planteó como la esfera de la *ética*, y que hace referencia; a los diversos dominios de *experiencia* a partir de los cuales el individuo es llevado a constituirse a sí mismo como sujeto legítimo. En este caso, “es menos el conocimiento producido en las ciencias humanas lo que utilizamos como guía en la vida, que el autoconocimiento”³ (Hacking, 1986, p.236). El sujeto se forma así, en una especie de redoblamiento integrado por el diverso campo de conocimientos y relaciones de poder que hacen posible los dominios de experiencia concretos, en los que se constituye el sujeto a sí mismo. De este modo es que, el filósofo identifica al menos dos dimensiones de experiencia, esenciales, para estudiar los lazos entre *subjetividad* y *verdad*: **1)** la dimensión de la *sexualidad*; y **2)** la dimensión de la *espiritualidad*.

En sus cursos de *Subjetividad y verdad* (2017b) y *La hermenéutica del sujeto* (2009b), el filósofo habla incluso de estas dos dimensiones al modo de *trascendentales históricos*⁴, que estarían a la base de los procesos de *objetivación* y *subjetivación* que determinan; la formas de relación que el sujeto es llevado a entablar consigo mismo y con la verdad. Una *historia política de la verdad* debe abordar entonces estas dos dimensiones de experiencia, y analizar los modos concretos de ser sujeto conforme a las procedimientos de manifestación de verdad que le son subyacentes en cada momento histórico. De aquí, justamente, lo que dice Christian Jambet (1990), a propósito de una de las contribuciones más importantes de la obra de Foucault, a saber qué: “la ontología es susceptible de una historia. No hay que limitarse sólo a comprobar que existen múltiples doctrinas del ser, sino que más radicalmente hay que comprobar que el ser [el sujeto] se constituye” (p. 230).

El concepto de *técnicas* o *tecnologías* de sí, representa un avance fundamental del pensamiento del filósofo francés en este camino, ya que nos abre ante la

³Traducción propia; “It is less knowledge produced in the human sciences that we use as our guide in life than self- knowledge” (Hacking, 1986, p.236).

⁴En vez de referirse al sujeto trascendental en el sentido kantiano del término, Foucault no habla más bien de *a priori histórico* o *trascendentales históricos*, es decir; por un lado, la *episteme* de una época que define todo lo que puede ser pensado y no pensado, dicho o no dicho, visto o no visto, verdadero o no-verdadero, dentro del campo discursivo que define a un periodo histórico determinado; y por otro lado, las regularidades discursivas que conforman una normatividad interna de los saberes “tal como han sido practicadas y de lo que los ha hecho históricamente posibles” (Castro, 1995, p. 39).

posibilidad de pensar un sujeto capaz de hacer una experiencia ontológica de sí mismo, a partir de las prácticas de poder y los juegos de verdad que estas técnicas asumen en diferentes estratos de la historia. Foucault designa a estas técnicas de sí como *artes de vida* (*tekhnai peri bion*), las cuales estarían compuestas por tres ámbitos principales, que son: **a)** la *máthēsis* (aprendizaje); **b)** la *meletē* (meditación); y **c)** la *áskēsis* (ascesis) (Foucault, 2017b).

En este orden de ideas es que, tomando como hilo conductor estas categorías de análisis, buscaremos en el presente trabajo de grado; ahondar en las múltiples rutas que nos ofrecen las investigaciones de Michel Foucault que se desarrollaron entre los años 1980-1984 respecto a la noción de *confesión*, retomando, así, sus exploraciones sobre el mundo greco-latino donde se rastrea la clase de *técnicas de sí* que definieron el surgimiento del *régimen confesional* cristiano. En este sentido es que se propone la idea de una *genealogía del homo confessor*, en el que intentaremos replantear el problema que formula Foucault en relación al tipo de sujeto que se hizo posible con la *confesión*. Aquí será preciso determinar: los procedimientos de manifestación de verdad concretos, donde el sujeto es llevado a revelar la naturaleza de su propia alma, y a constituirse a sí mismo en una especie de *animal confesante*.

Así, la tarea de una *genealogía del homo confessor* consistirá en atender a dos preguntas elementales que se formulan a partir de esta investigación: **1)** ¿cuáles fueron las técnicas a través de las cuales se formó la confesión cristiana?; y **2)** ¿cómo es que la confesión se constituyó en la técnica gubernamental que hizo del sujeto una suerte de *animal confesante*, de *homo confessor*? Es decir que, nuestro objeto de investigación en este trabajo de grado se nos presenta en dos frentes simultáneos. Por un lado, la historia de las técnicas de sí que produjeron la confesión, cuyo origen no se restringe exclusivamente al periodo de la cultura cristiana, sino que también a los dos momentos previos de la Grecia Clásica y el Helenismo Grecorromano. Y por otro lado, la especificidad de las técnicas gubernamentales del cristianismo, donde se hizo posible la reducción del sujeto a la condición de un *animal confesante*, el cual debe estar dispuesto a renunciar a sí mismo, a suprimir su propia voluntad y a someterse a la autoridad del Otro.

De esta manera, en el capítulo segundo con el título de *–La experiencia espiritual grecorromana y la ética de los placeres–*, nuestra tarea será investigar algunas de las técnicas de sí (o *artes de vida*) que se desarrollaron durante la antigüedad de la Grecia Clásica y el Helenismo Grecorromano, en los ámbitos de la espiritualidad y la sexualidad. Primero, nos remontaremos al momento de la filosofía clásica (siglos V-IV a.C), donde se destaca principalmente el platonismo a partir de los dos conceptos de *aphrodisia* y *cuidado de sí*, y para ello nos serviremos de la interpretación foucaultiana del diálogo el *Alcibíades I*. Luego, nos concentraremos en el periodo de la filosofía helenística y romana (I-II d.C; 14 d.C. y el 192 d.C.), donde es preciso analizar algunas de las continuidades y discontinuidades que se produjeron en las esferas de la espiritualidad y la sexualidad, como resultado de la llegada de la *Cultura de sí* con escuelas filosóficas tales como: el neoplatonismo, el epicureísmo, el cinismo, pero sobre todo con el estoicismo, que marcó una de las rupturas más importantes en la *ética de los placeres* de la antigüedad.

Finalmente, en el capítulo tercero con el título de *–El gobierno de la carne y la confesión–*, el objetivo radicará en analizar la influencia que tuvieron las *artes de vida* de la filosofía grecorromana en las esferas de la sexualidad y la espiritualidad del cristianismo, pero, también, veremos las rupturas que efectuó la cultura cristiana en estos mismos ámbitos. Primero, nos remontaremos al siglo II d.C., esto es, el periodo de los *padres apologistas*, donde nos concentraremos especialmente en Clemente de Alejandría, y lo que ha denominado Foucault en sus manuscritos de *Les Aveux de la Chair* (2018) como «la economía de la procreación cristiana». Segundo, nos ocuparemos de la *doctrina del pecado original* que se formula con Tertuliano en el siglo III, y luego en la interpretación que san Agustín realiza acerca del pecado original, la cual fue decisiva en el tipo de experiencia sexual que asumió el cristianismo en Occidente con la «experiencia de la carne». Tercero, concluiremos nuestra investigación haciendo una comparación entre *parrhesía* y *confesión*, de acuerdo con la teoría de los “actos de habla” de Austin y Searle, a fin de evidenciar las especificidades del *régimen de verdad* de la filosofía y el *régimen confesional* del cristianismo, que inicia durante el siglo V con el modelo monacal de Juan Casiano.

Así las cosas, cabría señalar en últimas la tesis principal que se buscará defender en este trabajo de grado, la cual consistirá en demostrar qué: el corte que efectuó el cristianismo en las relaciones entre el *sujeto* y la *verdad*, fue lo que conllevó la puesta en juego de todo un conjunto de técnicas gubernamentales que cimentaron las bases para el tipo de *régimen de verdad*, donde el hombre se constituye en un *animal confesante*, en un *homo confessor*. En su curso *Del gobierno de los vivos* (2014b), Foucault explica la naturaleza de este tipo de *régimen*:

Hay que recuperar todo un régimen de verdad en el cual el cristianismo, desde el origen, o en todo caso desde el siglo II, impuso a los individuos la necesidad de manifestar como verdad lo que son, y no simplemente bajo la forma de una conciencia de sí que permitiera asegurar, según la fórmula de la filosofía antigua y pagana, el control de sí mismo y de sus pasiones, sino bajo [la forma] de una manifestación en profundidad de los movimientos más imperceptibles de los “arcanos del corazón”, y ya no bajo la mera forma de un simple examen de sí consigo, sino [la de] una relación compleja con otro u otros, o con la comunidad eclesial, todo ello con vistas a cancelar cierta deuda del mal y obtener así la redención de los castigos merecidos a raíz de ese mal y prometidos a título punitivo (Foucault, 2014b, p.126).

Con todo, la idea de una *genealogía del homo confessor* a partir de los dos ejes de *la subjetividad y la verdad*, sería un intento por recuperar esta historia que se esboza en la obra de Foucault. Historia que es, al mismo tiempo, el relato de una ruptura, y que a juicio del filósofo, no fue con la llegada de la modernidad y la filosofía cartesiana donde se produjo la separación del *sujeto* con la *verdad*, sino que ya en los albores de la Cultura Occidental las condiciones de posibilidad de esta dualidad se habrían originado con el arribo del cristianismo (Foucault, 2014b). De aquí la importancia de sus investigaciones sobre *la estética de la existencia*, en el que es posible observar la búsqueda incesante que llevó a cabo Foucault por restablecer estos lazos originarios entre el *sujeto* y la *verdad*, remontándose cada vez más atrás en la historia durante los periodos del Helenismo Grecorromano y la Grecia Clásica.

Como material de soporte bibliográfico principal, se hará uso de algunos de los artículos y conferencias sobre filosofía antigua del especialista francés Pierre Hadot, compilados con el título de *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (2006), ampliamente conocidos y discutidos por Foucault. También se empleará como fuente primaria el texto del filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, *Historia de la Gubernamentalidad II – filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault* (2016). No obstante, en este trabajo de grado se tomará distancia de algunas de las ideas centrales del libro de Castro-Gómez, específicamente en lo que respecta a su hipótesis de la *estética de la existencia* como punto de vista privilegiado para analizar esta última etapa del pensamiento del autor. Tampoco haremos caso del orden propuesto por el mismo Foucault sobre sus últimos cursos de la década del 80 que comparaba con el “movimiento del cangrejo”, y que Castro-Gómez (2016) usa también en su libro, en el que el filósofo se refería “no sólo a la lentitud de las mismas, sino al hecho de que cronológicamente se mueven ‘hacia atrás’” (p.163).

Las razones para no tener aquí en consideración estas ideas son varias. Primero, la noción de *estética de la existencia* no es suficiente para comprender las múltiples posibilidades de juegos de verdad que Foucault exploró en sus investigaciones de 1980 a 1984, y consecuencia no puede postularse como una categoría de análisis válida para estudiar el *régimen de verdad* cristiano, sino tan solo aquel que corresponde a los regímenes de la filosofía clásica, helenística y romana. Por ello, en este trabajo de grado se ha optado por emplear el concepto de *parrhesía*, únicamente, como una clave genealógica para cotejar la clase de juegos de verdad que se formulan con el cristianismo. Una exploración más allá de estos límites desbordaría las pretensiones teóricas que se exponen como objeto de investigación en el presente trabajo. Segundo, al no tomar en consideración la metáfora del “cangrejo” como guía de estudio, no se trata de contradecir el trabajo del filósofo, sino, más precisamente, en mostrar la coherencia histórica que desarrolla su obra alrededor de la categoría de la *confesión*. Esta es quizás una de las características más peculiares de la filosofía de Foucault, y que algunos cuantos intelectuales han perdido de vista, en su afán por hallar una coherencia conceptual y sistemática de su pensamiento.

1. CAPÍTULO PRIMERO: FUNDAMENTOS GENERALES PARA UNA GENEALOGÍA DE LA CONFESIÓN.

1.1. Consideraciones sobre la gubernamentalidad como historia política de la verdad.

Antes de adentrarnos en nuestra investigación genealógica de la confesión, es preciso preguntarnos sobre el concepto de gubernamentalidad⁵ que se formula Foucault como punto de partida al set de investigaciones que marcan su viraje metodológico con respecto a sus proyectos anteriores, en cursos como por ejemplo: *Seguridad, territorio y población* (2004). Este cambio en su pensamiento puede contemplarse a partir de la década de los años 80, en la primera *Clase del 9 de enero de 1980* del curso *Del gobierno de los vivos* (2014a), en el que Foucault plantea las precisiones metodológicas y conceptuales que impartirá a lo largo del seminario. Es aquí mismo donde encontramos una nueva noción de gubernamentalidad: “la fuerza del poder no es independiente de algo que es la manifestación de lo verdadero, y eso, mucho más

⁵Poco antes de la década del 80, Foucault emplea el término *gubernamentalidad* como sustituto al concepto de *biopolítica* que aparece en la *Voluntad del saber* (1983). En lo que respecta a este término, el filósofo francés nos dice que el tipo de poder que define al Occidente moderno puede explicarse como la conjunción de dos polos alrededor de los cuales se organizó el poder sobre la vida (biopoder). De acuerdo con Deleuze, la conjunción de ambos polos se articularía de la siguiente manera: “imponer una tarea cualquiera a una multiplicidad poco numerosa en un espacio-tiempo cerrado [poder disciplinario]; y gestionar la vida en una multiplicidad numerosa y un espacio abierto, controlar la vida, biopolítica de las poblaciones [biopoder]” (Deleuze G., 2014, p. 84). Sin embargo, a partir de *Seguridad, territorio y población* (2004), Foucault concentrará sus investigaciones en torno al problema de las *tecnologías de gobierno* que comienzan a instaurarse con la racionalización del Estado a partir del siglo XVI. Aquí de lo que se trata, no es de comprender el poder estatal en términos jurídicos, sino más bien en términos de *prácticas* de gobierno; “con esta palabra ‘gubernamentalidad’, aludo a tres cosas. Entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad” (Foucault, 2004, p. 136). Así es que, para Foucault no existe una forma del Estado acabada y estática en el sentido hegeliano del término, sino más bien un plexo de técnicas de gobierno que se constituyen en conjunto con una maquinaria de saberes especializados, y que tienen como objetivo la gestión de las poblaciones.

allá de lo que es simplemente útil o necesario para gobernar bien” (Foucault, 2014a, p.27).

El ejemplo del que se vale Foucault para explicar esta idea se basa en una anécdota narrada por el historiador antiguo Dión Casio acerca del emperador romano de origen africano Septimio Severo, que habría gobernado entre los años 193 y 211 d.C. De acuerdo con Dión Casio, Septimio Severo había mandado construir un palacio con una gran sala donde impartía sus audiencias, daba justicia y emitía sus sentencias. En el techo de esta sala de su palacio Septimio Severo había hecho pintar una representación del cielo estrellado, aunque no cualquier tipo de representación. Gracias a la introducción del tarot que había llegado a través de la extensión del Imperio Romano en oriente medio, Septimio Severo hizo “representar exactamente el cielo de su nacimiento, la conjunción de estrellas que había presidido su nacimiento y por consiguiente su destino” (Foucault, 2014a, p.18).

De esta forma, la representación del cielo estrellado funcionará como un poderoso instrumento que sirve a Septimio Severo para ofrecer una legitimación divina de su reinado sobre el Imperio Romano:

Su interés radicaba, a no dudar, en inscribir las sentencias particulares y coyunturales que él dictaba dentro del sistema mismo del mundo, y mostrar que el *logos* que regía ese orden del mundo y que había regido su nacimiento era el mismo que organizaba, fundaba y justificaba las sentencias pronunciadas por él (Foucault, 2014a, p. 18).

De manera que, el cielo estrellado de Septimio Severo era como si fuese una especie de reflejo de su poder, al mismo tiempo que hacía de su gobierno la manifestación de un tipo de verdad que estaba vinculada al orden de las cosas, del *logos*. De aquí lo inútil de cualquier intento de derrocamiento o levantamiento en contra de su mandato. Solo el destino mismo sería el que pondría fin a su reinado, y por ello es que Septimio Severo esconde el fragmento de cielo estrellado que detalla la fecha exacta de su muerte en un salón oculto de la sala principal, tan solo conocido por su séquito más cercano (Foucault, 2014a, p. 18).

A este ejemplo de Septimio Severo Foucault opone el ejemplo de Edipo. En cierta medida, nos dice que Septimio Severo sería una especie de *anti-edipo* para quien la verdad acerca de sí mismo y de su nacimiento, formaban un vínculo lo suficientemente sólido como para poder avalar la legitimidad de su trono. Mientras que Edipo “tenía en los pies, debajo de los pies, su destino, un destino que nadie conocía, ni él ni ninguno de sus subditos. Un destino que iba a llevarlo a la perdición” (Foucault, 2014a, p. 18).

Un destino fatal por lo tanto, que había sido anunciado por los dioses desde su nacimiento, y que Edipo es llevado a descubrir poco a poco sellando su propia desgracia en el momento mismo en que formula la sentencia de exilio en contra del causante de la peste en Tebas. Pero, no será sino hasta el testimonio final del pastor que había llevado a Edipo de niño al palacio de Corinto⁶, lo que revelará su verdadero origen, a saber qué: Edipo era el verdadero hijo del rey Layo, a quien habría matado en un cruce de caminos, y también hijo de Yocasta con quien se había casado, lo que llevaría al enfurecimiento de los dioses que son los que desatan la peste en Tebas. Para Foucault, esta escena de la tragedia de Edipo evidenciaría un cambio de *régimen* que estaba transcurriendo en la Grecia antigua de los tiempos de Sófocles;

Se trata simplemente de las reglas de los procedimientos judiciales, esas nuevas reglas que las constituciones y las leyes, a fines del siglo VI a.C. y sobre todo a comienzos del siglo V a.C., se habían establecido en unas cuantas ciudades griegas y en especial en Atenas (Foucault, 2014a, p.18).

Por lo que, la composición del drama de Edipo se habría llevado a cabo dentro de una coyuntura política muy peculiar de la Grecia antigua durante los tiempos de Sófocles en que la justicia de los hombres comienza a desgranarse de la justicia religiosa. Para el filósofo francés, justamente es aquí en donde reside el meollo del

⁶De este modo es que Foucault describe el interrogatorio a Pólipo, el esclavo de Corinto; “se le pregunta: ‘¿recuerdas lo que ocurrió? ¿Quién te dio al niño que luego entregaste al corintio? La persona que te dio, ¿te lo dio con intención?’”. Y para terminar, a fin de tener la seguridad de arrancarle toda la verdad que él posee, se lo amenaza con torturarlo. ‘Si no quieres hablar de grado -dice Edipo-, hablaras por la fuerza’. [...] Por fin, ante una nueva negativa, agrega: “Pues bien, si te niegas a hablar, morirás” (Foucault, 2014a, pp. 55-56).

problema que envuelve el mito de Edipo, ya que en contra del destino “Edipo ajusta su poder a la necesidad de gobernar, a la *τύχη* [*téchnē*], a la serie de acontecimientos que encadenan a los hombres de un modo que no es el de la ley, [...] la voluntad de los dioses” (Foucault, 2014a, p.18). Y sin embargo, a pesar de que los adivinos del templo de Delfos le habían expuesto la verdad, su desgracia radica en haber reafirmado esta misma verdad, exactamente por los mismos medios jurídicos en que había tratado de refutarla⁷.

Así es que, en contraste al cielo estrellado del tarot de Septimio Severo, Edipo representaría más bien las dos partes de una jarra quebrada a la mitad que se vuelven a reunir para reconstruir su forma original. Por un lado, la mitad de la ley divina, de la verdad de los dioses; y por otro, la mitad de la ley de los hombres, de la verdad que Edipo es conducido a revelar por sí mismo. Edipo sería entonces, una especie de símbolo que representa la unión completa entre ambas formas de verdad. Pero, a pesar de las diferencias entre Septimio Severo y Edipo, para Foucault hay algo que conecta a ambos personajes, ya que; tanto en el caso de Septimio Severo como de Edipo, la manifestación de la verdad parece estar esencialmente conectada al ejercicio del poder. Ya sea a través del tarot o de las reglas de interrogación judiciales, aquí la verdad se formula a través de toda una serie de procedimientos que ambos personajes son llevados a emplear para legitimar la autoridad de su reinado.

Ahora bien, aquí la manifestación de la verdad no se reduce a la legitimación del poder sin más, sino que también podemos apreciar un efecto excesivo en la función de la verdad que es irreductible a la economía del poder. Con lo cual, el cielo estrellado de Septimio Severo, las sentencias esotéricas pronunciadas por el oráculo de Delfos o las reglas judiciales de la *polis* griega de la época de Sófocles, constituyen cada una formas distintas en que la verdad puede manifestarse. Todas y cada una son “manifestación[es] pura[s], manifestación[es] fascinante[s] que está[n]

⁷Cuando Tiresias, el adivino de Delfos, revela a Edipo que el causante de la peste en Tebas es él mismo, y que debido a ello los dioses estaban castigándolo por haber matado a su padre y luego acostarse con su madre, Edipo reacciona negativamente arguyendo un complot en contra suya; “Dice: ‘lo que dices no es cierto, porque en realidad lo que tienes en mente es amenazar mi poder, y este poder el que voy a defender contra ti’. Lo mismo con Creonte, a quien no le dice: Tiresias ha mentado, sino: ‘Has tramado un complot con él contra mí para tomar mi poder’” (Foucault, 2014a, p. 82).

destinada[s], en esencia, no tanto a demostrar, a probar algo, a refutar una falsedad, como a mostrar simplemente, a develar la verdad”⁸ (Foucault, 2014a, p.23).

A este respecto, en la *Clase del 9 de enero de 1980*, Foucault nos habla acerca de los “rituales de manifestación de verdad”, esto es, todos aquellos procedimientos verbales o no verbales “mediante los cuales se saca a la luz –[...]– algo que se afirma o, más bien, se postula como verdadero” (Foucault, 2014a, p.24). Este tipo de rituales que tienen por objeto el develar la verdad, pueden estar en oposición análoga contra algo que se postula como falso, o también por el develamiento de lo oculto o lo olvidado (Foucault, 2014a). En este sentido es que el filósofo francés acuña el concepto de *aleturgias*, como una especie de neologismo derivado de la palabra griega ἀληθουργία⁹, para referirse a:

El conjunto de los 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 indescible, lo imprevisible, el olvido, y decir que no hay ejercicio del poder sin algo parecido a una aleturgia (Foucault, 2014a, p. 24).

La afirmación de Foucault es contundente, en la medida en que nos dice qué; el poder no puede desprenderse de las *aleturgias* como condición de posibilidad para la actuación de las relaciones de poder, alrededor de los rituales verbales y no verbales de manifestación de la verdad. Al proponer de este modo, como condición ontológica para el ejercicio del poder los *actos aletúrgicos*, Foucault parece querer alejarse de la vieja dicotomía *saber-poder* que había propuesto diez años atrás al inicio de su carrera como profesor ponente en el Collège de France.

Durante la primera conferencia sobre Nietzsche que Foucault dicta en Rio de Janeiro en el año de 1973, en una serie de seminarios con el nombre de *La verdad y las formas jurídicas* (1992), es cuando se plantea de manera palmaria esta idea. Siguiendo al filósofo alemán, nos dice que el conocimiento solo puede relacionarse con el mundo en una relación de violencia “de las cosas a conocer y no percepción,

⁸Los corchetes son míos.

⁹El término al cual se refiere aquí Foucault se compone por dos expresiones; por un lado, la palabra griega ἀληθ-εια (alêtheia) *verdad*; y por otro lado, ουργία (ergon) *acto* (Liddell, Scott, & Jones, 1958).

reconocimiento, identificación de o con ellas” (Foucault, 1992, p.24). Justamente, es bajo esta relación de dominación entre el conocimiento y sus objetos donde se originan saberes tales como el de las ciencias humanas, gracias a las condiciones de control y vigilancia que hicieron posible la reducción del sujeto a la posición de un objeto de conocimiento científico. En su conferencia, Foucault (1992) lo explica del siguiente modo; “aun en la ciencia encontramos modelos de verdad cuya formación es el producto de las estructuras políticas que no se imponen desde el exterior al sujeto de conocimiento sino que son, ellas mismas, constitutivas de éste” (p.24).

Desde esta perspectiva, el análisis histórico buscaría revelar las condiciones en que tiene lugar la formación de la verdad en relación a su conexión inmanente con el ejercicio del poder:

Hay otros sitios en los que se forma la verdad, allí donde se definen un cierto número de reglas de juego, a partir de las cuales vemos nacer ciertas formas de subjetividad, dominios de objetos, tipos de saber y, por consiguiente, podemos hacer a partir de ellos una historia externa, exterior, de la verdad (Foucault, 1992, p.17).

Por lo tanto, un análisis exterior y no interior de la verdad, una historia que no busca preguntarse por las condiciones formales del conocimiento, sino más bien por las condiciones históricas en que tiene lugar la aparición de la verdad a partir de lo que denomina Foucault como *condiciones políticas*¹⁰.

En este orden de ideas es que, podemos observar los cambios que efectúa el curso *Del gobierno de los vivos* (2014a), justamente, con la sustitución que se plantea respecto a la dicotomía *saber-poder* por la de *gobierno por la verdad*. Aquí la verdad ya no puede comprenderse meramente como el efecto de unas condiciones políticas de ejercicio del poder que se articulan conjuntamente a las relaciones de saber, sino

¹⁰En este sentido es que lo explica en la primera conferencia de Rio: “mi propósito es demostrar en estas conferencias cómo de hecho, las condiciones políticas y económicas de existencia no son solo un velo o un obstáculo para el sujeto de conocimiento sino aquello a través de lo cual se forman los sujetos de conocimiento y, en consecuencia, las relaciones de verdad. Sólo puede haber ciertos tipos de sujetos de conocimiento, órdenes de verdad, dominios de saber, a partir de condiciones políticas, que son como el suelo en que se forman el sujeto, los dominios de saber y las relaciones con la verdad” (Foucault, 1992, p.17).

que por el contrario el saber y el poder deben comprenderse en virtud de las condiciones hegemónicas que se plantean desde los *juegos de verdad*¹¹. Por cuanto, “el arte de gobernar y, [...], el juego de la verdad no son independientes uno de otro y [...] no se puede gobernar sin entrar de una manera u otra en el juego de la verdad” (Foucault, 2014a, p.32).

En esta medida, las aleturgias pueden ser mucho más complejas que las formas de *saber-poder* bajo las cuales se estructuran las condiciones de sujeción del sujeto de conocimiento moderno. Cabría preguntarse incluso si las distintas formas de *saber-poder* que aparecieron conjuntamente con los dispositivos de seguridad y de vigilancia durante los siglos XVI y XVII, hasta hoy, no serían en sí mismos el efecto de modos concretos de manifestación de la verdad que se imponen en Occidente en un momento dado de su historia. De aquí justamente cuando Foucault habla acerca de los *regímenes de verdad*¹²:

Por régimen de verdad querría entender lo que obliga a los individuos a una serie de actos de verdad [...]. Un régimen de verdad es por lo tanto lo que obliga a los individuos a esos actos de verdad, lo que define, determina la forma de esos actos y establece para ellos condiciones de efectuación y efectos específicos. A grandes rasgos, si se quiere, un régimen de verdad es lo que determina las obligaciones de los individuos en lo referido a los procedimientos de manifestación de lo verdadero (Foucault, 2014a, p.32).

¹¹En su artículo con el seudónimo de Maurice Florence, podemos encontrar una definición a aproximada acerca de lo que Foucault contempló como *juegos de verdad*; “es decir, no el descubrimiento de las cosas verdaderas, sino las reglas según las cuales, y respecto de ciertos asuntos, lo que un sujeto puede decir depende de la cuestión de lo verdadero y de lo falso. [...] Es la historia de las «veridicciones», entendidas como las formas según las cuales se articulan, en un dominio de cosas, discursos susceptibles de ser llamados verdaderos o falsos” (Florence, 1999, p.364). En resumen, los juegos de verdad no obedecen a principios de verificación lógica ni racional, sino que son el producto del *a priori* histórico concreto que determina las posibilidades en que se manifiesta lo verdadero y lo falso, de acuerdo con los procedimientos de producción de verdad que definen a cada periodo histórico.

¹²De acuerdo con Santiago Castro-Gómez (2016), la noción de régimen de verdad que utiliza Foucault en su curso *Del Gobierno de los Vivos* (2014a), sería un replanteamiento del concepto *régimen de veridicción* usado en sus cursos anteriores de 1978 y 1979. En aquel entonces, “el filósofo hablaba de ‘regímenes de veridicción’, haciendo referencia al modo en que la economía política opera como criterio de verdad que legitima las prácticas gubernamentales del Estado” (Castro-Gómez, 2016, p. 106).

En su *Clase del 9 de enero de 1980*, Foucault (2014a) explica como las discontinuidades en las prácticas de gobierno pueden deberse a la mutación de los *regímenes de verdad*, a partir de los cuales se reajustan las prácticas de ejercicio del poder. En este sentido, cabría entender entonces la Razón de Estado, como el comienzo de un nuevo tipo de *régimen de verdad* que se instala en Occidente con la llegada del mundo moderno; “la Razón de Estado, [...] es en cierto sentido todo un reajuste utilitario y calculador, digamos en sustancia, de todas las aleturgias que eran propias del ejercicio del poder” (Foucault, 2014a, p.28). Incluso, afirma que la ciencia no sería más que una posibilidad entre las múltiples formas que pueden haber de manifestación de la verdad;

La ciencia sería una familia de juegos de verdad, todos los cuales obedecen al mismo régimen aunque no obedezcan a la misma gramática, y ese régimen de verdad bien específico, bien particular, es un régimen de verdad en el cual el poder de la verdad se organiza con el objeto de que en él lo verdadero mismo garantice la coacción. Es un régimen donde la verdad coacciona y liga porque lo verdadero es verdadero, y en cuanto lo es. Y a partir de ahí creo que hay que comprender que la ciencia no es sino uno de los posibles regímenes de verdad¹³ (Foucault, 2014a, p.122).

La ciencia se constituye entonces en un momento dado de la historia en el *régimen de verdad* del mundo moderno y de la Razón de Estado, pero ello no quiere decir que antes de este momento no hubiese otras formas de gubernamentalidad ancladas a *regímenes de verdad* distintos, los cuales serían anteriores al régimen científico. Justamente, volviendo al ejemplo de Edipo citado por Foucault, podemos apreciar un tipo de *régimen de verdad* que comienza a elaborarse desde el mundo

¹³En este pasaje se puede evidenciar la influencia que tuvieron filósofos analíticos como Wittgenstein, Austin y Searle, en el pensamiento del filósofo francés. Para más información acerca de la influencia de la filosofía analítica en Foucault, el lector puede remitirse a las siguientes fuentes; Larrauri, M. (1999). *Anarqueología: teoría de la verdad en Michel Foucault*. Valencia: Episteme; González F., J. (2009). *How can a parrhesiastic subject be recognized? A phenomenological approach to Foucault's last encounter with speech act theory*. Recuperado el 12 de noviembre de 2017, de: http://eprints.ucm.es/9170/1/How_can_a_parrhesiastic_act_be_recognizedeprints.pdf; Vázquez G., F. (2011). Foucault como filósofo analítico. En R. Castro Orellana, & J. Fortanet Fernández, *Foucault desconocido* (pp.33-76). Murcia: Universidad de Murcia.

antiguo; “podemos ver la constitución de una aleturgia que gira en torno del αὐτός¹⁴, del yo mismo, del él mismo, del yo, a través de unos cuantos procesos y fenómenos” (Foucault, 2014a, p.32). Foucault denomina a este tipo de manifestaciones de verdad como *auto-aleturgias*, esto es, todo un conjunto de procedimientos y “acciones a partir de las cuales un sujeto enuncia la verdad sobre sí mismo y se ‘reconoce’ en ella” (Castro-Gómez, 2016, p. 108).

En cierta medida, este será el camino que Foucault desarrollará a partir de la década del 80 en cursos como *Del gobierno de los vivos* (2014a), *Subjetividad y verdad* (2017b), y *La hermenéutica del sujeto* (2009b), estudiando las múltiples relaciones que se pueden tejer entre *el sujeto y la verdad*. En primer lugar, empezando por el régimen cristiano de la confesión y del examen de conciencia; en segundo lugar, a partir del problema de la sexualidad como experiencia moral en el mundo greco-romano; y por último, a través de las técnicas de sí que se formulan en las distintas escuelas de filosofía griegas y helenísticas.

Durante una conferencia que el filósofo dicta con el título *Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí* (2015b), nos aclara esta nueva ruta de investigación argumentando que una genealogía de la subjetividad debe tener en cuenta los puntos de cruce que se constituyen entre; por lado, los dispositivos de gobierno; y por otro, las tecnologías mediante las cuales los individuos actúan sobre sí mismos (Foucault, 2015b). De modo que, el ejercicio del poder que emana del Estado, no depende solamente de los dispositivos de seguridad y de vigilancia como garantía para su efectividad, sino que parte de esta eficacia depende también de la dirección que pueden darse a sí mismos los individuos. El arte de gobernar ya no puede concebirse, solamente, como un ejercicio que parte de los mecanismos de control del Estado que se imponen a los individuos, sino qué; “es siempre un *equilibrium* versátil, con complementariedad y conflicto entre las técnicas que aseguran coerción y procesos a través de los que el sí [el *self*] es construido o modificado por él mismo” (Foucault, 2015b, p. 148).

¹⁴En griego αὐτός indica el pronombre personal nominativo sin artículo definido (yo) (Liddell, Scott, & Jones, 1958).

