

## ARTÍCULOS

# Más allá de la ley. La virginidad en la genealogía del liberalismo Beyond the law. Virginity in the genealogy of liberalism

Rafael Martínez Rivas

Universidad de Navarra - Universidad del Desarrollo  
rafael.martinezriv@gmail.com  
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-7528-8561>

*Resumen:* Los estudios foucaultianos sobre la gubernamentalidad neoliberal han prestado mucha atención a la tercera parte de *Las confesiones de la carne*, en la que Foucault traza la arqueología del “hombre de deseo” y del sujeto jurídico. Sin embargo, la literatura ha tendido a prestar poca atención a la segunda parte del libro, dedicada al estudio de la virginidad. Es esta parte la que este trabajo pretende estudiar, reconstruyendo críticamente los argumentos de Foucault y mostrando el lugar que la virginidad cristiana ocupa en la genealogía del sujeto moderno y de la gubernamentalidad liberal. Por último, el trabajo pretende mostrar que la virginidad cristiana primitiva, tal y como la presentan Brown y Foucault, puede definirse como lo que este último denominó una “contraconducta”.

*Palabras clave:* Foucault; virginidad; liberalismo; patrística; genealogía; cristianismo.

*Cómo citar este artículo / Citation:* Martínez Rivas, Rafael (2024) “Más allá de la ley. La virginidad en la genealogía del liberalismo”. *Isegoría*, 70: 1445. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2024.70.1445>

*Abstract:* Foucaultian studies of neoliberal governmentality have paid much attention to the third part of *Confessions of the Flesh*, in which Foucault traces the archaeology of the “man of desire” and the juridical subject. However, the literature has tended to pay little attention to the second part of the book, devoted to the study of virginity. It is this part that this paper aims to study, critically reconstructing Foucault’s arguments and showing the place that Christian virginity occupies in the genealogy of the modern subject and liberal governmentality. Finally, the paper aims to show that early Christian virginity, as presented by Brown and Foucault, can be defined as what the latter called a “counter-conduct”.

*Keywords:* Foucault; virginity; liberalism; patristics; genealogy; Christianity.

*Recibido:* 25 septiembre 2023. *Aceptado:* 7 junio 2024. *Publicado:* 29 octubre 2024

## INTRODUCCIÓN

“Sin duda, las cosas han durado mucho más tiempo de lo que pensamos” (Foucault, 2012, p. 9). Esta frase, extraída del curso *Del gobierno de los vivos* de 1980, resume bien algunos de los desplazamientos que tienen lugar en la investigación del “último Foucault”. Es bien conocido que *La voluntad de saber*, el primero de los volúmenes de la *Historia de la sexualidad*, situaba el nacimiento del dispositivo de la sexualidad en el siglo XIX, pero la tarea de comprender por qué la sexualidad se ha convertido, en Occidente, en el “sismógrafo de nuestra subjetividad” (Foucault, 2017b, p. 991), requería también el retorno al mundo de la Antigüedad tardía:<sup>1</sup> en primer lugar, a los primeros siglos del cristianismo y, posteriormente, a la Grecia y la Roma clásicas. No obstante, el giro de Foucault en su estudio de la sexualidad como sismógrafo de nuestra subjetividad no solo implicó un desplazamiento temporal, sino también la modificación de algunas de las categorías movilizadas en el análisis, así como de las preguntas que guiaban la investigación. En este sentido, la sexualidad está lejos de aparecer como un trascendental histórico que nombrara una experiencia común a todos los tiempos; al contrario, Foucault se esfuerza por distinguir el moderno dispositivo de la sexualidad de la experiencia cristiana de la carne y del régimen griego de los *aphrodisia* (Foucault, 2004a, p. 49). Pero esta discontinuidad en el análisis implicó también la inclusión de una nueva figura que permitiera pensar la historia de la sexualidad: es el deseo, como principio a la vez de subjetivación y objetivación de los actos sexuales que emerge con la dislocación de los placeres, el que funciona como trascendental histórico desde el cual realizar la historia de la sexualidad (Foucault, 2014, pp. 292-293).

Por este motivo, el deseo ocupa un lugar central en la investigación foucaultiana sobre la subjetividad occidental, lo que convierte a *Las confesiones de la carne*, el cuarto volumen de la *Historia de la sexualidad*, en la clave que vincula el trabajo de Foucault sobre la subjetividad con su trabajo previo sobre el poder y con sus análisis de la gubernamentalidad neoliberal (Har-

court, 2021). En particular, *Las confesiones de la carne* permite abordar de un modo más completo el lugar que el cristianismo ocupa dentro de la genealogía foucaultiana del neoliberalismo y de la subjetividad occidental. Esto ha sido puesto de manifiesto en diversas publicaciones que, apoyándose en los trabajos de Foucault sobre el cristianismo, en especial sobre san Agustín, muestran la relevancia del deseo en las formas de gobierno neoliberales, no tanto como objeto de gobierno, sino como instrumento de este. Así, Lorenzini (2019, p. 450) afirma que el deseo es la “condición de posibilidad de la emergencia tanto de la experiencia moderna de la sexualidad como de los mecanismos de poder que la producen, organizan y explotan”. Por su parte, De Beistegui (2018, p. 56), en su libro *The Government of Desire*, define al neoliberalismo como “el gobierno de los deseos, por los deseos y para los deseos”; como la “racionalidad gubernamental” (Foucault, 2004b) que tiene en la producción indefinida del deseo uno de sus mecanismos fundamentales.

Sin embargo, el trabajo que Foucault realiza sobre el cristianismo como parte de su genealogía del liberalismo y del neoliberalismo no se limita al estudio del deseo y de la teoría de la libido agustiniana. Así, aunque estas publicaciones acierten al señalar la importancia del deseo en el trabajo foucaultiano<sup>2</sup> y en los mecanismos neoliberales de gobierno, conviene no perder de vista la importancia que adquieren otros fenómenos cristianos, como el monacato, en la genealogía de la subjetividad occidental y de las técnicas de gobierno (neo)liberales (Colombo, 2020a). En efecto, el conjunto del corpus foucaultiano muestra la relevancia de las técnicas confesionales y bautismales en la producción de las artes de gobierno neoliberal y en la conformación de una hermenéutica de sí que define la subjetividad occidental aún hoy.

Este trabajo pretende seguir esta última línea, analizando el lugar que ocupa la práctica cristiana de la virginidad dentro de la genealogía del neoliberalismo realizada por Foucault. A pesar de ocupar las páginas centrales de *Las confesiones de la carne*, la literatura sobre el papel del cristianismo en la emergencia del neoliberalismo apenas ha prestado atención a la virginidad y a su

<sup>1</sup> A pesar de que *Las confesiones de la carne*, el libro que Foucault dedica al cristianismo, permaneciera inédito hasta 2018, sabemos, gracias al trabajo de los editores, que el manuscrito estaba escrito en 1982, antes que los volúmenes segundo y tercero de la *Historia de la sexualidad*. Véase Gros (2018).

<sup>2</sup> Foucault mismo definió en 1983 a la sociedad occidental como aquella, la única, quizá, en la que el deseo ha adquirido más importancia que el placer (Foucault, 2015a, p. 145). Por otro lado, en *El uso de los placeres* redefine su trabajo como una “genealogía del hombre de deseo” (Foucault, 2004a, p. 20).

importancia genealógica y política. Sin embargo, la virginidad parece ser el lugar donde se produce la “partición de las aguas”<sup>3</sup> entre el mundo pagano y el cristiano, de modo que, sin ella, no se puede recorrer el camino que conduce desde el estoicismo hasta san Agustín; esto es, desde la quiebra del régimen de los *aphrodisia* hasta la emergencia del sujeto de deseo.

En este sentido, este trabajo quiere defender dos tesis distintas: por un lado, que, de la virginidad cristiana, tal y como se desarrolla entre los siglos II y IV, es de donde provienen varios de los elementos con los que Foucault describe el moderno dispositivo de la sexualidad en *La voluntad de saber*, así como varios de los instrumentos centrales del gobierno neoliberal, descritos en *Seguridad, territorio, población* y en *El nacimiento de la biopolítica*. Por otro lado, que la virginidad no es solo un eslabón de esa genealogía, sino que presenta también aspectos críticos y contraconductuales respecto a esas mismas formas de gobierno y subjetividad.

Para desarrollar estas tesis, este texto realizará, en primer lugar, una reconstrucción crítica del trabajo foucaultiano sobre la virginidad, tal y como se presenta en la segunda parte de *Las confesiones de la carne*,<sup>4</sup> apoyándose también en varios estudios históricos sobre la virginidad. A continuación, vinculará la virginidad con los trabajos foucaultianos sobre la subjetividad occidental y sobre el neoliberalismo. En este sentido, el trabajo asume que ambas genealogías (de la subjetividad

y de las técnicas de gobierno) se encuentran emparentadas, puesto que el trabajo foucaultiano se dirige, precisamente, a mostrar la implicación del sujeto en su propio gobierno a través de las técnicas de sí. Por último, el trabajo mostrará cómo en la virginidad aparece una actitud crítica que excede y resiste las técnicas de gobierno que sobre ella se fundan.

