

## Michel Foucault y el hombre de deseo: *Las Confesiones de la carne* y los límites de la *Historia de la sexualidad*

Agustín Colombo<sup>1</sup>

Recibido: 21/10/2019 / Aceptado: 07/01/2020

**Resumen.** Basado en *Las Confesiones de la carne*, cuarto y último volumen de la *Historia de la sexualidad* de Michel Foucault, este artículo interroga el alcance de la noción de “hombre de deseo” que Foucault pone en el centro de las modificaciones introducidas por *El uso de los placeres* al proyecto general de la *Historia de la sexualidad*. El artículo discute la hipótesis de Foucault según la cual el cristianismo habría forjado una “hermenéutica del deseo” cuyo objetivo es descubrir, a través del análisis del deseo, la verdad oculta del individuo. A partir de las investigaciones que *Las Confesiones de la carne* proponen sobre la teoría de la libido de San Agustín y la ascesis de la castidad desarrollada por Casiano, el artículo pone en evidencia los problemas que tal hipótesis supone y analiza su impacto en el proyecto general de la *Historia de la sexualidad*.

**Palabras clave:** Michel Foucault, *Las Confesiones de la carne*, hombre de deseo, San Agustín, Casiano, libido, hermenéutica de sí, *Historia de la sexualidad*.

[en] Michel Foucault and the desiring man: *The Confessions of the Flesh* and the limits of the *History of Sexuality*

**Abstract:** Based on *The Confessions of the Flesh*, the fourth and last volume of Michel Foucault's *History of Sexuality* this article investigates the notion of “desiring man”. In particular, the article discusses Foucault's hypothesis on the Christian origin of the “hermeneutics of desire”, which main objective, in Foucault's view, is to discover the hidden truth of individuals through the analysis of their desire. By focusing on Foucault's investigation on both Saint Augustine's theory of libido and Cassian's asceticism of chastity, the article brings to light the problems that involve Foucault's aforementioned hypothesis and discusses the impact that such problems have on the overall architecture of the *History of sexuality*.

**Keywords:** Michel Foucault, *The Confessions of the Flesh*, desiring man, Saint Augustine, Cassian, libido, Hermeneutics of the Self, *History of Sexuality*.

**Sumario:** 1. Introducción; 2. El hombre de deseo y las modificaciones al proyecto de la *Historia de la sexualidad*; 3.1. San Agustín, la libidinización del sexo y del sujeto; 3.2. Casiano, el combate de la castidad y la hermenéutica de los pensamientos; 4. Conclusiones: la historia del hombre de deseo y los límites de la *Historia de la sexualidad*.

**Cómo citar:** Colombo, A. (2020): Michel Foucault y el hombre de deseo: *Las Confesiones de la carne* y los límites de la *Historia de la sexualidad*, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37 (1), 123-135.

### 1. Introducción

En la introducción a *El uso de los placeres*, segundo tomo de la *Historia de la sexualidad*, Michel Foucault le atribuye una importancia fundamental a la noción de “hombre de deseo” a los fines de explicar las modificaciones generales realizadas al proyecto de la *Historia de la sexualidad*. Allí Foucault explica que después de haber llevado

a cabo una serie de investigaciones sobre la formación y las dinámicas de poder que atraviesan ciertos campos científicos en los siglos XVIII y XIX, su trabajo consistirá de ahora en adelante en desarrollar una genealogía del hombre de deseo. Según el filósofo, esto le permitirá realizar un trabajo histórico y crítico de esta noción que, en su perspectiva, la aproximación moderna y científica de la sexualidad ha heredado de la tradición cristiana, más pre-

<sup>1</sup> Center for Christian-Jewish Learning, Boston College.  
acolombo@mailfence.com  
ORCID: 0000-0002-0000-8251

cisamente, de la “experiencia cristiana de la carne”<sup>2</sup>. Pero, ¿qué es lo que Foucault quiere decir con “hombre de deseo”? Ni *El uso de los placeres* ni el volumen siguiente de la *Historia de la sexualidad, El cuidado de sí*, especifican los términos de este concepto, cuya formación Foucault atribuye al cristianismo. A raíz de la reciente publicación del cuarto volumen de la *Historia de la sexualidad, Las Confesiones de la carne*, libro dedicado al análisis de la moral sexual elaborada por los Padres de la Iglesia entre los siglos II y V, cabe preguntarse si este texto resuelve el enigma conceptual abierto por *El uso de los placeres*.

Este artículo se propone responder a este interrogante. Nuestra hipótesis es que, sin definir este concepto, las investigaciones desplegadas en *Las Confesiones de la carne*, en particular aquellas dedicadas a Casiano y a San Agustín, permiten identificar los principales elementos a partir de los cuales Foucault acuña el sintagma o el concepto de “hombre de deseo”. En efecto, Foucault parece forjar este concepto a partir de la articulación entre por un lado los ejercicios espirituales —en particular la hermenéutica de los pensamientos— que Casiano desarrolla en el marco de sus reflexiones sobre la castidad y por el otro, la concepción de la libido elaborada por el obispo de Hipona. Sin embargo, el análisis de la manera en que Foucault interroga y articula esos elementos nos llevará a observar las dificultades que tal articulación supone. Sobre la base de ello, pondremos en evidencia los problemas relativos a la conceptualización del hombre de deseo y, en consecuencia, señalaremos los límites de las modificaciones del proyecto de la *Historia de la sexualidad*.

La sección 2 del artículo se enfoca en el rol de la noción de “hombre de deseo” en el marco del proyecto general de la *Historia de la sexualidad*, a partir de las modificaciones introducidas por *El uso de los placeres*. Sobre la base de la lectura de *Las Confesiones de la carne*, la sección 3 del artículo —dividida en dos subsecciones— analiza las investigaciones de Foucault sobre la teoría de la *libido* de San Agustín y las técnicas ascéticas de castidad de Casiano. En esa parte de nuestro trabajo observaremos cómo Foucault intenta articular los principales elementos movilizados por esas investigaciones —i.e la concepción del sujeto libidinal de Agustín y la hermenéutica de los pensamientos en el marco del combate de la castidad problematizada por Casiano— a partir del diagnóstico sobre la formación de una “analítica del sujeto de la concupiscencia” en el cristianismo de los siglos IV y V. La cuarta y última sección del artículo aborda los problemas que tal articulación supone y plantea el impacto que esos problemas representan respecto del concepto de “hombre de deseo” y del rol que éste ocupa en las modificaciones a la *Historia de la sexualidad*.

## 2. El hombre de deseo y las modificaciones al proyecto de la *Historia de la sexualidad*

El primer punto de la introducción de *El uso de los placeres*, intitulado “modificaciones” está dedicado a

explicar una serie de cambios realizados al proyecto de la *Historia de la sexualidad*, el cual, desde su diseño original, se anunciaba como una investigación de largo aliento dividida en seis volúmenes<sup>3</sup>. Allí Foucault afirma que las modificaciones introducidas al proyecto obedecen al objetivo general de desarrollar una investigación de la sexualidad como “experiencia”, entendiendo este término como la correlación, en un momento histórico dado y en una cultura específica, “entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad”<sup>4</sup>. Béatrice Han ha definido esta acepción del vocablo “experiencia” utilizada por Foucault en términos de una “estructura objetiva (una ‘correlación’), anónima y general (‘en una cultura’)” que vincula los tres elementos mencionados<sup>5</sup>. Desde esta perspectiva, la “sexualidad” es entonces concebida como una experiencia histórica singular o como un esquema objetivo a partir del cual se organiza el vínculo específico entre los campos de saber, los tipos de normatividad y las formas de subjetividad. Ahora bien, la serie de investigaciones que las “modificaciones” anuncian está claramente desequilibradas en favor del último de esos tres elementos, es decir, las formas de subjetividad. Es justamente al interior de este desequilibrio en donde emerge la centralidad de la temática del hombre de deseo en las últimas investigaciones de la *Historia de la sexualidad*. En efecto, Foucault afirma que luego de haber estudiado la constitución de ciertas disciplinas científicas en los siglos XVII y XVIII como la medicina y la psiquiatría —el resultado de este trabajo se refleja por ejemplo en la redacción de *La Historia de la Locura* (1961)— y de haber investigado la formación de ciertas dinámicas modernas de poder como las prácticas disciplinarias —cuyo análisis inspira fundamentalmente *Vigilar y castigar* (1975)— ha decidido enfocarse en el tema del “sujeto”. Ello implica investigar “las formas y modalidades de la relación que el individuo mantiene consigo mismo a través de las cuales éste se reconoce como sujeto”<sup>6</sup>. Sin embargo, el análisis del tema del sujeto se enfoca sobre todo en el vínculo que éste mantiene con la verdad. Sobre la base de estas coordenadas de análisis, la cuestión del hombre de deseo adquiere toda su significación, puesto que las investigaciones sobre el sujeto suponen “el estudio de “los juegos de verdad en la relación de sí mismo a sí mismo y la constitución de sí mismo como sujeto, tomando por campo de referencia y campo de investigación lo que podría denominarse la “historia del hombre de deseo”<sup>7</sup>. Es justamente a los fines de emprender esta historia que Foucault, según él mismo lo afirma, tuvo que reorganizar la *Historia de la sexualidad* entorno al estudio de “la lenta formación, durante la Antigüedad, de una hermenéutica de sí”<sup>8</sup>. Es que,

<sup>2</sup> Michel Foucault. *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*. Gallimard, 1984, col. “TEL”, 1997. Traducción en español, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Siglo XXI editores, 1986, p. 3

<sup>3</sup> Según la contratapa de la primera edición de *La volonté de savoir*, el proyecto de la *Historia de la sexualidad* comprendía cinco volúmenes además de *La volonté de savoir*: 2. *La chair et le corps*; 3. *La croisade des enfants*; 4. *La femme, la mère et l'hystérique*; 5. *Les pervers*; 6. *Population et races*.

