

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
IZTAPALAPA

DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

MAESTRIA EN FILOSOFIA DE LA CIENCIA

**MICHEL FOUCAULT. LA SOCIEDAD DISCIPLINARIA:
DE LAS TECNOLOGIAS DEL YO A LA ETICA**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRIA EN FILOSOFIA DE LA CIENCIA

P R E S E N T A:
ARTURO CEFERINO NOGUEZ VALENCIA

DIRECTOR DE TESIS:
DR. SERGIO PEREZ CORTES

NOVIEMBRE DE 1996.

INDICE

INTRODUCCION.

PRIMERA PARTE:

GENEALOGIA DEL PODER. LA SOCIEDAD DISCIPLINARIA. ----- 1

SEGUNDA PARTE:

EL CUERPO Y EL ALMA:

DE LA RENUNCIA SEXUAL A LOS PECADOS DE LA CARNE. ----- 48

TERCERA PARTE:

TECNOLOGIAS DEL YO:

DE LA CONFESION AL PSICOANALISIS. ----- 105

NOTAS ----- 182

BIBLIOGRAFIA. ----- 203

AGRADECIMIENTOS

En este breve espacio, deseo dejar constancia de mi enorme agradecimiento hacia el Dr. Sergio Pérez Cortés; primero, por haber aceptado la Dirección del Proyecto, y luego por su inagotable paciencia intelectual puesta a prueba por los múltiples aplazamientos en la entrega del material. Lo atinado y pertinente de sus indicaciones y las palabras de estímulo, nunca escatimadas, para llevar a cabo esta labor de investigación, son otros tantos motivos para expresarle mi agradecimiento. Los desacuerdos por el resultado final, del cual asumo la responsabilidad como investigador, no merman en nada lo expresado en estas líneas.

También, a través de estas líneas, quiero expresarle mi agradecimiento a la Lic. Silvia E. Pérez Ceballos, quien llevó a cabo la fatigante labor de transcripción final de la Investigación. Su disposición ante las exigencias de apremio del tiempo son otro motivo más para manifestarle mi agradecimiento.

INTRODUCCION

El recorrido filosófico de Michel Foucault estaría marcado por tres grandes momentos conceptuales: el saber, el poder y la ética como estética de la existencia. A partir de esta certeza, el Proyecto de Investigación se habría planteado abordar dos problemáticas fundamentales: 1) Las relaciones entre el saber, el poder y el cuerpo; y, 2) Los elementos de la ética como estética de la existencia.

El primer punto lo habríamos problematizado tomando como punto de partida la obra <<Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión>>, esta nos habría permitido indagar los supuestos que permitirían pensar el cuerpo como un efecto de poder y como un espacio de saber, destacándose como elementos importantes de esta genealogía de la sociedad disciplinaria la Norma y el ingreso del Alma, "de una vez y para siempre", en la nueva economía política del cuerpo y el castigo. A partir de ese momento, las relaciones de poder trastocarían sensiblemente sus objetivos: pasaríamos del ejercicio de un poder punitivo que, a partir del descoyuntamiento, del quebrantamiento e incineración de los cuerpos, habría de manifestar la magnificencia de su fuerza y las exigencias de su reconocimiento, derecho de muerte y poder sobre la vida que sólo sería negatividad, y de ahí al ejercicio de un poder positivo que, a partir del análisis minucioso de los cuerpos se propondría sustraer de ellos un saber, que habría de proporcionarle otra dimensión a su ejercicio. El establecimiento de estas complejas relaciones entre saber, el poder y el cuerpo, habrían permitido el surgimiento de las Disciplinas, pero, también, al lado del cuerpo, diríamos, una nueva consistencia haría su entrada al escenario del poder: el Alma, y con ella nuevas interrogantes.

Justamente, el segundo punto tendría que habernos conducido por el camino de una interrogante, que ya habríamos señalado en los desarrollos previos. El ejercicio del poder positivo, las disciplinas orientadas a la producción de una sociedad de normalización, exigirían un dispositivo capaz de indagar qué

acontecía más allá de la consistencia material de los cuerpos, en esa inconsistencia material que sería el Alma. Y viniendo desde el espacio de la cristiandad, la Confesión aparecería como uno de los dispositivos que colmarían esta carencia, esta necesidad.

Entonces, surgió el imperativo de una interrogante: ¿Cómo fue que pasamos de la obligación de confesar las miserias e iniquidades del alma al deseo de confesar estas mismas y otras intranquilidades más del alma? O, en otras palabras: ¿Qué caminos habríamos recorrido para pasar del ominoso silencio de los pecados de la carne, principalmente, al parloteo sin fin de las experiencias sexuales, convencidos de que a través de hacer pasar por el desfiladero de las palabras todo lo relativo a la sexualidad habríamos de arribar al desciframiento de nosotros mismos? Responder a esta y otra serie de interrogantes que nos habrían salido al paso, nos habría permitido desentrañar los modos de funcionamiento de las denominadas Tecnologías del yo. Principalmente, tendríamos que haber dado cuenta del paso de la Confesión al Psicanálisis (el de Freud y el de Lacan), pensando éste último como una de las Tecnologías del yo vigentes en la modernidad que nos concierne. Pero lamentablemente, nos quedamos en el umbral, nos quedamos con la interrogante.

Hurgando en la genealogía de la confesión, en la conformación de los pecados de la carne, las formas de concebir el cuerpo y el alma en la cristiandad, consideramos pertinente atisbar en el espacio abierto por el cristianismo, en el tránsito desde la cultura pagana hacia la cultura cristiana, pensando haber delimitado el campo al abordar sólo lo concerniente a la sexualidad; sin embargo, tarde nos dimos cuenta que, la fascinación por el objeto, la atracción ineluctable que la problemática de la sexualidad en el cristianismo primitivo y medieval, ejerció en nosotros, se revirtió en un insalvable atrapamiento; en consecuencia, nos quedamos en el umbral, imposibilitados para dar el paso a la respuesta que nos habríamos comprometido a proporcionar.

Presentamos ante ustedes, entonces, los resultados de nuestras indagaciones, los laberintos que recorrimos, las insistencias, las reiteraciones, los equívocos en los caminos elegidos y el dibujo del umbral que deberíamos haber cruzado.

Es importante señalar que los resultados así obtenidos deben ser atribuidos fundamentalmente al Investigador, y no a la Dirección del Proyecto. Es importante expresarlo y enfatizarlo así. Desde esta perspectiva, esperamos se evalúe el conjunto de nuestra intención de escribir una investigación en torno a las problemáticas expresadas en la obra del gran filósofo francés Michel Foucault.

PRIMERA PARTE

GENEALOGÍA DEL PODER.

LA SOCIEDAD DISCIPLINARIA.

I. GENEALOGÍA DEL PODER. LA SOCIEDAD DISCIPLINARIA.

Hacer la genealogía del poder, la historia del presente, de la razón moderna ejemplarizada en la sociedad disciplinaria, es hacer "una ontología de nosotros mismos en relación al poder a través del cual nos constituimos en sujetos que actúan sobre los demás" (1). Genealogía del poder cuya apretada síntesis se expresaría en <<Surveiller et punir. Naissance de la prison>> (1975); contrario a su título, es menos el catálogo, la guía de las prisiones y más la historia de las penalidades y los suplicios; es la historia de esa antigua y oscura práctica de castigar.

Del suplicio de Damiens a la invención de la sociedad disciplinaria, habríamos de asistir a un recorrido animado por la rememoración de un ejercicio del poder cuyos delirantes excesos dibujan lo intolerable del poder mismo; poder de castigar sin contornos ni ángulos que proyecten sombra alguna, pues todo habría de caer bajo el haz de luz que, como el rayo del mítico Zeus, irradia del cuerpo del Rey. El suplicio como espectáculo, en un alarde de derroche y abundancia, paulatinamente se trocaría en austeridad: el luminoso arte de castigar, la atroz belleza de la multiplicación de la muerte en un sinfín de agonías producidas por suspensiones reguladas, en fin, todo un espectáculo del poder que, a tiempos y destiempos se mudaría finalmente a los confines de la oscuridad carcelaria: toda la estruendosa algarabía suscitada, por ejemplo, por la cadena de condenados, que en su paseo ritual intercambia con el pueblo lo mismo injurias y blasfemias que aullidos y alborozos, habría de ser sometida al silencio dejando tras de sí sólo un rastro de murmullos clandestinos.

Es cierto, merced a la abolición de viejas ordenanzas, a la recodificación de los saberes penales, a la renovación de las teorías sobre la ley y el delito, el espectáculo punitivo desaparece: celosos humanismos irían trocando la festividad del ejercicio del poder punitivo, en un sombrío acto de administración de justicia. Nuevas matrices jurídicas harían su aparición dejando tras de sí los cepos, las

ruedas y picotas como reliquias tecnológicas para el museo del horror, como el canto siniestro de una época de barbarie finalmente acabada.

Asistiríamos, entonces, a una renovación de las prácticas, una modernización en el arte de castigar marcado, diríamos, por una economía simple: la pena capital ejecutada por decapitación, aplicable sin distinción de categorías o estatus del condenado, obedeciendo sólo al genero del delito (2). Todo parecería indicar que, en el postrer momento todas las diferencias serían anuladas, o quizás unificadas en ese cuerpo enfrentado al último acto de poder que sobre él se podría ejercer: la muerte como acontecimiento único, pero también festivo, sin lugar a dudas.

Sucesivas e importantes mutaciones se habrían producido en el espacio de dominio del poder; intentos fallidos del dispositivo jurídico por consolidar el orden de las razones que justificarían sus prácticas, a la vez que explicarían sus recursos, intentos amparados en maridajes y complicidades con espacios y saberes extrajurídicos: entre los saberes de la Psiquiatría, la Psicología, la Educación, etcétera, trataríase de encontrar, de formular el nuevo vocabulario de la ley, aquel que borraría la significación del castigo como acto de venganza, haciendo aparecer en su lugar unos discursos científicos coadyuvantes de un ejercicio benigno de los castigos. Trataríase, así, de descargar del fardo de la responsabilidad y de la vergüenza al juez en su práctica de juzgar, al compartir tal ejercicio con esos saberes, referencias extrañas pero obligadas para poder constituir el moderno complejo científico - judicial. De aquí en adelante el ejercicio de juzgar y el poder castigar entrarían en un complejo juego de enunciación de la verdad, pues, ¿ahora de qué se trataría?; ante un sujeto, múltiples cuestionamientos asaltarían a aquellos encargados de aplicar la pena. pues una vez resuelto el problema "aritmético" de las pruebas, la verdad del sujeto no aparecería coronando la inmediatez del procedimiento: ¿Finalmente, es culpable o loco? ¿cuerpo castigable o sujeto reeducable? ¿merece la prisión o habría que introducirlo en un programa de rehabilitación?, en cuanto a su peligrosidad, ¿será reincidente o solamente fueron las circunstancias las que lo obligaron a cometer los actos por los que ahora se le juzgaría?

Michel Foucault, el filósofo, el genealogista, nos propondría hacer esta genealogía del poder, esta historia de las penalidades y los suplicios, pero sin caer en el relato y la crónica de los anacronismos del aparato jurídico y sus vicisitudes; desde esta perspectiva, entonces tampoco se trataría de resucitar y restaurar con el brillo de la modernidad, aquellos oscuros humanismos que pulularon arropados bajo el disfraz de grandes figuras de las reformas al Derecho Penal, gestos y muecas siniestras de ese teatro del horror punitivo que, en su momento, habrían tratado de convencernos del ineluctable movimiento en ascenso de la Razón, haciendo resaltar los triunfos de la legalidad, la justicia y el derecho, al mismo tiempo que desplazaría al lugar del sometimiento el saber de todos aquellos a los que castiga, vigila, observa, educa y corrige por medio de la puesta en acto de toda una tecnología del poder. Trataríase más bien de hacer una genealogía del poder considerando, en principio, un conjunto de reglas generales ya enunciadas por Michel Foucault (3). En términos generales estas reglas plantearían:

a) Los mecanismos punitivos cumplirían una función social compleja: pues no sólo integrarían efectos de "represión" o "sanción" sino que también, incorporarían una serie de efectos positivos.

b) Los mecanismos punitivos no serían el efecto simple de un conjunto de principios del Derecho y, en consecuencia, momentos de síntesis privilegiados que nos mostrarían el dibujo de determinadas estructuras sociales, en tiempos históricos bien definidos, sino que, más bien, formarían parte del conjunto más general de los procedimientos del poder, a manera de técnicas específicas.

c) Buscar, si existiera, la matriz "epistemológica jurídica" común tanto a la formación histórica del Derecho Penal como al surgimiento de las llamadas Ciencias Humanas, evitando pensar ambos campos de saber como series teórico conceptuales separadas, cuyo punto de entrecruzamiento se significaría o bien útil y productivo, o, por el contrario, perturbador y no productivo; es decir, pensar las tecnologías del poder en un espacio genealógico común, en el principio de la

economía punitiva objetivada en la humanización penal y en el surgimiento de todo posible conocimiento acerca del hombre.

d) Genealogía de un tiempo y de un enunciado, efecto de inclusión del alma "de una vez y para siempre", en el escenario montado por el Derecho Penal, conminándole a hurgar en saberes extrajurídicos, en aquellas formas conceptuales que, en su momento, le habrían permitido pensar en una práctica científico-jurídica; procesos de inclusión y práctica que tendríamos que pensar como el efecto de las transformaciones complejas por medio de las cuales el cuerpo es investido y atravesado por las relaciones de poder.

A manera de síntesis primera, y provisoria, podríamos enunciar que, en la interioridad del proyecto genealógico de Michel Foucault habrían de destacarse, en este momento, una serie de conceptos entretejidos en una apretada y compleja malla de relaciones; éstas serían enunciadas como: relaciones de poder, relaciones de saber y una tecnología del cuerpo, como espacio de articulación concreta y efectiva de todo procedimiento de poder, y referente obligado de todo saber posible.

Si nos fuera permitido expresarnos en términos de objetivos, pero sin apelar a teleología alguna, diríamos que la genealogía del poder cumpliría el objetivo de dibujar las condiciones de posibilidad de emergencia del alma, la del hombre moderno, a través del análisis de un conjunto de prácticas sociales que, fundamentalmente, son prácticas de control y vigilancia. La <<microfísica del poder>> sería el nombre, menos de un concepto y más el de una estrategia, aplicable a aquella compleja malla de relaciones ya enunciada: en este sentido, bien podríamos afirmar que, hacer la genealogía del poder y hacer la historia de la <<microfísica del poder>> es una y la misma cosa, a condición de sobreponernos al abandono de una serie de supuestos en torno al poder; a condición de "reinterrogar las evidencias y los postulados", sacudir los hábitos adquiridos, las maneras de actuar y de pensar, disipar las familiaridades admitidas, retomar la medida de las reglas e instituciones y, a partir de esta

reproblematización (en la que desempeña su oficio específico el intelectual), participar en la formación de una voluntad política" (4).

Lo que estaría en juego no sería simplemente la historia del poder y sus vicisitudes; hacer la <<microfísica del poder>> no es hacer la historia que el poder se cuenta a sí mismo, a través del poder y sobre sí mismo. Trataríase más bien de hacer la historia efectiva de las tecnologías del poder político que operan y atraviesan el cuerpo, que lo someten, lo castigan, lo individualizan a la vez que lo hace homogéneo, lo fuerzan a rituales que lo producen como objeto de saber para mejor dominar sus fuerzas; en suma, historia del presente signada por la sociedad disciplinaria, sociedad de normalización, en el interior de la cual hoy se gestan las luchas y las resistencias contra el poder moderno que individualiza y totaliza simultáneamente, que impone modos de subjetivación iguales para todos: prácticas escindientes [*pratiques divisantes*] (5). En este modo de hacer la historia del presente no hay nada que reivindicar; ni siquiera el mismo presente.

Aún insistiría: el problema del poder, su genealogía y su microfísica, es un problema de Política, en la medida en que toda relación de fuerza es desde el primer momento una relación de poder y ésta nos reenvía al espacio político del que forma parte como su condición de posibilidad; sin embargo, el poder no es ni se reduce a la política. Cuando afirmamos que, el problema del poder es un problema de Política, apuntaríamos a los regímenes políticos de producción de la verdad existentes en toda sociedad; apuntaríamos a la insoslayable relación de la verdad con el poder; pues, el ejercicio del poder no está al margen de la producción de una serie de discursos de verdad, así como no hay verdad por fuera de los mecanismos del poder, o "producida y vigente en el espacio de una aséptica neutralidad".

Finalmente, tendríamos que admitir, que: "Estamos sometidos a la producción de la verdad desde el poder y no podemos ejercitar el poder más que a través de la producción de la verdad. (...) podría decir que estamos constreñidos a producir la verdad desde el poder que la exige, que la necesita para funcionar; tenemos que decir la verdad; estamos obligados o condenados a confesar la verdad o a

encontrarla. El poder no cesa de preguntarnos, de indagar, de registrar, institucionaliza la pesquisa de la verdad, la profesionaliza, la recompensa. En el fondo, tenemos que producir la verdad igual que tenemos que producir riquezas. Por otro lado, también estamos sometidos a la verdad en el sentido en que la verdad hace ley, elabora el discurso verdadero que, al menos en parte, decide, transmite, empuja efectos de poder. Después de todo, somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a competir, destinados a vivir de un cierto modo o a morir en función de discursos verdaderos que conllevan efectos específicos de poder" (6).

Para continuar sería necesario y pertinente plantearnos lo siguiente: Cómo habría inventado Michel Foucault esta nueva concepción del poder que, como diría G. Deleuze, "buscábamos sin acertar a encontrarla y enunciarla" (7). Al respecto, quisiéramos aventurar una serie de afirmaciones, haciéndolas trabajar como Hipótesis, para luego tratar de confirmarlas en el desarrollo del proyecto.

Primera: la teoría del poder, en Michel Foucault, carecería -in strictu sensu- de objeto, sería en todo caso: a) una teoría del sujeto, sin sujeto, y b) una genealogía, en el sentido que le otorgara el filósofo de Sils-María, Federico Nietzsche, el de la <<Wirkliche Historie>> (8), el de la historia efectiva comprendida como: 1) La genealogía de la historia reflexionada a partir no del sentido de la Historia que pretendería animar las continuidades de la razón y el progreso, labradas a golpe de palabras y parloteos teleológicos, suprahistóricos y metafísicos, sino historia de las luchas, los combates, las guerras, las resistencias opuestas a la dominación, la sumisión y la servidumbre silenciosa. 2) Una voluntad de verdad que borrando sus límites arriesga el sacrificio de todo sujeto de conocimiento, en favor de una voluntad de saber. Luego, comprenderíamos porque M. Foucault afirmaría la existencia de una compleja relación entre el poder y el saber, que no se agotaría en las ingenuidades de la invocación recíproca.

Segunda: a través de un proceso de inversión de las prioridades de investigación, Michel Foucault habría de colocar en la palestra a las prácticas sociales, nuevo espacio de dominio desde donde se gestan otros nuevos objetos para el conocer

y el saber; pero todo ello, sin abandono, sin finiquito del espacio y núcleo del interés anterior, el de las prácticas discursivas; sería más bien, un traslapamiento, los pliegues o el adentro del pensamiento, como nuevamente diría Gilles Deleuze (9). • De la generalidad de las prácticas sociales Michel Foucault se ocuparía, en principio, de una serie cuya particularidad sería la de operar como prácticas escindientes. Pero caracterizar de esta forma a las prácticas, no es pensarlas como el producto de otra cualesquiera taxonomía, sino, a partir de sus efectos, reflexionar la historia efectiva de su surgimiento.

En este sentido, diríamos que:

1) Las prácticas escindientes se remontarían, en su historia efectiva, hacia finales de la Edad Media y principios del Renacimiento, donde veríamos expresarse una serie de estrategias combinadas y orientadas a erigir las murallas protectoras de la razón; prácticas de exclusión a través de las cuales se establecería una separación entre la Razón y la no-razón, entre el ser y el no-ser; pura afectación de negatividad, cuyo propósito sería resguardar los destiempos de una retardada resurrección de la Razón Clásica, bajo los auspicios benevolentes de los Neos: Neoplatonismos, Neoaristotelismo, como figuras primordiales. Exclusiones, exilios, fronteras, murallas casi inviolables, o al menos esa sería la intención; en fin, una geografía de la Razón cuyos trazos no sólo dividirían las regiones, las comarcas y los reinos, sino también a los hombres, unos de otros. Práctica escindiente que, en su movimiento perpetuo no habría de ensanchar fronteras, sino constreñirlas hasta el punto de obligar a "los hombres de razón" a producir ese gesto que, simultáneamente, acoge a la pareja de los opuestos. Esta curiosa dialéctica de la Razón produciría el momento de la exclusión - inclusión: los tiempos del gran encierro habrían sobrevenido. Así, prácticas de encierro que pregonan las estrategias del ejercicio, de la mecánica del poder que las animaría, prácticas de salvaguarda de la Razón; pero también, prácticas sociales que habrían de generar, de producir nuevos objetos de saber, así la razón se alimentaría del saber de la sin-razón, en un pretencioso afán de distanciamiento, condenado al fracaso. Funesto destino éste de la Razón al saber que su

genealogía no se encuentra en las esferas celestes, enunciadas en los cánticos y alabanzas astronómicas; no, su genealogía es gris, y habría que buscarla desde entonces en las cenagosas y malolientes aguas de la sin-razón, en las oscuridades del confinamiento, en las múltiples rostros denegados y forcluidos que, como en un juego de espejos, la reflejaban y la reenviaban a su imagen invertida y distorsionada; pues, al igual que la verdad, la razón también es de este mundo.