De aquí precisamente la pertinencia de un análisis genealógico que parte, ya no de las condiciones políticas de sujeción que se le imponen desde el exterior al individuo; sino más bien, del *poder de la verdad*, de los *regímenes de verdad*, a través de los cuales el individuo es llevado a comprenderse a sí mismo y a constituirse en sujeto legítimo, esto es, con la capacidad propia de autogobernarse. “El problema sería estudiar los regímenes de verdad, esto es, los tipos de relaciones que ligan las manifestaciones de verdad con sus procedimientos y los sujetos que son sus operadores, sus testigos o eventualmente sus objetos” (Foucault, 2014a, p.123). De este modo es que, en sus seminarios de la Universidad de Lovaina con el título de *Obrar mal, decir la verdad* (2014a), el filósofo nos habla acerca de una *historia política de las veridicciones*, que tendría como objetivo;

Definir en su pluralidad los modos de veridicción, explorar las formas de obligación por las cuales cada uno de esos modos vincula al sujeto del decir veraz, especificar las regiones a las que ellos se aplican y los dominios de objetos que ponen de manifiesto, y por último las relaciones, conexiones, interferencias que se establecen entre ellos. Digamos, en una palabra, que [...] no se trata de una economía general de lo verdadero, sino más bien de una política histórica o de una historia política de las veridicciones (Foucault, 2014a, p.30).

De manera que, una historia política de las veridicciones no es lo mismo que una historia de las ideas o de los conocimientos, tampoco puede equipararse con una epistemología o una lógica del saber. Más allá de todas estas apuestas teóricas, una historia política de las veridicciones consistiría más bien en investigar la pluralidad de modos de decir y enunciar la verdad, los procedimientos que los constituyen, los objetos a los cuales apuntan y los sujetos que funcionan como sus operadores. Cabría destacar la cercanía conceptual que se plantea en estos términos con respecto al proyecto inicial de *La arqueología del saber*. En el manuscrito preparatorio para el curso de *Subjetividad y verdad* (2017b), se puede evidenciar esta cercanía metodológica entre ambas propuestas; “la sorpresa epistémica no reposa en la posibilidad del conocimiento en sí mismo, sino en la existencia del juego de lo

verdadero/falso, y en la historia indefinida de este juego que continúa, se reinicia, se transforma, cambia”¹⁵ (p.236).

En resumidas cuentas, una *historia política de la verdad* surca en igual medida tanto la idea de una arqueología del saber y de una genealogía del poder. No solo las toca, sino que también las engloba bajo la idea de un análisis histórico que busca desentrañar la multiplicidad de posibilidades que pueden existir para la manifestación de lo verdadero, y como a través de estos diversos juegos de lo verdadero y de lo falso se constituyen a la par modos de organizar y de ejercer el poder sobre los sujetos que serían sus operadores activos. “En consecuencia, una historia de este tipo [...] estaría consagrada, en suma, a la fuerza de lo verdadero y los lazos mediante los cuales los hombres mismos se encierran poco a poco en y por la manifestación de la verdad” (Foucault, 2014a, p. 124). Para Foucault esta historia política de la verdad adquiere una forma concreta que se extiende desde el mundo antiguo hasta hoy, a saber; «*el gobierno de los hombres por la manifestación de la verdad en la forma de la subjetividad*»¹⁶ (Foucault, 2014a, 103).

1.2. Subjetividad, verdad y sexualidad.

Luego *Del gobierno de los vivos* (2014a), la noción de «aleturgias» no volverá a aparecer en el léxico de Foucault, salvo hasta su último curso de 1983-1984 de *El coraje de la verdad* (2017a) bajo un nuevo esquema de análisis¹⁷. No obstante, en su curso de *Subjetividad y verdad* (2017b), podemos apreciar una continuidad respecto del proyecto de una *historia política de la verdad* en dos aspectos importantes. En primer lugar, la noción de *régimen de verdad* persiste como uno de los ejes de

¹⁵Traducción propia: “epistemic surprise does not bear on the possibility of knowledge itself, but on the existence of the true/false game, and on the indefinite history of this game that continues, recommences, is transformed, shifts” (Foucault, 2017b, p. 236).

¹⁶ Sobre este concepto de subjetividad, dice Foucault en *La hermenéutica del sujeto* (2009b): “por subjetividad entiendo el modo de relación de uno consigo mismo” (p.255). Idea que también se reitera en su artículo con el seudónimo de Maurice Florence: “se trata, en suma, de la historia de la «subjetividad», si por dicha palabra se entiende la manera en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que tiene relación consigo” (Florence, 1999, p.364).

¹⁷El concepto de *aleturgias* es retomado por Foucault en este curso para analizar el discurso parrasiástico en el mundo antiguo, tomando como ejemplo, especialmente, a Diógenes Laercio y los cínicos. Sobre el concepto de *parrhesía* en tanto *aleturgia* hablaremos de ello en el capítulo 3.

investigación centrales: “la verdad es especialmente concebida como un sistema de obligaciones, independientemente del hecho de que pueda o no considerarse cierto desde tal o cual punto de vista. La verdad es, ante todo, un sistema de obligaciones”¹⁸ (Foucault, 2017b, p. 12). En segundo lugar, también podemos encontrar el enfoque explícito que adopta su curso a partir de la *analítica de las veridicciones*: “la constitución de la experiencia de sí y de los otros a partir de una historia política de las veridicciones es lo que he intentado hacer hasta ahora”¹⁹ (Foucault, 2017b, p. 13).

En este orden de ideas, las modificaciones en términos metodológicos no parecen distanciarse en lo más mínimo con respecto a los criterios expuestos en su curso anterior *Del gobierno de los vivos* (2014a). No obstante, podemos apreciar una ligera variación en el enfoque conceptual, en la medida en que Foucault ya no hablará más acerca de las aleturgias, sino más bien de las *experiencias*²⁰ que permiten ligar los lazos que vinculan a la subjetividad con la verdad. ¿Cuáles serían las experiencias que articulan la obligación de decir la verdad bajo la forma de la subjetividad? Durante su clase magistral del 7 de enero de 1981, el filósofo menciona al menos cuatro, a saber; *sexualidad, locura, enfermedad y criminalidad*. Todas categorías que ya habían sido materia de investigación en trabajos anteriores del filósofo desde su tesis doctoral de la *Historia de la locura en la época clásica*, pasando por el *Nacimiento de la clínica, Vigilar y castigar*, y culminando con la *Voluntad del saber*.

Ahora bien, lo que diferencia a estas categorías desde el punto de vista de una historia política de la verdad frente a sus proyectos anteriores consiste, precisamente, en el valor que Foucault (2017b) les adjudica en tanto nodos experienciales a través de los cuales se tejen las relaciones entre la verdad y la subjetividad. La *sexualidad*, particularmente, posee un valor singular que la destaca de las demás. ¿Por qué razón?

¹⁸Traducción propia: “truth is essentially conceived as a system of obligations, independently of the fact that it may or may not be considered true from this or that point of view. Truth is above all a system of obligations” (Foucault, 2017b, p. 12).

¹⁹Traducción propia: “The constitution of experiences of self and others through the political history of veridictions is what I have tried to do until now” (Foucault, 2017b, p. 13).

²⁰“En la Introducción a *El uso de los placeres* Foucault dice que uno de sus propósitos es analizar el modo en que la sexualidad se constituye en una ‘experiencia’; es decir, el modo en que es reconocida como un dominio específico de actos sometidos a reglas implícitas o explícitas” (Castro-Gómez, 2016, p. 193). Entre estas; reglas de *saber*, reglas de *poder*, pero más importante, las reglas de *verdad*.

Porque la sexualidad ostenta una preeminencia ontológica con la verdad que no tienen las otras, ya que; es la única clase de experiencia donde el individuo es capaz de constituirse a sí mismo en tanto *sujeto* de tal o cual tipo de sexualidad. Por lo que, mientras en la enfermedad, la locura y la criminalidad, la experiencia del sujeto con la verdad se vive de manera negativa, exterior; por el contrario, la sexualidad puede ser objeto de todo un interjuego de valorizaciones, justificaciones y regulaciones, todos elementos que fijan las condiciones de posibilidad reales, para el tipo de identidad que el sujeto será capaz de formar sobre sí mismo a partir de su sexualidad.

De manera que, el individuo puede ser diagnosticado como enfermo por un médico, catalogado como loco por un psiquiatra, juzgado como criminal por un juez; pero, solo en la sexualidad el individuo se *subjetiva* a sí mismo, conforme a las condiciones históricas de experiencia que determinan las formas concretas para el ejercicio y la práctica de la sexualidad. Es decir que, en la sexualidad es donde el hombre se define a sí mismo en tanto ser *ético*. Ello no quiere decir que la sexualidad se halle exenta de transformarse en una experiencia normalizada y negativa al igual que la criminalidad, la enfermedad o la locura. De hecho, para Foucault uno de los fenómenos fundamentales que definió a la Cultura Occidental fue la progresiva *de-subjetiviación* que sufrió la sexualidad desde la época helenística, pero fundamentalmente con la religión cristiana. Estos fueron los momentos en que la sexualidad adquirió la forma de un discurso de verdad, muy particular, donde el sujeto es llevado a manifestar la verdad acerca de sí mismo, y el tipo de procedimiento por medio del cual se organizó fue, justamente, la técnica de la *confesión*. De este modo, lo explica el filósofo:

Digamos que con respecto al sexo y el deseo –y esto es donde la historia de este problema es completamente diferente en relación a la locura, el crimen, la muerte, etcétera– el discurso de verdad se organiza en torno a un discurso de confesión sobre una parte de nosotros mismos que bien debemos detestar, o de la cual debemos purificarnos, pero que, sin embargo, es inseparable de aquello que somos. Discurso de confesión sobre una parte inseparable de nosotros mismos; es alrededor de esto

que el problema de las relaciones entre “subjectividad y verdad” con respecto al sexo debe ser comprendido²¹ (Foucault, 2017b, p.14).

En otras palabras, en un momento dado de la historia de Occidente, el discurso de la sexualidad bajo la forma de la *carne* que adquiere con el cristianismo, se convertirá en la experiencia primordial que asume la forma de la subjectividad; a la vez que, la confesión se establece en el procedimiento de veridicción, en la forma aletúrgica dominante, donde el sujeto es llevado a *objetivarse* a sí mismo en la revelación de los secretos de su propia alma, en la pecaminosidad de su deseo. Cómo se llegaron a establecer estos vínculos entre confesión y sexualidad, será una de las cuestiones que tendremos que investigar en la obra de Foucault de aquí en adelante.

1.3. Las artes de vida como experiencia de sí.

El problema de los lazos que vinculan a la confesión y a la sexualidad es un tema que habitualmente suele atribuírsele a la religión cristiana, hipótesis que había sido adoptada por Foucault en la *Voluntad del saber* (1983) y en su curso de *Los anormales* (2000), donde ya se atisbaba la idea de que este vínculo “‘se había formado hace mucho tiempo’, en el seno de la tradición ‘ascética y monástica’ del cristianismo [antiguo]” (Castro-Gómez, 2016, p.100). Esta será la misma hipótesis que encontraremos en sus cursos *Del gobierno de los vivos* (2014a) y *Subjectividad y verdad* (2017b), pero no sin antes adoptar una serie de precauciones metodológicas.

En primera medida, Foucault cuestiona la tesis aceptada por los historiadores desde el siglo XIX, respecto a una oposición irreductible entre el cristianismo y el paganismo. Aquí el paganismo vendría a representar el opuesto del cristianismo, el Otro al que suelen imputársele una serie de valores en contraste al mundo cristiano. Dentro de este imaginario construido por los historiadores es que podemos encontrar

²¹Traducción propia: “let us say that with regard to sex and desire –and this is where the history of this problem is completely different from that concerning madness, crime, death, and so on– true discourse is organized around a discourse of confession about a part of ourselves that we may well detest, or of which we may purify ourselves, but which is nevertheless inseparable from what we are. Discourse of confession about a inseperable part of ourselves; it is around this that the problem of the relationships 'subjectivity and truth' regarding” (Foucault, 2017b, p. 14).

una serie de dicotomías como; el libertinaje sexual del mundo pagano y la austeridad cristiana; el politeísmo pagano frente al monoteísmo judeo-cristiano; el privilegio que los paganos le concedieron a la sensibilidad del cuerpo frente a la metafísica del alma cristiana, entre otros (Foucault, 2017b).

Ahora bien, para el filósofo estas categorías deben considerarse con cuidado, en la medida en que sería la misma “Iglesia cristiana del siglo III d.C. la que, en el afán de conservar su propia unidad doctrinaria, y en medio de la batalla contra las herejías, construyó esa unidad exterior llamada ‘paganismo’” (Castro-Gómez, 2016, p. 178). Vistas las cosas desde esta perspectiva, se puede correr el peligro de pasar por alto elementos fundamentales de la cultura antigua que influyeron de manera decisiva en el cristianismo, tales como: “las reglas jurídico-morales comunes en la sociedad romana, el misticismo neoplatónico, el monoteísmo abstracto y filosófico del estoicismo. Todo esto llamado paganismo”²² (Foucault, 2017b, p.38).

Para Foucault, no hay que ver en estas categorías dos realidades históricas separadas que se habrían formado sin tocarse mutuamente. La cuestión es cómo llegó a transformarse la sexualidad en el *trascendental histórico* donde se hizo posible el anudamiento de la experiencia del sujeto con la verdad; más allá de que estos lazos pertenezcan o no a la cultura pagana o cristiana. Pues, no se trata de partir de las categorías de «paganismo» y «cristianismo» como caracteres de análisis independientes, sino más bien de examinar las relaciones que se configuran entre ambas culturas, analizando las experiencias que se formaron una y otra en cuanto a la sexualidad. No obstante, una de las dificultades que se plantean aquí, consiste en la incompatibilidad entre; por un lado, la experiencia cristiana de la *carne* como deseo concupiscente; y por otro, la experiencia la cultura grecorromana centrada en la *ética de los placeres*. Para superar esta dificultad el filósofo nos propone como hilo conductor un abordaje de ambas formas de experiencias en términos de *técnicas de sí*:

Es decir, por los procedimientos, existentes sin duda en cualquier civilización, que son propuestos o prescritos a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o

²²Traducción propia: “the juridical-moral rules common in Roman society, Neoplatonism mysticism, the philosophical and abstract monotheism of the Stoics” (Foucault, 2017b, p. 14).

transformarla en función de cierto número de fines, y todo ello gracias a las relaciones de dominio sobre uno mismo o de conocimiento de uno por sí mismo (Foucault, 2016, p. 231).

Las técnicas de sí que se desarrollaron ampliamente durante la antigüedad griega y romana, antes del inicio de la era cristiana, abarcarían así toda una gama de procedimientos que se aplican a la relación que el sujeto establece consigo mismo, y que tendrían como objetivo la “reflexión sobre los modos de vida, sobre las elecciones de existencia, sobre el modo de regular la propia conducta, de fijarse a uno mismo medios y fines” (Foucault, 2016, p.235). En su curso de *Subjetividad y verdad* (2017b), Foucault denomina a estas técnicas de sí como *artes de vida* (*tekhnai peribion*), las cuales estarían compuestas por tres ámbitos principales, a saber; **a)** *máthēsis*²³ – la relación formativa con el otro; **b)** *meletē*²⁴ – la relación de verdad consigo mismo; y **c)** *áskēsis*²⁵ – el trabajo ontológico sobre uno mismo, la relación de sí consigo (Foucault, 2017b). Analicemos con cuidado cada uno de estos ámbitos.

En primer lugar, en lo que refiere a la *máthēsis*, esto quiere decir que las artes de vida solo se adquieren por medio de las enseñanzas y las instrucciones que puede proporcionar de ellas un maestro; “la actividad de dirigir del maestro al discípulo, el modo en que enseña y forma la conducta, es absolutamente indispensable y constitutivo de las artes de vida”²⁶ (Foucault, 2017b, p.32). Por lo que, las artes de vida se transmiten, se enseñan, nunca se aprenden por sí solas, sino que es necesaria la instrucción para poder adquirirlas. De modo que, la relación que se constituye entre el discípulo y el maestro es una relación asimétrica; “esto significa que uno se somete al otro y este aprendizaje hasta que uno haya alcanzado el estatus ontológico que le

²³Del griego μάθησις (*mathēsis*), significa *aprendizaje*, la instrucción que se recibe por parte de un maestro (Liddell, Scott, & Jones, 1958).

²⁴Del griego μελέτη (*meletē*), significa *meditar, atender a uno mismo, ejercitarse* (Liddell, Scott, & Jones, 1958).

²⁵Del griego ἄσκησις (*áskēsis*), significa *ejercitarse, practicar, entrenar* (Liddell, Scott, & Jones, 1958).

²⁶Traducción propia: “the activity of the master’s direction of the disciple, the way in which he teaches and forms a conduct, are absolutely indispensable and constitutive of the art of living” (Foucault, 2017b, p. 32).

permita a uno desplegar, por uno mismo y en plena autonomía, el modo de experiencia a la cual se aspira”²⁷ (Foucault, 2017b, p.32).

En segundo lugar, la *meletē*, es decir que, el discípulo no solamente tiene por obligación el someterse a las enseñanzas del maestro, sino que también tiene el deber de interiorizarlas para sí mismo; “en cualquier caso es necesario que uno lo piense en uno mismo, que uno se refleje en ello, que uno medite acerca de eso”²⁸ (Foucault, 2017b, p.32). El conocimiento tiene que ponerse en juego, esto es, en referencia permanente a la propia existencia. Toda arte de vida requiere, por lo tanto, una reflexión constante de las enseñanzas y los preceptos recibidos del maestro, que eventualmente uno deberá emplear y aplicar para sí mismo. De esta forma, es como la enseñanza y la verdad “vienen realmente a convertirse en nuestro propio pensamiento o nuestra relación permanente y constante con la verdad”²⁹ (Foucault, 2017b, p.32).

Y en tercer lugar, en lo que refiere a la *áskēsis*, se trata de establecer una relación crítica consigo mismo, a través de toda una serie de ejercicios de auto-examen en el que el propio sujeto se coloca a sí mismo en tela de juicio. Más precisamente, es un “examen de las faltas que uno pudo haber cometido durante el día, examen de lo que se tiene que hacer para alcanzar un objetivo particular, pruebas progresivas cada vez más difíciles”³⁰ (Foucault, 2017b, p.32). Es decir, toda una gama de exámenes de consciencia y de ejercicios ascéticos por medio de los cuales el sujeto deberá inspeccionarse a sí mismo, y en donde se busca reconocer si en verdad se ha alcanzado el estatus ontológico al cual se aspiraba. La *áskēsis* consiste, por lo tanto, en el trabajo ontológico que el sujeto realiza sobre sí mismo, a fin de hacer de la propia vida una obra de arte para la existencia (Foucault, 2017b, p.32).

²⁷Traducción propia: “that means that one submits to the other and this teaching until one has attained the ontological status that enables one to deploy, for oneself and in full autonomy, the mode of experience to which one aspires” (Foucault, 2017b, p. 32).

²⁸Traducción propia: “in any case it is necessary that one thinks it oneself, that one reflects on it, that one meditates on it” (Foucault, 2017b, p. 32).

²⁹Traducción propia: “it brings really become our own thought or our permanent and constant relationship to the truth” (Foucault, 2017b, p. 32).

³⁰Traducción propia: “examination of the faults one may have committed during te day, examination of what one has to do to arrive at a particular outcome, progressive, increasingly difficult trials” (Foucault, 2017b, p. 32).

En cuanto a esto último, Foucault nos dice que los griegos, especialmente, usaron una palabra para designar todo este conjunto de técnicas de sí, a saber, la palabra *bios*³¹ para referirse a: “la vida que puede ser calificada, la vida con sus avatares, sus necesidades, pero es también la vida tal como uno mismo puede decidirla”³² (Foucault, 2017b, p.34). Sin embargo, no se trata de la vida biológica entendida como la mera capacidad de vivir (*zōé*³³), sino de una vida que merece ser vivida, una vida *moral*. El *bios* alude, por lo tanto, a la posibilidad de modificarse a uno mismo y de proporcionarle a la vida un sentido *racional* según los principios de las artes de vida (Foucault, 2017b). Los latinos continuarían perfeccionando estas técnicas de sí en el sentido que le dieron los griegos, aunque concentrándose cada vez más en torno a la autonomía del propio individuo desprendida de la vida general del vulgo (Foucault, 2009b).

Así pues, tal como lo entendieron las culturas griega y romana, la vida es el resultado de una elaboración técnica que precisa de un conjunto de procedimientos y de intervenciones conforme a unas reglas de conducta moral. Las artes de vida refieren entonces, a toda una gama de *bio-técnicas* que se aplican constantemente sobre uno mismo, a fin de hacer de la propia vida “una cuestión de dirección estético-moral de la existencia individual”³⁴ (Foucault, 2017b. p. 34). Foucault nos habla incluso de una *bio-poética* para referirse a las técnicas de sí. Sin embargo, dice que el término *tecnologías del yo* resulta más adecuado, en la medida en que las bio-técnicas aluden a un determinado grupo de prácticas que se emplean con el objeto de modificar el estatus ontológico del propio sujeto y lograr cierto modo de ser³⁵. De

³¹Del griego βίος, significa *modo de vida*, el estilo de vida que se dan a sí mismo los seres humanos. Aunque también puede aplicarse al modo de vida de los animales (Liddell, Scott, & Jones, 1958). Sin embargo, aquí Foucault se refiere específicamente al modo de vivir que se dan los hombres, de calificar un modo de vida de una manera determinada.

³²Traducción propia: “life that can be qualified, life with its accidents, its necessities, but also the life one may make oneself, decide oneself” (Foucault, 2017b, p. 34).

³³Del griego ζωή, significa *vivir* en sentido general (Liddell, Scott, & Jones, 1958).

³⁴Cita traducida del manuscrito preparatorio de la *clase 14 de enero de 1981*: “a matter of the aesthetic-moral conduct of individual existence” (Foucault, 2017b, p. 34).

³⁵En este sentido es que lo explica el filósofo: “I would prefer to employ the expression technique of the self, since in all these practices it is a matter of thought out, elaborated, systematized procedures taught to individuals in such a way that, through the management of their own life, through the control and transformation of self by self, the can attain a certain mode of being” (Foucault, 2017b, p. 34).

aquí la definición que podemos encontrar en su conferencia de la Universidad de Dartmouth *Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí*:

Hay técnicas de producción, técnicas de significación, y técnicas de dominación. [...] Pero, analizando la experiencia de la sexualidad, me hice cada vez más consciente de que hay en todas las sociedades, creo, cualesquiera que sean, otro tipo de técnicas: técnicas que permiten a los individuos efectuar, por sus propios cuerpos, sobre sus propias almas, sobre sus pensamientos, sobre su conducta, y ello de tal modo que se transforman a sí mismos, se modifican, y alcanzan un cierto estado de perfección, de felicidad, o pureza, de poder sobrenatural, etc. Llamemos a esta clase de técnicas, técnicas o tecnologías del yo (Foucault, 2015b, p. 146).

Es notable la influencia que ejercieron las ideas de Pierre Hadot en esta última fase del pensamiento de Foucault. De acuerdo con Hadot (2006), la filosofía en sus orígenes antiguos no debe entenderse como un conjunto de doctrinas abstractas desligadas de la *praxis* y del mundo al cual se encuentra vinculado el sujeto, sino que; cabría ver en la filosofía del mundo antiguo, un cuerpo de enseñanzas que se hallaban íntimamente conectadas a unas formas de vida concretas, las cuales se materializaban a través de toda una serie de ejercicios espirituales³⁶. De forma que, ya sea con el fin de lograr la serenidad de espíritu o la consciencia cósmica, como en el caso del estoicismo y del epicureísmo, o de la libertad interior y del conocimiento del alma, como en el caso del platonismo y el neoplatonismo; el conocimiento filosófico podía ejercer distintas funciones de acuerdo a las formas de vida que planteaban los principios de cada escuela filosófica de la antigüedad (Hadot, 2006).

En este mismo sentido es que, en *La hermenéutica del sujeto* (2009b), Foucault se valdrá del concepto de *espiritualidad* que había sido formulado preliminarmente por Hadot, para referirse a: “la búsqueda, la práctica, la experiencia

³⁶“La verdadera filosofía es pues, en la Antigüedad, práctica de ejercicios espirituales. Las teorías filosóficas o bien están puestas al servicio de la ejercitación espiritual, como sería el caso del estoicismo y el epicureísmo, o bien son entendidas como tema de ejercicios espirituales, es decir, de práctica de la vida contemplativa que, en sí misma, finalmente no es otra cosa sino ejercicio espiritual. No resulta posible, entonces, entender las teorías filosóficas de la Antigüedad sin tener en cuenta esta perspectiva concreta que nos señala su verdadero significado” (Hadot, 2006, p. 52).

por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad” (Foucault, 2009b, p.33). Así, el dominio de la *espiritualidad* se constituye de un amplio espectro de experiencias y prácticas de sí que van desde las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las transformaciones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etc; que el sujeto es llevado a emplear sobre sí mismo a fin de establecer un vínculo determinado con la verdad (Foucault, 2009b).

Desde esta perspectiva es que, cabría pensar la problematización filosófica que cada una de las escuelas de la antigüedad dispusieron con respecto a la sexualidad, y ulteriormente el cristianismo; a partir de las prácticas de sí y estilos de vida concretos con sus *economías espirituales* correspondientes, donde podemos hallar múltiples posibilidades y conexiones entre *subjetividad* y *verdad*. La esfera de la *espiritualidad* se plantea entonces, como el trascendental histórico correlativo de la *sexualidad*, sin el cual no sería posible estudiar las diversas articulaciones que pueden haber entre *subjetividad* y *verdad*, en términos de *técnicas de sí*.

Con lo cual, podemos encontrar dos formas de experiencias diferentes para entender la sexualidad en la antigüedad, las cuales se constituyeron paralelamente a las prácticas espirituales, o técnicas de sí, de las escuelas de filosofía grecorromanas, y luego con el cristianismo. La historia comenzaría en analizar, primero, como “en la antigüedad greco-romana, los filósofos recomiendan hacer del comportamiento sexual un instrumento para devenir sujetos morales” (Castro-Gómez, 2016, p.175). En este mismo sentido es que, el tipo de espiritualidad que concibieron las escuelas de filosofía grecorromanas consistió en aquello que ha denominado Foucault como la *estética de la existencia*, esto es, la búsqueda permanente por hacer de la propia vida un obra de arte estéticamente bella y moralmente buena. En segundo lugar, la tarea radicaré en analizar cómo el cristianismo reorganizó drásticamente estas relaciones entre espiritualidad y sexualidad, ya no bajo la forma de la *estética de la existencia*, sino; por un lado, a través de la experiencia de la *carne* en la sexualidad; y por otro lado, con la obligación que se le impone al sujeto a tener que renunciar a sí mismo y a someterse a la autoridad del Otro, en la esfera de la espiritualidad. Estos serán los temas de los que nos ocuparemos en los capítulos que siguen a continuación.

2. CAPÍTULO SEGUNDO: LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL GRECORROMANA Y LA ÉTICA DE LOS PLACERES.

2.1. Aphrodisia y cuidado de sí.

En esta sección nuestra tarea consistirá en exponer el tipo de experiencia que los griegos concibieron con respecto a la sexualidad, y el modo de problematización filosófica que le dieron a partir de las *artes de vida* típicas del periodo de la Grecia Clásica (siglos V y IV a.C), donde se destaca principalmente el platonismo. No es una tarea fácil, puesto que la idea de algo así como *la sexualidad griega*, corre el peligro de llevarnos a un anacronismo.

Justamente, en su segundo tomo de la *Historia de la sexualidad - el uso de los placeres* (2005), Foucault nos explica que en la antigüedad griega no había un solo sentido para entender la sexualidad tal como existe en el mundo moderno, sino que la vivencia que tuvieron los griegos de la sexualidad podía abarcar múltiples formas de placer que no se reducían al mero placer sexual. Así es que, en vez del sexo o la sexualidad, lo griegos hablaban más bien de los placeres de la *aphrodisia*, es decir, “todos aquellos actos ligados directamente al placer corporal, que no se limitan a los placeres del cuerpo, sino que incluyen también los placeres de la comida y de la bebida” (Castro-Gómez, 2016, p. 173).

Paralelamente a la experiencia de la *aphrodisia*, vemos desarrollarse lo que Foucault denomina en *La hermenéutica del sujeto* (2009b) como una ética del *cuidado de sí*, precisamente a partir de figuras como Sócrates y Platón. Aquí de lo que se trata, es de lograr el dominio de sí mismo, es decir, la *enkrateia*³⁷, a fin de alcanzar el control sobre los placeres de la *aphrodisia*, y de encauzarlos a través de

³⁷Del griego ἐγκράτεια, puede significar *control de sí mismo* (Liddell, Scott, & Jones, 1958).

una *sōphrosynē*³⁸. “En este sentido, la *enkrateia* es la condición de la *sōphrosynē*, la forma de trabajo y de control que el individuo debe ejercer sobre sí mismo para volverse temperante (*sōphron*)” (Foucault, 2005, p.71). La ética del cuidado de sí se plantea por tanto, en dos principios básicos; el principio del *preocupate por ti mismo* (*epimeleisthai heauto*), y el principio del *conócete a ti mismo* (*gnothi seauton*). Para el filósofo, ambos principios formaron una unidad dinámica y coherente que evidencia el modo en que los griegos organizaron las técnicas de sí.

En el segundo manuscrito con el título de las *Tecnologías del yo* (2001a) y también en las clases del 6 y 13 de enero de 1982, de *La hermenéutica del sujeto* (2009b), Foucault utiliza como fuente el *Alcibíades I* de Platón, para referirse a la elaboración filosófica que recibió *el cuidado de sí* en la cultura griega. Cabe señalar que Foucault no fue un especialista en filosofía antigua, sino que gran parte de sus indagaciones en esta materia se fundamentaron en investigaciones de especialistas como: Pierre Hadot, Peter Brown, Paul Veyne, Philippe Ariès, Kenneth Dover³⁹, entre otros. Es por esta razón que no encontraremos en Foucault una discusión exhaustiva acerca de la autenticidad del *Alcibíades* de Platón. Más allá de estos debates que conciernen a los especialistas, lo que es relevante para el filósofo es la popularidad que tuvo este diálogo entre las escuelas de filosofía antiguas, especialmente helenísticas, tal como lo explica en el siguiente pasaje:

Los neoplatónicos de los siglos III y IV a.C. muestran la significación concedida a este diálogo y la importancia que asumió en la tradición clásica. Querían organizar los diálogos platónicos a la vez como pedagogía y matriz del saber enciclopédico. Consideraban el *Alcibíades* como el primer diálogo de Platón, era el primero en leerse y el primero en estudiarse. Era el *arche*⁴⁰ (Foucault, 2001a, p.57).

De modo que, en las escuelas neoplatónicas de los siglos III y IV a.C., el *Alcibíades* servía a la vez como punto de entrada y de programa para toda la filosofía

³⁸Del griego σωφροσύνη, significa *solidez mental, prudencia, discreción* (Liddell, Scott, & Jones, 1958).

³⁹De este autor en particular se destaca su libro *Greek Homosexuality*, conocido por Foucault.

⁴⁰Del griego ἀρχή, significa *origen, principio* (Liddell, Scott, & Jones, 1958).

platónica⁴¹. Otro motivo para considerar la importancia de este diálogo radica en que, aquí se comprueba de manera palmaria el principio del *cuidado de sí*, y esto a partir de ámbitos diversos que eran tema de preocupación filosófica en el mundo antiguo, tales como: la política, la pedagogía, el autoconocimiento y el amor. Precisamente, alrededor de estos distintos ámbitos es que vemos desarrollarse el *Alcibiades*. Aquí la estrategia de Sócrates para conquistar a Alcibiades, consistirá en un sutil juego de seducción que Platón nos presenta entre ambas figuras, y que Sócrates establece alrededor de la propia figura de Alcibiades⁴², especialmente en lo que respecta a su escasa formación para gobernar. De este modo es que, *erótica* y *política*, se proponen como los nodos principales que articulan la dialéctica del *Alcibiades*, a través de los cuales vemos plantearse el *cuidado de sí* como principio filosófico y pedagógico.

De esta manera, la situación que se esboza en el diálogo nos remite a la figura histórica de Alcibiades, un joven aristócrata de la antigua Atenas que habría vivido entre los años 450 y 404 a.C.. En el *Alcibiades I*, Platón nos presenta así el inicio de la carrera política de Alcibiades, a la cual ha sido destinado por tradición debido a que pertenece a una de las familias más influyentes y prestigiosas de Grecia⁴³. Cree que ya se encuentra preparado para gobernar, y está convencido además de que gracias a su belleza innata y a sus riquezas, nadie osará a detenerlo para cumplir el papel que por derecho propio le pertenece en la política ateniense. Es en este punto en

⁴¹Véase la sección 2.2. *La cultura de sí*, específicamente la parte 2.2.1. *La edad de oro de las artes de vida*, donde se discute la importancia que los neoplatónicos le otorgaron al *Alcibiades* en la clasificación de las obras de Platón.

⁴²De este modo es que, Sócrates se dirige al joven Alcibiades al principio del diálogo; “hijo de Clinias, creo que te sorprende que, después de haber sido yo el primero en enamorarme de tí, sea el único en no abandonarte cuando los demás lo han hecho, a pesar de que, mientras ellos te estuvieron importunando con su conversación, yo a lo largo de tantos años ni siquiera te dirigí la palabra. Y el motivo de ello no era humano, sino que se trataba de un impedimento divino, cuya potencia conocerás más adelante. He vuelto a tí ahora que ya no se me opone, y tengo la esperanza en lo sucesivo no me apartará más” (103a) (Platón, 1992, p. 23).