<sup>4</sup> Michel Foucault. *El uso de los placeres*, p. 2

<sup>5</sup> Béatrice Han. *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. Jérôme Millon, 1998, p. 250

<sup>6</sup> Michel Foucault. *El uso de los placeres*, p. 4

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 4-5

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 5

como bien lo señalan las “modificaciones”, la hermenéutica de sí es la forma principal y primaria que para Foucault adopta la relación entre sujeto y verdad –“los juegos de verdad en la relación que el sujeto establece consigo mismo”– en el marco de la historia del hombre de deseo. En efecto, ese tipo de historia o de “genealogía” se enfoca en indagar la formación de una “hermenéutica del deseo”, es decir, que ella se concentra en el análisis de las prácticas que han llevado a los individuos a “a prestarse atención a ellos mismos, a descubrirse, a reconocerse y a declararse (*à s’avouer*) como sujetos de deseo, haciendo jugar entre unos y otros una determinada relación que les permite descubrir en el deseo la verdad de su ser”<sup>9</sup>. Sobre la base esta línea de indagación, el nuevo proyecto de la *Historia de la sexualidad* se propone interrogar la formación de la “experiencia” moderna de la sexualidad, la cual tiene lugar entre los siglos XVIII y XIX. En términos históricos concretos, tal investigación exige entonces concentrarse en el estudio del cristianismo puesto que en los siglos XIX y XX “la teoría clásica de la sexualidad” así como “las concepciones que buscaban desprenderse de esta” parecen haber heredado de esta tradición cristiana “la noción de deseo o de sujeto deseante (*sujet désirant*)”<sup>10</sup>.

En el corpus de las investigaciones de Foucault, la hipótesis de que el cristianismo constituye el núcleo histórico formador de la sexualidad moderna no es nueva. De hecho, ella funciona como un hilo conductor, por así decir sólido, que resiste a los cambios introducidos a las investigaciones consagradas a la *Historia de la sexualidad*. Ya en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, *La voluntad de saber*, “la tecnología tradicional de la carne” cuya formación Foucault atribuye “a la confesión (*aveu*) obligatoria, exhaustiva y periódica impuesta a todos los fieles en el Concilio de Letrán” y a “los métodos del ascetismo, del ejercicio espiritual y del misticismo” desarrollados a partir del siglo XIV<sup>11</sup> es concebida como el origen de la sexualidad moderna. Esta tecnología constituye una suerte de núcleo originario de la sexualidad bastante uniforme puesto que aún frente a la escisión que supone la Reforma al interior del cristianismo, Foucault subraya que los métodos católicos y protestantes del examen de conciencia y de dirección pastoral fijan, aunque de diversas maneras, “procedimientos de análisis y de puesta en discurso de la ‘concupiscencia’”<sup>12</sup>. A partir de la tecnología de la carne el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* trata de explicar la formación del dispositivo de sexualidad moderno, es decir, de los discursos científicos que pretenden interrogar la verdad del sexo. En este sentido, la idea de una “hermenéutica del deseo” introducida por *El uso de los placeres* responde a las claras a la necesidad de precisar los términos de la línea de indagación que había inaugurado *La voluntad de saber*. El esfuerzo de tal precisión se traduce en una nueva periodización que

tiene como eje central la formación del hombre de deseo. La apuesta de la reformulación es clara: comprender cómo en un momento específico del cristianismo emerge la necesidad de interrogar el deseo a los fines de descubrir la verdad del individuo, o para usar los mismos términos de las modificaciones de *El uso de los placeres*, se trata de interrogar el cristianismo con el objeto de comprender cómo y por qué el deseo se constituye como un núcleo de verdad insoslayable para determinar lo que el sujeto es.

*Las Confesiones de la carne*, cuarto volumen de la *Historia de la sexualidad* dedicado a estudiar la moral sexual elaborada por los Padres de la Iglesia entre los siglos II y V, texto que permaneció inédito durante más de 35 años, constituye una referencia fundamental a la hora de indagar lo que está en juego en el concepto de hombre de deseo. El lugar privilegiado que ocupa este *opus* póstumo de Foucault se debe no solamente a su contenido –la moral sexual del cristianismo de la Antigüedad tardía– sino también al rol que el texto juega en el *work in progress* mismo de la elaboración del concepto en cuestión. En efecto, la redacción misma de *Las Confesiones de la carne*, texto publicado después –en 2018– pero escrito previamente a *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*<sup>13</sup>, parece darle a Foucault los elementos para acuñar el sintagma “hombre de deseo”. Estos elementos surgen del análisis de dos temas. Por un lado, las técnicas ascéticas de Casiano –en particular aquellas vinculadas con el combate de la castidad– y por el otro, la teorización de la libido elaborada por San Agustín. Nuestra hipótesis es la siguiente: Foucault encuentra en San Agustín la idea central que le permite atribuir al cristianismo la formación del hombre de deseo, puesto que para el obispo de Hipona el deseo, o mejor dicho, la libido es el signo mismo que define al hombre en tanto tal, dado que ella es la marca del carácter caído de la existencia humana. Sobre la base de este hallazgo Foucault intentará desarrollar la idea de que el deseo constituye el objeto de indagación de las técnicas ascéticas monásticas, en particular del examen de conciencia y la confesión. Para ello se apoyará en la noción de concupiscencia como eje articulador que permite unir las reflexiones de Casiano y de Agustín, y diagnosticará así la emergencia de una “analítica del sujeto de la concupiscencia” entre los siglos IV y V. Sin embargo, el intento por articular ambos términos –las técnicas ascéticas de Casiano y la teoría de la libido de San Agustín– comporta un punto problemático de la lectura que Foucault propone de los Padres puesto que, como *Las Confesiones de la carne* lo muestran, ni el examen monástico se centra sobre el deseo ni para San Agustín la libido suscita un análisis del fuero interno del individuo a través del examen de conciencia y la confesión. Este desfase entre la problematización de las técnicas monásticas y la teoría agustiniana de la libido nos permitirá señalar algunos de los límites del proyecto de la *Historia de la sexualidad*.

<sup>9</sup> *Ibid.* pp. 3-4, *L’usage des plaisirs*, p. 12

<sup>10</sup> *Ibid.* p. 3, *L’usage des plaisirs*, p. 11

<sup>11</sup> Michel Foucault. *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*. Gallimard, 1976, col. “TEL” 1994. p. 153. Traducción al español, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI editores, 1977, p. 141

<sup>12</sup> Michel Foucault. *La voluntad de saber*, p.141

<sup>13</sup> Michel Foucault. *Histoire de la sexualité 4. Les aveux de la chair*. Gallimard, 2018, “Avertissement”, p. VII. Traducción al español, *Historia de la sexualidad 4. Las Confesiones de la carne*. Siglo XXI editores, 2019, “Nota preliminar de la edición francesa”, p. 23

### 3.1. San Agustín, la libidinización del sexo y del sujeto

La última sección de *Las Confesiones de la carne*, “la libidinización del sexo” está dedicada a estudiar la teoría de la libido elaborada por San Agustín. Según lo muestra este capítulo, para el obispo de Hipona la comisión del primer pecado supone la aparición o la emergencia de la libido como parte constitutiva de la actividad sexual humana. Ahora bien, como Foucault lo pone en evidencia, la posición de Agustín sobre la aparición de la libido implica una reflexión sobre la naturaleza humana, puesto que la libido es el rasgo o la característica distintiva del hombre.

Según lo explica Foucault, a los ojos de Agustín la aparición de la libido es una consecuencia de la comisión del pecado original y, en particular, de la desobediencia que este pecado supone. Desde esta perspectiva, la libido, es decir, el movimiento involuntario de los órganos sexuales, no es otra cosa que el castigo que el hombre recibe por haber desobedecido la prohibición de comer del fruto prohibido en el Paraíso. En el Paraíso, antes de la Caída, el acto sexual no estaba dominado por la libido y por eso todos los elementos que intervenían en él estaban “bajo el control exacto y sin flaquezas de la voluntad [*sous le contrôle exact et sans défaillance de la volonté*]”<sup>14</sup>. Dicho de otro modo, había una correspondencia perfecta y completa entre la voluntad del hombre y sus órganos sexuales. Para ilustrar el modo en que el acto sexual sin presencia libidinal se desarrollaba en el Paraíso, Foucault evoca una metáfora utilizada por Agustín en el marco de las discusiones que éste mantiene con los Pelagianos: “el sexo paradisiaco era dócil y razonable, a la manera de los dedos de la mano”<sup>15</sup>. La irrupción de la libido implica una especie de desfase al interior mismo de la voluntad del individuo, es decir, ello supone que haya una parte de los actos del individuo que escapan al dominio de su propia voluntad. Para ponerlo en los términos que utilizamos previamente, el movimiento de los propios órganos sexuales, con la emergencia de la libido, no se subsume bajo el control exacto y completo de la voluntad. No se trata, como lo sugiere la traducción, de una cuestión de “flaqueza” porque lo que está en juego no es la fuerza de la voluntad sino su dominio o imperio en relación a todos los actos del individuo. Por este motivo, Foucault subraya que para Agustín la libido no es una impureza substancial ni tampoco una cierta exageración de la violencia del cuerpo y del alma, sino que ella supone la irrupción de lo involuntario “en el lugar mismo de lo voluntario” (*où l'involontaire fait irruption aux lieu et place du volontaire*)<sup>16</sup>.