2) En este teatro genealógico habríamos de asistir a un espectáculo festivo, la puesta en escena de otra serie de prácticas cuyo arte expresivo llevaría las marcas de la realeza, los blasones y escudos de las noblezas y monarquías suspendidas en el tiempo; tiempo, historia que sería heredad de sangre, genealogía que, por su soberanía, nos conminaría a hurgar en un pasado poco terrenal, pues sus orígenes se remontarían hasta aquellos oscuros tiempos en que lo jurídico era a la vez lo teleológico: animosa Edad Media ésta para la que habría siempre caminos llanos, vías regias que llevarían de lo terrenal a lo divino, y que en su retorno incansable, testimoniarían la transmutación de ciertos aforismos cristológicos: es decir, entre las verdades teológicas que nos hablarían de un ser supremo. Dios, que desciende para convertirse en hombre y redimir a sus pares, puesto que habrían sido creados a imagen y semejanza, aparecería el cuerpo del Rey desdoblado en su naturaleza, duplicado por sus designios transitorios, terrenales y, a la vez, eternos y divinos.

Instaurado *ad divinis* el estatus jurídico del cuerpo del soberano, las exigencias de la Corona, del reino y de la sangre, le conminarían a expresarse a través de un cúmulo de representaciones y ceremoniales. Rituales de obediencia y sumisión que aparecerían incompletos si no se adosara a ellos el castigo. Así, supliciar, torturar, castigar el cuerpo del otro, del culpable, conllevaría no sólo la marca y significación del delito, sino también la de ser operador jurídico - político que enuncia la asimetría de los cuerpos en el espacio de la mecánica del poder: el "más poder" del cuerpo del Rey y el "menos poder" del cuerpo de todos aquellos sometidos a un castigo (10).

Entonces, prácticas sociales cuya sede absoluta y espacio de anudamiento es el cuerpo. En la genealogía del poder el cuerpo habría de ocupar un lugar que, difícilmente, podría constreñirse al principio ontológico de premisa material de la historia. Nuevamente, las prácticas escindientes nos impedirían siquiera pensar al cuerpo como aquella constante y consistente materialidad unificada y fija, a partir de la cual todos los hombres nos reconoceríamos, prescindiendo de la historia (11). Para la genealogía, para la <<microfísica del poder>>, la historia del cuerpo no es sólo la historia de la ciencia de su funcionamiento; más bien la historia efectiva del cuerpo sería la historia de las tecnologías políticas que lo han atravesado, cercado, sometido: en pocas palabras: la historia de las tecnologías políticas del cuerpo, de las prácticas escindientes que lo penetran, operando en él un efecto de poder a la vez individualizante y totalizador, pues tal sería el cuerpo que la sociedad disciplinaria produciría, como una exigencia de nuestro presente. Cuerpo que no es anterioridad del poder que lo atraviesa, sino, en principio, sólo consistencia fisiológica, elemento poblacional y demográfico, punto arquimediano de acontecimientos que pueblan las crónicas historiográficas, y que partirían de un supuesto o premisa de identidad trascendente o suprahistórica, metafísica en última instancia: es decir cuerpo y poder no habrían de pensarse como dos materialidades consistentes que, de tiempo en tiempo, se enfrentarían en un espacio, neutral por definición, que se convertiría por esto en campo de batalla. No, más bien afirmaríamos que el poder al incidir en éstas consistencias produciría el cuerpo y sus dobles, en tanto que efecto de poder y objeto de saber, pero también con una doble consistencia: una materialidad consistente, visible, medible y cuantificable, punible si es el caso, y una materialidad inconsistente, manipulable: el alma. Así, aprenderíamos y aprehenderíamos otra anatomía, la "anatomía política del cuerpo", recurso indispensable de la sociedad disciplinaria de la que habría que hacer la historia del presente.

Tercera hipótesis: la genealogía del poder no tomaría como principal espacio de análisis el aparato de Estado o el conjunto de instituciones en que aquel se expresaría; pues la teoría del poder de Michel Foucault no sería ni teoría del

Estado ni teoría de las Instituciones. En este mismo sentido afirmaríamos que, la originalidad de la teoría del poder -en Foucault- radicaría en su no apuntalamiento en los espacios de lo jurídico y/o lo económico y, quizás no esté por demás mencionarlo, tampoco se apoyaría en las virtudes o malevolencias exhibidas por el sujeto psicológico. Así, el poder no sería el coagulación de las relaciones sociales, y las prácticas que las subtienden, en los códigos y las leyes que, desde el Estado y las instituciones regulan y norman los comportamientos; aquí las estrategias nos serían ya familiares: los procesos ideológicos pretenderían haber colmado el zócalo de las acciones o las prácticas, tanto las discursivas como las no discursivas, acompañadas y reforzadas precisamente por los operadores superestructurales de lo jurídico-político y por los procesos infraestructurales y en última instancia económicos; aquí las nociones de verticalidad y sus vectores, la circularidad y/o simultaneidad de los procesos es lo que coronaría las explicaciones que, en última instancia, son necesarias pero no suficientes. Pero convendría hilvanar un poco más en este complejo tejido de prácticas y de argumentaciones, fijando de antemano el objetivo: trataríase de la distancia que habría de guardarse con respecto a la teoría marxista. En efecto, no pretenderíamos aquí plantear y agotar las relaciones entre el marxismo y la teoría de Michel Foucault, pero sí nos interesaría esbozar o dibujar algunos fragmentos atinentes a la hipótesis en turno.

Es cierto, Foucault consideraría que, si bien la teoría marxista habría desvelado la larga historia de la dominación, de un ejercicio del poder fundamentalmente represivo, así como las contiendas y antagonismos, luchas y derrotas inscritas en esa historia que es la historia de la lucha de clases, también se interrogaría - Foucault (12)- sobre las condiciones de posibilidad de un análisis del poder alejado del modelo económico-político y cuya lógica de funcionamiento se plasmaría en la retroalimentación biunívoca de las razones. Una primera respuesta sería justamente la teoría del poder como genealogía; pero aclaremos: no podríamos leer en la teoría del poder de Michel Foucault una oposición y rechazo radical a la teoría marxista del poder, pues de hecho ésta se convertiría

en uno de los espacios de análisis y reflexión para la elaboración de su propia teoría, aunque no serían tan poco los únicos espacios: por tanto, tampoco podría leerse en la genealogía del poder una suerte, feliz o desgraciada, según sea el caso, de reformismo o revisionismo marxista. No, más bien el planteamiento apuntaría hacia aquellos espacios ensombrecidos, las zonas donde se gestan la dominación y la violencia, lugares donde se consolidan las resistencias y los sufrimientos; apuntaría hacia lo impensable de la vida social, hacia aquellas prácticas que aún siendo generadas por el poder no revelarían en lo inmediato su lugar de procedencia, su fuente, pues anclarían precisamente en aquello que es lo menos jurídico del poder, y también lo menos económico: poder local, pero no localizable, del cual habrían de servirse tanto las instituciones como el aparato de Estado pero sin llegar a confundirse con ellos. Es lo que denominaríamos la teoría intersticial del poder; y he aquí nuestra tercera hipótesis de trabajo.

Cuarta hipótesis; si el poder es fundamentalmente conceptualizado como un despliegue de fuerza; una interrogante importante sería no quién detenta el poder o de dónde procede, sino cómo funciona. Pero además, cómo desentrañaríamos la relación entre poder y política? Ambos cuestionamientos habrían de desembocar en una problemática que no abordaríamos, solo la enunciarnos: La Gubernamentalidad (13), como el problema del gobierno de los otros y el gobierno de sí. Retornando diríamos que, las relaciones de poder estarían definidas por una especificidad que, siguiendo a Foucault, enunciaríamos como: "una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales o actuales, presentes o futuras" (14).

De esta afirmación se desprendería lo siguiente: Ubicada en el espacio de la generalidad, la relación de poder especificada y caracterizada como "una acción" que opera "sobre la acción", poseería importantes consecuencias: intentando conformar una lógica de las razones, recordáramos que en la enunciación de la primera hipótesis habríamos afirmado la existencia -en Foucault- de una Teoría del sujeto sin sujeto, pues bien, pensaríamos que sin violentar los conceptos podríamos, primero, establecer la equivalencia entre "acción" y "prácticas

sociales" para, luego, situar al sujeto precisamente en el espacio que aquellas dibujan y que para comprenderlo tendríamos que caracterizarlo como una especie de espacio topológico, es decir, conceptualizar las prácticas sociales como una interioridad-exterior en relación al sujeto, precisamente. Una tal conceptualización nos permitiría afirmar, como ya lo hemos hecho, que si bien el cuerpo aparecería como espacio de anudamiento de las prácticas esto no querría decir que pensaríamos al sujeto como el producto simple o complejo de una serie de prácticas, a partir de las cuales podría ser definido e identificado a lo largo de su historia y que, como consecuencia, deberíamos apuntar a determinar las contradicciones en las prácticas mismas salvaguardando la integridad y consistencia del sujeto; no, más bien, al operar de este modo estaríamos reduciendo la problemática del poder a la contradicción y, quizás, a un problema de la Razón; resumiendo, el problema que nos ocuparía sería de este orden: Foucault afirmaría que su investigación apunta al sujeto, pero entendido como producto de una serie de prácticas fundamentalmente escindientes, razón por la cual no habría sujeto anterior al poder que lo produce y lo atraviesa, lo divide e individualiza.

Finalmente, en referencia a la política y su relación con el poder, afirmariamos lo siguiente: el poder pensado como una relación de fuerzas no encontraría su resolución ni en el consenso ni en la violencia; pues, justamente en el espacio donde se ejerce el poder se producen también las resistencias, las luchas, las oposiciones y éstas nos remitirían a la conceptualización de la política no como la paz consecutiva a la terminación de la guerra, sino -siguiendo a Foucault-, como (15) la continuación de la guerra con otras armas, en otros escenarios y, quizás, con otros actores, de tal suerte que ni siquiera podríamos pensar en un tiempo utópico en que las relaciones de poder se transmutarían en relaciones de armonía y simetría. Así, el problema de la política y del poder abriría la problemática mayor de la Gubernamentabilidad.

Consideraría lo inacabado del planteamiento de las hipótesis, tanto como el diferencial de importancia signado en cada una de ellas; pero, en favor de lo

expuesto argumentaría que, otras hipótesis y otras afirmaciones necesariamente han de surgir; por ahora, sería pertinente y necesario trabajar con este marco teórico referencial hasta agotar sus riquezas, o sus pobreza.

Del suplicio, ese supremo y soberano arte de castigar, a la invención de las disciplinas, de los instrumentos disciplinarios que, desde el siglo XVIII hasta nuestros días, nos impondrían una serie de exigencias de ser, modos de subjetivación amparados en prácticas fundamentalmente escindientes, un recorrido histórico se desplegaría mostrándonos nuevos y diversos dibujos de aquello que tendríamos que empezar a comprender como nuestro presente, la modernidad en la que hoy estamos inmersos.

Recorrido histórico cuyo afán último no podría ser el de inducirnos a producir ese gesto de satisfacción y tranquilidad por la confirmación de que, aquellos horrores y barbaries del pasado ya jamás podrían resucitar pues ante ellos se habría erigido el conjuro de un presente plétórico de formas y modos de relación que ya sólo hablarían de la convivencia de y en un Estado de Derecho, expresado y plasmado en las Instituciones democráticas que colmarían el zócalo de nuestros más caros anhelos libertarios. Nada tan fatuo como este pensamiento que, sin embargo, habría de caracterizar ciertos modos de pensar el presente, sin intención alguna de descargarse del fardo del pasado pues en éste abreviaría para extraer el conjunto de estrategias de dominación ofrecidas bajo el disfraz de las democracias representativas, como resultado último de las luchas libradas por la Razón universal y su triunfo incuestionablemente plasmado en los códigos y constituciones que regulan y norman la vida de los individuos.

Ironías aparte, lo que aquí no interesaría saber es: en las relaciones de poder, ¿qué lugar ocupa el cuerpo?, ¿y, en las relaciones de saber? No sería posible comprender a la sociedad disciplinaria, con la serie de estrategias que de ella dimanar, sin abordar el núcleo, el punto de articulación que sería el cuerpo. Y aquí afirmaríamos lo siguiente: la adopción -por Foucault- del método genealógico le habría permitido encarar, bajo una forma novedosa e inédita, la problemática del poder; así, el genealogista pretendería escribir la Historia

efectiva, la <<Wirkliche Historie>>, opuesta a aquellas transcripciones de la historia como el progreso de la Razón Universal; pues, como ya bien sabríamos: "Para el genealogista no hay esencias fijas ni leyes subyacentes ni finalidades metafísicas. La genealogía busca discontinuidades donde otros encontraron desarrollo continuo. Encuentra recurrencias y juego donde otros hallaron progreso y seriedad. Registra el pasado de la humanidad con el fin de desenmascarar los solemnes himnos del progreso. La genealogía evita la búsqueda de la profundidad. En lugar de ello, busca los aspectos superficiales de los acontecimientos, los pequeños detalles, los cambios menores y los contornos sutiles. Huye de la profundidad de los grandes pensadores producidos y venerados por nuestra tradición: su enemigo número uno es Platón" (16).

Correlativamente, trataríase de disolver toda ilusión de permanencia e identidad; espacio de disolución donde ni siquiera el cuerpo podría arrogarse el papel de aquella consistencia material, a partir de la cual podríamos reconocernos; a manera de una combinatoria simple -o casi-, diríamos que de lo que se trataría es de desentrañar esa compleja malla de relaciones entre el poder y el cuerpo, el saber y el cuerpo y, finalmente, el poder y el saber. Este apretado tejido de relaciones sería lo que subyace a aquellas enormes descripciones de las estrategias disciplinarias, que parecerían saturar hasta el último rincón el edificio social generado por la arquitectura de la modernidad.

Entonces, la vigilancia jerarquizada, la sanción normalizadora y el examen se conformarían en los vértices mayores de las denominadas tecnologías políticas del cuerpo, a la vez, estas tecnologías habrían de traducirse en la escritura de la historia política del cuerpo, en su historia efectiva o genealogía.

En este sentido, la invención de la sociedad disciplinaria sería, a la vez, la historia política del cuerpo, historia de las tecnologías del poder político, pero también sería la historia de una compleja relación: la del poder y el saber.

Bien podríamos pensar que, aislar las tecnologías, describir minuciosamente los instrumentos, trazar la geometría de las acciones y, consecuentemente, enunciar las <<otras acciones>> que provocan, inducen, controlan y vigilan, nos permitiría

escribir la historia política del cuerpo. Cuerpo, espacio fundamentalmente heterodoxo en tanto que efecto y sede de la compleja serie de relaciones de saber - poder que lo atraviesa y multiplica en innumerables dobles, reflejos especulares e imágenes virtuales a partir de las cuales el sujeto pretendería anclarse y reencontrar, en alguna de ellas, el paraíso perdido o la tierra prometida de la identidad trascendente. Tal serían los efectos de las prácticas sociales escindientes que, desde el siglo XVIII han signado ese tiempo que aún hoy no habríamos dejado atrás: la modernidad.

Menos de un siglo sería el tiempo necesario en que se transformarían radicalmente las tecnologías políticas del cuerpo; del suplicio a las disciplinas, el cuerpo no sería nunca el mismo. Habrían de modificarse no sólo su consistencia sino también las formas de pensarla; valga la expresión, a la anatomía del cuerpo se agregaría una física de las fuerzas, una geometría de los planos y una minuciosa disección y aislamiento de los elementos mínimos conformadores de una totalidad simbólica. Pero, en contra de lo que podríamos haber pensado, no serían los operadores de un saber altruista y desinteresado los responsables de la producción de ésta nueva anatomía, sino una serie de dispositivos articulados en una compleja relación de saber poder y cuyo objetivo, si pudiéramos expresarlo de este modo, no apuntaría única y exclusivamente a la ampliación y desarrollo de la ciencia de la estructura y funcionamiento del cuerpo; no, afirmaríamos más bien que el saber producido habría generado a la vez una relaciones de poder acordes y complementarias al campo de saber. Pues, no podríamos olvidar que, en torno al saber y el poder ya Michel Foucault (17) habría derrumbado toda la imaginería con respecto a nuestras acendradas creencias de que, el poder enloquece y el saber, en su renuncia al poder que le tienta y conmina, encontraría como recompensa la beatitud del ser sabio. En concreto y para decirlo de una vez: no hay un afuera del poder, así como tampoco habría un afuera del saber; y aquí nos forzaríamos a señalar el equívoco de confundir el afuera del saber con la ignorancia, como si ésta fuera un <<méno saber>> (en referencia, claro está, a una concepción organizada, sistematizada, formalizada e

institucionalizada de aquello que denominamos saber) o la nada del mismo, o aún, el enemigo a vencer en una escolástica concepción del saber.

A propósito del cuerpo se han desplegado una multiplicidad de saberes, cuyo punto de partida y de llegada es siempre el cuerpo mismo: pero dichos saberes no pueden ser considerados, en ningún momento, desinteresados o neutrales y como existiendo sólo al lado de otros saberes iguales, con mayor o menor derecho estatutario, colmando el cielo teórico que cobija nuestras individualidades. Entonces, tendríamos por un lado, una materialidad consistente, un cuerpo objetivado y vuelto soporte de toda una biología y una fisiología. Cuerpo saturado de funciones y normas que lo (auto) regulan; menos a título de ejemplo y más como momento de la genealogía del poder, encontraríamos al cuerpo sitiado en el espacio de las llamadas ciencias de la vida, con sus tecnologías rudimentarias o sofisticadas, orientadas a la conformación histórica de un cuerpo que sería ofrecido a la mirada, no para el solaz de la percepción sino para su interpretación; acto a partir del cual lo visible se vincularía casi indisolublemente con lo enunciable; primacía del ojo en la práctica de una lectura efectiva (18) en su recorrido por los diversos estados y volúmenes, por las consistencias duras y ásperas, fuertes y frágiles, de aquello que sería un cuerpo en proceso de constitución sólida y funcional. Mirada médica que no contempla su objeto desde la aséptica distancia de un saber neutral y estrictamente orientado al sólo progreso de las ciencias de la vida, no, aquí no habría lugar para una filantropía médica o al menos nuestra intención no apuntaría a escrudiñar y valorar las prácticas en este horizonte. Más bien, mirada clínica, práctica médica que no se circunscribiría a la geometría dibujada por su objeto, sino que apuntaría por medio de la puesta en marcha de toda una serie de mecanismos, de dispositivos conformados por diferentes operaciones, a la sustracción de un saber de la verdad del cuerpo, es decir, desplegando esa mirada exhaustiva que estructura la serie de los enunciables, elaborando los principios de la indagación y diseñando la experiencia de abrir algunos

cadáveres, diríamos que el cuerpo es historizado y situado en una dimensión bipolar que lo colma y lo rebasa.

Bipolaridad médica de lo normal y lo patológico que surgiría como el producto mayor de una serie de estrategias de saber-descripción, pero cuyos efectos no encontrarían sus fronteras en el espesor de su objeto sino que, más bien, lo atravesarían hasta situarse en el espacio exterior de existencia del ser del cuerpo, en la dimensión histórico-social o si se nos permite la metáfora, en el cuerpo social. En este mismo sentido se expresaría Michel Foucault al afirmar que: "Cuando se hable de la vida de los grupos y de las sociedades, de la vida de la raza, o incluso de la <<vida psicológica>>, no se pensará en principio en la estructura interna del *ser organizado*, sino en la *bipolaridad médica de lo normal y de lo patológico*" (19).