⁴³De este modo es que, Sócrates expone las ventajas físicas y políticas que posee Alcibiades; “dices que no necesitas a nadie para nada; tus recursos son amplios, de modo que no careces de nada, empezando por el cuerpo y terminando por el alma, pues crees en primer lugar que eres muy hermoso y muy alto, y, desde luego, en este sentido todos deben estar de acuerdo en que no mientes. Además, perteneces a una familia muy emprendedora de tu ciudad, que también es la más grande de Grecia, y por tu padre dispones de ilustres parientes y amigos en gran número, que estarían dispuestos a ayudarte si en algo los necesitaras. Por parte de tu madre tienes también otros tantos que no son menos influyentes” (103a-b) (Platón, 1992, pp. 23-24).

que Sócrates se acerca al joven aristócrata, es decir, en el momento justo en que Alcibíades posee la edad suficiente para ejercer el oficio de la política, además de que su belleza ya no es la misma debido a que ha empezado a salirle barba, y por ello sus amantes han dejado de perseguirle (Foucault, 2001a).

En este sentido es que el discurso de Sócrates no se concentra en convencer a Alcibíades directamente exponiendo la naturaleza de sus sentimientos por él como si fuese un amante ordinario, sino que, haciendo uso de su método mayéutico le demuestra qué; “ignora por completo el arte de la política, y que sus aspiraciones se hallan movidas por la *ambición* que le da su posición social y por la *vanidad* que le da su belleza física” (Castro-Gómez, 2016, p. 273). Sócrates ataca de esto modo las convicciones más sólidas que posee Alcibíades acerca de sí mismo. Primero, le dice que si bien goza de una gran fortuna que ha heredado de su padre, sin embargo sus riquezas no son nada comparadas con las fortunas de los lacedemonios y de los persas, es decir, sus rivales. Del mismo modo, le dice que compare su formación con la educación recibida por el rey de Persia, Artajerjes, o con el rey de Esparta instruido en las virtudes de la sabiduría, justicia, prudencia y valentía; a lo cual queda claro que tampoco posee la educación adecuada de un gobernante.

Por lo que, Alcibíades no tiene las riquezas de un rey, además de esto nunca ha sido instruido correctamente, sino que su educación parece más bien la de un esclavo. Por ello, jamás ha buscado por sí mismo cultivarse correctamente en el arte de la política debido a su ignorancia y, por tanto, le es imposible lograr el conocimiento (*epistēmē*⁴⁴) necesario para rivalizar contra sus oponentes de Persia y Esparta. Sócrates se da cuenta de estas debilidades y ajusta su estrategia de seducción para hacerse un lugar en la vida de Alcibíades. Luego que le ha demostrado que no sabe nada de lo que creía saber y que no puede rivalizar en riquezas contra sus oponentes, Alcibíades deberá someterse voluntariamente, ya que es Sócrates quien le ayudará a *ocuparse de sí*, a alcanzar la sabiduría (*sophia*⁴⁵) y el arte (*téchne*⁴⁶) del

⁴⁴Del griego ἐπιστήμη, puede significar *conocimiento científico, tener experticia en algún tipo de saber*, o puede significar simplemente *ciencia* (Liddell, Scott, & Jones, 1958).

⁴⁵Del griego σοφία, el significado más usual suele ser el de sabiduría (Liddell, Scott, & Jones, 1958).

gobierno de sí. Todas virtudes que le permitirán volverse apto para gobernar adecuadamente la ciudad.

Así es que, Sócrates insta a Alcibíades a *cuidar de sí mismo*: “pues bien, Alcibíades, sea fácil o no, la situación sigue siendo la siguiente: *conociéndonos*, también podremos conocer con más facilidad la forma de *cuidar de nosotros mismos*, mientras que si no nos conocemos no podríamos hacerlo”⁴⁷(129a) (Platón, 1992, p.72). En este pasaje en particular se destacan varios puntos de acuerdo a la interpretación foucaultiana del diálogo.

En primer lugar, podemos encontrar una evidencia explícita del *cuidado de sí mismo* (*epimeleisthai heauto*) conjuntamente con el planteamiento del principio delfico del *conócete a ti mismo* (*gnothi seauton*). En segundo lugar, ambos principios sugieren una función determinada del discípulo y el maestro, es decir, en cuanto a la *máthēsis* y a la *meletē*. Por un lado, desde el punto de vista del discípulo, este debe someterse voluntariamente, aunque no solo esto, sino que el discípulo debe proponerse llegar por sí mismo al conocimiento a través del cuidado de sí: “según Sócrates, no es demasiado tarde. Para ayudarlo a que logre sobresalir –a adquirir la *téchnē*– Alcibíades debe proponérselo, debe preocuparse de sí” (Foucault, 2001a, p. 57). De otro lado, en cuanto al maestro, este desempeña un papel crucial a la hora de incitar al discípulo a la necesidad de buscar la verdad por sí mismo.

En relación con lo anterior, ya hemos visto cómo el método de la mayéutica ha consistido en llevar al propio Alcibíades a reconocer su ignorancia respecto al arte de gobernar. De forma que, aquí el *cuidado de sí* se plantea directamente con respecto a la educación defectuosa de Alcibíades, y es justamente alrededor de este ámbito que vemos organizarse el juego de verdad socrático en que Alcibíades es llevado a exponer la verdad acerca de su propia ignorancia. Cabría observar aquí la función pedagógica que ejerce Sócrates a partir de la formación defectuosa de Alcibíades: en términos generales, Sócrates lo insta a reflexionar sobre sus propios límites, al mismo

⁴⁶Del griego τέχνη, posee múltiples significados, entre estos los más usuales son el de *arte, habilidad, especialidad y técnica* (Liddell, Scott, & Jones, 1958).

⁴⁷La cursiva es mía.

tiempo que lo fuerza a pensarse a través de ellos, es decir, a *conocerse*, para que tome partido en el *cuidado* de sí mismo⁴⁸.

Aquí los preceptos del conocerse y cuidarse a sí mismo, apuntan hacia una exhortación pedagógica estrechamente vinculada a un principio ampliamente conocido por los griegos en el arte de gobernar, a saber qué; “no es posible aprender a gobernar a los demás si antes no se ha aprendido el arte de gobernarse a sí mismo” (Castro-Gómez, 2016, p. 273). De acuerdo con Foucault, en esto radica la lección socrática del *cuidado de sí*, en la medida en que nadie puede aprender el arte de gobernar a los otros, sin antes haber experimentado el ser gobernado por otro para lograr dominarse a sí mismo (*enkrateia*). Para ello, Alcibíades necesita de un maestro que le enseñe a cuidar de sí mismo, pues “si no aprende el arte de cuidarse a sí mismo [...], entonces nunca aprenderá a gobernar a otros” (Castro-Gómez, 2016, p. 273). De esta forma, el *conócete a ti mismo* se constituye en el objeto del *cuidado de sí*, y para ello se precisa de un maestro como Sócrates que le enseñe al joven Alcibíades el arte del autogobierno.

En su *Clase del 13 de enero de 1982*, Foucault (2009b) explica como en la antigüedad la relación filosófica entre discípulo y maestro, se formaba a través de un vínculo desinteresado que precisaba como condición una *erótica del cuidado de sí*;

El maestro es quien se preocupa por la inquietud que el sujeto tiene con respecto a sí mismo y quien encuentra, en el amor que siente por su discípulo, la posibilidad de preocuparse por la preocupación de este en relación consigo mismo. Al amar de manera desinteresada al joven, se erige, por lo tanto, en el principio y el modelo de la inquietud que éste debe tener por sí mismo en cuanto sujeto (Foucault, 2009b, p.73).

Por ello es que, en contraste a los amantes interesados de Alcibíades que se habían enamorado de él por su apariencia física y sus honores, Sócrates por el

⁴⁸De este modo es que, en vista del escaso conocimiento en materia política de Alcibíades, Sócrates invoca el principio delfico; “en vista de ello, mi querido amigo, hazme caso a mí y a la máxima de Delfos «conócete a ti mismo», ya que tus rivales son éstos y no los que tú crees, rivales a los que podríamos superar por otro medio que con la aplicación y el saber. Porque si tú careces de estas dos cosas, también te verás privado de llegar a ser famoso entre los griegos y los bárbaros, lo que, si no me equivoco, estás ansiando más que ninguna otra cosa en el mundo” (124d) (Platón, 1992, p-61).

contrario se muestra como el verdadero amante de Alcibíades, desinteresado por sus riquezas y su belleza, y más bien fascinado por su alma y sus deseos de imponerse sobre los demás⁴⁹. Esta es la razón por la cual quiere ayudarlo a lograr sus intereses en la política ateniense, ayudándole a *ocuparse de sí mismo*. Justamente, en esto consiste la *erótica del cuidado de sí*, en que la sabiduría del maestro marca el objeto del verdadero amor, en el sentido en el que “aquel que realmente es el más enamorado de la verdad es quien podrá guiar mejor al otro” (Foucault, 2005, p. 268).

Este tipo de vínculo erótico que se creaba entre los hombres de la élite ateniense en las relaciones con los muchachos, desempeñaba un papel primordial en la ética de los placeres del mundo antiguo, en donde era indispensable “tener en cuenta la libertad del otro, su capacidad de rechazo y la necesidad de su consentimiento” (Foucault, 2005, p. 221). De este modo, el tipo de relación que se constituía entre un muchacho y un hombre, estaba resguardada por una preocupación moral en donde; aquel que era más experimentado tenía el deber de instruir al más joven en las cuestiones del amor y enseñarle a ser dueño de sí mismo (Foucault, 2005, p. 221). De tal manera que, la pedagogía se encontraba fuertemente erotizada en el mundo antiguo, y era practicada fundamentalmente por sujetos masculinos. Aquí de lo que se trataba era de aprender el arte de dominarse a sí mismo, y por esta razón es que la educación estaba dirigida a los jóvenes de la aristocracia que estaban destinados a desempeñar un papel activo en la vida de la *polis*.

Precisamente, en estos juegos de seducción Alcibíades siempre había sido el vencedor al no haber cedido nunca ante los deseos de sus amantes mostrándose siempre como el dominante de la relación. Al ser un miembro distintivo de la élite ateniense, tenía que demostrar su fortaleza ante los demás para que pudiera ser considerado apto para gobernar. Pero si bien Alcibíades había tenido muchos

⁴⁹Sócrates ve algo en Alcibíades más allá de sus honores y sus riquezas, y ese algo es lo que no ha dejado que desista su amor por él; “aunque no es cómodo para un enamorado presentarse ante un hombre que no se deja vencer por ningún amor, sin embargo, debo tener valor para expresar mi pensamiento. Porque yo, Alcibíades, si viera que estabas satisfecho con las ventajas que enumeré anteriormente y que estabas decidido a pasarte la vida en medio de ellas [103a-b], hace tiempo que habría dejado de amarte, estoy seguro de ello. Pero ahora te voy a demostrar a ti mismo que tienes otros designios, con lo cual comprenderás que me he pasado el tiempo prestándote atención” [105a] (Platón, 1992, p. 25).

amantes, y también profesores, como Zópiro el tracio, no había tenido, sin embargo, un verdadero maestro. Por un lado, Zópiro era un esclavo que le había instruido en algunas artes corrientes (como la gramática y la gimnasia), pero no en el arte de gobernarse a sí mismo; y por otro lado, sus amantes no eran verdaderos, sino que estaban interesados en su cuerpo y en sus bienes. Así es que, a diferencia de su profesor esclavo y de sus amantes anteriores, Sócrates puede enseñarle el arte de gobernarse a sí mismo, lo cual hace que la relación entre ambos no sea meramente física, sino más bien un vínculo de tipo *espiritual*.

Por ello, una vez que Alcibíades acepta voluntariamente el principio de la *inquietud de sí* (*epimeleia heautou*), se plantea un nuevo problema en el diálogo, a saber: ¿qué es aquello que hay que cuidar de uno mismo?, ¿qué es lo que debo conocer de sí mismo para ocuparme de ello? De acuerdo con Foucault, aquí es donde se introduce la pregunta acerca de ese “sí mismo” (*heautou*) que –como ya hemos visto, no tiene nada que ver con el cuidado del propio cuerpo, la búsqueda de las riquezas o los honores. *Conocerse a sí mismo* tampoco significa conocer lo que uno es capaz de hacer, como la habilidad de Alcibíades para tocar la cítara. Por el contrario, “se trata, más bien, de conocer el ‘sujeto’ de todas esas habilidades y competencias, y ese sujeto no es otro que el alma” (Castro-Gómez, 2016, p. 275). En esta medida es que lo explica el filósofo:

De modo que así llegamos al alma. Pero como podrán ver, esta alma, [...] no tiene nada que ver con, por ejemplo, el alma prisionera del cuerpo y a la que hay que liberar, como en el *Fedón*; no tiene nada que ver con el alma yunta alada que habría que encauzar en la buena dirección, como en el *Fedro*; tampoco es el alma que posee una arquitectura acorde con una jerarquía de instancias y que tenemos que armonizar, como en la *República*. Es el alma únicamente en cuanto es sujeto de la acción, el alma en cuanto se vale [del] cuerpo, de los órganos [del] cuerpo, de sus instrumentos, etcétera. Y la expresión verbal francesa *se servir de* [‘valerse de’] que utilizo aquí es, en realidad, la traducción de un verbo muy importante en griego, con muchas

significaciones. Es el verbo, *Khresthai*⁵⁰, con el sustantivo *khresis*⁵¹ (Foucault, 2009b, p. 70).

Así, según la interpretación foucaultiana del *Alcibíades*, cuando Platón introduce las nociones de *Khresthai/khresis* en el diálogo socrático para plantear la pregunta del «sí mismo», aquí el alma no debe comprenderse en un sentido metafísico en tanto *sustancia*, sino más bien el alma como *sujeto de acción*. Ello quiere decir que el alma se hace *sujeto* a partir de las acciones que ejecuta, ya sea por medio de las cosas, del cuerpo como su objeto primordial⁵², o en las relaciones que se forman en convivencia con otros *sujetos*; o si se quiere, con otras almas. En consecuencia, ocuparse de sí mismo, implicaría hacerse *sujeto de sí mismo* en el plexo de relaciones que se tejen en coexistencia con el mundo y las almas que lo habitan. Es justamente en estenexo primordial donde el alma alcanza la verdad acerca de sí misma, en tanto *sujeto de acción*; “uno es ‘sujeto de’ cierta cantidad de cosas: sujeto de acción instrumental, sujeto de relaciones con el otro, sujeto de comportamientos y actitudes [...], sujeto también de la relación consigo mismo” (Foucault, 2009b, p. 71).

Esta es la razón de que el alma no pueda conocerse a ella misma por sí sola, y de aquí, justamente, el valor imprescindible que adquiere la relación con el otro, en la medida en que; es *vía el otro* que puedo conocerme a mi mismo, aquí el otro opera en la *reflexividad* que me permite reconocerme como sujeto, como *otro*. El encuentro con el otro se plantea entonces, como la acción fundamental a partir de la cual el individuo se *constituye* a sí mismo en tanto que sujeto. En la conversación entre Sócrates y Alcibíades podemos apreciar este nexoesencial, a partir del discurso socrático donde se establece un diálogo íntimo a través del lenguaje; “Sóc. – En

⁵⁰Del griego χρησιμ-εὔω, significa *utilizar, emplear, usar* (Liddell, Scott, & Jones, 1958).

⁵¹Del griego χρῆσις, significa *uso* (Liddell, Scott, & Jones, 1958).

⁵²En este sentido es que Sócrates plantea la soberanía del alma sobre el cuerpo; “Sóc. – ¿Entonces el hombre es algo distinto de su cuerpo?; Alc.- Así parece.; Sóc. -¿Qué es entonces el hombre?; Alc. –no sabría responder.; Sóc. –Pero sí puedes decir al menos que es algo que utiliza el cuerpo.”(129e) (Platón, 1992, p. 74). Y más adelante agrega; “Sóc. – Entonces, puesto que ni el cuerpo ni el conjunto son el hombre, sólo queda decir, en mi opinión, que o no son nada o, si efectivamente son algo, ocurre que el hombre no es otra cosa que el alma”(130c) (Platón, 1992, p. 75).

consecuencia, es correcto considerar que es el alma la que conversa con el alma cuando tú y yo dialogamos intercambiando razonamientos”(130d) (Platón, 1992, p. 76). El diálogo socrático se presenta de esa forma: “como un ejercicio espiritual practicado en común y que invita al ejercicio espiritual interior, es decir, al examen de consciencia, a dirigir la atención sobre uno mismo” (Hadot, 2006, p. 35).

Este repliegue sobre uno mismo que se formula en el diálogo socrático, es lo que permite aislar al sujeto de la acción por medio de la pragmática discursiva que se constituye a través de la mayéutica. De acuerdo con Foucault, aquí es donde el discurso socrático se hace efectivo al poner de manifiesto la irreductibilidad del sujeto:

‘Sócrates habla a Alcibiades’: ¿qué quiere decir esto?, dice Sócrates⁵³; esto es: ¿cuál es el sujeto supuesto cuando se evoca esa actividad de habla que es la que emprende Sócrates con respecto a Alcibíades? Se trata, por consiguiente, de trasladar a una acción hablada el hilo de una distinción que permitirá aislar, distinguir al sujeto de la acción y el conjunto de los elementos (las palabras, los ruidos, etcétera) que constituyen esa misma acción y permiten efectuarla. En suma, se trata, si así lo quieren, de poner de manifiesto al sujeto en su irreductibilidad (Foucault, 2009b, p. 69).

En otras palabras, según el filósofo, Sócrates realiza dos acciones simultáneas que le permiten distinguirse a sí mismo como el sujeto de la acción, y a la vez del enunciado que describe su conversación en que «habla a Alcibíades». Platón produce, de esta manera, un redoblamiento del discurso en donde la acción de preguntar que ejecuta el sujeto (Sócrates), es irreductible a la emisión del enunciado «Sócrates habla». De un lado, un acto performativo⁵⁴ que evoca la acción del sujeto en el

⁵³El pasaje mencionado aquí por Foucault es el 129b; “Sóc. – Veamos entonces, ¡por Zeus! ¿Con quién estás hablando? ¿No estás hablando conmigo?; Alc. – Sí.; Sóc. – ¿Y yo no estoy hablando contigo?; Alc. – si.; Sóc. – ¿Es entonces Sócrates el que habla?; Alc. – Desde Luego.; Sóc. – ¿Y Alcibíades es el que escucha?; Alc. – Si.; ¿Y no habla Sócrates por medio del lenguaje?” (Platón, 1992, p. 72).

⁵⁴De acuerdo con Santiago Castro-Gómez (2016), los términos empleados por Foucault en este pasaje concreto del *Alcibíades*, parecen concordar con los mismos conceptos de los *speech acts* propuestos por Austin y Searle. En cuanto a la apropiación que le da Foucault a la teoría de los *speech acts* en su filosofía, nos ocuparemos de este problema en el capítulo 3 - 3.2. *La hermenéutica del homo confessor*.

lenguaje; y del otro, una expresión semántica que describe la situación. El repliegue del leguaje se produce, por lo tanto, sobre el sujeto de la acción, dentro del contexto pragmático del discurso mayéutico que se evidencia en este momento particular del diálogo, y que no puede reducirse a un análisis puramente semántico. En esto radica, precisamente, la irreductibilidad del sujeto que pone de manifiesto el diálogo socrático, a saber qué; aquí el sentido del discurso no se rige por criterios meramente descriptivos o semánticos, sino que es la pragmática mayeutica que pone al descubierto la revelación del sujeto, lo que dicta el sentido del discurso. “El ‘sujeto’ se define, entonces, por los ‘actos’ performativos que realiza cuando habla, y no por algo que preexiste a la realización de esos actos” (Castro-Gómez, 2016, p.277).

Ahora bien, ¿qué tipo de pragmática es aquella donde se pone de manifiesto el sujeto a través del discurso? Como hemos venido analizando, lo que define la fuerza del discurso socrático reside, no solamente en la capacidad de Sócrates para demoler los argumentos de sus oponentes por medio de la mayéutica; sino también, en la *pragmática espiritual* que el sujeto es llevado a emplear consigo mismo a través del lenguaje. Esta pragmática espiritual es la que ha sido inspirada por el *daimón*⁵⁵ que Sócrates escucha en su interior, y que lo impulsa a practicarla en cada individuo de la *polis* que halle a su paso. Por ello es que, el encuentro con Sócrates era tan extraordinario que podía producir en sus interlocutores un efecto de metamorfosis tal que, conseguía efectuar en ellos una experiencia drástica de conversión hacia su propia interioridad (Hadot, 2006). Esto es, la relación de sí consigo, el encuentro con la propia alma, que podía establecer el diálogo socrático con sus interlocutores.

La metáfora del espejo que Platón nos presenta en su diálogo atestigua este ejercicio de conversión que plantea la pragmática espiritual socrática: “si el alma está dispuesta a conocerse a sí misma, tiene que mirar a un alma, y sobre todo a la parte del alma en la que reside su propia facultad, la sabiduría” (133c) (Platón, 1992, p.81). La pragmática espiritual se revela así, como un coloquio del alma consigo misma que

⁵⁵Del griego δαίμων, puede significar *demonio*, aunque no en el sentido cristiano de la palabra, sino en el sentido antiguo de *dios* o *diosa* individual, es decir, como espíritu de procedencia divina (Liddell, Scott, & Jones, 1958).

busca descubrirse en su autenticidad anímica⁵⁶, para lograr así la sabiduría, y en esto radica el trabajo ontológico que el sujeto es llevado a efectuar en sí mismo, por medio del examen de consciencia que despliega el discurso socrático. De forma que, la *áskēsis* de la pragmática espiritual comporta un trabajo ontológico que debe realizarse en cooperatividad con otras almas, en el que; “lo que se encuentra por medio del pensar en solitario debe ser probado en el diálogo con otros; así, Sócrates caracteriza también como una necesidad común exponer a otros lo encontrado y asegurarlo con ellos” (Szlezák, 1991, p. 39).

Pero aquí no se trata solamente de exponer la verdad al otro, no basta siquiera con demostrarla, sino que es necesario ganarse al otro, tal como Sócrates logra conquistar el alma de Alcibíades. La pragmática espiritual socrática se nos revela entonces, como una técnica (*téchnē*) de persuasión del alma, esto es, una *psicagogia*, un arte de seducción del espíritu, de acuerdo con Pierre Hadot (2006), y que para Foucault (2009b) tendría la finalidad de: “modificar el modo de ser del sujeto al cual nos dirigimos” (p.388). Aquí el peso de la verdad recae principalmente en el maestro, en la medida en que sus acciones deben evidenciar «un *ethos*⁵⁷ filosófico», un ‘modo de vida’ que exprese la *verdad* de esas acciones. No por nada Sócrates era llamado el *tábano* de Atenas, debido a su costumbre de interpelar a los ciudadanos. La verdad de su discurso se corresponde con la verdad de sus acciones, y es así como Sócrates consigue dar forma al pensamiento de Alcibíades, en la reflexividad que se constituye a través del vínculo erótico y que hace posible la seducción psicagógica, “haciéndolo más apto para descubrir por sí mismo la verdad” (Hadot, 2006, p. 38).

Así pues, la pragmática espiritual socrática se rige bajo la coherencia de un «*êthos* filosófico» que trata de poner en ejercicio los preceptos del autoconocimiento y del *cuidado de sí*, como los dos polos a través de los cuales los ciudadanos atenienses (incluido Alcibíades) podrán “descubrir las reglas que le sirvan de base

⁵⁶“Sóc. – sin duda porque, así como los espejos son más claros, más puros y más luminosos que el espejo de nuestros ojos, así también la divinidad es más pura y más luminosa que la parte mejor de nuestra alma” (133c) (Platón, 1992, p. 72).

⁵⁷Del griego ἦθος, existen múltiples significados que puede adquirir esta palabra, la más plausible en este contexto sería el de *carácter moral* o *cualidad moral* (Liddell, Scott, & Jones, 1958).

[...] para la conducta y la acción política” (Foucault, 2001a, p. 59). De acuerdo con Foucault, aquí la *ocupación de sí mismo* que se formula en el discurso socrático, se encuentra estrechamente relacionada con las actividades políticas (Foucault, 2001a). El *Alcibíades* sería, por tanto, un tratado pedagógico destinado a la formación en el arte del autogobierno, y en esta medida es que la pragmática espiritual socrática debe comprenderse como un servicio a la comunidad ateniense, que busca conducir a sus ciudadanos hacia la práctica del buen gobierno.

En últimas, el diálogo concluye cuando Alcibíades accede voluntariamente a ocuparse de sí mismo; “Alc. – Pues ésta es la situación; voy a empezar a preocuparme de la justicia” (135e) (Platón, 1992, p. 72). Según el filósofo, la alusión de Platón a la justicia posee un doble campo de aplicación, en el sentido en el que puede aludir tanto al *alma* y a la *polis*. Con lo cual, aquí la frase de Alcibíades parece establecer una unión estrecha entre *inquietud de sí* y el gobierno de la *polis*. De tal forma que, sí Alcibíades cumple su promesa de ocuparse de sí mismo, de acuerdo con la lección de Sócrates, entonces logrará armonizar su alma conforme a la a sabiduría y a la razón, lo cual a su vez le permitirá estar “en condiciones de velar por la ciudad, salvaguardar sus leyes, su constitución (la *politeia*), y equilibrar como es debido las justas relaciones entre los ciudadanos” (Foucault, 2001a, p.175). No puede haber, por lo tanto, justicia en la ciudad sin que sus gobernantes no hayan encontrado la justicia en sus propias almas ocupándose de sí mismos.

2.2. La cultura de sí.

Aquí nuestra tarea consistirá en investigar el tipo de técnicas de sí que se desarrollaron en la cultura helenística, y las transformaciones que acaecen en la ética de los placeres de la antigüedad con el estoicismo romano. De lo que se trata es de rastrear en la obra de Foucault, las continuidades y discontinuidades que se efectuaron durante la época del helenismo grecorromano⁵⁸, donde podemos observar

⁵⁸“En la clase del 20 de enero de 1982 Foucault propone a sus estudiantes tomar un punto de referencia cronológico diferente. Si hasta el momento se ha ocupado del siglo V a.C, la edad clásica de la filosofía griega, mostrando como fue problematizado allí el cuidado de sí por parte de la filosofía

un replanteamiento del tipo de relación que el sujeto es llevado a entablar consigo mismo. En primer lugar, estudiaremos lo que Foucault denomina en *La hermenéutica del sujeto* (2009b) como *la cultura de sí*, esto es, un periodo caracterizado por una extensa proliferación de la artes de vida, de las cuales sólo estudiaremos aquellas que nos permitan continuar con nuestra ruta de la genealogía de la confesión. Y en segundo lugar, trataremos lo que el filósofo en *Subjetividad y verdad* (2017b) llama como *el modelo del elefante*, a partir de la problematización ética que le dieron los estoicos a los placeres de la *aphrodisia*.

2.2.1. *La edad de oro de las artes de vida*

De acuerdo con Foucault, el mundo helenístico puede caracterizarse por haber propiciado dos rupturas capitales con respecto a la Grecia Clásica; por un lado, el divorcio entre el *cuidado de sí* (*epimeleisthai heauto*) y el *conocimiento de sí* (*gnothi seauton*), que configuraba el tipo de organización que le dieron los griegos a las artes de vida; y por otro, la desvinculación de las técnicas de sí con las actividades políticas. De modo que, el fin de las artes de vida ya no será más el aprendizaje del autogobierno para el gobierno de los otros, sino más bien el *cultivo del yo*. Estos cambios conllevaron al replanteamiento de la enseñanza de las artes de vida, en la medida en que su acceso no puede restringirse más a una etapa de la adultez temprana cuando el individuo debe ingresar a la vida política; sino que, la *inquietud de sí* se transforma en una “exhortación que vale para el desarrollo íntegro de la existencia. La práctica de sí se identifica y debe confundirse con el arte mismo de vivir (la *tekhnē tou bion*)” (Foucault, 2009b, p.203).

De aquí mismo, la forma que asumirán las escuelas de filosofía a partir de las artes de existencia típicas de este periodo: “la filosofía de la época helenística y

socrático-platónica, ahora quiere avanzar unos cuantos siglos y ubicarse en los siglos I y II d.C. Propone, entonces, desplazar su genealogía hacia ‘el periodo que va desde la instalación de la dinastía augusta o julio claudia hasta el final de los antoninos’, esto es, entre el año 14 d.C. y el 192 d.C., aproximadamente (Foucault, 2009b, p.89). Si se quisiera tomar indicadores filosóficos, Foucault centrará sus análisis en el ‘período del estoicismo romano, expandido con Musonio Rufo, vale decir el período del renacimiento de la cultura clásica del helenismo, justo antes de la difusión del cristianismo y de la aparición de los primeros grandes pensadores cristianos: Tertuliano y Clemente de Alejandría’ (Castro-Gómez, 2016, p.284).

romana se nos presenta pues como un modo de vida, un arte de vivir, una manera de ser” (Hadot, 2006, p. 240). Por ello es que, para el filósofo este será el periodo de *la edad de oro* de las prácticas de sí antiguas, dado que su ejercicio ya no estará supeditado a la formación política, sino también a otros dominios de la existencia como la búsqueda de la felicidad, el arte de aprender a morir, o la serenidad del espíritu. El mundo helenístico se caracteriza entonces, por haber sido una *cultura de sí* que dará lugar a una intensa proliferación de las artes de vida, en donde prima un modo de reflexión centrado exclusivamente en el individuo; “ante todo la absorción, [...], cada vez más pronunciada durante la época helenística y romana, de la filosofía, como pensamiento de la verdad, en la espiritualidad, como transformación del modo de ser del sujeto por sí mismo” (Foucault, 2009b, p.178).

En su *Clase del 10 de febrero de 1982*, Foucault (2009b) utiliza como fuente la conferencia de la *Conversión* de su colega del Collège de France, Pierre Hadot (2006), para hablar así de tres tipos de experiencias espirituales que comienzan a desarrollarse en las escuelas de filosofía helenísticas grecorromanas y luego con el cristianismo, que son: **a)** la *epistrophe*⁵⁹ platónica, continuada y perfeccionada por la escuela neoplatónica; **b)** la *paraskeuē*⁶⁰ que consistiría en otra forma de experiencia de la conversión (*epistrophe*) típica de las escuelas de filosofía estoicas, cínicas y epicúreas; y **c)** la *metanoia*⁶¹, que se evidencia, principalmente, en el misticismo cristiano. Ahora bien, de acuerdo con Hadot (2006), estos tres tipos de experiencias que nos muestra Foucault separadamente (por razones metodológicas), no siempre estuvieron disociadas. Sobre todo en las escuelas de filosofía helenísticas, es posible encontrar elementos de estos tres modos de experiencias⁶². A continuación nos ocuparemos de las dos primeras⁶³.

⁵⁹Del griego ἐπιστροφή, puede significar *retorno, conversión, o cambio de orientación* (Liddell, Scott, & Jones, 1958).

⁶⁰Del griego παρασκευή, significa *preparación* (Liddell, Scott, & Jones, 1958).

⁶¹Del griego μετάνοια, puede significar *cambio de pensamiento, arrepentimiento, constrictión, o corrección* (Liddell, Scott, & Jones, 1958).

⁶²De hecho Pierre Hadot en su conferencia de la *Conversión* (2006), habla solamente de la *epistrophe* y la *metanoia*, como dos polos que constituyen a la experiencia de la conversión: “la palabra latina *conversio* corresponde de hecho a dos términos griegos de diferente sentido, por una parte a *epistrophe*, que significa «cambio de orientación», y que implicaba la idea de un retorno (retorno al

En lo que respecta a la *epistrophe* platónica, Foucault nos dice que este tipo de experiencia espiritual se puede caracterizar por cuatro rasgos principales, a saber: 1) la conversión se comprende como un apartamiento de las cosas en tanto meras apariencias de la realidad inteligible; 2) el reconocimiento de la propia ignorancia; 3) el desplazamiento de la mirada sobre sí mismo como objeto de ocupación; y 4) “a partir de ese retorno a sí que va a llevarnos a la reminiscencia podremos volver a la patria, patria que es la de las esencias, la verdad y el ser” (Foucault, 2009b, p.209). En resumen, la *epistrophe* platónica se compone por el *apartamiento* del mundo, la *aceptación* de la ignorancia, el *retorno* a sí, el acto de *reminiscencia* y el *regreso* a la patria ontológica, donde el sujeto consigue realizar la experiencia con la verdad.

Como pudimos puntualizar anteriormente, aquí la experiencia de sí mismo con la verdad se encuentra estrechamente vinculada a la verdad que le permitirá al sujeto gobernar a los otros y administrar sus intereses en beneficio de la *polis*. Pero, con el inicio de la escuela neoplatónica a partir de figuras tales como Plotino, Proclo y Olimpiodoro, es que podemos contemplar esta bifurcación que nos señala Foucault entre conocimiento de sí, ocupación de sí y política, como uno de los rasgos esenciales que definía la unidad de la *epistrophe* platónica de la Grecia Clásica.

En la *Clase del 3 de febrero de 1982*, Foucault (2009b) basa su lección alrededor de la recepción neoplatónica de los diálogos, sobre todo en figuras como Proclo y Olimpiodoro. Fieles a las enseñanzas de Plotino, con Proclo y Olimpiodoro es que comienza a abordarse el problema de la clasificación de las obras de Platón, empezando por el *Alcibíades* como el diálogo que debía estar a la cabeza del corpus platónico. Primero, porque consideraban al *Alcibíades* como el resumen mismo de la filosofía de Platón y de toda la filosofía. Segundo, porque era la introducción al principio del *conocimiento de sí* en tanto condición para el ejercicio filosófico (Foucault, 2009b). Con los neoplatónicos el conocimiento de sí se constituye en el principio fundamental que regirá a la práctica filosófica, y en consecuencia el

origen, retorno a uno mismo), y por otra a la *metanoia*, que significa «cambio de pensamiento», «arrepentimiento», sugiriendo la idea de mutación y renacimiento” (Hadot, 2006, p. 177).

⁶³En cuanto a la *metanoia* específicamente, nos ocuparemos de este tipo de experiencia espiritual más adelante a lo largo del capítulo 3.

principio del *cuidado de sí* (*epimeleisthai heauto*) quedará subsumido por el principio delfico del *conócete a ti mismo* (*gnothi seauton*).