Conviene insistir sobre la implicancia de la desobediencia humana para entender la relación entre la apari-

ción de la libido y el hombre. La emergencia de la libido constituye una consecuencia del propio accionar del individuo. Ella es el efecto mismo de la desobediencia que acarrea el hecho de no haber respetado el mandamiento de no comer del fruto prohibido. De hecho, para Agustín la libido es el castigo exactamente proporcional que Dios le ha dado al hombre por haberle desobedecido. El principio de la *inobeodientia reciproca* que Foucault subraya en su lectura de Agustín expresa justamente eso: el castigo-consecuencia de la falta cometida por el hombre se inscribe en “el sujeto mismo”, de ahora en más “en revuelta contra sí mismo (cuerpo y alma incluidos)”<sup>17</sup>, tal como lo ilustra la imagen de la erección – Foucault subraya que la libido para Agustín “es originariamente fálica”<sup>18</sup>.

Al igual que Foucault, Peter Brown ha señalado las implicancias antropológicas de la teorización de la libido desarrollada por el obispo de Hipona. En efecto, Brown afirma que la manera en que Agustín aborda la historia de la creación de Adán y Eva, así como la caída de estos, deja en claro hasta qué punto él “estaba dispuesto a cambiar el centro de gravedad del pensamiento cristiano sobre la persona humana (...*made plain the extent to which he was prepared to shift the center of gravity of Christian thought on the human person*)”<sup>19</sup>. A diferencia de otros autores cristianos contemporáneos como Ambrosio, Gregorio de Nisa y Jerónimo –para quienes la familia y la sociedad eran la consecuencia de la decadencia física del fin de la vida angélica y de la posibilidad de la aparición de la muerte en el mundo, ambos consecuencia del pecado original– para Agustín la catástrofe a explicar no era la existencia de la sociedad humana, sino “la distorsión de la voluntad de aquellos que, luego de la Caída, constituían y daban forma a la sociedad”<sup>20</sup> (*What remained a dark enigma to him was the distortion of the will of those who now made up society*).

Para entender mejor la manera en que Agustín forja una aproximación de la libido como un componente distintivo del hombre, conviene detenerse en una diferenciación temática que Foucault realiza. En el punto II de “la libidinización del sexo”<sup>21</sup>, Foucault distingue entre la manera en que Agustín define, por un lado, la relación entre la libido y el alma, y por el otro, el vínculo entre la libido y el pecado. La primera concierne la posibilidad de establecer el principio de imputabilidad del sujeto definiendo la naturaleza misma de éste, la segunda, en cambio, permite establecer el objeto de la imputación, es decir, aquello que debe ser considerado como pecado. Nosotros nos concentraremos en el primer punto puesto que a partir de allí será posible observar cómo Foucault encuentra en Agustín una problematización de la libido como el elemento que define la naturaleza humana.

Apoyándose particularmente en los capítulos 13 a 15 del libro XIV de *La Ciudad de Dios*, Foucault argumen-

<sup>14</sup> Michel Foucault. *Las Confesiones de la carne*, p. 346, *Les aveux de la chair*, pp. 330-331.

<sup>15</sup> Michel Foucault. *Las Confesiones de la carne*, p. 341

<sup>16</sup> *Ibid.* p. 349. *Les aveux de la chair*, p. 333. La traducción española “donde lo involuntario irrumpe y sustituye lo voluntario” es a todas luces imprecisa. La emergencia de la libido no supone una sustitución de lo voluntario por lo involuntario. No se trata de una “sustitución” puesto que no es una cuestión de reemplazo sino de “revuelta” al interior mismo de la voluntad.

<sup>17</sup> Michel Foucault. *Las Confesiones de la carne*, p. 349

<sup>18</sup> *Ibid.* p. 352

<sup>19</sup> Peter Brown. *The Body and Society. Men, women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. Columbia University Press, 1988, p. 399

<sup>20</sup> *Ibid.* p. 404

<sup>21</sup> Michel Foucault. *Las Confesiones de la carne*, pp. 345-355

ta que para Agustín la falta humana, origen de la Caída, “consiste en un movimiento del alma que, apartándose de Dios, se apega<sup>22</sup> a sí misma (*s’attache à elle-même*) y se complace en ello”. Es este acto de autocomplacencia lo que “introduce en el mundo la concupiscencia y sus movimientos involuntarios”. Ahora bien, la irrupción de la libido o de la concupiscencia —que Foucault emplea como sinónimos<sup>23</sup>—, no implica una alteración de la creación divina. Para Agustín, Dios ha creado al hombre *ex nihilo*, es decir, que el hombre ha sido creado como un ser o como una naturaleza a partir de la nada. Sin embargo, el acto libre y voluntario de la desobediencia de los dos primeros humanos, que introduce la libido en el mundo, no es lo suficientemente poderoso como para alterar ese ser o esa naturaleza creada por Dios. La aparición de la libido no implica entonces un cambio en la naturaleza humana sino “la degradación (*déchéance*)” del ser que el hombre le debe a Dios<sup>24</sup>. La revuelta ulterior del cuerpo debe entonces ser concebida como “una deficiencia del ser del sujeto” cuya voluntad se vuelve contra sí misma, tornándose así una “voluntad disociada, por un debilitamiento del ser que ella misma ha querido al querer ser por sí misma”<sup>25</sup>.

Como bien lo explica una de las notas al Libro XIV de la edición de *La Ciudad de Dios* utilizada por Foucault, para Agustín la verdadera naturaleza humana es aquella que Dios quiso darle a Adán al crearlo, es decir, “la naturaleza íntegra, con todos sus privilegios, incluso la inmortalidad”<sup>26</sup>. Sin embargo, la naturaleza humana, en la perspectiva de Agustín, no es inmutable. De hecho, el hombre, a través del mal uso de la libertad, fue capaz de cambiarla en mal, “su pecado hizo que la naturaleza humana fuera mortal y viciada, la cual es de ahora en más transmitida en estado de pecado y de condena (pecado original)”. El hombre caído está así “herido en su naturaleza: *vulneratus in naturalibus*”<sup>27</sup>. Pero volvamos a *Las Confesiones de la carne* para observar la lectura que Foucault hace de esta disminución de la naturaleza humana que para Agustín supone la desobediencia del primer pecado y la consiguiente emergencia de la libido en el mundo y en particular en el hombre.

Según lo afirma Foucault, el hecho mismo de la Caída hace que la involuntariedad de la concupiscencia se inscriba en “la estructura actual del sujeto”, lo que a sus ojos constituye “un punto importante en la historia de la subjetivación del sexo y de la formación del hombre

de deseo”<sup>28</sup>. ¿Por qué? Porque para Agustín la concupiscencia no es ni una potestad del alma ni una pasividad que limita el poder de esta, sino “la forma misma de la voluntad”, “lo involuntario de la voluntad misma”<sup>29</sup>.

La lectura que Foucault hace de la teoría de la libido de San Agustín es completamente central para entender por qué el filósofo francés puede atribuirle al cristianismo la formación de algo así como “el hombre de deseo”. La libido, como venimos de verlo, expresa el carácter caído de la naturaleza humana, el cual se manifiesta en la voluntad del hombre revuelta contra sí misma. Lamentablemente, *Las Confesiones de la carne* no ilustran la discontinuidad que la perspectiva de Agustín sobre la libido introduce en el mundo antiguo, puesto que el libro simplemente reenvía a otro lugar de análisis y menciona la cuestión de manera general<sup>30</sup>. Pero podemos intentar asir el cambio que esta perspectiva supone basándonos en otras partes del corpus foucaultiano, en particular el curso en el Collège de France del año 1980-1981, *Subjectivité et vérité*.

Foucault dedica una buena parte de la anteúltima lección de ese curso a comentar la manera en que durante los primeros siglos del Imperio Romano los estoicos hacen del deseo un elemento central de la conducta sexual del individuo. Más precisamente, el filósofo señala que para los estoicos, a diferencia de los filósofos griegos de la época clásica como Platón, el control del propio deseo es un aspecto fundamental en el marco de su actividad sexual. Este control se traduce en el gesto que el individuo debe hacer para arrancar el deseo de sí mismo, que Foucault ilustra evocando a Epicteto. A diferencia de Sócrates, quien resiste al deseo de consumir el acto sexual con Alcibiades, puesto que prioriza la relación pedagógica que tiene con él y para ello debe renunciar al placer sexual, el sabio para Epicteto no es quien resiste a su deseo sino aquel que “viendo una bonita muchacha o un bonito muchacho, no siente, sin embargo, ningún deseo”<sup>31</sup>. Por eso es en la erradicación del deseo, más precisamente, de la *epithumia*, que “se manifiesta el control de sí mismo”<sup>32</sup>. A pesar de las diferencias terminológicas entre *epithumia* y *libido*, pareciera que de las investigaciones de Foucault se desprende que, en la Antigüedad tardía, Agustín propone una economía radicalmente nueva de la relación entre el sujeto y su propio deseo. No sólo porque para el obispo de Hipona la propia *libido* es incontrolable para el individuo sino también porque la *libido* es la marca por excelencia de la naturaleza (caída) de este último. Ahora bien, ¿Qué rol juega la elaboración de la teoría de la libido en la moral sexual de Agustín?