### LA NUEVA EXPERIENCIA DE LA VIRGINIDAD

No fue el cristianismo quien inventó una ética construida sobre la renuncia sexual.<sup>5</sup> Detrás del “mito” de un cristianismo represor de los placeres y del sexo no aparece, tampoco, una Grecia que constituiría algo así como “la edad de oro de la libertad sexual” (Foucault, 2014, p. 158). Al contrario, los dos primeros siglos del cristianismo testimonian, de acuerdo con Foucault, de la continuidad entre la moral sexual greco-romana, estoica, y la moral sexual cristiana. Sin embargo, la experiencia<sup>6</sup> cristiana de la virginidad es muy diferente de la experiencia greco-romana de la continencia: en primer lugar, debido al distinto significado que recibe la continencia; en segundo lugar, debido a la definición de la virginidad ofrecida por los textos cristianos que, en su intento de separarse del encratismo, la conciben no como un reforzamiento de los códigos de conducta sino como una práctica diferente (Foucault, 2018, p. 151), que no define ese tiempo entre la pubertad y el matrimonio en el que la abstinencia sexual es impuesta, sino un estado de vida perpetuo. Por este motivo, la presentación de la virginidad en *Las confesiones de la carne* recorre las continuidades y las evoluciones en el desarrollo de la virginidad en el seno del cristianismo, desde *El Banquete* de san Metodio de Olimpia hasta el tratado sobre la virginidad de san Basilio de Ancira y los textos monásticos de san Juan Casiano. Lo hace,

<sup>3</sup> La expresión de “la partición de las aguas” entre el cristianismo y el paganismo es utilizada por Foucault en varios lugares: en diferentes sesiones del curso *Subjetividad y verdad* (Foucault, 2014, 40, p. 191) y en *Le combat de la chasteté* (Foucault, 2015b, p. 1379). En ambas ocasiones, la expresión remite al trabajo de Peter Brown, que también hace uso de ella en diversos trabajos. En su libro *The Body and Society*, Brown utiliza la expresión “the parting ways” para referirse al momento en el que la ética cristiana puede ser claramente distinguida de la ética pagana. En este texto, es la comparación entre la concepción de la sexualidad (Brown utiliza el término de modo distinto a Foucault) de dos platónicos alejandrinos como Orígenes y Plotino la que permite encontrar precisamente ese punto de ruptura entre el mundo pagano y el mundo cristiano. Véase Brown (2008, p. 178).

<sup>4</sup> En los fondos de Michel Foucault se conserva una caja con el manuscrito de una conferencia sobre el mismo tema. Se trata de la ponencia pronunciada por Foucault en Nueva York en el año 1980. En este caso, nos centraremos en la segunda parte de *Las confesiones de la carne*, dejando el contenido de esa conferencia y los matices que pueda aportar para otros trabajos. La referencia de la citada caja es la siguiente: NAF 28730 caja 40.

<sup>5</sup> De hecho, durante el primer siglo y medio del cristianismo la cercana asociación entre hombres y mujeres fue la causa de las acusaciones, de origen pagano y sorprendentes para un oído contemporáneo, acerca de la “extraña” promiscuidad cristiana, desmentida siempre por estos últimos. Véase Brown (2008, p. 140).

<sup>6</sup> Como es sabido, la concepción foucaultiana de la experiencia quedó definida en el segundo volumen de *Historia de la sexualidad*. Distinta de la *Erlebnis* fenomenológica, la experiencia, para Foucault (2004a, p. 10), consiste en “la correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad”.

además, en torno a esas dos diferencias: la libre elección de la virginidad y su definición como una “experiencia espiritual” (p. 202).

Así pues, la continencia sexual y el rechazo del matrimonio no son innovaciones cristianas, sino que eran prácticas ya conocidas en el mundo griego. A los ojos de un médico pagano como Galeno, los cristianos, en su renuncia a los “actos de la carne”, “observan una conducta digna de los verdaderos filósofos” (p. 150). En efecto, la renuncia a la vida sexual entre las jóvenes cristianas aparece en continuidad con la vida de los filósofos, puesto que eran estos los que habían elaborado las primeras reflexiones sobre el tema. En concreto, la reflexión sobre la renuncia sexual aparecía ligada a la reflexión sobre la institución matrimonial, dentro de la cual se produjeron las modificaciones en el principio de isomorfismo sexual que definían la percepción ética de los *aphrodisia* (Foucault, 2014, p. 93). En la filosofía griega, la pregunta sobre el matrimonio no trataba de extraer la esencia de este o de conocer el modelo de comportamiento que debía guiar a los esposos, sino que preguntaba, de manera más sencilla, si había o no había que casarse (*ei game-ton*); esto es, sobre la libre decisión de casarse o de no hacerlo (p. 108). Y esta pregunta se dividía, a su vez, en otras dos: una sobre las ventajas e inconvenientes del matrimonio y otra sobre la posibilidad de conciliar la vida filosófica con la vida matrimonial (pp. 108-112).

Esta suerte de catalogación de las ventajas e inconvenientes de la vida matrimonial aparece también en la literatura cristiana sobre la virginidad.<sup>7</sup> En los textos que los Padres de la Iglesia escribían sobre la virginidad, las ventajas de esta eran contrapuestas de forma habitual con los riesgos del matrimonio, las “*molestiae nuptiarum*”. Gregorio de Nisa, por ejemplo, en su tratado sobre la virginidad, fechado alrededor del año 371 (Aubineau, 1966, p. 31), expone las crudezas experimentadas por él mismo en la vida matrimonial (entre ellas, las riñas, la vanidad de las apariencias o el “presentimiento de la muerte”), crudezas que afectan especialmente a las mujeres

(como los riesgos y dolores del parto, las inquietudes por los niños o la viudedad)<sup>8</sup> (Gregorio de Nisa, [371] 2000, III, pp. 49-61). Frente a esto, que no implica una renuncia general a la institución del matrimonio, la virginidad, una vida de virtud, aparece como una “vida sin tristeza, invencible y llena de paz” (Gregorio de Nisa, [371] 2000, IV 1, p. 63).<sup>9</sup> Se ve en este discurso un modo de argumentación que está presente en muchos otros textos cristianos sobre la virginidad<sup>10</sup> y que termina conduciendo a la definición de la virginidad como una vida tranquila. En este sentido, para los Padres de la Iglesia, la virginidad responde mejor a los fines del matrimonio que la propia institución matrimonial, porque también esta había sido dotada desde el estoicismo con un doble objetivo: no solo la procreación, sino también la conducción de los esposos hasta una vida equilibrada y sólida (Foucault, 2014, p. 134), motivos que reaparecen en los textos cristianos sobre el matrimonio, que sitúan la *koinonía* entre los esposos<sup>11</sup> como fin del mismo matrimonio. Pero esta *tranquillitas* de la virginidad, como señala Foucault, no se corresponde con la calma de la vida filosófica, sino que

<sup>8</sup> La edición científica más aceptada del texto de Gregorio de Nisa sobre la virginidad es la realizada por Michel Aubineau (1966) para la colección *Sources Chrétiennes* en *Les Éditions du Cerf*. Se trata, además, de la edición utilizada por Foucault. Para la traducción de las citas, utilizamos aquí el texto de la edición española realizada por Lucas F. Mateo-Seco para la Editorial Ciudad Nueva.

<sup>9</sup> Es cierto, como señala Castelli (1986, pp. 61-65), que los textos que tematizan la virginidad, especialmente femenina, en los primeros siglos de cristianismo son de autoría masculina, lo que dificulta el acceso a la experiencia propiamente femenina de la vida virginal. Sin embargo, como señala Brown (2008, p. 99), los textos de los Padres de la Iglesia ofrecen una crítica importante de la violencia corporal y biográfica sufrida por las mujeres (como la partición de su vida en fragmentos definidos por la reproducción), especialmente por las mujeres casadas.

<sup>10</sup> Para un análisis sistemático, véase el libro de Francisco de B. Vizmanos (2009).

<sup>11</sup> Siguiendo el *De bono conjugali* de san Agustín, Foucault (2018, pp. 316-317) distingue entre el “fin” del matrimonio y sus “bienes”. San Agustín elabora y complejiza la relación entre esos mismos “bienes” y “fines” del matrimonio, puesto que la descendencia no aparece como esencial a la *societas* matrimonial, pero sí como un objetivo. En cambio, en otros textos patrísticos el fin del matrimonio es, de forma explícita, la comunión (*koinonía*), pero una comunión tranquila. El mejor ejemplo es, de nuevo, el texto de Gregorio de Nisa ([371] 1966, III, 2, p. 277). De esta forma, la relación entre la vida matrimonial y la virginidad quedará redefinida en el cristianismo, puesto que no habrá jerarquía entre ambas, sino que el matrimonio será pensado a partir de la virginidad.