Bien podríamos decir, entonces, que la lógica del significante no sólo habría de producir el discurso de la ley y los principios de regulación del modo normal de funcionamiento del cuerpo, sino también habría de producir los enunciados que organizarían en una bipolaridad política a la estructura social; así, la medicalización del cuerpo subtendería dos procesos: Uno, el primero, claramente clínico y pedagógico, organizado por la compleja mecánica hospitalaria, donde el juego de la mirada, el lenguaje y el saber, alternándose con la repetición y la descripción exhaustiva, apuntarían a la verdad de la enfermedad (20), que no es menor en estatuto a la verdad de la salud, es decir, la verdad de lo normal no tendría como reverso la falsedad de lo patológico, sino la verdad de otro modo del ser cuya positividad anclaría en los discursos que la enunciarían, incluso hasta en el curso regular de las enfermedades. Entonces, la enfermedad se significaría como el desplazamiento desde un espacio regulado por una serie de normas, principios y leyes, hasta otro espacio donde otras normas, principios y leyes enunciarían su modo de ser.

El segundo proceso podríamos afirmar que es evidentemente político, mediante un dispositivo de desplazamiento, la serie de enunciados de la verdad del funcionamiento normal (y patológico) del cuerpo ampliaría sus horizontes de

acción mas allá de la experiencia clínica para situarse en otro ámbito de experiencias, de prácticas: en el conjunto más general de las prácticas sociales. Sería éste el momento en que los enunciados de lo normal se saturarían de valores induciendo una serie de efectos políticos, una serie de prácticas, escindientes cuyo resultados serían el trazo de una nueva geografía ontológica, dibujo de nuevas fronteras dentro de otras más anejas operando como líneas divisorias no sólo entre lo normal y lo patológico, sino otorgando, inclusive, un diferente valor a esta bipolaridad así se refiera al hombre o a la mujer (21): atribución diferencial de consistencias duras y suaves, de fuerzas y debilidades, de predisposiciones y soportamientos. Mas que un anecdotario de las diferencias, veríamos configurarse el espacio de una medicina socio-política que dotaría de otra consistencia al conjunto de valores que desde la edad media y hasta el siglo XVIII habrían permanecido en el espacio de una teología política; espacio amurallado y protegido por una razón universal trascendente. Medicina social cuyas pretensiones de producción de conciencia política induce, incita, promueve comportamientos, actualiza costumbres, resucita rituales, con el objeto de (a) cercar a los individuos al reino de lo normal, de la positividad, bajo la prescripción de acatamiento de las normas. Quizás tendríamos que reflexionar nuevamente sobre las afirmaciones de G. Canguilhem, quien haciendo trabajar el concepto de lo normal, en diferentes espacios de saber, apuntaría que: "La definición psicosocial de lo normal por lo adaptado entraña una concepción de la sociedad que la asimila subrepticia y abusivamente a un medio ambiente, es decir a un sistema de determinismos, cuando en realidad es un sistema de coacciones que contiene, ya y antes de todas las relaciones entre el individuo y ella, normas colectivas de apreciación de la calidad de tales relaciones. Definir la anormalidad por la inadaptación social significa aceptar en mayor o menor medida la idea de que el individuo debe suscribir el hecho de determinada sociedad y por lo tanto acomodarse a ella como una realidad que al mismo tiempo es un bien" (22)

En la misma línea de reflexión, y aquí en este momento, nos interesaría solamente mostrar que la experiencia de la clínica médica al producir la

bipolaridad ya enunciada, induce una serie de prácticas de poder político que hunden sus raíces en lo más profundo del ser del cuerpo al punto de hacernos pensar y afirmar con Foucault (23) que, la arquitectura de las llamadas ciencias humanas estaría montada en los cimientos forjados por las experiencias médicas del siglo XVIII.

El cuerpo y la ciencia de su funcionamiento no sólo habrían de mostrarnos un vértice de la compleja relación entre el saber y el cuerpo, sino también un momento de suma importancia en la genealogía del poder: así, el ritmo de la discontinuidad de ésta historia efectiva no debemos comprenderlo como un parcelamiento definido y acotado, sino como una red no inmediatamente perceptible pero que, en sus intersticios vehiculiza las estrategias de poder que habrían de fundar otros espacios y otras discontinuidades marcadas por el conjunto de las prácticas que le definen y le proporcionan una consistencia y aparente diferencia irreconciliable. En este sentido, pensar el pensamiento de la discontinuidad, implicaría pensar el orden de las razones desde otro lugar que no sería ya el de la búsqueda de la identidad trascendente pero tampoco sería, en contraparte, el enaltecimiento de la alteridad o reivindicación de la "otredad" y como corolario la reconciliación con las identidades rechazadas. Afirmaciones necesarias por cuanto desbrozan el camino del planteamiento de nuestra siguiente problemática: las relaciones entre el poder y el cuerpo, relación de fuerzas cuya resultante habría de ser el conjunto de disciplinas que hoy organizan nuestros comportamientos, orientándolos hacia la construcción de una sociedad disciplinaria, hacia una sociedad de normalización.

Pero antes convendría intentar consolidar el dispositivo conceptual, a partir del cual pensaríamos abordar la compleja problemática que entraña la sociedad disciplinaria. Así, en otro lugar ya habríamos vertido una afirmación, en torno a las relaciones del poder y el cuerpo que bien podría parecer asaz paradójica, o peor, contradictoria: evitando las reiteraciones solo recordaríamos lo esencial de nuestra enunciación: el cuerpo no es un dato de la experiencia ni anterioridad de las tecnologías del poder político que lo atraviesan, sino uno de los principales

efectos de dicho poder. Una tal afirmación habría de enfrentar de inmediato una multiplicidad de interrogantes: ¿Sobre qué cuerpo ejercen su acción las estrategias del poder, y qué cuerpo es, entonces, el que se produce? ¿nuestra afirmación reposa estricta y verdaderamente en materialidades y consistencias o, subrepticamente, habríamos introducido esencias disfrazadas de " otras materialidades y otras consistencias"?; si las relaciones de poder habrían sido definidas por Foucault como una acción sobre otra acción, ¿cómo pensar la "otra acción" si lo que habría de producirse tendría necesariamente que ser algo así como la fuente misma de dicha "otra acción"? Es indudable que aún otras interrogantes podrían ser planteadas, quizás más completas y rigurosas; no es nuestro propósito transcribir el posible catálogo que conformarían. Más bien, pretenderíamos abordarlas y proporcionar respuesta a cada una de ellas; pero, también, consideraríamos necesario en este momento enunciar una serie de informaciones orientadas a esclarecer y reordenar los desarrollos precedentes.

Así, nos habríamos planteado desarrollar y comprender una genealogía del poder, pensada como una cierta modalidad de hacer la historia del presente; a propósito, hacer la historia del presente no llevaría implícito el conformar o acomodar los acontecimientos ya dichos y escritos del pasado histórico a la manera de una premisa trascendental que ineluctablemente nos forzaría a concluir lo ineludible de nuestro presente: en ello habríamos de detectar bien pronto, el deslizamiento imperceptible de la universalidad de la razón, investida de un continuismo y de una noción supervalorada del progreso (24).

Pero, ¿cómo hacer la historia del presente, del hombre y del alma atravesados por las tecnologías del poder político que caracterizan a la sociedad disciplinaria de nuestra modernidad? Otorgar una sola respuesta a tan vasta y compleja interrogante, sería imposible más bien, convendría enunciar una serie de afirmaciones las cuales operarían menos como respuestas y más como las líneas que circunscribirían el espacio de investigación que nos concierne, hasta conformar el cuadro de las razones y los pensamientos como el dispositivo necesario para comprender nuestro presente.

En este sentido, la dimensión de lo corporal expresaría la afirmación de un espacio, una geometría y un volumen cuya solidez se significaría como la sede, zócalo biológico de la existencia, donde se anudarían un conjunto de saberes constituyentes, a la vez, de unas relaciones de poder. Así, nuestro interés primero se centraría en el cuerpo; pero aún cuando nuestro punto de partida se situara en el nivel de una fisiología, de una anatomía, como sustento necesario para las experiencias de la clínica médica, no pretenderíamos formular ni la historia de la biología ni la historia epistemológica del saber médico; si bien tomamos algunos elementos, escasos por cierto, de este segundo espacio es con el fin de mostrar cómo mediante un proceso de extensión y de desplazamiento, dichos elementos son utilizados para producir mecanismos, estrategias y tecnologías de poder. Es decir, al afirmar -(siguiendo a Foucault)- (25), "que el poder produce saber, que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder", estaríamos pensando en un primer proceso quizás de relativa complejidad pero no siempre, cuyo mecanismo de operación, tal vez ya conocido, parecería ser en términos generales el siguiente: a partir de una serie de prácticas teórico-discursivas y siguiendo reglas de producción propias y específicas, obtendríamos por resultado un conjunto jerarquizado y articulado de conceptos: una teoría; el contenido pensado configura y circunscribe un espacio, el interior del cual habríamos de localizar la serie más o menos definida de fenómenos o procesos, con sus variaciones, acerca de los cuales la teoría pretendería dar cuenta, o producir un efecto de conocimiento (26). Aquí, entonces, un modo de constitución del llamado conocimiento científico, pero el saber es algo diferente a la ciencia, aún cuando guarde relación con la misma. Intentaríamos aquí fijar las diferencias y relaciones no sólo entre el saber y la ciencia, sino también a propósito de algunos otros conceptos, todos los cuales conformarían una parte sensiblemente importante de la maquinaria conceptual, a través de la cual pretenderíamos operar sobre el objeto de nuestra investigación.

Así, el saber habría de poner en relieve una cierta modalidad de las prácticas discursivas, caracterizada por una doble ausencia: ausencia de un sujeto de conocimiento y ausencia de los objetos por conocer. pero entenderíamos dicha ausencia no desde la dimensión ontológica sino en el sentido, primero, de que no hay un sujeto de conocimiento plenamente constituido y anterior al conocimiento mismo así como, segundo, tampoco habría objetos previos y dispuestos ya para su conocimiento: lo que más bien tendríamos en principio serían una serie de prácticas discursivas cuyas regularidades, puntos de visibilidad que marca, curvas de enunciación y proyección, puntos de desciframiento e indagación, y otros elementos más conformarían no sólo al sujeto sino también a los objetos en la inferioridad de aquello que se denominaría un a priori arqueológico, que se manifestaría como la experiencia desnuda del orden, como las condiciones de posibilidades del saber, pero no de la ciencia, ya que los objetos a que se hace referencia no siempre habrían de adquirir o encontrar su lugar en dicho estatuto. En este mismo sentido, ya se habría expresado Foucault al afirmar que: "A este conjunto de elementos formados de manera regular por una práctica discursiva y que son indispensables a la constitución de una ciencia, aunque no estén necesariamente destinados a darle lugar, se le puede llamar saber. Un saber es aquello de lo que se puede hablar en una práctica discursiva que así se encuentra especificada: el dominio constituido por los diferentes objetos que adquirirán o no un estatuto científico (...); un saber es también el espacio en el que el sujeto puede tomar posición para hablar de los objetos de que trata en su discurso (...); un saber es también el campo de coordinación y de subordinación de los enunciados en que los conceptos aparecen, se definen, se aplican y se transforman (...); en fin, un saber se define por posibilidades de utilización y de apropiación ofrecidas por el discurso(. .). Existen saberes que son independientes de las ciencias (que no son su esbozo histórico ni su reverso vivido), pero no existe saber sin una práctica discursiva definida, y toda práctica discursiva puede definirse por el saber que forma " (27). Quizás convendría para consolidar nuestras afirmaciones y abrir el camino para la explicitación de otro

importante concepto ahondar en la noción de a priori arqueológico como experiencia desnuda del orden y como expresión de las condiciones de posibilidad del saber; parecería evidente que la expresión "condiciones de posibilidad" nos remitiría directamente a una doble problemática, es decir a una distancia y a una influencia: distancia de la Razón universal trascendente cuya presencia eterna habría de guiar al hombre en la búsqueda de su destino y lugar en la historia, proporcionándole para ello fuentes inagotables de sentido con que dotar a la historia, fijando así los espacios en los cuales el hombre habría de buscar y con seguridad encontrar las múltiples identidades que tanto anhela y que le asegurarían un sentido para sí y un lugar en el sentido de la historia; y una influencia, ésta de corte kantiano en tanto que sin forzar la interpretación bien podríamos afirmar una identidad entre los vocablos "condiciones de posibilidad del saber" y "condiciones de posibilidad de la experiencia", éste último precisamente de corte kantiano y que nos enfrentaría, por un lado, a la extinción de la Razón universal y, por otro lado, al surgimiento concomitante de las racionalidades que desde entonces pueblan nuestra historia, así como el correlato de la finitud del hombre. Indudablemente, problemáticas complejas que habrían de requerir un mayor desarrollo, pero en otro momento y concretamente en otra investigación.

Entonces, aceptando las afirmaciones precedentes, la noción de a priori arqueológico haría surgir ante nosotros el complejo concepto de episteme como el espacio siempre móvil que dibuja, para un cierto momento de la historia, el conjunto de las prácticas discursivas posibles y que, a partir de sus regularidades apuntarían a las relaciones que se producirían entre las diferentes ciencias, los haberes que las contienen, las modalidades epistemológicas que subtienden e incluso con la ideología que pretenderían erradicar de sí, parecería que es justamente ésta la forma en que el mismo Foucault se expresaría, pues a propósito de la Episteme en su momento habría afirmado "El análisis de las formaciones discursivas, de las positividades y del saber en sus relaciones con las figuras epistemológicas y las ciencias es lo que se ha llamado, para

distinguirlo de las demás formas posibles de historia de las ciencias, el análisis de la <<episteme>>. Quizá se sospeche que esta episteme es algo como una visión del mundo, una tajada de historia común a todos los conocimientos, y que impusiera a cada una de las mismas normas y los mismos postulados, un estadio general de la razón, una determinada estructura del pensamiento de la cual no podrían librarse los hombres de una época. gran legislación escrita de una vez para siempre por una mano anónima. Por *episteme* se entiende, de hecho, el conjunto de las relaciones que pueden unir, en una época determinada, las prácticas discursivas que dan lugar a unas figuras epistemológicas, a unas ciencias, eventualmente a unos sistemas formalizados; el modo según el cual en cada una de esas formaciones discursivas se sitúan y se operan en los pasos a la epistemologización, a la cientificidad, a la formalización; la repartición de esos umbrales, que pueden entrar en coincidencia, estar subordinados los unos a los otros, o estar desfasados en el tiempo; las relaciones laterales que pueden existir entre unas figuras epistemológicas o unas ciencias en la medida en que dependen de prácticas discursivas contiguas pero distintas. La episteme no es una forma de conocimiento o un tipo de racionalidad que, atravesando las ciencias más diversas, manifestará la unidad soberana de un sujeto de un espíritu o de una época; es el conjunto de las relaciones que se pueden descubrir, para una época dada, entre las ciencias cuando se las analiza al nivel de las regularidades discursivas " (28).

Podría juzgarse como demasiado extensas las citas; sin embargo ellas cumplirían con el objetivo de conformar de manera sólida, pensamos, un fragmento del dispositivo conceptual a partir del cual operaríamos sobre el objeto de nuestra investigación, y en este momento justamente sobre las relaciones de saber y de poder anudadas en el cuerpo. Quizás ahora convendría volver y retomar la serie de afirmación que sobre el particular habríamos ya vertido.

Hacia finales del siglo XVIII, la sociedad habría visto surgir, y difundirse más o menos rápidamente, una invención: Las Disciplinas. Momento y espacio de consolidación de una serie de relaciones entre el saber y el poder, y cuya

incidencia en el cuerpo habría producido una novedosa anatomía política, una nueva economía del poder político, donde las estrategias y los mecanismos ya no estarían orientados al puro aniquilamiento del cuerpo, por la vía del universalista derecho, monárquico de castigar, sino más bien centrarían su preocupación en la procuración de aquellos mecanismos y estrategias que por la vía de su implementación, metódica y consistente, habrían de producir un cuerpo dócil, manipulable, educado y obediente; anatomía política cuyos esfuerzos de saber se propondrían explorar, desarticular y reorganizar el cuerpo bajo nuevas consistencias y volúmenes.

Indudablemente, una nueva episteme habría aparecido en el cielo de la edad clásica, constituyendo las correlativas relaciones de poder, las cuales permitirían pensar a la naciente anatomía política como aquella que "define cómo se puede hacer presa en el cuerpo de los demás, no simplemente para que ellos hagan lo que se desea sino para que operen como se quiere, con las técnicas según la rapidez y la eficacia que se determina" (29).

Pero, esta nueva anatomía política no sería posible pensarla ni como emergiendo de manera repentina, ni como consecuencia lógica del desarrollo de un privilegiado saber único.

Pensaríamos más bien que tuvieron que sucederse una multiplicidad de procesos provenientes de los espacios más disímolos que coincidiendo, repitiéndose, desarrollándose, apoyándose unos sobre otros, convergiendo y anudándose, habrían de producir el dibujo de ese método general de dominación que sería la anatomía política del detalle, como el contenido primordial de las Disciplinas. En términos generales podríamos afirmar que, tal multiplicidad de procesos habrían de proceder lo mismo de espacios de saber más o menos consolidados, como sería el caso de las experiencias de la clínica médica, que del conjunto de instituciones que traducen y concretizan una forma o modalidad del Estado.

Aquí es importante no confundirnos: La genealogía política del cuerpo y el alma modernos no es la Historia de las Instituciones, aún cuando éstas usufructúen el saber de esta anatomía política, de esta tecnología política del cuerpo, no se

pueden confundir con ella, no son ni idénticas ni equivalentes. La Microfísica del Poder constituida por las disciplinas se sitúa, tanto en sus mecanismos como en sus efectos, en otro nivel: en el espacio intersticial del poder; espacio trazado y dibujado, vuelto real en el instante mismo en que se encuentran, chocan, unas determinadas formas de funcionamiento institucional y los cuerpos con sus materialidades consistentes, sus fuerzas y sus docilidades.

Quizás, ésta afirmación requeriría de un desarrollo y explicitación; hacia allá apuntarían estas líneas.

Entonces, volviendo a nuestro planteamiento inicial, diríamos que "a estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad, es a lo que se puede llamar las <<disciplinas>>"(30). Atrás habrían quedado los mecanismos festivos del poder que apuntarían al cuerpo como masa total, imaginaria unidad indisociable, sede absoluta y casi privilegiada de una modalidad del ejercicio del poder; poder de castigar que, a través de los ceremoniales del suplicio, del ritual de la tortura donde lo mismo convergen elementos de saber y actos de poder, significando la puesta en acto del suplicio de la verdad: suplicio, tortura, codificación de una serie de técnicas para arrancar la verdad que convierten al juego judicial, en todo un arte y al verdugo en un artista de las sensaciones; pues habría todo un arte en la mecánica de la invocación e instantánea postergación de la muerte, aritmética infinita de la agonía, pero que finalmente terminaría transformando las significaciones, pues el acto de justicia, derecho de castigar del monarca, habría de trasmutarse en acto de venganza; al menos, a partir de los excesos del poder, el deslumbrante haz de luz que vertería sobre el culpable, desde el espacio de las sombras dejaría percibir en su visibilidad más nítida el <<décalage>> dibujado por el delito y la pena. Así lo habría percibido C. Beccaria al afirmar, a propósito del delito de <<infamia>> y la pena que arrastra, que otro ridículo motivo de la tortura es la purgación de la infamia. Esto es, un hombre juzgado infame por las leyes debe, para libertarse de esta infamia, confirmar la verdad de su deposición con la dislocación de sus

huesos. (...) La tortura misma ocasiona una infamia real a quien la padece; luego con este método se quitará la infamia causando la infamia" (31) Pero también sería necesario desechar cualesquiera concepción o pensamiento que pretendiera ver en éstas manifestaciones del poder, sólo el caprichoso comportamiento de quien como monarca encarna y detenta el poder, como un bienaventurado don teológico - político: pues habría todo un aparato jurídico que fundamentaría y justificaría, aún el exceso, más como un Derecho y menos como un privilegio de la investidura, o como una expresión de la maldad del alma del soberano; no, el problema del poder no es un problema psicológico, por más que se sirva del alma para ejercer su dominación. Pues, "la ley que manda la tortura es una la ley que dice: Hombres, resistid al dolor, y si la naturaleza a criado en vosotros un inextinguible amor propio, si os ha dado un derecho inalienable para vuestra defensa, yo creo en vosotros un afêcto en todo contrario. esto es, un odio heroico de vosotros mismos, y os mando que os acuséis, diciendo la verdad aún entre el desenlazamiento de los músculos y las dislocaciones de los huesos; [y esto porque, si] tú eres reo de un delito, luego es posible que lo seas de otros cientos. Esta duda me oprime y quiero salir de ella con mi criterio de la verdad; las leyes te atormentan porque eres reo, porque puedes ser reo, porque yo quiero que tú seas reo, [pues finalmente] yo, juez, debía encontrarnos reos de tal delito; tú, vigoroso, has sabido resistir al dolor, y por esto te absuelvo: tú, débil, has cedido, y por esto te condeno. Conozco que la confesión que te he arrancado entre la violencia de los tormentos no tendría fuerza alguna; pero yo te atormentaré de nuevo si no confirmas lo que has confesado" (32).