Para el filósofo, este problema ya se encontraba latente en el *Alcibíades*, en la medida en que allí Platón, por medio de Sócrates, nos dice que es “gracias a ese trabajo ejercido sobre sí mismo, en la forma del autoconocimiento [que], uno podrá encaminarse en el saber filosófico” (Foucault, 2009b, p.172). Sin embargo, no será sino hasta filósofos como Plotino, Proclo y Olimpiodoro, que el platonismo tomará este rumbo a partir de la exaltación del conocimiento de sí, en detrimento del principio del cuidado de sí mismo y de la identificación de la filosofía con el ejercicio de la política. “Uno debe abandonar la política para ocuparse mejor de sí mismo” (Foucault, 2001a, p. 67). En este sentido es que el filósofo se refiere a un comentario de Olimpiodoro acerca del *Alcibíades*, donde se distingue entre virtudes políticas y virtudes *catárticas* (*katharsis*⁶⁴);

En efecto, una vez que, en el *Alcibíades*, nos enteramos de que somos alma y que esta alma es racional, debemos llevar a buen término las virtudes políticas y las catárticas. Puesto que hay que saber entonces, ante todo, lo que concierne a la política, necesariamente nos explicamos este diálogo [el *Gorgias*] según aquel [el *Alcibíades*] y luego, según este, el *Fedón*, en la medida en que contiene las virtudes catárticas (Olimpiodoro en; Festugière en; Foucault, 2009b, p.173).

Así pues, para Foucault, los neoplatónicos ven en el *Alcibíades* el germen de la bifurcación entre las virtudes políticas y las virtudes catárticas, de acuerdo con el doble sentido que Platón le adjudica al principio del conócete a ti mismo en su diálogo. Por una parte, el «conócete a ti mismo» “en tanto es la introducción a una serie de principios, de reglas que deben permitir al individuo ser el ciudadano que debe ser o el gobernante que corresponde” (Foucault, 2009b, p. 173), y en este caso el *Alcibíades* nos remitiría al *Gorgias* para el estudio de las virtudes políticas. Y por otra parte, el «conócete a ti mismo» que refiere a la experiencia espiritual que el

⁶⁴Del griego κάθαρσις, puede significar *purificación* en un sentido espiritual que refiere a la liberación de las culpas y las impurezas (Liddell, Scott, & Jones, 1958).

sujeto debe realizar consigo mismo, esto es, una serie de “operaciones por medio de las cuales el sujeto debe purificarse y convertirse en su naturaleza propia, capaz de estar con el elemento divino y conocerlo en él” (Foucault, 2009b, p. 173). En esta medida es que, el *Alcibiades* nos remitiría al *Fedón* para la filiación catártica.

Ello marcará una serie de cambios en el tipo de experiencia espiritual que vislumbraron los neoplatónicos en contraste el platonismo clásico, ya que; para los neoplatónicos el uso de la *inquietud de sí* ya no tendrá un fin político, sino fundamentalmente *catártico* (Foucault, 2009b). Foucault establece a este respecto, tres diferencias básicas entre la *epistrophe* platónica y la *epistrophe* neoplatónica:

En primer lugar, mientras que en Platón el autoconocimiento tan solo representa uno de los aspectos del imperativo general del *preocúpate por ti mismo* (*epimeleia heautou*); con los neoplatónicos, por el contrario, esta relación se invertirá introduciendo de este modo, una ruptura en la economía de la *epistrophe* platónica que identificaba a la política como su fin último. En segundo lugar, la cuestión del autogobierno ya no puede girar en torno al gobierno de los otros, con lo cual la salvación del individuo ya no puede concebirse a partir de la salvación de la *polis*, sino que la salvación se vuelve una obligación que el individuo debe efectuar por sí mismo con la ayuda de un maestro. Y por último, el conocimiento de sí mismo que se experimenta bajo la forma de la *reminiscencia*, ya no consistirá en el alcance de la sabiduría que le permitirá al sujeto gobernar adecuadamente con justicia; sino, en la admiración de la idea del bien donde el objetivo catártico se cumple, a través de la experiencia mística que el sujeto es llevado a recordar en sí mismo (Foucault, 2009b).

Así las cosas, con el neoplatonismo se atestigua esta disociación en las técnicas de sí que ya había comenzado en los siglos I y II d.C., en donde la inquietud por los otros ya no será más un elemento de preocupación para la conducción de la propia conducta, sino más bien el *yo* como “la meta definitiva y única de la inquietud de sí” (Foucault, 2009b, p.177). En este sentido es que las artes de existencia tenderán a identificarse cada vez más con la *preocupación por el yo*; “ahora la *tekhne tou biou* (el arte de vivir) va a girar cada vez más en torno a la cuestión: ¿cómo debo

transformar mi propio yo para ser capaz de acceder a la verdad?” (Foucault, 2009b, p.178). En el caso concreto del neoplatonismo, esta cuestión se plantea respecto a las virtudes *catárticas* que se alcanzarían mediante todo un conjunto de ejercicios espirituales, los cuales tendrían como fin la elevación del alma a la contemplación del principio del Bien, el Uno.

En este orden de ideas, de acuerdo con Hadot (2006), es que podemos encontrar los ejercicios de Plotino. En lo que refiere al neoplatonismo de Plotino, aquí el concepto de progreso espiritual tendrá un cariz mucho más evidente que en Platón, en la medida en que a partir de Plotino las etapas del progreso espiritual estarán organizadas en una serie de escalas jerárquicas, para la adquisición de las *virtudes catárticas*. De esta forma, Hadot (2006) describe las etapas del progreso espiritual planteadas por Plotino: “purificación del alma por desapego del cuerpo, después conocimiento y superación del mundo sensible, y por último conversión hacia el Intelecto y hacia el Uno” (p.46).

Es precisamente en este punto donde deben intervenir los ejercicios para la consecución del progreso espiritual. En Platón, estos ejercicios se dividen en dos formas básicas: “por una parte alejar el pensamiento de todo cuanto es mortal y carnal, y por otra entregarse a la actividad del Intelecto” (Hadot, 2006, p. 46). Con Plotino, ambas formas se replantean alrededor de una serie de pruebas y exámenes de consciencia que abarcan desde el régimen corporal, hasta la instrucción pedagógica. Por un lado, en lo que refiere al desprendimiento del pensamiento con respecto al mundo terrenal, se planteaba un régimen vegetariano para purificar al cuerpo de los deseos irracionales que aquejan al espíritu por medio de la carne. Por otro lado, para dirigir el alma hacia la actividad del Intelecto, había que ejercitarse en la meditación (*meletē*) de la *theoria*⁶⁵, es decir, de los preceptos teóricos impartidos por el maestro, de manera que el discípulo pudiese hallar la verdad de estas enseñanzas en su propia alma (Hadot, 2006).

⁶⁵Del griego θεωρία, posee múltiples significados, de los cuales los más plausibles puede ser los de *teoría, especulación, o contemplación mental* (Liddell, Scott, & Jones, 1958).

Los ejercicios espirituales de Plotino plantean así, la posibilidad de la transmutación del alma a partir de la experiencia filosófica que el sujeto es llevado a practicar sobre sí mismo, por medio de todo un proceso depurativo e introspectivo que le permita reconocerse en tanto realidad espiritual. En Plotino el autoconocimiento se manifiesta como una especie de ejercicio espiritual bajo la forma de la purificación moral; “sólo quien alcanza a liberarse y purificarse de las pasiones –que ocultan la verdadera realidad del alma– puede comprender que el alma dispone de un carácter inmaterial e inmortal” (Hadot, 2006, p.47). De igual manera, los ejercicios espirituales no solamente estaban dirigidos hacia el autoconocimiento, sino también al *reconocimiento* de las reminiscencias de la divinidad que subyacen en el alma del propio individuo; “conocer no sólo el alma, sino el Intelecto y, en especial, ese Uno que es principio de todas las cosas” (Hadot, 2006, p.47).

En cuanto a esto último, Plotino distingue entre la *enseñanza* filosófica (*máthēsis*) que plantea su objeto de estudio desde el exterior, y el *camino* que el sujeto debe emprender por sí mismo en su interior (*áskēsis*), para obtener el conocimiento concreto del Bien. Así es como lo explicaba Plotino: “sobre este tema nos proporcionan *enseñanza* las analogías, la negaciones, el conocimiento de las cosas que provienen de él, *conduciendonos* hasta él las purificaciones, las virtudes, el ordenamiento interior, la ascensión al mundo inteligible” (Plotino en; Hadot, 2006, p. 47). Por ello, es preciso transformar completamente el pensamiento y despojar el alma de cualquier banalidad del mundo terrenal. De acuerdo con Hadot (2006), en este punto en particular es donde se manifiesta la radicalidad de la filosofía de Plotino, dado que la experiencia espiritual a la cual debe someterse el sujeto para conseguir el conocimiento del Bien, es un proceso de conversión tal que; para realizarse, había que negar, e incluso destruir, la propia individualidad.

Así pues, los ejercicios espirituales de Plotino podían asimilarse al tipo de experiencia espiritual que se plantea más adelante con la *metanoia* cristiana, en donde la experiencia mística con la divinidad, tanto en un sentido religioso y metafísico, es lo que produce la metamorfosis del yo:

El vidente deja entonces de verse como objeto, pues en ese instante deja de percibirse; ya no se presenta en su mente dos cosas, *puesto que de algún modo él se ha convertido en otro*, ya no es ni está en sí mismo, sino que es uno con el Uno, al igual que el centro de un círculo coincide con otro centro (Plotino en; Hadot, 2006, p.48).

Podemos apreciar así, una serie de continuidades y discontinuidades del neoplatonismo con respecto al platonismo, lo cual supondrá el establecimiento de algunas de las condiciones que harán posible el tipo de experiencia espiritual que se formula con la *metanoia* cristiana. Por un lado, en cuanto a las discontinuidades – como ya hemos visto–, para los neoplatónicos el uso de la *inquietud de sí* ya no tendrá una finalidad política, sino más bien *catártica*. Esta es la razón de que la filosofía tal como la entendían los neoplatónicos en tanto práctica espiritual, comenzará a estructurarse a partir de un discurso de *salvación* que tendrá como centro la metamorfosis del yo. “Uno se salva para sí, se salva por sí, se salva para no llegar a otra cosa que a sí mismo. En esa Salvación [...], el yo es el agente, el objeto, el instrumento y la finalidad de la salvación” (Foucault, 2009b, p. 184). Del igual modo, la relación con el maestro vendrá a replantearse alrededor de este discurso de la salvación, haciendo del encuentro filosófico, un lugar de reunión espiritual donde el sujeto podrá hallar el camino de la verdad y salvarse a sí mismo.

Por otro lado, podemos apreciar algunas continuidades esenciales con respecto a la experiencia original de la *epistrophe* platónica. En primer lugar, tanto en el platonismo como en el neoplatonismo, es evidente la oposición que se constituye entre la realidad mundana y la realidad suprasensible, a donde el sujeto debe dirigir su atención para hallar la verdad. En segundo lugar, esta misma oposición también se exterioriza en el tipo de relación que el sujeto es llevado a establecer entre: por una parte, el alma, en tanto principio de acción; y por otra, el cuerpo, como su extensión más próxima. En tercer lugar, según el filósofo, en ambos casos existe un predominio del *conócete a ti mismo* (*gnothi seauton*) frente al *cuidado de sí* (*epimeleisthai heauto*), que determina el ejercicio de la filosofía; “esta *epistrophe* platónica está regida, creo, por el privilegio del conocer. Conocerse es conocer la verdad. Conocer

la verdad es liberarse. Y estos diferentes elementos terminan por anudarse en el acto de reminiscencia, como forma fundamental de conocimiento” (Foucault, 2009b, p.208).

En cuanto a esto último, de acuerdo con Foucault, esta es una de las causas por las cuales la *inquietud de sí* tenderá a desaparecer gradualmente, dando paso a una historia de la filosofía centrada, fundamentalmente, en el conocimiento de sí. Iniciando primero con el platonismo y culminando con Descartes, donde se aprecia la desaparición definitiva de las artes de existencia como condición para el ejercicio filosófico. De aquí, precisamente, una de las características que asumirá la historia de la filosofía, al igual que la religión cristiana, con la perpetuación del esquema dual que se establece entre; el mundo de las cosas y el mundo inmaterial de la realidades divinas; o entre el alma y el cuerpo.

Ahora bien, en contraste a esta dualidad esencial que se manifiesta en la experiencia espiritual de la *epistrophe* platónica, en la filosofía helenística y romana podemos hallar la constestación opuesta a este modelo, en escuelas como el epicureísmo, el cinismo o el estoicismo. “El acento no se colocaba en el conocimiento de sí sino en el cuidado de sí. Este último adquirió autonomía e incluso preeminencia como solución filosófica” (Foucault, 2001a, p.60). En estas escuelas la actividad filosófica no se sitúa, por tanto, en la dimensión del conocimiento exclusivamente, sino, también, en asumir un estilo de vida que podía comprometer la existencia entera del sujeto encaminada al perfeccionamiento del sí mismo (*heautou*), conforme a las normas morales y los preceptos filosóficos que se formulaban desde cada escuela. De acuerdo con Hadot (2006), uno de los rasgos característicos que destacaron a estas escuelas consiste en el carácter terapéutico que asumió en ellas la filosofía, esto es, un estilo de praxis filosófica que busca la transformación de la percepción que posee el sujeto sobre la realidad, su modo ser y su modo de conducirse en la existencia;

Gracias a la transformación puede pasarse de un estado inauténtico en el que la vida transcurre en la oscuridad de la inconsciencia, socavada por las preocupaciones, a un estado vital nuevo y auténtico, en el cual el hombre alcanza la consciencia de sí mismo, la visión exacta del mundo, una paz y libertad interiores (Hadot, 2006, p. 25).

De lo que se trata es de llevar a cabo, por medio de la filosofía, un proceso de *conversión* que se realiza en la transfiguración de la existencia enagenada, para lograr así, la existencia auténtica. Pero, contrariamente al platonismo o al neoplatonismo, esta experiencia de conversión no se efectúa mediante una separación tajante entre el mundo de la cotidianidad y el más allá, sino más bien a través de la *inmanencia* que se constituye entre el mundo y la existencia del individuo. “Se trata de un retorno que [...], va a hacerse en la inmanencia misma del mundo, lo cual no quiere decir, sin embargo, que no haya oposición esencial –[...]– entre lo que depende y lo que no depende de nosotros” (Foucault, 2009b, p. 209). De modo que, la dualidad se traslada hacia el sí mismo, respecto a lo que depende y no depende del sujeto; “se trata más bien de una liberación dentro de ese mismo eje de inmanencia, liberación con respecto a aquello de lo cual no somos amos, para llegar por fin a aquello de lo que podemos serlo” (Foucault, 2009b, p. 209).

De este modo, en las escuelas de filosofía helenísticas y romanas, podemos hallar una serie de oposiciones que sugieren distintas formas de conversión, ya sea: en la educación del bien moral y la evitación del mal moral, como en el caso de los estoicos; la distinción de los deseos alcanzables e inasequibles, como en los epicúreos; o en el despojo de todo saber inútil para la consecución de la virtud, como en los cínicos (Hadot, 2006). En todas y cada una de estas experiencias de conversión, se busca liberar al sujeto de las preocupaciones que le impiden vivir en la verdad, a través “del establecimiento de una relación completa, consumada, adecuada de sí consigo” (Foucault, 2009b, p. 211). En su *Clase del 10 de febrero de 1982*, Foucault (2009b) dedica la segunda hora de su lección para explicar este nuevo giro ético que tiene lugar en las escuelas de filosofía helenísticas y romanas, poniendo como ejemplo al filósofo cínico Demetrio, y a Epicuro. En ambos casos, la relación con el conocimiento reviste necesariamente una calificación de tipo moral.

En lo referente a Demetrio, Foucault nos dice que fue un filósofo cínico, muy peculiar, que se había aclimatado al medio aristocrático romano. La historia que Foucault nos narra en su clase acerca de este filósofo, es la famosa anécdota del suicidio de Trásea Peto, un senador que había citado a Demetrio para que fuera su

testigo y su acompañante durante los últimos momentos de su vida. Aparentemente, Trásea Peto quería morir recreando las últimas horas de la vida de Sócrates que se narran en el *Fedón*, y para ello necesitaba de un compañero de diálogo, escogiendo para dicha tarea a Demetrio. Mientras su amigo agonizaba, Demetrio pronuncia una serie de discursos acerca de la vida y la muerte, la verdad y la falsedad, argumentando que un hombre no debe tener miedo a la muerte mientras se encuentre en posesión de la verdad (Foucault, 2009b).

De acuerdo con Foucault (2009b), a partir del discurso de Demetrio se puede concluir la existencia de dos formas de conocimiento: “conocimientos inútiles, que podrían ser los del mundo externo, etcétera, y conocimientos útiles, que afectan directamente la existencia humana” (p.228). Así, según la división de Demetrio, tenemos; de un lado, los conocimientos inútiles, referidos a las causas, al mundo externo, los cuales nada tienen que ver con la existencia del individuo; y del otro, los conocimientos útiles, concernientes a la virtud y a la libertad, que afectan directamente el estilo de vida y la existencia del individuo. Para Demetrio, la primera forma de conocimiento tiene que ver más con un saber de tipo ornamental que sirve simplemente para adornar el discurso, como el discurso retórico empleado por los sofistas; mientras que el segundo, compete al valor que adquiere el conocimiento en la liberación de las preocupaciones que le impiden al individuo vivir en la verdad y actuar conforme a la virtud (Foucault, 2009b).

Ello no quiere decir que para los cínicos el conocimiento de la naturaleza no fuese importante. Antes bien, el estudio de la *física* era necesario, justamente, como herramienta pedagógica para la liberación de las preocupaciones del alma. La verdad de la física se constituye en un poderoso instrumento, ya que es por medio del conocimiento de la naturaleza como el individuo puede dejar de temer; “¿cuáles son las cosas que hay que conocer? Que hay poco que temer de los hombres, que no hay nada en absoluto que temer de los dioses, que la muerte no produce ningún mal” (Foucault, 2009b, p230). Es decir, todo un conjunto de preceptos que remiten a la relación que el sujeto es llevado a establecer con la verdad para poder conducirse libremente, en un sentido moral. Con lo cual, la distinción que Demetrio establece

entre conocimientos útiles e inútiles, no tiene nada que ver con los contenidos formales del conocimiento, sino más bien, con los efectos de verdad que pueden producir una modificación en la conducta del individuo.

Por lo que, en vez de formas de conocimiento, cabría hablar más bien de modalidades del *conocer* en la filosofía de Demetrio: “lo que hay que conocer, o, mejor, la manera como hay que conocer, es un modo que es tal que lo que se da como verdad se lee en el acto y de inmediato como precepto” (Foucault, 2009b, p230). La cuestión es cómo el conocimiento puede conducir hacia una modificación del estado del sujeto que conoce, es decir, la transformación del conocimiento en precepto moral para la propia existencia, y no simplemente el conocimiento en un sentido meramente cognoscitivo. “El adorno de la cultura es precisamente algo que puede ser perfectamente cierto, pero que no modifica en nada el modo de ser del sujeto” (Foucault, 2009b, p232). Más bien, el conocimiento debe servir como plataforma para la *subjetivación* de sí mismo, en donde el individuo es llevado a convertirse en sujeto moral, y de aquí justamente, el valor del saber filosófico frente al conocimiento sofisticado, sin efectos morales sobre la conducta.

En la introducción a *El uso de los placeres* (2005) se analiza este aspecto de la *subjetivación*, cuando Foucault se pregunta: cómo es que un individuo se constituye a sí mismo en tanto sujeto de una experiencia moral. Para responder a esta pregunta se plantean dos dimensiones fundamentales a partir de las cuales se compone la experiencia de la moralidad antigua. Primero, la *determinación de la sustancia ética*, es decir, “la manera en que el individuo debe dar forma a tal o cual parte de sí mismo como materia principal de su conducta moral” (Foucault, 2005, p. 26). Aquí el individuo debe pasar de antemano por un proceso de *objetivación*, que le permita conocer aquello que debe dar forma con el fin de modificarse a sí mismo. No obstante, en la objetivación de sí mismo pueden haber múltiples materialidades susceptibles de problematización moral, ya sea: en la práctica de las prohibiciones y las obligaciones; en el dominio de los deseos y la restricción a las tentaciones; o en la intensidad y la reciprocidad de los sentimientos (Foucault, 2005).

Puede haber, por lo tanto, distintos modos de problematización en la relación que el individuo establece con los códigos de conducta, y que apuntan a diversas materialidades para la realización de la experiencia moral. En segundo lugar, a este respecto Foucault nos habla del *trabajo ético*, a saber: “la elaboración, [...] que realizamos en nosotros mismos y no sólo para que nuestro comportamiento sea conforme a una regla dada sino para intentar transformarnos nosotros mismos en sujetos morales de nuestra conducta” (Foucault, 2005, p. 27). Aquí el filósofo se refiere al polo de la *subjetivación*, en que el individuo ajusta aquella parte que es necesario modificar de sí mismo conforme a una *praxis*⁶⁶, es decir, a un estilo de vida determinado según los códigos de conducta moral que se plantean desde cada una de las escuelas de filosofía. De modo que, la *praxis* vale como cumplimiento moral, y en consecuencia el individuo tiene que actuar “sobre sí mismo, busca conocerse, se controla, se prueba, se perfecciona, se transforma” (Foucault, 2005, pp. 28-27).

De tal forma que, el trabajo ético va un paso más allá de la sola consciencia de sí del individuo en la objetivación moral, para actuar en la *constitución* de sí mismo como «sujeto moral». Siguiendo a Plutarco en este punto, Foucault sugiere la idea de una *eto-poética*, para referirse el modo en que un individuo es susceptible de transformarse a sí en tanto sujeto ético por medio del conocimiento: “es lo que marca el carácter ‘eto-poético’ del saber. Cuando el saber, cuando el conocimiento tiene una forma, cuando funciona de tal manera que es capaz de producir el *ethos*, entonces es útil” (Foucault, 2009b, p 233). Por cuanto, el conocimiento es indisociable del *ethos* al cual se encuentra íntimamente conectado, y a los ejercicios espirituales que le permitan al individuo operar el trabajo ético sobre sí mismo y transformar su existencia. Por lo que, el conocimiento y la moral, serían inseparables del trabajo ético que un individuo debe practicar sobre sí mismo para constituirse en tanto sujeto. La objetivación depende en esta medida, de la *subjetivación del sí mismo*⁶⁷.

⁶⁶Del griego *πρᾶξις*, puede significar *acción* en sentido general (Liddell, Scott, & Jones, 1958).

⁶⁷A este respecto, dice Foucault en *El uso de los placeres* (2005): “no hay acción moral particular que no se refiera a la unidad de una conducta moral; ni conducta moral que no reclame la constitución de sí mismo como sujeto moral, ni constitución del sujeto moral sin ‘modos de subjetivación’ y sin una ‘ascética’ o ‘prácticas de sí’ que los apoyen” (p. 29).

De modo que, el sujeto moral y el sujeto de conocimiento en su constitución ontológica, dependen en igual medida de dos elementos; por un lado, de las problematizaciones a las cuales es llevado a objetivarse el individuo en un discurso de verdad y de acuerdo a unos códigos morales concretos; y por el otro, al trabajo ético que el individuo realiza sobre sí mismo para constituirse en tanto sujeto ético. De tal modo que, ambos planos convergen en la inmanencia de un mismo y único nivel de análisis en que; “instituciones, poderes y saberes se vinculan con ‘formas de reconocimiento’, es decir, con un cierto tipo de subjetivación” (Jambet, 1990, p.231).

Foucault invierte así, la concepción tradicional de la moral que se impone desde el exterior al sujeto, para interrogarse más bien; por las condiciones históricas en que tiene lugar la constitución del sujeto, a partir de *las prácticas de sí* que se definen por mor de los *regímenes de verdad* y de los códigos morales, los cuales determinan el tipo de experiencia, tanto moral y espiritual, que el sujeto hace de sí mismo. De aquí precisamente, la semejanza en el significado que le concedieron al conocimiento las escuelas helenísticas y romanas, en donde podemos apreciar la formación de un tipo de subjetividad que privilegia la individualidad y que “coloca muy en alto el valor de *la autenticidad*” (Castro-Gómez, 2016, p.288). Justamente, en su *Clase del 10 de febrero de 1982*, el filósofo nos dice que este carácter eto-poético que se encuentra en Demetrio, podemos hallarlo también en la *physiologia*⁶⁸ de los epicúreos, como un saber pertinente y necesario para la práctica de sí (Castro-Gómez, 2016).

La *physiologia* reviste un doble significado; por un lado, epistémico, ya que para Epicuro la *physiologia* estaba estrechamente emparentada con la física en el conocimiento de la naturaleza; y por otro lado, un significado ético, dado que la *physiologia* también posee una finalidad liberadora, en el mismo sentido en que cínicos como Demetrio contemplaron la utilidad del conocimiento para la depuración de las preocupaciones morales que aquejan al alma. De esta forma es que, Epicuro define a la *physiologia*, de acuerdo con las Sentencias Vaticanas citadas por Foucault

⁶⁸Del griego φυσιολογία, significa la *indagación sobre las causas naturales y los fenómenos* (Liddell, Scott, & Jones, 1958).

durante su clase; “el estudio de la naturaleza [*physiologia*] no forma fanfarrones, ni artistas del verbo, ni gente que hace alarde de la cultura [...], sino hombres altivos e independientes que se enorgullecen de sus propios bienes” (Epicuro en; Foucault, 2009b, p.234). De esta manera, Epicuro establece una distinción fundamental en lo referente la educación tradicional del mundo antiguo, y esto debido a dos aspectos:

Primero, la *physiologia* no es equiparable a la *paideia*⁶⁹, en el sentido sofístico del término, pues la *physiologia* no busca formar fanfarrones del verbo que alardeen de su saber en la muchedumbre, sino más bien hombres sabios y humildes que estén satisfechos con sus posesiones. Segundo, la finalidad de la *physiologia* reviste un propósito diferente respecto a la educación de los sofistas, en la medida en que; no se trata de formar al discípulo para que pueda dar cuenta de lo que sabe, cuanto en “dotar al individuo con la preparación y el equipamiento moral necesarios que le permitan afrontar satisfactoriamente la confrontación con el mundo, de modo ético y racional”⁷⁰ (Foucault, 2001b, p.144). Por lo cual, la *physiologia* epicúrea dispone como propósito primordial la tarea de preparar (*paraskeuē*) al individuo contra las adversidades de la existencia, más que en dotarlo de una serie de conocimientos vacíos. En este orden de ideas, es que Foucault nos dice que la *paraskeuē* sería el objeto fundamental de la *physiologia* epicúrea;

La *paraskeuē* es el equipamiento, la preparación del sujeto y el alma que hace que estén armados como corresponde, de manera necesaria y suficiente, para todas las circunstancias posibles de la vida con que se topen. La *paraskeuē* es precisamente lo que permitirá oponer resistencia a todos los movimientos y solicitudes que puedan llegar del mundo externo. [...] La *physiologia* tiene, entonces, la función de *paraskeuein*; dar al alma el equipamiento necesario para su combate, su objetivo y su victoria (Foucault, 2009b, p 236).

⁶⁹Del griego παιδεία, significa *adiestramiento, enseñanza, educación* (Liddell, Scott, & Jones, 1958).

⁷⁰Traducción propia: “generally concerned with endowing the individual with the preparation and moral equipment that will permit him to fully confront the world in an ethical and rational manner” (Foucault, 2001b, p. 144).

Al igual que en Demetrio, para Epicuro el conocimiento debe funcionar como una herramienta de liberación en contra de las creencias del común que sobrecargan al alma de preocupaciones morales, también para poder sobreponerse ante cualquier forma de coacción que le impone al sujeto una ley de verdad desde el exterior (Foucault, 2009b). El saber útil, o la *physiologia*, sería entonces, aquel conocimiento que sirve al sujeto para afrontar los infortunios que provienen del mundo exterior, y salir victorioso en esta contienda. La actitud espiritual que se busca alcanzar mediante este ejercicio de preparación del sí mismo, sobre todo en los epicúreos es llevar al sujeto hacia la *ataraxia*⁷¹, esto es, la tranquilidad del espíritu. Aquí el alma se transforma en un escudo inquebrantable en contra de las calamidades que le vienen de afuera, y que le impiden al sujeto lograr la felicidad.

En esto consiste la importancia que los epicúreos le concedieron a la amistad, ya que es “gracias a la amistad [que], el individuo puede lograr la *ataraxia*, la ausencia de perturbaciones” (Castro-Gómez, 2016, p. 302). Con los epicúreos la amistad asume de esta forma, un papel fundamental en la economía de *la inquietud de sí* que se proponía a partir de la creación de una comunidad cerrada y alejada del mundo exterior (*anachōrēsis*⁷²), que les permitiese a sus miembros ocuparse de sí mismos (Foucault, 2009b). Así, *anachōrēsis* y *philia*⁷³ (amistad), constituyen los dos elementos básicos que hacen posible la vida comunitaria de los jardines epicúreos, donde el encuentro con el otro se realiza a través de la búsqueda común de la tranquilidad del espíritu (*ataraxia*) y de la preparación del sí mismo (*paraskeuē*), que le permitan al sujeto vivir felizmente.

Justamente, es en este tipo de organización comunitaria en que vemos aparecer una serie de ejercicios espirituales, muy similares a los adoptados más adelante por los anacoretas cristianos: “la amistad, según la comunidad epicúrea, está relacionada por su parte con ciertos ejercicios espirituales practicados en un ambiente alegre y relajado: la pública confesión de las faltas y el correctivo fraternal, ambos ligados al examen de conciencia” (Hadot, 2006, p. 33). Asimismo, la ruptura con el

⁷¹Del griego ἀταραξία, significa *impasibilidad, calma o tranquilidad* (Liddell, Scott, & Jones, 1958).

⁷²Del griego ἀναχώρησις, significa *retirarse o retraerse* (Liddell, Scott, & Jones, 1958).

⁷³Del griego φιλία, significa *respeto afectuoso o amistad* (Liddell, Scott, & Jones, 1958).

mundo profano que prescribían los cínicos, por medio de la adopción de un estilo de vida que busca ir en contra de los valores aceptados: “había que renunciar a los valores falsos, a las riquezas, honores y placeres para abrazar los auténticos valores, la virtud, la contemplación, la simplicidad vital, una sencilla felicidad por el mero hecho de existir” (Hadot, 2006, p. 51). En últimas, dos estilos similares de comprender y practicar la filosofía, donde se formulan formas de vida y ejercicios espirituales, los cuales volverán a emerger más adelante con el monacato cristiano.

Sin embargo, en las escuelas helenísticas y romanas, este tipo de prácticas y estilos de vida no tenían un significado meramente religioso como en el caso del cristianismo, sino más bien filosófico. Esta es la razón de que ejercicios como la confesión y el examen de conciencia, sobre todo en el epicureísmo y el estoicismo, tuviesen un fin exclusivamente terapéutico, dentro de la economía general que caracterizaba a *la inquietud de sí* típica de este periodo en concreto. En este sentido es que lo explica el filósofo:

En lo que toca al dirigido, estas obligaciones de decir la verdad, hablar francamente a su amigo, confiarse a su director, decirle, en todo caso, [en] qué punto [se] encuentra, son obligaciones en cierto modo instrumentales. Confesar es apelar a la indulgencia de los dioses o los jueces. Es ayudar, con la transmisión de cierta cantidad de elementos de diagnóstico, al médico del alma. Es manifestar a través del valor de confesar una culpa el progreso que uno está haciendo (Foucault, 2009b, p.348).

De lo que se trata, es de ser franco consigo mismo, con los amigos y especialmente con el maestro, en la medida en que diciendo todo lo que se guarda en el corazón es como el sujeto podrá conocer en qué estado se encuentra su alma, para encaminarla de nuevo hacia el progreso espiritual. En esto radica la importancia de la dirección de conciencia, donde el maestro debe encauzar al discípulo en su propia búsqueda de la verdad (*meletē*). Y para ello, había que disponer de una técnica especial que le permitiese emplear el conocimiento como se debe y decir la verdad de manera eficaz, un método para inculcar en su discípulo el tipo de relación que debe entablar con la verdad a fin de poder conducirse a sí mismo moralmente (*askēsis*).

De acuerdo con el filósofo, la técnica pedagógica que empleaban aquí los filósofos era la *parrhesía*: “es una cualidad, o mejor, una técnica [...]; es la libertad de juego, por así decirlo, que hace que en el campo de los conocimientos verdaderos pueda utilizarse el que es pertinente para la transformación, la modificación, el mejoramiento del sujeto” (Foucault, 2009b, pp.237-238). He aquí una de las similitudes que se revelan entre la filosofía helenística y la filosofía clásica, ya que la *parrhesía* no era una técnica que se empleara solamente en las escuelas epicúreas, cínicas o estoicas; también, en la pragmática discursiva socrática, donde el saber filosófico adquiere “como efecto y función la modificación del ser del sujeto” (Foucault, 2009b, p.239). Más aún, cabría ver en el discurso socrático el germen del discurso *parresiástico*⁷⁴ que más tarde se reformula a partir de figuras tales como: Diógenes Laercio, Epicuro, Plotino, Séneca, Marco Aurelio, entre otros.

De este mismo modo, la continuidad que se plantea respecto a la *psicagogia*, como uno de los elementos característicos del discurso *parresiástico*, en tanto técnica pedagógica y filosófica. De acuerdo con Hadot (2006), uno de los ejemplos a este respecto serían los escritos de Plotino, particularmente sus clases donde se desarrollan temas a partir de problemas concretos que se adaptaban conforme al nivel de formación de sus estudiantes: “en relación a una problemática muy determinada, los diferentes *logoi* de Plotino se adaptaban a las necesidades de sus discípulos, buscando producir en ellos cierto efecto psicagógico” (pp.54-55). En este mismo sentido, Foucault ve en el estoicismo romano la reformulación de un nuevo tipo de discurso parresiástico que se vale del arte de la psicagogía, y que se practicaba, primordialmente, por medio de la escritura: “el cuidado de sí se vio relacionado con una constante actividad literaria. El sí mismo es algo de lo cual hay que escribir, tema u objeto (sujeto) de la actividad literaria” (Foucault, 2001a, p. 62).