<sup>7</sup> En su aproximación al trabajo de Foucault sobre el cristianismo, Elizabeth A. Clark (1988, p. 631) ya había señalado dos líneas de desarrollo: una que postula la continuidad entre los “romanos” y el matrimonio cristiano y otra que vincula a los “atenienses” con la ascética cristiana. Es sorprendente que muchos de los comentarios que recibió el entonces disperso trabajo foucaultiano sobre la Patrística encuentren respuesta en *Las confesiones de la carne*.

implica también la lucha permanente contra la tentación, entendiendo la lucha de dos formas distintas: por un lado, como desapego de todo aquello que venga del mundo y que pueda suponer un desorden y, por otro lado, como confianza en que solo la Gracia de Dios concede la victoria (Foucault, 2018, p. 185).

A pesar de esta semejanza argumentativa que discrimina entre las ventajas y los inconvenientes del matrimonio, la continuidad temática de la *tranquillitas* permite trazar también las diferencias entre la continencia pagana y la virginidad cristiana. En la percepción de los primeros cristianos, que Foucault asume, la continencia pagana adquiriría la forma de la prohibición. En cambio, la virginidad cristiana no consiste simplemente en la renuncia a la actividad sexual, ni tampoco adopta la forma de la prohibición. Al contrario, la virginidad

designa una experiencia positiva y compleja, reservada a unos pocos y en la forma de una elección. Una elección que no solo afecta a un aspecto del comportamiento, sino a toda la vida y que es capaz de transfigurarla. De la continencia a la virginidad, se produce la inversión de un consejo negativo y general en una experiencia positiva y particular (Foucault, 2018, p. 201).

De este modo, la experiencia de la virginidad se define de manera positiva: no como una renuncia a la vida matrimonial, que era, para los estoicos, el único lugar legítimo para el acto sexual (Foucault, 2014, p. 150), sino como una forma de matrimonio que tiene su propio sistema de “intercambios” (Foucault, 2018, p. 199). Las vírgenes consagradas no son ya las vestales separadas para el culto a los dioses romanos, cuya abstinencia de los *aphrodisia* terminaba con la finalización de su servicio (Beard, 1980), ni tampoco las jóvenes solteras que viven la abstinencia previa al matrimonio; al contrario, a través del matrimonio espiritual, las vírgenes consagradas se convierten en esposas de Cristo (Foucault, 2018, p. 198). Y, en tanto que esposas, su virginidad no define ya un período de tiempo concreto, sino un género de vida (Gregorio de Nisa, [371] 2000, XXIII, p. 131).

Que la virginidad sea un género de vida tiene dos significados distintos: en primer lugar, no se trata ya de un tiempo aislado y perfectamente definido, con su momento inicial y su momento final, sino de un género que ocupa todo el tiempo. En este sentido, la experiencia positiva de la virgini-

dad constituye una forma distinta de experimentar el tiempo que redefine totalmente la experiencia de la *tranquillitas*. La consagración a la virginidad supone una transfiguración escatológica de la experiencia del tiempo y una comprensión positiva de la historia de la salvación. En el tiempo vacío de la muerte, aquel que viene tras la caída del ser humano, “el matrimonio era un precepto” (Foucault, 2018, p. 194); en cambio, en el tiempo de la plenitud, traído por la Encarnación de Cristo, la virginidad no solo es posible, sino que adquiere una forma que media entre los tiempos y entre Dios y la humanidad (Brown, 1985, pp. 432-433): por un lado, juega un papel central respecto a la segunda venida de Cristo, puesto que la reproducción sexual estaba vinculada con el mundo de la muerte, como un modo de asegurar la resurrección y la continuidad de la vida y, también, como una consecuencia de la propia caída del ser humano.<sup>12</sup> En cambio, la “estéril” virginidad rompe la cadena que vincula el nacimiento carnal con la muerte y permite otra forma de unión y de fecundidad. La virginidad es, así, “elemento de un mundo sin muerte y germen de ese mundo” (Foucault, 2018, p. 195). Por otro lado, la virginidad supone también una restitución de la vida angélica tal y como esta era antes de la caída, de manera que la *tranquillitas* de la virginidad no define simplemente una forma de vida caracterizada por la ausencia de los dolores y las angustias, sino la recuperación de la naturaleza original del ser humano. La virginidad, así, juega un papel central en la economía de la salvación: restituye al ser humano a su estado original y paradisiaco y, a la vez, rompe la cadena de la muerte, dirigiendo al mundo hacia el cumplimiento del tiempo.

Sin embargo, la virginidad, como un estado que “afecta a toda la vida”, no implica solo una transfiguración del tiempo, sino también una concepción diferente de la propia existencia. En efecto, “el tiempo de la virginidad” es el tiempo del “ascenso de las almas al cielo incorruptible” (p. 173), pero esta virginidad no se limita a la abstinencia sexual a lo largo de toda la vida, a la “integridad del cuerpo” (p. 159), sino que en ella se implican los demás “ornamentos” existenciales que separan la vida de su pureza y sencillez original. Por este motivo, los textos patrísticos extraen de la virginidad una serie de recomendaciones que

<sup>12</sup> Para un análisis sistemático sobre la concepción Patristica de la relación entre el sexo y la caída de Adán y Eva, véase Pagels (1988).

acaban implicando la vida entera. En este sentido, *El banquete*, de san Metodio de Olimpia, fechado entre el año 260 y el 290 (Musurillo, 1963, p. 13) y que constituye quizá el primer texto en el que la teología de la virginidad queda ya sistematizada, es representativo de la comprensión patrística de la virginidad. En efecto, Metodio no solo ofrece un *logos protreptikos*, una exhortación a la virginidad, sino un tratado catequético completo y extraído de esa misma condición virginal. En el último de los once discursos de este tratado, Arete afirma la primacía de la pureza sobre el resto de las virtudes (*Méthode d'Olympe*, 1963, pp. 279, 305), pero también su implicación con el resto de dominios, puesto que la pureza no se concibe simplemente como la abstención de los placeres carnales, sino como la victoria sobre el resto de vicios: la soberbia, la avaricia o el egoísmo (pp. 279-283, pp. 305-309). Así, la pureza deja de ser un dominio aislado para convertirse en la virtud respecto a la cual se definen el resto de virtudes, por lo que las exhortaciones cristianas ofrecen sus consejos sobre una pluralidad de ámbitos como el vestido, la riqueza o los baños, que deben ser también vividos de manera virginal. En palabras de san Cipriano ([249] 2009, V, p. 653), “la integridad de la pureza debe relucir en todo”.

Así pues, la virginidad cristiana se define como una experiencia positiva, que no se limita a la negación de una serie de dominios, sino que implica una determinada relación de sí a sí que afecta a toda la vida y que lo hace en la forma de una elección. Se trata, para Foucault, de una revaloración de la relación del sujeto con su propia conducta sexual. Ahora bien, que se trate de una experiencia positiva “no quiere decir que haya habido una valoración positiva del acto sexual en el cristianismo” (Foucault, 2018, p. 202), sino que “el valor negativo que muy claramente se le ha dado forma parte de un conjunto que confiere a la relación del sujeto con su actividad sexual una importancia que la moral griega o romana jamás se hubiera planteado”.

En cuanto experiencia positiva, la virginidad queda reservada “a unos pocos y en la forma de una elección”. Esto es, de acuerdo con Foucault, la virginidad se define como una experiencia de carácter “libre e individual” (pp. 185-186). En el segundo capítulo de la sección dedicada a la virginidad (titulado “Las artes de la virginidad”), Foucault insiste en este “carácter no obligatorio” de la virginidad, que remite a las discusiones del cristianismo primitivo. En sus textos, los Padres

de la Iglesia pretendían salvar dos problemas: por un lado, debían oponerse a las corrientes gnósticas que hacían de la abstención sexual una obligación (y que por tanto dejaban fuera la procreación y el matrimonio) y, por otro lado, debían defender el valor positivo de la virginidad (pp. 186-187). Así, como señala Peter Brown (2008, pp. 92-101, 391), la elaboración cristiana de un discurso sobre la virginidad, desde san Clemente de Alejandría hasta san Agustín, se produjo en discusión con el encratismo y con aquellos grupos (como el marcionismo) que abogaban por una renuncia completa a la actividad sexual como condición necesaria para la salvación. En cambio, para los Padres de la Iglesia, la coincidencia, en el discurso de los encratitas, entre la virtud y la renuncia sexual significaba que estos “ponían las esperanzas en sus partes privadas” (p. 132), confundiendo la reproducción con la muerte, el auténtico enemigo. De este modo, la virginidad debía mantener su carácter positivo, pero sin convertirse en un imperativo universal.