Ciertamente antes del siglo XVIII, en el XVII, ya existían las disciplinas como un conjunto de instituciones, de disposiciones, principios y mecanismos cuyo modo y efecto de funcionamiento habría estado estrechamente ligado a la figura del Rey, y por tanto a las condiciones teológico - políticas sustentadas en un Derecho monárquico. En este momento el ejercicio del poder monárquico habría estado caracterizado por toda una simbología y una semiología religiosa, produciendo ciertas formas de conceptualización del poder que, aún hoy, en la modernidad,

insistirían en su persistencia. En este sentido, el poder descansaría en un personaje: el Rey, saturado de insignias, símbolos y blasones, como los códigos de la posesión y localización del poder mismo. Principalmente sería un poder visible: hacia allá apuntaría la metáfora del doble cuerpo del Rey enunciada por Ernst H. Kantorowicz, a propósito de Federico II (33); poder visible, percible pero sólo de manera unidireccional: emanando del cuerpo del Rey al cuerpo del condenado.

Entonces, diríamos que, la transformación, la "novedad" de las disciplinas surgidas como "invención" en el siglo XVIII, en principio, habrían modificado este espacio de percepción único y antitético, de suspensión de visibilidades, juego de luces y sombras, de diferencias y verticalidades, merced a un poder concebido como posesión. Las disciplinas en la edad clásica producirían una sensible transformación no sólo en las formas de concebir y pensar el poder, sino también en el acto de percepción que ahora procurarían: una visibilidad - invisible pero biunívoca, horizontal y anónima; pero también, suspensión de diferencias sólo para hacerlas más profundas, es decir, a partir de las técnicas y los mecanismos de la individualización el objetivo último sería producir la diferencia en mayor escala. En todo esto, y más, radicaría la novedad de las disciplinas surgidas en el siglo XVIII; en ello encontraríamos la objetividad de su invención.

Sin embargo, el cuadro así dibujado parecería, de hecho, lo es, demasiado austero. Otras complejidades deberían ser añadidas, y las enunciaríamos como afirmaciones. Como elementos previos podríamos afirmar que, las disciplinas inventadas en la edad clásica habrían de mostrarse como siendo el resultado, primero, de una transformación profunda en la economía del poder: de la riqueza festiva del suplicio, pasando por la consagración de la tortura, a la austeridad sombría de los derechos suspendidos, la economía del poder político de castigar se trasmutaría en una economía del poder de normalización; segundo, constitución correlativa de un campo de saber, producción de nuevos objetos y de otras realidades que desbordarían la sencillez de las revoluciones científicas en su testarudo pensamiento de neutralidad, pues, este saber nuevo implicaría, de

uyo. en su relación con el poder una cierta modalidad de la analítica del hombre que operaría en su estructura, en su volumen, su consistencia, sus fuerzas, capacidades y habilidades; saber para conducir y controlar más, y menos para compartir o suprimir; saber para dominar y utilizar mejor, y menos para reprimir y excluir; relaciones de poder y de saber que habrían de suspender los silencios, convirtiéndolos en diálogos interminables: echado a andar el molino sin fin de la alabanza ya nada produciría susurros y silencios. La consigna, la convocatoria ahora es hablar, romper, franquear las diferencias y producir las identidades aunque estas no sean nada más que lugares de paso obligados para arribar a las referencias "reales", producidas por las prácticas escindientes del saber y el poder, por las estrategias disciplinarias emergentes.

Entonces otros códigos, nuevos espacios semánticos, otras historias se escribirían en y por los individuos en su recorrido hacia la sujeción normalizadora. Vale la pena insistir: antes del surgimiento de las disciplinas, el poder como encarnación de privilegio, en sus manifestaciones, dibujaría en el cuerpo social el mapa jurídico-político de las sanciones, los delitos y las penas, las exclusiones y los destierros, pero también trazaría los espacios de las libertades reales manifestadas por los comportamientos no plenamente fundados en los códigos o en las benevolencias del monarca, sino en un paradójico juego de presencia - ausencia: es decir, habría unos comportamientos reales y libres en los individuos, presentes pero ausentes de codificación en un saber - poder que los enunciara y los marcará, por ejemplo: el sexo sólo aparecería como un asunto de "familia", pero la sexualidad es un problema de la sociedad disciplinaria.

Así, los espacios saturados de silencios bien pronto se transmutarían en una feria de discursos parlanchines, ávidos de decir su verdad. En otros espacios nos ocuparemos más ampliamente de estas singularidades disciplinarias; aquí lo que nos interesa resaltar es que, a partir de las disciplinas se produciría una vasta red de comunicación horizontal excluyendo, desterrando los silencios, ampliando las visibilidades - invisibles, procurando individualidades esfumadas sólo para

mostrar las diferencias reales, las escindientes prácticas sociales en que estarían inmersos los individuos convertidos en sujetos.

Y, tercero: ¿qué del saber y el poder hizo posible el surgimiento de las disciplinas?, ¿en dónde sus anudamientos?, ¿qué materialidades y consistencias podrían amparar y sustentar no sólo su surgimiento sino aún su persistencia en nuestra modernidad? Y responderíamos: Es la genealogía del cuerpo y el alma modernos la que nos permitiría no solamente responder a estas interrogantes, sino también explicar los modos de funcionamiento de las disciplinas en la modernidad.

Para hacer esta genealogía partiríamos de algunas afirmaciones que compartimos con M. Foucault, pero también agregaremos otras producidas por la investigación que nos hemos planteado.

Ciertamente, habría en Foucault un par de afirmaciones que nosotros consideraríamos operarían como Hipótesis de Trabajo, en sus investigaciones; pero que para nosotros sería conveniente desarrollarlas, pues las pensaríamos como líneas de investigación que aún hoy no habrían sido agotadas. Dichas afirmaciones son expresadas sólo en una ocasión, de manera sencilla, sintética: serían enunciadas e inmediatamente puestas a trabajar produciendo las reflexiones que marcan los tiempos de la investigación filosófica de Foucault. Tales afirmaciones sin pronunciarlas de manera textual, diríamos que plantean lo siguiente: 1) El cuerpo está inmerso directamente en un campo político, y 2) Citando a G. de Mably, afirmaríamos que la entrada del alma en el escenario de los delitos y las penalidades, estaría en la base de las transformaciones de la economía del poder político. Además, agregaríamos la pareja formada por el cuerpo y el alma, y la formada por el saber y el poder, sustentarían el planteamiento de la Microfísica del poder, y desde éste lugar se sustentaría la invención de las disciplinas.

Nuestras interrogantes principales, entonces, serían: ¿De qué manera el cuerpo está inmerso directamente en el campo político? ¿Qué quiere decir con ésta afirmación? ¿A través de qué mecanismos, estrategias, el alma se introduce "de

una vez y para siempre" en la genealogía del poder político? ¿De qué hablaríamos: de una desacralización, de una secularización del alma, o de ambas?

La genealogía del poder político habría de mostrarnos, a través del suplicio y la tortura, todo el esplendor de un ejercicio del poder marcado por la negatividad; economía dilapidaría del poder, que fundaría su prestigio en el dislocamiento y quebrantamiento de huesos, y cuerpos perseguidos más allá de la muerte. Aunque, también tendríamos que admitir el correlato de saber de este mecanismo masivo del poder; pero aún, este saber, diríamos, sería alcanzado por la negatividad, pues parecería sólo manifestarse en la avidez tecnológica: una maravillosa capacidad de inventiva cristalizada en la multiplicidad de instrumentos para el suplicio y la tortura.

Nuevamente, en el poder monárquico habría de trazarse el dibujo de un espacio social cerrado, cuya matriz teológico - política otorgaría al soberano el derecho de vida y de muerte: derecho y privilegio que integraría al castigo en el caudal de ceremoniales, festividades y conmemoraciones, como otras tantas reivindicaciones de la investidura y el cuerpo del soberano. En esta mecánica del poder negativo, "el soberano no ejerce su derecho sobre la vida sino poniendo en acción su derecho de matar, o reteniéndolo; no indica su poder sobre la vida sino en virtud de la muerte que puede exigir. El derecho que se formula como <<de vida y muerte>> es en realidad el derecho de *hacer* morir o de *dejar* vivir. Después de todo, era simbolizado por la espada. (...) El poder era ante todo derecho de captación: de las cosas, del tiempo, los cuerpos y finalmente la vida; culminaba en el privilegio de apoderarse de ésta para suprimirla" (34). Poder y saber cuya negatividad la encontraríamos no sólo en los efectos inmediatos producidos por la manifestación de superioridad de las fuerzas en relación (el cuerpo del Rey - el cuerpo del condenado), sino también en el derroche inútil e improductivo expresado en los fastuosos ceremoniales del poder, encaminados siempre al enaltecimiento positivo -diríamos- de la figura del soberano; poder individualizante e indivisible, portentosamente visible hasta la homologación con

aquél ser supremo, Dios, de quien le adviene su Derecho; sin embargo, improductivo e inútil, insistiríamos, en la medida en que al individuo que atraviesa lo ensalza en su individualidad, es cierto, pero sólo en el instante de objetivación necesaria para arrojarlo más eficazmente al sombrío espacio de la muerte.

En no escasas ocasiones el poder del soberano perseguiría al condenado aún más allá de la muerte, pues al acto de venganza en que se habría de convertir al derecho de castigar, no encontraría su saciedad en el aniquilamiento radical del cuerpo, en la reconversión al polvo de los orígenes mítico - divinos; pues, también sería necesario borrar de la faz de la tierra todo vestigio de memoria que en algún pertinaz e indiscreto recuerdo podría redescubrir el <<crimen majestatis>> infligido. El puro derroche de poder y la crueldad intolerable del mismo, serían recursos incompletos para explicarnos estas crónicas: sería en la matriz teológico - política donde encontraríamos la "lógica del procedimiento" y que bien podría expresarse de la forma siguiente: la reducción de las consistencias materiales a las infinitudes ínfimas del polvo de cenizas, solo reivindicaría al poder terrenal, político, del soberano: para resarcirle en su divinidad teológica mancillada sería requerido algo más: y aquí, en principio, la lógica del suplicio y la tortura significándose como el preludio a los sufrimientos del infierno a donde irremisiblemente sería arrojada el alma del condenado por su crimen, pues, finalmente, todo crimen cometido contra el Rey sería, a la vez, un crimen contra Dios; en este sentido, toda infracción contra la Ley sería procesada a partir de un complejo mecanismo: aritmética del delito y geometría de la condena. La persecución postrera dirigida a la familia del condenado, entonces, no podríamos pensarla únicamente como efecto secundario del poder terrenal, sino como la manifestación de la cuota de poder teológico otorgado al soberano y expresado en el privilegio de mortificación y condenación del alma de esa materialidad inconsistente quizás compartida en sus miserias por todos los allegados al criminal.

Así, los excesos del poder habrían de sembrar la muerte en el condenado e inscribiría, a la vez, el terror en el alma de los allegados: tan funesto destino se

habría cebado en el cuerpo de Damiens y en el alma de su familia; pues, según se describiría en la <<Gazette d'Amsterdam>> (35) -citada por Foucault- y en <<Les loix criminelles de France>>: "(...) Llegaba la noche cuando, en el momento en que un caballo arrancaba el último brazo, Damiens expiró. Su cuerpo, que sólo era un montón informe de carne, fue quemado todavía palpitando. Sus cenizas se arrojaron al viento. Se confiscaron todos sus bienes en provecho del Rey, y la casa en la que había nacido fue arrasada hasta los cimientos, sin que sobre ella pudiera construirse en el futuro ningún otro edificio. Un decreto del Parlamento determinaba que su mujer, su hija y su padre serían obligados a abandonar el Reino con la prohibición de no volver nunca, bajo pena de ser colgados y ahorcados sin forma ni figura de proceso, y prohibía a todas las personas de la familia que llevasen el nombre de Damiens usarlo en el futuro, bajo las mismas penas" (36).

Justo al lado de toda la fastuosidad con que se impregnarían los ceremoniales de guerra, de victorias, conquistas y otros actos heroicos del monarca, también se apostaría el brazo armado de la venganza y el castigo, todo un séquito de jueces, verdugos y confesores, emisarios de la muerte cuyas acciones podrían ser vergonzosas; sí, pero eran necesarias. Acciones de la ley que codificarían diversas significaciones: fijarían el inconfesable lugar del verdugo en el mismo espacio infamante que el del condenado, los igualaría en la atrocidad; pero también proyectaría el halo sombrío, los fragmentos de penumbra que, irremediablemente, terminan por envolver a toda figura bañada por la luminosidad del poder; finalmente, tendríamos que afirmar que, juez, verdugo y confesor sólo serían el instrumento del poder, artesanos que en cada maniobra organizan y dibujan los espacios del ejercicio del poder monárquico. La presencia del Rey en tales festividades sería la expresión del poder soberano, del derecho de vida y muerte, pues sólo él puede suspender la venganza y la muerte, o hacer que cese la vida arrebatándola con el gesto mudo de quien detenta el todo de la Ley: la fracción terrenal y la cuota divina.

Veríamos en este ejercicio negativo del poder un evidente menosprecio por el cuerpo; infravaloración del mismo quizás como herencia histórica producto de las conquistas del cristianismo en el occidente medieval. Ciertamente, múltiples preocupaciones han asediado al cristianismo, no es el caso ocuparnos de una tal diversidad; pero, indudablemente una de sus angustias y sobresaltos fundamentales se referiría al alma y sus vicisitudes. Pues no habría sido suficiente contento afirmar al alma como una de las substancias componentes del hombre, la principal e inmortal, según diría San Agustín (354-430): pues el cuerpo, la otra substancia, aún cuando conformara la unidad, no poseería la misma jerarquía, siempre estaría en desigualdad, ya que "la unidad consiste en que el alma posee al cuerpo, usa de él y lo gobierna; el alma es una substancia por derecho propio. De ahí que el hombre, hablando con propiedad, sólo sea el alma. (...) La unión que existe entre el alma y el cuerpo no es algo accidental, sino un gran misterio, que a pesar de todos los esfuerzos racionales que hagamos para comprenderlo, sigue siéndolo; y sólo podemos medio entenderlo cuando vemos los efectos y operaciones que el principio superior -el alma- produce sobre el inferior -el cuerpo-" (37).

Entonces, ¿unidad de cuerpo y alma?, tal vez: ¿armonía entre los componentes?, nunca; más bien lucha, <<petite guerre sainte>> a librarse ad eternum, con sus victorias, derrotas y resistencias de ambos lados. Y en medio de la batalla encontraríamos al poder pacificador y positivo, allanando el camino para las disciplinas de la modernidad, al servicio del bien; del bien para todos sin distinción, disciplinas socialmente útiles y productivas; el testimonio de una tal contienda y la derrota del cuerpo la encontraríamos en el occidente medieval; pues, en aquel tiempo se habría producido una tal revolución cultural en el cristianismo cuyos alcances rebatirían, incluso, los planteamientos doctrinarios antiguos, en los cuales todavía parecería posible asignar al cuerpo la función de instrumento del alma y a ésta desde luego, la máxima preeminencia. La derrota del cuerpo en el medioevo habría consistido en la humillación y en el menosprecio absoluto del cuerpo: pues "la encarnación es humillación de Dios. El cuerpo es la

prisión (ergastulum, prisión para esclavos) del alma; y ésta es, más que su imagen habitual, la definición del cuerpo. El horror del cuerpo culmina en sus aspectos sexuales. El cristianismo medieval convierte en pecado sexual el pecado original, otrora pecado de soberbia intelectual, desafío intelectual a Dios. La abominación del cuerpo y del sexo llega al colmo en el cuerpo femenino. Desde Eva a la hechicera de la edad media, el cuerpo de la mujer es el lugar elegido por el diablo. (...) El camino de la perfección espiritual pasa por la persecución del cuerpo: el pobre es identificado con el enfermo, el tipo social eminente, el monje, se afirma atormentando su cuerpo mediante el ascetismo, el tipo espiritual supremo, el santo, nunca lo es de manera tan indiscutible como cuando hace el sacrificio de su cuerpo en el martirio. (...) Más aún que polvo, el cuerpo del hombre es podredumbre. El camino de toda carne es la decrepitud y la putrefacción. Un célebre poema de los últimos años del siglo XII atestigua esa omnipresencia del cuerpo que corre a su consunción: se trata de los <<Gusanos de la muerte>> del cisterciense Elinando de Froimont: Un cuerpo bien nutrido, una carne delicada no es más que una camisa de gusanos y de fuego [los gusanos del cementerio y el fuego del infierno] el cuerpo es vil, mal oliente y está mancillado. La alegría de la carne está envenenada y corrompe nuestra naturaleza. Sin embargo la salvación del cristiano pasa por una salvación del cuerpo y el alma juntos" (38).

Parecería evidente la presencia del alma, expresada bajo la indisoluble relación con el cuerpo que habita; pero convendría matizar. Quizás, procedente de todo el occidente medieval, atravesando el denominado Antiguo régimen y hasta los albores de la modernidad, nos encontraríamos con un modo de ejercicio del poder caracterizado por la negatividad: una economía del poder político que, por una parte, pero solo aparentemente, no se preocuparía por éste: el poder, le fuera arrancado pues le advenía de la divinidad y, por otro lado, veríase obligado a llevar a la práctica una serie de dispositivos de poder político que habrían de procurarle tanto la consolidación del reino como la posibilidad de su expansión. Tales dispositivos del poder político nos serían harto conocidos: invasiones,

conquistas, expulsiones, persecuciones, guerras santas-entre ellas, y gozando de una mención especial, las cruzadas-, alianzas selladas por el ritual matrimonial, traiciones, repudios, anulaciones, etcétera. Toda una maravillosa y cotidiana taxonomía de las prácticas sociales medievales que aún alcanzarían, no sólo en sus efectos sino también en sus reiteraciones, a la modernidad.

De este complejo mapa social así generado, la genealogía del poder político nos permitiría esbozar el dibujo, los trazos, la cartografía limitada a dicho poder político y sus relaciones con el cuerpo y el alma; a propósito, podríamos afirmar, e insistir, que la compleja y sólida articulación entre teología y poder político, operando como matriz de dispositivos de poder, parecería tener como base de sustentación una cierta modalidad de pensar la unidad del cuerpo y el alma; unidad que se manifestaría bajo diferentes formas, evidenciando siempre su matriz de procedencia. En este sentido, en la figura del Rey habrían de converger, por ejemplo, dos diferentes formas de codificar la unidad de cuerpo y alma, de poder divino y poder político: las alianzas selladas por el ritual del matrimonio, parecían mostrarnos con cierta claridad, tanto la unidad de cuerpo y alma, como la articulación teológico-política encarnada en el soberano.

Ciertamente, dicho ritual entrañaría una multiplicidad de complejidades, particularmente aquellas que harían referencia a la desigualdad entre los sexos y sus consecuencias: modos diferenciales de concebir los pecados de la carne las penitencias que traerían consigo y las disciplinas matizadas de preceptos morales que conllevan. Aquí, en principio, nos interesaría mostrar un dispositivo de poder cuya articulación teológico-política parecería arrancar, como habríamos señalado, desde la época medieval; o, al menos, habría sido ese un momento de gran importancia para la genealogía del poder. En este sentido, encontraríamos que "la época carolingia fue un momento de viva fertilidad cultural

La reflexión sobre los textos patristicos tomó nuevo impulso, y este impulso tuvo tal amplitud que arrastró, todavía en el año mil, a las mejores gentes de la Iglesia. (...) Este momento fue también el de una revisión de la sociedad mediante la cooperación, más estrecha que nunca en la historia de nuestra cultura, del poder

espiritual y del poder temporal. (...) En París, en 823 los dirigentes de la Iglesia franca se reúnen en torno al emperador Luis el Piadoso. El hijo de Carlo Magno ostenta, en el centro, el lugar de Cristo. Diez años antes a trabajado en la reforma del cuerpo eclesiástico. Ahora se ocupa de ordenar la parte profunda de la sociedad. Tomando por modelo a Roma, a la Roma de Constantino que se pretende hacer revivir, el emperador escucha la opinión de los sabios. Transmitirá estas consignas a los <<poderosos>>, aquellos que en su nombre sostienen la espada y que obligarán al pueblo a portarse bien. De este modo el cuerpo social regenerador volverá a las formas que Dios desea. Iluminados por el espíritu, los obispos hablan. Su discurso, destinado a los laicos, trata evidentemente del matrimonio" (39).

Ciertamente habrían de transcurrir varios siglos antes de que el ritual del matrimonio pasara a formar parte del arsenal de las tecnologías del poder (40), y esto por variadas razones.

