

MICHEL FOUCAULT Y LA RELIGIÓN / MICHEL FOUCAULT AND RELIGION

ARTÍCULOS

El cristianismo entre ascética y mística en *Las confesiones de la carne*. Reflexiones de un patrólogo

Christianity Between Ascetics and Mystics in *Les aveux de la chair*.
Reflections of a Patristician

Xavier Morales

Pontificia Universidad Católica de Chile

xavier.morales@uc.cl

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-5819-9441>

Resumen: Para el especialista de la historia del cristianismo antiguo, en su *opus posthumum*, *Les aveux de la chair*, Michel Foucault tiende a retener solo los elementos del cristianismo que hacen de él una institución ética. Ahora bien, entre la fecha de composición de *Las confesiones de la carne* (1982) y la muerte de Foucault (1984), la investigación sobre la *parrhesia* abrió un espacio para otra manera de pensar el cristianismo, más allá de lo ético, algo similar a “la forma del otro mundo y de la vida otra” con la que Foucault describe al cinismo en sus últimas palabras escritas, y deja prever una bipolaridad ascética y mística en la “construcción del sujeto moderno”. Por lo tanto, es necesario releer *Las confesiones de la carne* a partir de las últimas reflexiones de *El Coraje de la verdad*.

Palabras clave: cristianismo; ética; mística; Michel Foucault; Gregorio Magno; Benito de Nursia.

Cómo citar este artículo/Citation: Morales, Xavier (2024) “El cristianismo entre ascética y mística en *Las confesiones de la carne*. Reflexiones de un patrólogo”. *Isegoría*, 70: 1351. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2024.70.1351>

Abstract: For the specialist of the history of ancient Christianity, in his *opus posthumum*, *Les aveux de la chair*, Michel Foucault tends to retain only those elements of Christianity that make it an ethical institution. Now, between the date of composition of *Les aveux de la chair* (1982) and Foucault’s death (1984), the research on *parrhesia* opened a space for another way of thinking Christianity, beyond the ethical, something similar to “the form of the other world and the other life” with which Foucault describes cynicism in his last written words, and lets foresee an ascetic and mystical bipolarity in the “construction of the modern subject”. Therefore, it is necessary to read again *Les aveux de la chair* from the last reflections of *Le courage de la vérité*.

Keywords: Christianity; ethics; mysticism; Michel Foucault; Gregory the Great; Benedict of Nursia.

Recibido: 5 julio 2023. *Aceptado:* 11 marzo 2024. *Publicado:* 28 octubre 2024.

INTRODUCCIÓN

Sin lugar a dudas, la lectura del inesperado *opus posthumum* de Michel Foucault, *Las confesiones de la carne*, permite al foucauldólogo entender mejor el pensamiento del famoso filósofo francés. En cambio, el patrólogo que soy por profesión, recibe el libro de Foucault, dedicado al estudio de algunas obras literarias de los denominados “Padres de la Iglesia”, como el libro de un colega de estudio, para saber más acerca del objeto común que estudiamos, la historia de las ideas¹ del cristianismo antiguo reflejadas en sus testimonios literarios.

Ahora bien, la lectura de *Las confesiones de la carne* deja al patrólogo con la sensación de que Foucault aplicó el método filológico propio de nuestra disciplina con el máximo rigor: leyó los textos con atención, usando las mejores ediciones de su época, y respaldó su lectura con una investigación bibliográfica sobre los contextos histórico-culturales de cada uno de ellos². Este rigor dispone favorablemente frente a las interpretaciones que propone. La pregunta que el patrólogo se plantea es, entonces: ¿estas interpretaciones de Foucault, puedo apropiármelas?, ¿me sirven para dar cuenta y razón de los textos que yo mismo estudio?, ¿cuáles son sus riquezas y sus límites?

Para contestar estas preguntas, empezaré mostrando cómo el trabajo de Foucault se ubica en la historia de los estudios del cristianismo antiguo. El segundo momento de mi análisis será más crítico: describiré los límites de la interpretación foucaultiana del cristianismo, y sus consecuencias. En un tercer momento, recordaré las últimas reflexiones de Foucault sobre “el coraje de la verdad”, que proponen modelos de interpretación complementarios a los de *Las confesiones de la carne*, abriendo la posibilidad de describir el cristianismo, no solo como una institución ética productora de prácticas, sino también como una bipolaridad entre ascética y mística. Finalmente, estudiaré esta bipolaridad en un ejemplo que Fou-

cault no analizó, la vida de san Benito por Gregorio Magno, para verificar su relevancia.

1. EL ESTUDIO DE FOUCAULT EN SU CONTEXTO HISTÓRICO

Si la muerte no hubiera impedido que Foucault publicara *Las confesiones de la carne* durante los años 80, su libro no hubiera sido el único, ni el primero, dedicado a la sexualidad en el cristianismo antiguo. Mientras redactaba el cuarto volumen de la *Historia de la sexualidad*, aparecía el libro de Aline Rousselle, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle, II^e-IV^e siècles de l'ère chrétienne* (Paris, 1983); y cuatro años después de la muerte de Foucault, en 1988, el historiador irlandés Peter Brown publicó su monografía *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (Nueva York). El libro de Brown abrió nuevos caminos en la disciplina: los temas de la sexualidad, de la virginidad y del matrimonio, a los que hay que añadir el tema del *gender*, son, hoy en día, temas de predilección en los *Early Christian Studies*³.