De acuerdo con Foucault (2018, p. 186), la virginidad era una libre elección en tres sentidos: en primer lugar, no estaba hecha para todo el mundo, sino que se trataba de un don que requería una relación del cristiano con Dios y de sí a sí peculiar, fuerte. Al contrario que el matrimonio, que ya en la moral sexual pagana era vista como *kata phusin*, como conforme a la naturaleza (Foucault, 2014, p. 130), y era, por tanto, “para todos”, la virginidad requería un mayor trabajo por parte del sujeto, que debía liberarse de algo, la actividad sexual, que en el mundo griego era percibido como irresistible y necesario (Brown, 2008, p. 84). En segundo lugar, la virginidad no podía ser impuesta de ningún modo. Este principio, desarrollado en torno a la hermenéutica de la virginidad de María, implicaba la libre respuesta por parte de los fieles, de modo que, aunque Foucault no se refiera a ello, los textos cristianos marcaban así la diferencia entre el carácter libre de la virginidad y el carácter imperativo de la renuncia de las vestales. Mientras que estas podían ser obligadas a ocupar su puesto en el culto de los dioses, la virginidad cristiana requería de la participación libre del propio sujeto en la aceptación de su condición virginal. En tercer lugar, la libre elección de la virginidad significa que esta no está prescrita por ninguna ley, como sí lo están las leyes de la ciudad. En palabras de Foucault, “si la virginidad fuera obligatoria, ¿qué mérito particular tendría observarla?” (Foucault, 2018, p. 187). Como ya se

ha explicado, los textos cristianos primitivos vinculaban la reproducción con una necesidad propia del tiempo de la muerte, en el que la Encarnación de Cristo no había restituido al ser humano en su capacidad para recibir la Gracia. Ese tiempo de la muerte es el tiempo de la Ley, al cual la virginidad no pertenecía. La virginidad, en cambio, es una “elección y no una ley” (p. 187), pero una elección que busca la salvación de la humanidad.

Aquí, de nuevo, la continuidad del tema de la *tranquillitas* permite recorrer las diferencias entre la experiencia griega de los *aphrodisia* y la experiencia cristiana de la virginidad. En los textos cristianos, esta aparece caracterizada a la vez como una vida tranquila e independiente y como una vida dura, de ejercicios y combates, que no puede ser generalizada. Por eso, “situada entre las prácticas ascéticas”, la virginidad acaba implicando el mismo principio que estas: “no puede llevarse a cabo sin la intervención de un director” (p. 203). Los trabajos de Foucault sobre la subjetividad cristiana, en la que sitúa la emergencia de la subjetividad moderna, ya habían hecho hincapié en la vigilancia constante que el sujeto opera sobre sí mismo. Esos desarrollos aparecen también en *Las confesiones de la carne*, donde Foucault señala la diferencia analítica entre Casiano y Basilio que, sin embargo, muestra la continuidad de las prácticas de vigilancia vinculadas a la dirección de conciencia dentro de las comunidades monásticas cristianas. Una de las diferencias notables está en el léxico utilizado por Casiano. A diferencia de otros Padres de la Iglesia, Casiano apenas utiliza el término “virginidad”, que sustituye por la palabra “castidad” (*castitas*), en la que, sin embargo, retoma la mayoría de las cuestiones tratadas por los grandes nombres de la Iglesia primitiva (p. 216). En esa continuidad temática, Casiano sigue distinguiendo la castidad, que define como la experiencia positiva del deleite del alma con su propia pureza, de la continencia, que se limita a la negación y el rechazo (p. 217). No obstante, esta distinción conoce aquí algunos cambios respecto a los textos patrísticos previos, puesto que Casiano presenta la continencia como un momento que dura mientras duren las tentaciones y, puesto que “la lucha contra los asaltos de la carne no puede ser nunca considerada como definitivamente completada” (p. 218), la castidad se convierte en un estado ideal al que dirigirse y, al tiempo, en la fuerza positiva que anima y transforma la continencia. De esta manera, la distinción entre castidad y continencia en Casiano está

dominada por las nociones de “pureza del corazón” y de “combate espiritual”.

Al analizar la pureza del corazón en las obras de Casiano, Foucault encuentra algunos desplazamientos en el discurso cristiano sobre la virginidad que afectan al tipo de relación del cristiano con Dios, con su director espiritual y consigo mismo. Mientras que los textos patrísticos anteriores, como el de Metodio, definían a la virgen como “esposa de Cristo” y así comprendían la virginidad como una unión entre Dios y el ser humano, Casiano recurre a la contemplación para describir la castidad. De esta forma, el objetivo del alma no está tanto en la unión con Dios, sino en la mirada y en la contemplación (pp. 219-220). Ahora es el conocimiento el que sostiene la relación del alma con Dios, de modo que la castidad ya no conserva el alma íntegra para las nupcias, sino que aparece como una condición indispensable para la ciencia espiritual. Se produce, aquí, por tanto, según Foucault, una modificación del vínculo entre la virginidad, la integridad y la boda, que se sustituye por la serie castidad-pureza del corazón-contemplación (p. 220).

Así pues, la castidad permite la pureza del corazón, que es necesaria para la contemplación de Dios y la “inteligencia de la Escritura” (p. 222). Sin embargo, este conocimiento no solo se dirige hacia Dios, sino que requiere también el conocimiento del propio sujeto sobre sí mismo y el descubrimiento de sus impurezas. Un conocimiento que, para Casiano, proviene de la luz de Dios, que ilumina aquello que quiere esconderse para que el alma pueda acceder a Él. Se produce así una circularidad entre el conocimiento de sí y el conocimiento de Dios que pone en el centro, como en el caso de Basilio, la vigilancia perpetua del sujeto sobre sí mismo (pp. 223-224). Esta vigilancia perpetua es requerida precisamente porque la castidad no está nunca asegurada. Al contrario, la vida del monje es un continuo “combate espiritual” que supone, por un lado, la ascesis del atleta y, por otro, la guerra contra el Enemigo. En sus *Instituciones*, Casiano expone una lista de enemigos (gula, fornicación, avaricia, cólera, tristeza, acedia, vanagloria y orgullo), que no se corresponden tanto con un código de actos prohibidos y castigables, sino con una “tipología de los pensamientos” insinuados por los demonios para suscitar las pasiones del monje (p. 226), en cuyas manos queda el rechazo de esas *cogitationes* que tienen su origen en otro. Aquí tiene un rol esencial la noción de tentación, que no es una

categoría jurídica, sino “la insinuación en el alma de un pensamiento que viene de una potencia distinta de ella misma” (p. 229) y alrededor de la cual se formará la ética cristiana, que, de acuerdo con Foucault, no es ni una ética de la falta ni una ética de la perfección, sino una ética de la salvación y de la tentación.<sup>13</sup>

En la lucha monacal contra la tentación, la dirección de conciencia ocupa un lugar fundamental. De acuerdo con Casiano, el monje debe hacer la *discretio* que le permita reconocer el origen de sus pensamientos, discriminando así aquellos que provengan del demonio. En esta heteronomía fundamental, el monje, a diferencia del sabio griego, no cuenta ya con su propia razón para encontrar la vía recta entre los distintos peligros, de modo que se apoya en la gracia de Dios y en el trabajo junto al director de conciencia. De este modo, la *discretio* necesaria en el combate espiritual no es exigible al sujeto mismo, sino que es a la vez una gracia y una virtud. En cuanto virtud, se trabaja a través de dos ejercicios: el examen constante de los propios pensamientos y la confesión sistemática de los mismos al director espiritual (pp. 127-133). Esta confesión, que Casiano denomina *exagoreusis* y que fue trabajada por Foucault en varios cursos, es inseparable de la obediencia a la voluntad de otro. Lo que permite la *exagoreusis* no es el conocimiento jurídico de la propia actividad, sino la manifestación de un campo nuevo e indeterminado: el de los propios pensamientos, sobre los cuales se realiza ahora el gobierno del sujeto. A través de la *exagoreusis*, el sujeto descubre en sí la voluntad de otro, del Enemigo, de la cual quiere desprenderse para poder acceder a la contemplación, de modo que en la verbalización de las *cogitationes* hay siempre un trabajo de mortificación, que se realiza por el sometimiento de la voluntad propia a la voluntad del director de conciencia. De ahí, según Foucault, la compleja relación del sujeto cristiano con la alteridad: puesto

que el sujeto descubre en sí la voluntad de otro, pone su voluntad, que no es suya, al servicio de otro, el director de conciencia, para el gobierno de su voluntad, que ya no es suya, sino de otro. Así, la *discretio* necesaria para resistir a la tentación y vivir la castidad que permita la contemplación de Dios requiere la vigilancia perpetua y la manifestación constante de los propios pensamientos, el sometimiento de la voluntad a la voluntad de otro y la mortificación del mismo sujeto que se manifiesta (pp. 133-145).<sup>14</sup>