⁷⁴Este punto particularmente Foucault no lo retomará sino hasta su curso de *El gobierno de sí y de los otros* (2009a), donde nos dice que los orígenes genealógicos de la *parrhesía* se remontan a la Grecia Clásica; “esto se torna claro en el análisis que hace Foucault de la *parrhesía* en la Grecia Clásica, donde mostrará que el concepto es fundamentalmente político en su procedencia” (Castro-Gómez, 2016, p. 339). Justamente, uno de los ejemplos que Foucault usará para explicar los nexos genealógicos entre la *parrhesía* y la política, será el diálogo platónico de la *Apología de Sócrates*. Este punto volveremos a retomarlo en el capítulo 3 - 3.2. *La hermenéutica del homo confessor*.

Así es que, de acuerdo con Foucault, a partir del estoicismo romano podemos atestiguar una serie de cambios que ocurren en el ámbito de la filosofía durante el período imperial en que, poco a poco, la cultura oral tenderá a ser sustituida por una cultura filosófica centrada, principalmente, alrededor de una economía de la palabra y del silencio, en la práctica de *la inquietud de sí*. De forma que, contrariamente al dispositivo dialógico del platonismo; con los estoicos, la constitución del «yo» se vuelve indisociable del tratamiento discursivo que el sujeto es llevado a elaborar de sí mismo en el acto de escribir. Con los estoicos se instaura así, un nuevo ámbito de experiencia del yo por medio de la palabra, donde el sujeto es conducido a tomarse como objeto de preocupación a través de la observación y la vigilancia minuciosa. “Así, se prestaba atención a todos los matices de la vida, al estado de ánimo, a la lectura y la experiencia de sí se intensificaba y ampliaba en virtud del acto de escribir” (Foucault, 2001a, pp. 62-63).

Para los estoicos, la práctica de la escritura era una técnica necesaria para «volver la mirada hacia sí mismo» conforme a una serie de principios fundamentales (*dogmata*⁷⁵) que deben servir de regla vital (*kanon*⁷⁶) en la preparación del sí mismo (*paraskeuē*), de forma que el sujeto pueda “dar respuesta inmediata tanto a los acontecimientos como a las cuestiones planteadas repentinamente” (Hadot, 2006, p. 28). Con el estoicismo la atención (*prosochē*⁷⁷) sobre sí mismo, se propone como la actitud espiritual primordial que le permitirá al sujeto afrontar los desafíos de la existencia de acuerdo con los principios vitales que deberán tenerse presentes, por medio de toda una serie de ejercicios “de memorización (*mneme*) y meditación (*meletē*) de la regla vital” (Hadot, 2006, p. 28).

De aquí, precisamente, una de las diferencias cruciales que se evidencian entre el epicureísmo y el estoicismo, a saber que; mientras los epicúreos se preparaban con el propósito de lograr la *ataraxia*, para los estoicos el entrenamiento consistía más

⁷⁵Es el plural de la palabra en griego δόγμα (dógma), y alude a una serie de principios generales articulados en un sistema (Liddell, Scott, & Jones, 1958).

⁷⁶Del griego κανών, de los múltiples significados que posee esta palabra, el más plausible a este respecto es el de *regla general* (Liddell, Scott, & Jones, 1958).

⁷⁷Del griego προσοχή, significa atención (Liddell, Scott, & Jones, 1958).

bien en la atención (*prosochē*) sobre sí mismo, de forma que el sujeto pudiera anticiparse mesuradamente a las diversas calamidades de la existencia, como la pobreza, el sufrimiento, la muerte, etc. Para los estoicos no había que ignorar estos infortunios como proponían los epicúreos, sino que era necesario afrontarlos calmadamente recordando que no son males, ya que no dependen de nosotros (Hadot, 2006). De aquí también, la diferencia que se observa entre la *anacoresis* epicúrea y estoica, pues; contrariamente a los epicúreos, para los estoicos no se trata de retraerse completamente del mundo, sino de la emancipación espiritual del yo mediante “un largo trabajo de reactivación de los principios generales y los argumentos racionales que persuaden de no dejarse irritar ni contra los demás, ni contra los accidentes” (Foucault, 2010, p. 60).

Cabe subrayar entonces que, la *anacoresis* estoica consiste en una clase de aislamiento más de tipo espiritual, que a la forma de aislación física del mundo que prescribían los epicúreos. En esto consisten los ejercicios meditativos de Marco Aurelio, donde el sujeto debe volver la mirada hacia sus propias representaciones del mundo, de modo que; “en lugar de medir las cosas con una escala humana, debemos verlas desde el punto de vista de su lugar en el cosmos, de su función en la economía del universo” (Castro-Gómez, 2016, p. 312). La meditación opera, por lo tanto, como un ejercicio de autoconvencimiento donde se busca despojar a los acontecimientos de su significación humana, para restituirlos de nuevo en la economía del cosmos, es decir, “a un mundo que no depende en modo alguno de nuestra voluntad y, por tanto, no puede atemorizar al sabio” (Castro-Gómez, 2016, p. 311).

En su *Clase del 24 de febrero de 1982*, Foucault (2009b) nos dice que los ejercicios meditativos de Marco Aurelio se dividen en dos formas básicas, a saber: 1) la meditación eidética; y 2) la meditación onomástica. En lo que respecta a la meditación eidética, de lo que se trata es de enfocar la atención sobre el flujo de las propias representaciones a fin de examinar su contenido objetivo;

En los estoicos, en particular, era un tema que reaparecía con mucha frecuencia: filtrar el flujo de la representación, tomarla tal como viene, tal como se da en

oportunidad de los pensamientos que surgen espontáneamente en la mente, o en el caso de todo lo que puede incluirse en el campo de percepción, de la vida que uno lleva, de los encuentros que tiene, de los objetos que ve, etcétera; tomar, entonces, el flujo de la representación y prestar a ese flujo espontáneo e involuntario una atención voluntaria cuya función será determinar el contenido objetivo de esa representación (Foucault, 2009b, p283).

Ahora bien, para Marco Aurelio habían dos criterios básicos para ejecutar esta intervención voluntaria sobre el flujo de las representaciones. Primero, dar una definición precisa de todas las cosas que vienen a la mente, de acuerdo con las leyes de la lógica; y segundo, hacer una descripción detallada “del contenido intuitivo de la forma y los elementos de las cosas” (Foucault, 2009b, p.283). Así, por medio de la definición sistemática y la descripción detallada, se trata de efectuar todo un proceso de descomposición analítico del objeto de la representación; “tal como se lo ve, tal como ha sido perfilado en su desnudez, captado en su totalidad, analizado en sus partes – dentro del *kosmos* al que pertenece, para ver qué utilidad tiene, qué lugar, qué función ejerce en él” (Foucault, 2009b, p. 283). En otras palabras, la meditación eidética busca concederle un orden al flujo representacional de las cosas, en virtud del principio filosófico del cosmos que opera a través del encadenamiento causal que gobierna al mundo (Castro-Gómez, 2016).

De acuerdo con Foucault, es en este punto particular en donde interviene el segundo momento de la meditación onomástica, en que el sujeto debe desprenderse de todas aquellas servidumbres, pasiones y opiniones del común, a las cuales se haya sometida su alma y que le impiden contemplar las calamidades de la existencia desde el punto de vista del orden causal del cosmos. “Los ejercicios de meditación intentan dominar el discurso interior para hacerlo coherente, para poner orden en él gracias a ese principio sencillo y universal que supone discernir entre lo que depende y no depende de nosotros” (Hadot, 2006, p. 29). La meta consiste en “engrandecer el alma”, liberándola de “toda esa trama, todo ese tejido que la rodea, la fija, la delimita, y permitirle por consiguiente descubrir cuál es su verdadera naturaleza y al mismo tiempo su verdadero destino, es decir, su adecuación a la razón general del mundo”

(Foucault, 2009b, p. 286). La adecuación a la razón divina, conlleva como resultado la tranquilidad del alma y la indiferencia sobre los infortunios de la existencia.

La meditación a su vez debía estar alimentada por una serie de ejercicios de memorización que se practicaban con la escritura, los cuales podían efectuarse por medio del establecimiento de un diálogo íntimo consigo mismo o con otros (Hadot, 2006). En lo que refiere al diálogo con uno mismo, Foucault nos habla de dos tipos de procedimiento, a saber: **a)** los *hypomnemata*⁷⁸; y **b)** el examen de consciencia.

Por un lado, los *hypomnemata* son todas aquellas anotaciones que incluyen desde citas, fragmentos de obras, reflexiones, razonamientos escuchados del maestro o meditados por uno mismo, y que servían como material de memoria, “como un tesoro acumulado, a la relectura y a la meditación ulteriores” (Foucault, 1999a, p. 292). Los *hypomnemata* eran, por lo tanto, un conjunto de pensamientos que tenían que estar a la mano y que se utilizaban, no solo para recordarlos en la consciencia; también, como una serie de preceptos que debían implantarse en el alma con el fin de aplicarlos a la propia existencia (Foucault, 1999a). Los *hypomnemata* funcionaban como un ejercicio de escritura sobre sí mismo para la subjetivación del discurso: “se trata de constituirse un *lógos bioéticos*, un bagaje de discursos capaces de socorrer, susceptibles –[...]– de alzar por sí mismos la voz y de acallar las pasiones” (Foucault, 1999a, p. 292).

Por otro lado, el examen de consciencia también podía funcionar como una técnica eficaz para la subjetivación del discurso, usando un diario donde se consignaban toda las faltas y los logros efectuados durante el día. A este respecto, Foucault se basa en un compendio filosófico de Séneca, el *De Ira*, el cual describe una toda serie de reglas que el sujeto debe implementar con miras a examinar sus comportamientos. Al principio de cada mañana había que plantear los objetivos que se querían lograr, y luego al final del día antes de dormir se volvía al diario para comprobar los logros y examinar las faltas cometidas. En ambos sentidos, “el examen de sí significa la adquisición de un bien. Las faltas son simples buenas intenciones que se han quedado sin realizar” (Foucault, 2001a, p.71).

⁷⁸Del griego ὑπομνήματα, significa *notas de memorias* (Liddell, Scott, & Jones, 1958).

El examen de consciencia debe funcionar entonces, como un método para convertirse en «inspector de sí mismo». En el examen de consciencia el sujeto se emplaza a sí mismo como “el punto de intersección entre un conjunto de recuerdos que han de ser traídos al presente y actos que han de ser regulados” (Foucault, 2015b, p. 152). Aquí la regla vital debe estar al servicio de la constitución del sujeto en tanto ser ético, es decir, para hacer de la propia existencia una obra de arte estéticamente bella conforme a la virtud. La práctica espiritual consiste en, recordar la verdad a partir del ejercicio mnemotécnico que se aplica sobre el alma para hacer del sujeto un agente de acción ética. En este sentido es que cabría entender el olvido, no como algo que subyace en el sujeto, sino más bien, como la omisión de una acción determinada que el sujeto debería haber efectuado en una situación concreta, según la “colección de reglas de conducta que ha aprendido” (Foucault, 2015b, p. 152), y que es preciso volver sobre ellas por medio de la meditación y el examen de consciencia.

Por último, Foucault nos habla acerca de las cartas de Séneca con su discípulo Lucilio, como una herramienta efectiva para la dirección de consciencia a través del diálogo íntimo que se construye entre el maestro y su discípulo. En este orden de ideas, la correspondencia puede desempeñar tres funciones capitales. Primero, los consejos que se dirigen al otro también pueden dirigirse hacia sí mismo, como las lecciones de Séneca a Lucilio para afrontar la tristeza. De tal manera que, la correspondencia permite establecer un ejercicio de autodirección constante que se instaure recíprocamente entre el maestro y su discípulo. Segundo, la correspondencia puede funcionar como un dispositivo de verdad poderoso, que le permita al sujeto tener a la mano el equipamiento moral necesario para afrontar cualquier forma de calamidad proveniente del mundo exterior. Y tercero, al igual que los *hypomnemata*, las cartas pueden servir como un material de memoria para la reactivación de los principios fundamentales que es preciso implantar en el alma para dirigir la conducta (Foucault, 2009b).

Las cartas de Séneca eran como si produjesen una especie de dispositivo para el cultivo del yo a través de la escritura. Aquí el sujeto es llevado a inspeccionarse por medio de la apertura de sí mismo que se proyecta frente al otro; “por ejemplo, cuando

Séneca escribe a Lucilio, el escritor no sólo entabla una relación con el destinatario de la carta (dándole noticias, pidiéndole información) sino también consigo mismo” (Castro-Gómez, 2016, p. 323). La correspondencia consiste, por lo tanto, en una técnica de exposición del alma que se dirige al cuidado del otro. Desde esta perspectiva, “la cartas pueden ser vistas como un dispositivo estético a través del cual se asume la tragedia de la existencia (por ejemplo soportar la enfermedad [...]) y se asume la vida desde el acontecimiento” (Castro-Gómez, 2016, p. 321).

2.2.2. *El modelo del elefante*

La cultura de sí que se desarrolló durante la época imperial no solamente se caracterizó por haber llevado a cabo una exaltación del individualismo, en que las relaciones consigo mismo se vigorizaron en detrimento de la participación del sujeto en la vida política; sino que también, el arte de gobernarse a sí mismo típico de este periodo, tenderá a identificarse cada vez más con una *ética de los placeres* que condena los excesos y valoriza la austeridad sexual en la esfera reducida del espacio conyugal. Sobre todo los estoicos, serían los que estarían a la cabeza de esta problematización moral en torno a la actividad sexual entre marido y mujer, al mismo tiempo que vemos efectuarse una completa deserotización del quehacer filosófico en el sentido clásico de la *aphrodisia* griega. De este modo, lo explica el filósofo:

Desconfianza frente a los placeres, insistencia en los efectos de abuso para el cuerpo y para el alma, valorización del matrimonio y de las obligaciones conyugales, desafecto respecto de las significaciones espirituales prestadas al amor de los muchachos; hay en el pensamiento de los filósofos y de los médicos en el transcurso de los primeros siglos de la era cristiana toda una severidad de la que dan testimonio los textos de Sorano y de Rufo de Éfeso, de Musonio y de Séneca, de Plutarco, de Epicteto y de Marco Aurelio (Foucault, 2010, p.45).

En su tercer tomo de la *Historia de la sexualidad – La inquietud de sí* (2010) y en su curso de *Subjetividad y verdad* (2017), Foucault se interesa así por un clase de literatura que comenzará a surgir desde el siglo I d.C., “un conjunto de textos antiguos, particularmente estoicos, que hablan de los modos de vida, las formas de

conducta y los modelos del buen comportamiento” (Castro-Gómez, 2016, p.180), los cuales establecerán las primeras bases para el tipo de moral sexual que más tarde se impondrá con la cultura cristiana alrededor de la exaltación del lazo matrimonial, como el único lugar legítimo para la manifestación de la sexualidad. Foucault denomina a esta forma de experiencia *el modelo del elefante*⁷⁹, esto es, un estilo de moral sexual donde los lazos entre esposo y esposa se constituyen como los vínculos fundamentales a través de los cuales se redefinen los placeres de la *aphrodisia* (o como lo entendían los romanos, la *venerea* –deleite sexual).

Para el filósofo, el modelo del elefante refiere, por lo tanto, a un tipo de *estilística de la existencia* que nace poco antes de la era cristiana, como producto de la problematización moral que le otorgaron los estoicos al intercambio afectivo que se construye en la dualidad del lazo matrimonial, y que es reivindicado en contra de cualquier otra forma de vínculo erótico. “Se concede entonces un privilegio natural, a la vez ontológico y ético, a expensas de todos los demás, a esa relación dual y heterosexual” (Foucault, 2010, p. 180). Por lo que, la existencia conyugal supuso para los estoicos una parte integral en la economía del *cultivo de sí*; “los estoicos alaban la existencia conyugal porque, a través de ella, el sujeto puede ejercitarse en las ‘artes de sí’” (Castro-Gómez, 2016, p.188). Pues, así como había que preparar al alma para afrontar las adversidades de la existencia (*paraskeuē*), asimismo había que prepararse para la convivencia conyugal conforme a la regla vital (*kanon*): “estar casado

⁷⁹En su primera *Clase del 7 de junio de 1981* del curso *Subjetividad y verdad* (2017b), al igual que en la introducción a *El uso de los placeres* (2005), el filósofo explica que *el modelo del elefante* consiste en una fábula que se ha transmitido a lo largo de la historia la cual se remonta a filósofos como Aristóteles y a un manuscrito anónimo redactado en Alejandría probablemente entre los siglos II y IV d.C., el *Physiologus*, también aparece en naturalistas romanos como Plinio el Viejo, y en pensadores cristianos como Vicente de Beauvais y Francisco de Sales. En todos y cada uno de estos autores el elefante es exaltado como un símbolo de virtud, digno de ser imitado por los hombres en la regulación de su conducta sexual. De esta forma es que, Foucault en la *Inquietud de sí* (2010), expone la fábula del elefante apelando a los textos de Plinio y Francisco de Sales; “no es más que una gran bestia, pero la más digna que vive sobre la tierra y la que tiene más sentido... Nunca cambia de hembra y ama tiernamente a la que escoge, con la que con todo sólo se apareja cada tres años y esto únicamente durante cinco días y con tanto secreto que nunca se le ve al sexto día, en el que, antes que nada, se dirige al río en el que se lava todo el cuerpo, sin querer de ninguna manera regresar a la manada hasta no estar purificado. ¿No son éstos bellos y honestos humores?” (Foucault, 2005, p.16).

equivale a estar en comunión con el cosmos, a vivir en armonía con la naturaleza” (Castro-Gómez, 2016, pp.188-189).

De acuerdo con Foucault (2010), uno de los resultados que se pueden destacar de la progresiva migración de la experiencia de la *aphrodisia* al espacio íntimo del matrimonio heterosexual, consistirá en la desertización de las jerarquías sociales que determinaban la valoración del acto sexual en la Grecia Clásica; “la valoración del acto sexual en la antigüedad [griega] estaba sobredeterminada por el lugar que un individuo cualquiera ocupaba en las jerarquías sociales” (Castro-Gómez, 2016, p.195). De un lado, los hombres de la élite gobernante que ostentaban el derecho a la actividad política y que podían ejercer un goce libre y autónomo de su propia sexualidad; y por otro lado, las mujeres, jóvenes y esclavos, que debían someterse a ejercer un rol pasivo en tanto objetos de disfrute sexual. Este modelo plantea en consecuencia, una partición en la experiencia de la *aphrodisia* de acuerdo a las disposiciones jerárquicas que delimitaban una relación concreta del sujeto con el placer.

En el caso específico de las relaciones entre esposo y esposa, en la Grecia Antigua había toda una gama de textos clásicos tales como la *Económica* de Jenofonte, *La República* o las *Leyes* de Platón, la *Política* y la *Ética nicomaquea* de Aristóteles, la *Económica* del Seudo-Aristóteles, entre otros, todos textos que dan cuenta de las funciones conyugales en correspondencia al amplio marco jurídico que rige al gobierno de la *polis*; “la ciudad, con las leyes o las costumbres necesarias para su supervivencia y para su prosperidad; la casa, con la organización que permite su mantenimiento o su enriquecimiento” (Foucault, 2010, p.163). Existía entonces en la Antigua Grecia, una subordinación explícita de los lazos conyugales al servicio del gobierno de la *polis* que reclamaba un estilo particular de gobernarse a sí mismo, sobre todo en el caso del marido que debía mostrarse como “un ciudadano honorable o un hombre que pretendía ejercer sobre los demás un poder a la vez político y moral” (Foucault, 2010, p.163).

Así pues, la ética sexual de la Grecia Clásica era una ética fundamentalmente masculina, cuya economía obedece a una distribución en sentido *centrípeto* que se

forma entre; por una lado, el arte del gobierno de sí y de los otros en el ámbito público, y que era ostentado principalmente por los hombres; y por otro lado, el arte de estar casado, que supone el dominio de sí como condición para el moldeamiento de la conducta que define al hombre prudente, moderado y justo (*sōphron*) (Foucault, 2010). Aprender a gobernarse a sí mismo para el ejercicio de la política, era al mismo tiempo formarse para las cuestiones del amor, de modo que, el sujeto fuese dueño de sí y pudiese conducirse prudentemente en el hogar. La esfera pública era lo que determinaba en gran medida la esfera privada, esto es, el ámbito de la economía doméstica (*oikonomía*⁸⁰) donde se prescribía una división asimétrica de los roles conyugales. En este sentido es que lo explica Foucault (2005a):

La fidelidad masculina respondería no tanto a la buena conducta sexual de la mujer – la cual se da siempre por supuesta– cuanto a la manera en que ella sabe conducirse y conducir su casa. [...] Disimetría esencial, ya que ambos comportamientos, aun recurriendo uno al otro, no se fundan en las mismas exigencias y no obedecen a los mismos principios. La templanza del marido proviene de un arte de gobernar, de gobernarse y de gobernar a una esposa a la que hay que sostener y respetar a la vez, ya que es, respecto de su marido, la dueña obediente de la casa (pp.183-184).

Esta disimetría esencial que se ilustra en la distribución de los roles domésticos y que era típico de la *aphrodisia* griega, impregna asimismo el ejercicio de las relaciones sexuales que debían mantenerse entre esposos. Incluso en el siglo II d.C., textos como la *Clave de los sueños* de Artemidoro, revelan esta estructura socialmente desigualitaria que se reproduce al interior de las relaciones maritales. De este modo es que, Foucault (2010) nos dice que el texto de Artemidoro deja entrever dos principios a través de los cuales se le suministró una valoración espontánea al modo en que debían practicarse las relaciones sexuales.

⁸⁰Del griego οἰκονομία, es un término acuñado por Aristóteles en su texto de la *Política* (1989), y que consiste en el empleo adecuado de los bienes de subsistencia que incluyen desde las riquezas, los bienes materiales y el adiestramiento a los esclavos, para la administración funcional y efectiva del hogar. La economía del hogar era una tarea que generalmente se delegaba por parte del marido a la esposa, y ésta a su vez debía demostrar que poseía la misma virtud masculina en el arte del buen gobierno, mediante la administración apropiada del espacio doméstico, como una especie de prueba de fidelidad hacia su esposo (Foucault, 2005).

En primer lugar, el principio de *isomorfismo*, según el cual el acto sexual era un reflejo traslúcido de las disposiciones jerárquicas que definen las relaciones entre los actores. Por ejemplo, si un hombre casado tenía relaciones sexuales con una esclava de su propiedad, dicho acto se valoraba como legítimo, en la medida en que sería una relación *isomorfa* de acuerdo a la posición social que define la relación de la esclava con su amo. Mientras que, “si ese mismo hombre casado tuviera una relación sexual con la mujer de su vecino, esa relación sería ilegítima porque es *heteromorfa*. En este último caso se atenta contra los derechos del vecino” (Castro-Gómez, 2016, p.196). Y en segundo lugar, el principio de *actividad*, según el cual; la parte dominante es la que ostenta un rol activo frente a su contraparte dominada que es reducida a desempeñar un papel exclusivamente pasivo. “Aquí solo se tiene en cuenta el punto de vista del macho, del penetrador, de la parte activa. Indiferencia total frente al ‘objeto’ de la penetración (la mujer, el esclavo, el muchacho)” (Castro-Gómez, 2016, p.197).

Ahora bien, de acuerdo con Foucault, “fueron sobre todo los filósofos *estoicos* de los siglos I-III d.C. quienes empezaron a *problematizar* esta valoración espontánea, vigente aún en la época de Artemidoro” (Castro-Gómez, 2016, p.205). Las *técnicas de sí* desarrolladas por los estoicos, comenzarán poco a poco a desdibujar la valorización tradicional de la *aphrodisia* clásica que aún imperaba en el mundo romano efectuando, de esta manera, una ruptura con las normas comúnmente aceptadas de la época, dando paso con ello a la consolidación de la moral del elefante. Aunque, es posible identificar una continuidad entre la *aphrodisia* clásica y la moral estoica en lo que refiere a las funciones matrimoniales de la esposa en la gestión del hogar y la procreación de la descendencia; con la moral estoica se producen una serie de novedades que antiguamente no estaban incluidas en la existencia conyugal. Novedades tales como: las relaciones afectivas que ligan mutuamente al marido y la mujer, la fidelidad sexual recíproca y la simetría en los deberes (Foucault, 2010).

De modo que, con el estoicismo, no sólo asistimos a la concreción de un nuevo tipo de relación afectiva y sexual entre los esposos, sino que Foucault lleva su planteamiento aún más lejos, puesto que atribuye a los estoicos la *invención de la*

pareja bajo la forma del vínculo heteronormativo del lazo matrimonial, tal como lo conocemos hoy y que subsistirá especialmente en la cultura cristiana (Castro-Gómez, 2016). Empero, no es con el cristianismo que la unión entre hombre y mujer asume una función heteronormativa, sino que es a partir de estoicos como Musonio Rufo, Plutarco, Epicteto, Marco Aurelio, Hierocles, entre otros, que el matrimonio adquiere la forma de una *estilística de la existencia* con características generales. En este sentido es que Foucault señala las especificidades que definen al lazo matrimonial en las artes de sí de los estoicos: “este arte de vivir casado caracteriza una relación *dual* en su forma, *universal* en su valor y *específica* en su intensidad y en su fuerza” (Foucault, 2010, p.166). Analicemos cada una de estas características:

En primer lugar, es una relación que formalmente se define por su *dualidad*, lo cual puede comprenderse en dos sentidos; por un lado, desde un punto de vista natural, ya que la unión entre ambos sexos supone un doble aporte a la procreación y a la instauración de una comunidad vital que simularía el mismo orden causal de generación del cosmos; y por otro lado, desde una perspectiva social, en que la alianza entre marido y mujer “forma parte del mismo plan racional de las relaciones que ligan por medio del interés, el afecto y la comunidad de las almas a dos individuos entre sí” (Foucault, 2010, p.168). A este respecto, Foucault se basa en un tratado de Musonio Rufo titulado *Sobre el matrimonio como obstáculo a la filosofía*, donde Musonio defiende la tesis según la cual es necesario la adopción del matrimonio para el ejercicio de la filosofía, arguyendo como premisa fundamental la idea del binarismo natural que constituye a la especie humana y que se traduce en el lazo matrimonial con la “formación de una descendencia común y compañerismo” (Foucault, 2010, p.169).

En segundo lugar, el matrimonio se plantea en los estoicos a la vez como; una elección, pero también como una exigencia de vida “que toma la forma de lo *universal* porque es conforme a la naturaleza y útil para todos”⁸¹ (Foucault, 2010, p.169). Más aún, para filósofos como Musonio y Epicteto, el matrimonio supone no solamente la adopción de un estilo de vida en comunión con la pareja, sino que es

⁸¹La cursiva es mía.

asimismo un deber de todo hombre “en la medida en que se reconoce como miembro de una comunidad y parte del género humano” (Foucault, 2010, p.169). El matrimonio es, por lo tanto, un deber que se realiza individualmente en congregación conyugal, pero que se aplica universalmente a todo el género humano. De aquí que, para estoicos como Hierocles, quien quiera ser filósofo deberá casarse primero y conducirse de manera virtuosa en el matrimonio, “pues el papel del filósofo no es simplemente vivir según la razón; tiene que ser para todos los demás un ejemplo de esa vida razonable y un maestro que conduzca a ella” (Foucault, 2010, p.174).

En tercer lugar, el matrimonio estoico reclama un tipo de comportamiento *singular* el cual, no se rige meramente por motivos políticos a fin de preservar los linajes entre familias –como en el caso de la élite griega o de las monarquías romanas–; sino más bien, por la consolidación de una existencia común que se define por la fortaleza y la reciprocidad del vínculo “en el que ambos cónyuges llevan su vida como una vida entre dos” (Foucault, 2010, p.177). Dicho estilo de vida pone de manifiesto un arte de pareja que debe practicarse en pro de la permanencia del lazo afectivo en el que; la fidelidad, la sinceridad, la devoción y la cordialidad, comienzan a implantarse como los valores esenciales que redefinen la experiencia de la *aphrodisia* en torno a la existencia conyugal. De aquí que, según Musonio, un buen matrimonio descansa en la *homonoia*⁸², y “con eso no hay que entender únicamente una similitud de pensamiento entre los copartícipes; se trata más bien de una identidad en la manera de ser razonables, en la actitud moral y en la virtud” (Foucault, 2010, p.179).

Una de las consecuencias que se desprenden como resultado de la valoración del modelo estoico del matrimonio en su dimensión *dual, universal y singular*, consistirá en la conyugalización integral de la sexualidad, creado como consecuencia una bifurcación al interior de la experiencia de la *aphrodisia* que se concreta con la separación tajante entre prácticas *legítimas e ilegítimas* de la sexualidad. Por un lado, en cuanto a las prácticas legítimas, Musonio acuña el término positivo de *aphrodisia*

⁸²Del griego ὁμόνοια, significa *unidad mental, unanimidad o concordia* (Liddell, Scott, & Jones, 1958).

diskaia (del latín—placeres lícitos), y que refiere al tipo de actos que “son los que los copartícipes realizan juntos en el matrimonio y para el nacimiento de los hijos” (Foucault, 2010, p.186). Y por otro lado, aquellas prácticas ilegítimas, que conciernen a las costumbres más comunes de la *erótica del cuidado de sí* a través del vínculo afectivo y pedagógico que se instaura entre sujetos del mismo sexo —especialmente varones, como en el caso de Sócrates y Alcibíades—, donde los placeres de la *aphrodisia* eran tema de preocupación filosófica (Foucault, a2005).

De manera más general, cierta disminución de la importancia de las relaciones personales *philia*, así como la valorización del matrimonio y del lazo afectivo entre esposos, contribuyeron en gran medida a que la relación de amor entre hombres dejará de ser objeto de una discusión teórica y moral intensa (Foucault, 2010, p.209).

En el plano filosófico del estoicismo vemos efectuarse como resultado, una especie de *contracatexis* erótica, es decir, una completa des-hedonización del vínculo pedagógico entre maestro y discípulo (*máthēsis*), que produce como efecto inmediato la transferencia de los placeres de la *aphrodisia* al rincón exclusivo de la relación entre esposo y esposa; “el matrimonio se convierte en objeto de ‘inquietud’, mientras que la pederastia desaparece por completo del campo de problematización ética” (Castro-Gómez, 2016, p. 215). La desproblematización de la *aphrodisia* en el quehacer pedagógico que se puede evidenciar en filósofos como Epicteto, demuestra así, la exclusión del *eros*⁸³ como condición fundamental para la escucha y la reflexión filosófica del *logos* (*meletē*); “en Epicteto lo que puede ser el lazo amoroso del maestro con el alumno, muestra que en ese momento se suprime la necesidad del *eros* (del amor y el deseo) para la escucha de la verdad” (Foucault, 2009b, p.332).

De esta discontinuidad esencial que se produce entre la *erótica del cuidado de sí* y *el modelo del elefante* del estoicismo, se derivan diversas consecuencias que modifican considerablemente la economía de los placeres de la *aphrodisia* dentro del esquema general que definió a la *inquietud de sí* típica del periodo imperial romano.

⁸³Del griego ἔρως, en la cosmología griega alude a la deidad del *dios del amor*, aunque también puede referir al *amor* o el *deseo* solamente (Liddell, Scott, & Jones, 1958).

En primer lugar, el amor hacia las mujeres por medio del lazo matrimonial se transformó en el terreno exclusivo de problematización del *eros*, lo cual llevó a la desproblematización correlativa del tipo de vínculo erótico-pedagógico entre sujetos del mismo sexo que valoraba la cultura clásica. A partir de entonces, Eros ya no puede concebirse al margen de Afrodita, esto es, en el sentido que le proporcionó Plutarco a partir del placer físico y del vínculo natural que se forma entre el alma masculina y femenina (Foucault, 2010). En segundo lugar, si los infortunios de la existencia hacen parte de aquello que no depende del sujeto, entonces lo que depende del sujeto consiste en la capacidad que posee para conducirse a sí mismo conforme a la virtud, y de aquí precisamente la importancia del matrimonio que opera como una especie de emplazamiento para la *reclusión moral* del placer, alrededor del lazo conyugal. Esta normatización del matrimonio, “era un comportamiento ético que los filósofos del *estoicismo tardío* interpretaban como manifestación de virtud, firmeza y dominio de sí” (Castro-Gómez, 2016, p.179).

Por último, Foucault (2017b) nos dice que las técnicas de sí desarrolladas por el estoicismo produjeron un cambio significativo en el seno de la aristocracia romana, sobre todo en lo referente al arte de gobernarse a sí mismo; “tales técnicas de gobierno mostraban que el significado de la vida personal no debía depender de las ‘posiciones de sujeto’ definidas por la sociedad, sino de la forma bella y buena que uno mismo le pudiera dar a su vida” (Castro-Gómez, 2016, p.231). Justamente, la *estilística de la existencia matrimonial* como forma de vida, y que los estoicos valorizaron por encima de cualquier otro estilo de vida que no fuese el de la existencia conyugal. Como resultado, el arte de gobernarse a sí mismo quedará sustraído al espacio privado de la esfera matrimonial, convirtiendo a la vida en pareja como el núcleo fundamental del lazo social, donde el comportamiento privado de los esposos empezará a ser visto, cada vez más, como un asunto que afecta a la moral pública y las costumbres. Fenómeno que tendrá implicaciones profundas, en las formas de organización y regulación para la práctica de la sexualidad en el mundo antiguo (Castro-Gómez, 2016).