Como bien lo subrayan las últimas líneas de la sección “El bien y los bienes del matrimonio” de *Las Confesiones de la carne*, la teoría de la libido de Agustín completa “la definición del vínculo del matrimonio y las reglas de vida que deben caracterizar el estado

<sup>22</sup> La traducción española emplea el verbo “consagrarse” en lugar de “apegarse”. Michel Foucault. *Las Confesiones de la carne*, op. cit. p. 357. Nosotros preferimos este último porque nos parece que traduce mejor el verbo pronominal francés “s’attacher” y por lo tanto permite ilustrar más claramente el tipo de relación que el alma establece con ella misma a la hora de cometer el pecado original. *Les aveux de la chair*, p. 341

<sup>23</sup> Michel Foucault. *Las Confesiones de la carne*, pp. 348-349, nota 2

<sup>24</sup> Michel Foucault. *Las Confesiones de la carne*, p. 357; *Les aveux de la chair*, p. 342

<sup>25</sup> Michel Foucault. *Las Confesiones de la carne*, p. 358

<sup>26</sup> Saint Augustin. *Œuvres de saint Augustin*, Bibliothèque augustiniennne, Desclé de Brouwer. Texte de la quatrième édition de B. Dombart et A. Kalb. Introduction générale et notes par G. Bardy. Traduction française de G. Combès. t. 35, *La cité de Dieu*, livres XI-XIV, 1959, p. 514

<sup>27</sup> *Ibid.* p. 515

<sup>28</sup> Michel Foucault. *Las Confesiones de la carne*, p. 359

<sup>29</sup> *Ibid.* pp. 359-360

<sup>30</sup> *Ibidem*

<sup>31</sup> Michel Foucault. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*. Seuil/Gallimard, 2014, p. 269

<sup>32</sup> *Ibidem*

matrimonial<sup>33</sup>. En este sentido, el campo temático general en el cual se inscribe la reflexión del obispo de Hipona sobre la libido no es la virginidad o la continencia –el otro de los campos temáticos centrales bajo el cual se desarrolla la elaboración de la moral sexual cristiana– sino el matrimonio. A pesar de esta diferenciación, Foucault hará de la libido y en particular de la concupiscencia el eje por el cual se comunican estos dos campos temáticos generales, es decir, la virginidad y el matrimonio. Antes de detenernos en este punto de las investigaciones de Foucault sobre los Padres, conviene entender el rol seminal que tiene la libido en la ética matrimonial elaborada por Agustín. Para ello hay que detenerse brevemente en el análisis que Foucault hace de dos nociones: *consensus* y *usus*.

La idea de *consensus* o consentimiento permite imputar al sujeto el ejercicio de su propio carácter libidinal. Para explicar la manera en que el consentimiento funciona, Foucault apela al libro VI de *Contra Julianum* que permite explicar el nodo mismo de la noción de *consensus* respecto de la concupiscencia, es decir, “el punto en donde se forma la imputabilidad del pecado”<sup>34</sup>. Así señala que aun luego del bautismo, la concupiscencia permanece “en acto” en el hombre, puesto que el bautismo sólo borra el aspecto jurídico que torna condenable el pecado cometido por concupiscencia. La concupiscencia es en ese sentido una “cualidad” o un “estigma” del pecado original<sup>35</sup>. Un pasaje del *De nuptiis et concupiscentia* es ilustrativo respecto al estado post-bautismal de la concupiscencia. Allí Agustín afirma que luego del bautismo la concupiscencia no permanece en el hombre a la manera de una sustancia, como un cuerpo o un espíritu, sino que ella comporta una suerte de mala disposición que afecta al hombre como una languidez o debilidad (*Non enim substantialiter manet, sicut aliquod corpus, aut spiritus: sed affectio est quaedam malae qualitatis, sicut languor*)<sup>36</sup>. Para que la concupiscencia deje de ser una mala disposición y se transforme en un acto imputable al sujeto se requiere un gesto de la voluntad de éste. Dicho de otro modo, el sujeto debe consentir y se debe querer como sujeto de concupiscencia: “no puede haber pecado sin ese suplemento – por ínfimo e invisible que se lo pueda imaginar – que hace que uno *quiera* lo que quiere la concupiscencia”<sup>37</sup>.

La noción de *usus* completa la noción de *consensus* puesto que permite la posibilidad de pensar el uso legítimo de la concupiscencia en el marco del acto sexual que, en tanto marcado inexorablemente por la libido, es necesariamente malo. Por ello Foucault afirma que el *usus* es “una cierta modalidad del juego entre el consentimiento y el no consentimiento” puesto que puede fijar ciertos fines a partir de los cuales “el sujeto no se quiera [a sí mismo] (*le sujet ne se voudra pas lui-même*) como sujeto concupiscente en el momento en el cual lleva a cabo un acto cuyas condiciones de [realización]

(*accomplissement*) implican la concupiscencia”<sup>38</sup>. Estos usos legítimos y que por lo tanto no suponen la comisión de pecado son fundamentalmente dos: la procreación y evitar que el otro cónyuge caiga en la fornicación<sup>39</sup>. El *usus* es entonces lo que permite fundamentar la imputación del pecado. Dependiendo del modo en que el individuo use de su propia concupiscencia, en un acto libre del cual él es responsable, se le podrá atribuir o no la comisión de un pecado. Es por ello que Foucault afirma que la disociación que Agustín realiza entre el mal mismo de la libido y el uso que el sujeto hace de ella abre “posibilidades de juridización muy amplias de las relaciones entre los esposos” o, dicho de otro modo, permite “codificar los comportamientos sexuales” sobre la base de los usos de la libido, “de los fines que se asignan, de las circunstancias que los modifican, etc.”<sup>40</sup>. En este sentido, la teoría de la libido elaborada por el obispo de Hipona constituye “la matriz teórica”<sup>41</sup> sobre la base de la cual el cristianismo medieval, a partir del siglo XIII, desarrollará las reglas y la casuística relativas a las relaciones sexuales de los cónyuges. Estas suponen “una codificación muy exacta de los momentos, las iniciativas, las incitaciones, las aceptaciones, los rechazos, las posiciones, los gestos, las caricias” e incluso “las palabras que pueden tener lugar en las relaciones sexuales”<sup>42</sup>.

Las implicancias históricas o genealógicas del análisis de Foucault sobre la teoría de la libido de San Agustín son claras: para el filósofo francés, Agustín piensa, al mismo tiempo, el individuo “como un sujeto único de deseo y de derecho”<sup>43</sup> lo que desemboca en una juridización de la ética sexual matrimonial que marcará durante siglos la historia de Occidente. En este sentido, resulta curioso el modo en que se cierra la sección “La libidinización del sexo” puesto que Foucault introduce la referencia a la virginidad, marco de análisis ajeno al de la vida matrimonial –recordemos que éste último es el marco propio en el que se inscribe la teorización de la libido desarrollada por Agustín– y entrecruza el tema de la juridización con el de la veridicción, es decir, la manifestación de la verdad del propio individuo. Los temas de la concupiscencia y del combate espiritual sirven de ejes a partir de los cuales se articulan estos universos o campos temáticos.

Según Foucault, tanto en los escritos de Agustín como en los de sus contemporáneos “a partir de la idea de la concupiscencia como mal resulta posible reunir en el tema del combate espiritual el ejercicio de la virginidad y la práctica del matrimonio”, puesto que, “en los dos estados nos vemos ante el mismo mal y lo exigido es la misma renuncia a la forma concupiscente de la voluntad”<sup>44</sup>. Obviamente, la diferencia más clara entre la

<sup>33</sup> Michel Foucault. *Las Confesiones de la carne*, p. 340

<sup>34</sup> *Ibid.* p. 367

<sup>35</sup> *Ibidem*

<sup>36</sup> San Agustín, PL 44, 430

<sup>37</sup> Michel Foucault. *Las Confesiones de la carne*, p. 367. En cursiva según el texto citado.

<sup>38</sup> *Ibid.* p. 371. Entre corchetes agregamos “a sí mismo” a los fines de aclarar el alcance de la cita y reemplazamos la palabra “cumplimiento” propuesta por la traducción en español por “realización” dado que, a nuestro juicio y en función del contexto de la frase, expresa mejor el sustantivo francés “accomplissement”. *Les aveux de la chair*, p. 356

<sup>39</sup> Michel Foucault. *Las Confesiones de la carne* p. 371 y p. 373

<sup>40</sup> *Ibid.* pp. 372-373

<sup>41</sup> *Ibid.* p. 373

<sup>42</sup> *Ibid.* p. 374

<sup>43</sup> *Ibid.* p. 372

<sup>44</sup> *Ibid.* p. 374. El uso de cursivas es nuestro.

vida matrimonial y la vida virginal es que en el matrimonio el no consentimiento, como lo hemos visto, pasa por el modo en que los cónyuges *usan* la concupiscencia. Ahora bien, a pesar de esta diferencia, afirma Foucault, “los dos estados se definen como prácticas no tan diferentes en relación con la concupiscencia, de la que (...) hay una teoría en condiciones de justificar uno u otro, y que permite dar cuenta de su diferencia de valor, pero también de su vínculo intrínseco”<sup>45</sup>. Esa misma aproximación o teoría de la concupiscencia que según Foucault une dos campos temáticos y éticos separados en los escritos cristianos de la Antigüedad tardía, es decir, la vida matrimonial y la vida virginal, trae aparejado que:

... toda la regulación de las conductas sexuales puede encararse ahora a partir de la relación que cada uno debe sostener consigo mismo. La problematización de las conductas sexuales —ya se trate de saber qué son de verdad o de definir qué deberían ser— se convierte en el problema del sujeto. [Sujeto de deseo] (*sujet de désir*) cuya verdad sólo puede descubrir él mismo en el fondo de sí mismo. Sujeto de derecho, cuyas acciones imputables se definen y se dividen en buenas o malas conforme a las relaciones que él tiene consigo mismo.<sup>46</sup>

Inesperadamente en el desarrollo de las conclusiones Foucault introduce no sólo la referencia al tema de la virginidad sino, y de manera aún más significativa y sorprendente, la cuestión de la verdad del sujeto de deseo, tema ausente en el análisis que el filósofo propone sobre la teoría de la libido de San Agustín. A partir del acento puesto sobre esta última cuestión, la sección “La libidinización del sexo” se cierra afirmando que el cristianismo de la Antigüedad tardía —Agustín y sus contemporáneos— forja una “analítica del sujeto de la concupiscencia”, la cual “vincula el sexo, la verdad y el derecho mediante lazos que nuestra cultura tensó en lugar de desanudar”<sup>47</sup>. El texto no da detalles sobre esta “analítica del sujeto de la concupiscencia”, sólo indica que el tipo de análisis que ella supone es posible “tanto en forma de teoría y especulación como en la forma práctica del examen individual, ya fuese a cargo del otro o de uno mismo” y que en esta última versión, “el análisis no es sólo recomendado sino obligatorio”<sup>48</sup>.