Del mismo modo que no fue el cristianismo quien inventó una ética basada en la renuncia sexual, el discurso cristiano tampoco está en el origen de la incompatibilidad entre el acto sexual y la verdad. En efecto, en el curso *Subjetividad y verdad* Foucault (2014, pp. 153-154) desarrolla el modo en que la tradición filosófica de la Grecia clásica había descrito la vida teórica, aquella que se define por la contemplación de la verdad, como incompatible con el placer sexual, descrito como un placer violento, precario y fatigoso hasta el punto de impedir la trabajosa búsqueda de la verdad. Asimismo, la virginidad era un elemento necesario en la aleturgia<sup>15</sup> de los dioses, que no podían hablar si no era por la mediación de un cuerpo que desconociera la relación sexual (p. 152), tanto en el mundo griego como en el romano (Beard, 1980). También dentro de la pluralidad de grupos cristianos de los primeros siglos se pue-

<sup>13</sup> Para Foucault, el desarrollo de los monasterios en el siglo IV explica los distintos tiempos de penetración de la filosofía pagana y de sus técnicas de dirección de vida en el cristianismo. Ofrece una explicación para esto, basada en la tensión entre salvación y perfección. A su juicio “el cristianismo es una religión de la salvación en la no perfección” (Foucault, 2012, p. 253), en lo cual jugó un papel fundamental la penitencia, siendo el monasterio el lugar indicado para ese tipo de ascesis. Así, el cenobio se convertirá en el heredero de la filosofía anterior, pero “*kata Kriston*” (conforme a Cristo), hasta el punto de que la vida monacal será definida como una vida filosófica (pp. 253-255).

<sup>14</sup> Como señala Daniele Lorenzini (2019, p. 460), el estudio foucaultiano de la emergencia de la interioridad del sujeto es muy distinto de la “interiorización del hombre” en Nietzsche (2014, II 16, p. 122). Para este, el mundo interior crece en la medida en que queda “inhibido” el “desahogo” de los instintos del hombre, que entonces se vuelven contra este y que están en el origen de la “mala conciencia”. En cambio, para Foucault, la apertura del dominio de la interioridad es más elaborada, puesto que se realiza mediante la publicación permanente de los propios pensamientos, dando lugar a una relación compleja del sujeto con la autoridad y consigo mismo. En su lectura de Casiano, Foucault muestra cómo lo impuro tiende a ocultarse, de manera que el trabajo de la confesión consiste, precisamente, en hacerlo emerger. Es esto lo que convierte a la vergüenza en un criterio de juicio de la pureza de los pensamientos (Foucault, 2012, p. 299). Además, en la *exagoreusis* la manifestación de sí es indisoluble de la mortificación de sí (Foucault, 2013, pp. 88-89). No obstante, si la interioridad cristiana (agustiniana) fuera más bien, en línea con el trabajo de Hanby (2003, pp. 6-27), una exterioridad radical, habría que matizar las tesis de Foucault sobre la mortificación y la alteridad.

<sup>15</sup> Foucault (2012, p. 8) no utiliza aquí la noción de aleturgia estudiada en el curso *Del gobierno de los vivos*.

den encontrar cosmovisiones que defendían un acceso al conocimiento verdadero acompañado de una renuncia general al cuerpo (Brown, 2008, pp. 105-121). En cambio, el discurso cristiano sobre la virginidad supone ya una gran diferencia respecto a estos discursos, puesto que lo central en la consagración de las vírgenes es la relación que se produce entre ellas y Cristo. Así, aunque continúan siendo mediadoras entre Dios y los hombres y aunque la verdad no desaparezca del discurso cristiano, la “anormalidad” de las vírgenes traía la posibilidad de recuperar un estado original (Brown, 1985, p. 432) y a la vez futuro.

El desarrollo de las técnicas de sí en Casiano, junto con las nociones de pureza de corazón y de combate espiritual, da testimonio de una mutación en esta relación entre el sexo y la verdad, diferenciándose su discurso tanto del mundo pagano como de los discursos previos sobre la virginidad. Puesto que, para Casiano, el objetivo del alma no está tanto en la unión con Dios como en su contemplación, se produce aquí un desplazamiento desde el género de vida hacia el conocimiento. Conocimiento, por un lado, de Dios; pero conocimiento, también, de sí mismo como condición de acceso al conocimiento de Dios. Con Casiano se produce un giro en la relación entre verdad y sexualidad necesario para el desarrollo de la experiencia cristiana de la carne, que situará en el conocimiento de la verdad del propio deseo la condición de acceso a la verdad.<sup>16</sup> En Casiano aparece, también, la figura del genio maligno sobre la cual fundará Descartes la afirmación filosófica primera (Foucault, 2012, p. 298). Pero en la relación entre la subjetividad y la verdad testimoniada por Casiano se confirma también un cambio en el interior del propio cristianismo,<sup>17</sup> puesto que

se abre el camino para que la relación con Dios deje de ser de unión para convertirse en una relación de contemplación; para que deje de ser una relación personal y marital y se convierta en el conocimiento de un objeto.<sup>18</sup>

Casiano opera así un desplazamiento respecto a las técnicas de sí del mundo griego, puesto que en Grecia y en Roma la dirección de conciencia se centraba en los actos del sujeto y buscaba conseguir su autonomía. En cambio, en Casiano la dirección de conciencia se realiza sobre el ocurrir de los propios pensamientos y está destinada a permanecer durante toda la vida del sujeto dirigido. Pero si la dirección espiritual monacal es el inverso de la dirección espiritual greco-romana, la experiencia de la virginidad tal y como se formula desde Metodio en adelante supone un tipo de dirección de la propia conducta que no encuentra un correlato exacto en ninguna de estas dos formas de dirección, sino que se define por el acontecimiento que la suscita. De hecho, el lenguaje de los Padres de la Iglesia en sus tratados sobre la virginidad está dirigido más a suscitar el deseo (*epithumia*) de la virginidad que a regular la conducta de las vírgenes.

#### LA VIRGINIDAD EN LA GENEALOGÍA DEL LIBERALISMO

Una vez reconstruida la lectura foucaultiana de la virginidad, conviene situar la virginidad en el conjunto del proyecto genealógico de Foucault. En otras palabras, este trabajo se pregunta ahora por el lugar que la virginidad ocupa en ese proyecto. ¿Qué aporta la virginidad a la genealogía del sujeto? ¿Cuál es la relevancia de la virginidad cristiana para la *Historia de la sexualidad* y para la genealogía de las técnicas de gobierno?

<sup>16</sup> Para el desarrollo de esta hermenéutica del deseo analizada por Foucault requiere aún la investigación arqueológica sobre el matrimonio, desarrollada en la última parte de *Las confesiones de la carne*. No obstante, el trabajo de Foucault sobre el deseo quedó incompleto, puesto que san Agustín pone en el centro la libido, mientras que la obra de Casiano sitúa en las *cogitationes* el objeto del análisis (Colombo, 2020b). La analítica del deseo requeriría un trabajo posterior, cuyas líneas generales cabe pensar que fueron ya expuestas en la breve genealogía de la confesión expuesta en el curso sobre *Los anormales* (Foucault, 1999, pp. 155-180).

<sup>17</sup> En sus trabajos sobre el cristianismo, Foucault insiste a menudo en que ni el cristianismo ni el paganismo conforman sistemas unitarios, inmóviles y estables. Al contrario, tanto las herencias paganas del cristianismo como su pluralidad interna conducen a Foucault a rechazar la pregunta por los orígenes de nuestra moral, para estudiar

más bien cómo se forma esta dentro de una serie de prácticas e instituciones. Véase Foucault (2014, p. 20).

<sup>18</sup> En un curso de 1980, Foucault (2013, p. 89) se refirió a la *exagoreusis* como la “tentación epistemológica” del cristianismo, distinguiéndola de la *exomologesis*, que definió como su “tentación ontológica”. Del mismo modo, en el camino de la virginidad a la castidad se puede detectar ya un cierto desplazamiento desde la ontología hacia la epistemología. La permanencia de la ascesis y la comprensión de la *discretio* como una gracia indican que no estamos aún en el régimen lógico-científico de la verdad-conocimiento, que para Foucault tiene en Descartes y en la evidencia objetiva su punto de nacimiento. Sin embargo, sí comienza a desplazarse el sentido de la verdad como acontecimiento, esto es, de la verdad “que no es constatada sino suscitada” (Foucault, 2003, p. 312).

Es bien conocido que *La voluntad de saber*, el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, situó el nacimiento del dispositivo de la sexualidad en el siglo XIX. Retomando el título del libro de Robert Markus *The Other Victorians*, Foucault vinculó la creencia sobre la represión de nuestra sexualidad con el siglo victoriano<sup>19</sup> (Elden, 2016, p. 46), para así desplazar la pregunta sobre la sexualidad desde la hipótesis de la represión hacia la formulación positiva de múltiples discursos sobre la sexualidad.