3. CAPÍTULO TERCERO: EL GOBIERNO DE LA CARNE Y LA CONFESIÓN.

3.1. La economía de la procreación y la experiencia de la carne.

En esta sección nos ocuparemos de los cambios que acontecen como resultado del intercambio cultural que tuvo lugar a partir del siglo II hasta el siglo V d.C., entre el mundo pagano de la filosofía grecorromana y el mundo del cristianismo antiguo. Más concretamente, buscaremos rastrear las continuidades y discontinuidades que producirán el tipo de experiencia sexual que se formula con el cristianismo, en contraste a la ética de los placeres grecorromana –analizada a lo largo del capítulo anterior. Primero, abordaremos el paso del modelo del elefante a la economía de la procreación cristiana, que tiene lugar con Clemente de Alejandría. Luego, nos ocuparemos de la *doctrina del pecado original* en Tertuliano y san Agustín, donde se concreta aquello que Foucault ha denominado como la «experiencia de la carne» que definirá el tipo de experiencia sexual que asumió el cristianismo en Occidente.

3.1.1. La semilla del logos

Quizas a excepción de san Pablo, los primeros sacerdotes cristianos del mundo antiguo no eran individuos cultivados, tal como si lo fueron los judíos y los griegos en el siglo primero de nuestra era. Solo hasta el siglo II es que el influjo de la filosofía en el cristianismo se tornará evidente principalmente con la influencia de los padres apologistas, esto es, un grupo de escritores cristianos adiestrados en los conocimientos de las distintas escuelas de filosofía de la época, “[que] trataron de defender el cristianismo de los ataques lanzados contra él por los paganos, y que intentaron hacerlo comprender a los hombres cultos de su época”⁸⁴ (Benoit, en; Foucault, 2014a, p. 129). Dentro de este grupo podemos encontrar a diferentes personajes, tales como: San Ireneo de Lyon, Orígenes, Justino, San Gregorio,

⁸⁴Nota de pie de página.

Clemente de Alejandría, Minucio Félix, San Hipólito, Tertuliano, San Cipriano y Lactancio, entre otros (Hadot, 2006).

A partir de entonces, el discurso filosófico comenzará a introducirse en el cristianismo en tanto *decir veráz*, es decir, asumiendo los mismos procedimientos de *veridicción* que eran típicos del periodo helenístico para la enseñanza de la filosofía, organizada en: “consideraciones lógicas; consideraciones morales; doctrinas de la naturaleza; verdades tocantes a los seres divinos. Lógica, moral, estudio de la naturaleza y teología –o discurso sobre lo divino” (Foucault, 2009b, p.171). En este sentido es que en su curso *Del gobierno de los vivos* (2014a), Foucault nos habla acerca de *El Pedagogo* de Clemente de Alejandría, en donde es posible evidenciar esta huella que dejó el pensamiento filosófico en los padres del siglo II y en el tipo de experiencia espiritual que se desprende como resultado de esta intercambio cultural:

Parece en verdad que el conocimiento más grande de todos es el conocimiento de sí mismo –o sea el conocerse a sí mismo, τὸ γινῶναι αὐτὸν–, pues aquel que se conozca a sí mismo tendrá el conocimiento de Dios y, poseedor de ese conocimiento, se tornará semejante a Dios (Clemente en; Foucault, 2014a, p. 286).

Aunque para la época de 1980 en que se llevó a cabo el curso *Del gobierno de los vivos* (2014a) los conceptos de *aphrodisia* e *inquietud de sí* (*epimeleia heautou*) no existirán todavía en el léxico de Foucault, sin embargo ya se hallaba en ciernes en las investigaciones del filósofo la idea de una especie de continuidad entre las prácticas de sí estoicas y las prácticas de sí cristianas. En el cuarto tomo de la *Historia de la sexualidad – Les Aveux de la Chair* (2018), será en donde Foucault atenderá más cuidadosamente este problema, justamente, a partir de la obra de Clemente de Alejandría en que es posible rastrear un conjunto de ideas provenientes de algunos filósofos grecorromanos, principalmente, de estoicos tales como: Musonio Rufo, Hierocles, Antípater, entre otros, y también de filósofos clásicos como Platón y Aristóteles. Sobre todo, de los moralistas estoicos es que Clemente plantea sus preceptos para una regla cristiana a partir de una serie de principios, caros a la filosofía helenística de este periodo:

Ainsi sur le principe que l'union légitime doit désirer la procréation; sur le principe que la recherche du plaisir seul, même dans le mariage, est contraire à la raison; sur le principe qu'on doit épargner à sa femme toute forme indécente de rapports; sur le principe que, si on a honte d'une action, c'est qu'on a conscience qu'elle est une faute⁸⁵ (Foucault, 2018, pp. 25-26).

Sin embargo, de este intercambio cultural entre los moralistas estoicos y el pensamiento de Clemente, no hay que concluir una mera interpolación de enseñanzas filosóficas sin un significado cristiano de trasfondo, pues ninguno de los temas prescritos por Clemente están consignados sin una corroboración de las escrituras, como por ejemplo; Moisés, el Levítico, Ezequiel, Isaías, Sirac, entre otros (Foucault, 2018). Asimismo, el tratamiento que Clemente le dará al régimen de la *aphrodisia*, el cual asumirá un significado diferente al planteamiento original de los filósofos grecorromanos que se fundamenta a partir del principio del dominio de sí (*enkrateia*) y el control de los placeres (*sōphrosynē*); sino que más bien, aquí el régimen de la *aphrodisia* estará ajustado a una *economía de la procreación*, que ya no será el mismo de la *estilística de la existencia conyugal* de los estoicos. Aunque, si bien es posible establecer algunas semejanzas con respecto al estoicismo, las prescripciones de Clemente sobre el lazo conyugal tendrán una justificación diferente.

De este modo, es que el filósofo explica la noción de matrimonio del padre alejandrino: “le «mariage tempérant» de Clément est surtout respectueux de ce qui, passant à travers lui, va du Créateur éternel à la multiplicité des créatures futures, et trouve dans la semence et la fécondation un moment matériel important” (Foucault, 2018, p.51). Aquí el principio de la templanza se halla en línea con las ideas de los platónicos respecto al dominio que debe ejercer el alma sobre el cuerpo, y con los estoicos en la moderación de la satisfacción de los apetitos una vez que el sujeto se ha vuelto amo de ellos (Foucault, 2018, p.51). No obstante, Clemente no usa los conceptos de *enkrateia* y *sōphrosynē* para abordar el tema del control y el dominio de

⁸⁵Para las referencias de *Les Aveux de la Chair (Las confesiones de la carne)* (2018), se hará uso de la edición electrónica de Gallimard en el idioma original de los manuscritos, para evitar problemas de interpretación, dada la complejidad y el estado inconcluso del libro.

sí, sino más bien la noción de *kairós*⁸⁶ para referirse al momento oportuno de la relación sexual entre dos personas casadas. Por lo que, es el *kairós* lo que define la economía del lazo matrimonial y de las relaciones sexuales en Clemente, más que la preeminencia ontológica del alma sobre el cuerpo o el juicio moral del sujeto.

El *kairós* no caracteriza una regla de prudencia como en el caso de los platónicos o los estoicos, esto es, en el control del alma sobre el cuerpo o de los preceptos morales que hacen de una conducta una buena acción, sino más bien, consiste en establecer las condiciones concretas en que una acción adquiere valor positivo para su realización (Foucault, 2018). Foucault explica esta torsión que efectúa el pensamiento de Clemente frente al platonismo y el estoicismo, apelando a los textos de *Los Stromata* y *El Pedagogo*, donde el padre alejandrino habla acerca de la función del matrimonio:

La continuité et l'homogénéité entre les deux textes est manifeste; avec cette différence que *Les Stromates* parlent du mariage lui-même et de sa valeur en fonction de la procréation alors que *Le Pédagogue* parle de la procréation comme principe de discrimination pour les rapports sexuels. Dans un cas, il s'agit de la procréation comme finalité du mariage; dans l'autre, il s'agira surtout de cette même procréation dans l'économie des relations et actes sexuels (Foucault, 2018, p.31).

La similitud de Clemente con respecto a filósofos moralistas como Musonio Rufo y Plutarco, no puede pasar desapercibida aquí. Con todo, Clemente parece ir un paso más allá que los estoicos, en la medida en que unifica bajo un mismo principio aquello que en la *aphrodisia diskaiia* de Musonio se hallaba separado, a saber; por un lado, la justa economía de los placeres que hacen del individuo un hombre racional y virtuoso; y por otro, el de la reglas para conducirse prudentemente en el matrimonio (Foucault, 2018). Sin embargo, aquí ya no se trata de la reciprocidad de los lazos afectivos que ligán mutuamente al marido y la mujer, sino que en Clemente el matrimonio se fundamenta en virtud y en razón exclusiva de la procreación. La

⁸⁶Del griego *καίρος*, significa *tiempo exacto*, *tiempo propicio* o *momento oportuno* (Liddell, Scott, & Jones, 1958).

procreación es lo que establece las condiciones para que el lazo matrimonial adquiriera su valor positivo, y no la reciprocidad afable que se constituye por medio del vínculo entre marido y mujer como en los estoicos. El régimen sexual de la procreación y el matrimonio, se unificarán bajo una misma regla en Clemente de Alejandría.

Así, en *Les Aveux de la Chair* (2018), Foucault dirá que a partir de entonces es cuando empezará a producirse en el cristianismo toda una codificación de los actos sexuales, desde el punto de vista de las reglas intrínsecas de la procreación que determinarán la forma de conducir las relaciones sexuales entre esposos. Es la unión biológica del acto sexual con fines reproductivos lo que hace del lazo conyugal algo legítimo. A este respecto, cabe destacar lo que dice el filósofo acerca de las normas de Clemente para la efectuación del acto sexual;

S'il faut garder la semence de toute évacuation impure, de même il faut protéger la matrice une fois qu'elle a accueilli la semence et qu'elle a entrepris son labeur. Il faut respecter le rythme spontané que Clément évoque ainsi: vide, la matrice désire procréer, elle cherche à accueillir la semence et l'accouplement ne peut alors être considéré comme une faute, puisqu'il répond à ce légitime désir (Foucault, 2018, p.48).

En este orden de ideas, *Los Stromata* y *El Pedagogo* de Clemente pueden considerarse como “le premier exemple d'un genre, ou plutôt d'une pratique qui aura une importance considérable dans l'histoire des sociétés occidentales —l'examen et l'analyse des relations sexuelles entre époux” (Foucault, 2018, p. 33). De forma que, si bien es posible establecer una continuidad entre el modelo del elefante y el cristianismo, la ética conyugal estoica se verá significativamente alterada en Clemente, con la cuestión del *kairós* y la economía de la procreación donde se redefinen las formas de conducta sexual entre esposos. La *aphrodisia dikaia* de los estoicos será completamente absorbida por la economía de la procreación.

Ahora bien, el *kairós* de la relación sexual no alude solamente a una regla moral de convivencia matrimonial, también puede entenderse como una *regula vitae* (regla de vida) en armonía espiritual con el *logos* divino: “n'oublions pas que, pour Clément, le *Logos* est appelé Sauveur, parce qu'il a inventé pour les hommes «les

remèdes qui leur donnent un juste sens moral et les conduisent au salut», et cela en saisissant la bonne «occasion»” (Foucault, 2018, p.34). De acuerdo con Hadot (2006), aquí es como si los apologistas del siglo II, entre ellos Clemente, se hubieran apropiado de la idea de los filósofos griegos acerca del *logos* como el divino pedagogo que obra para educar a los hombres, y en esta medida el cristianismo sería la verdadera filosofía que llevaría a cabo la plena revelación del *logos* para la salvación de la humanidad. Así es que, en *Los Stromata* de Clemente se evoca la función del *logos*: “que nos enseña a conducirnos a imagen y semejanza de Dios y a aceptar el plan divino (*oikonomia*) como principio rector de nuestra educación” (Clemente en; Hadot, 2006, p.62).

Aquí, la *oikonomia* cristiana reviste un significado mucho más profundo que el concepto de economía del hogar de Aristóteles, el cual designa la gestión de los recursos domésticos por parte de la dueña de la casa. Pues, si con los estoicos los placeres de la *aphrodisia* se trasladan al interior del espacio conyugal haciendo del *oikos*⁸⁷ el lugar por excelencia para la manifestación de las relaciones sexuales; con el cristianismo el *oikos* se convierte en uno de los espacios primordiales, para el tipo de experiencia espiritual que el sujeto es llevado a realizar consigo mismo según los designios de la divina providencia, del *logos*. Como resultado, la cuestión del matrimonio que había alcanzado una relativa autonomía en la ética de los placeres estoica, perderá esta independencia para quedar completamente subordinada a la *oikonomia* de la procreación cristiana.

De aquí precisamente las restricciones cada vez más severas a las cuales deberán someterse los esposos con el cristianismo, en donde el matrimonio se constituye en una exigencia fundamentalmente normativa. Esta normalización es como si restituyera, en cierta medida, la misma valoración que le dieron los griegos a la división de los sexos de acuerdo a las posiciones de sujeto de la *polis*, pero esta vez en el espacio restringido de la esfera conyugal. Es decir que, para el caso de la mujer, ninguna relación sexual, excepto la que tuviera con su marido (*principio de isomorfismo*), a la vez que sólo se tiene en cuenta la función masculina a la hora de la

⁸⁷Del griego οἶκος, significa *hogar, morada* (Liddell, Scott, & Jones, 1958).

concepción, es decir, desde el punto de vista exclusivo del penetrador (*principio de actividad*) (Castro-Gómez, 2016). Esta es la razón de que, Clemente, no hable acerca de la mujer, sino de la *semilla masculina* que; “la semence constitue pour «les raisons de la nature» un réceptacle matériel et puisqu’elle détient les puissances qui, développées dans leur ordre raisonnable, donneront naissance à un être humain” (Foucault, 2018, p. 33).

Esta continuidad entre cultura griega y cristianismo también puede evidenciarse en lo referente a los hijos. Pues, del mismo modo en que los griegos concibieron el matrimonio para dotar a la *polis* de la estirpe necesaria que pudiera protegerla, en este mismo sentido los cristianos verán en el matrimonio un ideal esencialmente reproductivo, aunque con una justificación diferente a la planteada por la cultura clásica. En cuanto a este punto en particular, Clemente distingue lo que sería, por un lado, el «objetivo» del matrimonio, y por otro, la «finalidad» del mismo: “l’objectif [...] du rapport sexuel serait donc dans l’existence de la progéniture; la fin [...] dans le rapport positif à cette progéniture, dans l’accomplissement qu’elle constitue” (Foucault, 2018, p. 35). Por lo que, mientras el objetivo del matrimonio comprende una meta puramente pragmática en el logro de la descendencia, su finalidad sería más bien la calificación positiva que adquiere una buena descendencia conforme al plan del *logos*. De aquí lo que dice el filósofo sobre Clemente :

Que cette fin non utilitaire soit bien ici le thème de Clément, c’est ce que montre la considération qu’il enchaîne immédiatement à la métaphore du semeur. Celui-ci ne plante qu’«à cause de lui-même»; l’homme, quant à lui, doit planter «à cause de Dieu». Par-là, Clément n’entend pas désigner la fin qui oriente l’action, mais plutôt le principe qui la traverse et la soutient tout au long. L’acte de [pro]création doit être fait «à cause» de Dieu dans la mesure d’abord où c’est Dieu qui la prescrit en disant «Multipliez-vous», mais aussi parce qu’en procréant l’homme est «image de Dieu», et il «collabore», pour sa part, «à la naissance de l’homme» (Foucault, 2018, p. 36).

Es decir que, el acto de procreación humana se halla en conexión directa con el principio ontológico de la Creación; pues, la Creación es lo que establece las

condiciones de posibilidad para la capacidad que posee el hombre de procrearse a sí mismo. Pero no se trata meramente de multiplicarse sin más como los animales, o como el sembrador que ve su cosecha como el efecto directo de su propio trabajo, sino de llevar a buen término el acto [pro]creativo, es decir, de *plantar* conforme a la «pedagogía» del *logos*, y en esta medida es que el hombre actúa en *semejanza* con la Ley de la salvación. De esta forma, al obrar de acuerdo con la Ley divina (*oikonomia*) el hombre hace algo muy distinto que solamente imitar a Dios; “il participe, [...], à la puissance et à la «philanthropie» de Dieu: il procréé, avec lui, des hommes qui sont dignes d’être aimés d’un amour dont la manifestation a été la «cause» de la Création, puis de l’Incarnation” (Foucault, 2018, p.37).

Ahora bien, para Clemente, así como la función procreativa del padre consiste en replicar el acto primordial de la Creación, asimismo la función del hijo reviste un significado equivalente dentro de la cosmología cristiana, a saber; “la régénération par le Christ, par son Incarnation, son sacrifice et son enseignement” (Foucault, 2018, p.56). Foucault nos habla de este forma, acerca de toda una *fisiología de la regeneración* en Clemente de Alejandría que se transmite a la humanidad, primero a partir de la sangre de Cristo, y luego bajo la forma de la leche de nodriza donde se propaga la enseñanza del *logos* en el cristianismo, luego del sacrificio de Cristo;

Ainsi, après avoir offert son sang, le Christ donne aux hommes-enfants le lait de son *Logos*. Il les enseigne, il est leur pédagogue. Entre le sang autrefois versé, dans la Passion, et le lait qui coule indéfiniment de sa Parole, la procréation suscite ce peuple de « tout petits » que le *Logos* engendre et régénère (Foucault, 2018, p.57).

Esta transmisión del *logos* a través de la sangre y la leche, es precisamente lo que se recrea a partir del acto *aleiturgico* del bautismo, como una especie de ritual simbólico en que el sujeto es conducido hacia un segundo nacimiento, pero esta vez en la palabra de Cristo. A este respecto, en su curso *Del Gobierno de los Vivos* (2014a), el filósofo se refiere a un texto antiguo del siglo II, la *Didaché*, y también a la *Apología* de Justino, para analizar el tipo de rito bautismal que era practicado por los cristianos de este periodo. A juicio de Foucault, ambos textos establecerían que;

“en los dos primeros siglos del cristianismo, el acto del bautismo estaba precedido por una enseñanza previa, de tal manera que el candidato a ser cristiano tenía que ser sometido primero a una *catequesis*” (Castro-Gómez, 2016, p.116). Por lo que, sin esta adopción previa de la verdad por medio de la catequesis, el sujeto no podía ser iniciado en la religión de la fe cristiana. No hay purificación del pecado sin antes dar cuenta del conocimiento de la palabra de Dios.

Por tanto, para los cristianos de este periodo la evangelización no salva por sí misma, sino que *implanta* en el corazón del sujeto las *semillas* de la verdad, y sólo hasta que estas hayan germinado en su interior, en ese momento justo (*kairós*), es que el candidato será apto para recibir el bautismo. De tal forma que, el rito bautismal se realiza a partir de un “ciclo de verdad” que contempla como condición previa, la adopción del *régimen de verdad* cristiano en la catequesis; y para su realización plena, el *procedimiento aleturgico* del bautismo que efectúa la purificación del pecado, al modo de un segundo nacimiento en la fe cristiana. Únicamente en el bautismo es que las semillas germinarán efectivamente. Con lo cual, el acto aleturgico que se produce con el bautismo es lo que califica de cierta manera el conocimiento recibido durante el proceso de la catequesis, allí se efectúa una modificación ontológica en el ser del sujeto; “el acto bautismal marca una discontinuidad ontológica entre el hombre pecador y el hombre redimido” (Castro-Gómez, 2016, p.117).

Así pues, el rito bautismal que era practicado por los cristianos del siglo II, se ajusta a la misma economía de la procreación que se revela en el pensamiento de Clemente de Alejandría, ya que; sólo en la medida en que el sujeto está dispuesto a recibir la leche de Cristo, las semillas del *logos*, es que podrá ser redimido. De aquí precisamente, el ciclo de verdad que se constituye entre; por un lado, la catequesis, donde se establecen las condiciones para la purificación del pecado; y por otro, el *kairós* del rito bautismal que introduce una discontinuidad ontológica entre pecado y redención, en el que sujeto es llevado a establecer una nueva relación consigo mismo bajo la forma simbólica de un segundo nacimiento en la sabiduría de Cristo. En esto consiste, precisamente, la experiencia de la *metanoia* cristiana, en donde se busca

producir una profunda alteración en el ser del sujeto al modo de un “«cambio de pensamiento», [o] «arrepentimiento», sugiriendo la idea de mutación y renacimiento” (Hadot, 2006, p. 177).

No obstante, el tipo de *metanoia* que se formula en el pensamiento de Clemente evidencia elementos comunes a la clase de experiencia espiritual que se constituyó con la filosofía helenística, sobre todo en lo que respecta a la *epistrophe* neoplatónica y a la *paraskeuē* estoica –que se analizaron en el capítulo anterior. Pues, al igual que muchos de los padres apologistas, en Clemente de Alejandría preexiste aún, el valor que le concedieron los neoplatónicos al conocimiento de sí mismo (*gnothi seauton*) para la metamorfosis espiritual del yo; y el carácter *eto-poético* que los estoicos descubrieron en el conocimiento filosófico, para la determinación de “un «régime» de vie qui définit la valeur des actes en fonction de leurs fins rationnelles et des «occasions» qui permettent de les effectuer légitimement” (Foucault, 2018, pp. 57-58). Asimismo, los códigos de conducta y las prescripciones morales paganas, que darían como resultado la clase de experiencia sexual que se concreta en el cristianismo con: la austeridad sexual, el régimen matrimonial y la economía de la procreación.

En resumidas cuentas, las obras de *Los Stromata* y *El Pedagogo* de Clemente de Alejandría, atestiguan la fructífera recepción que tuvieron en el mundo cristiano todo este conjunto de ideas provenientes de la filosofía grecorromana, y que Clemente recogerá a partir de un significado fundamentalmente religioso, repensándolo todo desde su concepción cristiana del *Logos* (Foucault, 2018). Había pues en el siglo II d.C., un cristianismo fuertemente helenizado a través de la interpretación filosófica que los padres apologistas le dieron al Antiguo y Nuevo Testamentos. Cosa que, a partir del siglo III d.C. empezará a cambiar drásticamente, especialmente con Tertuliano, y luego en el siglo IV y V con San Agustín, pensadores ámbos que se encomendaron a la defensa del cristianismo en contra del gnosticismo. Este será el momento en que se formulará una visión mucho más pesimista y austera del cristianismo, identificando así en la sexualidad: la evidencia de la huella del mal y de la caída que afecta a la humanidad desde los tiempos de Adán y Eva.

3.1.2. *La doctrina del pecado original y la experiencia de la carne*

El paso del siglo II al siglo III d.C. constituye uno de los periodos más importantes en las investigaciones de nuestro filósofo, donde se evidencian las transformaciones y los cambios más significativos que determinaron el rumbo que tomó la historia de la *subjetividad y la verdad* en el Occidente Cristiano (Foucault, 2014a). Precisamente, en la transición que va entre los siglos segundo y tercero es que podemos encontrar al padre de origen cartaginense, Quinto Septimio Florente Tertuliano (160d.C.-220d.C.) contemporáneo de Clemente de Alejandría, a quien Foucault dedicará buena parte de sus lecciones *Del gobierno de los vivos* (2014a).

Al igual que algunos de los padres apologistas que abordaron el tema del rito bautismal, tales como Justino en su texto de la *Apología*, de igual manera Tertuliano encomendó algunas de sus obras al tratamiento de este tema, como por ejemplo; su tratado con el mismo título en lengua latina *De baptismo* o el *De paenitentia*. De acuerdo con el filósofo francés, una de las contribuciones más importantes de Tertuliano al cristianismo habría consistido en la idea de *La doctrina del pecado original*, sobre todo a partir de su tratado *De baptismo* que estaba dirigido en contra de una serie de movimientos de inspiración gnóstica. En este sentido es que lo explica Foucault (2014a) en su *Clase del 13 de febrero de 1980*:

Tertuliano, como saben, es quien inventó el pecado original o, en todo caso, quien lo elaboró. Lo elaboró a partir de o, mejor, contra dos ideas, que eran en cierta forma conocidas tanto en el mundo antiguo como en el cristianismo de los dos primeros siglos. Esas dos concepciones son la idea del pecado como mancha y tacha, por un lado, y por otro, la idea del pecado como caída. [...] El pecado original es más que eso. Lo que marca al hombre desde el nacimiento se traduce, se manifiesta por supuesto como mancha, tacha, sombra, olvido, ignorancia, pero es en lo fundamental una perversión de la naturaleza, una perversión de nuestra naturaleza (p. 148).

Así las cosas, para Tertuliano, muy al contrario de las ideas de Clemente de Alejandría acerca de la creación y la procreación, la simiente sería aquello que haría posible la herencia de la falta que se perpetúa de generación en generación, desde el

momento preciso en que Adán y Eva fueron expulsados del paraíso. “Tertuliano, dice Foucault, ‘compone una teoría de la transmisión de la falta original por la simiente’, lo cual significa que el pecado original es transmitido de padres a hijos a través del acto sexual, específicamente [...] del semen del varón” (Castro-Gómez, 2016, p.118). Es la teoría de la «pangénesis» del esperma, que refiere a la idea según la cual; la eyaculación masculina sería el agente principal para la transmisión del pecado original, una especie de enfermedad genética que no es posible de erradicar ya de la naturaleza humana, ni siquiera con el bautismo. Así es que, paradójicamente si bien el esperma es el receptáculo natural que moviliza las potencias [pro]creadoras del *Logos*, al mismo tiempo es lo que permite la diseminación del mal y la corrupción.

Ahora bien, *la doctrina del pecado original* de Tertuliano es como si reelaborara una de las ideas más difundidas de la antigüedad acerca de la eyaculación masculina, defendida especialmente por filósofos como Diógenes de Apolonia y también por Clemente de Alejandría⁸⁸, a saber; la idea de la eyaculación masculina como simétrica del parto femenino, cuya fisiología se constituiría como resultado de una especie de decocción de la sangre que es la que genera la espuma espermática de la eyaculación. De forma que, así como en el “parto femenino sale otro ser, no hay que olvidar que, en la eyaculación masculina, tenemos asimismo una suerte de desdoblamiento del ser, y del ser en su totalidad” (Foucault, 2014a, p.149). Vieja idea que Tertuliano reinterpreta a la luz de la doctrina del *traducianismo* que concebía el alma humana como la sede principal del pecado original, y por ello es que para los traducianistas el cuerpo no es lo único que podía transmitirse por medio de la simiente, sino que también el alma misma (Foucault, 2014a).

En esta medida es que, la teoría tertuliana de la transmisión de la falta plantea la posibilidad de la existencia de dos tipos de simiente; por un lado, la simiente del cuerpo, que es la misma que se transmite a través de los padres a los hijos; y por otro

⁸⁸En este sentido es que en el capítulo sobre la *Dietética* del *El uso de los placeres* (2005), Foucault cita *El Pedagogo* de Clemente de Alejandría donde se plantea esta idea: “«Algunos –refiere *El pedagogo*– suponen que el semen del ser vivo es la espuma de la sangre, en cuanto a la sustancia. La sangre, fuertemente agitada con motivo de los brazos, calentada por el calor natural del barón, forma espuma y se derrama por las venas espermáticas. Según Diógenes de Apolonia, este fenómeno explicaría el nombre de *aphrodisia*»” (p.141).

lado, la simiente del alma, la cual se remontaría a la falta originaria de Adán y la carga pecaminosa que introdujo en la especie humana desde el momento de la caída. Por lo que, contrariamente a lo planteado por los platónicos y los gnósticos acerca de la dualidad en la incorruptibilidad del alma y la materialidad pecaminosa del cuerpo⁸⁹, para Tertuliano el alma sería más bien el lugar donde se detenta la impureza del pecado, y no el cuerpo. Ello no quiere decir que el cuerpo esté exento de pecaminosidad, de hecho para Tertuliano las “dos simientes están profundamente e íntimamente mezcladas una con otra, [...] todo lo que viene a ensuciar una de ellas, se traslada de igual modo a la otra, de modo que ambas son solidarias [...] en su imperfección” (Foucault, 2014a, p.150).

De acuerdo con el filósofo, a partir de *la doctrina del pecado original* es que se derivaron una serie de transformaciones que repercutieron de manera considerable en el tipo de experiencia espiritual que existió en el cristianismo durante los siglos I y II, y que estaba comenzando a familiarizarse con la incursión cada vez más acentuada de las ideas del gnosticismo. Dicho cambio consistirá en una de las rupturas capitales que efectuó la religión cristiana desde el comienzo de su institucionalización con la Iglesia, justamente, a contracorriente de la espiritualidad filosófica que imperaba en el mundo antiguo: “fue preciso que abandonaran una idea absolutamente fundamental en todas las religiones de salvación de la Antigüedad, que era la idea de la perfección y la pureza” (Foucault, 2014a, p.147). Tema que será uno de los puntos de debate más problemáticos a lo largo de la historia de la Iglesia, a saber qué; el cristiano no es un ser iluminado y transparente para sí mismo, sino un ser imperfecto e impuro que debe arrepentirse de sus propias faltas para salvar su alma (Foucault, 2014a).

Las implicaciones de ello serán negativas, pues, luego de Tertuliano, “es preciso que quien es puro no lo sea del todo. Es preciso que quien ha sido purificado siga siendo un poco impuro” (Foucault, 2014a, p.147). Ya que si el individuo fuese

⁸⁹A este respecto, señala Foucault (2014a): “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, porque el alma [...], para el gnóstico, no está manchada en sí misma: está presta 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” (p.143).

purificado del todo tendría entonces, otro estatus dentro del mundo, dentro de la materia e incluso dentro la creación misma, y no requeriría más de la intervención de la gracia de Dios. No se puede por ende borrar la impureza del pecado original que yace en el corazón del hombre apelando simplemente al rito bautismal, que era una de las ideas más célebres entre algunos de los padres apologistas como Justino y Clemente de Alejandría en el que: “una vez liberado el sujeto de toda influencia ‘material’ por medio del bautismo, la transparencia epistémica resulta inevitable: el conocimiento de sí y el conocimiento de Dios ya no podrán jamás separarse” (Castro-Gómez, 2016, p.120).

Para Tertuliano, no existe, por lo tanto, una fórmula mágica que disipe la corrupción ontológica del alma humana y que le permita al sujeto acceder de manera pronta a la salvación. Por el contrario, es necesario que el sujeto efectúe una transformación radical sobre su propia alma para purificarse y lograr la operación divina de la remisión de los pecados. En esta medida es que dice; “«no nos sumergimos en el agua del bautismo para purificarnos, sino que nos sumergimos en el agua del bautismo porque estamos purificados»” (Tertuliano en; Foucault, 2014a, p.141). En esto consiste la idea del padre cartaginense de la *disciplina penitencia* (*paenitentia disciplina*), “entendida como trabajo, como labor mediante la cual el alma aprende a separarse del mal, a resistirle, a combatirlo, a liberarse de él, pero también a ejercitarse para poder luchar en el futuro, e incluso después del bautismo”(Foucault, 2014a, p.168). Para explicar este punto, Foucault dice que Tertuliano apela a la anécdota bíblica en que Cristo es bautizado por Juan el Bautista:

El bautismo de Cristo es justamente esa bisagra, pues él recibe el bautismo de Juan, no porque [tenga] que hacer penitencia, sino para demostrar que, antes de recibirlo, hay que hacer penitencia, y que para los cristianos el verdadero bautismo será el que él mismo recibió cuando vino el Espíritu Santo, durante el bautismo de Juan; [...] fue Dios quien quiso transformar ese bautismo previo de la penitencia en un bautismo de remisión y salvación para la venida del Espíritu Santo (Foucault, 2014a, p.159).

El bautismo de Cristo con Juan demuestra que el rito bautismal debe realizarse en dos tiempos; por un lado, un tiempo previo de penitencia, de trabajo y preparación rigurosa, que no corresponde todavía al perdón de las faltas; y por otro lado, el bautismo propiamente dicho donde el sujeto es llevado a la iluminación y la purificación de sus pecados por parte del Espíritu Santo (Foucault, 2014a). A diferencia del rito bautismal como era entendido por Justino y Clemente, en que el bautismo estaba precedido por el tiempo de la catequesis donde el candidato a ser cristiano se convierte en sujeto de conocimiento, para Tertuliano este tiempo debe consagrarse más bien a la “disciplina prebautismal que no es lo mismo que la iniciación catequista en las verdades, que es ejercicio de sí sobre sí con vistas al porvenir y las luchas futuras” (Foucault, 2014a, p.168). La disciplina prebautismal busca convertir al cristiano en un atleta de la fe, dispuesto a luchar en contra de la semilla del mal donde se aloja la presencia de Satanás en el alma de cada sujeto.

De modo que, el bautismo no puede considerarse como el fin del camino, sino el inicio de una larga batalla que el sujeto deberá librar contra sí mismo. “Lo que demuestra el bautismo es la ‘dramaticidad de la lucha’, el combate permanente de final abierto contra un adversario que se aloja en la propia subjetividad” (Castro-Gómez, 2016, p.118). Por ello es que, a partir de Tertuliano el miedo (*metus*) se convertirá en la actitud anímica fundamental del cristianismo; será preciso tener miedo de sí mismo, de lo que uno es, ya que es en el fondo de sí donde se aloja la presencia del demonio que es justo erradicar de raíz. De esta forma, lo explica Foucault (2014a) en su *Clase del 13 de febrero de 1980*:

El miedo, por primera vez en la historia –en fin, el miedo en ese sentido, el miedo con respecto a sí mismo, el miedo a lo que uno es, el miedo a [lo que puede pasar], y de ningún modo el miedo al destino, y de ningún modo el miedo a los decretos de los dioses–, está, creo, anclado en el cristianismo a partir de la transición entre el siglo II y el siglo III y tendrá, como es evidente, una importancia absolutamente decisiva en toda la historia de lo que podemos llamar la subjetividad, es decir, la relación de sí consigo, el ejercicio de sí sobre sí y la verdad que el individuo puede descubrir en el fondo de sí mismo (p.156).

