

CONSEJO DE REDACCIÓN

Luis Baliña, Alberto Bellucci, Ludovico Videla, Alberto Espezel, Rafael Sassot, Rebeca Obligado, Carlos Hoevel, Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Jorge Saltor (Tucumán), Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Cristina Corti Maderna, Lucio Florio (La Plata), Francisco Bastitta, M. France Begué, Jorge Scampini o.p., Isabel Pincemin, Augusto Zampini, Andrés Di Ció, Adolfo Mazzinghi, Matías Barboza, Luisa Zorraquin de Marcos, Agustín Podestá, Ignacio Díaz.

COMITÉ DE REDACCIÓN

Dr. Luis Baliña, Prof. Carola Blaquier, † Mons. Eugenio Guasta,
Mons. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba),
Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, Dr. Florian Pitschl (Brixen)
Director y editor responsable: Pbro. Dr. Andrés Di Ció
Vicedirector: Dr. Francisco Bastitta Harriet
Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

COMMUNIO

Editorial	3
Bernard Pottier En tentación	5
Thomas Söding La tentación.	17
Sobre el sentido de la sexta petición del Padrenuestro	
Helmut Hopping No nos conduzcas a la tentación.	21
Interpelación a nuestra imagen de Dios y al discurso sobre el Diablo	
Baptiste Milani Hablar para no entrar en tentación.	31
La recaída en la salvación, según Michel Foucault	
Jean-Luc Marion El mal en persona	45
Andrés Di Ció El Ritual de los exorcismos. Una presentación	59
Ignacio Díaz A raíz de las tentaciones de Joseph Day	73

PERSPECTIVAS:

Agustín Podestá | **Catolicismo, masonería y laicismo en Domingo Faustino Sarmiento** 79

Hablar para no entrar en tentación

La recaída en la salvación, según Michel Foucault

—
Baptiste Milani^{*}

Figura emblemática de la vida intelectual del siglo XX, azote de toda forma de alienación de la libertad individual, perturbador gustoso tanto de la reflexión histórica como de la filosofía e inspirador de numerosos intelectuales de disciplinas variadas, en particular en el ámbito de las investigaciones *queer* y de la reflexión sobre el *gender*, pareciera que existe un dominio en el que Michel Foucault debería estar ausente: la teología. La publicación de sus últimos cursos en el Collège de France y, sobre todo, la aparición en febrero de 2018 de *Las confesiones de la carne (Aveux de la chair)* nos muestran, sin embargo, hasta qué punto se interesó por los pensadores cristianos y, más precisamente, por las prácticas propias del cristianismo en cuanto que estas prácticas configuraron la relación consigo mismo en Occidente. El trabajo de Foucault tiene de fascinante para el teólogo la vivacidad del análisis, el rigor intelectual y la exigencia de precisión que conducen al filósofo a una percepción particularmente pertinente y viva de la vida cristiana, obliterando al mismo tiempo toda referencia a la gracia y a Cristo. El pensamiento de Foucault es estimulante en cuanto que conduce a la percepción de las implicaciones antropológicas de la teología en actos como el bautismo, la vida monástica y la práctica de la penitencia. Despojada de toda referencia a la fe, de toda mención de la vida de la gracia, esta percepción podría delinear los rasgos de un cristianismo atrofiado. Sin embargo, la honestidad intelectual con la que Foucault realiza su estudio deja un amplio espacio a la profundización teológica en la comprensión cristiana de la libertad: ¿cuál es, en el bautismo, el lazo que anuda libertad y salvación? ¿Cuál es el lugar de mi voluntad en un movimiento de conversión que pasa por renunciar a mí mismo? Y más fundamentalmente: ¿cómo mi libertad, salvada en las aguas del bautismo, se despliega históricamente para adherir, hasta en sus deficiencias, a la salvación recibida de una vez por todas? Centramos nuestro análisis en el primer capítulo de *Las confesiones de la carne* intentando recomponer teológicamente las afirmaciones de Foucault.

^{*} Nacido en Francia, ordenado sacerdote en 2017. Vicario parroquial en Saint Ambroise y docente en el Collège des Bernardins.