De acuerdo con Foucault (2015c, pp. 72-103), Occidente ha desarrollado una *scientia sexualis* que tiende entre el sujeto y el sexo una “petición de saber” de la verdad del propio sujeto, puesto que es en el sexo donde se localiza la verdad oculta que el poder debe hacer emerger. La novedad que se va constituyendo desde finales del siglo XVIII radica en que, por primera vez, una sociedad define su futuro no por la virtud de los ciudadanos, sino por la relación que cada sujeto establece con su propio sexo (p. 37). La salida de la hipótesis represiva en el análisis de la sexualidad obligó a Foucault a modificar tanto la temática estudiada, como el método, el dominio y la periodización de la misma. Así, Foucault insistió en que “en las sociedades modernas, de hecho, el poder no ha gobernado (*régi*) la sexualidad por la ley y la soberanía” (p. 119), sino que lo ha hecho de forma positiva, lo que permite desplazar el análisis desde la ley hacia el poder que produce la sexualidad (p. 139).

En la genealogía del dispositivo de la sexualidad, el primitivo discurso cristiano sobre la virginidad ocupa un papel central, puesto que, como ya se ha señalado, es ahí donde se desarrolla un discurso que sitúa en la relación con el sexo el fundamento positivo de la subjetividad. En efecto, “el lugar central del sexo en la subjetividad occidental ya es evidente en la formación de la mística de la virginidad” (Foucault, 2018, p. 201), puesto que es desde la actividad sexual desde donde se define la propia vida. En esta no se encuentra aún el dispositivo de la sexualidad, esa forma de experiencia que se nombrará a partir del siglo XIX, pero sí emerge un discurso que pone al sexo en

el centro de la relación consigo mismo y con el mundo y que lo hace de forma positiva.

Como ya se ha señalado, para Foucault la positividad del sexo no se refiere a su valoración como actividad, sino a su lugar en la conformación de la subjetividad. Así, del mismo modo que la virginidad era una opción y no una ley, también las técnicas de gobierno desarrolladas por las relaciones de poder que producen el dispositivo de la sexualidad trabajan, de acuerdo con Foucault, de un modo distinto al esquema de la ley. Esto es, trabajan produciendo un dominio nuevo, el del sexo, que debe ser administrado.

En este sentido, la virginidad introduce también una novedad en la historia de la gubernamentalidad occidental, puesto que en ella no se trata ya de reforzar los códigos de conducta o de gobernar al sujeto de acuerdo con la norma. Al estar más allá de la ley, el objetivo del gobierno de la virginidad no consiste en introducir al sujeto dentro de aquella, sino en gobernar la vida desde la propia elección, desde las características propias de la vida del sujeto. De este modo, su novedad para la historia de la gubernamentalidad radica en que el gobierno del sujeto se realiza desde este y no desde la ley.<sup>20</sup> Así, con el cenobio, el género de vida virginal, que se define por la relación que el sujeto establece consigo mismo y con Dios, será introducido dentro de unas prácticas de gobierno en las que el propio sujeto se convertirá, a través de la confesión, en el operador de la verdad con la cual será gobernado. De modo que en el proceso que conduce desde las primeras formulaciones del discurso sobre la virginidad hasta la elaboración posterior de la castidad aparece una vida que se extrae de la norma y que, posteriormente, es constituida como objeto de gobierno y de obediencia a la alteridad.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> El adjetivo “victoriano” también es utilizado por Peter Brown, sin duda en línea con Foucault, para definir al siglo II d. C. como la “era victoriana del mundo romano”, precisamente por la emergencia de una multiplicidad de discursos sobre el sexo y sobre el cuerpo. Véase Brown (2008, p. XXXVIII).

<sup>20</sup> Por otro lado, ya se ha señalado que, en el discurso sobre la virginidad, el tiempo de la ley coincide con el tiempo de la muerte. Para los Padres de la Iglesia, la Encarnación de Cristo libera de la necesidad de la reproducción sexual en la lucha contra la muerte, para permitir una forma de fecundidad espiritual. La virginidad, así, opera respecto al tiempo de la ley una suerte de desplazamiento biopolítico, puesto que no se trata de regular la muerte, sino la forma de vida.

<sup>21</sup> Foucault (2004c, pp. 186-187) analiza la novedad del poder pastoral cristiano tanto en su forma de gobierno como en su forma específica de individualización. Se trata, a su juicio, de un poder disciplinario, distinto de la ley, que introduce unas técnicas nuevas de poder y de investigación que producen un dominio nuevo, en el cual se manifiestan constantemente las verdades ocultas del sujeto, por el cual se ejerce la obediencia incondicio-

Así, la virginidad introduce en Occidente el gobierno desde la libertad, que luego definirá el gobierno liberal. Para Foucault (2004b, p. 64), la libertad liberal no es un universal que se particularice en un tiempo y un lugar, sino “una relación entre gobernantes y gobernados” que produce la libertad que gobierna. Ahora bien, a diferencia del poder pastoral, que para Foucault (2004c, p. 48) es un poder disciplinario que trabaja en lo “complementario de la realidad”, la gubernamentalidad liberal moviliza a la vez la libertad y la seguridad para gobernar desde la realidad. En este sentido, la distancia que media desde el poder pastoral hasta la gubernamentalidad liberal y desde el sujeto cristiano hasta el sujeto liberal se traduce en el cambio desde el sujeto de la confesión hasta el *homo oeconomicus*; esto es, desde un sujeto que, para Foucault, se define por la tentación como “elemento dinámico de la relación entre el interior y el exterior del alma” (Foucault, 2018, p. 229) hasta un sujeto que se define por el interés egoísta (Foucault, 2004b, p. 279).

#### LA VIRGINIDAD COMO CONTRACONDUCTA

Al inicio de *The Body & Society*, Peter Brown expone un fragmento cristiano, escrito a mediados del siglo V, sobre la vida de santa Tecla, la virgen que, de acuerdo con la tradición y siguiendo el magisterio de san Pablo, habría rechazado el matrimonio para consagrarse a la virginidad. En este fragmento, el autor, un sacerdote cristiano, presenta a Thamyris, el prometido rechazado de Tecla, dirigiendo a las autoridades locales un discurso contra Pablo, en el que acusa al apóstol de los gentiles de promover la virginidad y así atacar el matrimonio, que presenta como fundamento natural del orden social. A pesar de su carácter tardío, se trata de un fragmento representativo del contexto en el que surgió el discurso cristiano sobre la virginidad y del modo en que este amenazó la moral sexual grecorromana, basada sobre el matrimonio. Como ya se ha explicado, desde el estoicismo, especialmente desde Plutarco, el matrimonio se presenta como una institución natural, destinada a toda la humanidad y que ostenta el monopolio de la actividad sexual legítima. Toda esta nueva ética matrimonial, que se perpetuará durante el cristianismo, se produce en un contexto en el que la institución del matrimo-

nada y por el cual pasa la economía de los méritos y los deméritos que, para Foucault, define la novedad del cristianismo.

nio deja de ser una cuestión estrictamente privada entre familias para convertirse en una institución pública y que requiere de una regulación pública (Foucault, 2014, p. 210).

Que el matrimonio fuera concebido como una institución natural de la que todos pueden y deben participar situó a la virginidad como un género de vida que, de algún modo, estaba más allá de lo natural o que, incluso, como en el citado discurso sobre Thamyris y Tecla, atacaba lo natural. La virginidad, así, empezó a ser elevada sobre la naturaleza: en primer lugar, suponía la capacidad de renunciar a la actividad sexual, que se presentaba como una actividad necesaria e irresistible (Brown, 2008, p. 84).<sup>22</sup> En segundo lugar, los discursos sobre la virginidad presentaban a las vírgenes cristianas como mujeres que habían escapado de su naturaleza femenina<sup>23</sup> (a través de la vestimenta y de los cortes de pelo) y, así, se habían sobrepuesto a la “tiranía de la naturaleza” (Castelli, 1986, p. 75). En tercer lugar, las vírgenes aparecían en el discurso cristiano como mediadoras necesarias en la economía de la salvación, elevando así al conjunto de la humanidad en su relación con Dios. Por último, la lucha contra la naturaleza por parte de las vírgenes implicaba también una lucha contra las convenciones sociales, que situaban en la institución del matrimonio la solidaridad social, no solo al interior de un tiempo, sino también, en cierto modo, entre los tiempos, porque la reproducción sexual se presentaba como una forma de vencer a la omnipresente muerte. Las vírgenes debían, así, escapar de la presión familiar y social para “santificar sus cuerpos”. De esta forma, retirado de las convenciones sociales, el cuerpo de las vírgenes permanecía “intacto” no solo sexualmente, sino también libre de las influencias sociales. “El cuerpo, de hecho, se convirtió en el locus tangible en el cual se podía ejercer la libertad de la voluntad en las elecciones que afectaban íntimamente a la estructura convencional de la sociedad” (Brown, 1985, p. 429).