Convendría recordar que, sería precisamente en la época medieval cuando el cuerpo habría sido derrotado, una vez más, por la acción de la cristiandad, tal derrota infligida a lo corporal no sólo habría traído como consecuencia el menosprecio, la humillación e incluso el martirio del mismo sino también habrían de imponérsele una serie de prohibiciones, exigirle unos gestos y unos comportamientos, cercarlo y hacerlo presa de una serie de reglas e interdicciones; ocurriría todo esto en virtud de una profunda transformación en la doctrina cristiana: el pecado original de soberbia intelectual parecería ser desechado, o al menos desplazado a un lugar secundario, y en su lugar habría de germinar la semilla del pecado sexual, del pecado de la carne que aún hoy, en la modernidad, seguiría arrojando alegremente sus frutos. Así comprenderíamos porqué desde el pecado de Adán ya no hay copulación sin placer, desgraciadamente, porque el hombre se deja ir, porque su espíritu ha perdido el dominio de su cuerpo. Desde entonces, la ley primitiva del matrimonio ha sido <<transgredida>>. Casarse es una falta. El límite entre el alma y el bien está entre los <<cónyuges >> y los <<continentes>> (...) El sentimiento obsesivo de

ue el alma viene del sexo echó raíces. Se explican así tantas prohibiciones decretadas inmediatamente por los dirigentes de la Iglesia latina. ¿Qué fue la penitencia sino principalmente la decisión de negar el placer sexual? (...) Los esposos se ven constantemente invitados a contenerse, amenazados si son negligentes con engendrar monstruos o al menos niños enclenques. Tienen que estar apartados uno de otro, durante el día, por supuesto, pero también durante las noches que preceden a los domingos y los días de fiesta, debido a la solemnidad; los miércoles y viernes, por razón de penitencia, y luego a lo largo de las tres cuaresmas, tres períodos de cuarenta días, antes de pascua, antes de la santa cruz de septiembre y antes de Navidad. El marido no debe acercarse a su mujer tampoco durante las menstruaciones, ni tres meses antes de que de a luz, ni cuarenta días después. Para que aprenda a controlarse, se ordena a los jóvenes recién casados que permanezcan puros las tres noches que siguen a sus bodas. Finalmente, la pareja ideal es por supuesto aquélla que, por decisión común, se fuerza a la castidad total. En los primeros siglos, los dirigentes de la Iglesia latina se apartaron, casi todos, del matrimonio como de algo repugnante. Lo apartaron tan lejos como era posible de lo sagrado" (41)

Difícilmente podríamos dejar de ver en éstas "invitaciones" la expresión tácita de una serie de disciplinas que, aún cuando procedieran sólo del orden eclesiástico, habrían intentado más controlar, excluir, rechazar manteniendo a distancia, el placer sexual de la pareja, y menos procurar la libre consagración de los cuerpos a través del sacramento del matrimonio; ello vendría posteriormente. La Iglesia latina de la época-medieval, el poder espiritual, aborda el problema del matrimonio colocándolo sin más en el espacio de la negatividad; huelga la explicación: el menosprecio del cuerpo, el pecado sexual, los pecados de la carne, habrían de encontrar en el matrimonio no su licitud, sino más bien parecería que éste representaría el campo de batalla, de la guerra interminable que habrían de librar hasta la eternidad el cuerpo y el alma. hasta cierto punto el matrimonio significaría una durísima prueba para el alma en su camino hacia la salvación, teniendo como encomienda arrastrar al cuerpo con ella, pues no

olvidaríamos que la salvación los implicaría a ambos. Para el poder espiritual nada de lo terrenal debería de serle ajeno o incognoscible, bien fuera para su sacralización o para su satanización, lo importante era cumplir con los designios inescrutables de Dios; pero al lado de tales objetivos y finalidades divinos, caminarían otros "un poco más terrenales", quizás hasta molestos pero necesarios para que el Reino del Señor se extendiera por la faz de la tierra, objetivos que estarían más allá de las tareas de evangelización y salvación. Así, afirmaríamos que el poder político, encarnado en el Rey, habría representado para la Iglesia por lo menos un doble riesgo: El poder político, con su creciente magnitud, expansión y dominio, con todos sus ceremoniales paganos, sus festividades orgiásticas, su proliferación de emblemas y símbolos, habría sido, primero, percibido como un posible enemigo indeseable por cuanto se homologaría, en poder y fuerza, a la magnitud y la fuerza del poder espiritual y, segundo, parecería inconcebible que la Iglesia concesionara plazas en detrimento de su poder, pues ello le implicaría limitaciones y, en consecuencia, imperfecciones. La suerte estaba echada: antes que probar las fuerzas, mejor aliarse. Y aquí la Antigua Roma pagana habría de significarse como la fuente de extracción del mito del "hombre nacido de la simiente divina"; y con ello todo estaría dispuesto: acudiríamos así a la cooperación del poder espiritual y el poder político, y a la repartición más o menos equitativa de los bienes del mundo, para mayor gloria de unos y otros y, en última instancia, del único: de Dios. Desde esta perspectiva, el matrimonio como un ritual que produce y sella las alianzas, traduciría, por un lado, una de las vertientes de la articulación teológico-política encarnada en el Derecho monárquico y, por otro lado, traduciría un modo de pensar la unidad del cuerpo y el alma a través de una guerra impostergable e interminable.

Por el momento, dejaríamos aquí estas reflexiones sobre el mundo medieval, reconociendo que ellas nos han ilustrado sobre las alianzas y la cooperación entre los poderes, el terrenal y el celestial.

La vigilancia jerarquizada, la sanción normalizadora y el examen, esas prácticas disciplinarias surgidas en el curso de los siglos XVII y XVIII, y como resultado - insistiríamos- de sensibles transformaciones en la economía del poder, nos mostrarían como paulatinamente habríamos pasado desde aquellas sociedades cerradas, segregativas, donde las disciplinas en su funcionalidad sólo apuntarían a la negatividad, al bloqueo (encerrando, excluyendo, separando, rompiendo, deteniendo), manifestación de un ejercicio del poder negativo, masivo y depredador, hasta esas otras sociedades plenamente abiertas, de comunicación total, donde las disciplinas habrían sufrido una significativa inversión funcional: ahora las disciplinas se habrían desinstitucionalizado (aunque también, hay que decirlo, serían la condición de posibilidad de "otras instituciones", nuevas y diferentes); liberadas de las fortalezas cerradas y marginales se dirigirían ya no sólo perseguir y controlar el mal, sino que también se pondrían al servicio de toda producción socialmente útil. Las disciplinas se habrían transformado en mecanismo, en estrategia, en técnica que en su encabalgamiento, imitación y redundancia generarían un lenguaje común a todas las instituciones, homogeneizando el cuerpo social, procurando y promoviendo las traducciones que sustentarían el continuum de comunicación y homologación infinitas. No hay más: ejercicio positivo del poder; pero, para que esta "novedosa" sociedad disciplinaria así producida funcionara de manera óptima, o sea reduciendo al mínimo el recurso de la coacción y la violencia (al menos de forma aparente), habría sido necesario, por un lado, no solo que el cuerpo mudara su significación de cuerpo solo percible a cuerpo legible, expuesto ya no para colmar la mirada del "otro", sino ofrecido a la interpretación de ese histórico hermeneuta que habría sido el médico. En otras palabras, "la medicina moderna nos presenta un modelo de todo esto, a partir del momento en que el cuerpo se convierte en un cuadro legible, y por tanto traducible en algo que puede escribirse en un espacio de enguaje. Gracias al despliegue del cuerpo ante la mirada, lo que se ve y lo que se sabe pueden superponerse o cambiarse (traducirse). El cuerpo es una clave que espera ser descifrada. Lo que en los siglos XVII y XVIII hace posible la

convertibilidad del cuerpo visto en cuerpo sabido, o de la organización espacial del cuerpo en organización semántica de un vocabulario -o lo contrario-, es la transformación del cuerpo en extensión, en interioridad abierta como un libro, en un cadáver mudo que se ofrece a las miradas. "(...) Una medicina y una historiografía modernas nacen casi simultáneamente de la separación entre un sujeto que se supone sabe leer y un objeto que se supone escrito en una lengua que se conoce, pero que debe ser descifrada. Estas dos <<heterologías>> (discursos sobre el "otro") se construyen en función de una separación entre el saber que provoca el discurso y el cuerpo mudo que lo supone" (42).

Por otro lado, afirmaríamos que a pesar de toda la riqueza y complejidad que entrañan las disciplinas, ellas solas y por sí mismas no podrían cumplir el cometido de producir una tal sociedad disciplinaria; aún más, el solo conjunto de cuerpos socialmente útiles y productivos es insuficiente para producir homogeneidad; para ordenar las multiplicidades sería necesario otro dispositivo de poder que operará precisamente articulando al conjunto de las prácticas disciplinarias, produciendo ese continuum de comunicación total y abierta.

Con el advenimiento del poder positivo las disciplinas cesan de "aniquilar" a los individuos y dan paso a la "fabricación" de individualidades. el arte de suspensión de la vida por la multiplicación de la muerte, se seguiría, por inversión, una fría tecnología del aprovechamiento y procuración de la vida por medio de la multiplicación de sus fuerzas, habilidades y aptitudes. Habría, es cierto, toda una inversión de la lógica de la individualización, una modalidad del ejercicio del poder para el cual las diferencias individuales no solo le son pertinentes, sino incluso necesarias. La individualización disciplinaria así producida tendería ahora a la totalización, pero ella no sería posible a través de la sumatoria simple de las individualidades; insistiríamos, otro dispositivo de poder habría de ser el operador de la unificación. Este dispositivo sería La Norma. Y aquí plantearíamos algunas interrogantes, a las que rápidamente intentaríamos responder, para no perdernos de nuestro objetivo principal. Entonces: ¿por qué la Norma? ¿cómo opera la

Norma? Y, adelantándonos en las problemáticas, aún plantearíamos: ¿Qué modalidad de relación podría ser pensada entre la Norma y la Confesión?

En principio, afirmaríamos que la Norma al igual que las disciplinas también habría sufrido una sensible inversión: de ser un principio de exclusión, prohibición y operar sólo negativamente, pasaría a ser una Norma positiva, productiva e inclusiva; en segundo término, afirmaríamos que el concepto de Norma a que hacemos referencia no es la Norma jurídica, una de cuyas modalidades de expresión serían, por ejemplo, el Contrato y la Ley que lo sustenta y ampara, sino a la norma que opera como expresión del "Modelo" hacia el cual tendería la sociedad en su proceso de normalización; concepto éste que encontraría sus raíces, su historia más remota, en las experiencias de la clínica médica, pero que sin embargo expresaría su mayor utilidad y productividad en su desplazamiento estratégico hacia el espacio de las denominadas Ciencias Sociales y Humanas donde incluso operaría como su fundamento, no el único pero sí el más importante. Quizás más adelante nos veamos obligados a volver sobre ésta afirmación; por ahora nos interesaría dejar bien claro que el concepto de norma al cual nos referiremos en adelante, podríamos enunciarlo (provisoriamente) y diferenciarlo como No-Jurídico, conscientes como estamos de las dificultades que entraña expresar un concepto por su exterioridad negativa: por lo que él no-es. Consideraríamos necesario, adelantando algo de nuestra argumentación posterior, expresar como habríamos pensado la diferencia entre Norma jurídica y Norma no-jurídica: desde luego no como espacios total y absolutamente diferentes, sino más bien como espacios estructurados por una compleja red de comunicación infinita, dispositivos de poder cuyo mecanismo, estrategia y funcionamiento no opera de la misma forma ni produce los mismos efectos; aún cuando sus objetivos encuentren su traducción de uno a otro lado, son sin embargo diferentes. Es decir, la serie de normas jurídicas habrían dado lugar a la constitución de un espacio de saber: el Derecho, con todas sus variantes dependiendo del espacio de comportamientos específicos donde se aplique y dotado de un sistema de equivalencias sustentado, hasta donde le ha

sido posible, en un discurso científico. Por el contrario, la serie de normas no-jurídicas habrían dado lugar a la constitución no de un sólo espacio de saber, sino a una dispersa multiplicidad de saberes tales como la Educación, Psicología, la Psiquiatría, el mismo Psicoanálisis, entre otros; además, en tales espacios no operaría un sistema de equivalencias sino un sistema de oposiciones. Quizás, uno de los hilos de comunicación entre ambas normas podríamos pensarlo como el de la Confesión: hasta aquí lo que adelantáramos de nuestra argumentación, pues es necesario avanzar en la consolidación de tales argumentos y, tal vez, hasta modificarlos, no lo sabemos por ahora.

Entonces, individualidades que habrían de requerir un principio de unidad, de vinculación y homogeneidad: aquí la Norma estaría llamada a operar como principio de comparación, como principio de comunicación sin origen y sin sujeto; principio puramente relacional que ni es ni busca esencias y es, además, carente de soporte, o en todo caso aparecería como suspendido en esa materialidad inconsistente que es el discurso, como su positividad y su fuerza.

Pues, "precisamente, ¿qué es la Norma? Es la medida que a la vez individualiza, permite individualizar sin cesar y hace las cosas comparables. La Norma permite distinguir las desviaciones indefinidamente, cada vez más discretas, cada vez más minuciosas y hace que al mismo tiempo esas desviaciones no encierren a nadie en una naturaleza, puesto que esas desviaciones que individualizan nunca son otra cosa que la expresión de una relación, de la relación indefinidamente establecida de los unos con los otros. ¿Qué es una Norma? Un principio de comparación, una medida común que se instituye en la pura referencia de un grupo así mismo cuando el grupo ya no tiene otra relación que la que guarda consigo mismo, sin exterioridad, sin verticalidad. (...) No hay que confundir <<Norma>> y <<disciplina>>. Las disciplinas apuntan a los cuerpo con una función de adiestramiento: la Norma es una medida, una manera de producir la medida común. Es aquello que a la vez hace comparable e individualiza; principio de visibilidad en virtud de un puro mecanismo de reflexión del grupo sobre sí mismo. Las disciplinas no son necesariamente normativas" (43).

Parecería posible, partiendo de los planteamiento precedentes enunciar una serie de afirmaciones que bien podrían configurar el dibujo nítido y claro de la Norma.

1. Es necesario diferenciar y no confundir <<norma>>, <<disciplina>> y <<poder>>. La norma y la disciplina son instrumentos, estrategias del poder, pero cada uno posee una mecánica, un modo de operar específico. Ciertamente el poder las engloba a ambas, es su matriz común ; pero, dependiendo de su espacio de acción obrarían, ora combinándose, ora apoyándose unas a otras para proporcionarse consistencias, y aún las veríamos operar de manera independiente.

2. La norma es el principio del poder por medio del cual la multiplicidad de individualidades son vinculadas, homogeneizadas y totalizadas. La norma operaría como un principio de comunicación homóloga, redundante, articulando las disciplinas, y aún las instituciones, hasta producir la interdisciplinariedad, la homogeneidad del espacio social.

3. La norma opera como principio de comparación, y ello porque en el espacio de la norma operan y coexisten sin excluirse los principios de identidad y diferencia; es decir, funciona como un sistema de oposiciones, como el sistema de la lengua. A partir de la puesta en acto de estos principios es que la norma se erige como una pura relación, sin más referencia que a ella misma y al espacio relacional que ella produce. Así, de igual forma que no hay un afuera del poder, parecería que no hay un afuera de la norma.

4. La norma para operar no apela, ni requiere para sustentarse, a un saber externo a ella misma. Ella misma no es un saber, pero si hay un saber sobre la norma y éste adoptaría la forma, el trazado de una genealogía del alma moderna.

5. La norma opera por medio de categorías y es en el interior de dichas categorías donde se produce, a la vez, la individualización. El espacio categorial de la norma es el discurso de la repetición, la insistencia, la redundancia del poder mismo; sería o formaría parte de la historia verdadera del poder, el vértice discursivo del mismo.

6. Finalmente, la norma funcionaría en cada sociedad y en cada época y con especificidades propias al momento histórico como un régimen de producción de discursos verdaderos; esto haría posible y necesaria una historia política de la verdad. La norma como régimen actuaría, aún siendo externa, en la interioridad de los cuerpos; es decir, la norma bien podríamos concebirla como una exterioridad interior, en tanto que existiendo en la exterioridad de los cuerpos generaría el efecto de un reconocimiento interior y propio. En este sentido, afirmaríamos que si las disciplinas objetivan los cuerpos, las normas subjetivan al individuo produciéndolo como sujeto.

Entonces, plantearíamos lo siguiente: la norma comportaría identidades (pero, también diferencias) con el poder, entre otras, y aquí las que nos interesarían y pensaríamos haber vislumbrado, serían; la norma, al igual que el poder, podríamos definirla -siguiendo a Foucault, en lo que respecta a la relación de poder- como una relación cuya especificidad radica en un modo de acción, en un conjunto de prácticas específicas por fuera de las cuales resultaría vano y equivoco hablar de la norma (lo mismo que del poder); pues ella no existe como anterioridad al espacio relacional que produce. Y aquí las diferencias: una relación de poder se estructura en torno a dos elementos (individuos-sujetos), relación que es finalmente una acción sobre otra acción; así, las disciplinas como estrategias del poder colocarían a la acción como un operador del poder político que induce, incita, conduce la conducta del "otro". Ciertamente aquí ya estaría operando la norma, pero sólo en su generalidad y como base, cimiento sólido a partir del cual se desplantaría el edificio de las disciplinas. Con todo, trataríase "sólo" de los cuerpos en su tránsito a la productividad y utilidad como norma general de la sociedad; es lo que bien podríamos denominar, para diferenciarlas, como tecnologías del poder político del cuerpo con toda la carga de sentido o significación social que comportaría el vocablo "político".

Por el contrario, la relación normativa aún cuando requiriera para estructurarse también de dos elementos (individuos-sujetos), tal relación es prescindible y puede ser sustituida por otra que incluso contemplaríamos de mayor importancia:

la relación del sujeto consigo mismo (sujeto-sí mismo); en cuanto a la acción podríamos plantear que ella también adoptaría la modalidad de ser una acción sobre otra acción, pero que también podría ser sustituida por otra modalidad, la de una acción sobre la acción. Intentemos clarificar: la relación normativa en un primer momento puede ser definida como una acción sobre otra acción, lo cual implicaría necesariamente la presencia de tres elementos: los sujetos [2] y la norma que los engloba y estructura, sin embargo dichas acciones no expresarían necesariamente sus efectos en los cuerpos, no serían explícitamente observables, pues la acción normativa habría de apuntar y anclaría en otra materialidad: en esa materialidad inconsistente que es el alma (o uno de sus dobles: <<la psique>>; por ahora tomemos aunque sea de manera dogmática esta necesaria afirmación, más adelante plantearémos los argumentos de su confirmación). En esta caracterización bien podríamos reconocer el modo de actuar general de la serie de normas que se encuentran en la base de las disciplinas; pero el modo particular, aquel que apunta a la singularidad del individuo para que se cumpla su objetivo de individualización infinita, esa modalidad de ejercicio de la norma la encontraríamos en aquella acción que opera sobre la acción: es decir, en una acción que podríamos denominar como reflexiva, y que en términos discursivos la podríamos figurar de la siguiente forma: en el discurso del sujeto el Yo del enunciado, aunque dirigido al <<otro>> (que lo solicita, lo exige, lo induce, lo guía), apuntaría finalmente a afectar al Yo de la enunciación. Sería el modo, la forma del discurso reflexivo, aquel que encontraría su "origen" en el sujeto y apuntaría su punto de llegada en, o hacia, sí mismo.

Habiendo reseñado este proceso, apuntaríamos a pensar que hasta aquí se habría cumplido un primer momento de la relación normativa, aquel que implicaría su penetración en los cuerpos, el mecanismo por medio del cual la norma atraviesa la solidez de las estructuras corporales para finalmente, aposentarse en la interioridad sin superficie ni volumen de los mismos, para enseñorearse en esa materialidad inconsistente que vendría a ser el alma. Sin embargo, este proceso no es, como su relato nos haría pensar, tan simple. Pues, una vez

entronizada, interiorizada la norma habría de sucederse un segundo momento; momento cuya complejidad no es sencillo de desentrañar, pues nos remitiría a pensar en el modo de relación que guardarían la norma y el alma.

Quizás, tendríamos que hablar menos de una relación y más de un paulatino proceso de asimilación, tal vez de fusión, hasta el punto en que la norma no sea ya mas considerada como algo extraño al alma, como un accesorio del cual es posible despojarse en cualquier momento; este segundo momento bien lo podríamos pensar y hasta referir a través de una metáfora: es el instante sin tiempo en que la norma está más en el alma, que el alma en ella misma. No nos interesa fechar el proceso; otros saberes como los que anteponen a su espacio el prefijo Psi, ya lo habrían hecho por nosotros: habrían historizado y dotado de sentido y funcionalidad a este proceso; incluso habrían pensado en uno o varios nombres para enunciarlo sin avergonzarse de sus orígenes; pero, no apresuremos afirmaciones que aún todavía parecen endebles.