Para el filósofo, este será uno de los cambios más importantes que producirá el cristianismo en la historia de la subjetividad durante los tiempos de Tertuliano, lo cual conducirá hacia un replanteamiento de los lazos existentes entre el *sujeto y la verdad*, muy diferente al tipo de espiritualidad de los estoicos (*paraskeuē*) por medio de la atención (*prosochē*) que el sujeto debe dirigir sobre sí mismo para lograr: “un estado determinado de sabiduría o un estado determinado de pureza, a partir del cual no hay retorno y en el cual uno es invulnerable al peligro, a la tentación, a la falta, al pecado y a la impureza” (Foucault, 2014a, p.155). El logro del cristianismo habría consistido, por lo tanto, en poner sobre el centro del debate la posibilidad de la reversibilidad de la falta, al mismo tiempo que hace del miedo a la falta, la actitud anímica primordial que define la clase de relación que el sujeto debe entablar consigo mismo; “la vida no solo del postulante al bautismo sino del bautizado debe consagrarse a la lucha incesante [...] contra ese otro que está en el fondo del alma” (Foucault, 2014a, p.189).

De este modo, el ejercicio que debe realizarse sobre sí mismo durante el tiempo de la *penitencia prebautismal*, e incluso después del bautismo, es lo que establece las condiciones para que el sujeto pueda liberarse del mal que aqueja a su alma, y poder lograr así la iluminación y la salvación. Pero no en el mismo sentido de la conversión (*epistrophe-metanoia*) filosófica del neoplatonismo, que establece como condición previa el *conocimiento de sí* (*gnothi seauton*) para la metamorfosis del yo, esto es; “el movimiento por el cual el alma se vuelve [hacia el Uno], [...], hacia la luz, hacia lo verdadero, la verdad que ilumina, que es a la vez la recompensa de su movimiento de giro sobre sí misma” (Foucault, 2014a, p.157). Por el contrario, *la doctrina del pecado original* llevará a que se produzca el movimiento inverso de volcar la mirada hacia abajo, hacia lo más oscuro que hay en la propia alma, abriendo como consecuencia una brecha entre el tiempo de la *áskēsis* y el tiempo de la *gnósis*⁹⁰; “es una disociación a partir de la unidad de la *metanoia*” (Foucault, 2014a, p.157).

⁹⁰Del griego γνῶσις, puede hacer referencia al verbo *conocer* y al mismo tiempo al sustantivo *conocimiento* (Liddell, Scott, & Jones, 1958).

Por lo que, el tipo de *metanoia* que se revela en la experiencia espiritual cristiana desde el siglo III no será la misma *metanoia* del neoplatonismo, en la medida en que ya no se valora el *conocimiento de sí* como condición esencial para la purificación moral del yo, sino más bien, el trabajo incesante que el individuo debe ejercer sobre sí mismo para erradicar eso otro del yo donde se encuentra la huella del demonio, de Satanás. En esto consiste justamente la noción tradicional de *ascetismo*, a partir del significado que le adjudicó el cristiano a la *áskēsis* en el sentido de negación, constricción y mortificación del sí mismo (Foucault, 2009b). No es por ello de extrañar que, paralelamente a la aparición de *la doctrina del pecado original*, se haya producido al mismo tiempo “la prodigiosa invasión de la demonología en el pensamiento y la práctica cristiana a partir del siglo III, y sólo a partir del siglo III” (Foucault, 2014a, p.189). De aquí precisamente cuando Foucault (2014a) habla acerca de una especie de *teología de la falta* en el cristianismo de este periodo:

Pues bien, la teología de la falta, en los siglos III y IV, y por consiguiente la teología del bautismo, va a estar cada vez más ligada a la idea de una acción del demonio. [...] La falta, en consecuencia, es el triunfo de Satanás, y su purificación no puede sino adoptar el aspecto de un combate, de una lucha permanente y sin cesar renovada contra Satanás, que ha establecido su poder y su presencia en el alma y que, claro, va a renovar los asaltos para recobrar su posesión [...]. Cuanto más cristiano es uno, más expuesto está a los asaltos del diablo (Foucault, 2014a, p.189).

Esta es la razón de que Tertuliano califique el momento del bautismo como el tiempo del miedo, porque es el instante preciso en que el diablo redobla sus esfuerzos para recuperar el alma que se le ha escapado. “El camino hacia la verdad debe pasar entonces por la expulsión del otro, y debe pasar también por toda una serie de pruebas de verificación para saber si el otro sigue ahí” (Foucault, 2014a, p.189). Esto es lo que se conoce como la institución del catecumenado que “se trataba de un dispositivo encargado de reglamentar el proceso de manifestación de la verdad” (Castro-Gómez, 2016, p.122), a partir de la ejecución de un conjunto de ejercicios ascéticos y pruebas que comenzaron a implementarse con *La tradición apostólica* de san Hipólito en el

siglo III. La institución del catecumenado surge en el cristianismo como una medida para hacer frente a la amenaza de la infidelidad y la deserción que libraba la Iglesia en su clero, a consecuencia de las persecuciones a las cuales estaban expuestos los cristianos en el Imperio Romano (Foucault, 2014a).

Primero, el aspirante a catecúmeno tenía que ser sometido a un acto de *confesión* donde deben exponerse las faltas cometidas como requerimiento preliminar para solicitar el bautismo, aquí la confesión cumple un papel exclusivamente jurídico para el ejercicio de verificación. Después de esto, el catecúmeno debe realizar una serie de prácticas ascéticas; “como el ayuno, la vigilia, la plegaria y la prosternación, con el objetivo de prepararse para la lucha contra el mal” (Castro-Gómez, 2016, p.121). Una vez culminado este tiempo de *penitencia* cuando el sujeto está preparado para recibir el bautismo, se somete nuevamente a confesión para interrogar el estado de su alma, donde es necesario dar muestra de fe y del progreso en la lucha contra el mal. Así es que, si el catecúmeno es digno para recibir el perdón, entonces estará listo para pasar por la prueba definitiva en la ceremonia de exorcismo preliminar que se aplicaba en el rito bautismal de los siglos III y IV.

En este sentido, entonces, el exorcismo es, efectivamente, un rito de expulsión, de salida, de desposeimiento, un rito de cambio de soberanía. Pero el exorcismo [también] es otra cosa. Transferencia de soberanía, sustitución de una soberanía por otra, pero asimismo prueba de verdad, porque, al echar, al expulsar, el exorcismo purifica. [...] El exorcismo es entonces ese fuego como purificación y como prueba de verdad (Foucault, 2014a, p.189).

El exorcismo es pues, un acto *aleitúrgico* que combina al mismo tiempo elementos de purificación y de expulsión. Este es el sentido que recibirá el exorcismo bautismal a partir del siglo IV, bajo la forma del *scrutamen* (escrutinio en latín) o examen de pureza, en el que se trata de confirmar de una vez por todas la desaparición definitiva de la soberanía del demonio en el alma del catecúmeno (Foucault, 2014a). De acuerdo con Foucault, aún a comienzos del siglo V en los

tiempos de san Agustín, es posible atestiguar esta práctica del exorcismo bautismal⁹¹. Asimismo, la influencia que ejerció sobre el obispo de Hipona la *teología de la falta*, y que se evidencia con la recuperación que Agustín llevó a cabo acerca de algunas de las ideas más importantes de *la doctrina del pecado original*, a partir de una interpretación libre y novedosa respecto a las consecuencias que acarreó la falta de Adán para la sexualidad humana.

Para examinar esta relación entre sexualidad y pecado original, Foucault se concentra en unos cuantos textos de san Agustín como *La ciudad de Dios* y *Contra Julianum*, durante su conferencia de 1981 con el nombre de *Sexualidad y Soledad* (1999c). A juicio del filósofo en dicha conferencia, la singularidad del cristianismo no radica en haber introducido un nuevo código de comportamiento sexual –cómo se analizó en la sección anterior–, sino más bien en haber generado una nueva relación entre subjetividad y sexualidad desde el punto de vista del individuo; “si no en el código sexual, al menos en las relaciones que cada cual mantiene con respecto a su actividad sexual. El cristianismo propuso un nuevo modo de aprehensión de sí como ser sexual” (Foucault, 1999c, p.230). Por ello es que, el modo en que es problematizado el acto sexual en san Agustín ya no tendrá nada que ver con el *kairós* de la economía de la procreación de Clemente, sino la sexualidad en tanto experiencia subjetiva y patológica que se caracteriza por la *pérdida de la voluntad*.

En esta medida es que, san Agustín se vale de una serie de referencias griegas y romanas para su descripción del acto sexual, donde “el orgasmo es descrito como una especie de epilepsia en la que el sujeto pierde por completo el control de su alma y de su cuerpo” (Castro-Gómez, 2016, p.236). Vieja idea que se remonta a Hipócrates⁹² donde el acto sexual es descrito, principalmente, como una especie de

⁹¹En su *Clase del 20 de febrero de 1980*, Foucault se refiere al sermón 216 de san Agustín; “§10: «en el momento de vuestro examen [*cum scrutaremini*], cuando en nombre del todopoderoso y temible de la augusta Trinidad merecidas imprecaciones se lanzaron contra el tránsfuga que arrastra a la huida y la desertión, no os cubráis con el cilicio: pero vuestros pies caminaban en cierto modo sobre él [...]» (Columna 82; trad., p.228)” [Nota al pie de página] (Foucault, 2014a, p.178).

⁹²En el capítulo sobre la *Dietética* del *El uso de los placeres* (2005), Foucault dice que en la antigüedad esta idea se le ha atribuido sobre todo a Hipócrates; “se atribuye a Hipócrates la afirmación de que el goce sexual tendría la forma de una pequeña epilepsia. Por lo menos esto es lo que informa Aulo Gelio: «He aquí cuál era, sobre la relación sexual (*coitus venereus*), la opinión del divino Hipócrates.

enfermedad, y que Agustín reelabora completamente a partir de *la doctrina del pecado original*, arguyendo qué; “antes de la caída, en el paraíso terrenal, el acto sexual tenía características completamente diferentes” (Castro-Gómez, 2016, p.237). Es decir que, sorprendentemente, Agustín no niega la posibilidad de la existencia de relaciones sexuales entre Adán y Eva durante su estancia en el paraíso, sino la forma patológica que el acto sexual asumirá posteriormente con la expulsión de ambos.

El asunto es tanto más destacable ya que san Agustín es uno de los primeros Padres de la Iglesia en Admitir esta posibilidad. Deja claro, en todo caso, que no es pensable que las relaciones sexuales en el paraíso tuvieran esta forma epiléptica que es desgraciadamente la suya. Antes de la Caída, el cuerpo de Adán y cada una de sus partes obedecían perfectamente al alma y a la voluntad (Foucault, 1999c, p.232).

De modo que, Adán era capaz de controlar perfectamente todos los miembros de su cuerpo, incluso en el momento de la relación sexual con Eva la erección podía llegar a ser un acto completamente voluntario, y asimismo la polución durante el coito; “su sexo era como una mano que sembraba tranquilamente las semillas” (Foucault, 1999c, p.232). Entonces, ¿qué fue lo que ocurrió con la caída? Precisamente la falta más grave en contra de Dios que desencadenó el pecado original: “[Adán] intentó sustraerse a la voluntad de Dios y adquirir una voluntad autónoma, desconsiderando el hecho de que la existencia de su propia voluntad dependía por completo de la voluntad de Dios” (Foucault, 1999c, p.232). Como consecuencia de este deseo de Adán que buscaba sobreponerse a la soberanía del creador, Dios lo castigará quitándole esa misma soberanía que ostentaba en el paraíso, esto es, el *dominio de sí, la voluntad*; “quería adquirir una voluntad autónoma y perdió el soporte ontológico de esta voluntad” (Foucault, 1999c, p.232).

Por ello es que, luego de la expulsión del paraíso la rebelión de Adán tuvo un efecto desastroso que se manifestó con la pérdida de la voluntad de su propio cuerpo: “su cuerpo, y más particularmente algunas de sus partes, [dejaron] de obedecer a sus

La consideraba como una parte de la terrible enfermedad que nosotros llamamos epilepsia. Se dice que afirmó: ‘La unión del sexo es una epilepsia menor’ [...]»” (pp.140-141).

órdenes, se [rebelaron] contra él y las partes sexuales fueron las primeras en erigirse en signo de desobediencia” (Foucault, 1999c, p.232). Como resultado, la erección involuntaria, la excitación incontrolada y el orgasmo epiléptico que se convertirán en los signos de *la rebelión de la carne*, fue el castigo que Dios desencadenó sobre el hombre debido a la insolencia de Adán. “El sexo en erección es la imagen del hombre rebelado contra Dios. La arrogancia del sexo es el castigo y la consecuencia de la arrogancia del hombre” (Foucault, 1999c, p.232). La sexualidad bajo la forma de la *carne* se convierte entonces, en una especie de símbolo donde se recrea la desobediencia de Adán cuando éste quiso sustraerse a la voluntad divina.

En este punto es donde san Agustín introduce el concepto de *libido*, esto es, “el principio del movimiento autónomo del deseo sexual, sustraído por completo a la razón, que hace del hombre un ser abyecto, esclavo de su sexualidad, incapaz de poner freno a la involuntariedad de su propio cuerpo” (Castro-Gómez, 2016, p.239). Así es que, luego del pecado original se habría producido una especie de *mutación ontológica* en el hombre que lo llevó a ser rebajado a la misma condición de las bestias, y donde la *libido* sería, en cierta medida; la evidencia de esa mutación en que los órganos sexuales cobraron autonomía propia, bajo la forma del deseo incontrolable y convulsivo a partir del cual el hombre ya no volverá a ser jamás *dueño de sí mismo*. De acuerdo con Foucault (1999c), el análisis de san Agustín condujo hacia una verdadera *libidinización* del sexo donde: “el problema no es el de la relación con los otros, sino el de la relación de uno consigo mismo o, más precisamente, el de la relación entre la voluntad y la expresión involuntaria” (p.233).

Así las cosas, una de las consecuencias de la interpretación agustiniana del pecado original consistirá, precisamente, en la imagen negativa que comenzará a adquirir la sexualidad como aquel lugar desde el cual se puede evidenciar la presencia de ese «ser demoniaco» que yace en la profundidad del alma y que se sustrae a la soberanía del sujeto. “El deseo sexual será visto por los teólogos cristianos como algo especialmente malvado, como expresión de nuestra naturaleza corrupta” (Castro-Gómez, 2016, p.239). El diablo se manifiesta allí donde flaquea nuestra alma, sirviéndose de la *libido* para convertirnos en instrumentos de su voluntad. Para

Foucault, si bien la ideas de san Agustín se encuentran aún dominadas por el punto de vista masculino de la sexualidad, sin embargo el problema que pone en cuestión sus análisis es completamente diferente, pues; “mientras que para los griegos [...] la erección era símbolo de actividad y superioridad, ya que era el prelude de la penetración, para san Agustín es en cambio un signo de pasividad, de impotencia y falta de libertad” (Castro-Gómez, 2016, p.240).

De esta manera es que, en línea con la *moral del elefante* y la *economía de la procreación* de Clemente, la única justificación que tendrá el acto sexual en Agustín será; primero, acogerse a la norma del matrimonio; y segundo, pero sobre todo más importante, llevar a buen término la función de la procreación. Más allá de estos dos criterios la sexualidad vendrá a ser vista como *immoral*, “[equivalente] a permitir el señorío de la ‘concupiscencia’” (Castro-Gómez, 2016, p.240), esto es, la *insurrección de la carne* donde Satanás extiende sus tentáculos conduciendo al sujeto hacia los límites insospechados a los cuales puede ser empujado por el deseo sexual. La procreación y el matrimonio deberán ajustarse entonces a una «sospecha permanente», sobre la base de una analítica del deseo en que la *carne* (*chair* – en francés) se constituye en la *materialidad* de la “*sustancia ética* sobre la que el cristiano tiene que trabajar y a la que tiene que gobernar y conducir a partir de la verbalización del deseo y la falta” (Fernández, 2017, p.66).

En conclusión, a partir de personajes como Tertuliano y san Agustín, la *concupiscentia* (concupiscencia) se convierte en la manifestación principal que adquiere la forma del deseo, como consecuencia del pecado original. Desde entonces, la sexualidad humana se convierte en sinónimo de pecado, y el cristianismo sería la cura que buscaría anularlo y encaminar al hombre de nuevo hacia la salvación. La lucha espiritual que deberá librar el cristianismo estará encaminada, por lo tanto, a erradicar esta impureza originaria que vive la humanidad desde Adán y Eva. De aquí que, el tipo de relación que el sujeto es llevado a entablar consigo mismo en la *experiencia cristiana de la carne*, sea una relación de sospecha permanente bajo el temple del miedo, “miedo y desconfianza frente a sí mismo, frente a la maldad que está alojada en lo profundo [del] propio corazón” (Castro-Gómez, 2016, p. 235).

3.2. La hermenéutica del *homo confessor* (Conclusión).

En esta última sección nuestro objetivo consistirá en brindar una conclusión general de todo lo dicho hasta este punto acerca del tipo de técnicas y las formas de experiencia concretas, que dieron como resultado el establecimiento de la *confesión* como *decir veraz*, esto es, en tanto procedimiento de manifestación de verdad hegemónico, de acuerdo con las investigaciones de Foucault que se llevaron a cabo entre los años 1980-1984 en relación con una *historia política de las veridicciones* o de la *subjetividad y la verdad* –tal como se explicó en el capítulo uno. ¿Cuáles fueron las técnicas a través de las cuales se formó la confesión cristiana?, ¿cómo es que la confesión se constituyó en la técnica gubernamental que hizo del sujeto una suerte de *animal confesante*, de *homo confessor*? Para responder estas dos preguntas es necesario organizar nuestra conclusión en dos pasos.

Primero, debemos analizar el tipo de decir veraz que era propio de la filosofía grecorromana, esto es, lo que Foucault en sus cursos de *El gobierno de sí y de los otros* (2009a) y *El coraje de la verdad* (2017a), ha denominado con el nombre de *Parrhesía*. Aquí, será preciso retomar el concepto de *actos de verdad* (*aleturgias*) a partir de la reinterpretación que formula el filósofo de esta noción en sus últimos cursos en términos de *Speech acts*⁹³, y para ello nos serviremos del diálogo platónico de la *Apología de Sócrates*. Luego intentaremos demostrar las diferencias sustanciales que destacan al discurso parresiástico frente al discurso confesional que se gestó con la institucionalización del monacato cristiano en el siglo V con Juan Casiano.

Como punto de partida, cabría recordar lo que dice Foucault (2017a) en su *Clase del 1º de febrero de 1984*, donde plantea una mirada retrospectiva de su trabajo desarrollado hasta entonces en el Collège de France alrededor de la *parrhesía*,

⁹³Término acuñado por el filósofo norteamericano John Searle, que se inspira en el concepto de John Austin de los *actos performativos del habla*. De este modo es que Searle propone que; “hablar consiste en tomar parte de una forma de conducta gobernada por reglas que consiste en realizar actos de habla [*Speech acts*] [...]. Cada acto comprende tres actos; a) acto de emisión lingüística (emitir morfemas, palabras, oraciones), b) acto proposicional (identificar entidades y predicar algo de ellas) y c) acto ilocucionario (como afirmar, preguntar, ordenar)” (Álvarez, 2008, p. 82). Según González (2009) la *parrhesía* sería una clase especial de *speech act* que es *acto ilocucionario en estado puro*, sin la mediación performática de las reglas convencionales que organizan al lenguaje ordinario.

concepto que funcionaría como una especie de prehistoria de las técnicas gubernamentales, tanto cristianas y modernas, de conducción de la conducta:

El estudio de la *parrhesía* y del *parresiastés* [...] durante la Antigüedad es evidentemente una suerte de prehistoria de las prácticas que se organizan y desarrollan a continuación en torno de algunas parejas célebres: el penitente y su confesor, el dirigido y el director de conciencia, el enfermo y el psiquiatra, el paciente y el psicoanalista. En cierto sentido, fue sin duda esa prehistoria lo que traté de [escribir] (p.26).

Así las cosas, a juicio del filósofo, la noción de *parrhesía* evidenciaría el entrelazamiento que se dio desde la Antigüedad entre los *modos de veridicción* y las prácticas de sí, o *artes de vida*, que dieron como resultado el tipo de técnicas de conducción de la conducta que hicieron posible algunos de los procedimientos gubernamentales que subsisten hasta la actualidad en la historia de Occidente.

Al principio del capítulo dos, vimos cómo una de las primeras formas que asumieron estos procedimientos se concretó en el periodo de la Grecia Clásica, a partir del principio general de la *Inquietud de sí* (*epimeleia heautou*), según el cual; para aprender a gobernar a los otros había primero que adiestrarse en el arte de gobernarse a sí mismo, de acuerdo con la lección socrática del *Alcibíades I*. El objetivo de Sócrates era el de exhortar a Alcibíades a que se *conociera a sí mismo* (*gnothi seauton*) si quería convertirse en el político justo y sabio que quería ser para poder gobernar la *polis*. Sócrates se valía así de la metáfora del espejo para explicar el precepto delfico: “Soc. –si el alma está dispuesta a conocerse a sí misma, tiene que mirar a un alma, y sobre todo a la parte del alma en la que reside su propia facultad, la sabiduría” (133c) (Platón, 1992, p.81). La dialéctica socrática procede en esta medida, como una técnica de conducción del alma hacia el conocimiento de la verdad, esto es, una especie de *psicagogia* que se ejerce a través del *logos*;

Dialéctica y psicagogia son dos caras de un único proceso, un único arte, una única *tekhne* que es la del *logos*. Como el *logos* filosófico, la *tekhne* filosófica del *logos* es una *tekhne* que permite a la vez el conocimiento de la verdad y la práctica o la ascesis

del alma sobre sí misma [*epistrophe*]. [...] Y esta función constante de la relación con la verdad en el discurso que es la dialéctica no puede dissociarse del efecto inmediato, del efecto directo que genera, no sólo en el alma de aquel a quien se dirige el discurso, sino en el de quien lo pronuncia (Foucault, 2009a, p.340).

En esto consiste precisamente la *parrhesía*, a saber, como aquel tipo de decir veraz que busca modificar el modo de ser del sujeto, y en donde el filósofo se devela como el agente que hace posible la revelación de la verdad a través de sí mismo, de su propio modo de vida (*bios*). El discurso parresiástico se fundamenta, por lo tanto, en el *bios*, pero, se manifiesta por medio del *logos* como una especie de ascesis (*áskēsis*), al modo de la *epistrophe* platónica, que apunta hacia el alma del sujeto a fin de permitirle distinguir; lo verdadero de lo falso, lo moral de lo inmoral, lo justo de lo injusto, “y dar, por la *paideia* filosófica, instrumentos necesarios para efectuar [estas distinciones]” (Foucault, 2009a, p.311).

Ahora bien, el discurso parresiástico no posee una finalidad exclusivamente pedagógica (*máthēsis*), dado que en Platón la *parrhesía* reviste una doble tarea que consiste en apuntar tanto a los individuos como a la colectividad en general, es decir, a la *polis*. En esta medida es que Foucault (2009a), plantea la función de la *parrhesía* socrática desde una perspectiva política: “aparece ahora como una actividad consistente en dirigirse al alma de quienes deben gobernar, a fin de que se gobierne como corresponde y, de resultas, también la ciudad sea gobernada como es debido” (p.309). Para demostrar la función política de la *parrhesía* Foucault (2009a) se valdrá de la *Apología de Sócrates*, donde Platón recrea la defensa que Sócrates efectuó ante el tribunal ateniense en contra de Meleto, Anito y Licón, quienes lo acusan por el delito de corrupción de menores y el culto a otros dioses diferentes a los de la ciudad: “«Sócrates delinque corrompiendo a los jóvenes y no creyendo en los dioses en los que la ciudad cree, sino en otras divinidades»”(24c) (Platón, 1995, pp.31).

La *Apología* demostraría en cierto modo que: “el parresiastés se encuentra en un lugar donde no hay mediación en absoluto, en cierto sentido, él se halla en un

lugar vacío, el lugar de la finitud. [...] El lugar de la muerte”⁹⁴(González, 2009, p.5). De este modo, Sócrates en su defensa se presenta a sí mismo como el maestro de la *Inquietud de sí*, tarea que le ha sido asignada por los dioses y que no desistirá de ella más que con sus últimos alientos, incluso si por ello estuviese en riesgo de morir:

Pues la verdad es lo que voy a decir, atenienses. En el puesto en el que uno se coloca porque considera que es el mejor, o en el que es colocado por un superior, allí debe, según creo, permanecer y arriesgarse sin tener en cuenta ni la muerte ni cosa alguna, más que la deshonra. En efecto, atenienses, obraría yo indignamente, si, [...] en cambio ahora, al ordenarme el dios, según he creído y aceptado, que debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás, abandonara mi puesto por temor a la muerte o a cualquier otra cosa. Sería indigno y realmente alguien podría con justicia traerme ante el tribunal diciendo que no creo que hay dioses, por desobedecer al oráculo, temer la muerte y creerme sabio sin serlo. En efecto, atenienses, temer la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es creer que uno sabe lo que no sabe (28d-29a) (Platón, 1995, pp. 38-39).

El discurso parresiástico de Sócrates plantea en este orden de ideas, una serie de singularidades que lo distinguen de un *acto de habla* ordinario, según las reglas convencionales establecidas por Austin (1971) para el éxito de un *acto performativo*⁹⁵, tal como lo explica Foucault (2009a) en su *Clase del 12 de enero de 1983*. En primer lugar, un acto performativo precisa de un contexto cerrado que determina los códigos concretos a partir de los cuales el enunciado debe proferirse, como por ejemplo cuando el catecumeno es sumergido en el agua del bautismo y,

⁹⁴Traducción propia: “the parrhesiastes gets himself in a place where there is no mediation at all, in a certain sense he gets himself in an empty place, the place of finitude. [...] the place of death” (González, 2009, p.5).

⁹⁵“Para analizar el éxito de los [actos] performativos en las situaciones reales en las que son empleados, Austin propone las condiciones de fortuna (Austin, 1971); **A 1**) Debe existir un procedimiento convencional que tenga un efecto convencional; dicho procedimiento debe incluir la emisión de ciertas palabras por parte de ciertas personas en ciertas circunstancias. Además; **A 2**) Las circunstancias y las personas deben ser las adecuadas, tal como se especifica en el procedimiento; **B 1**) El procedimiento debe ejecutarse por todos los participantes de manera correcta y; **B 2**) Completa; **C 1**) Las personas deben tener los pensamientos, sentimientos e intenciones necesarios, tal como se especifica en el procedimiento y; **C 2**) si se especifica una conducta consecuente, entonces las partes pertinentes deben seguir tal conducta”(Austin, 1971, p.56 en; Álvarez, 2008, p.81).

acto seguido, el sacerdote debe pronunciar las palabras “yo te bautizo en el nombre del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo”. Aquí el enunciado “yo te bautizo” no es puramente verbal, pero tampoco es un enunciado que sea verdadero o falso, sino que es una expresión *realizativa* que está precedida por las pautas del rito bautismal para la remisión de las faltas; el “yo te bautizo” es lo que efectúa la *metanoia*, la purificación del pecado.

Por el contrario, el enunciado de la *perrhesía* no se encuentra determinado de antemano por ningún tipo de código estatutario, convencional o institucional, antes bien “abre un riesgo indeterminado. Y ese riesgo indeterminado está, indudablemente, en función de los elementos de la situación” (Foucault, 2009a, pp.78-79). Es decir que, el parresiasta no es aquel que se comporta en base a las normas comúnmente aceptadas por la sociedad, sino aquel que las desafía explícitamente en el momento oportuno produciendo, de esta forma, una situación indeterminada que es, a la vez, un escenario riesgoso y peligroso para sí mismo. “El acto parresiástico ‘abre un riesgo’, pues rompe con el código y genera una fractura en la norma” (Castro-Gómez, 2016, p.336). De aquí, precisamente, cuando Sócrates dice que prefiere «*permanecer y arriesgarse sin tener en cuenta ni la muerte ni cosa alguna, más que la deshonra*» (28d).

En segundo lugar, en un acto performativo tanto las circunstancias como las *personas* deben ser las adecuadas, conforme a los códigos institucionales o convencionales que rigen el procedimiento. De manera que, la oración “yo te bautizo” es efectiva solo si la autoridad competente que debe presidir el acto se encuentra en la *posición* adecuada para proferir la enunciación (en este caso el sacerdote), de otro modo el performance de la experiencia bautismal no podrá ser exitoso. Ahora bien, el acto parresiástico es “independiente de las posiciones, que serían solo una administración convencional de las cuotas de poder”⁹⁶ (González, 2009, p.8). Por lo que, en la *parrhesía* la cuestión no es un asunto de posición, sino más bien de *estatus*, es decir, al modo de Sócrates en que expone su defensa desde su

⁹⁶Traducción propia: “independent from the positions, which would be just a conventional administration of the quotas of power” (González, 2009, p.8).

condición de inferioridad como acusado. La *parrhesía* se formula pues, en los límites de resistencia al poder; “el momento en que el juego del poder está en peligro. El parresiastés debe ser conocedor del *kairós*, del momento oportuno tanto como de la ocasión crítica”⁹⁷ (González, 2009, pp.8-9).

En tercer lugar, en un performativo las personas deben tener los pensamientos, sentimientos e intenciones necesarios, tal como se especifica en el procedimiento rutinario del acto⁹⁸. Esto es lo que Searle denominaba como la *intencionalidad* del *acto ilocucionario*: “un enunciado ilocucionario es sincero si el que lo dice hace algo con la intención de hacerlo”⁹⁹ (González, 2009, p.10). En este aspecto es en donde concuerda particularmente Foucault con la teoría de los *speech acts*, ya que, en la *parrhesía* “lo que define la intencionalidad en los términos de Foucault reside precisamente en la imposibilidad de separar al sujeto de la misma apertura que tiene lugar en su actuación”¹⁰⁰ (González, 2009, p.11). Para el filósofo, aquí la verdad se manifiesta en dos niveles; por un lado, el enunciado de verdad «*la verdad es lo que voy a decir, atenienses*» (28d); y por otro, la ratificación que realiza el sujeto de esa misma verdad a partir de sí mismo «*temer la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es creer que uno sabe lo que no sabe*» (29a).

De manera que, el tipo de concordancia que se establece en la *parrhesía* no es al nivel de las *palabras* y las *cosas*, es decir que, no es una correspondencia *constatativa* desde el punto de vista lógico, sino más bien, una correspondencia entre el discurso veraz del sabio (*logoi*) y las acciones morales (*ethos*) que sustentan la *veracidad* de ese mismo discurso. En esto radica la sinceridad del parresiastés, en la

⁹⁷Traducción propia: “the moment in which the game of power is in danger the parrhesiastes must be a connoisseur of the *kairós*, of the opportune as well as of the critical occasion” (González, 2009, p.8).

⁹⁸Sin embargo, para Foucault (2009a) la sinceridad del acto performativo no siempre concuerda con los sentimientos del ejecutante, como en el caso de algunos de los jueces que tuvieron que condenar a Sócrates a la pena de muerte pero que asimismo creían en su inocencia. Basta entonces con que el ejecutante lleve a cabo las acciones correctas en el momento oportuno que indiquen su compromiso con el procedimiento (Álvarez, 2008).

⁹⁹Traducción propia: “illocutionary utterance is sincere if the one who says he does something intends to do it” (González, 2009, p.10).

¹⁰⁰Traducción propia: “what defines intentionality in Foucault's terms resides precisely in the impossibility of separating the subject from the very openness which takes place in his acting.” (González, 2009, p.11).

medida en que aquí la verdad no se afianza exclusivamente en el *logos*. “El monopolio de la *parrhesía*, no querrá decir sólo que uno se pretende capaz de enunciar la verdad en la enseñanza, en los consejos que da, [...] sino efectivamente, en su vida misma, un agente de la verdad” (Foucault, 2009a, p.327). Por lo que, en la *parrhesía* la manifestación de la verdad es indisociable de la revelación del alma de aquel que enuncia la verdad, no solo a través de su discurso, si también de sus acciones, de su modo de vida. Pues, el parresiastés es en cierta forma un *bios-alêthes* andante que ha hecho de su existencia *una obra de arte estéticamente veraz*.

Así, en su curso de *El coraje de la verdad* (2017a), Foucault se refiere a la *parrhesía* como una clase especial de procedimiento *aleiúrgico* donde se pone en juego al mismo tiempo, la propia libertad del sujeto y la manifestación de la verdad. En esto consiste, justamente, el coraje de la verdad de la *parrhesía* que envuelve actos de libertad y de resistencia, pero que es asimismo un acto que involucra riesgo y osadía. Con lo cual, las reglas intrínsecas del discurso parresiástico desde el punto vista político en que es analizado por Foucault se distinguen de algunos elementos básicos de la teoría tradicional de los *actos performativos* de Austin (1971), pues la *parrhesía* sería lo inverso a una pragmática del discurso en el sentido convencional del término. Ello no quiere decir que la *parrhesía* no sea un *acto de habla* (*speech act*) en los mismo términos propuestos por Searle, ya que la *parrhesía* podría considerarse como un tipo peculiar de *acto ilocucionario* donde se pone al descubierto la irreductibilidad del sujeto, sin la mediación performática corriente que organiza al lenguaje ordinario.