Ahora bien, a pesar de la no publicación de *Las confesiones de la carne*, la influencia de los volúmenes anteriores de la *Historia de la sexualidad* es tangible en los estudios del cristianismo antiguo: el mismo Brown reconoce su deuda personal con Michel Foucault⁴, con el que tuvo la oportunidad de conversar en Berkeley, y menciona *L'usage des plaisirs*⁵ en el prefacio original de *The Body and Society*.

En resumidas cuentas: el libro de Foucault, *a posteriori*, se inserta perfectamente en la historia de la patología, y no solo en su propio proyecto de “genealogía del hombre del deseo”⁶.

¹ Se perdonará al no-foucaultiano el uso aproximativo de “filósofo” e “historia de las ideas”, términos que Foucault, precisamente, descartó para designar su propio trabajo (Foucault, 1994b, p. 571; 1969, pp. 183-190: “Archéologie et histoire des idées”).

² Sobre el método de trabajo, ver la nota de F. Gros en Foucault, 2018, p. ix, n. 1: “on constate à chaque fois, et pour l'ensemble des Pères chrétiens, la prise en compte d'une littérature critique importante, mais le retour systématique aux textes d'origine”. Ver también la n. 5.

³ Ver el estado de la cuestión en 2008 por Brown, 2008, “Introduction”, pp. xlv-xlviii; Harper, 2013, y la antología de textos editada por Hunter, 2018.

⁴ Brown, 2008, “Introduction”, p. xxxv (“must both acknowledge and delimit my personal debt to Michel Foucault”). La introducción, redactada en 2008, examina de manera retrospectiva las circunstancias y el impacto de la primera publicación en 1988. La fecha de composición indicada en el prefacio original es 25 de marzo 1987. Foucault menciona a Brown, junto a Pierre Hadot, en Foucault, 1984, p. 14.

⁵ Brown, 2008, pp. xvii-xviii.

⁶ Foucault, 1984, *Prière d'insérer*: “généalogie de l'homme du désir”.

2. LOS LÍMITES DE LA INTERPRETACIÓN DEL CRISTIANISMO EN LAS CONFESIONES DE LA CARNE

Sin embargo, Foucault nunca pretendió estar interesado en estudiar el cristianismo en sí mismo. Los límites de su interpretación son asumidos y coherentes. Vale la pena recordarlos⁷.

2.1. La “apousía” de Cristo y la “elisión” del evento fundante

Un primer límite salta a la vista. *Las confesiones de la carne* empiezan a finales del siglo II, con el muy filosófico Clemente de Alejandría. Foucault no estudia ni la persona misma de Jesús ni los primeros documentos del cristianismo. Uno podría objetar que omitir la consideración de la *fuerza* de un movimiento es privarse de una clave para la comprensión de su dinamismo, y fijarse más bien en su sedimentación en *formas instituidas*. Ahora bien, Foucault no está interesado en el cristianismo en sí mismo, sino en el cristianismo en cuanto estructura cultural en la que la sexualidad se convierte en un “dispositivo”⁸ privilegiado para el ejercicio de las técnicas de subjetivación, y en el lugar de “la nueva definición de las relaciones entre subjetividad y verdad”⁹. Es lógico, entonces, que Foucault empiece sus análisis a partir del momento en que el cristianismo se transforma en esta estructura cultural, y el capítulo sobre Clemente sirve justamente para determinar el término *post quem* de esta transformación. Los textos de Clemente, dice Foucault, “son testimonios de una gran continuidad con los textos de la filosofía y de la moral pagana de la misma época o de un período inmediatamente anterior”¹⁰, pero el Alejandrino “constituyó, a partir de un código ya

formado, un pensamiento y una moral cristiana de las relaciones sexuales”¹¹. Sin embargo, la constitución es todavía incoativa y, añade Foucault, son los temas desarrollados más de dos siglos después por Agustín los que “tendrán un papel mucho más determinante para la cristalización de ‘esta’ moral”¹². Las “transformaciones capitales” ocurren, según Foucault, entre Clemente y Agustín, y no antes, por ejemplo, en un origen del cristianismo.

De todos modos, la epistemología de la “genealogía” definida por Foucault descarta explícitamente el interés por el origen, considerado como engañoso. Como recuerda Michel Sellenart, Foucault, comentando *La Genealogía de la moral* de Nietzsche, declara rotundamente que “la genealogía [...] se opone a la búsqueda del ‘origen’”¹³. “Hacer la genealogía de los valores, de la moral, del ascetismo, del conocimiento nunca será salir en busca de su ‘origen’”¹⁴. Por ello, con Nietzsche, Foucault prefiere no hablar de *Ursprung* sino de *Entstehung* y *Herkunft*. Lo que interesa a Foucault es la *institución*¹⁵ de la moral cristiana, no su origen.

En este sentido, el proyecto de Foucault es totalmente opuesto al proyecto tradicional de la patología, el de detectar, en lo diverso de la contingencia, la “tradicción”, la identidad de la Iglesia consigo misma y su relación con su origen, su “cabeza”, Cristo¹⁶. Sellenart tiene razón cuando contrapone este “rechazar el reducir el proceso histórico a la unidad de un sentido original del que sería solo el despliegue y el cumplimiento progresivo”¹⁷, a la *Dogmengeschichte* de finales

⁷ Los límites que distingo son *grosso modo* los que ya había detectado Sellenart, 2013 (consultado en línea el 9 de septiembre 2022). Retomo sus expresiones: “apousía” y “elisión”.

⁸ Foucault usa la palabra “dispositivo” para la práctica de la confesión y la apertura de conciencia al superior, en Foucault, 2018, pp. 50 y 172. Entre otros usos típicos de la palabra “dispositivo”, ver Foucault, 1994d, p. 659: “le dispositif de la sexualité est devenu le noyau central autour duquel gravitent les techniques de travail de soi sur soi”. Ver Raffnsøe, 2008.