SEGUNDA PARTE

EL CUERPO Y EL ALMA:

DE LA RENUNCIA SEXUAL A LOS PECADOS DE LA CARNE.

II. EL CUERPO Y EL ALMA:

DE LA RENUNCIA SEXUAL A LOS PECADOS DE LA CARNE.

Al escribir la genealogía del cuerpo y el alma modernos, habríamos de fijar el énfasis en los elementos de significación, las formas de pensar y vivir en sí y para sí ambas consistencias, acuñadas por el cristianismo en los diversos momentos de su evolución, desarrollo y difusión orientados a la consecución de un dominio espiritual hegemónico y universal. La escritura fragmentaria de la genealogía que nos proponemos apuntaría --aún sin saber si acertaremos-- a saber cómo el cuerpo y el alma al ser atravesados por una serie de concepciones negativas, a propósito de la sexualidad, tales como la renuncia, la interdicción, la falta y el pecado, habrían logrado fijar un particular modo o forma de conocimiento de sí mismo, y cuyo objetivo fundamental sería el renunciamiento del yo como núcleo --diríamos-- de una cierta tecnología del yo

Parecería como algo evidente que el mayor cúmulo de significaciones negativas otorgadas al cuerpo, no se dirigen al cuerpo individual y solitario sino a aquel que entra o está en relación con otro cuerpo, y en dependencia directa de la forma como se enuncie la relación, de como se la nombre; y en menor medida --la diferencia quizás sólo sea de matices, pero es importante señalarla--, tales significaciones negativas se orientarían al cuerpo sumido y enclaustrado en su propia soledad, al cuerpo del hombre solitario. Esta breve afirmación es necesaria pues nos permitirá comprender el tránsito genealógico de las significaciones con sus momentos y espacios privilegiados: de otra parte, la concepción misma de <<pecados de la carne>> apuntaría justamente hacia esas dos vertientes: pecar con otro (contar con la complacencia o no del otro, implicaría los matices de la gravedad), o pecar consigo mismo --el momento en esta vertiente estaría dado por la Masturbación, ya nos ocuparemos de ella en su momento--. En este sentido, advertiríamos un efecto de basculamiento en la

escritura del sentido, sin privilegios ni detrimentos que sancionar, lo importante es la indagación de estos Juegos de verdad; de más está decir que algunos elementos de la Confesión se harán necesariamente presentes. en todo caso, fijaremos su condición.

El tránsito desde la cultura pagana hasta la cultura cristiana, en relación a los principios y reglas morales que habrían de observarse en torno a los comportamientos sexuales, nos mostraría una serie de influencias, continuidades y discontinuidades. En oposición al mito bastante generalizado y difundido --pero poco reflexionado--, que identificaría la noción de "paganismo" con la existencia de una irrestricta libertad sexual, encontraríamos en la cultura helenística, un siglo antes y después aún de nuestra era, un conjunto de interdicciones, prescripciones y recomendaciones dirigidas a las más diversas formas de expresión y comportamiento sexuales, acentuándose el énfasis en las normas de conyugalidad. En continuidad, también el cristianismo exhibiría el conjunto de normatividades que deberían regir los comportamientos de hombres y mujeres en el lecho conyugal; entre ambas morales se desplegaría una identidad que, sin embargo, al matizarla nos permitiría establecer algunas diferencias por demás importantes, evitando que se esfumen y volatilicen en la confusión. "Más aún: una moral no se reduce a lo que manda hacer; aún cuando las normas conyugales de una parte del paganismo y de una parte del cristianismo sean textualmente las mismas, la cuestión no puede darse por zanjada. Paganos y cristianos, durante una época determinada, han dicho idénticamente: <<No hagáis el amor más que para concebir hijos>>. Pero una proclama como ésta no tiene las mismas consecuencias cuando es el resultado de una doctrina sapiencial que da consejos a individuos libres para su autonomía en este mundo, consejos que ellos seguirán como personas autónomas, si los encuentran convincentes; y cuando procede de una Iglesia todopoderosa, poseída de su misión de regir las conciencias para su salvación en el más allá, y que está dispuesta a legislar para todos sin excepción, estén o no convencidos" (1).

Efectivamente, en términos discursivos concretos la prescripción que reza: <<No hagáis el amor más que para concebir hijos>> es idéntica en ambas morales culturales, la pagana y la cristiana, pero ni su origen, ni los comportamientos que sanciona o rechaza, ni los objetivos que persigue son los mismos; dicho enunciado prescriptivo convoca a un saber, una normatividad y una forma de subjetividad diferentes para ambas culturas. Sin abundar en los detalles, diríamos que para el ciudadano medio, romano o heleno, contraer nupcias era más una cuestión de civismo, de ejercicio de un deber ciudadano cuya finalidad normativa y reglamentaria no parecía ir más allá del engendramiento de nuevos ciudadanos; para la cultura greco-romana parecería que aún bajo la exigencia de una exclusiva monogamia --así se llamara matrimonio o concubinato--, tal estilo de vida sexual no pasa de ser una Institución con normas y objetivos establecidos, reconocidos y compartidos quizás por la mayoría de los ciudadanos, imprimiéndole cada uno, tal vez, las particularidades y singularidades que le confiere su propia naturaleza sexual y los límites tensionales de la norma. En otras palabras, lo que queríamos mostrar es que en la cultura pagana la vida sexual, los comportamientos exhibidos, el régimen conyugal o de la pareja, estaría normado, reglamentado, es cierto, pero no tendría cabida la noción de pecado, de falta contra un Dios o contra sí mismo, así como tampoco se plantearía la idea de salvación (aún cuando existieran formas codificadas del tránsito de la muerte "al más allá", al Hades o <<morada de los muertos>>) y la correlativa de purificación. Sin embargo, bajo el influjo de pensamientos --como el del Estoicismo y el Gnosticismo, mezclas de filosofía, religión y ritos, poco a poco habrían de ir trastocando la norma ciudadana, o moral cívica si se quiere, en una moral rígida y prescriptiva: así pues, "la primera moral decía: <<Casarse constituye uno de los deberes del ciudadano>>, y la segunda: <<Si lo que se quiere es ser un hombre de bien, sólo se puede hacer el amor para tener hijos: el estado conyugal no sirve para los placeres venéreos>>" (2). Pero no sólo la cultura pagana se transformaría por los efectos de estos nuevos ideales --estoicismo y gnosticismo-- , también el cristianismo de los primeros tiempos, el primitivo, se vería arrastrado

por estas corrientes de pensamiento moralista; las consecuencias de esta conjugación no habría de ser pródiga en satisfacciones, sino más bien exuberante en restricciones y de funestos resultados.

Quizás convendría enfatizar que, sería en los espacios del estoicismo y el gnosticismo --con mayor reelevancia, indudablemente, en el primero de ellos--, donde habrían de confluir la cultura pagana y la cultura cristiana, extrayendo para sí los elementos para su fortalecimiento, evolución y difusión doctrinaria. A una tal convergencia cabría atribuirle la explicación de la confusión, antes apuntada, entre ambas morales. Pero no es tal estado de confusión el que nos interesaría desentrañar, sino más bien delinear, aislándolos de ser posible, el conjunto de saberes que pretende sustentar, la serie de prescripciones y rechazos a que conmina y los mecanismos por medio de los cuales incide, penetra en el alma del hombre generando e imponiéndole una forma de subjetividad fundada y marcada principalmente por la falta y el pecado. En este sentido, de la conjunción/confusión general, desprenderíase una más particular: la del estoicismo con el cristianismo, revirtiéndose --quizás-- en la singular concepción de los pecados de la carne enunciada por San Pablo. Pues, es bien cierto que a propósito del matrimonio "el cristiano Clemente de Alejandría [se dejaría] influenciar por el estoicismo hasta el punto de reproducir las prescripciones conyugales del estoico Musonio, sin mencionar a su verdadero autor. Si bien San Jerónimo, por su parte, hubiese encontrado demasiado sensual esta doctrina. Y por lo que se refiere a San Agustín, que fue uno de los más prodigiosos inventores de ideas que el mundo haya conocido, le pareció más sencillo inventar su propia doctrina del matrimonio" (3). Pero, de San Pablo a Clemente de Alejandría, y de éste a San Agustín habrían de pasar cerca de cuatro siglos: cuatrocientos años de cruentas batallas contra el pecado, de expresar e imponer formas de pensar y significar el cuerpo, el alma y sus relaciones. Entonces, convendría detenerse en estos grandes hombres de la cristiandad latina, y también en algunos otros cuyas expresiones acerca del pecado no les iría a la aga, pues, igualmente, habrían influido en la subjetividad de hombres y mujeres,

bien fuera recomponiendo las normatividades previas o exacerbandolas con la adición de nuevas prescripciones sustentadas en renovadas formas de significar el cuerpo y el alma.

Sin embargo, el matrimonio, la vida conyugal como punto de partida para el trazado de la genealogía de las significaciones negativas del cuerpo, se nos aparecería como un espacio paradójico; pues, si bien es cierto que el matrimonio se destacaría como el espacio privilegiado donde se harían recaer un sin número de precauciones, de prohibiciones, de vigilancias y atemorizaciones con el sólo fin --parecería-- de ahuyentar las ansiedades del placer, poner cercos a la ocasión de pecar, congelar el lecho de los amantes, confrontándolos con ese deber --incluso aceptado a medias, o forzadamente, por la Iglesia-- de <<hacer el amor sólo para tener hijos>>, como ya habría dicho San Jerónimo, apoyándose y aprobando a Séneca, en el sentido de que "no se puede tratar a la propia esposa como a una amante" (4); también es cierto, y aquí la paradoja, que el matrimonio desde San Pablo hasta la Edad Media tendría como principal significación el ser un acto preventivo, precautorio y profiláctico; la *desponsatio* que simbolizaba la unión espiritual entre la Iglesia y Cristo, duplicaba y traducía en las nupcias el símbolo de la unión entre los sexos, la mezcla y unión de los cuerpos, pero ello no era suficiente para transmitirle la gracia y la virtud, y de esto daría cuenta el obispo Pedro Lombardo (5). Pues, aún cuando pasaría a formar parte oficialmente de los siete sacramentos, esa unión entre el alma y el cuerpo, entre lo espiritual y lo carnal, no suspendería la significación de pecado y corrupción que arrastraría desde los orígenes mismos del pecado; así, el matrimonio estaría afectado por una significación negativa: sólo serviría para paliar un mal mayor, pero en sí mismo no poseería ningún bien. Y esta significación negativa alcanzaría incluso a la función procreadora, pues ella sería producto, precisamente, de la consumación de las nupcias; en este sentido los hijos así engendrados habrían de nacer ya afectados por la mancha del pecado original, lo cual habría de contribuir al fundamento de necesidad del sacramento del bautismo; pero, esta es otra historia.

Tal significación paradójica del matrimonio nos llevaría al siguiente planteamiento. De principio, podríamos afirmar que la mencionada significación entrañaría una positividad, traducible en otra significación: en términos coloquiales diríamos que el matrimonio sería percibido por la cristiandad latina como "de los males, el menor", comparado con el pecado de la fornicación. Desde luego sobra decir que el matrimonio no es una invención del cristianismo, pero es él quien le imprime nuevas cualidades, o al menos trastoca las significaciones ya existentes. Podríamos preguntarnos si el sólo pecado de la fornicación habría tenido la fuerza para cercar la conyugalidad, y parecería que no fue así; la fornicación era uno en la lista de los pecados de la carne, habría otros que también preocuparían a la cristiandad de todos los tiempos, si bien ocupaba un lugar de preeminencia era por la imposibilidad de su radical supresión (aunque no faltarían prescripciones que apuntarían hacia una tal acción), de ahí la estrategia --si la podemos calificar así-- de "aceptar" ese mal menor que sería la conyugalidad, pues el hombre avasallado por "el pecado que es el acto sexual, mortal en la fornicación, se vuelve venial en el matrimonio: puede ser remitido" (6). En este mismo sentido, no estaría por de más recordar que es "el matrimonio, el único de los siete sacramentos que no fue instituido por Jesús, sino-- solamente <restaurado por él>, existía en el Paraíso antes del pecado. Pero este pecado precipitó en la corrupción y por mucho que se le purifique, que se le rehabilite, esa caída le marca, y puede arrastrarle a caer nuevamente. En la unión de lo espiritual y de lo carnal, el sacramento del matrimonio es también el que de los siete muestra el signo más manifiesto del misterio de la encarnación en el borde, posición media, peligrosa" (7).

Y pues, el cristianismo no inventó el matrimonio, pero sí lo adoptó y adaptó a sus fines: la misma afirmación sería válida para el llamado pecado de la fornicación. Sería la fusión, el amalgamamiento de ciertos principios sustraídos al paganismo con los de un naciente cristianismo, lo que daría por resultado la configuración de un moral de carácter universalista, que no sólo contendría principios y reglas de comportamiento, instrumentos a ser utilizados como guías

de conciencia, sino también amenazas, atemorizaciones y castigos fundados principalmente en una reestructuración del concepto de desorden y desequilibrio, intranquilidad y desmesura --propugnados por la cultura helenística--, hasta convertirlos en esa obsesión denominada pecados de la carne.

Es así como, "en la iglesia primitiva que tomaba cuerpo en el seno de la formación cultural helenística, la tendencia ascética se acentuó y ante todo bajo la influencia de los ritos sacrificiales en uso en otras sectas. Desde el momento en que se pensó en la celebración eucarística como un sacrificio, se afirmó la necesidad, para los participantes, de purificaciones previas y, para el oficiante, de la continencia si no de la virginidad. Lo que era un consejo en la primera Epístola a los Corintios se convirtió en exigencia. Intervino también la moral propia de los filósofos: les autorizaba a utilizar mujeres para satisfacciones ocasionales; pero les apartaba del matrimonio, porque aleja de la contemplación perturba el alma; así pues, más vale la cortesana que la esposa. Finalmente y sobre todo, el pensamiento cristiano fue arrastrado por la fuerte corriente que, en las ciudades de Oriente, llevaba a los intelectuales a representarse el universo como el campo de batalla entre el espíritu y la materia, a pensar que todo lo carnal estaba bajo el imperio del mal. La repugnancia se hizo así mayor respecto a la copulación, y a los humores corporales: respecto de la procreación y por consiguiente del matrimonio. ¿Podía uno alzarse hacia la luz sin separarse del cuerpo? Pequeños grupos de gentes perfectas, los monjes, ganaron el desierto, se encerraron, profesando el horror por las mujeres. Los escritos atribuidos al apóstol Andrés, a Tito, discípulo de Pablo, propagaron esta moral del rechazo. Celebrando la pureza de Santa Tecla, mantenían el sueño de uniones descarnadas, de acoplamientos espirituales como son los de los ángeles" (8).

A decir verdad, anterior al advenimiento de Jesús de Nazaret, la cultura helenística pagana, las diversas sectas que proliferarían en las márgenes del Mar Muerto como los esenios y los zelotas, y la ancestral tradición y folklore del pueblo judío de Israel, habrían trazado el paisaje claro-oscuro de las opciones morales, al interior de las cuales resaltarían los códigos de la abstinencia sexual y

del matrimonio monogámico, sin tratar de resolver el complejo problema de las distancias entre el pueblo judío de Israel y el surgimiento del cristianismo primitivo, cabría apuntar aquello que desde nuestra óptica percibiríamos en el sentido, de la genealogía de la significación negativa de la carne, si no como la fuente donde abrevaría tal naciente cristianismo si al menos algunas de las sólidas rocas con las que edificaría sus templos, a la vez, de santidad y de rechazo.

Pues, la sabiduría del pueblo judío convocaría al logro de una <<sencillez de corazón>>, predicando el apartamiento de las mujeres por cuanto ellas significaban la causa primera de la <<doblez del corazón>>, generando agrupaciones de jóvenes célibes, cuya vida de continencia en ocasiones era permanente, pero sin que ello --paradójicamente-- debilitara o, peor aún, suspendiera la vida matrimonial; más bien trataríase de construir una comunidad de matrimonios y familias cuya sexualidad disciplinada conformara sólidamente al futuro pueblo de Israel. "Por esta razón, los militantes [asociaciones de jóvenes célibes y continentes permanentes] no tenían intención de cuestionar la vida matrimonial judía. Lejos de eso, las estructuras de la familia eran reforzadas al devolverse su pureza imaginada original. Los códigos sexuales estaban hechos para cargar con un pesado significado. La prohibición del matrimonio con los no-udíos, la condena de los matrimonios entre parientes próximos, la insistencia en la observancia cuidadosa de los códigos de pureza que gobernaban el ciclo menstrual de la mujer y la emisión de semilla por parte de los hombres, la inversión cuidadosamente fomentada a la promiscuidad, la desnudez en público y el amor homosexual permitido a los varones jóvenes en las ciudades paganas" 3), serían los cercos, las diferencias y distancias que el pueblo judío oponía a los paganos.

Insistiríamos: no sería abusivo afirmar que en el cristianismo --al menos en el primitivo-- se habrían decantado y fusionado las concepciones que sobre el Mal habrían pronunciado el judaísmo y el helenismo, dando la pauta general de lo que sería la moral cristiana, pauta que ya se encontraría en el paganismo. En la

construcción de la moral cristiana, la sexualidad --los pecados de la carne-- ocuparían un lugar de preeminencia. Y aquí las epístolas paulinas, principalmente aquella harto conocida como la <<Primera Epístola a los Corintios>>, escrita por San Pablo durante la primavera del 54 y enviada desde Efeso, nos mostraría como "en ella tenemos atisbos de una iglesia donde los temas del control sexual y la renuncia sexual condensan preocupaciones sobre toda la estructura de las comunidades que Pablo había deseado fundar" (10). Equivalente en importancia por cuanto hace a la preocupación por la carne, sería la <<Primera Epístola a Timotheo>>, al parecer escrita hacia los años 64-65 y enviada desde Macedonia a Efeso, donde fungía como obispo el apóstol por ordenanza de San Pablo. Bien haríamos en transcribir aquellos pasajes de ambas epístolas que hablan acerca de las ansiedades del apóstol por los pecados de la carne.

Así, en <<Corintios>> leeríamos: "No queráis cegaros, hermanos míos: ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los sodomitas, ni los ladrones, ni los avarientos, ni los borrachos, ni los maldicientes, ni los que viven de rapiña, han de poseer el reino de Dios." (Corintios I.- VI. 9-10) (11). Y, aproximadamente diez años después, en <<Timotheo>>, escribiría: "Reconociendo que no se puso la Ley o sus penas para el justo: sino para los injustos, y para los desobedientes, para los impíos y pecadores, para los acinerosos, y profanos, para los parricidas y matricidas, para los homicidas, para los fornicarios, para los sodomitas, para los que hurtan hombres, para los embusteros, y perjuros, y para cuantos son enemigos de la santa doctrina" (Timotheo. I. I. 9-10) (12).

Intremezclados en ambas epístolas encontraríamos una amplia gama de comportamientos cuya significación principal sería la del pecado: de entre todos ellos llamarían, necesariamente, nuestra atención los pecados de la carne, y cerca de los cuales cabría señalar lo siguiente (13). Parecería posible establecer una suerte de tipología y jerarquización, en función de los incrementos en la gravedad del pecado: así, tendríamos en primer término a los que se

prostituyen, fornicarii (en griego: pornoi); sería en contra de este pecado --como medio para paliarlo y acercarse a la salvación-- que se erigiría el matrimonio; como un remedio, como una medicina que sería peor soportada por el que la otorga, que por el que la recibe. A propósito de la <<porneia>>, habríamos de recordar que el "acostarse con una prostituta era algo bastante natural para los jóvenes de Corinto. Los judíos admitían que el soltero que se mantenía casto en una gran ciudad debía ser una persona extraordinariamente pia. Para Pablo, acostarse con una prostituta suponía nada menos que convertirse <<en una [misma] carne>> con ella, con la misma seguridad con que Adán se había vuelto de una misma carne con Eva" (14).

Sin embargo, sería demasiado simple pensar que el pecado de la fornicación se agotaría y resolvería en el problema de la prostitución; lo cierto es que aún habría otras complejidades, en breve las abordaremos. Mientras, siguiendo las epístolas paulinas encontraríamos a los adúlteros; aquellos quienes seducen a la mujer del prójimo --y, desde luego, las mujeres que se dejan seducir--; la significación que se deja traslucir (adulteratio) apuntaría, inclusive, a aquellos actos que se ubicarían en el más allá del acto sexual propiamente, y en el más acá de corazón; y aquí el testimonio del evangelista Matheo sería muy claro al enunciar: "Pero yo os digo que todo el que mira a una mujer para desearla, ya adulteró con ella en su corazón. Porque de dentro, del corazón de los hombres, proceden los pensamientos malos, fornicaciones, hurtos, homicidios..." (San Matheo. V. 28 y XV. 19) (15).