Las implicaciones sociales de esta concepción del cuerpo que lo extrae de la reproducción y de la movilidad social se dejaron sentir en muchos

<sup>22</sup> Como señala el mismo Brown (2008, p. 84), uno de los términos eufemísticos en Grecia para el pene era “la necesidad” (*the Necessity*).

<sup>23</sup> Incluso, como señala la misma Castelli (1986, p. 76), hay toda una tradición de mujeres que, en su renuncia a la apariencia femenina, acaban presentándose a sí mismas con un cierto “travestismo”. Huffer (2021) llega a hablar de las vírgenes “queer” de Foucault.

campos: en la presentación de la sexualidad como una imitación de la vida de los ángeles (p. 429), lo que Foucault (2018, p. 193) llamó el “angelismo” de la virginidad, o en la visión de la sociedad, caída después del pecado de Adán y Eva, no como una comunidad natural basada sobre una actividad natural, sino como una comunidad creada sobre un “contrato social sexual” que no es natural, sino producto de la voluntad (Brown, 1985, p. 430). En este sentido, para Brown, los defensores de la virginidad eran también partidarios de formas alternativas de comunidad, puesto que una sociedad que ya no se basaba en el contrato y la reproducción sexual era, en cierto modo, una *tabula rasa* (pp. 430-431).

Desde esta perspectiva, la virginidad puede ser concebida como una forma de contraconducta, esto es, como una “lucha contra los procedimientos utilizados para conducir a los otros” (Foucault, 2004c, p. 205). Como señala Brown (1985, p. 428), para los lectores contemporáneos es difícil comprender el alcance de la virginidad como práctica que va más allá de la represión de la actividad sexual. Sin embargo, en la medida en que implicaba una forma de escapar contra las convenciones y contra la presión familiar y en la medida en que permitía una nueva forma de conducta que parecía antinatural, la experiencia de la virginidad implicó una nueva práctica de la libertad que transformó las relaciones de sí a sí y con los otros.

Para Foucault (2004c, p. 200), las “revueltas de conducta suelen estar relacionadas con los problemas de las mujeres”, con su estatus y su forma de ser conducidas.<sup>24</sup> En ese sentido, “una de las primeras formas de la revuelta en Occidente fue la mística” (Foucault, 2015a, p. 65). En efecto, en *Seguridad, territorio, población* Foucault tematiza cinco formas de contraconducta desarrolladas durante la Edad Media, entre las cuales sitúa a la mística. Si, de acuerdo con Foucault, el poder pastoral desarrolló una economía de la verdad que pasaba por la obediencia y por el examen de sí mismo, la mística constituyó otro “juego de visibilidad” que no requería el examen de sí, sino que confirmaba una comunicación directa ente el alma y Dios, realizada a través de “experiencias” ambiguas. En definitiva, frente a la dirección pastoral, la mística presentaba una relación inmediata con

Dios (Foucault, 2004c, pp. 215-217). Aquí reaparecen, entonces, algunos de los desarrollos que Foucault (2018, pp. 216-217) presentó después en *Las confesiones de la carne*, donde tematiza la “mística de la virginidad” y donde señala las rupturas que el discurso virginal produce frente a la concepción pagana de la naturalidad de la reproducción sexual. La virginidad constituye, así, uno de los puntos de emergencia de esa forma de contraconducta que es la mística cristiana, que sitúa al ser humano respecto a Dios y la verdad no en el plano del conocimiento, sino en el de la relación. En definitiva, la virginidad supuso una forma de contraconducta respecto al gobierno griego de sí y de los otros que, además, se prolongó más allá de su contexto inmediato a través de la mística.

### CONCLUSIÓN

En la sesión inaugural del curso sobre *Subjetividad y verdad*, Foucault (2014, p. 21) afirmó que la cuestión histórica privilegiada de la política de la moral se sitúa en el paso de la moral pagana a la moral cristiana, que toda investigación historia sobre la política de la moral tiene en ese período histórico su tiempo privilegiado. Este trabajo ha intentado mostrar que en el capítulo sobre la virginidad de *Las confesiones de la carne* se operan algunas modificaciones esenciales para la transformación de la experiencia de los *aphrodisia* en la experiencia de la carne y que se hace, además, señalando tanto las técnicas de dirección de conducta como las prácticas contraconductuales de la mística de la virginidad.

En ese sentido, este trabajo ha pretendido mostrar que la importancia de la virginidad para la historia de la subjetividad occidental desarrollada por Foucault es triple: en primer lugar, con ella emerge el sexo como el fundamento positivo de la subjetividad. En segundo lugar, puesto que la virginidad es una elección y no una ley, no es objeto de prescripción, sino que se define como una forma de relación de sí a sí. De este modo, el gobierno de la virginidad no consiste tanto en la interiorización de un código, sino que solo puede realizarse desde la libertad del sujeto. Por tanto, con la virginidad emerge una forma de gobierno que está más allá de la ley y que se define desde el propio sujeto gobernado. En tercer lugar, ese gobierno desarrolla una serie de técnicas que implican la vigilancia constante del sujeto sobre sus propios pensamientos, junto a la necesidad constante de la verbalización de los mismos y a

<sup>24</sup> En este texto se está haciendo hincapié en la virginidad femenina, que era primordial pero no exclusiva de la experiencia cristiana de la virginidad.

una relación muy compleja con la alteridad que, según Foucault, define el resto de la historia de la subjetividad y de la gubernamentalidad.

De este modo, la introducción de la virginidad en la *Historia de la sexualidad* permitió a Foucault delinear la emergencia de varios de los dispositivos que, como había mostrado a finales de los años setenta, definen la subjetividad occidental. Ahora bien, la prematura muerte de Foucault dejó inacabado su proyecto genealógico, lo cual impide trazar de manera más precisa los vínculos históricos entre la práctica de la virginidad en el cristianismo primitivo (con sus técnicas de gobierno) y la subjetividad occidental.

Sea como fuere, el trabajo de Foucault no solo sitúa en la virginidad uno de los puntos de emergencia de la gubernamentalidad liberal y de la subjetividad moderna, sino que su análisis, pese a que Foucault no haga hincapié en ello, permite también rastrear su carácter contraconductual. En efecto, como hemos mostrado a lo largo del trabajo, la virginidad implicó unas prácticas de la libertad que extrajeron el cuerpo, específicamente el cuerpo de las mujeres, de las convenciones y de las presiones familiares propias del mundo de la Antigüedad tardía, pero esa misma forma de contraconducta acabó implicando el desarrollo de unas nuevas técnicas de gobierno. En este sentido, con la virginidad sucede lo mismo que sucederá después con el liberalismo: si bien este nace con una actitud crítica o como un “arte de no ser demasiado gobernado”, esta misma crítica se convierte en un instrumento de gobierno y de autolimitación (Lorenzini, 2018). Del mismo modo, en el camino desde la virginidad hacia la castidad se produce el paso desde un género de vida contraconductual hasta una forma concreta de ser gobernado.<sup>25</sup>

Este trabajo, sin embargo, insinúa aquí un camino inverso al de Foucault, puesto que ha defendido que la virginidad supone también unas “prácticas de libertad” y no solo un momento de liberación.<sup>26</sup> Además, esa misma práctica de liberación encuentra continuidades en la obra de Foucault, en concreto en la mística, lo que permite señalar una ambivalencia en la lectura foucaultiana del cristianismo, puesto que los mismos fenómenos, como la virginidad, que introducen

las técnicas de gobierno que definen la subjetividad occidental introducen, también, unas formas de contraconducta que serán retomadas en los últimos cursos de Foucault. En este sentido a diferencia del mundo de la Antigüedad tardía y del discurso sobre la sexualidad, los Padres de la Iglesia consideraban que el cuerpo no solo puede ser administrado de manera realista,<sup>27</sup> sino también transformado (Brown, 2008, p. 31). Esta transformación no puede realizarse sin una determinada relación con la verdad, que en el primitivo discurso de la virginidad no era la verdad de sí mismo, ni tampoco la asimilación de los *logoi*, sino una forma de relación con Dios. La virginidad era así, como ética, una forma reflexiva de la libertad que no solo se ocupa de sí mismo, sino también del cuidado de los otros<sup>28</sup> y que no concibe la verdad como constatación, sino como relación y como acontecimiento.<sup>29</sup>

No obstante, en cuanto relación directa con Dios y con la verdad, desde la cual se realiza la crítica de la naturalización de las concepciones sociales, la permanencia de la virginidad en la mística supone la permanencia de su carácter contraconductual. Si, como señala Davidson (2011, pp. 38-39), la preocupación foucaultiana sobre la *parrhesía* tiene en su corazón las implicaciones políticas de la contraconducta, entonces el discurso patrístico sobre la virginidad constituye una forma de *parrhesía*,<sup>30</sup> de coraje en la relación con

<sup>27</sup> En *La voluntad de saber*, Foucault (2015c, p. 35) afirma que el discurso sobre la sexualidad debe ser gestionado, que “no solo se juzga, se administra”.