En la *parrhesía* no existe una separación entre *sujeto* y *verdad*, antes bien ambos elementos se constituyen como un solo acto originario en que; “la dramaticidad del discurso verdadero [...] pone de manifiesto el contrato del sujeto hablante consigo mismo en el acto del decir veraz” (Foucault, 2017a, p. 84). De aquí, precisamente, la importancia que Foucault (2009b) le adjudica a la ascesis (*áskēsis*) como aquel soporte ontológico a partir del cual pueden articularse los *modos de veridicción* y la actividad misma del sujeto, cuestión que será uno de los puntos de convergencia fundamentales entre la filosofía clásica y la filosofía helenística, en

escuelas como: el neoplatonismo, el epicureísmo, el estoicismo y el cinismo –tal como lo veíamos en la segunda parte del capítulo dos. En todos estos casos, el conocimiento no debe entenderse como una cuestión exclusiva de memoria y pensamiento (*meletē*) en un sentido meramente abstracto, sino que; “la ascesis debe transformar el discurso verdadero, la verdad, en *ethos*” (Foucault, 2009b, p.394).

No obstante, allí mismo veíamos que, a diferencia de la *inquietud de sí* de la filosofía clásica, durante la época de la filosofía helenística y romana el principio del *Cultivo de sí* comenzará a prevalecer en algunas de las escuelas más influyentes, en donde es posible apreciar la formación de un nuevo tipo de subjetividad que privilegia la autonomía del individuo desprendida de la vida del vulgo, relegando el objetivo político de la *inquietud de sí* a un segundo plano. La meta ya no será entonces el gobierno de sí para poder gobernar a los otros, sino más bien el *cultivo del yo* como “la meta definitiva y única de la inquietud de sí” (Foucault, 2009b, p.177). De acuerdo con Foucault, este es el motivo de que la época de la filosofía helenística y romana haya sido la *edad de oro* de las prácticas de sí antiguas donde se produjeron técnicas tales como: el examen de consciencia, la dirección de consciencia, la meditación, la *confesión*, los regímenes corporales ascéticos, la anacoresis, etc.

En el caso de las escuelas estoica y epicúrea, todas y cada una de estas técnicas estaban encaminadas a un fin ascético concreto, que era: dotar al sujeto con la preparación y el equipamiento moral necesarios que le permitieran afrontar las calamidades del mundo, de modo ético y racional (Foucault, 2001b). Esto es lo que Foucault denominaba como la experiencia de la *paraskeuē*, a saber, el tipo de experiencia espiritual que asumió el *cultivo de sí* en el estoicismo y el epicureísmo. Así, mientras la experiencia espiritual platónica de la *epistrophe* se fundamentaba a partir de la dualidad entre el mundo de las cosas y el mundo de las realidades trascendentes; la *paraskeuē* por otro lado, parte de una continuidad *ontológica* entre el mundo y la existencia del individuo, es decir, un lazo *inmanente* entre el ser del mundo y el ser del sujeto. Esta es la razón de que la *parrhesía* en estas escuelas tomara la forma de la confesión y el examen de consciencia, con el propósito de conocer el estado del alma del sujeto y conducirlo hacia la meta de la *paraskeuē*.

Foucault (2009b) se refiere así a los estoicos, especialmente a Séneca y Epicteto, donde es posible evidenciar un tipo de *parrhesía* similar al estilo psicagógico de la mayéutica socrática, aunque con una diferencia esencial respecto a este. Si bien tanto en Sócrates, Séneca y Epicteto, la *parrhesía* no debe considerarse como un arte, como una clase de profesión, al modo del arte retórica de los sofistas; para Séneca y Epicteto, el *eros* ya no funcionará más como la condición fundamental para la escucha y la reflexión filosófica del *logos* –como en Sócrates–, sino que será necesario ejercitarse en todo un conjunto de técnicas de memorización y escritura (*meletē*). Con los estoicos es que se produce este divorcio entre *paideia* y *erótica*, dando paso con ello a la instauración de toda una serie de reglas para el ejercicio de la *parrhesía* que estarán centradas, primordialmente, en el vínculo maestro-discípulo (*máthēsis*) de la dirección de consciencia: “la *parrhesía* es el *kairós*, la ocasión, qué es exactamente la situación recíproca de los individuos [...] para decir esa verdad” (Foucault, 2009b, p. 366).

Justamente, como tuvimos la oportunidad de analizar al principio de este capítulo, muchas de las ideas y rupturas en la *ética de los placeres* efectuadas por los estoicos influirán de manera decisiva en el cristianismo durante los siglos I y II, como por ejemplo la continuidad que demuestra Foucault (2018) entre; por un lado, la *moral del elefante*; y por otro, el tipo de moral que se formula con Clemente de Alejandría en torno a las dos ideas de la *procreación* y el *kairós* de la relación sexual entre esposos. Ahora bien, ello no quiere decir que las técnicas estoicas hayan penetrado desde el inicio en el cristianismo. En la *Clase del 19 de marzo de 1980*, Foucault (2014a) sugiere esta precisión, aclarando que: si bien muchas de las ideas de la filosofía helenística y romana estarán presentes en varios de los padres apologistas, entre ellos Clemente, sin embargo, las técnicas de sí, principalmente del estoicismo, no funcionarán en el cristianismo sino hasta los siglos IV y V, durante la aparición de la institución monástica y cenobítica en el cristianismo con Juan Casiano.

De acuerdo con Hadot (2006), este fue el momento justo en que “ciertas prácticas espirituales filosóficas fueron introducidas en la espiritualidad cristiana y monacal, describiéndose, definiéndose y, en parte, practicándose el ideal cristiano a

partir de los modelos [...] de la tradición filosófica” (p. 76). Para Foucault (2014b), sin embargo, este hecho tendrá lugar dentro de una coyuntura política muy particular del cristianismo, precisamente durante la institucionalización de la Iglesia Católica en que comienza a gestarse una especie de monopolio doctrinario sobre la subjetividad a través de la memoria. De este modo lo explica el filósofo en el siguiente pasaje:

La memoria se convierte pues, por un lado, en asunto de tradicionalidad instituida y, al mismo tiempo, la verdad, el descubrimiento de la verdad del alma por sí misma, va a convertirse en objeto de unos cuantos procesos, procedimientos y técnicas también instituidos, mediante los cuales el alma se verá, en cada instante de su marcha hacia la verdad, en cada instante de su marcha hacia la salvación, ante la exigencia de decir [...] lo que ella misma es (Foucault, 2014b, p.170).

Así pues, con la institucionalización de la memoria y la implantación de la exigencia de verdad por medio del dogma y la fe, inicia, lo que denomina Foucault como: *el régimen de la fe cristiana*. Este tipo de régimen será muy diferente a la clase de *régimen de verdad* que era típico de la filosofía grecorromana, en el que la práctica ascética se sustentaba en la *subjetivación* del discurso de verdad, para el logro de la autonomía o la liberación del sujeto. Por el contrario, para Foucault, el régimen de verdad cristiano se caracterizará por la institucionalización que efectuó la Iglesia de la ascesis (*áskēsis*) a partir del catecumenado, el monacato y el cenobio, donde el acento de las prácticas de sí estará puesto, principalmente, en la *objetivación* del discurso de verdad (*meletē*). De este manera, dice el filósofo: “me parece que en la ascesis cristiana vamos a encontrar, por lo tanto, un movimiento de renuncia a sí que pasará, como momento esencial, por la objetivación de sí en un discurso de verdad” (Foucault, 2009b, p.316).

En este sentido es que Foucault habla de una especie de *exégesis*, de *hermenéutica de sí*, que es preciso efectuar sobre uno mismo en la experiencia de la *objetivación* cristiana de la fe, donde el sujeto estará obligado a exponer la verdad de su propia alma. Esta clase de *auto-aleturgia* de la fe es la misma que se plantea desde el siglo III con Tertuliano y la *disciplina de la penitencia*, en que: “la verdad del alma

es el precio que el alma paga para acceder a la verdad” (Foucault, 2014b, p.184). Por ello, el tipo de *metanoia* que se instaura con el cristianismo durante la época de Tertuliano ya no será la misma *metanoia* del neoplatonismo, en la medida en que para los neoplatónicos la revelación de la verdad no consistía en la exposición de la verdad del alma, sino en el rememoración del ser en el fondo del alma; tampoco en el trabajo incesante que el sujeto debe ejercer sobre sí mismo para erradicar la huella del mal, sino en la purificación moral del yo para la elevación espiritual del alma al Uno.

De este modo, continuando con el legado de Tertuliano de la *teología de la falta*, Juan Casiano (360 d.C. – 435 d.C.) –contemporáneo de san Agustín–, llevará a cabo la institucionalización del monacato en la Iglesia Católica, donde “también se enfatizará la condición pecadora del ser humano (en virtud del pecado original), pero, al mismo tiempo, se procurará conducir al cristiano hacia una salvación en la no-perfección de la existencia” (Castro-Gómez, 2016, p.300). Así es que, al igual que el catecumenado, el monacato surgirá como una institución orientada al combate de la herejía y en contra de las formas de experiencia espiritual del gnosticismo y la filosofía grecorromana. En consecuencia, “el tema de la *parrhesía* [...] será sustituido por el principio de una obediencia trémula, en la cual el cristiano tendrá que temer a Dios, reconocer la necesidad de someterse a la Voluntad de Dios, a la voluntad de quienes lo representan” (Foucault, 2017a, p. 343).

En la *Clase del 19 de marzo de 1980*, Foucault (2014b) se refiere así a dos textos de Juan Casiano, las *Instituciones cenobíticas* y las *Colaciones*, dos tratados donde se recopilan las prácticas y las reglas ascéticas de los anacoretas de oriente, muy similares a las practicadas por: los cínicos en el despojamiento de los bienes materiales; de los epicúreos en la anacoresis y la confesión; y de los estoicos en la dirección de consciencia y la meditación. Estas características especiales es precisamente lo que lleva a Foucault a investigar el modelo monacal de Casiano, ya que gracias a él es que llegarán a acoplarse dos tipos de técnicas que en los tiempos de Tertuliano se hallaban separadas, que eran; “la verbalización de la falta por parte del sujeto que la comete (confesión), y la exploración dirigida que hace el sujeto para descubrir en sí mismo los orígenes de la falta” (Castro-Gómez, 2016, p.300). Por un

lado, el polo del *régimen de la fe* cristiana que opera a través de la remisión de las faltas; y del otro, algunas de las técnicas de sí del estoicismo.

Pero, a diferencia de los estoicos, para los anacoretas cristianos ya no se tratará de fortalecer el alma en contra de las calamidades de la existencia, sino más bien en *conocer el alma* empleado la técnica de la *hermenéutica de sí* para rastrear el origen de los pensamientos y su grado de impureza. Hay pues la necesidad de una *objetivación* del sujeto por medio del *conocimiento de sí* que comienza a instaurarse con Casiano, ya que para este; el problema no consiste en expulsar el mal del alma como lo planteaba Tertuliano en su *doctrina del pecado original*, sino en liberar al hombre de las ilusiones y los engaños que opera Satanás a través de la *carne*. La razón de ello se debe a que para Casiano, el alma humana es de la misma naturaleza del mal y por ello es que el hombre era proclive a caer bajo las tretas del demonio que obra sobre el cuerpo. “Están emparentados, y esa semejanza, [...], ese parentesco tan cercano permite al espíritu del mal ponerse junto al alma e impregnar el cuerpo, mandarlo, darle órdenes, agitarlo, sacudirlo” (Foucault, 2014b, p.335).

Con Casiano el cuerpo se convertirá entonces, en la sede de la falsedad y el engaño que el demonio va a encauzar para generar sobre el alma toda clase de representaciones, sugerencias e ideas, con el fin de llevar al sujeto hacia el mal y la pecaminosidad. Por lo que, a diferencia de los ejercicios meditativos de Marco Aurelio, en el dispositivo confesional de Casiano ya “no habrá que reconocer el valor de las cosas, sino descifrar los secretos de la consciencia” (Foucault, 2014b, pp. 336-337). Si bien tanto en Marco Aurelio y en Casiano se trata de posar la mirada sobre el flujo representacional de la consciencia a partir de una vigilancia incesante y minuciosa; “en los cristianos, el problema no consiste en absoluto en estudiar el contenido objetivo de la representación. Lo que analiza Casiano [...] es la representación misma, la representación en su realidad psíquica” (Foucault 2009b, p. 290). Lo que se busca es inspeccionar el grado de pureza de la idea, si está teñida o no de concupiscencia, si es una representación real o una mera ilusión pecaminosa.

Por cuanto, la clase de relación que establecerá el cristianismo a partir de la *objetivación de sí* por medio del conocimiento, será completamente diferente al

carácter *eto-poético* que le dieron los estoicos al conocimiento filosófico. Pues, ya no se trata de modificar la existencia del sujeto por medio del saber, sino de ejercer “un desciframiento de la interioridad, una exégesis del sujeto por sí mismo” (Foucault 2009b, p.291). Igualmente, la distinción que se plantea entre el examen de consciencia de tipo senequista y la dirección cristiana: mientras en el primero el sujeto se constituye en el «*inspector de sí*» con la ayuda del maestro, entablando una relación libre consigo mismo y los preceptos morales para la conducción de la propia conducta; por otro lado, en Casiano se trata de aniquilar la voluntad y “de ligar una a otra las dos siguientes obligaciones: obedecer en todo y no ocultar. [...] No querer nada por sí mismo, y [...] decirlo todo de sí mismo” (Foucault, 2014a, pp.309). En últimas, la completa supresión del dominio de sí (*enkrateia*).

La dirección de consciencia del monacato cristiano en Casiano se constituye, por tanto, en tres elementos fundamentales a partir de los cuales inicia lo que denomina Foucault como el *régimen confesional*, que son: **1)** el principio de la obediencia sin fin; **2)** el principio del examen incesante; y **3)** el principio de la confesión exhaustiva (Foucault, 2014a). Analicemos cada uno de estos elementos:

En primer lugar, el principio de la *máthēsis*, que en el monacato ya no se basará más en la relación de libertad que definía al vínculo filosófico entre el discípulo y el maestro, sino más bien en el sometimiento entero de la voluntad del novicio a la tutela del director espiritual. Incluso en el caso del director era preciso “conservar el espíritu de obediencia como un sacrificio permanente de su propia voluntad” (Foucault, 2015b, p. 165). El nivel de santidad se medía entonces, de acuerdo al grado de obediencia que era capaz el monje, y por ello era necesario someterse a la tutela de un buen maestro que tuviese la experiencia necesaria para adiestrar al novicio en las virtudes de la obediencia y la humildad. La presencia del maestro espiritual funcionará así, como una especie de representación simbólica de la autoridad de Dios, ante la cual el novicio tendrá que doblarse con el fin de revelar la naturaleza de su alma (Foucault, 2015).

En segundo lugar, el principio de la *meletē*, en el que la relación de verdad consigo mismo ya no pasará por la *subjetivación* del discurso, sino en la *objetivación*

constante que el sujeto deberá ejercerse sobre sí mismo, a la vez que; “[tendrá] la obligación [...] de volver continuamente sus pensamientos hacia ese único punto que es Dios, y también [...] asegurarse que su corazón, su alma, y la mirada de su alma sean lo bastante puros como para ver a Dios” (Foucault, 2015b, p. 165).

A este respecto, Casiano menciona tres metáforas que describen este procedimiento. Primero, la metáfora del molino: “el molino puede moler bien o puede moler mal; de tal modo que la labor del monje consiste en [...] distinguir los pensamientos que sirven para moler bien, de aquellos que sirven para moler mal” (Castro-Gómez, 2016, p. 155). Segundo, la metáfora del centurión en el que, así como el oficial romano se encarga de inspeccionar a las tropas y diferenciar entre los soldados fuertes y los débiles; del mismo modo, el monje deberá diferenciar entre aquellos pensamientos que son fuertes y los que son endebles. Y tercero, la metáfora del cambista, la más importante a juicio de Foucault (2014a), ya que en este caso el monje deberá comportarse con su pensamiento igual que un cambista cuando este verifica la autenticidad de la moneda, evaluando la propiedades del material, su grado de corrosión y la calidad del grabado. Asimismo, el monje tendrá que examinar la autenticidad de sus ideas, si proceden de Dios, o si por el contrario de Satanás.

Por último, el principio de la *áskēsis*, en donde el trabajo ontológico ya no consistirá en hacer de la propia existencia un *bios-alêthes* conforme a un discurso de verdad determinado, sino en la necesidad de manifestar la verdad acerca de sí mismo, de la propia alma, para poder tener acceso a la verdad y lograr así la salvación. Por lo que, en la confesión cristiana, la psicagogia vendrá a desvincularse de la *parrhesía*, para convertirse en una especie de *analítica del alma* que funcionará a través de la verbalización permanente de los pensamientos y los sentimientos. Aquí el sujeto se convierte en un *animal confesante* que debe renunciar a sí mismo, suprimir su propia voluntad y someterse al otro, para poder tener acceso a una verdad más grande que él mismo. Así es que, en la confesión cristiana el sujeto ya no podrá ser medida de sí mismo, y esta es la razón de tener que renunciar a sí para la consecución de la verdad, el costo que deberá pagar para salvar su alma. La confesión se plantea en esta medida, como un acto de constitución ontológico de sí mismo en la *objetivación* del discurso:

La confesión es un *acto verbal* mediante el cual el sujeto plantea una afirmación sobre lo que él mismo es, se compromete con esa verdad, se pone en una relación de dependencia con respecto a otro y modifica a la vez la relación que tiene consigo mismo (Foucault, 2014b, p.27).

En su curso de *Obrar mal, decir la verdad* (2014b), Foucault plantea así un análisis de la confesión en términos de *speech acts*. En primer lugar, a diferencia de la *parrhesía* que no se subsume a las normas estatutarias y convencionales, en el procedimiento de la confesión en cambio el sujeto es llevado a someterse al juego de poder que se le impone, en el acto de la enunciación de la verdad sobre sí mismo. Esto es lo que llama el filósofo como el *costo de enunciación*, ya que en la confesión la declaración implica a la vez cierta forma de sometimiento por parte del sujeto a las cuotas del poder. El riesgo ya no se plantea entonces, en la situación de incertidumbre que generaba la *parrhesía*, sino en el compromiso impositivo que acarrea para el sujeto el coste de decir la verdad acerca de sí mismo, aceptando al mismo tiempo el poder que se ejerce sobre él (Castro-Gómez, 2016).

En segundo lugar, en la confesión la cuestión ya no es un asunto de *status*, como en la *parrhesía* en que la revelación de la verdad se realizaba desde la condición de inferioridad del sujeto, sino más bien, en la *posición* de subordinación que el sujeto está obligado a asumir y a ratificar en el acto confesional. De tal manera que, aquí el sujeto que se somete y obedece, es el mismo “que debe estar presente como contenido del propio discurso verdadero que pronuncia” (Vázquez G., 2011, p.71). Hay una redundancia que se plantea, por tanto, en el discurso confesional, una especie de compromiso que el sujeto de la enunciación está obligado a asumir en el contenido de su propio discurso; “la razón es que la confesión no es simplemente una comprobación acerca de uno mismo. [...] Implica que quien habla se compromete a ser lo que afirma ser, y precisamente porque lo es” (Foucault, 2014b, p.26). Es decir, ya no un acto de resistencia al poder como en el decir veraz de la *parrhesía*, sino un acto de constitución discursivo de sí mismo a partir de este.

En tercer lugar, en la confesión la autorreferencialidad adquiere una función muy diferente al carácter intencional que inviste la *parrhesía*, donde se pone al

descubierto la irreductibilidad que supone el acto de coraje del parresiastés en contra del aparato institucional. Por el contrario, las reglas de la confesión presuponen una aceptación de las normas institucionales por parte del sujeto, lo cual hace que haya una substracción de su discurso al *régimen confesional*. Ello no quiere decir que la confesión sea un acto performativo en sentido lato. De acuerdo con Foucault (1999b), la confesión plantea una situación paradójica, ya que aquí “nos hallamos ante lo inverso del acto de lenguaje performativo. La afirmación destruye en el sujeto que habla la realidad que esta misma afirmación ha vuelto verdadera” (p.226). En esto consiste la paradoja de la confesión, puesto que en la confesión aquello que se afirma como verdadero es lo mismo que el sujeto debe estar obligado a expulsar de su propia alma, a renunciar de sí mismo, si pretende alcanzar la salvación.

En su *Clase del 26 de marzo de 1980*, Foucault (2014a) habla incluso de algunos de los *efectos perlocucionarios*¹⁰¹ que descubre Casiano a partir de la confesión. Primero, el *criterio de vergüenza*: si los pensamientos son auténticos, de origen puro y con buenas intenciones, no costará mucho verbalizarlos, pero si por el contrario vienen del mal y con intenciones inmorales, el sujeto no podrá manifestarlos con facilidad. Segundo, el *criterio de oscuridad*: los pensamientos entre más pecaminosos más oscuros se presentarán en su naturaleza, y es por esta razón que “estos pensamientos al vivir en la oscuridad del alma sin luz se resisten a ser verbalizados” (Fernández, 2017, p.66). Por último, el *criterio de expulsión*: “el mero hecho de hablar, de hacer salir palabras de la boca, constituye un acto de expulsión” (Foucault, 2014a, p.348). Expulsión de lo malo y aceptación de lo bueno. Por ello es que, para Casiano la confesión era la única técnica eficaz para purificar el alma.

En su artículo del año 1982 con el título de *El combate de la castidad*, el filósofo se refiere así a las *Instituciones cenobíticas*, donde Casiano plantea que el mal a expulsar del alma del monje es el “espíritu de fornicación”, que se manifiesta a través del cuerpo de dos modos: la erección y la polución. Para Casiano la fornicación tenía cierto privilegio ontológico frente a los demás vicios capitales (que eran la gula,

¹⁰¹“De acuerdo con las definiciones de Austin, los EP [efectos perlocucionarios] son ciertas consecuencias o efectos sobre los sentimientos, pensamientos o acciones del auditorio o de quien emite la expresión” (Álvarez, 2008, p. 82).

avaricia, cólera, pereza, acidia, vanagloria y soberbia), puesto que de ella se desprenden todas las demás, siendo la gula el único vicio que tendría el mismo origen de la fornicación en el *deseo de la carne*. En la quinta conferencia de las *Instituciones*, Casiano divide de este modo el vicio de la fornicación en tres especies: “*fornicatio* en sentido restringido; después la impureza, *inmunditia*, que se produce sin contacto con una mujer cuando se duerme o se vela [...]; finalmente la *libido* que se desarrolla en los «pliegues del alma»” (Foucault, 1999b, p.265).

Casiano se interesará sobre todo por las dos últimas categorías. Ello debido a que, el tipo de experiencia moral que se plantea con el monacato cristiano, ya no tendrá nada que ver con la ética de los placeres de la *aphrodisia* en el vínculo erótico que se formaba entre maestro y discípulo; sino, por el contrario, en la materialidad de la *carne* y la experiencia individual que el sujeto es llevado a establecer consigo mismo a partir de la negación de su propia sexualidad. Así es que, en el monacato es preciso que el monje se someta a una “permanente vigilancia sobre sus deseos, sus pensamientos, sus erecciones y poluciones” (Castro-Gómez, 2016, p.245), a fin de lograr la disipación del espíritu de la concupiscencia y la fornicación. “Se trata de una perpetua labor sobre el movimiento del pensamiento [...], de manera que el sujeto no esté nunca implicado en ello, ni siquiera mediante la forma más oscura y más aparentemente «involuntaria» de la voluntad” (Foucault, 1999b, p.269).

Con Casiano inicia así, lo que podríamos denominar como el *gobierno de la carne* a través del *conocimiento de sí y la confesión*, en el que el sujeto se vuelve para sí mismo la materia de interpretación de su propio deseo, el animal a explorar dentro de sí con el fin de eliminarlo, de expulsarlo. De esta forma es que, en continuidad con las ideas de san Agustín, para Casiano la subjetividad también estaba dominada por dos polos contrapuestos. Por un lado, el polo involuntario, “que es tanto el de los movimientos físicos como el de las percepciones que se inspiran en recuerdos y en imágenes que sobrevienen, y que, propagándose por el espíritu, cercan, interpelan y coartan la voluntad” (Foucault, 1999b, p.268). Y por otro lado, el polo de la voluntad, que acepta o rechaza, se resiste o se deja cautivar por el deseo. El trabajo del combate espiritual debe dirigirse entonces a estas dos partes del alma.

Para aprender a gobernar la parte involuntaria había que poner en práctica toda “una serie de ejercicios ascéticos, que van desde el ayuno, el trabajo físico, el control sobre el tiempo y las actividades, hasta ejercicios mucho más sofisticados, como la interpretación de los sueños” (Castro-Gómez, 2016, p. 156). Y en lo que respecta a la parte voluntaria, es preciso que el dispositivo confesional opere sobre la base de la analítica del deseo: “semejante trabajo le permitirá escoger los pensamientos según su origen, distinguirlos según su cualidad propia y disociar el objeto representado en ellos del placer que podría evocar. Tarea de análisis permanente [...] sobre uno mismo y, por deber de confesión” (Foucault, 1999b, p.272). Así pues, con el monacato cristiano es que, por primera vez, asistimos a la transformación de la sexualidad en *decir veraz*. Pero en un tipo de decir veraz que “implica una objetivación indefinida de uno por sí mismo” (Foucault, 1999b, p.272), y que se efectúa por medio de la expulsión del deseo a través de la verbalización.

En esto radica, exactamente, la ruptura que efectuó el cristianismo frente al mundo grecorromano, en la separación que generó entre *el sujeto y la verdad*; pues, en el cristianismo la verdad ya no funcionará más como un espejo de la propia existencia, sino en la renuncia de sí mismo, de la sexualidad y de la autonomía. Este es el mismo tipo de tecnología de sí que poco a poco se convirtió en el procedimiento gubernamental hegemónico en la historia de la *subjetividad y la verdad* de Occidente. El *régimen confesional* de la mano de *El régimen de la fe* se revelan entonces, como las dos caras de una misma moneda que dieron como resultado la consolidación de una nueva forma de poder “que hace de la ‘discursivización de sí’ una condición indispensable para la emergencia de la verdad” (Castro-Gómez, 2016, p.159), a través de la tutela del Otro y bajo la Ley de Verdad de las Escrituras.

Esto es lo que Foucault llamó, justamente, como la *hermenéutica de sí*, y que aquí hemos optado por designar como la *hermenéutica del homo confessor*, a saber qué; en el mundo cristiano ambas formas de verdad, tanto la verdad objetiva de la revelación y la exploración subjetiva de la verdad en la confesión, operaron de manera simultánea en el tipo de experiencia espiritual (*metanoia*) que el sujeto cristiano debe realizar sobre sí mismo: “la verdad del texto me guiará en la búsqueda

que emprendo de los secretos de mi consciencia” (Foucault, 2014a, p. 182). No por azar desde este momento, la narrativa confesional comenzará a expandirse en los pensadores cristianos más influyentes, como sucedió con san Agustín. De aquí lo que dice Hadot (2006): “las *Confesiones* de Agustín, [...], han jugado en la historia de este género literario un papel esencial. [...] No sólo la manera en que fue realizado el relato de la conversión sino la misma forma en que ésta fue experimentada” (p.183).

De modo que, las *Confesiones* de Agustín demuestran esta emergencia de la *hermenéutica del homo confessor* que tuvo lugar desde los siglos IV y V, y que hizo de la técnica de discursivizar la propia subjetividad, una de las grandes líneas de fuerza que organizó las relaciones entre *subjetividad y verdad* en el Occidente cristiano. “Como decía Agustín, [...] *facite veritatem*, «producir la verdad dentro de uno mismo», y *venire ad lucem*, «tener acceso a la verdad»” (Foucault, 2015, pp.158-159). Asimismo, la institucionalización cada vez más marcada que tendrá la confesión en el cristianismo; primero, en el siglo VI con la ‘penitencia tarifada’; pero, principalmente, en el siglo XII durante el Concilio de Letrán, que instauró la penitencia como *sacramento* y “la obligación para todos los laicos de confesar los pecados por lo menos una vez al año” (Castro-Gómez, 2016, p.95). Aquí ya no se trata solamente de confesar los pecados más graves, como en la penitencia tarifada, sino de confesar *todos y cada* de los pecados cometidos (Foucault, 2000).

El *gobierno de las almas* se establecerá como resultado, en la nueva forma de gubernamentalidad, en el que es preciso salvar el alma de “cada individuo, [de toda] la ciudad e incluso [del] *orbis terrarum*, el entero mundo terrestre, como el pastor vela por todas y cada una de las ovejas de su rebaño” (Campillo, 2011, p.262). Y que al ser un tipo de poder que pretende salvar a toda la especie humana, debe tomar posesión sobre la materialidad de sus deseos, pensamientos y sentimientos. En últimas de sus almas. Hasta que finalmente en el siglo XVI con el Concilio de Trento, la *hermenéutica del homo confessor* volverá a reactualizarse en el mundo moderno, tal como esta técnica se originó desde los tiempos de Casiano, en la revelación de los más íntimos secretos de la sexualidad; una verdadera producción discursiva del sujeto como *animal confesante*, a través de la interpretación y la verbalización del deseo.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, G. (2008). Efectos ilocucionario y perlocucionario en la teoría de los actos de habla y en sus posteriores formulaciones. *Onomázein*, 1(17), 79-93. doi: 33650426
- Aristóteles. (1989). *Política*. (M. Briceño J., Trad.) Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Alzola M., A. (2017). Reseña de: La force du vrai: de Foucault à Austin. Daniele Lorenzini. Col. «Diagnostics», Lormont, Le Bord de l'Eau, 2017. *Dorsal* (3), 151-155.
- Austin, J. (1971). *Cómo hacer cosas con palabras*. Madrid: Paidós.
- Campillo, A. (2011). Del gobierno del alma al gobierno del mundo: el nacimiento de la Compañía de Jesús. En R. Castro Orellana, & J. Fortanet Fernández, *Foucault desconocido* (pp. 251-279). Murcia: Universidad de Murcia.
- Castro, E. (1995). *Pensar a Foucault; Interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Castro-Gómez, S. (2016). *Historia de la gubernamentalidad II: filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Deleuze, G. (2014). *El Poder: curso sobre Foucault, Tomo II*. Buenos Aires: Cactus.
- Fernández, L. D. (2017). Gobernar la carne: Subjetivación y veridicción cristiana en Foucault. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos* (3), 57-73. doi: 10.5281/zenodo.1108639
- Florence, M. (1999). Foucault. En M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica - Obras esenciales, volumen III* (pp. 363-368). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1983). *Historia de la sexualidad Vol.1 - La voluntad de saber*. Madrid: siglo veintiuno editores.
- Foucault, M. (1992). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.

- Foucault, M. (1999a). La escritura de sí. En M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica - Obras esenciales Vol. III* (pp. 289-305). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999b). El combate de la castidad. En M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica - Obras esenciales Vol. III* (pp. 261-274). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999c). Sexualidad y soledad. En M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica - Obras esenciales Vol. III* (pp. 225-274). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2000). *Los anormales: Curso en el Collège de France (1974-1975)*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2001a). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2001b). *Fearless Speech*. Los Ángeles: Semiotext(E).
- Foucault, M. (2004). *Seguridad, territorio y población: Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica .
- Foucault, M. (2005). *Historia de la sexualidad Vol.2 - El uso de los placeres*. Madrid: Siglo XXI de España editores.
- Foucault, M. (2009a). *El gobierno de sí y de los otros: Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2009b). *La hermenéutica del sujeto: Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). *Historia de la sexualidad Vol.3 - La inquietud de sí*. México D.F.: siglo veintiuno editores.
- Foucault, M. (2014a). *Del Gobierno de los Vivos: Curso en el Collège de France (1979-1980)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014b). *Obrar mal, decir la verdad - La función de la confesión en la justicia: curso de Lovaina*. Buenos Aires: siglo veintiuno editores.
- Foucault, M. (2015a). El sujeto y el poder. En M. Foucault, *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos* (pp. 317-341). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Foucault, M. (2015b). Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí. En M. Foucault, *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos* (pp. 141-175). Madrid: Biblioteca Nueva.

- Foucault, M. (2016). Subjetividad y verdad. Curso 1980-1981. En M. Foucault, *Historia política de la verdad. Una genealogía de la mora: breviaros de los Cursos del Collège de France* (pp. 229-239). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Foucault, M. (2017a). *El coraje de la verdad, El gobierno de sí y de los otros II; Curso en el Collège de France (1983-1984)*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2017b). *Subjectivity and Truth: Lectures at the Collège de France (1980-1981)*. London: Macmillan Publishers Ltd.
- Foucault, M. (2018). *Histoire de la sexualité Vol.4 - Les Aveux de la Chair*. Paris: Éditions Gallimard.
- González F., J. (2009). *How can a parrhesiastic subject be recognized? A phenomenological approach to Foucault's last encounter with speech act theory*. Recuperado el 12 de noviembre de 2017, de: http://eprints.ucm.es/9170/1/How_can_a_parrhesiastic_act_be_recognizedeprints.pdf
- Hacking, I. (1986). Self-Improvement. En D. Couzens Hoy, *Foucault: A Critical Reader* (pp. 235-239). Massachusetts: Basil Blackwell Ltd.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía Antigua*. Madrid: Siruela.
- Jambet, C. (1990). Constitución del sujeto y práctica espiritual: observaciones sobre la Historia de la sexualidad. En F. Michel Foucault, *Balbir, E.; Deleuze, G.; et. al...* (pp. 227-241). Barcelona: Editorial Gedisa.
- Liddell, H. G., Scott, R., & Jones, H. S. (1958). *Greek-English Lexicon*. London: Oxford at the clarendon press.
- Platón. (1992). Alcibíades I. En Platón, *Diálogos VII* (pp. 23-90). Madrid: Gredos.
- Platón. (1995). Apología de Sócrates. En Platón, *Apología de Sócrates; Banquete; Fedro* (pp. 20-58). Buenos Aires: Planeta-DeAgostini.
- Szlezák, T. A. (1991). *Leer a Platón*. Madrid: Alianza.
- Vázquez García, F. (2011). Foucault como filósofo analítico. En R. Castro Orellana, & J. Fortanet Fernández, *Foucault desconocido* (pp. 33-76). Murcia: Universidad de Murcia.