El adulterio aún cuando ya era condenable en la cultura pagana, no se lo sobrecargaría con el agrio sabor del pecado, como sí lo haría el cristianismo; aquello que el adulterio --que, dicho sea de paso, sólo sería una conducta sancionable en las mujeres y permisible o tolerable en los hombres, quizás por una tradicional misoginia heredada de la tradición greco-romana (16)-- movilizaría y pondría en entredicho sería no sólo el estatus primordial de jerarquía, posesión y dominio del hombre sobre la mujer (y sus esclavos); pues para el griego y el romano es bien cierto que "un marido es el dueño de su mujer, como de sus hijas

y de sus criados; que su mujer le sea infiel no es ridículo, sino una desgracia, ni más ni menos que si su hija se deja embarazar o si uno de sus esclavos incumple sus deberes. Si su mujer le engaña, le echarán en cara por su falta de vigilancia o de firmeza, así como por haber incurrido en la debilidad de dejar que la adúltera campara por sus respetos en la ciudad" (17).

En este sentido, la "nueva" moral cristiana habría de influir en la moral conyugal pagana, no sólo introyectándole un nuevo sentido a la relación, sino también colocándola en el borde mismo de la falta y el pecado sobre todo en lo que al adulterio se refiere; pues, "el adulterio es un robo, enseña Epicteto: sustraerle la mujer al prójimo es algo tan indelicado como arrebatarle al vecino en la mesa su porción de carne. <<En lo tocante a las mujeres, las porciones se han distribuido así mismo entre los hombres>>. El matrimonio, según Séneca, es un intercambio de obligaciones, desiguales tal vez, pero sobre todo diferentes, siendo la de la mujer la obediencia. El emperador estoico Marco Aurelio se felicita de haber encontrado en la emperatriz <<una esposa tan sumisa>>. Precisamente porque los cónyuges son ambos agentes morales, y un contrato es siempre mutuo, el adulterio del marido se considerará tan grave como el de la mujer (en contra de la moral antigua, que calificaba las faltas no de acuerdo con el ideal moral, sino en relación con la realidad cívica, en la que se hallaba inscrito el privilegio de los varones)" (18). Consideraríamos pertinente insistir en esta singularidad de los pecados de la carne, el adulterio, porque creeríamos percibir en este espacio un complejo entrecruzamiento, una apretada red de significaciones precedentes, tanto de la moral pagana, como de la moral cristiana: representaría, además, la ocasión para señalar el difícil tránsito entre una forma de pensar, subjetivamente experimentar y normar un comportamiento, una manifestación de la sexualidad, quizás matizada por la laxitud de un pensamiento aristocrático en sus concepciones y filosóficamente rico en significaciones, a otra forma marcada por la gravedad de un pensamiento rigorista, divinizado en sus enunciados prescriptivos y austeramente significativos en la terrenalidad que los abrazaría, pues la abundancia estaría en otro lugar: en el más allá de la vida. En otras

palabras para que el cristianismo --afirmáramos-- construyera y difundiera sus concepciones sobre la sexualidad, hasta convertirlas en pecados de la carne, no sería suficiente (aunque si necesario) la apelación a un Dios Todopoderoso, haciendo aparecer sus palabras como aquellos designios escriturados a fuego, en el cielo inescrutable de una confundida y desasosegada humanidad; pues, aparejada a la predicación de las bondades prometidas y las atemorizaciones juradas, --el cristianismo libraría --diríamos-- una cruenta lucha terrenal, estrechamente ligada con la promesa del "advenimiento de nuestro Señor Jesús con todos sus santos" (19). Pues no habría nada de fortuito en el enfrentamiento contra el orden social establecido y de suyo pagano, impetuosa lucha convocada por las tribulaciones de un Pablo ávido por predicar la "buena nueva" y, de conjunto, fundar el nuevo "Israel de Dios"; para ello "Pablo habría introducido a paganos en Israel y les habría asegurado que se habían convertido en hijos de Dios, animándolos a un comportamiento fuera de lo normal y rebosante de espíritu. Su idea de la resurrección era tan exaltada como la de cualquier militante palestino. La nueva vida de Jesús resucitado representaba una desafiante discontinuidad entre lo viejo y lo nuevo. Ya no se contemplaba simplemente la resurrección como una milagrosa reintegración de un orden social dominado por la competencia: <<lo viejo pasó, se ha hecho nuevo>>" (20).

Sin embargo, parecería que tan maravillosa buena nueva correría el riesgo de caer en el olvido prematuro, de no haber aceptado y adoptado como propias una serie de prescripciones, prohibiciones y tabúes dirigidos hacia determinados comportamientos sexuales ya presentes, principalmente en el judaísmo, con antelación suficiente como para no exigir su respeto y permanencia en la nueva religión, pues ellos serían y significarían un punto de diferenciación con el resto de los mortales. Pero no sería esta una simple forma de continuidad de preceptos (re)dibujados en el nuevo paisaje del cristianismo, pues diversas significaciones surgirían trastocando las previas y dotando a la nueva religión de nuevos aromas, quizás no más dulces y frescos sino más bien agrios y sumamente gélidos, pero novedosos al fin y al cabo: tal serían los códigos matrimoniales cristianos

enunciados de tal forma que "el matrimonio sea conforme al Señor y no conforme a la lujuria" (21), los prejuicios erigidos en contra de los matrimonios de viudos y viudas, y que hacia el 393 se habrían recrudecido tanto que "los cristianos romanos se escandalizaron ante la afirmación de Jerónimo de que incluso los primeros matrimonios eran lamentables, aunque perdonables, capitulaciones ante la carne, y que los segundos matrimonios no distaban ni un paso del burdel" (22). Pero las prescripciones del cristianismo aún se elevarían por encima de los códigos rigurosamente disciplinarios del pueblo judío, al enfrentar a hombres y mujeres ante la posibilidad de salvación, de reintegración al espíritu de Dios, sólo por medio de la renuncia sexual, de la castidad total. Pues si había sido, justamente, la sexualidad (como pecado original) la causa primera de la <<caída>> de Adán y Eva, sustrayéndoles de su estado angélico, arrojándoles del Paraíso, emparentándoles con los animales y, finalmente, transmutándoles en cuerpos mortales, sería necesario para enmendar esa <<caída>> borrar del cuerpo toda posibilidad de reproducción del drama primigenio. Entonces, el drama cristiano no se plantearía como una simple opción: el "sexo bueno", disciplinado y obediente de la tradición judía, o el "sexo malo", cuya expresión de lascivia y lujuria, cual río desbordado, sólo haría recordar el parentesco, la cercanía con los animales y el abismal alejamiento del Espíritu de Dios. No, para los *encratitas* --por ejemplo-- como Marción y Taciano, principalmente, no habría opción pues el sexo era "eso": sexo dondequiera que fuera, con quien sea y como quiera que sea, no habría ni formas lícitas ni ilícitas, pues "la sexualidad era un fruto inmodificable del extraño mundo <<animal>> al que la serpiente había conducido en primer lugar a Adán y Eva. *Sementales bien gordos y lascivos, relinchan todos ante la mujer de su prójimo.* la denuncia del adulterio por Jeremías en el antiguo Israel fue interpretada por los autores encratitas como aplicable a cualquier clase de relaciones conyugales. El complicado sistema de sexualidad disciplinada que las comunidades cristianas habrían heredado del judaísmo y en cuya observación habrían basado su derecho a ser admiradas en el

mundo pagano, se volvió irrelevante. La sexualidad no existía para ser utilizada de forma disciplinada: existía sólo para renunciar a ella" (23).

Bien podríamos preguntarnos, ¿porqué la exigencia de castidad total? ¿porqué no habría sido suficiente la adopción de los rigurosos códigos disciplinarios ya existentes? Quizás unos fragmentos de la respuesta a tales cuestionamientos los encontraríamos en los siguientes supuestos. En líneas anteriores nos habríamos referido al enfrentamiento entre un naciente cristianismo y el orden social establecido; ahora afirmariamos que el núcleo de tal contienda estaría conformado, por un lado, por el misterio de la Resurrección, creencia dogmática y pensamiento exaltado dirigido a fortalecer las fragilidades de la esperanza y la fe; pero también, el acatamiento y difusión de esta verdad cristiana habría de funcionar como el operador de una significación pletórica de certezas, tales como que <<el reino de Dios, no es de este mundo>> y, en consecuencia, con el advenimiento, pasión, muerte y resurrección cumpliríanse las profecías vertidas sobre <<el hijo de Dios>> y, lo más importante, <<lo viejo cedería su lugar a lo nuevo>>, la hora de la redención habría llegado y con ella la posibilidad del retorno al estado angélico, estado interrumpido por la <<caída>> y que habría truncado el proyecto de inmortalidad del género humano. El otro elemento de ese núcleo, afirmado por nosotros, bien podría expresarse de la forma siguiente: Ante la cristiandad primitiva se alzaría como un muro infranqueable, como castigo y maldición, el hecho fortuito de la muerte. Sin embargo, en medio de esta obscuridad, saturada de fantasmas agoreros del funesto destino de la vida, austera y precaria en bienestares por cuanto hace a su terrenalidad social, en medio de este sombrío paisaje --insistimos-- aparecería un camino de luz, haz brillante que iluminaría y marcaría el camino de la salvación, y el retorno a la pureza de los cuerpos y de las almas por la vía, justamente, de la castidad absoluta, de la renuncia sexual total (?).

Quizás al pensamiento de la modernidad, la que aún hoy nos atraviesa, el pensamiento de la cristiandad primitiva, aquel que lograría establecer una relación entre: <<muerte>> <<sexualidad>> y <<salvación>>, parecería herir su

sensibilidad y ofender la solidez de su inteligencia (tan larga y penosamente construida, por cierto); efectos de los que se recuperaría de manera instantánea enfatizando la distancia, el abismo que en tiempo y espacio separaría las preocupaciones del hombre de ciencia de las angustias de un Pablo por construir el <<Israel de Dios>>, proyecto en el que la carne, el espíritu, la sexualidad, la renuncia, el pecado y, desde luego, la muerte, ocuparían un lugar central en las predicaciones del apóstol para alcanzar la promesa de salvación. Así pues, convendría hacer algunas puntualizaciones.

En principio, la muerte. Quizás el entrecruzamiento de una multiplicidad de factores, difíciles de discernir en cuanto a su importancia y magnitud --aunque no sería aventurado pensar, por ejemplo, en la precariedad del conocimiento médico, tal vez el reducido número de éstos, las distancias, etcétera--, habría de generar, en los miles de hombres y mujeres tanto del cristianismo primitivo como del Imperio Romano, una cercanía y familiaridad con la muerte, lo cual no impediría las reacciones de miedo, asombro y preocupación, y las consecuentes, diríamos, fórmulas para paliar el problema de ver reducido el mundo imperial a la nada por la ausencia de ciudadanos; pues, es bien cierto que en su apogeo, los ciudadanos del Imperio Romano, en el siglo II, venían al mundo con una expectativa media de vida inferior a los veinticinco años. La muerte se abatía ferozmente sobre los jóvenes. Los que sobrevivían a la infancia continuaban corriendo riesgo. Sólo cuatro de cada cien hombres, y una proporción inferior de mujeres, vivía más allá de los cincuenta años. Era una población <<esquilada por la muerte>>. En tal situación, sólo unos pocos privilegiados o excéntricos podían disfrutar de libertad para hacer lo que gustaran con sus impulsos sexuales. Permisiva en tantos aspectos de los asuntos sexuales, la ciudad de la antigüedad esperaba de sus ciudadanos que gastaran la parte imprescindible de sus energías en engendrar y criar hijos legítimos que sustituyeran a los muertos. (...) se fomentaba con discreción que los jóvenes y las mujeres utilizaran sus cuerpos para la reproducción. La presión que recaía en las mujeres jóvenes era inexorable. [...] Las muchachas jóvenes eran reclutadas pronto para la tarea.

La edad media de las muchachas romanas al contraer matrimonio es probable que fuese tan baja como catorce años. En el norte de África, casi el noventa y cinco por ciento de las mujeres que constan en las lápidas habían estado casadas, más de la mitad de ellas antes de cumplir los veintitrés años" (24).

Las formas de la cristiandad divulgadas --por ejemplo-- por Pablo, acentuarían el énfasis en la muerte, sustrayéndola de su cauce donde, al lado de otros procesos como el de la vida y la enfermedad, sólo sería el ineluctable destino del devenir del ser, generación tras generación; al afirmar y difundir exaltadamente el milagro de la resurrección de Jesús, colocaría a la muerte en una, diríamos, doble posición anómala cargándola con una significación de orden sagrado; es decir, el primer deslizamiento y sustracción se produciría al proclamar que la <<caída>> de Adán habría no sólo introducido el pecado, sino que arrastraría consigo la mortalidad del cuerpo como castigo y desesperanza, pues es bien cierto que "con San Pablo, la doctrina del pecado adquiere un carácter estructural: desde la falta de Adán el hombre, independientemente de la redención, está <<vendido al poder del pecado>> (Rm. 7: 14), aunque por cierto capaz de desear el bien, pero no de realizarlo (Rm. 7: 15-18), y necesariamente condenado a la muerte eterna que es la <<conclusión>> del pecado (Rm. 6: 21-23. 7: 24)" (25). Aunque el bautismo, como sacramento de fe, se abriría el camino de la salvación no sería suficiente; aún faltaría vencer a la muerte, pues ella sería la marca, la insignia de una vida anclada en el pecado: habría que transformarse a sí mismo en el delgado borde que separa la vida de la muerte. De ahí que la Resurrección fuera contemplada como el milagro, la prueba fehaciente del triunfo de la fe sobre el pecado y la muerte, completándose así un proceso cuya significación pasa, atraviesa a la muerte y de ser un fin la convierte, en su significación, en un medio, pues ahora habría <<otra vida>> después de la muerte. En todo este proceso de generación de significación sobre la muerte, las concepciones sobre el pecado no serían algo marginal, sino más bien centrales: pues, "pecado original y pecado personal devienen parte integrante de un sistema de salvación del que la otra parte es la justificación. La falta de Adán ha provocado y permitido que triunfe la redención.

Por la fe y el bautismo, el hombre deviene una <<nueva criatura>> (II Cor. 5; 17) incluso si, viviendo en un cuerpo mortal, de vez en cuando recae bajo el imperio del pecado y <<se doblega a sus ansias>> (Rm. 6: 12).

Por su muerte salvadora Jesús, el primero, pasó de la condición carnal a la condición espiritual (Rm. 8; 32). Venció a la vez a la muerte y al pecado, y también abrió para la humanidad el camino de la salvación eterna" (26).

De las Epístolas paulinas desprenderíase la forma, el trazo del sendero que conduce a la salvación, y que no podría ser sólo la espera, estando en gracia de Dios, de la muerte como estación obligada en el camino que conduciría al <<reino de los cielos>>, tal y como ocurriría a los justos; entonces, escuchar y obedecer la palabra del Señor recibir y practicar las enseñanzas, abrazar con devoción la fe verdadera, no parecería ser suficiente para asegurar la salvación, pues llevar la vida <<a imitación de Cristo>> implicaría transformar el sombrío paisaje de la muerte con el colorido de <<la pasión y el martirio>>. De ahí que la vida, en el cristianismo primitivo, guardara celosamente el anhelo no sólo de morir en Cristo, sino como el: desgarrada la carne por la pasión y el martirio. Aunque convendría señalar que este pórtico de salvación no habría de ser destino común del cristiano medio, sino solo de aquellos que se destacarían por su <<sencillez de corazón>> y por su renuncia total a la sexualidad. Aún así, "la vocación de recibir una muerte violenta era tan real para los cristianos del siglo II como el advenimiento del Espíritu. Tenía una importancia vital para el creyente que un cuerpo capaz de comunicarse con el Espíritu de Dios en las asambleas cristianas, fuese también capaz en tiempos de paz de soportar en nombre de Cristo y de su Espíritu la devastadora posesión negativa que se asociaba con los tormentos del martirio. Sólo Cristo y su Espíritu, que moraban en su interior profundo, podían capacitar a los hombres y mujeres para resistir que sus cuerpos y sus almas fueran invadidos por el dolor abrumador de la tortura y por el miedo escalofriante a la muerte" (27). Acercándonos a la "lógica de la salvación y el pecado" comprenderíamos la aparente contradicción entre el miedo a la muerte y el deseo del martirio; y es que el martirio como una emulación de la pasión de Cristo, como un acto que pondría

a prueba la fe en el Espíritu de Dios, comportaría una extraordinaria significación: paradójicamente, la muerte por medio del martirio habría de significar, precisamente, la derrota misma de la muerte, la victoria del Espíritu sobre la pecaminosa materialidad de la carne para siempre condenada a la mortalidad; victoria sobre la muerte que como arco iris de vida habría de aparecer al final del tormentoso sendero de la salvación. pues esa sería una de las promesas de Jesús al decir: "Dichosos seréis cuando los hombres por mi causa os maldijeren, y os persiguieren y dijeren con mentira toda suerte de mal contra vosotros. Alegraos y regocijaos, porque es muy grande la recompensa que os aguarda en los cielos: del mismo modo persiguieron a los profetas que ha habido antes que vosotros." (Matheo. V; 11-12) (28). Y de manera más contundente e indubitable, al pronunciar que: "Y quien no carga con su cruz y me sigue, no es digno de mí. Quien a costa de su alma conserva su vida, la perderá: y quien perdiere su vida por amor mío, la volverá a hallar." (Matheo. X; 38, 39) (29).

Y Pablo sería el eco inconmensurable de estas predicaciones de Jesús acerca de la muerte, la resurrección y la inmortalidad, pero no a la manera de un comentarista incoloro que se habría conformado con repetir y deslavar las palabras de gracia y promesa, sino más bien enriqueciéndolas y anudándoles otras significaciones acordes a su empresa, como el arquitecto celestial encargado de construir el <<Israel de Dios>> aquí, en medio de la terrenalidad plagada de paganismo. Anudamientos significantes que, entonces, involucrarían "otra concepción del pecado de la carne", la muerte, la sexualidad y la salvación, pero sin olvidar la promesa de inmortalidad, de vida eterna, por la vía de la derrota de la muerte corporal. Así lo habría expresado en aquella Epístola escrita en Corinto en el año 58, y dirigida a los Romanos: en ella habría manifestado y afirmado: "Voy a decir una cosa, hablando a lo humano, en atención a la flaqueza de vuestra carne: que así como habéis empleado los miembros de vuestro cuerpo en servir a la impureza, y a la injusticia para cometer la iniquidad; así ahora los empleéis en servir a la justicia para santificaros. Porque cuando eráis esclavos del pecado, estuvisteis exentos de la justicia. Más ¿Y qué fruto sacasteis

entonces de aquellos de que al presente os avergonzáis? En verdad que la muerte es el fin a que conducen. Por el contrario, ahora habiendo quedado libres del pecado, y hechos siervos de Dios, cogéis por fruto vuestro la santificación, y por fin la vida eterna. Porque el estipendio del pecado, es la muerte. Empero la vida eterna, es una gracia de Dios por Jesucristo Nuestro Señor. (...) Y si el espíritu de aquél, que resucitó a Jesús de la muerte, habita en vosotros: el mismo que ha resucitado a Jesucristo de la muerte, dará vida también a vuestros cuerpos mortales, en virtud de su Espíritu que habita en vosotros. (...) ¿quién pues, podrá separarnos del amor de Cristo? ¿la tribulación? ¿o la angustia? ¿o el hambre? ¿o la desnudez? ¿o el riesgo? ¿o la persecución? ¿o el cuchillo? (Según está escrito: por ti somos entregados cada día en manos de la muerte: somos tratados como ovejas destinados al matadero). Pero en medio de todas estas cosas triunfamos por virtud de aquél que nos amó. Por lo cual estoy seguro de que ni la muerte, ni la vida, ni ángeles, ni principados, ni virtudes, ni lo presente, ni lo venidero, ni la fuerza. Ni lo que hay de más alto, ni de más profundo, ni otra ninguna criatura podrá jamás separarnos del amor de Dios, que se funda en Jesucristo Nuestro Señor" (Romanos. VI:19-23. VIII: 11, 35-39) (30).