⁹ Foucault, 2018, p. 365: “la nouvelle définition des rapports entre subjectivité et vérité”.

¹⁰ Foucault, 2018, p. 48: “témoigne donc d’une grande continuité avec les textes de la philosophie et de la morale païenne de la même époque, ou d’une période aussitôt antérieure”.

¹¹ Foucault, 2018, p. 48: “a, sur un code déjà formé, constitué une pensée et une morale chrétienne des rapports sexuels”.

¹² Foucault, 2018, p. 49: “eux, auront un rôle beaucoup plus déterminant pour la cristallisation de ‘cette’ morale”.

¹³ Foucault, 1994a, pp. 136-137: “la généalogie [...] s’oppose à la recherche de l’ ‘origine’”.

¹⁴ Foucault, 1994b, p. 140: “Faire la généalogie des valeurs, de la morale, de l’ascétisme, de la connaissance ne sera donc jamais partir à la quête de leur ‘origine’”.

¹⁵ El léxico de la “institution”, “institutionnel”, “institutionnalisation” está bien presente en *Les aveux de la chair*: La penitencia, el monacato, son “instituciones”, no solo por la influencia del título de la obra de Juan Casiano, *Institutiones*.

¹⁶ Drey, 1819, por ejemplo, presenta la doctrina cristiana como *Entwicklung einer lebendigen <Überlieferung>* (p. 170).

¹⁷ Sellenart, 2013, p. 12, n. 3: “refus de ramener un processus historique à l’unité d’un sens originel dont il ne serait

del siglo XIX, la de Adolf von Harnack, cuyo paradigma es el de la fuente y del desarrollo¹⁸. El mismo Foucault, ya en su *Arqueología del saber*, diferenciando sus propias investigaciones de la “historia de las ideas”, descartaba *ipso facto* los tres elementos definitorios de esta: “Génesis, continuidad, totalización”¹⁹. El proyecto foucaultiano “no es la vuelta al secreto mismo del origen; es la descripción sistemática de un discurso-objeto”²⁰. Objetarle su omisión de un estudio del cristianismo primitivo sería en realidad poner en tela de juicio su paradigma epistemológico.

2.2. “La elisión de la escatología”²¹

Al desinterés por la fuente del cristianismo corresponde un igual desinterés por su fin, una “elisión de la escatología”. El mismo Foucault declara en 1978 que “el cristianismo, en su organización pastoral real”, es decir, en el aspecto que le interesa a Foucault, “por supuesto no es una religión de la escatología”²². En *Las confesiones de la carne*, términos como “operaciones”²³, “prácticas”, “técnicas”, “procedimientos”²⁴, reducen la finalidad del cristianismo a “constituir un *ēthos*, una manera de ser y de hacer”²⁵. El uso de la imagen tomada de Gregorio de Nazianzo, “arte de artes”²⁶, y su declinación en “art de vivre”²⁷, que el mismo Foucault suele explicitar con el proyecto

de hacer de su propia vida una obra de arte²⁸, no bastan para dar el contrapeso: el arte del que se trata no es la libertad creativa suscitada por la inspiración de las musas, sino la repetición mecánica de operaciones transmisibles por aprendizaje.

Los análisis de *Las confesiones de la carne* obligan a revisar esta denegación por Foucault de la dimensión escatológica del cristianismo. Por cierto, una de las dos apariciones del término “escatológico” en *Las confesiones de la carne*, es una concesión: “El tema escatológico de un fin de los tiempos en el que ya no es necesario pensar en una progenitura fue, por cierto, fundamental. Pero no habría bastado...”²⁹ Sin embargo, de la lectura del *Banquete* de Metodio de Olimpo y otros tratados antiguos sobre la virginidad, Foucault destaca que la abstinencia sexual cristiana no es solo un dispositivo de control de sí mismo; es necesario “concebir la virginidad del punto de vista del fin de los tiempos”³⁰. La abstinencia sexual es un “conservar” o “mantener” que no tiene un significado de pura fijación del pasado original contra la dispersión del presente, sino el de una “mutación actual de existencia”³¹ enmarcada en la “metahistoria de la salvación”³². La estructura temporal que subyace al dispositivo de la sexualidad es la de un “drama”³³, de un presente en tensión entre el pasado y el futuro. De hecho, el propio Metodio hace notar que el “conservar”³⁴ al que invita al ser humano se opone a la “sola preocupación por el presente”³⁵, y se enfoca en el futuro absoluto de “los tiempos nuevos”³⁶.

que le déploiement et l’accomplissement progressif”.

¹⁸ Harnack, 1886, p. 9 (mi traducción): “los dogmas se establecen, se desarrollan (*entwickeln*) y se transforman para servir nuevas perspectivas”.

¹⁹ Foucault, 1969, p. 187: “Genèse, continuité, totalisation”.

²⁰ Foucault, 1969, p. 190: “Ce n’est pas le retour au secret même de l’origine; c’est la description systématique d’un discours-objet”.

²¹ Sellenart, 2013, p. 4.

²² Foucault, 2004, p. 218: “le christianisme, dans son organisation pastorale réelle, [...] bien sûr, n’est pas une religion de l’eschatologie”, citado por Sellenart, 2013, n. 35.

²³ Foucault, 2018, p. 73: “Opérations que le sujet exerce sur soi-même”.

²⁴ Ver en particular la acumulación de los tres últimos términos en un único párrafo, Foucault, 2018, p. 113.