Nuestro filósofo ancla su reflexión en una paradoja poco explicitada de la experiencia cristiana. Mientras que se abre por el don de la salvación en el bautismo, se compromete a la vez en un combate permanente. No sólo el don de la gracia no inaugura un tiempo de reposo sino que da lugar a la posibilidad de una recaída posterior a la purificación bautismal. La certeza de la fe se acompaña de la perturbación de la incertidumbre sobre sí mismo. En la grieta abierta por esta perturbación, el cristiano será conducido a probarse a sí mismo, prueba en la que se confrontará sin cesar con la presencia de la alteridad: alteridad de Dios, alteridad del tentador, alteridad del director espiritual, alteridad incluso de los movimientos del pensamiento que lo agitan. Lector atento de los Padres de la Iglesia, Michel Foucault se interroga largamente sobre el modo en que el cristianismo configuró la subjetividad occidental como experiencia de la exploración de sí mismo en la que el sujeto tiene que proponer una palabra de verdad sobre sí mismo. En este marco, la tentación se le presenta como un elemento bastante determinante del trabajo de elaboración de sí en el cristianismo.

A los ojos de Foucault, una característica mayor del cristianismo es la de haber pensado la falta en el interior mismo de la salvación entregada irremediabilmente en el bautismo. El filósofo ve en esta paradoja de la recaída en la salvación el origen tanto de la penitencia post-bautismal como de la vida monástica. Tiene que haber una falla en el corazón del hombre de modo que pueda caer después del bautismo; es necesaria esta misma falla para que una vida de perfeccionamiento y de crecimiento hacia Dios tenga sentido. En una palabra, la imperfección y la salvación coexisten. A partir de allí, la atención al cristianismo en materia ética, nos dice Foucault, no va a centrarse tanto en la falta cuanto en el trabajo de la tentación o más bien en la lucha contra la tentación.

El filósofo considera de una triple manera a la tentación: “Es en primer lugar *un elemento dinámico*”, por el que un pensamiento hace su camino desde el exterior hasta el interior del alma¹. “Después, es *un episodio dramático*” que hace del acto de pensar un lugar de combate en el que el sujeto acepta o rechaza los pensamientos que se presentan a él². “Por fin, es *objeto de un análisis necesario*” (AC, págs. 229-230) en el que la palabra se va a convertir en el pivote de la lucha. Nos proponemos, entonces, seguir esta triple dimensión de la tentación a fin de comprender la manera en la que la palabra se reveló poco a poco como un arma de la libertad en el combate espiritual.

¹ M. Foucault, *Les aveux de la chair*, Paris, Gallimard, 2018. De ahora en adelante: AC seguido del número de página.

² M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Cours au Collège de France, 1979-1980, Paris, Seuil/Gallimard, 2012, p.119. De ahora en adelante GV, seguido de la página de la obra.

1. La tentación como “elemento dinámico”, extrañeza de una insinuación

Foucault ve en la reelaboración de Tertuliano acerca de los fundamentos teológicos del bautismo el punto de partida de la cohabitación paradójica, en el seno de la existencia cristiana, de la certeza de la salvación recibida y de la incertidumbre acerca de sí mismo. Si el bautismo opera una desposesión de Satanás en el alma humana, esto convierte a la tentación en un ataque proveniente del exterior del sujeto, quien deberá entonces dar testimonio de su implicación en la salvación manifestando su ser pecador en la lucha contra el pecado.

a. Los fundamentos teológicos de la preparación al bautismo

Para Michel Foucault, Tertuliano marca, en la bisagra de los siglos II y III, una inflexión mayor en la consideración del bautismo y su preparación. En efecto, anteriormente el acento estaba puesto sobre la dimensión iluminativa del bautismo. La preparación consistía esencialmente en un aprendizaje por el que el futuro bautizado entraba en el conocimiento de la fe a la vez que nacía a una nueva vida: “cada uno de los efectos que se atribuye al bautismo es a la vez un mecanismo de remisión y un procedimiento de acceso a la verdad” de manera que la iluminación viene a “disipa[r] las tinieblas que son tanto las del mal como de la ignorancia” (AC, págs. 53-54). Sin cuestionar la eficacia del rito bautismal, Tertuliano tiende a organizar la preparación al bautismo como un tiempo ya de entrenamiento para la vida moral que deberá emprender.