<sup>28</sup> Foucault (2014, p. 96) desarrolla en *Subjetividad y verdad* los problemas de la relación con la alteridad dentro del régimen de los *aphrodisia*, que se resuelven a través del *eros* como forma de atención al otro. No obstante, parte de la moral sexual tanto del estoicismo como del cristianismo primitivo se dirige a mostrar la ausencia de la mujer dentro de ese régimen. La teoría agustiniana del matrimonio, por ejemplo, como muestra el mismo Foucault (2018, pp. 319-320) implica una relación de preocupación y responsabilidad entre los esposos. En este sentido, es sorprendente que, al exponer la función del consentimiento en *La ciudad de Dios*, Foucault no explícite en ningún momento que esa misma figura servía, en el libro primero, como consuelo y exención de responsabilidad para las vírgenes violadas. Véase san Agustín (2009, 1, 16, pp. 32-33).

<sup>29</sup> La noción de acontecimiento (*événement*) juega un papel importante en el último Foucault. Véase *La hermenéutica del sujeto* (Foucault, 2001).

<sup>30</sup> Senellart (2008, p. 50) contradice la tesis de Bernauer (1987), que opone la *parrhesía* mística al principio de obediencia, señalando, además, que el carácter subversivo de la mística se refiere siempre a un determinado

<sup>25</sup> No obstante, cabría matizar que la mística de la virginidad no implicaba necesariamente una renuncia a las mediaciones, puesto que ella misma constituía una forma de mediación entre Dios y el ser humano.

<sup>26</sup> Utilizo aquí la distinción referida por Foucault (2017d, pp. 1527-1549).

la verdad respecto a la cual el sujeto no es solo quien enuncia la verdad, sino, más bien, quien da testimonio de ella con su vida<sup>31</sup>.

### 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.

### DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Rafael Martínez Rivas: conceptualización, investigación, redacción – borrador original, redacción – revisión y edición.

### BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona (2009). *La Ciudad de Dios*. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aubineau, Michel (1966). Introduction, en Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité*. Paris. Les Éditions du Cerf, pp. 29-244.
- Beard, Mary (1980). The Sexual Status of Vestal Virgins, en *The Journal of Roman Studies*, vol. 70, pp. 12-27. <https://doi.org/10.2307/299553>
- Bernauer, James (1987). The prisons of man: an introduction to Foucault's negative theology, en *International Philosophical Quarterly*, vol. 27 (4), pp. 365-380. <https://doi.org/10.5840/ipq198727434>
- Brown, Peter (1985). The Notion of Virginity in the Early Church, en Bernard McGinn, John Meyendorff and Jean Leclercq, *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*. New York. Routledge & Kegan Paul, pp. 427-443.
- Brown, Peter (2008). *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York. Columbia University Press.
- Castelli, Elizabeth (1986). Virginity and its meaning for women's sexuality in Early Christianity, en *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 2, n. 1, Spring, pp. 61-88.
- Cipriano de Cartago ([249] 2009). Sobre el modo de conducirse de las vírgenes, en Francisco de B. Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva. Estudio histórico y antología patristica*. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 649-666.
- Clark, Elizabeth A. (1988). Foucault, the Fathers, and Sex, en *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 56, n. 4, pp. 619-641. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lvi.4.619>
- Colombo, Agustín (2020a). El deseo y los orígenes cristianos de la gubernamentalidad liberal, en *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, n. 8, junio, pp. 281-299. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3901992>
- Colombo, Agustín (2020b). Michel Foucault y el hombre de deseo: *Las confesiones de la carne* y los límites de la *Historia de la sexualidad*, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 37 (1), pp. 123-135. <https://doi.org/10.5209/ashf.66164>
- Davidson, Arnold I. (2011). In praise of counter-conduct, en *History of the Human Sciences*, vol. 24 (4), pp. 25-41. <https://doi.org/10.1177/0952695111411625>
- De Beistegui, Miguel (2018). *The Government of Desire. A genealogy of the liberal subject*. Chicago and London. The University of Chicago Press.
- Elden, Stuart (2016). *Foucault's Last Decade*. Cambridge. Polity Press.
- Foucault, Michel (1999). *Les anormaux. Cours au Collège de France (1975-1975)*. Paris. Éditions Gallimard-Seuil.
- Foucault, Michel (2001). *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*. Paris. Éditions Gallimard-Seuil.
- Foucault, Michel (2003). *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974)*. Paris. Éditions Gallimard-Seuil.
- Foucault, Michel (2004a). *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*. Paris. Éditions Gallimard.
- Foucault, Michel (2004b). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris. Éditions Gallimard-Seuil.
- Foucault, Michel (2004c). *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*. Paris. Éditions Gallimard-Seuil.
- Foucault, Michel (2009). *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*. Paris. Éditions Gallimard-Seuil.
- Foucault, Michel (2012). *Du gouvernement des vivants : Cours au Collège de France (1979-1980)*. Paris. Éditions Gallimard-Seuil.
- Foucault, Michel (2013). *L'origine de l'herméneutique de soi*. Paris. Vrin.
- Foucault, Michel (2014). *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*. Paris. Éditions Gallimard-Seuil.

contexto. Senellart tiene razón al señalar que la mística implica obediencia a Dios, pero, en la medida en que el carácter contraconductual está referido siempre a un determinado contexto y en la medida en que la *parrhesía* implica una determinada relación con la verdad, este artículo defiende que la tesis de Bernauer, si bien debe matizarse, apunta en una dirección correcta.

<sup>31</sup> “Testigo de la verdad” es la expresión utilizada por Gregorio Nacianceno y retomada por Foucault en su análisis de la *parrhesía*. Véase Foucault (2009, p. 160).

- Foucault, Michel (2015a). *Qu'est-ce que la critique ? Suivi de La culture de soi*. Paris. Vrin.
- Foucault, Michel (2015b). Le combat de la chasteté, en *Œuvres II*. Paris. Éditions Gallimard, pp. 1365-1379.
- Foucault, Michel (2015c). *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris. Éditions Gallimard.
- Foucault, Michel (2017a). Du bon usage du criminel, en *Dits et écrits, II 1976-1988*. Paris. Éditions Gallimard, pp. 657-662.
- Foucault, Michel (2017b). Sexualité et solitude, en *Dits et écrits, II 1976-1988*. Paris. Éditions Gallimard, pp. 987-997.
- Foucault, Michel (2017d). L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté, en *Dits et écrits, II 1976-1988*. Paris. Éditions Gallimard, pp. 1527-1549.
- Foucault, Michel (2018). *Histoire de la sexualité IV. Les aveux de la chair*. Paris. Éditions Gallimard.
- Grégoire de Nysse ([371] 1966). *Traité de la virginité*. Paris. Les Éditions du Cerf.
- Gregorio de Nisa ([371] 2000). *La virginidad*. Madrid. Editorial Ciudad Nueva.
- Gros, Frédéric (2018). Avertissement, en Michel Foucault, *Histoire de la sexualité IV. Les aveux de la chair*. Paris. Éditions Gallimard, pp. I-XI.
- Hanby, Michael (2003). *Augustine and modernity*. London. Routledge
- Harcourt, Bernard E. (2021). Foucault's Keystone: *Confessions of the Flesh*. How the Fourth and Final Volume of *The History of Sexuality* Completes Foucault's Critique of Modern Western Societies, en *Foucault Studies*, n. 29, April, pp. 48-70. <https://doi.org/10.22439/fs.vi29.6214>
- Huffer, Lynne (2021). Foucault's Queer Virgins: An Unfinished History in Fragments, en *Foucault Studies*, n. 29, April, pp. 22-37. <https://doi.org/10.22439/fs.vi29.6212>
- Lorenzini, Daniele (2018). Governmentality, subjectivity, and the neoliberal form of life, en *Journal for Cultural Research*, vol. 22, pp. 154-166. <https://doi.org/10.1080/14797585.2018.1461357>
- Lorenzini, Daniele (2019). The Emergence of Desire: Notes Toward a Political History of the Will, en *Critical Inquiry*, n. 45, pp. 448-470. <https://doi.org/10.1086/700997>
- Méthode d'Olympe (1963). *Le banquet*. Paris. Les Éditions du Cerf.
- Musurillo, Herbert (1963). Introduction, en Méthode d'Olympe, *Le banquet*. Paris. Les Éditions du Cerf, pp. 9-39.
- Nietzsche, Friedrich (2014). *La genealogía de la moral*. Madrid. Alianza Editorial.
- Pagels, Elaine (1988). *Adam, Eve, and the Serpent. Sex and Politics in Early Christianity*. New York. Vintage Books.
- Senellart, Michel (2008). Paradossi e attualità della soggettivazione cristiana, en Eleonora di Concilis (ed.), *Dopo Foucault: Genealogie del postmoderno*. Milano. Mimesis, pp. 33-51.
- Vizmanos, Francisco de B. (2009). *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva. Estudio histórico y antología patristica*. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos.