

EL PAPEL DE LA CONFESIÓN EN EL ÚLTIMO FOUCAULT¹

Joaquín Fortanet Fernández²

Universidad de Zaragoza (UNIZAR)

 <https://orcid.org/0000-0002-5372-7081>

E-mail; fortanet@unizar.es

RESUMEN:

El análisis de la confesión en la obra de Foucault a partir de la comparación entre *Los anormales*, *Obrar mal*, *decir verdad* y *Las confesiones de la carne* muestra uno de los desplazamientos más relevantes en la obra de Foucault que constituye buena parte de la esencia de lo que se ha llamado *el último Foucault*: la relación del sujeto y la verdad. Se intentará dar cuenta de ese giro, analizando la mirada al cristianismo primitivo del último Foucault y la relación de tal reflexión en el análisis de la hermenéutica de sí. Las últimas reflexiones sobre la confesión en *Las confesiones de la carne* permitirán mostrar el sentido de la indagación ética del último Foucault que reproduce el doble carácter crítico y ontológico de la anarquología.

PALABRAS CLAVE: Foucault; Confesión; Aleturgia; Subjetividad; Ética.

THE ROLE OF CONFESSION IN THE FINAL FOUCAULT

ABSTRACT:

The analysis of the confession in Foucault's work based on the comparison between *Les anormaux*, *Mal faire, dire vrai* and *Les aveux de la chair* shows one of the most relevant displacements in Foucault's work, which constitutes a good part of the essence of what has been called the last Foucault: the relation of the subject and the truth. An attempt will be made to account for this turn, analyzing the look at primitive Christianity of the last Foucault and the relationship of such reflection in the analysis of the hermeneutics of the self. The last reflections on the confession in *Les aveux de la chair* will show the meaning of the ethical inquiry of the last Foucault that reproduces the double critical and ontological character of anarchoeology.

KEYWORDS: Foucault; Confession; Alethurgy; Subjectivity; Ethics.

¹ Texto desarrollado a partir de la conferencia plenaria realizada en el *IV Congreso Internacional Michel Foucault*, Universidad Complutense de Madrid, 2016. La posterior publicación de *Les aveux de la chair*, entonces inédita, ha sido la ocasión para reformular, ampliar y reescribir los argumentos allí presentados. Artículo realizado en el marco de los proyectos de investigación del Ministerio de Economía y Competitividad «Racionalidad económica, ecología política y globalización: hacia una nueva racionalidad cosmopolita» (PID2019-109252RB-I00) y «La contemporaneidad clásica y su dislocación: de Weber a Foucault» (PID2020-113413RB-C31).

² Doctor(a) en Filosofía. Profesor(a) del Dpto. de Filosofía, Universidad de Zaragoza ((UNIZAR), Zaragoza – España. Miembro de la Red Iberoamericana Foucault.

1. El planteamiento de la confesión

La atención a la subjetividad en el llamado último Foucault - a partir de 1980 - es un asunto enigmático debido a que su muerte le impidió cerrar esta última fase de su pensamiento. Se ha tematizado profusamente su indagación en el pensamiento griego arcaico, en el cinismo o en el estoicismo como cifra de una ética *griega* que constituiría la fase final de su pensamiento (GROS, 2003, p.13). Pero, tras la publicación reciente de varios de sus últimos textos inéditos – *Las confesiones de la carne y Obrar mal, decir verdad*- se está produciendo una revisión de esta etapa final de su pensamiento de acuerdo con las indagaciones teóricas en el pensamiento cristiano (LORENZINI, 2020; Colombo 2020) que permite constatar la importancia de esta reflexión en el planteamiento foucaultiano de la ética y la subjetividad.

Dentro de esta búsqueda de respuestas últimas en el modo en que San Agustín, Casiano o Tertuliano plantean la relación entre el sujeto y la verdad, resulta altamente interesante la temática de la confesión. No sólo porque Foucault pretende realizar un análisis riguroso de modo en que la confesión se plantea y desarrolla en la cristiandad, sino porque la misma confesión se presenta como un modelo particular de relación con uno mismo y con sus verdades que prefigura consideraciones éticas de primer orden y, quizás, un modelo de actuación que el mismo Foucault no pudo desarrollar.

Por otra parte, la confesión ocupa un lugar central en las preocupaciones teóricas de último Foucault. No tan sólo porque su último libro, *Las confesiones de la carne*, toma el concepto *confesión* como uno de los lugares clave tratados sino porque, además, la temática de la confesión aparece de manera recurrente lo largo de toda su última obra, aunque modulada de diferente modo e integrada en concepciones epistemológicas muy distintas (CASTRO, 1994: 61-63). La originalidad de la mirada foucaultiana, enmarcada dentro de un proceso de redefinición del propio sistema de pensamiento, provoca un alejamiento radical de las reflexiones clásicas sobre el tema (LLEVADOT: 2015, FERNANDEZ: 2014) que justifica la atención a las particulares modulaciones y repercusiones del concepto en la propia obra foucaultiana (CHEVALLIER, 2011)

La tesis que se tratará de mantener no pasa tanto por probar la centralidad de la temática de la confesión en la obra de Foucault, cosa que ya ha sido tratado convenientemente en la bibliografía, sino la de detectar los cambios en el tratamiento de la confesión que se dan entre el Foucault de los años 70 y el Foucault de los años 80, para imputar dichas modificaciones a un abandono del modelo de poder inspirado en Nietzsche (CASTRO, 2010) y, en base a ello, analizar de qué modo la nueva centralidad de la reflexión cristiana y la manifestación de la verdad que la confesión posibilita produce un aterrizaje innovador en la temática de la subjetividad que permiten comprender el modo en que hoy en día nos es posible conducirnos y lanzar una reflexión ética basada en la particular relación con la verdad que la confesión muestra.

Para tratar todo ello, se acudirá, primero, al curso *Los anormales (1974-75)*, en el cual, según la célebre cronología de D.Defert, Foucault todavía no había realizado un estudio sistemático de los textos de los padres de la iglesia –Casiano, Agustín y Tertuliano- y que, además, coincide con la redacción de *La voluntad de saber*, donde se realizará una formulación semejante de la cuestión. Se observa en *Los anormales* todo un análisis de la técnica de la confesión ligada al poder pastoral que nos puede servir como punto de partida, para establecer una breve comparativa con el modo en que Foucault analiza el mismo tema siete años más tarde, en el curso *Obrar mal, decir verdad*. En tercer lugar, se pasará a analizar el cambio de mirada con respecto a la confesión que aparece en *Las confesiones de la carne*, escrita en sus líneas mayores durante 1982,

que abrirá un nuevo modo de contemplar los análisis específicos acerca del modo actual de conducir las conductas, abriendo la posibilidad a una ética basada en la manifestación de la verdad.

2. Las etapas de la confesión

Durante 1974 y 1975, Foucault imparte el curso *Los Anormales* en el *Collège de France*, en el que realiza toda una indagación acerca de los modos en que los sujetos se configuran (FOUCAULT, 2001: 297). El marco epistemológico en el que se sitúa las indagaciones de este curso está suficientemente claro: se trata de la genealogía, de la explicitación de las relaciones que, a través de diferentes técnicas y amparadas por diferentes dispositivos, forjan los conceptos centrales de nuestra cultura. Las técnicas de gobierno, en conexión con los saberes y las prácticas, construyen las clasificaciones que permitirán legítimamente definir lo anormal para así poder delimitar el campo de la normalidad.

Es aquí desde donde Foucault comienza a abordar la temática de la confesión. La confesión, por lo tanto, no aparecerá como un tema central e independiente, sino paralelo a las pericias médico legal. La confesión es un tema más del curso, aunque es cierto que constituye, junto con las pericias médico-legales, el cuerpo de dosieres monográficos dedicados a técnicas de poder específicas.

En el modo de comenzar a caracterizar la confesión, Foucault marca explícitamente el motivo de su atención en esta técnica particular, su interés teórico y analítico: “Había un procedimiento perfectamente codificado, absolutamente exigente, extremadamente institucionalizado de la revelación de la sexualidad, que era la confesión” (FOUCAULT, 2001: 160). Se hace, entonces, explícito que la técnica de la confesión se analiza dentro del marco del dispositivo de la sexualidad. Dicho de otro modo: la mirada analítica a la confesión lo es en tanto técnica que es fundamental en la historia genealógica del dispositivo de la sexualidad moderna: “Querría tratar de invertir un poco el problema y hacer la historia de la confesión de la sexualidad. Es decir, ¿en qué condiciones y según qué ritual se organizó [...] la confesión de la sexualidad?” (FOUCAULT, 2001: 161).

Bajo estas premisas, vemos en *Los anormales* una historia de la confesión particularmente centrada en las técnicas de confesión sexual. De un modo paralelo a *La voluntad de saber*, se marcan cuatro grandes etapas de la confesión: el cristianismo primitivo, la penitencia tarifada del siglo VI, el Renacimiento como época de reinserción de la confesión y, finalmente, el siglo XVI (con la Reforma, el Concilio de Trento, y el surgimiento de los Estados modernos) que sería la época de la extensión definitiva de la confesión. Tanto el estatus de penitente, perteneciente al cristianismo primitivo, como la penitencia tarifada según un modelo jurídico del siglo VI no corresponden al modelo que le interesa analizar a Foucault. Es, en cambio, a partir del siglo XII cuando la confesión comienza a extenderse como práctica dentro de la misma lógica del poder pastoral, cuando comienza a poseer una importancia central en la puesta en obra de la pastoral cristiana, a partir del momento en el que el interés de la confesión se entrelaza con la historia de la sexualidad moderna. A partir del siglo XII, Foucault marca en *Los anormales* tres procedimientos que acompañan a la extensión de la confesión y suponen su definitiva entrada en la centralidad de la pastoral cristiana: 1) la obligación de confesión regular - no solo cuando se peca-, 2) la obligación de la continuidad –deben decirse todos los pecados desde la confesión anterior- y 3) la exhaustividad de la confesión –deben decirse todos los pecados, no solo los graves. Estos tres

procedimientos provocan una extensión de la confesión tanto en la práctica como dentro de la tecnología del poder pastoral cuyas consecuencias serán la progresiva importancia de los curas de parroquias, encargados de practicar estas confesiones generales y la mutación del papel de estos sacerdotes en el ritual confesional, que dejan de ser pasivos y comienzan a tener un papel activo de búsqueda exhaustiva de la verdad del penitente. Estas consecuencias se radicalizarán en la nueva fase de la confesión a partir del siglo XVI, cuando la confesión se convierta en una verdadera técnica del gobierno de las almas. Así, afirma Foucault:

En el momento en que los Estados están planteándose el problema técnico del poder a ejercer sobre los cuerpos y los medios por los cuales podría ponerse efectivamente en acción ese poder, la Iglesia, por su lado, elabora una técnica de gobierno de las almas que es la pastoral, definida por el Concilio de Trento [...] Dentro de esta pastoral como técnica de gobierno de las almas, la penitencia, por supuesto, tiene una importancia fundamental y diría que casi exclusiva (FOUCAULT, 2001: 168)

El modo en que la confesión resuelve técnicamente el problema del gobierno de los individuos resulta fundamental para entender el planteamiento de la confesión en el curso *Los anormales*. Es en la literatura para confesores donde se encuentra la retahíla técnica que permite resolver el problema del ejercicio del poder sobre los cuerpos. ¿En qué consiste esa técnica que debe conocer el sacerdote y debe imponer a aquellos que se confiesan? El confesor debe poseer toda una serie de virtudes: la potestad (concedida por el poder eclesiástico), el celo (amor que combate a los infieles), la santidad (no debe encontrarse en pecado y debe resistirse a los peligros de la confesión) y, por último, la sabiduría, que consistirá, a su vez, en actuar como juez, médico y guía espiritual, ajustando todas esas virtudes por medio de la prudencia.

Una vez caracterizado convenientemente al sacerdote, aparecen toda una serie de reglas que acompañan a la técnica confesional orientadas a introducir la vida entera de los individuos no dentro de la penitencia, sino dentro del examen general que se inicia y que tendrá en la dirección de conciencia una de sus posibles consecuencias. El examen pasó a ser la técnica necesaria y crucial de la confesión. El examen de conciencia consistirá en la letanía de las mil y una circunstancias que forman la vida del individuo. Repasar las edades importantes de su existencia, los diferentes estados civiles, la fortuna, el infortunio, sus oficios, las confesiones anteriores. Y, luego, citar los mandamientos, los cinco sentidos del hombre, las obras de misericordia, las tres virtudes cardinales. Se trata de un verdadero examen, en el cual el sacerdote debe fijar un elemento jurídico –la pena- y, al mismo tiempo, un elemento médico –la cura o remedio. Es la vida entera –y no los pecados- la que se convierte en el verdadero objeto y objetivo de la confesión (FOUCAULT, 2001: 177).

Pero, ¿cómo se ponen en marcha estas técnicas confesionales cuando se trata de confesar la sexualidad? ¿Existe alguna modulación específica que se aplique a la confesión sexual? Foucault marca la triple transformación que el Concilio de Trento introduce en la confesión de contenido explícitamente sexual. Si anteriormente las reglas sexuales eran tratadas jurídicamente como reglas de relación entre individuos que debían cumplirse, a partir del siglo XVI se producen tres transformaciones cruciales: 1) lo relacional deja de tener importancia, y la mirada confesional comienza dirigirse sobre el cuerpo mismo del penitente (gestos, pensamientos, deseos...), 2) el examen de conciencia se renueva con un recorrido meticuloso –y peligroso para con el confesor- del cuerpo, una suerte de anatomía de la voluptuosidad del penitente y, finalmente, 3) el pecado de la carne deja de ser una infracción para transformarse en el cuerpo mismo. El pecado habita dentro del cuerpo hasta el punto de llegar a identificar el cuerpo entero con la carne. De este modo,

la triple transformación de la confesión encaminada a analizar la vida del cuerpo e identificar el cuerpo como carne, va a ser comprendida por Foucault como la esencia de la confesión (FOUCAULT, 2001: 185).

3. Confesión como aleturgia

Obrar mal, decir verdad, seminario dictado ocho años después de *Los anormales*, retoma la figura de la confesión concediéndole ahora un papel central que implica un fuerte desplazamiento con respecto a los análisis previos. La primera intervención en el seminario se retrotrae a 1840. Concretamente, Foucault narra el encuentro entre dos personajes, François Leuret, psiquiatra francés que ya había sido nombrado por Foucault en *Historia de la locura* y *El poder psiquiátrico*, y su paciente. La escena, narrada a su vez por Leuret en sus diarios, transcurre en un baño. Allí, Leuret y uno de sus enfermos comienzan una particular terapéutica. Leuret lo pone en pie bajo la ducha y le pide, a través de una larga conversación, que cuente bien su delirio. Que reconozca, por supuesto, que está loco. Exactamente, lo que buscaba Leuret a través de toda una serie de duchas frías cuando las contestaciones del enfermo no seguían el camino deseado, era la confesión de su locura. Que el enfermo confesara su propia enfermedad.

Tanto en *Historia de la locura* como en *El poder psiquiátrico* la escena podría haber sido interpretada de distinto modo. En *Historia de la locura* asistíamos a la puesta en marcha de los tratamientos morales que buscaban la sumisión y represión del enfermo. En *El poder psiquiátrico*, de lo que se trataba era de señalar el modo en que el psiquiatra reafirmaba su poder sobre la soberanía del enfermo a través de su claudicación. Sin embargo, en *Obrar mal, decir verdad* nada de esto es convocado. La atención y el análisis de Foucault giran hacia una nueva cuestión: se trata de la importancia que Leuret le concede a la confesión. Es una condición necesaria de la terapéutica introduce, para Foucault, un elemento extraño que no había sido tratado en su investigación sobre el poder psiquiátrico o la locura: el discurso confesional del enfermo:

Leuret introduce entre la enfermedad y el médico el discurso del enfermo, la cuestión de lo que es verdadero o falso para él. No se limita a establecer la obligación del enfermo de decir la verdad, sino que plantea como cuestión esencial para su terapéutica la relación de conocimiento que el enfermo mantiene consigo mismo (FOUCAULT, 2014b: 24)

La mirada de Foucault se detiene en la exigencia de un tipo de enunciación que tiene que ver con la relación que el enfermo mantiene consigo mismo. Se trata, entonces, de analizar ese modo particular del decir a través del cual un sujeto expresa una relación particular consigo mismo. Y, por supuesto, esta forma del decir va a ser la propia de la confesión. Las siguientes páginas irán encaminadas a delimitar qué tipo de enunciación, de expresión, es la propia de la confesión. La confesión es una declaración mediante la cual un sujeto reconoce haber dicho o hecho algo, el que habla expresa algo sobre sí mismo. Pero confesar no es exactamente realizar una declaración. Para Foucault, la confesión es un decir que supone un riesgo para el individuo que confiesa, un “costo de enunciación”. Por lo tanto, la confesión es una expresión que tiene ver con el uno mismo y que conlleva un coste de enunciación. Pero, además, tiene que ser realizada sin coacción, en libertad porque conlleva un compromiso. El hablante, afirma Foucault, se compromete a ser lo que afirma ser. En el caso del enfermo de Leuret, éste se compromete finalmente a ser loco al confesar que lo está. Y al comprometerse, quien confiese se somete a la relación de poder que implica toda confesión. Al declarar su locura, el enfermo acepta su condición

de loco, es calificado como tal y, por lo tanto, se compromete también a asumir una posición subordinada frente al poder del psiquiatra.

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

El desplazamiento con respecto al curso de *Los anormales* es evidente. La confesión ya no es una técnica entre otras de los dispositivos de saber poder cuya esencia viene marcada por la confesión de la sexualidad. Ahora, la confesión será un modo de enunciación particular, libre, comprometida y que implica riesgo del sujeto, que tiende lazos particulares con su propia verdad teniendo como consecuencia la asunción de una posición determinada dentro de un juego de poder establecido.

El segundo desplazamiento viene del hecho de que en *Obrar mal, decir verdad* Foucault desliza a lo largo de su análisis la constatación de que la confesión no es una técnica de poder perteneciente a una época histórica determinada, sino un modo de relación con la verdad, un modo de decir verdad que no sólo es privativa del poder pastoral y eclesiástico, sino que surca la historia de la cultura occidental, con diferentes modulaciones, desde la Antigua Grecia hasta nuestra contemporaneidad. De algún modo, la confesión como un tipo de enunciación específico surca la historia y se extiende cada vez con mayor fuerza hasta resultar central en el XIX y XX, -en nuestras sociedades liberales (LORENZINI, 2020) vinculando, como afirma Foucault, “cada vez más al individuo con su verdad (y me refiero a la obligación de decir la verdad sobre sí mismo, hacer actuar ese decir veraz en sus relaciones con los otros y estar comprometido con la verdad que ha dicho” (FOUCAULT, 2014b: 27). Si en *Los Anormales* se contemplaba la contemporaneidad de la confesión como una suerte de impulso a confesar la propia sexualidad y calificarse, inducido por la necesidad discursiva del dispositivo sexual, ahora en *Obrar mal, decir verdad* Foucault dedica toda una sesión –la del 20 de mayo del 81- a la problemática relación entre la confesión, la penalidad, la psiquiatría y aquellas manifestaciones actuales que suponen una obligatoriedad a decir la verdad sobre sí mismo.

Por último, en tercer lugar, existe un tercer desplazamiento en el análisis histórico de las formas de la confesión realizadas en ambos textos. Si en *Los anormales* Foucault distingue tres periodizaciones de la confesión que desembocarían en su integración dentro del dispositivo de sexualidad contemporáneo, en *Obrar mal, decir la verdad* Foucault focaliza sus análisis en los rituales de enunciación de verdad implicados en la confesión, atendiendo, para ello, los rituales de confesión en el dominio del pre-derecho griego, en el mundo medieval y cristiano y el contemporáneo. Los autores implados en tal desarrollo también son sustancialmente diferentes, particularmente la introducción de Sófocles, Casiano y Tertuliano, pero también Leuret, Tiresias, Yocasta, Menelao, Séneca, confesores, inquisidores, jueces, y psiquiatras van apareciendo y dibujando sucesivamente escenas que intentan acercarse a la confesión en su específica expresión ritual. Ya no se trata tanto de realizar una historia de la confesión, sino de codificar el sentido y los modos de los rituales asociados a la confesión para poder así atrapar el modo exacto de enunciación que se da en la confesión – de relación con la verdad. El centro, por lo tanto, pasa a ser los modos a través de los cuales el sujeto se relaciona con una verdad de sí: una historia de la relación con la verdad.

Con todo ello, vemos hasta qué punto el modo específico de decir la verdad propia de la confesión provoca un desplazamiento analítico total con respecto a *Los anormales*, concediéndole a la confesión el carácter de modelo privilegiado de gobierno por la verdad que conlleva toda una relación entre sujeto y verdad que Foucault se encargará de tratar en los cursos del Collège:

Allí [en la confesión] encontramos, en efecto, algo bastante fundamental en nuestra manera de vincularnos a lo que llamo obligaciones de verdad. Por obligación de verdad hay que entender dos cosas, a saber, por un lado, la obligación de creer, admitir, postural, sea en el orden de la fe religiosa o en el de la aceptación de un saber científico, y por otro, la obligación de conocer nuestra propia verdad, pero asimismo de decirla, ponerla de manifiesto y autenticarla. La cuestión sería saber si ese vínculo con la verdad de lo que somos tiene una forma particular en el occidente cristiano. [...] Me pregunto si no debería hacer una historia de la subjetividad-verdad (FOUCAULT, 2014b: 266)

Esta suerte de historia de la subjetividad-verdad implicará, evidentemente, un cambio profundo en los parámetros epistemológicos de Foucault, con dos implicaciones principales. En primer lugar, la implicación histórica, que debe abrirse necesariamente a los diferentes regímenes de verdad a través de los cuales los sujetos se reconocen como tales. En segundo lugar, una modificación íntima de los modos de relación con la verdad que no van a entenderse como algo externo al sujeto, sino como un acto de constitución del mismo sujeto. Es a través de lo verdadero por lo que el sujeto se constituye y se califica como tal en el seno de un régimen de verdad determinado tal y como nos muestra el análisis de ese decir verdad -que es siempre verdadero- de la confesión.

4. Las confesiones de la carne

Si tuviéramos que situar los argumentos de *Las confesiones de la carne* en el seno de una reflexión lineal acerca de la confesión nos encontraríamos con un problema. Y es que la aparente coherencia lineal e histórica que Foucault ha trazado en sus reflexiones acerca de la confesión sufre un giro en su última obra para centrar su mirada en el cristianismo primitivo. Desplazando el interés teórico hacia los conceptos de bautismo y penitencia, la confesión pierde su carácter eminente después de haber servido para certificar esa particular relación entre sujeto y verdad, pasando a mostrar, de manera más sutil en el cristianismo de los siglos I y II, el modo particular en que tal relación se forja en sus orígenes. Como si Foucault buscara el momento fundacional de la relación eminente entre sujeto y verdad en el espacio de pensamiento occidental, la reflexión acerca del bautismo y la penitencia pasa a primer plano. Lo cual no quiere decir que la confesión desaparezca, sino que se convierte en uno de los goznes en que tal relación se manifiesta.

El primer lugar de *Las confesiones de la carne* en el que se habla propiamente de la confesión, ésta se asimila a una de las cuatro grandes formas que la tradición apostólica tiene de describir los *actos de prueba*, en los que el acceso a la verdad y la manifestación del alma en su verdad se reúnen (FOUCAULT, 2018: 67). La primera y más importante, el bautismo, a la luz de la cual el resto de actos -no sacramentales- es analizado. La segunda, la investigación. La tercera, la prueba de exorcismos. La última, la confesión. A este respecto, cabe decir que Justino, en sus Apologías, no consideraba la confesión como una necesidad del bautismo y que será Tertuliano quien marcará la necesidad de confesar los pecados en el momento del bautismo. Sin embargo, esta confesión no será la confesión posterior, que anteriormente hemos analizado, sino un acto general con una significación más amplia y menos específica y reglada, que se relaciona con la

noción griega de *exomologesis*. La confesión, en este contexto histórico, se trataría de “un acto, o varios actos, por el cual uno se reconoce pecador, delante de Dios y eventualmente delante de un sacerdote. Se trata, en lo esencial, de manifestar la conciencia que se tiene de haber pecado, de ser pecador y la voluntad de salir de ese estado.” (FOUCAULT, 2018: 71). Lo que nos puede hacer surgir la pregunta, ¿cuál es el motivo de este retroceso histórico y temático? ¿Es que, en los análisis anteriores, se ha pasado por alto algo relevante acerca del momento de nacimiento de la confesión?

Las contestaciones a estas preguntas requieren el análisis de la confesión desde el punto de vista del sacramento del bautismo que Foucault realiza a partir de *De sacramentis* de San Ambrosio para quien, según Foucault, el paso de la falta a la gracia -bautismo- no puede realizarse sin un *acto de verdad* -confesión- por el cual el sujeto se convierte en pecador. Además, debe ser un acto reflexivo, es decir, manifestar explícitamente bajo la forma de un atestado, la conciencia de ser pecador. No hay salvación ni bautismo sin la manifestación de ser pecador (CASTRO GÓMEZ, 2018: 112). En palabras de Foucault: “El “decir verdad sobre sí mismo” es esencial en el juego de la purificación y la salvación” (FOUCAULT, 2018: 72). Esta manifestación de la propia verdad ocupará un lugar cada vez más notorio en el cristianismo a partir del s.II, en el que es más relevante el manifestarse como pecador que el detalle de tales pecados³. Para comprender mejor esta *confesión bautismal* es necesario integrarla dentro del movimiento de la *segunda penitencia* que se desarrolla a finales del s.II.

Si la confesión bautismal puede entenderse como una segunda penitencia es porque el bautismo comienza a entenderse como un segundo nacimiento, un renacer a la verdadera vida. Implicaba, por tanto, una relación con la muerte. Se moría para renacer en la nueva vida. El bautismo se abre a una nueva vida, a una resurrección porque es un modo de morir con y en Cristo. La teología bautismal retorna a la concepción paulina del bautismo como muerte. Esta concepción del bautismo como muerte poseerá tres consecuencias principales. La primera, es la muerte voluntaria y continua de todo lo que en el alma y cuerpo puede llevar al pecado. La segunda, es que esta mortificación no es exclusiva del bautismo, sino que requiere toda una preparación y no acaba con la redención. Y, la tercera, una serie de pruebas de haber llevado a cabo tal mortificación a través de ejercicios de mortificación y autenticación de esta muerte del pecado. Y es en este contexto complejo dónde toma cuerpo y relevancia la segunda penitencia y su relación con la confesión.

Una vez hemos accedido a la vida nueva, hemos mortificado el pecado, ¿qué ocurre si volvemos a pecar tras el bautismo? ¿Nos condenamos o existe algún modo de acceder de nuevo a la gracia? Toda una discusión se pone en marcha. Tanto San Ambrosio como Tertuliano abogarán, de diferentes formas, por instituir la *segunda penitencia* que permita de nuevo el acceso a la Gracia. La confesión no es sino uno de los procedimientos reflexivos de esta segunda penitencia.

Esta confesión, enmarcada en la segunda penitencia, posee un carácter jurídico en la medida en que pasa, en primer lugar, por un procedimiento verbal de presentación de faltas -más o menos generales, para Foucault esto no es esencial en este momento de la confesión- y una apreciación de la gravedad de tales faltas a las que se asocia una penitencia. Tras esto, como afirma San Cipriano en su *Carta XV* con su *paenitentiam agere, exomologesim facere et impositio manus*, viene el ritual por el cual el sujeto se convierte verdaderamente en penitente – pecador-,

³ Vemos aquí una primera diferencia con respecto a los anteriores modos de concebir la confesión. En particular, con la confesión posterior al Concilio de Trento que Foucault trataba en *Los Anormales*. Ya no se trata de la lista de pecados que marcaba una auto-sujeción a determinadas normas, el ejercicio de un poder pastoral, sino un asunto de “decir verdad sobre sí mismo”.

a través del reconocimiento público de la falta – súplicas a dios, a la Iglesia en presencia de los fieles, arrodillarse, etc.-. Finalmente, este procedimiento de decir-manifestar-verdad, no se aplica únicamente a la confesión, sino a la penitencia entera. Es una dimensión permanente de la penitencia (FOUCAULT, 2018: 93). La vida entera del penitente debe jugar un papel de confesión, debe hacer *profesión* de su penitencia.

La confesión, de este modo, tendrá, en su ligazón con la penitencia, un eje privado-público, un eje verbal y no verbal, un eje jurídico y dramático y, finalmente, un eje objetivo y subjetivo mediante la manifestación permanente de la penitencia. Procedimientos de verdad, al fin, que, para Foucault se desarrollan en todos los ejes posibles a través de los cuales el sujeto puede y debe reconocerse como pecador. Y todo ocurre como si, cuando uno peca, hiciese falta esclarecer la verdad no sólo de lo que uno ha hecho, sino de quien es. Precisamente, esa verdad de lo que *uno* es se pone en juego a través de los procedimientos de manifestación de verdad que la penitencia y la confesión del primer cristianismo ponen en juego.

Ahora bien, ¿porqué es necesario manifestar quién se es para perdonar el pecado cometido? La contestación pasa por desligar la concepción de penitencia del modelo médico – lo que puede sanar- y del modelo jurídico – lo que imparte justicia- para asimilarla al modelo del martirio. Y es aquí donde Foucault rescata una novedad acerca del concepto de la confesión con importantes consecuencias – quizás no del todo desarrolladas en su obra- con respecto a la relación entre sujeto y verdad.

La pertenencia de la confesión al ámbito del martirio viene dada por dos razones esenciales. La primera, es debida al hecho de que al mártir se le perdonan los pecados, la sangre lava sus faltas, como en un segundo bautismo (FOUCAULT, 2018: 103). La segunda, es que el martirio supone, en sí mismo, una penitencia. Por ello, el martirio se nos aparece como una manifestación de verdad, hace aparecer “a plena luz una verdad que, destruyendo la vida, hace vivir más allá de la muerte” (FOUCAULT, 2018: 104). De ahí las similitudes estructurales entre la confesión y el martirio, pertenecen a un mismo gesto: el penitente procede como el mártir, expresa su arrepentimiento, muestra la fuerza que le da su fe y la vuelve manifiesta a través de la exposición pública de la penitencia, haciendo de su vida una vida verdadera a través de la muerte, de la muerte que fue su vida y de la vida a la que accederá por la muerte. Esa es la expresión ejemplar de la penitencia, de la confesión, del martirio: la ruptura con la vida anterior, el acceso a una vida otra.

Más adelante, a partir del Concilio de Trento, la confesión tomará la forma de un *decir verdad* que tendrá que ver con la enumeración de los pecados y con la fijación de una identidad del sujeto a través de una responsabilidad con sus actos y su pasado. Pero, en su momento fundacional, la confesión no responde sino a una ruptura radical. Ruptura radical, entonces, ruptura de tiempo, de mundo, de vida. El penitente deja de ser quien era, pasa a ser otro. El *sed ego non sum ego* de San Ambrosio.

En su forma primitiva, la penitencia, a la vez ejercicio y manifestación, mortificación y veridicción, es un modo de afirmar *sed ego non sum ego*. Los ritos de *exomologesis* garantizan la ruptura de la identidad (FOUCAULT, 2018:105)

Es esta particular forma de vincularse con la verdad que provoca una ruptura de la identidad previa lo que Foucault perseguirá en sus estudios del *Collège de France* posteriores a 1982, momento de redacción de *Las confesiones de la carne*. El análisis de la confesión ha partido

de la constatación del ejercicio claro del poder de la pastoral que forja una identidad a través de una relación con la verdad al precio de sacrificar la anterior.

5- *Sed ego non sum ego*

La nueva mirada sobre la confesión sobre la cual Foucault hace reposar todo un modo inédito de acercamiento a la relación entre sujeto y verdad, es simultánea al trabajo realizado a partir de los años 80 en los Cursos del *Collège de France*, enmarcados en la perspectiva de una *historia política de las veridicciones*.

Este encaje epistemológico en la relación entre sujeto y verdad conlleva toda una serie de modificaciones y consecuencias que se desgranarán a partir de *El gobierno de los vivos*. La primera consecuencia del desplazamiento hacia la problemática de la verdad, la primera de las inflexiones que se suceden del hecho de volcar la mirada hacia las relaciones ente sujeto y verdad es la definición de un nuevo espacio, la necesidad de refundar teóricamente tanto el modo clásico de comprender la relación con la verdad que el mismo Foucault ensayó en su curso del 71, *Lecciones sobre la voluntad de saber*.

Frente a una concepción de la verdad clásica, en *El gobierno de los vivos* encontramos una tematización del modo en que la verdad se aparece, se acepta y se relaciona con el sujeto. Es por ello por lo que resulta crucial tematizar, primero, el modo de aparición de esa verdad, segundo, el régimen desde el cual esa aparición cobra sentido y, tercero, los lazos obligatorios que ligan a esa manifestación de verdad con la verdad propia del sujeto. El primero de los elementos citados, esto es, el modo específico de manifestación de la verdad que cada época expresa a través de determinados procedimientos es comprendido ahora como *aleurgia*:

Podríamos llamar aleurgia al conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no, por los cuales se saca a la luz lo que se postula como verdadero en oposición a lo falso, lo oculto, lo indecible, lo imprevisible, el olvido (FOUCAULT, 2016: 19)

La aleurgia, entonces, nos remite al modo específico e histórico de manifestación de esas verdades que pueblan, constituyen y atraviesan toda la cultura de un tiempo, calificando como verdadero lo que se opone a toda una gama de elementos que permanecen excluido – olvidados, indecibles, ocultos o falsos. Pese a que, como veremos, el modelo nietzscheano de la lucha/dominación por la verdad se haya dejado de lado, Foucault mantiene la relación entre aleurgia y las conductas, de tal modo que toda conducta conlleva una aleurgia determinada, es decir, un modo específico de producción de verdad.

Un régimen de verdad es por lo tanto lo que obliga a los individuos a esos actos de verdad, lo que define, determina la forma de esos actos y establece para ellos condiciones de efectación y actos específicos [...] Un régimen de verdad es lo que determina las obligaciones de los individuos en lo referido a los procedimientos de manifestación de lo verdadero (FOUCAULT, 2016: 97)

Tenemos, entonces, por un lado, una verdad que es analizada atendiendo no al carácter epistemológico sino al aletúrgico. Por otro lado, tenemos también planteada la noción de régimen de verdad, que supone la superficie de inscripción de la aleurgia e imprime su carácter de obligatoriedad a los individuos. La verdad del cogito cartesiano es un modo de manifestar y desvelar lo verdadero frente a lo falso y oculto, que se inscribe en un retablo más amplio, que es

el de su régimen de verdad – el de la *mente* racional y moderna que se inaugura. Lo importante, en Descartes, no es tanto el descubrimiento del Cogito, sino el proceso previo de la duda mediante el que moldea un régimen de verdad que es el del sujeto racional. Es el régimen de verdad el que se debe aceptar, el que no puede ser cuestionado.

Tanto el carácter del decir verdad como los vínculos del sujeto con las manifestaciones de verdad son lo que marcan la estructura de un régimen de verdad. El sujeto, por lo tanto, tendrá un papel fundamental en ese lazo que se tiende entre régimen de verdad y aleturgia. La implicación del sujeto vendrá dada por el papel que toma en la manifestación de lo verdadero, ya sea como operador (por ejemplo, el sacerdote en un sacrificio), espectador (testigo), u objeto mismo de la aleturgia (confesión). Atrás queda una noción de verdad marcada por la coacción o la imposición al sujeto por parte del poder. Ahora, la obligación de acatar la verdad existe, pero no viene impuesta desde una red exterior de coacciones: la suspensión de la voluntad presupone en la *exagoreusis* -la declaración de pensamientos- una elección voluntaria en vistas de una libertad más profunda (SENELLART, p.169). Es pertinente aquí recordar que el análisis foucaultiano tematiza el abandono de las formas no verbales de decir la verdad. La antigua *exomologesis* dejará paso a la manifestación oral de la verdad del individuo, poniendo en juego la interioridad del individuo (COLOMBO, 2015, p. 613) .

El régimen de verdad ampara los modos de manifestación de la verdad, pero entre ambos se requiere la participación –y calificación- del sujeto ya sea como operador, espectador u objeto. A partir de esta inédita articulación, Foucault va a redefinir el carácter de lo verdadero desde la implicación del sujeto en la verdad. Un ejemplo de ello lo podemos ver en el tratamiento de la constitución de *hombre de deseo* que Foucault tematiza acudiendo a Casiano y San Agustín, proponiendo una “analítica del sujeto de la concupiscencia” forjado, precisamente, a través de las delicadas técnicas ascéticas y de confesión que Casiano, la práctica monástica y la teoría de la libido de San Agustín forjarán. Según la interpretación de Lorenzini (LORENZINI, 2020), la particular relación con la verdad que se forja en el cristianismo primitivo en torno a la noción de castidad y libido prefigura una de las características más relevantes de la gubernamentalidad neoliberal: la constitución del sujeto deseante. Por su parte, Colombo cuestiona la limpidez de tal vinculación reivindicando la disimetría de las técnicas ascéticas de Casiano y el tratamiento de la libido de San Agustín en relación a la sexualidad, que no se apoya en la figura de la confesión (COLOMBO, 2020, 125). Más allá de la arriesgada e interesante propuesta de Lorenzini y la ajustada crítica de Colombo, lo que se observa es, en el tratamiento foucaultiano de la relación con la manifestación de las verdades, la apertura a una hermenéutica de sí, a una concepción del sujeto radicalmente diferente a la concepción bélica que los años 70 Foucault mantenía.

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”. 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 (COLOMBO, 2020, 124)

Las consecuencias de la implicación del sujeto en el régimen de verdad no se hacen esperar, y toda la tarea arqueológica y genealógica basada en la articulación entre poder y saber es

redefinida como una historia de la verdad. Las nociones de saber y de poder suponían una sustitución tanto de lo verdadero y lo falso como del sistema de representaciones dominantes. En su lugar, aparecía, en el caso del saber, un campo de prácticas constitutivas de conceptos y objetos culturales y, en el caso del poder, una serie de procedimientos que generan relaciones de poder. En este momento, Foucault aboga por sustituir tales dispositivos. La pregunta pasa a ser cómo se conducen los seres humanos, cómo se conduce la conducta de los hombres. Y emprender, entonces, lo que llamará un análisis *anarqueológico*, esto es, el modo particular de ordenación de las conductas que se realiza a través de las manifestaciones de la verdad y su relación con la subjetividad. Relaciones que, ahora, se nos presentan como una doble tarea. Realizar, por un lado, los análisis de las producciones de identidades a través de las manifestaciones de verdad -*ego sum*-, pero, también, de aquellas particulares manifestaciones de verdad de las que uno se ha despojado, es decir, que han dejado de ser - *Sed ego non sum ego*.

La reflexión acerca de la confesión nos lleva a cerrar el último gesto de Foucault no solo como el del *arqueólogo* o *epistemólogo* de la subjetividad, tampoco únicamente como el pensador que propone una *ética griega*, sino como una aspiración a realizar una ontología de nosotros mismos a partir del modo de relación con la verdad que abre la confesión. En el estudio foucaultiano de la confesión hay algo de diagnóstico del presente, entendido éste como un análisis de los modos en que nos interpelamos, abrazamos una identidad, nos relacionamos con nuestras verdades a través de un proceso de manifestación aletúrgico. Como afirma Senellart (SENELLART, 2003, p. 171), Foucault plantea, a través del análisis de la confesión, una ruptura del círculo de obediencia que la declaración de pensamientos supone y, con ello, abre la posibilidad a una vinculación con la tarea ética del cuidado de sí y de los otros. No se trata, en Foucault, de afirmar que somos lo que confesamos ser y de vincularnos a esas palabras a través de una estructura de obediencia, sino del hecho de que en la confesión cristiana encontramos una estructura fundamental del funcionamiento de la subjetividad que nos permite, en primer lugar, un análisis de nuestras conductas e identidades -historia de la verdad y de nuestra relación con el discurso verdadero- y, en segundo lugar, una indagación ética en la cual se pone de manifiesto tanto la libertad de la confesión de acuerdo con el modo de específico de manifestación de la verdad como el rechazo de lo que dejamos de ser, de la posibilidad de dejar de ser. Es en el modo de decir la verdad en donde se juega lo que dejamos de ser y lo que somos y, justamente ahí, en esa relación particular, cobra espesura la pregunta ética y moral mediante la cual nos vinculamos con la realidad social, jurídica y colectiva. Se trata de la pregunta por la relación entre la libertad, lo que estamos dejando ser, lo que estamos siendo y los modos de manifestación de lo verdadero que abrazamos. Quizás la clave del último Foucault no esté tanto en la subjetividad griega sino en la indagación en los procedimientos de confesión como cifra de los rudimentos enigmáticos de nuestra subjetividad y nuestra verdad: cómo decir la verdad sobre nosotros mismos y, al mismo tiempo, construirnos éticamente tanto en relación con nuestro pasado como en relación con nuestra realidad colectiva presente. Cuando el paciente de Leuret confesaba la verdad sobre sí mismo, dejaba de ser algo contra sí mismo— cuerdo-, pasaba a ser otra cosa -enfermo-, asumía la obediencia a la autoridad del psiquiatra y entablaba una relación determinada con el contexto colectivo. Este modelo se vincularse con la verdad a través de una manifestación verbal – y representativa- de la misma será el camino de apertura a la constitución de la subjetividad en la medida en que se desacople el círculo entre verdad de sí, autoridad y obediencia, condición de posibilidad de la actuación ética.

Con ello, el invite ético resultado de las reflexiones sobre la confesión apunta al abandono de una ética meramente individual apostando por una doble tarea: comprender qué hemos dejado de ser -y porqué- y establecer los lazos que vinculan lo que somos con nuestra realidad colectiva – y sus implicaciones. Un arte de vivir, una construcción de sí que implicará, tal y como los desarrollará en los últimos dos cursos del *Collège de France*, un cuidado de sí y de los otros fraguado en libertad y expresado en los vínculos con nuestras verdades pasadas y colectivas.

Referencias

- CASTRO, E. *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires: Univ. de Quilmes, 2004.
- CASTRO, E. “Modernidad y veridicción”, en *El banquete de los dioses*, Buenos Aires, 2014.
- CASTRO-GÓMEZ, S. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Pontificia Universidad Javeriana, 2010.
- CASTRO-GÓMEZ, S. “Michel Foucault y el giro tertuliánico”, en J.Villacañas, R.Castro, *Foucault y la historia de la filosofía*, Madrid: Dado, 2018.
- CHEVALLIER, P. *Michel Foucault et le christianisme*. Lyon: ENS, 2011.
- COLOMBO, A., “Hermenéutica de sí y fin de la *exomologesis*”, en Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 27, n. 41, p. 597-616, 2015.
- COLOMBO, A. “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, 37 (1), pp. 123-135, 2020.
- FERNÁNDEZ AGÍS, D. “El Dasein y la Bête d’Aveu. Culpa, confesión y subjetivación”, en *La Laguna. Revista de Filosofía*, n.70, 2014.
- FORTANET, J. “Confesión, Sujeto y Verdad”, en J.Villacañas, R.Castro, *Foucault y la historia de la filosofía*, Madrid: Dado, 2018.
- FOUCAULT, M. *Los anormales*. Madrid: Akal, 2001.
- FOUCAULT, M. *La inquietud por la verdad*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013.
- FOUCAULT, M. *El coraje de la verdad*. Madrid: Akal, 2014a.
- FOUCAULT, M. *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2014b.
- FOUCAULT, M. *El gobierno de los vivos*. Madrid: Akal, 2016.
- FOUCAULT, M. *Les aveux de la chair*. Paris: Gallimard, 2018.
- GROS, F. “Introduction”, en Gros, F., Lévy, C. (eds), *Foucault et la philosophie antique*. Paris: Kimé. pp. 7-13, 2003.
- LORENZINI, D. “Du sujet de désir au sujet de droit” en J. Leclercq (ed.), *Les humains et leurs divinités: Politique et religions en dialogue*, Louvain-la-Neuve: Presses Universitaires de Louvain, 2020.
- LLEVADOT, L. “Hacer la verdad: el yo de la confesión en Kierkegaard, Foucault y Derrida”, en Estudios Kierkegaardianos. Revista de filosofía. 2015.
- MARTIARENA, O. *Culpabilidad y resistencia*. México: Universidad Iberoamericana, 1999.
- SENEILLART, M. “La pratique de la direction de conscience”, en Gros, F., Lévy, C. (eds), *Foucault et la philosophie Antique*. Paris: Kimé, pp.153-175, 2003.
- VÁZQUEZ GARCÍA, F. “La construcción del sujeto deseante. Confesión y técnicas de subjetividad” en López Álvarez, P., Muñoz, J. (eds.), *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2020.

Autor(a) para correspondência / Corresponding autor: Joaquín Fortanet Fernández. fortanet@unizar.es