Como reacción a ciertas prácticas abusivas en la recepción del bautismo, el teólogo al que Foucault atribuye la elaboración del “pecado original”, es llevado a pensar con nuevos ojos la consideración del pecado como mancha por una parte y como caída por otra. Tertuliano retoma el tema de la mancha provocada por el pecado sin considerarla como una sombra ligada a la ignorancia sino como una “perversión de la naturaleza”. La iluminación purificadora no consiste ya solamente en lavar una acumulación de manchas por la salida de la ignorancia sino en restaurar a la naturaleza corrompida por el pecado. El bautismo apunta entonces a hacer devenir lo que no somos o, por lo menos, a advenir lo que somos de manera alterada. Se trata de mucho más que de cambiar de camino tomando conciencia de su error puesto que el pecado no se debe entender solamente como un acto sino como un estado de alteración ontológica.

Paralelamente, Tertuliano reelabora la idea de caída. A diferencia de los sistemas de pensamiento neoplatonizantes, no es cuestión de considerar que el alma haya caído en la impureza de la materia. Para Tertuliano, explica Foucault, “el pecado y la caída no consisten en el hecho de que caigamos en el elemento del mal y de la materia sino que, en el interior del alma, hay un elemento que es el elemento del mal, hay algo que es otro, y este otro, es el

Diablo” (GV, p. 121). El bautismo va a consistir, entonces, en apartar de sí al que está indebidamente en su casa. Puesto que esta expulsión provoca las reacciones del Diablo, el cristiano deberá formarse para la lucha. Emerge por primera vez la presencia del otro en sí de manera que el acceso de sí a sí incluirá de ahora en adelante la presencia del otro en sí.

Incluso si sigue siendo una vía de acceso a la verdad, el bautismo marca la entrada en una existencia de combate contra el Enemigo. Esta consideración, incluso aunque pueda parecer anodina, está cargada de consecuencias en el modo de abordar la tentación y, por lo tanto, la relación del bautizado con él mismo y con Dios. En efecto, Foucault insiste sobre este punto, el tentador es siempre extranjero para el tentado, incluso si trata de entrometerse en lo más íntimo de su ser. La purificación bautismal no asegura de ninguna manera la impecabilidad en el futuro sino la extrañeza del mal: la tentación consistirá en un ataque del Enemigo que Foucault llama “el Otro” que quiere reintroducirse en su antigua morada. Por consiguiente, al mismo tiempo que el bautismo asegura la expulsión del demonio, abre al sujeto a la densidad de su ser.

El bautismo apunta por lo tanto a retornar al hombre a su bondad primera expulsando de su corazón al demonio parásito pero, este último, incluso desposeído, no renunciará sin resistencia a lo que considera todavía como su bien. Será necesaria, entonces, toda la implicación de la voluntad del bautizado para mantenerlo apartado y permanecer fiel a la gracia recibida. Foucault puede escribir muy apropiadamente que “la especificación de las prácticas del exorcismo y su multiplicación [...] en los ritos que preceden [...] al bautismo no traducen el triunfo de una concepción demonológica del mal. Asistimos, más bien, a toda una serie de esfuerzos para articular sobre la nueva idea del pecado original la omnipotencia de un Dios que acepta salvar y el principio de que cada uno es responsable de su salvación” (AC, p. 76)

b. La paradoja de la incertidumbre de sí

Bondad creadora, libertad redentora y compromiso de la voluntad del cristiano en la lucha contra el Otro, conducen a la afirmación paradójica de la incertidumbre de sí en el marco mismo de la salvación recibida del bautismo. Sometido a los ataques del demonio que trata de engañarlo, el sujeto cristiano iluminado por el bautismo permanece fundamentalmente oscuro para sí mismo. Porque no está nunca seguro de ganar el combate que el Otro libra constantemente en el corazón del cristiano, éste último siempre debe enfrentar su propia opacidad. Lleva en sí el riesgo permanente de confusión que reposa sobre “la no-distinción del bien y del mal, la no-distinción de Satanás y de Dios, la no-distinción de Satanás y del sujeto mismo” (GV, p. 291). La incertidumbre sobre sí mismo se convierte en estructurante de la relación del sujeto

consigo mismo en su búsqueda de la verdad, de la vida perfecta. La presencia del engaño demoníaco va a conducirlo a dudar incluso del origen de las buenas acciones que su propio espíritu parece sugerirle. En una palabra, el bautizado debe adquirir “la consciencia de que nunca es enteramente dueño de sí, que no se conoce nunca enteramente” (AC, p. 61).