Como mencionamos, la investigación que Foucault hace sobre la teoría de la libido en *Las Confesiones de la carne* no aborda el tema de la verdad del deseo. En este sentido parece claro que Foucault intenta articular, a través de la noción de concupiscencia, la teoría de la libido de Agustín con las técnicas de desciframiento de la verdad del fuero interno del individuo desarrolladas por la teorización cristiana de la virginidad. Es por ello que conviene enfocarse en el análisis de esta última para indagar los términos de tal articulación y comprobar si la misma resulta posible. Para ello nos centraremos en la última sección del capítulo 2 de *Las Confesiones de la*

*carne* “Virginidad y conocimiento de sí” a los fines de analizar la lectura que Foucault propone de las técnicas de indagación de la verdad del sujeto acuñadas por Juan Casiano, contemporáneo de Agustín, en el marco de las reflexiones del monje sobre la castidad.

### 3.2. Casiano, el combate de la castidad y la hermenéutica de los pensamientos

La última sección “Virginidad y conocimiento de sí” del capítulo 2 “Ser virgen” de *Las Confesiones de la carne* está dedicada a estudiar las “técnicas de sí”<sup>49</sup> virginales desarrolladas por el cristianismo durante el siglo IV. Como el título de la sección lo sugiere, el análisis allí desplegado se centra en la manera en que estas técnicas de sí virginales hacen posible o involucran el conocimiento del individuo. Ahora bien, aunque Foucault centre su análisis en *De la integridad de la virginidad* de Basilio de Ancira y en las *Colaciones e Instituciones* de Juan Casiano, son en realidad los escritos de este último los que le permiten explorar el desarrollo de las técnicas y prácticas de desciframiento de la verdad del sujeto. Ello no se debe tanto al hecho de que Foucault no encuentre en Basilio de Ancira la tematización de prácticas ascéticas —él mismo subraya que Basilio inscribe su *De la integridad de la virginidad* en el contexto de estas— sino más bien a que Foucault individualiza en los escritos de Casiano técnicas específicas de indagación y descubrimiento de la verdad del individuo, como el examen de conciencia, que el monje desarrolla sobre la base de la tradición filosófica “pagana”. De hecho, Foucault encuentra en Basilio una serie de ejercicios que suponen el conocimiento del individuo, pero estos no tienden necesariamente al descubrimiento o al desciframiento de la verdad interna del sujeto sino más bien a la visibilidad de su alma. Conviene entonces concentrarse en el análisis que el filósofo propone sobre el enfoque de la virginidad, o más bien de la castidad, desarrollado por Casiano. Ello nos permitirá observar en detalle el tipo de conocimiento de sí que para Casiano exigen los ejercicios ascéticos en el marco de la búsqueda del estado de castidad. Para ello es necesario concentrarse en las dos nociones que, como bien explica Foucault, dominan la ascesis de la castidad de Casiano, es decir, la pureza del corazón y el combate espiritual.

La pureza del corazón (*puritate cordis* o *puritas cordis*) constituye el estado y también la condición a los que debe dar lugar la castidad para que sea posible el conocimiento, y en particular la contemplación de Dios, objetivo de la vida monástica<sup>50</sup>. Según Columba Stewart la pureza del corazón es “el término central de la teología de Casiano, que el monje utiliza para describir la perfección monástica” (*Purity of heart is the centerpiece of Cassian's monastic theology, the term he uses to*

<sup>45</sup> *Ibidem*. El uso de cursivas es nuestro.

<sup>46</sup> *Ibid.* pp. 374-375. Hay un error de transcripción en la edición española, en lugar de traducir sujeto de “deseo”, se traduce sujeto de “derecho”. *Les aveux de la chair*, p. 360

<sup>47</sup> Michel Foucault. *Las Confesiones de la carne*, p. 375

<sup>48</sup> *Ibidem*

<sup>49</sup> Para Foucault las técnicas de sí constituyen aquellos mecanismos que permiten a los individuos “efectuar, solos o con la ayuda de otros, un cierto número de operaciones sobre sus cuerpos y sus almas, sus pensamientos, sus conductas, su modo de ser, transformarse con el objetivo de alcanzar un cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría, perfección o inmortalidad”. Michel Foucault. “Les techniques de soi” en *Dits et écrits II*, Gallimard, 2001, p. 1604.

<sup>50</sup> Michel Foucault. *Las Confesiones de la carne*, pp. 238-239

*describe monastic perfection*)<sup>51</sup>. A los fines de comprender mejor qué es lo que la “pureza del corazón” pone conceptualmente en juego conviene evocar brevemente la tradición en la que esta noción se enmarca. Stewart afirma que Casiano no fue quien acuñó el término “pureza del corazón” puesto que para la época en la que el monje escribía, éste era ya un “término privilegiado utilizado por escritores cristianos y monásticos para describir la integridad moral y espiritual (*By Cassian's time "purity of heart" had already become a privileged term that Christian and monastic writers used to describe moral and spiritual integrity*)<sup>52</sup>. En el mismo sentido, García Colombás precisa que la “pureza del corazón” es un concepto anterior al cristianismo, cuya presencia se puede constatar ya “en los filósofos griegos, el Antiguo Testamento y la literatura judía no-canónica” así como en “los Padres de la Iglesia anteriores al monacato”<sup>53</sup>. Por eso, agrega García Colombas, el concepto al igual que “su alcance, sus implicaciones y formulaciones” fue cambiando, lo que explica que no sólo haya “una evolución semántica de la expresión, sino también diversidad de interpretaciones que dependen tanto de la vocación propia y la idiosincrasia de cada autor como del contexto cultural en que escribe”<sup>54</sup>. En el caso de Casiano, el término *puritas cordis*, entendido sobre todo como tranquilidad y estabilidad del corazón, está marcado por la influencia del uso que Evagrio Póntico hace del término *apatheia*, entendido como “ausencia de las pasiones” que el mismo Evagrio retoma a su vez de los estoicos y de Clemente de Alejandría<sup>55</sup>.

Según Foucault, en los escritos de Casiano la relación entre la castidad y el conocimiento se desarrolla de acuerdo a dos ejes. Por un lado, la castidad “es la condición indispensable para la ciencia espiritual”, esto quiere decir, tal como surge de la cita que Foucault hace de la *Colación XIV*, que la castidad es lo que hace posible la correcta comprensión de las Escrituras<sup>56</sup>. Como lo explica Owen Chadwick, para Casiano la *spiritualis scientia* supone una “comprensión más profunda y una incesante meditación de las Escrituras” (*The spiritual knowledge proves to be the deeper understanding of the Scriptures and ceaseless meditation*)<sup>57</sup>. En este sentido, explica Chadwick, Casiano equipara la meditación de las Escrituras a la gnosis y por eso en la perspectiva del monje la meditación de las Escrituras es indispensable a los fines de llegar a la contemplación divina (*Meditation upon scripture is equated with gnosis, and is thus an indispensable background to contemplation*)<sup>58</sup>. Relación íntima entonces entre la castidad y el conocimiento de las Escrituras. Pero por otro lado, la pureza del corazón está ligada también al conocimiento de sí mismo. Según este segundo eje, la pureza del corazón no es sólo una

condición del conocimiento del individuo sino también, y al mismo tiempo, un efecto de este conocimiento<sup>59</sup>. Ello supone que no hay pureza del corazón “si el alma no se vigila con atención, acechando los movimientos que se producen en ella y apartando todo lo que pueda desviarla de su contemplación” (*efecto*), al mismo tiempo que es necesario apoyarse en la pureza del corazón (*condición*) para que la mirada interior pueda “penetrar en los secretos del corazón, llevar la luz a él y disipar su oscuridad”<sup>60</sup>. Ahora bien, subraya Foucault, la “circularidad” propia del ascetismo del conocimiento de sí desarrollado por Casiano – en particular el examen de los pensamientos y la confesión (*aveu*) –, hace que la luz que permite ver las impurezas internas no ilumine de un solo golpe, expulsando así todas las impurezas que el corazón puede ocultar. De hecho, dada la forma circular de este ascetismo “cuanto más puro es uno, más luz tiene para conocerse mejor; cuanto más se conoce, más se reconoce impuro, y cuanto más se reconoce sucio, más debe llevar a lo profundo de sí la luz que disipa las tinieblas del alma”<sup>61</sup>.

En cuanto al combate espiritual, según lo explica Foucault, para Casiano éste constituye el estado general de la vida de los monjes, al menos mientras estos no hayan “alcanzado la tranquilidad de la vida contemplativa”<sup>62</sup>. Este combate tiene dos aspectos esenciales. Por un lado, la relación del sujeto consigo mismo, puesto que el combate es una prueba atlética que implica ejercicios, entrenamiento, trabajo sobre sí mismo, voluntad de superarse, etc. Pero, por otro lado, el combate posee también una dimensión de alteridad, puesto que supone una lucha o una “guerra contra el adversario”<sup>63</sup>. Este segundo aspecto del combate espiritual resulta particularmente significativo para nuestro análisis, puesto que la relación con el adversario, esto es el demonio, permite entender mejor el objeto de las técnicas de conocimiento de sí que Foucault estudia a partir de los escritos de Casiano.

Foucault es elocuente en cuanto a la especificidad del adversario que, según Casiano, los monjes deben enfrentar en el combate diario. Apoyándose en los libros V a XII de las *Instituciones*, el filósofo francés señala que para Casiano existen ocho formas necesarias de combate contra ocho adversarios –gula, fornicación, avaricia, ira, tristeza, acedia, vanagloria y soberbia. Así, Foucault explica que Casiano no llama “demonios” a esos ocho adversarios, sino que los denomina “espíritus (*spiritus*)” siguiendo las enseñanzas de Evagrio Póntico, según quien existen ocho pensamientos genéricos, los cuales, “en la medida en que vienen a agitar el alma, perturbar su tranquilidad o enturbiar su mirada, le son insinuados por los demonios: *daimoniôdeis logismoi*”<sup>64</sup>. Por lo tanto, el combate espiritual que el monje debe necesariamente librar en el camino hacia la castidad supone un enfrentamiento contra los *logismoi* o los *spiritus*. Estos suscitan movimientos en el cuerpo del individuo que a su vez “inducen pensamientos, imágenes, recuerdos”

<sup>51</sup> Columba Stewart. *Cassian the Monk*. Cambridge University Press, 1998, pp. 41-42

<sup>52</sup> *Ibid.* p. 42

<sup>53</sup> García M. Colombás O.S.B. *El Monacato primitivo*. Biblioteca de autores cristianos, 1998, p. 654

<sup>54</sup> *Ibidem*

<sup>55</sup> Columba Stewart. *Cassian the Monk*, p. 42

<sup>56</sup> Michel Foucault. *Las Confesiones de la carne*, pp. 239-240

<sup>57</sup> Owen Chadwick, *John Cassian, a Study in Primitive Monasticism*. Cambridge, 1950, p. 151

<sup>58</sup> *Ibidem*

<sup>59</sup> Michel Foucault. *Las Confesiones de la carne*, p. 241

<sup>60</sup> *Ibidem*

<sup>61</sup> *Ibidem*, *Les aveux de la chair*, p. 223

<sup>62</sup> Michel Foucault. *Las Confesiones de la carne*, p. 243

<sup>63</sup> *Ibid.* p. 244

<sup>64</sup> *Ibid.* pp. 244-245

que avanzan en el alma “y el peligro que representan es tanto mayor porque su origen está oculto” y por eso el individuo “puede imaginar que provienen de sí”<sup>65</sup>.

La última parte del análisis que la sección “Virginidad y conocimiento de sí” propone sobre la ascesis de la castidad elaborada por Casiano está dedicada al combate contra el espíritu de fornicación. Se trata de un texto conocido puesto que fue publicado mucho antes de *Las Confesiones de la carne*, mientras que Foucault estaba vivo<sup>66</sup>, aunque la versión incluida en el hoy cuarto volumen de la *Historia de la sexualidad* es ligeramente distinta de aquella publicada con anterioridad<sup>67</sup>. No nos detendremos en el análisis de esta última parte de la sección “Virginidad y conocimiento de sí”, sino que simplemente mencionaremos algunos elementos que nos permitirán entender mejor los términos de la relación entre sujeto y verdad que Foucault encuentra en Casiano.

¿Qué actividad específica supone el combate espiritual que el monje debe dar en el progreso de la castidad? Según Foucault, para Casiano este combate constituye una “tarea de disociación”, más precisamente una “perpetua labor sobre el movimiento del pensamiento”, “sobre sus formas más rudimentarias, sobre los elementos que pueden desencadenarlo, de manera tal que jamás el sujeto esté implicado en él, ni siquiera por la forma más obscura y aparentemente más ‘involuntaria’ de voluntad”<sup>68</sup>. Es por eso que los distintos grados o pasos a través de los cuales el monje progresa en su búsqueda de la castidad –grados que Foucault resume en su análisis– representan etapas “en ese proceso que debe desanudar la implicación de la voluntad”. Por ejemplo, en el primer grado el monje debe ser capaz de deshacer la implicación de los movimientos del cuerpo (*impugnatio carnali non eliditur*)<sup>69</sup>. Como explica Columba Stewart, ello quiere decir que el monje debe ser capaz de resistir a la fantasía, a la agitación sexual y a la tentación de masturbarse que la acompaña (*Presumably Cassian means resisting fantasy, sexual arousal, and the accompanying temptation to masturbate*)<sup>70</sup>. Foucault afirma entonces que Casiano denomina “concupiscencia” a la implicación de la voluntad del sujeto en la realización de un acto ligado a la *fornicatio*<sup>71</sup>. Por eso, el combate espiritual y el esfuerzo de disociación y de desimplicación que este combate supone están dirigidos contra la concupiscencia.

Ahora bien, esta descripción no se corresponde completamente con el alcance que Casiano le asigna al término concupiscencia en sus escritos. Según Columba Stewart, Casiano usa el término concupiscencia para refe-

rirse a una variedad de deseos (*an array of desires*)<sup>72</sup>. Explica Stewart que Casiano tiene una doble perspectiva del deseo humano. Por un lado, para el monje el deseo tiene una naturaleza “original”, “tal como Dios quiso que éste fuera para el hombre”, y por el otro el deseo posee una naturaleza o carácter que es producto de la Caída (*post ruina*) (*Cassian’s understanding of human desire has two perspectives: that which is original nature, that is as God intended for us to be, and that which has become natural as a result of the Fall*)<sup>73</sup>. Esta doble perspectiva, argumenta Stewart, explica la aparente dicotomía de la antropología de Casiano. A veces Casiano es optimista respecto de la condición humana –v.g. “para el hombre es natural desear el bien y al hombre le ha sido dado un conocimiento del orden moral del universo creado por Dios”<sup>74</sup>. En cambio, Casiano suele emplear un tono más pesimista cuando se enfoca en las enseñanzas ascéticas y en la lucha contra los vicios. En este contexto, el monje suele afirmar que, luego de la Caída, la guerra entre la concupiscencia del espíritu y la concupiscencia de la carne se ha vuelto natural<sup>75</sup>. La IV *Colación* es elocuente respecto a este último uso del término concupiscencia. En esa *Colación* Casiano afirma que el hombre está atravesado por dos tipos de concupiscencia, a saber, la concupiscencia según la carne y la concupiscencia según el espíritu, lo que explica que al interior del hombre se libre una guerra intestina permanente (*Quae cum utraque, id est desideria carnis et spiritus in uno eodemque sint homine, intestinum cotidie intra nos geritur bellum*)<sup>76</sup>. La concupiscencia de la carne se precipita impetuosamente al vicio y se complace en las delicias del reposo terrestre, la concupiscencia del espíritu, en cambio, se opone a la concupiscencia de la carne y desea tan fuertemente adherir de manera total al pensamiento de las cosas de Dios que ella elegiría proscribir las necesidades mismas de la carne, para no ver interrumpida sus ocupaciones espirituales, al punto de rechazar enteramente a su cuerpo los cuidados que reclama su fragilidad (*dum concupiscentia carnis, quae praecipitanter fertur ad uitia, his quae ad praesentem requiem pertinent deliciis gaudet. Quibus e contra concupiscentia spiritus aduersata ita desiderat tota spiritalibus studiis inhaerere, ut etiam necessarios carnis usus optet excludere, sic illis iugiter cupiens occupari, ut nullam optaret fragilitati eius curam penitus impertire*)<sup>77</sup>. En la perspectiva de Casiano la naturaleza humana está entonces marcada por una compleja unión, o más bien lucha, entre los deseos de la carne y los deseos del espíritu. Como si tuviera un pie en cada uno de estos deseos, la voluntad humana está inmovilizada por el conflicto entre ellos. Sin embargo, este conflicto funciona como el más diligente de los pedagogos “al recordarle al monje que el don de la pureza sólo puede alcanzarse a través de la Gracia”<sup>78</sup>.

<sup>65</sup> *Ibid.* p. 245-246

<sup>66</sup> Michel Foucault. “Le combat de la chasteté” en *Dits et écrits II*, pp. 1114-1127

<sup>67</sup> Michel Senellart. “Le combat de la chasteté”, notice, en Michel Foucault *Œuvres*. Gallimard “Bibliothèque de la Pléiade”, 2015, pp. 1644-1648

<sup>68</sup> Michel Foucault. *Las Confesiones de la carne*, p. 257

<sup>69</sup> *Ibid.* p. 255

<sup>70</sup> Columba Stewart. *Cassian the Monk*, p. 76

<sup>71</sup> Esos actos son en particular la “*immunditia*” que “se produce sin contacto con una mujer cuando duerme o vela y que se debe a “la incuria de un espíritu sin circunspección” y a la *libido* “que se desarrolla en los ‘pliegues del alma’ y sin que haya ‘pasión corporal’”. *Las Confesiones de la carne*, p. 253

<sup>72</sup> Columba Stewart. *Cassian The Monk*, p. 64

<sup>73</sup> *Ibid.* p. 65

<sup>74</sup> *Ibidem*

<sup>75</sup> *Ibidem*

<sup>76</sup> Jean Cassien. *Conférences I-VII*. Introduction, texte en latin, traduction et notes par Dom. E. Pichery. Éditions du Cerf, “Sources chrétiennes”, 1955. Conf. IV, 11, p. 175

<sup>77</sup> *Ibidem*

<sup>78</sup> Columba Stewart. *Cassian the Monk*, p. 77. Cf. *Las Confesiones de la carne*, p. 260

Las observaciones precedentes no sólo precisan el alcance que Casiano atribuye al término concupiscencia, sino que también permiten ilustrar el contraste entre las implicancias antropológicas de la concupiscencia en Casiano y en Agustín. A diferencia del obispo de Hipona, para Casiano la concupiscencia no es la marca del carácter caído del hombre, puesto que la voluntad humana, como consecuencia del pecado original o de la Caída, se encuentra en una lucha permanente entre la concupiscencia del espíritu y la concupiscencia de la carne. Ello quiere decir que la voluntad humana puede bien tender hacia la concupiscencia del espíritu, aunque no pueda hacerlo de manera autónoma e independiente puesto que para ello necesita del auxilio inexorable de la Gracia. El contraste entre Casiano y Agustín respecto del alcance que ambos le dan a la noción de concupiscencia es tal que Peter Brown ve en Casiano “la más discreta y acreditada refutación” de la perspectiva de la concupiscencia forjada por Agustín (“*the most discreet and authoritative rebuttal of Augustine’s views (...) Cassian’s rebuttal of Augustine’s notion of concupiscence*”)<sup>79</sup>. Según Brown, esta diferencia se explica por el hecho de que Casiano fue un heredero distante del pensamiento de Orígenes y por ello, Casiano estaba convencido de que “los aspectos más profundos de la persona humana pueden cambiar” dado que “sin ser plenamente accesibles a su consciencia, las fuerzas internas de la persona pueden ser dominadas por la libre voluntad en atenta colaboración con la gracia de Dios”<sup>80</sup>.

Habiendo observado las diferencias entre Casiano y Agustín respecto del alcance que ambos le otorgan al término concupiscencia, conviene, por último, considerar el marco general de la relación entre sujeto y verdad que Foucault encuentra en Casiano. Ello nos permitirá interrogar la hipótesis de Foucault respecto a la formación de una “analítica del sujeto de la concupiscencia” en el marco de la reflexión cristiana sobre la virginidad y el matrimonio en el siglo IV.

Según lo señala Foucault, la perspectiva sobre la castidad desarrollada por Casiano no se puede comprender cabalmente sin hacer referencia “a las tecnologías de sí” mediante las cuales el monje describe “la vida monástica y el combate espiritual que la atraviesa”<sup>81</sup>. El marco general de esas tecnologías es descrito en la última sección del primer capítulo de *Las Confesiones de la carne*, cuyo título, en un claro juego entre el latín y el griego es “El arte de los artes” – el vocablo latín *ars* es la traducción del vocablo griego *tekhnè*, que en francés se puede traducir como “art (arte)” o “technique (técnica)”. No abordaremos en detalle estos artes o técnicas, simplemente nos detendremos en el vínculo entre subjetividad y verdad que Foucault tematiza a partir de los escritos de Casiano. Para ello es necesario abordar brevemente el concepto de *exagoreusis* cuya definición Foucault atribuye a Basilio de Cesarea<sup>82</sup> pero cuyo desarrollo explora en los escritos de Casiano.

En el marco general de la dirección espiritual bajo la cual se desarrolla la vida monástica, sobre todo la vida de los novicios, el concepto de *exagoreusis* expresa la articulación entre la técnica del examen de consciencia y la confesión (*aveu*)<sup>83</sup>. Como bien lo ilustra Foucault citando la pluma de Basilio, a través de la *exagoreusis* el monje dirigido “debe por un lado velar por no mantener oculto en su fuero interno ningún movimiento [*mouvement*] de su alma; por otro, evitar soltar una palabra cualquiera sin control y descubrir los secretos de su corazón”<sup>84</sup>. En los escritos de Casiano, el examen de consciencia tiene un objeto bien específico, esto es, las *cogitationes* o la *cogitatio*, es decir, el pensamiento o más bien el flujo o el movimiento mismo del pensamiento. Este aspecto de la ascesis de Casiano también está fuertemente inspirado en las enseñanzas de Evagrio, puesto que Casiano utiliza el vocablo en latín *cogitatio* o *cogitationes* en lugar del término griego *logismoi* empleado por Evagrio. Como bien lo señala Foucault, para Casiano la *cogitatio* no es simplemente un pensamiento como cualquier otro, sino aquello que “a cada instante amenaza con provocar un trastorno en el alma que tiende hacia la contemplación” y por ello constituye una “perturbación en un alma que busca asir a Dios”, “un peligro interior”<sup>85</sup>. El rol del examen de consciencia es discriminar los pensamientos a los fines de determinar su origen, puesto que a través de los pensamientos el monje puede ser engañado por el Demonio, y en consecuencia cometer un determinado acto bajo el efecto de ese engaño. Como bien lo ilustra Foucault tomando el ejemplo del ayuno, para Casiano no se trata de determinar si ayunar está bien o no, dado que los monjes ya saben que dicha acción es correcta. En cambio, lo que no sabe el monje es si la aparición de la idea de ayunar “no es el efecto del Embustero que, oculto bajo ese principio saludable, prepara en secreto su caída”<sup>86</sup>. El objeto en cuestión del examen de consciencia no es entonces “aquello que es pensado” en la idea, en nuestro ejemplo el acto de ayunar, sino “el movimiento del pensamiento en aquel que la piensa” y por eso el examen en Casiano supone “un problema del sujeto del pensamiento y de la relación del sujeto a su propio pensamiento (¿quién piensa en mi pensamiento? ¿No soy en cierta forma engañado?)”<sup>87</sup>. En otras palabras, el examen es el mecanismo a través del cual se puede establecer la verdad del sujeto que piensa y por eso constituye la referencia primaria para comprender la manera en que, según Foucault, Casiano piensa el vínculo subjetividad y verdad. Para el monje el sujeto está expuesto de manera per-

<sup>79</sup> Peter Brown. *The Body and Society*, p. 420

<sup>80</sup> *Ibid.* p. 422

<sup>81</sup> Michel Foucault. *Las Confesiones de la carne*, p. 261

<sup>82</sup> *Ibid.* pp. 153-154

<sup>83</sup> Como lo hemos sugerido en otro trabajo, la emergencia de la *exagoreusis* puede ser leída como el evento histórico que explica la exclusión de otros modos de manifestación de la verdad del sujeto desarrollados por el cristianismo que no se apoyan en la confesión (*aveu*), en particular la *exomologesis* – i.e. la manifestación del arrepentimiento de los pecados a través de rituales públicos. Agustín Colombo. “Hermenéutica de sí y fin de la *exomologesis*: Michel Foucault y la exclusión de la materialidad de la veridicción en el cristianismo. *Revista de Filosofía Aurora*, v. 27, n. 41, pp. 597-616

<sup>84</sup> Michel Foucault. *Las Confesiones de la carne*, p. 153-154. La traducción española utiliza el término “moción” para traducir “*mouvement*”.

<sup>85</sup> *Ibid.* p. 155

<sup>86</sup> *Ibid.* p. 158

<sup>87</sup> *Ibid.* p. 159

manente al engaño y por eso debe practicar una discriminación de los pensamientos. Frente a esta necesidad, la confesión (*aveu*) juega un rol central puesto que ella completa, junto a los consejos del director espiritual, la tarea discriminatoria del examen al permitir establecer la verdad sobre el origen de los pensamientos. Foucault enumera una serie de principios que ilustran el rol que la confesión tiene como “operador de discriminación”, entre los cuales incluye el principio de la vergüenza, según el cual “si se sienten dificultades para confesar un pensamiento, si este se niega a ser dicho, si procura mantenerse en secreto, significa que es malo”<sup>88</sup>.

Estas observaciones sobre la dinámica de la *exagoreusis* permiten comprender mejor lo que para Foucault está en juego en la tematización de la castidad desarrollada por Casiano. La *exagoreusis* expresa la línea de fuerza principal respecto de la relación entre subjetividad y verdad que atraviesa la búsqueda de la pureza del corazón y el combate espiritual. La purificación del corazón implica el examen de las profundidades del fuero interno del individuo. Este examen se enfoca en los *logismoi* o en las *cogitationes* en el marco de un combate espiritual permanente contra los *spiritus* – nótese la correspondencia que hay en Casiano entre los *logismoi* y las *cogitationes/spiritus*, términos estos últimos que Casiano suele utilizar de manera indistinta (v.g. “*Quod fieri per infusionem spiritus inmundi non ita putandum est, ut in animae ipsius penetrans substantiam...* No piensen que estos fenómenos se deban a una infiltración tal del espíritu inmundo que él penetra en la substancia del alma”<sup>89</sup>). Es sobre la base del trasfondo ascético y del conocimiento de sí mismo propio de la *exagoreusis* que las observaciones que Foucault hace sobre la tentación en la sección “Virginidad y conocimiento de sí” se tornan más claras. Allí, asimilando de una manera bastante evidente la tentación a los espíritus, el filósofo señala que la tentación es un “objeto de análisis necesario” puesto que en el corazón o en lo profundo de la tentación siempre hay un secreto que debe revelarse: “Satanás puede ocultarse bajo las apariencias del bien por medio de las artimañas malévolas de la ilusión, pero Dios, su voluntad y su beneficencia están siempre presentes en los peligros a que se expone el alma, aunque esta, en su ceguera, no los perciba”<sup>90</sup>.

Pero una analítica de la tentación o de los pensamientos, ¿constituye al mismo tiempo y necesariamente una analítica del sujeto de la concupiscencia?

#### 4. Conclusiones: la historia del hombre de deseo y los límites de la *Historia de la sexualidad*

Sobre la base de nuestro análisis, una respuesta afirmativa a la pregunta formulada precedentemente es difícilmente admisible. Como lo hemos observado, el objeto del examen monástico son los *logismoi* o las *cogitationes* y no la concupiscencia. Mucho menos aún la libido, término que Casiano no suele utilizar como sinónimo

de concupiscencia. Este desfase en cuanto al objeto del examen hace difícil la articulación que Foucault propone entre Agustín y Casiano al final de *Las Confesiones de la carne*, al afirmar que entre los siglos IV y V el cristianismo forja una “analítica del sujeto de la concupiscencia”. Es cierto, sin embargo, que las investigaciones de Foucault sobre Casiano encuentran en los escritos del monje la necesidad del combate contra la libido dentro del marco del combate contra el vicio de la *fornicatio*. No obstante este hallazgo, la lucha contra la libido no tiene un rol preeminente en Casiano o, al menos, posee un rol equiparable al combate contra las otras especies de *fornicatio* que, como bien lo señala Foucault, son la “conjunción de los dos sexos” (*commixtio sexus utriusque*), la *fornicatio* “sin contacto con la mujer” (*absque femineo tactu*) y la *fornicatio* “concebida por el espíritu y el pensamiento” sin pasión corporal (*sine passione corporis*)<sup>91</sup>. Foucault llama *libido* a este último tipo de *fornicatio*, aunque no parece que Casiano le dé tal especificidad puesto que el monje usa indistintamente el término *concupiscentia* y *libido*, como lo ilustra bien uno de los pasajes de las *Colaciones* sobre los que Foucault se apoya (“*Tertium quod animo ac mente concipitur, de quo dominus in euangelio: qui uiderit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam in corde suo. Quae tria genera beatus apostolus pari modo extinguenda pronuntians mortificate, inquit, membra uestrae quae sunt super terram, fornicationem, inmunditiam, libidinem...*”)<sup>92</sup>. A ello hay que agregar dos observaciones que reafirman nuestra posición sobre la imposibilidad de articular los escritos de Casiano y de Agustín en el marco de una “analítica del sujeto de la concupiscencia”. Por un lado, las concepciones antropológicas diferentes que tienen ambos autores. Como lo hemos observado, para Agustín los movimientos involuntarios de la libido constituyen el rasgo distintivo del carácter caído del hombre. Para Casiano, en cambio, el hombre está inmerso en un combate permanente entre las concupiscencias de la carne y del espíritu. Sin embargo, a pesar de tal lucha, para el monje, la voluntad humana no está inexorablemente revuelta contra sí misma. Por otro lado –y este es tal vez el argumento más consistente puesto que surge de las investigaciones mismas del propio Foucault– la teoría de la libido elaborada por Agustín no trae aparejada la necesidad de someter el deseo del individuo a un análisis o un examen minucioso cuyo objetivo es iluminar las profundidades o los secretos de la consciencia. Como Foucault bien lo señala, la teoría de la libido elaborada por Agustín parece desembocar en la constitución de una matriz de codificación de las conductas sexuales matrimoniales.

Estas dificultades para conjugar el ascetismo virginal o de la castidad de Casiano con la teoría de la libido de Agustín ponen en evidencia los límites de la hipótesis central sobre la cual Foucault reorganiza el proyecto de la *Historia de la sexualidad*. Como lo señalamos en la primera sección de este trabajo, a partir de las “modificaciones” de *El uso de los placeres* Foucault reestructura ese proyecto sobre la base de la idea de que la

<sup>88</sup> *Ibid.* p. 160

<sup>89</sup> Jean Cassien. *Conférences I- VII, Conf. VII, 11, p. 256*

<sup>90</sup> Michel Foucault. *Las Confesiones de la carne*, p. 248

<sup>91</sup> *Ibid.* p. 253

<sup>92</sup> Jean Cassien. *Conférences I-VII, Conf. V, 11, p. 200*

experiencia moderna y científica de la sexualidad hereda del cristianismo la noción del hombre de deseo y en particular la necesidad de descubrir en el deseo la verdad de lo que el hombre es, es decir, de practicar una hermenéutica del deseo para descubrir la verdad oculta del sujeto. Las investigaciones de Foucault sobre el monacato dan cuenta de la formación de una hermenéutica de sí—como Foucault suele denominar la finalidad de desciframiento del fuero interno del individuo puesta en juego por la *exagoeurisis*<sup>93</sup>—pero esta no tiene como objeto central al deseo<sup>94</sup>, ni mucho menos concibe al deseo como la quintaesencia en donde se aloja la verdad del sujeto.

Por supuesto, es necesario tener en cuenta el carácter inconcluso de *Las Confesiones de la carne* y sobre todo se debe señalar que la muerte prematura de Foucault interrumpió de manera abrupta las investigaciones del filósofo sobre los Padres y el origen cristiano de la sexualidad moderna. Sin embargo, a pesar de ello, cabe hacerse la pregunta: ¿Hasta qué punto es posible ver en el cristianismo la formación de la “experiencia de la sexualidad” tal que esta se constituye a partir de los discursos médicos sobre el sexo entre los siglos XVIII y XIX? De manera más específica, la pregunta vale en particular para la formación del psicoanálisis, puesto que, desde el primer volumen, la *Historia de la sexualidad* puede ser concebida, al decir del propio Foucault, como una “arqueología del psicoanálisis”<sup>95</sup>.

Al año siguiente de la publicación de *La voluntad de saber*, el psicoanalista Jacques Alain Miller le señalaba a Foucault que sus investigaciones sobre la *Historia de la sexualidad* tendían a criticar la originalidad de Freud, sobre todo porque dejaban entrever cierta animosidad de postular una continuidad entre Tertuliano y el creador del psicoanálisis respecto de la necesidad de confesar la actividad vinculada al sexo. Entre las respuestas que da a esas objeciones, Foucault afirma que el fuerte del psicoanálisis es haber hecho desembocar el problema de la sexualidad en “la lógica del inconsciente”<sup>96</sup>. A partir de la publicación póstuma de *Las Confesiones de la carne*, tal vez sea necesario revisar los términos de la pregunta por la discontinuidad entre el cristianismo y el psicoanálisis en materia de las relaciones entre subjetividad y verdad. ¿En qué momento de la historia del pensamiento occidental emergió la necesidad de preguntarle al deseo la verdad oculta del hombre? La respuesta a tal pregunta excede este trabajo. Sin embargo, parece posible afirmar que es difícil identificar tal momento en Casiano o en Agustín, sobre todo porque la eventual afirmación respecto de la formación de una analítica del sujeto de la concupiscencia entre ambos autores exige determinadas mediaciones—entre la hermenéutica de los pensamientos del monje y la teoría de la libido del obispo de Hipona—que aún quedan por demostrar.

## Bibliografía

- Brown, Peter. *The Body and Society. Men, women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. Columbia University Press, 1988.
- Cassien Jean. *Conférences I-VII*. Introduction, texte en latin, traduction et notes par Dom. E. Pichery. Éditions du Cerf, “Sources chrétiennes”, 1955.
- Institutions cénobitiques*. Texte latin revu, introduction, traduction et notes par Jean-Claude Guy, S.J., 1965.
- Castro-Gómez Santiago. “Michel Foucault y el giro tertuliano” en José Luis Villacañas y Rodrigo Castro (eds), *Foucault y la Historia de la filosofía*. Dado ediciones, 2018.
- Chadwick Owen. *John Cassian, a Study in Primitive Monasticism*. Cambridge, 1950.
- Colombo Agustín. “Hermenéutica de sí y fin de la *exomologesis*: Michel Foucault y la exclusión de la materialidad de la veridicción en el cristianismo. *Revista de Filosofía Aurora*, v. 27, n. 41, pp. 597-616.
- Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*. Gallimard, 1976, col. “TEL” 1994. Traducción al español, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI editores, 1977.
- Histoire de la sexualité 2. L’usage des plaisirs*. Gallimard, 1984, col. “TEL”, 1997. Traducción al español, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Siglo XXI editores, 1986.
- Histoire de la sexualité 4. Les aveux de la chair*. Gallimard, 2018. Traducción al español, *Historia de la sexualidad 4. Las Confesiones de la carne*. Siglo XXI editores, 2019.
- “Le combat de la chasteté”. *Dits et écrits II*. Gallimard, col. Cuarto, 2001, pp. 1114-1127. Traducción al español, “El combate de la castidad”. *Obras esenciales III*. Paidós, 1999.
- “Le jeu de Michel Foucault”. *Dits et écrits II*. Gallimard, col. Cuarto, 2001, pp. 298-329.
- “Les techniques de soi”. *Dits et écrits II*, Gallimard, col. Cuarto, 2001, pp. 1602-1632.
- Mal faire, dire vrai. Fonction de l’aveu en justice*. Presses universitaires de Louvain/University of Chicago Press, 2012. Traducción al español, *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Siglo XXI editores, 2014.
- Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*. Seuil/Gallimard, 2014.

<sup>93</sup> V.g. *Mal faire, dire vrai. Fonction de l’aveu en justice*. Presses universitaires de Louvain/University of Chicago Press, 2012, p. 147. Traducción al español, *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Siglo XXI editores, 2014, p. 165

<sup>94</sup> Santiago Castro-Gómez sostiene que la hermenéutica de sí que Foucault encuentra en Casiano funciona como una analítica de “los deseos puros e impuros”. Santiago CASTRO-GÓMEZ. “Michel Foucault y el giro tertuliano” en José Luis Villacañas y Rodrigo Castro (eds), *Foucault y la Historia de la filosofía*. Dado ediciones, 2018, p. 128

<sup>95</sup> Michel Foucault. *La voluntad de saber*, p. 158

<sup>96</sup> Michel Foucault. “Le jeu de Michel Foucault” en *Dits et écrits II*, pp. 313-315

García M. Colombás O.S.B. *El Monacato primitivo*. Biblioteca de autores cristianos, 1998.

Han, Béatrice. *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. Jérôme Millon, 1998.

Saint Augustin. *Œuvres de saint Augustin*, Bibliothèque augustinienne, Desclé de Brouwer. Texte de la quatrième édition de B. Dombart et A. Kalb. Introduction générale et notes par G. Bardy. Traduction française de G. Combès. t. 35, *La cité de Dieu*, livres XI-XIV, 1959.

San Agustín. *De nuptiis et concupiscentia*, Patrologia Latina 44.

Senellart Michel. "Le combat de la chasteté" (notice). FOUCAULT Michel *Œuvres*. Gallimard "Bibliothèque de la Pléiade", 2015, pp. 1644-1648.

Stewart Columba. *Cassian the Monk*. Cambridge University Press, 1998.