²⁵ Foucault, 2009, p. 309: “constituer un *ēthos*, une manière d’être et de faire”.

²⁶ La citación de Gregorio de Nazianzo (Foucault, 2018, p. 116), ya se lee en Foucault, 1976, p. 91.

²⁷ Foucault, 2018, p. 12: “cet art de vivre chrétiennement”; p. 178: “art de la virginité”; p. 249: “art de l’existence matrimoniale”.

²⁸ Ver Foucault, 1994c, en particular p. 615: “que la vie, parce qu’elle est mortelle, ait à être une oeuvre d’art”.

²⁹ Foucault, 2018, p. 281: “Le thème eschatologique d’une fin des temps où il n’est plus nécessaire de penser à une progéniture a été sans doute fondamental. Mais il n’aurait pas suffi...” Ver también p. 169: “L’eschatologie de Méthode...”

³⁰ Foucault, 2018, p. 172: “ressaisir la virginité du point de vue de la fin des temps”.

³¹ Foucault, 2018, p. 192: “mutation actuelle d’existence”.

³² Foucault, 2018, p. 201: “métahistoire du salut”.

³³ Foucault, 2018, p. 171, citando a Metodio de Olimpo: “drame de la vérité”.

³⁴ Metodio de Olimpo, *El Banquete*, VI, ii, l. 1, en: Méthode, 1963, p. 166: τηρήσει.

³⁵ Metodio de Olimpo, *El Banquete*, VI, iii, l. 10-11, en: Méthode, 1963, p. 168: τοῦ παρόντος μόνον ἐπιμεληθεῖσαι.

³⁶ Metodio de Olimpo, *El Banquete*, VI, v, l. 15; VII, iii, l. 13; VIII, xi, l. 23, en: Méthode, 1963, p. 176, 186 y 228: τῶν καινῶν αἰώνων.

3. MÍSTICA Y ASCÉTICA

3.1. La última hora de clase de Foucault: polo parresiástico y polo anti-parresiástico

Con todo, el interés de Foucault para el cristianismo parece bastante unilateral. Sin embargo, vuelvo a citar a Sellenart, “quedarse con esta constatación sería desconocer otro nivel, el más tardío, del análisis foucaultiano del cristianismo a la luz del concepto de *parresía*, y la inflexión decisiva que representa”³⁷. De hecho, dos años después de la redacción de *Las confesiones de la carne* (1982), la última hora de clase de Foucault sobre la *parrhēsia* en el Collège de France (28 de marzo 1984) abre un espacio para otra manera de pensar el cristianismo: al modelo interpretativo diacrónico adoptado en *Las confesiones de la carne*, entre continuidad y ruptura³⁸, se suma una bipolaridad por así decirlo sincrónica: “el polo parresiástico del cristianismo”³⁹ y “el polo ascético”⁴⁰.

En realidad, Foucault ya había propuesto una bipolaridad interna al cristianismo cuando, en su análisis del “pastorado” como estructura característica del cristianismo⁴¹, había mencionado la aparición recurrente de “formas de contra-conducta”⁴² opuestas al pastorado, confesando que estas formas de “revuelta” o de “resistencia”⁴³ no eran “absolutamente exteriores, de una manera general, al cristianismo, que eran más bien elementos-frontera”⁴⁴. Es llamativo que, en esta primera bipolaridad, dos de las formas del polo “antipastoral” sean el ascetismo⁴⁵ y la mística⁴⁶. En 1978, el ascetismo, “en el que la autoridad

de otro [...] es, si no imposible, por lo menos no necesaria”⁴⁷, y la mística, “que escapa fundamentalmente, esencialmente al examen”⁴⁸, están del mismo lado de la bipolaridad, contra la institucionalidad pastoral. En *Las confesiones de la carne*, en cambio, el ascetismo es ahora integrado al dispositivo pastoral. El cambio se debe, como Foucault lo reconocerá en 1984, a la valoración de la obediencia⁴⁹, que, en 1978, Foucault consideraba como “anti-ascética”⁵⁰, mientras que, en 1982, es un elemento esencial del ascetismo⁵¹.

En la última lección de Foucault, el polo ascético corresponde al contenido de *Las confesiones de la carne*, con las prácticas de “descifrarse en la desconfianza de sí mismo y del mundo, en el temor y tremor ante Dios”⁵², y Foucault lo describe a través de textos patrísticos similares a los de *Las confesiones de la carne*⁵³. Pero Foucault reconoce un polo opuesto que es “confianza humana que responde al derrame del amor divino. Este polo parresiástico”, dice Foucault, “me parece haber estado al origen de lo que se podría llamar la gran tradición mística del cristianismo”⁵⁴. Ahora bien, Foucault modifica fundamentalmente su interpretación de la mística: en 1978, la mística era una manera de “no darse a ver al otro”⁵⁵; en 1984, al contrario, la mística, en cuanto actualización del polo parresiástico, es “una relación a la verdad <que> se establece en la forma de un cara a cara con Dios”⁵⁶, es decir, un darse a ver al otro por antonomasia.

³⁷ Sellenart, 2013, p. 8: “en rester à ce constat, toutefois, serait méconnaître un autre plan, le plus tardif, de l’analyse foucauldienne du christianisme, à la lumière du concept de *parresia*, et l’inflexion décisive qu’il représente”.

³⁸ Foucault, 2009, p. 291: “une continuité et un certain passage à la limite”.

³⁹ Foucault, 2009, p. 307: “le pôle parrésiasique du christianisme”.

⁴⁰ Foucault, 2009, p. 308: “le pôle ascétique”.

⁴¹ Foucault, 2004, lección del 01/03/1978.

⁴² Foucault, 2004, p. 208: “formes de contre-conduite”.

⁴³ Foucault, 2004, p. 199: “révoltes de conduite”, “résistances de conduite”.

⁴⁴ Foucault, 2004, p. 218: “ne sont évidemment pas extérieurs, absolument extérieurs, d’une façon générale au christianisme, que ce sont bien des éléments-frontière”.

⁴⁵ Foucault, 2004, pp. 208-211.

⁴⁶ Foucault, 2004, p. 215-217.

⁴⁷ Foucault, 2004, p. 209: “dans lequel l’autorité d’un autre [...] est, sinon impossible, du moins non nécessaire”.

⁴⁸ Foucault, 2004, p. 216: “échappe fondamentalement, essentiellement à l’examen”.

⁴⁹ Foucault, 2004, p. 293: “La deuxième grande différence [...]. Il s’agit du principe d’obéissance”.

⁵⁰ Foucault, 2004, p. 209.

⁵¹ Foucault, 2018, pp. 121-127: “La règle d’obéissance”.

⁵² Foucault, 2009, p. 308: “se déchiffrer soi-même dans la méfiance à l’égard de soi et du monde, dans la crainte et le tremblement à l’égard de Dieu”.

⁵³ Por ejemplo el *Tratado sobre la virginidad* de Gregorio de Nisa (p. 303), o las sentencias de los Padres del Desierto (pp. 305-307).

⁵⁴ Foucault, 2009, p. 307: “confiance humaine qui répond à l’épanchement de l’amour divin. Ce pôle parrésiasique me paraît avoir été à l’origine de ce qu’on pourrait appeler la grande tradition mystique du christianisme”.

⁵⁵ Foucault, 2004, p. 216: “l’âme ne se donne pas à voir à l’autre”.

⁵⁶ Foucault, 2009, p. 307: “le rapport à la vérité s’établit dans la forme d’un face-à-face avec Dieu”.

Llamativamente, para describir este polo parresiástico o místico, Foucault utiliza el corpus literario que se había saltado en *Las confesiones de la carne*, el Nuevo Testamento⁵⁷.

3.2. La mística

Más allá de las menciones en la lección de marzo de 1978 y la última lección de 1984, la mística no parece haber interesado mucho a Foucault —tal vez justamente porque la mística no es solo o principalmente una práctica sobre sí mismo, sino una experiencia del otro—. El uso del término “mística” en *Las confesiones de la carne* se concentra en las páginas dedicadas al “papel de la virginidad en la historia de la salvación”⁵⁸, en particular, como anticipación escatológica. En este marco, en conformidad con la hipótesis general de Foucault, la “mística cristiana de la virginidad”⁵⁹ es interpretada como una “técnica [...] de la relación consigo mismo”⁶⁰. Aquí es imposible no comparar a Foucault con su contemporáneo y tocayo, Michel de Certeau⁶¹, cuya obra más famosa, *La fable mística: XVI^e et XVII^e siècles*, se publicó en París en el 1982. En la introducción de *La fábula mística*, Certeau presenta la mística como “nueva erótica”⁶² y el tiempo del místico como “la pregunta del sujeto asido por su otro”, una “historicidad” de “instantes” en la que “las continuidades pierden su relevancia, así como las instituciones”⁶³. Entonces, si tomamos en serio las últimas palabras de Foucault en 1984 sobre el polo parresiástico como “origen de la tradición mística del cristianismo”, tenemos que considerar que, en la constitución del “sujeto deseante”⁶⁴ que se da lugar en el cristianismo, el sujeto no se constituye solo a través de la reflexión “sobre sí mismo”, desde el “souci de soi” hasta el “ejercicio de sí sobre sí, conocimiento de sí por sí, constitución

de sí mismo”⁶⁵ o la “voluntad de sí sobre sí”⁶⁶. También se constituye a través de una relación a lo otro, una exposición al otro, que lo descentra de sí mismo, no solo por desconfianza de sí mismo y condenación por el otro, sino también por confianza en el otro y salida de sí mismo.

3.3. ¿Un ars erotica cristiano?

En *La Voluntad de saber*, Foucault proponía la contraposición entre la *scientia sexualis*, como “procedimiento para producir la verdad del sexo” propio de Occidente, y la *ars erotica* propia de Oriente⁶⁷. La institución de las prácticas de “confesión de la carne” (“aveux de la chair”) en la penitencia cristiana sería un momento clave de esta *scientia sexualis* occidental. Sin embargo, también en *La Voluntad de saber*, Foucault planteaba que “hubo, en la confesión cristiana, pero sobre todo en la dirección y el examen de conciencia, en la búsqueda de unión espiritual y del amor de Dios, toda una serie de procedimientos aparentados con un arte erótico”⁶⁸.

Falta, por lo tanto, paralelamente a un estudio de *Les aveux de la chair*⁶⁹, un estudio de *les confessions du désir*; si se permite un juego de palabras en francés. Agustín no es solo el gran inventor de “la analítica del sujeto de la concupiscencia”⁷⁰, lo es también de la autobiografía del sujeto del deseo. Un estudio del rol del *erōs* en la antropología de Orígenes y Gregorio de Nisa⁷¹, o del *desiderium* en Agustín⁷², hubiera balanceado los análisis sobre la *libido*. Otros los llevaron a cabo después de la muerte de Foucault.

⁵⁷ Foucault, 2009, pp. 299-301 citando 1 Jn 4, 16-17; 5, 13.14; Hch 9, 26-27.28-29; Ef 6, 19-20.

⁵⁸ Foucault, 2018, p. 188: “rôle de la virginité dans l’histoire du salut”.

⁵⁹ Foucault, 2018, pp. 154. 176. 189. 196. 200. 201. 202. 244: “mystique chrétienne de la virginité”.

⁶⁰ Foucault, 2018, p. 202: “technique [...] du rapport à soi”.

⁶¹ Ver Petit, 2020.

⁶² Certeau, 1982, p. 12.

⁶³ Certeau, 1982, p. 22.

⁶⁴ Foucault, 2018, p. 355: “il se constitue et se scelle lui-même comme sujet désirant”.

⁶⁵ Foucault, 2018, p. 50.

⁶⁶ Foucault, 2018, p. 333.

⁶⁷ Foucault, 1976, pp. 76-78, aquí p. 76: “deux grandes procédures pour produire la vérité du sexe”.

⁶⁸ Foucault, 1976, p. 94: “Il y a eu, dans la confession chrétienne, mais surtout dans la direction et l’examen de conscience, dans la recherche de l’union spirituelle et de l’amour de Dieu, toute une série de procédés qui s’apparentent à un art érotique”.

⁶⁹ La expresión “l’aveu de la chair” ya está presente en Foucault, 1976, p. 27, para referirse al sacramento de penitencia.

⁷⁰ Foucault, 2018, p. 361: “l’analytique du sujet de la concupiscence”.

⁷¹ Ver por ejemplo las interpretaciones novedosas de Gregorio de Nisa y Agustín propuestas por Coakley, 2013, y Cadenhead, 2018.

⁷² Ver por ejemplo Edwards, 2006, pp. 13-37; Boone, 2016.

4. SAN BENITO

Ahora estamos en posesión de un aparataje foucaultiano, por así decirlo, ampliado, cuyo rendimiento necesita ser comprobado. Propongo hacerlo a partir de dos pasajes de la vida de san Benito de Nursia compuesta por el papa Gregorio Magno en los últimos años del siglo VI⁷³, pasajes que Foucault no comentó en *Las confesiones de la carne*⁷⁴, pero que complementan su análisis de la espiritualidad monástica de Juan Casiano y entregan elementos para un *ars erotica* cristiano.

El primer pasaje es la narración de la mayor y aparentemente última “tentación de la carne” que haya padecido Benito⁷⁵, al principio de su itinerario ascético⁷⁶. El “espíritu maligno” suscita en su consciencia la imagen recordada de una mujer, que “encendió la mente del siervo de Dios con un fuego tan fuerte que la llama de amor apenas se contenía en su pecho, y ya estaba a punto de decidir abandonar el desierto, vencido por el placer”⁷⁷. Este nivel de tentación es más sutil que la seducción a la que, más tarde en el relato, el presbítero Florencio somete a los discípulos de Benito, enviándoles siete jóvenes mujeres desnudas “para inflamar su mente con la perversidad del deseo”⁷⁸. Pero este nivel de tentación permanece todavía en la segunda de las seis etapas del progreso hacia la castidad de Juan Casiano sintetizadas por Foucault en *Las confesiones de la carne*⁷⁹.

Entonces, Benito “regresa a sí mismo”⁸⁰: es el momento de la “analítica de la concupiscencia”. Ahora bien, lo interesante es lo que sigue: Benito no solo no consiente a querer lo que la concupiscencia, aquí objetivada como “espíritu maligno”,

quiere hacerle querer, sino que opera una substitución, una “mutación de incendio”⁸¹: al “incendio” del placer se substituyen los “incendios” de las ortigas en las que se lanza. “Por las heridas de la piel expulsó de su cuerpo la herida de la mente, puesto que transformó el placer en dolor.”⁸²

La substitución va más lejos: al “ardor” de la “llama de amor” corresponde el “ardor de la contemplación”⁸³ espiritual, a la *uoluptas*, el *desiderium*⁸⁴. En su lectura de Juan Casiano en el capítulo sobre las “artes de la virginidad”⁸⁵, Foucault apenas alude a esta substitución⁸⁶. Sin embargo, este paso de la perspectiva de la “supresión”⁸⁷ a la de la substitución permite dar contenido a un *ars erotica* cristiano. Ágata, una de las vírgenes del *Banquete* de Metodio de Olimpo, apunta hacia la manera de hacerlo cuando integra en el discurso ascético cristiano el *erōs* por la belleza de cuño netamente platónico⁸⁸.

Otro pasaje corrobora esta hipótesis de un *ars erotica* cristiano. Después de una primera experiencia negativa de liderazgo, Benito “regresó al lugar de su querida soledad y, solo, habitó consigo en los ojos del espectador de arriba”⁸⁹. A primera vista, Gregorio Magno describe aquí el ejercicio de examen de sí mismo y de confesión de sí

⁷³ Se trata del libro II de los *Diálogos* sobre la vida y los milagros de santos italianos.

⁷⁴ Sobre la interpretación que Foucault propone de la *Regla de San Benito*, ver Colombo, 2021a.

⁷⁵ Gregorio Magno, *Diálogos*, II, ii, 1, l. 6, en: Grégoire, 1979, p. 136: *carnis temptatio*.

⁷⁶ Sobre la tentación como “épisode dramatique” en Juan Casiano, ver Foucault, 2018, p. 229.

⁷⁷ Gregorio Magno, *Diálogos*, II, ii, 1, l. 9-12, en: Grégoire, 1979, p. 136: *tantoque igne serui Dei animum in specie illius accendit, ut se in eius pectore amoris flamma uix caperet, et iam etiam pene deserere eremum uoluptate uictus deliberaret*.

⁷⁸ Gregorio Magno, *Diálogos*, II, viii, 4, l. 45, en: Grégoire, 1979, p. 162: *illorum mentem ad peruersitatem libidinis inflammarent*.

⁷⁹ Foucault, 2018, p. 237.

⁸⁰ Gregorio Magno, *Diálogos*, II, ii, 2, l. 13-14, en Grégoire, 1979, p. 138: *ad semetipsum reuersus est*.

⁸¹ Gregorio Magno, *Diálogos*, II, ii, 2, l. 21, en: Grégoire, 1979, p. 138: *mutauit incendium*.

⁸² Gregorio Magno, *Diálogos*, II, ii, 2, l. 18-19, en: Grégoire, 1979, p. 138: *per cutis uulnera eduxit a corpore uulnus mentis, quia uoluptatem traxit in dolorem*.

⁸³ Gregorio Magno, *Diálogos*, II, iii, 9, l. 81, en: Grégoire, 1979, p. 146: *contemplationis ardor*.

⁸⁴ Gregorio Magno, *Diálogos*, II, prol., 1, l. 13, en: Grégoire, 1979, p. 126: *solí Deo placere desiderans*.

⁸⁵ Foucault, 2018, pp. 216-245.

⁸⁶ Ver Foucault, 2018, pp. 218 y 219, citando pasajes de la *Conferencia XII*, 4-5: *tanto [...] Desiderio atque amore inflammetur* (“que se inflame de un deseo y amor de igual magnitud”); *pro istis affectibus noxiis [...] alii salutare fuerint intronmissi* (“que, en vez de estas afecciones dañinas, se introduzcan otras, sanas”); *si carnales concupiscentias de cordibus nostris desideramus extrudere, spiritales in earum locis plantemus protinus uoluntates* (“si deseamos expulsar de nuestros corazones las concupiscentias carnales, debemos plantar voluntades espirituales en sus lugares”).

⁸⁷ Foucault, 2018, p. 234, a propósito del espíritu de fornicación según Casiano.

⁸⁸ Metodio de Olimpo, *El Banquete*, VI, ii, l. 22, en: Méthode, 1963, p. 168: *τὸν ἔρωτα τοῦτον*.

⁸⁹ Gregorio Magno, *Diálogos*, II, iii, 5, l. 38-39, en: Grégoire, 1979, p. 142: *ad locum dilectae solitudinis rediit et solus in superni spectatoris oculis habitauit secum*.

mismo ante el otro⁹⁰. Sin embargo, el “espectador celeste” no es solo el juez temido que obliga al sujeto a “guardarse dentro del claustro del pensamiento”⁹¹ (polo ascético o pastoral), sino que también es el objeto de atracción de un “éxtasis”⁹², de una salida de sí mismo (polo parresiástico o místico) —un éxtasis, por cierto, no solo “mental” sino erótico, puesto que, para citar a Dionisio Areopagita, “el *erōs* es extático”⁹³—.

CONCLUSIONES

El patrólogo que abre el libro póstumo de *Las confesiones de la carne* no ingresa en un ambiente desconocido o escandaloso: las investigaciones de Foucault se enmarcan perfectamente en una serie de estudios de los años 80 sobre sexualidad y corporeidad en la edad patristica y, a pesar del retraso de la publicación del libro, influyeron en la disciplina gracias a los cursos y las conferencias de Foucault y sus conversaciones con otros académicos de la época.

Los límites de la interpretación que Foucault propone del cristianismo en su ensayo no son consecuencias de errores de comprensión, sino de sus decisiones epistemológicas. El proyecto de una *arqueología del saber*, con su oposición a una “búsqueda del origen”, puede convertirse en una potente herramienta para eludir el primitivismo ideológico o el tradicionalismo que han marcado la historia de los estudios patristicos en el pasado.

Sin embargo, es de notar que, en *Las confesiones de la carne*, Foucault procede a una reevaluación de la dimensión escatológica de los discursos cristianos, anteriormente pasada por alto. La lectura de las últimas lecciones de Foucault antes de su muerte indica que los cambios esbozados en *Las confesiones de la carne* no eran accidentales. En particular, una nueva manera de describir la mística abría la posibilidad de pensar una relación positiva al otro, opuesta a la relación de sospecha del examen pastoral.

La mística proporcionaría al cristianismo la erótica que Foucault contrapone a la *scientia sexualis* propia, según él, de Occidente. La aplicación de las herramientas interpretativas forjadas por Foucault en *Las confesiones de la carne* a varios pasajes de la vida de San Benito redactada por Gregorio Magno comprobó que se podía hablar de un *ars erotica* cristiano.

Tomar en cuenta lo que podría llamarse incluso el polo erótico del cristianismo permite, finalmente, describirlo, no solo como un dispositivo de prácticas, sino también, y tal vez, más aún, un dispositivo de representaciones, ideas, esperanzas, promesas, utopías y visiones, que ponen en tela de juicio —de Juicio Final— todas las instituciones, como contingentes y pasajeras. De hecho, los “discursos”⁹⁴ que analiza Foucault en *Las confesiones de la carne* no son simplemente “prácticas que obedecen a reglas”⁹⁵, ni tampoco fragmentos de este “juego de representaciones que corren anónimamente entre los hombres, en el intersticio de los grandes monumentos discursivos”⁹⁶, como lo serían, por ejemplo, manuales del confesor para documentar la práctica penitencial en el cristianismo moderno. Los textos analizados en el *opus posthumum* de Foucault son “obras”⁹⁷ literarias que *crean* o *modifican* los ideales que pueden sustentar la construcción de dispositivos prácticos. En este sentido, arqueología de los dispositivos éticos e historia de las ideas deben conyugar sus interpretaciones para ofrecer una comprensión más amplia del fenómeno estudiado: el cristianismo como dispositivo ético y como dispositivo ideal —el cristianismo como ascetismo y mística—.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

El autor de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

⁹⁰ Gregorio Magno, *Diálogos*, II, iii, 7, l. 61-63, en: Grégoire, 1979, p. 144: *in sua semper custodia circumspicitus, ante oculos conditoris se semper adspiciens, se semper examinans*. Foucault, 2018, p. 243: “Tâche de l’analyse permanente qu’il faut mener sur soi-même et, par le devoir d’aveu, en relation avec les autres”.

⁹¹ Gregorio Magno, *Diálogos*, II, iii, 9, l. 79-80, en: Grégoire, 1979, p. 146: *se intra cogitationis claustra custodiuit*.

⁹² Gregorio Magno, *Diálogos*, II, iii, 9, l. 75, p. 146: *in extasim rapuit*.

⁹³ Pseudo-Denys, 2020, p. 474, l. 38.

⁹⁴ Foucault, 1969, p. 188.

⁹⁵ Foucault, 1969, p. 188: objeto propio de la “arqueología” que promueve Foucault.

⁹⁶ Foucault, 1969, p. 186: objeto propio de la “historia de las ideas” según Foucault.

⁹⁷ Foucault, 1969, p. 183.

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE
AUTORÍA

Xavier Morales: conceptualización, metodología, investigación, redacción – borrador original, redacción – revisión y edición.

BIBLIOGRAFÍA

- Boone, Mark J. (2016). *The Conversion and Therapy of Desire: Augustine's Theology of Desire in the Cassiciacum Dialogues*. Wipf and Stock Publishers.
- Brown, Peter (1988 [2008]). *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. Nueva York.
- Cadenhead, Raphael A. (2018). *The Body and Desire: Gregory of Nyssa's Ascetical Theology*. University of California Press: Oakland, California.
- Certeau, Michel de (1982). *La fable mystique : XVI^e et XVII^e siècles*. Paris.
- Coakley, Sarah (2013). *God, Sexuality, and the Self: An Essay 'On the Trinity'*. Cambridge.
- Colombo, Agustín (2021a). "The monastic origins of the discipline. From the rule to the norm?". *Philosophy and Social Criticism*, n.º 47, pp. 894-906. <https://doi.org/10.1177/01914537211042607>
- Drey, Johann Sebastian (1819). *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunct und das katholische System*. Tübingen.
- Edwards, Robert (2006). "Desire in Saint Augustine's Confessions". En: *The Flight from Desire. Augustine and Ovid to Chaucer*. New York, pp. 13-37.
- Foucault, Michel (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris.
- Foucault, Michel (1976). *Histoire de la sexualité, vol. 1 : La volonté de savoir*. Paris.
- Foucault, Michel (1984). *Histoire de la sexualité, vol. 2 : L'usage des plaisirs*. Paris.
- Foucault, Michel (1994a). "Nietzsche, la généalogie, l'histoire" (1971). En: *Dits et écrits*, t. II : 1970-1975. Paris, n.º 84, pp. 136-156.
- Foucault, Michel (1994b). "La scène de la philosophie" (1978). En: *Dits et écrits*, t. III : 1976-1979. Paris, n.º 234, pp. 571-572.
- Foucault, Michel (1994c). "À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours" (1983). En: *Dits et écrits*, t. IV : 1980-1988, Paris, n.º 344, pp. 609-631.
- Foucault, Michel (1994d). "Interview de Michel Foucault" (1984). En: *Dits et Écrits*, t. IV : 1980-1988, Paris, n.º 349, pp. 656-667.
- Foucault, Michel (2004). *Sécurité, territoire, population (1977-1978)*. Paris.
- Foucault, Michel (2009). *Le Gouvernement de soi et des autres II : Le Courage de la vérité (1983-1984)*. Paris.
- Foucault, Michel (2018). *Histoire de la sexualité, vol. 4 : Les aveux de la chair*. Paris.
- Grégoire le Grand (1979). *Dialogues*, t. II (Sources Chrétiennes, n.º 260). Paris.
- Harnack, Adolf (1886). *Lehrbuch der Dogmengeschichte. I. Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*. Freiburg in Brisgau.
- Harper, Kyle (2013). *From Shame to Sin: The Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity*. Cambridge, MA.
- Hunter, David G. (ed.) (2018). *Marriage and Sexuality in Early Christianity*. Fortress Press.
- Méthode d'Olympe (1963). *Le Banquet* (Sources Chrétiennes, n.º 95). Paris.
- Petit, Jean-Francois (2020). *Michel Foucault et Michel de Certeau. Le dialogue inachevé*. Parole et Silence.
- Pseudo-Denys l'Aréopagite (2020). *Les noms divins* (Sources Chrétiennes, n.º 578 et 579). Paris.
- Raffnsøe, Sverre (2008). "Qu'est-ce qu'un dispositif? L'analytique sociale de Michel Foucault". *Symposium : Canadian Journal of Continental Philosophy*, n.º 12, pp. 44-65. <https://doi.org/10.5840/symposium20081214>
- Rousselle, Aline (1983). *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle, II^e-IV^e siècles de l'ère chrétienne*. Paris.
- Senellart, Michel (2013). "Michel Foucault: une autre histoire du christianisme ? ". *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, Hors-série n.º 7, <http://journals.openedition.org/cem/12872>