Foucault puede entonces considerar a la tentación como “elemento dinámico”: el descubrimiento de la verdad de la salvación ofrecido en el bautismo se acompaña de un descubrimiento del combate interior que queda por enfrentar y de una verdad sobre sí mismo que debe ser perseguida para resistir a los ataques. La salvación ofrecida en el bautismo se experimenta bajo la forma de una elaboración de sí, de un trabajo de sí sobre sí³. La transformación bautismal, obra real de la gracia liberando del pecado original, apela a la colaboración continua del bautizado.

c. La exomológesis, manifestación de la renuncia a lo que no soy

Sobre este fondo de incertidumbre constante sobre sí mismo y de iluminación activa de sí, la respuesta del cristianismo primitivo a la recaída del cristiano después del bautismo encuentra su coherencia. Bastante pronto, la Iglesia tuvo que confrontarse con el hecho, tan teológicamente inexplicable como innegable, de la falta post-bautismal y, por lo tanto a la cuestión del lugar que debía ser otorgado a los salvados-pecadores en su seno. Rechazando considerarse como una Iglesia de puros, tuvo que poner en marcha un procedimiento de reintegración. Sin entrar en detalles acerca de esta lenta elaboración, se puede retener la puesta en marcha de una “paenitentia secunda”, una especie de orden en el que se ingresaba con el acuerdo del obispo por varios años con la finalidad de una reconciliación eclesial que seguía ritualmente a una manifestación pública del ser pecador del penitente: la exomológesis.

El objeto de esta manifestación no era la publicidad del pecado cometido sino el reconocimiento por parte del penitente de su estado de pecador, su vergüenza por serlo y su trabajo por renunciar al pecado. Poco a poco, menciona Foucault, el término exomológesis se extendió de la manifestación ritual al conjunto de la vida del penitente. Este deslizamiento lexical testimonia, según el filósofo, cuánto la duración de la penitencia se vinculaba con una manifestación de sí.

Foucault delinea entonces el contorno de una nueva paradoja cristiana: “la manifestación de la verdad es una condición para que la verdad se borre” (AC,

³ Se trata de una verdadera obra de construcción de sí mismo: aquí se ve a Foucault encontrando en el cristianismo una fuente de la voluntad del sujeto occidental de ser el propio constructor de sí mismo.

p. 100). La manifestación de lo que es el pecador no apunta a definirlo, a encastrarlo en el pecado cometido, sino, al contrario, a manifestar la muerte de la muerte en él. Decir la verdad acerca del mal cometido es desprenderse de él. Se trata pues, por la enunciación de su ser pecador, de autenticar la recepción de la salvación libremente ofrecida por Dios al mismo tiempo que el compromiso del penitente en la obra divina de la liberación. En el momento en que el pecador se manifiesta públicamente no es más lo que manifiesta ser.

A través de esta imbricación de la exterioridad de la que provienen los ataques cuyas consecuencias se viven en el interior del sujeto y de la interioridad de un combate que debe autenticarse por su exteriorización exomológica, se plantea la cuestión de la desidentificación del pecador respecto de su propio pecado. La manifestación de sí puede así comprenderse como una forma de constitución de sí que reposa sobre una exploración del sujeto por él mismo. Reconociendo la exterioridad de la malicia que ha hecho suya, se desidentifica de su ser pecado reponiendo en el exterior, por la exomológesis, la extrañeza tentadora que había integrado.

Con el desarrollo de la vida monástica, vida de perfeccionamiento permanente, la vigilancia en el combate se enriquece considerablemente. Los monjes, guardianes de la contemplación, tendrán que abstenerse de todo aquello que los desvíe interiormente de la unión a Dios. La tentación, de elemento dinámico de la relación consigo mismo, se convierte en “*episodio dramático*”, es decir teatro de la lucha de la voluntad contra ella misma, contra la voluntad propia de la voluntad contra ella misma, contra la voluntad propia que se desea más ella misma que abrirse a Dios.

2. La tentación como “episodio dramático”, el combate contra los pensamientos

En el marco de la vida contemplativa, el elemento dinámico que es la tentación transforma el acto mismo de pensar en “episodio dramático” en el que la adhesión a Dios está siempre en juego. La dirección espiritual se presenta como el marco constante de esta dramaticidad donde la obediencia es vivida como un arma frente a la tentación. La libertad, nunca librada a sí misma, se experimenta entonces como estructuralmente atravesada por la presencia del otro, director o tentador.

a. Especificidades de la dirección monástica

La dirección espiritual no es, evidentemente, una invención cristiana. Se trataba incluso de una práctica tan emparentada con la filosofía “pagana” que hubo que esperar hasta el siglo IV para que encontrara su lugar, por la vía del monaquismo, en el seno del cristianismo. La comparación con las prácticas no cristianas de dirección permite a Foucault señalar con delicadeza las especificidades de la dirección monástica.

Tanto en un caso como en el otro, debía establecerse una relación de obediencia entre el maestro y el discípulo. Nuestro autor revela que en el mundo filosófico “esta obediencia era a la vez finalizada, instrumental y limitada” (AC, p. 121). En efecto, con el propósito de superar una dificultad o de alcanzar cierto estado de quietud, la obediencia no encontraba su finalidad en sí misma y era, por lo tanto, provisoria. El que dirigía no necesitaba ser dirigido a su vez porque una buena dirección debía conducir a la autonomía, al dominio de sí. Por el contrario, la dirección monástica es “global”, es decir que se refiere a la totalidad de la existencia; tiene su propia virtud en ella misma en el sentido de que el acento está puesto en el hecho de obedecer más que en el contenido concreto del acto ordenado; en definitiva, la obediencia es permanente y no cesa con la adquisición de un cierto grado de sabiduría o de santidad.

Este último punto es capital porque deriva directamente de la incertidumbre sobre sí abierta con ocasión del bautismo. La vida monástica es como una experiencia paroxística de la deficiencia humana vivida desde lo interior de la recepción bautismal de la salvación. La lucha abierta por el catecumenado no cesa con la recepción de los sacramentos puesto que el riesgo de ilusión permanece.

b. La obediencia, remedio de la tentación

Es pues la permanencia de la tentación, por el riesgo de ser engañado, lo que explica, al menos en parte, la exigencia de una dirección obediente continua. La inseguridad acerca de sí mismo que había estructurado las prácticas catecumenales llega a ser, de aquí en adelante, estructurante de la relación del sujeto consigo mismo en su búsqueda de la verdad, de la vida perfecta. La presencia del engaño demoníaco va a conducirlo a dudar del origen mismo de las buenas acciones que su propio espíritu parece sugerirle.

La *discretio* es la virtud que debería permitir este discernimiento: ella es la “capacidad de separar” (GV, pág. 285) que el monje deberá utilizar para conducir su vida. Foucault subraya, en particular en Casiano, una cierta predilección por ilustrar la ausencia de *discretio* con ejemplos en los que el monje se pierde por exceso de ascesis. Este “punto anti-ascético muy marcado” (GV,

pág. 286) se explica por el hecho de que algunos se han engañado o más bien han sido engañados en su voluntad de perfección ascética. En realidad, la aprehensión cristiana de la *discretio* tiene de particular que aún siendo necesaria para la vida de perfección, permanece falible, incluso para aquellos más avanzados en el camino de la santidad. “El santo cristiano, el asceta cristiano [...] no puede encontrar su medida en algo que estuviera en él mismo” (GV, pág. 289). Por lo tanto, deberá ser ayudado y dirigido permanentemente en el discernimiento de lo que ocurre en él. En todo, su voluntad deberá pasar por la criba de la obediencia.

c. Una libertad estructuralmente traspasada

Fundada sobre la inestabilidad territorial de una relación de sí a sí nunca inaccesible a la ilusión, “la dirección cristiana [...] descansa sobre la paradoja de una obstinación de ya no querer” (AC, pág. 127). La formulación de Foucault expresa bien la experiencia de una voluntad constantemente trabajada por el ejercicio consentido de la obediencia. Nuestro filósofo analizó tres actitudes tomadas de la literatura ascética (*humilitas*, *subditio*, *patientia*). El análisis de Foucault, reubicado en la perspectiva de una fe vivida, nos permitirá comprender cómo la renuncia a la voluntad propia no consiste en una aniquilación de la libertad sino que constituye una modalidad específicamente cristiana de experimentar la libertad⁴.

La *humilitas* encuadra la relación del sujeto consigo mismo. Éste debe desconfiar de su propia voluntad y establecerse a una cierta distancia de aquello mismo que desea. La *humilitas* es una “figura abierta” que ubica la relación del sujeto consigo mismo en estado de “disponibilidad permanente respecto de cualquier otro” (AC, pág. 124). A partir de allí, la *subditio*, sumisión, se describe como la obediencia a la voluntad de otro por el sólo hecho de que es una voluntad distinta de la del sujeto: corresponde para Foucault a la relación del sujeto con los otros. Con estos dos únicos elementos, la obediencia se asemeja a un verdadero suicidio de la voluntad desintegrándose poco a poco. La *patientia* aparece entonces como el aguijón que nos mantiene despiertos y que suscita continuamente el compromiso de la voluntad. Es, a la vez, “plasticidad total [e] inflexibilidad total” (GV, pág. 267). Plasticidad total de la voluntad a la recepción de órdenes, inflexibilidad total en la ejecución, la *patientia* expresa

⁴ Hay que observar en este punto una especie de ambigüedad en Foucault. Él recuerda con frecuencia que la voluntad se encuentra siempre solicitada en la obediencia y desarrolla con bastante precisión el sentido del combate espiritual siempre activo en el cristiano. Sin embargo, llega a veces a hablar de la *destrucción* de la voluntad por ella misma. No tomamos aquí más que los elementos que van en el sentido de un fortalecimiento de la libertad por el ejercicio incesante de la voluntad, subrayando no obstante que esta lectura no podría considerarse como la opción favorita de Foucault.

la relación del sujeto con el mundo. A través de ello, evita ver en la paradoja de la “obstinación de no querer” una abdicación de la voluntad.

El cristiano, en el movimiento por el que decide renunciar a sí mismo por la vía de la obediencia, se encontrará sacudido por el mundo. Pero la paradoja reside en que esta sacudida de la libertad es querida. El cristiano va a ver su voluntad de obedecer puesta a prueba por la resistencia de los acontecimientos. A diferencia de lo que puede verse en algunos pensamientos filosóficos, no se trata de situar las resistencias del mundo, los sufrimientos experimentados, en un orden general que nos los haría comprender como finalmente desprovistos del mal que el que sufre les atribuye erróneamente. Por el contrario, la renuncia a sí mismo se encuentra tanto más experimentada y autenticada en la dificultad. La voluntad de permanecer inflexible en la renuncia a su voluntad posibilita al cristiano la entrada en una verdadera prueba del mundo. Para obedecer, no podrá resolver su sufrimiento por la elaboración de una armonía cósmica en la que debería inscribirse; deberá, por el contrario, dejarse afectar por el mundo. Foucault ignora, o en todo caso deja en silencio, el hecho de que, obrando de este modo, el cristiano actúa como discípulo del Verbo que se hizo carne, paz del mundo traspasada por la violencia que resiste a la salvación.

La renuncia a la voluntad propia por medio de la obediencia instala al sujeto cristiano en una forma de relación permanente con la alteridad a la vez que lo confronta constantemente con la irreductibilidad de lo real. De este modo, se abre un espacio en el interior mismo del sujeto obediente que le permite experimentar el espesor de lo que no es él. Accede a sí mismo, precisamente en esta permeabilidad al otro y al mundo.

Ocurre entonces como un balanceo: la falta de certeza sobre sí mismo que conduce al examen de sí, se acompaña necesariamente de un desprendimiento de sí⁵. Esta apertura a la alteridad del mundo y a toda otra persona otorga una forma singular a la libertad cristiana. No es nunca una libertad autárquica que apuntaría a bastarse a sí misma evitando confrontarse con la prueba de la alteridad. Pero descansa sobre la paradoja de que el sujeto, desestabilizado por los potenciales engaños del Otro, debe integrar a su voluntad, al ejercicio de la libertad, la densidad del mundo y de los otros. De lo que hay que huir no es, entonces, de sí mismo como fuente de malicia sino del deseo de autarquía que, encerrando al sujeto sobre sí mismo, lo vuelve más permeable a las seducciones y a las ilusiones que lo apartan de Dios. El repliegue sobre

⁵ “La obediencia exacta en todas las cosas tiene como finalidad impedir que jamás la interioridad se repliegue sobre sí misma y que pueda, complaciéndose en su autonomía, dejarse seducir por los poderes que la habitan” (AC, pág. 144).

sí mismo se quebrará en su impulso, incansablemente, sobre la roca de lo real. La libertad cristiana se vive como una libertad siempre atravesada, es decir revitalizada en su búsqueda de Dios y de sí mismo por la prueba, a veces dolorosa pero insoslayable, de una alteridad más fuerte y más consistente que la del tentador⁶.

El *elemento dinámico* que es la tentación es un aguijón al que la libertad no podría sustraerse. Incluso la fugacidad de un pensamiento encuentra su lugar en el espesor de un *episodio dramático* en el que la voluntad es requerida a fin de movilizarse para ganar el combate. A partir de allí, la puesta en palabras, la enunciación analítica del pensamiento permitirá ceñir en el espesor del discurso una tentación subrepticamente acurrucada en la evanescencia de un pensamiento.

3. La tentación como “objeto de un análisis necesario” , hablar para no entrar en tentación

El anclaje contemplativo de la vida monástica permite experimentar al pensamiento como un acto. Por lo tanto, este acto no deberá escapar a la relación de dirección de manera que el análisis del pensamiento deberá realizarse en el discurso. Así se descubre poco a poco el poder de la palabra en el combate contra la tentación.

a. La prueba del pensamiento como acto, discernir para consentir

Puesto que el monje apunta a la contemplación de Dios en todo momento, el desorden se manifestará más por la vía de los pensamientos. Foucault rescata que el término *cogitatio* se connota siempre negativamente en Casiano. La *cogitatio* constituye el instrumento privilegiado del engaño que aparta de Dios incluso por la insinuación de buenas acciones. En consecuencia, el análisis no se dirigirá tanto al contenido de los pensamientos cuanto al acto mismo de pensar: algo se oculta en mí, algo acecha en las sombras de lo que pienso. Habrá que remontarse hasta el origen mismo del pensamiento. En este sentido, el examen cristiano planteó “*el problema del sujeto del pensamiento y de la relación del sujeto con su propio pensamiento*” (AC, pág. 138).

⁶ En este sentido, es interesante notar que Foucault se ve constreñido a matizar aquí su descripción de la obediencia. En tanto allí, como en el resto de su obra, presenta a la obediencia teniendo en sí misma su propio fin, aquí precisa, aunque sin detenerse, que para Casiano “el punto de llegada es la “caridad”, es decir la posibilidad de actuar “por el amor del bien en sí mismo y la alegría que da la virtud”; subraya entonces que “del temor a la caridad, el paso se efectúa en la humildad” (AC, pág. 146).

Con los pensamientos y su carácter parcialmente involuntario, una parte nueva de lo que pasa en el hombre entra en el campo del ejercicio de la libertad. La dirección monástica conduce a una investigación cada vez más íntima de sí por sí. En el cristiano se juega un enfrentamiento del que no es la medida y en el que, sin embargo, deberá tomar partido. De este modo, descubre su libertad generada hasta en los movimientos involuntarios que lo atraviesan. Lo que en él no fue objeto de decisión se convierte en elemento constitutivo de su libertad. La grieta abierta en el bautismo entre la certeza de la fe en la salvación recibida y la incertidumbre sobre sí mismo como falible, abre un espacio no sólo de exploración de sí mismo sino de prueba de la voluntad y de ejercicio de la libertad. Este análisis permite valorar la amplitud de la libertad cristiana por el don de la gracia bautismal. En efecto, lo involuntario no es aprehendido como aquello que en mí debe ser objeto de un dominio cada vez mayor hasta desaparecer. Es la marca de una libertad humana constantemente abierta a algo más grande que ella, el signo de una libertad que se ve relanzada en su crecimiento desde el abismo de su atravesamiento más íntimo, desde el crisol del que parecía irrevocablemente excluida.

b. El examen-confesión, exposición verbal de sí mismo

En el monaquismo, una profundización de tal suerte en el examen de sí se encuentra unida con la obligación global de abrir su alma al director espiritual. A partir de allí, el análisis de los pensamientos va a ser objeto de una puesta en palabras. Para luchar contra la tentación, convendrá rendir cuenta de todos sus pensamientos al director. Puesto que el flujo de los pensamientos es continuo, el examen deberá también hacerse de la manera más continua posible. Foucault se preocupa por precisar que no hay que concebir esta confesión *“como el resultado de un examen, en primer lugar, bajo la forma de la interioridad estricta y que ofrecería, en segundo término, un balance en forma de confidencia [...] La mirada sobre sí mismo y la puesta en palabras de lo que capta no deberían ser sino una sola y misma cosa”* (AC, pág. 1139). Así nace la práctica del examen-confesión analítica no sólo de los actos sino de los pensamientos que toma el nombre de *exagoreusis*. Allí donde la exomológesis de la penitencia post-bautismal apuntaba a la manifestación del ser pecador del penitente, de toda su existencia, la dirección monástica va a exigir del sujeto una verbalización lo más precisa posible de los movimientos de los pensamientos que lo atraviesan. La mirada sobre sí y la palabra sobre sí mismo están ligadas por una forma de concomitancia: hay que considerar *“ver y decir como un acto único”* (AC, pág. 139).

c. Hablar para no entrar en tentación

El acto de palabra se vuelve central: hay que decir lo que se ve en sí mismo. O, más precisamente, hay que hablar para ver en sí. La verbalización adquiere, de este modo, un valor intrínseco: la palabra, puesto que saca al engaño del demonio de la oscuridad, contribuye a su desvanecimiento. La presencia del otro, en la realidad concreta de un diálogo, de un cara a cara, permite experimentar el peso de lo que es difícil decir. El primer elemento crucial del examen-confesión es, pues, simplemente su inscripción en una confrontación con la alteridad. La palabra impide la reclusión en sí mismo abriendo la vía de un verdadero conocimiento de sí.

Por otra parte, subraya Foucault, puesto que Satanás era un ángel de luz al que su desobediencia condenó a las tinieblas, “la confesión, que lo saca a la luz, lo arranca de su reino y lo vuelve impotente” (AC, pág. 141). La palabra de confesión constituye una forma de iluminación: viene a echar luz a la opacidad interior del cristiano. Importa entonces no considerarla como el segundo tiempo de un examen. En el momento de la enunciación es cuando la oscuridad se hace día, cuando las tinieblas vienen a la luz. La exploración se realiza por la misma puesta en palabras. Se comprende entonces la insistencia de Casiano, destacada por Foucault, sobre la materialidad de la enunciación expresada en voz alta: “con la frase que confiesa, el Diablo mismo es echado del cuerpo” (AC, pág. 141). Se reencuentra aquí la dimensión epifánica de la exomológesis, pero, más allá de que la vergüenza desafiada autentifica la voluntad de conversión, la manifestación verbal contiene por su misma naturaleza un poder liberador.

En efecto, lo que es dicho es aquello mismo de lo que el monje quiere desembarazarse. La exploración de sí mismo no lo conduce a formular un discurso a través del cual se identificaría con sus afirmaciones. Por el contrario, se trata de hablar para poner distancia del sí mismo involuntario que se quiere apartar de sí. Lo que debe ser dicho de sí mismo es lo que puede ser desprendido de sí por la verbalización sin que la identidad del sujeto se vea alterada. La palabra no es ante todo una palabra de definición sino de expulsión por la vía de la iluminación⁷. El desafío es, pues, entrar libremente en el don de la salvación dado en el bautismo: la enunciación desidentificadora de sí puede ser concebida como el compromiso libre del cristiano en el combate ya ganado de la luz contra las tinieblas.

⁷ Donde las dos grandes líneas de fuerza de la teología bautismal se encuentran en la palabra exagoréutica.

Conclusión: la palabra liberadora de un misterio

El recorrido de Foucault a través de las prácticas cristianas de los primeros siglos esclarece la manera en la que el sujeto se abre a su propia liberación por la palabra. La lucha permanente contra la tentación, librada por el camino de la palabra, sitúa al sujeto cristiano en una relación de libertad respecto de aquello que se juega en él y que no ha elegido. Tiene que “hacer estallar como verdad aquello que todavía no había sido conocido por nadie” (AC, pág. 144): poniendo en palabras lo que lo atraviesa, el cristiano entra en la liberación ofrecida en el bautismo y se descubre coautor de su propia revelación. Una revelación que, porque es fruto de la obra de Dios, no lo encierra en la estrechez de sus propias palabras sino que lo abre sin cesar a la alteridad del otro, del mundo y de Dios. Creado por la palabra, el misterio de la persona humana se experimenta en la articulación de una palabra.

Sin que se trate aquí de la voluntad de nuestro autor, la reflexión de Foucault permite sacar a la luz la expansión de la libertad humana experimentada en la alianza bautismal. El bautizado es liberado desde más allá de sí mismo para participar, en la intimidad de su ser, en su propia liberación y, en definitiva, en su propia construcción. Sea la construcción libre de sí haya de pasar por la negación, por la vía de la superación del otro y del involuntario padecido; sea que una construcción libre de sí integrará la alteridad y lo involuntario como afirmación de una Omnipotencia que recoge la febrilidad de la libertad desde la más profunda de sus impotencias. Foucault nos pone en la encrucijada de los caminos de la libertad: acoger o no el movimiento de la gracia entregada en la actitud de una historia a la vez hecho de barro y luminosa.

Traducción: Isabel Pincemin