Ahora la muerte comportaría y soportaría otras significaciones menos austeras, es cierto, pero la riqueza contrapuesta no sería como una arca abierta y a la disposición de cualesquiera cristianos que se acercaran a la nueva fe religiosa; entre la descolorida, sombría y amarga muerte común y la policromía de la refulgente muerte aderezada por el dulce sabor del martirio, se abriría un abismo extremadamente difícil de cruzar y salvar. Abismo que no sería un puro vacío, pues en él se instalarían, colmándolo, las concepciones paulinas acerca de la carne, la sexualidad y el pecado: pero también ahí estarían las rígidas disciplinas cristianas con sus prescripciones de austeridad corporal, sus exigencias de continencia y castidad absoluta, los señalamientos de la purificación de los cuerpos en pos de la salvación eterna: a decir verdad, otra forma de martirio, tal vez menos fastuoso que el otro, pero no menos real y efectivo en cuanto a los fines propuestos: la derrota de la muerte y la obtención de la salvación eterna.

sería en esta "otra forma de martirio" donde se anunciarían las significaciones de la sexualidad y de la muerte, la primera como pecado y la segunda como castigo consecuente; sin embargo, habría de plantearse un mecanismo, una estrategia para romper con este proceso. Y aquí la renuncia sexual total se erigiría como la forma, el símbolo divino de la derrota de la muerte y el advenimiento del ser a la eternidad, a la inmortalidad. Nuevamente, Pablo mostraría algo más que los simples atisbos de esta luz que iluminaría las sombras de un Israel hundido y esclavizado en y por los pecados de la carne, proporcionándoles prescripciones necesarias para encontrar el camino de la salvación; camino, por cierto, no libre de exacciones. Tal promesa sería expresada en la ya bien conocida <<Epístola a los Corintios>>, la Primera: "Porque así como por un hombre vino la muerte, por un hombre debe venir también la resurrección de los muertos. Que así como en Adán mueren todos, así en Cristo todos serán vivificados. (...) Y la muerte será el último enemigo destruido. (...) Porque es necesario que este cuerpo corruptible sea revestido de incorruptibilidad: y que este cuerpo mortal sea revestido de inmortalidad. Más cuando este cuerpo mortal haya sido revestido de inmortalidad, entonces se cumplirá la palabra escrita: la muerte ha sido absorbida por una victoria. ¿Dónde está !Oh muerte! tu victoria? ¿Dónde está !Oh muerte! tu aguijón?. Aguijón de la muerte es el pecado: al paso que la fuerza del pecado es ocasión de la Ley. Pero demos gracias a Dios que nos ha dado victoria contra la muerte y el pecado por virtud de nuestro Señor Jesucristo". (Y. Corinthios. XV; 21, 22; 53-57) (31).

Entonces, parecería claro que para el cristiano de la época paulina los obstáculos a vencer serían la muerte y el pecado; y los caminos de la salvación estarían ya claramente dibujados: uno, la muerte por martirio y, el otro, la renuncia sexual total. Transitar por el primer camino, como ya lo habríamos indicado, habría de requerir no sólo el estar poseído de una <<sencillez de corazón>> y una poderosa fe en el Espíritu de Dios, sino también acogerse sin reparos a la prescripción de continencia, bien fuera por medio del celibato virginal o a través de la continencia postmarital, en algunos casos como resultado de la viudez, o <<continencia

conyugal>> si era el caso: a propósito de esta última situación Pablo habría sido muy explícito al afirmar: "Y lo que digo es: Que el tiempo es corto: y que así lo que importa es que los que tienen mujer, vivan como si no la tuviesen." (I. Corintios. VII; 29) (32). Los <<Hechos de Judas Tomás>> escritos allá por el 220 serían como el perfecto testimonio de la renuncia sexual en la noche de bodas: pues, el encratita profundamente preocupado por la <<época actual>> y apurado por hacer llegar su fin, no sólo plantearía --como Pablo-- que los hombres se resistieran y alejaran de las mujeres, sino también que las mujeres rechazaran a sus hombres. Y es que, en sentido estricto, para Tomás boicotear los vientres, quebrantar los demoniacos hechizos del lecho conyugal, aplastar la sexualidad en sus mismos orígenes, significaba romper la imponente estructura de la <<época actual>>, para ello es que: "<<Nuestro Señor [con apariencia de Tomás] se sentó en la cama y dejó que los jóvenes se sentaran en las sillas ... y de este modo ellos fueron preservados de la sucia lascivia y pasaron la noche en sus [distintos] sitios>>. [Y] las mujeres que ya estaban casadas fueron incitadas a rechazar a sus maridos: [El príncipe Karish] vino y se puso encima de ella y se quitó las ropas. Y ella lo notó y le dijo: <<No hay lugar para ti a mi lado, porque mi Señor Jesús, con quien estoy unida, es mejor que tú>>" (33).

Ciertamente las prescripciones paulinas así como los arrojados <<Hechos de Judas Tomás>> aparecerían estrechamente entrelazados, sin embargo, insistiríamos en lo importante de pensar separadamente los caminos de la salvación ya referidos con antelación. Aún insistiríamos, el camino de la salvación por la vía del martirio, con todos los peligros que entrañaba la militancia en la nueva religión, sería poco accesible para los fieles: los mártires reconocidos por la cristiandad no conformarían extensas listas, pues no era suficiente con morir devorado por leones hambrientos, o ser quemados en la hoguera, o abandonado en un calabozo hasta morir de hambre y sed, pues aún sería necesario testimoniar ante las atónitas miradas de los verdugos que, más que infligir un dolor y una derrota, estarían abriendo las puertas del Paraíso y coadyuvando a la anhelada victoria sobre la muerte, la cual dejaría entonces de adornarse con los

crespones sombríos de la tristeza y en su lugar se saturaría de los colores de la alegría y la bienaventuranza. Situación, ésta, que no dejaría de despertar el asombro y la admiración sobre estos tan ejemplares cristianos que así expresaban tanto su escaso apego a la vida como, nuevamente, su austeridad sexual; pues, justamente, "observando las comunidades cristianas de finales del siglo II, el médico Galeno quedó sorprendido por su austeridad sexual: <<Su desprecio por la muerte se nos hace patente todos los días, al igual que su autodomínio en la cohabitación. Pues no sólo hay hombres, sino también mujeres que se abstienen de cohabitar durante toda su vida; y cuentan asimismo con individuos que han alcanzado mediante la autodisciplina y el autocontrol un nivel no inferior al de los verdaderos filósofos>>" (34). Haríamos resaltar la admiración por ese menosprecio a la muerte, para enfatizar la alegría que embargaría a aquellos escasos pero importantísimos mártires, y que despertarían la riqueza del imaginario de la muerte con que bañaría sus relatos para la posteridad, y donde ya no veríamos ni un ápice del dolor sino más bien la degustación del ser por la inundación del Espíritu de Dios en el límite, en el delgado borde que separaría una vida vivida en la carne y la otra vida a ser vivida en el puro Espíritu.

Así encontraríamos estas muertes, tan bellamente relatadas, por ejemplo, a la manera de Ireneo quien describió las muertes de los mártires de Lyon en 177 - 178; y antes, "cuando Policarpo [obispo de Esmirna] fue ejecutado, hacia 156 - 157, a los ochenta y seis años, quienes guardaron memoria de su martirio destacaban la belleza indestructible de su <<carne santa>>. En la terrible escena en que Policarpo era linchado en la hoguera, el autor del <<Martirio>> sólo describió los perfumes fragantes que irradiaba el cuerpo carbonizado mientras él se mantenía erguido entre el fuego << no como carne quemada sino más bien como pan cociéndose, o como oro y plata purificándose en un horno de fundición>>" (35). Y más tarde cuando "la joven esclava Blandina había sido torturada junto con un grupo de compañeros suyos. Fue colgada de un poste con los brazos extendidos, para que <<en su agonía [los compañeros de ella] vieses con sus ojos corporales en la persona de su hermana a Aquél que fue crucificado

por ellos>>. Blandina murió finalmente, después de repetidos tormentos, insensible a las cornadas de un toro salvaje, <<extasiada en comunión con Cristo" (36).

Cierto es que en algunos casos la expresión de la fuerza del Espíritu de Dios, con el que se revestiría la naturaleza humana tornarían, a la hora del martirio, en vana y superficial la cuestión de si el o la mártir se habría preparado para recibir al Espíritu practicando una afanosa abstinencia sexual: en esos momentos la algarabía de la victoria borraría todo vestigio de pecado anterior. Tal habría ocurrido con Vibiana Perpetua, quien "era una mujer joven y casada procedente de una buena familia provinciana.... [Y que] no era una mujer que tuviese promesa de castidad. (...) Puede que fuera la amante y protectora del grupo de cristianos que fue detenido con ella. Madre de veintidós años y <<matrona>> absolutamente adulta según los criterios romanos, disfrutaba amamantando a su hijo en la prisión hasta que le fue arrebatado. (...) Su entrada en la prisión de Cartago [en el 203] fue la entrada en el Espíritu Santo. (...) <<Matrona>> hasta el final, <<con el rostro resplandeciente y el porte sereno>>, <<rechazando la mirada de la muchedumbre con la fuerza de sus ojos>>, Perpetua incluso se volvió para pedir una horquilla con la que sujetarse el pelo que se le había despeinado con el primer embate de la vaca salvaje que saltaron contra ella. No quería que la viesen con el pelo suelto y desparramado, como si fuese una mujer <<descompuesta>> por el luto. Pues aquél era el día de su mayor alegría, el día de su triunfo en el Señor" (37).

Indudablemente el martirio representaría, para los cristianos ejemplares y escasos, un momento de gran triunfo. Pero el martirio no era moneda corriente, a pesar de las más o menos periódicas persecuciones: así, pues, "las narraciones sobre los mártires, no obstante, ofrecen sombrías estadísticas. En Lyon, el año de 177 murieron veinticuatro hombres y veintitrés mujeres; en Sicilia, el año 180 siete hombres y cinco mujeres; en Abitina, el año 303 las autoridades interrumpieron una asamblea de cristianos, deteniendo a treinta y un hombres y diecisiete mujeres" (38). Entonces, si bien no todos los cristianos podían aspirar al martirio

como una forma de relación cara a cara con Dios, el otro camino aquel que ya habría trazado Pablo, se ofrecería a los cristianos como una alternativa para lograr la salvación: La continencia virginal. Y en esto, Tertuliano el estoico habría sido muy claro: "En el 205 estaba convencido de que la disciplina de Dios, el código de conducta exacto e inflexible que debían cumplir todos los cristianos serios, necesitaba ser puesto al día con mandamientos nuevos e inequívocos, transmitidos a los fieles mediante visiones y profecías extáticas. (...) Tertuliano tenía que buscar en otra parte el criterio de la verdadera profecía que pudiera aplicar a quienes aún no habían llegado a vivir bajo la sombra majestuosa de una muerte de mártir. Su respuesta fue de una simplicidad insistente y magnífica. La continencia, la suspensión de toda actividad sexual futura trajo la gracia del Espíritu: <<Mediante la continencia compraréis una gran provisión de santidad, mediante el ahorro en carne podréis invertir en el Espíritu>>" (39).

Sobraría mencionar que las enseñanzas del estoico Tertuliano se apoyarían y seguirían las prescripciones paulinas, enunciadas con suficiente anterioridad; tan precario y sombrío destino de la carne y el deseo ya habría sido establecido por Jesús, cuando a propósito de la Ley de Moisés, que proclamaba la posibilidad de repudiar a la mujer si ella era adúltera, enunciaría la prohibición de nuevas nupcias para ambos, pues caerían en pecado de adulterio: más para evitar estas tribulaciones del matrimonio es que, entonces, Jesús enunciaría unas prescripciones tales que enlazarían el acto de la continencia con la salvación; pues, según el Evangelista Matheo: "Dícenle sus discípulos: Si tal es la condición del hombre con respecto á su mujer, no tiene cuenta el casarse. Jesús les respondió: no todos son capaces de esta resolución sino aquellos á quienes se les ha concedido de lo alto. Porque hay unos eunucos que nacieron tales del vientre de sus madres; hay eunucos que fueron castrados por los hombres; y eunucos hay que se castraron á sí mismos por amor del reino de los cielos. Aquel que pueda ser capaz de eso séalo" (Matheo. XIX: 10, 12) (40).

Aún cuando, en aquel tiempo, lo que más impresionaría de Jesús fuera su vocación de profeta y menos su celibato (41), sus predicaciones acerca de la

castración como una --hoy diríamos-- brutal y sangrante vía para lograr la salvación, sería una semilla que durante largo tiempo germinaría en los círculos cristianos hasta bien entrados los siglos III y IV, llegando a convertirse en una práctica bastante usual. Así, "en los <<Hechos de Juan>> apócrifos, un joven se castra dramáticamente con una hoz, diciendo: <<¡Aquí tenéis la forma y la causa de todo esto!>>. El apóstol le había aconsejado que descendiera aún más para erradicar <<el manantial invisible por el que se avivan y ascienden a la luz todas las emociones vergonzosas>>" (42). Tan perturbadora mutilación de la carne anudaría unas portentosas significaciones: siguiendo --nuevamente-- las predicaciones de Jesús, más valía entrar al <<reino de los cielos>> mutilado de una parte del cuerpo, que condenarse al fuego eterno por y con la carne completa; y también, para lograr la anhelada <<sencillez de corazón>> habría que arrojar fuera de sí el motivo y la causa del pecado: primero, las mujeres y luego, si era menester, arrancar y arrojar al fuego aquél órgano que significara el pretexto y la ocasión de la concupiscencia, la lujuria y lascivia, y que alejaba de Dios y promovía la <<doblez de corazón>>. La supuesta castidad así conseguida (bajo una errónea concepción, pues lo único que se lograba era la esterilidad, pero en ningún momento una castidad garantizada), no sólo haría aparecer al cristiano como obediente a la sagrada prescripción del Señor, sino que también de manera significativa lo acercaba e igualaba a aquellos personajes, los ángeles, en su fundamental indeterminación corporal y, además, le reenviaba a aquellos tiempos sagrados y marcados por la ausencia del deseo sexual, momentos en los que, ciertamente, "Adán tenía cuerpo en el Paraíso; pero en el Paraíso no <<conoció>> a Eva" (43). Y, finalmente, la salvación. Así, por ejemplo, acuciado por una profunda ambivalencia con respecto al cuerpo, considerándolo la principal causa de tentación y frustración, "se cree, en general, que Orígenes practicó lo que predicaba. Siempre se ha dicho de él que, cuando era un joven de unos veinte años, hacia el año 206, había ido discretamente a visitar a un médico para que lo castrara. (...) Los partidarios de Orígenes estaban dispuestos a creer que se había sometido a esta operación con objeto de evitar los rumores

calumniosos según los cuales gozaba de intimidad con las mujeres/ que estaban espiritualmente a su cargo. Dos generaciones antes, un joven de Alejandría había estado dispuesto a someterse a la misma operación por el mismo motivo" (44).

Sin embargo, este heroico acto de castración, lo mismo que el alegre abandono a los tormentos del martirio, por fortuna para el cristianismo no lograrían cubrir con su velo mortuario a la totalidad de sus adeptos. Y, también, como algunos otros rituales propios de la cultura pagana, la castración voluntaria sería adoptada y adaptada por la cultura cristiana, dotándola de significaciones que apuntarían directamente a los pecados de la carne, y situándola como un lugar de paso o estación, en ocasiones obligada, en el camino de la purificación del alma y la salvación. Aún, insistiríamos: "La castración voluntaria está lejos de hallarse ausente en la historia del cristianismo. (...) En las épocas más diversas hubo corrientes religiosas que preconizaban el eunuquismo voluntario. Orígenes fue uno de sus adeptos, y su ejemplo estuvo en la base de la herejía de los Valesianos, quienes creían seguir a la letra la prescripción de Cristo: <<Si uno de tus miembros te escandaliza, arráncalo>>. La secta de los Valesianos surgió en Arabia en el siglo III, y fue condenada en el año 325 por el Concilio de Nicea, que prohibió la mutilación voluntaria entre el clero. Esta práctica cundió lo bastante como para suscitar una nueva prohibición, en el 395, por parte del Papa León I. Si creemos a San Epifanio, los Valesianos estaban convencidos de que la única vía de salud consistía en la supresión del instrumento del pecado, y no comprendían que los cristianos quisieran sustraerse a ello. Se dice que llevaron el proselitismo hasta castrar por la fuerza a quienes caían en sus manos, considerando que debían velar por su salud a pesar de ellos" (45).

Pero ni el martirio ni la castración serían llamados a conformar las piedras angulares del cristianismo: conformarían, indudablemente, actos y momentos cruciales en la difusión y consolidación del cristianismo, pues manifestarían la fuerza del Espíritu de Dios para romper las cadenas de una materialidad ignominiosa. En contrario, afirmaríamos que serían los pecados de la carne y la Ley concomitante los pilares, al menos entre otros, del cristianismo no solo del

primitivo sino también del que campea en nuestra modernidad, inclusive (46). Es así como otro heroísmo más humilde, pero no menos sagradamente prescriptivo, haría patente su presencia en este tortuoso escenario, llegando a convertirse en -diríamos- un actor principalísimo: efectivamente, por un proceso de deslizamiento de la significación, el <<eunuco>> fue asimilado y enfatizando el sentido equivalente a <<celibato virginal>>, la renuncia sexual absoluta. Sin embargo, recordáramos que la obediencia, sin remilgos, a tan aterradora prescripción sería percibida por Pablo --uno de sus principales predicadores, pero no el único-- como un peligro para la enorme empresa que Dios le había echado auestas: construir el <<Israel de Dios>>; pues, <<la buena nueva>>, la nueva religión fundada en el bautismo y que generaría a la <<nueva criatura>>, <<haciéndose un espíritu con El>>, no podría estar conformada únicamente por mártires y castrados. Así, con el fin de no disolver la continuidad y fuerza de los lazos sociales ya imperantes, Pablo a pesar de su vívida certeza, de su fe en que <<lo viejo paso, se ha hecho nuevo>>, por la gracia de la Resurrección, tendría que atenuar aquella tan oscura y macabra prescripción planteando una "recomendación": el matrimonio: un acto que como un destello parecería iluminar el sendero del deseo de hombres y mujeres. Atenuación, recomendación, pero no mandato y mucho menos prescripción del Señor, el matrimonio parecería aderezar con unas gotas de miel el agrio sabor del celibato; pero, bien lo sabemos, el matrimonio sería una alegría harto insípida, en la medida en que la guerra emprendida contra los pecados de la carne no admitiría que la conyugalidad se convirtiera en la tierra neutral, espacio de asilo de la pasión, y la <<recomendación>> paulina en el salvoconducto del deseo: no, imposible pensarlo. Innumerables prescripciones helaría el calor de los amantes, sobre los que, además, se sembrarían otras innumerables atemorizaciones. Así, pues, "mediante esta estrategia esencialmente negativa, incluso alarmista, Pablo legó una herencia fatal a los tiempos futuros. Un argumento contra abandonar las relaciones sexuales dentro del matrimonio y a favor de permitir que la generación joven siguiera teniendo hijos se transformaba, imperceptiblemente, en una actitud

que concebía el matrimonio mismo como no más que una defensa contra el deseo. En el futuro, la sensación de la presencia de <<Satán>>, bajo la forma de un constante y poco definido riesgo de lascivia, permanecerá como una sombra pesada en los rincones de todas las iglesias cristianas" (47).

Esta lucha permanente contra los pecados de la carne, esta enfática persecución en torno a toda manifestación del deseo, esta insistente prescripción de castidad total, de renuncia sexual absoluta, habría de resultar sumamente inquietante para aquellos hombres y mujeres que creerían percibir en Jesús un mensaje de paz, de tranquilidad y sosiego en medio de un mundo imperial quizás dislocado e incomprensiblemente permisible, si no relajado; pero lo cierto es que, la promesa de salvación, de paz y tranquilidad espiritual vendría cargada de una exacción, de algo más que un débito: el mensaje vendría gravado por la deuda contraída en el Paraíso; pues desde la <<caída>> de Adán, hombres y mujeres habrían vivido vergonzosamente en el pecado, colocando en las cosas materiales su verdad y adoración, y haciendo de sus cuerpos templos de lascivia y perdición, "por lo cual Dios los abandonó á los deseos de su corazón, á los vicios de la impureza: en tanto grado que deshonraron ellos mismos sus propios cuerpos. (...) Por eso los entregó Dios á pasiones infames. Pues sus mismas mujeres invirtieron el uso natural, en el que es contrario á la naturaleza. Del mismo modo también los varones, desechando el uso natural de la hembra, se abrazaron en amores brutales de unos con otros, cometiendo torpezas nefandas varones con varones, y recibiendo en sí mismos la paga merecida de su obcecación. (...) Quedando atestados de toda suerte de iniquidad, de malicia, de fornicación, de avaricia, de perversidad; llenos de envidia, homicidas, pendencieros, fraudulentos, malignos; chismosos, Infamadores, enemigos de Dios, ultrajadores, soberbios, altaneros, inventores de vicios, desobedientes á sus padres, Irracionales, desgarrados, desamorados, desleales, despiadados. Los cuales en medio de haber conocido la justicia de Dios, no echaron de ver, que los que hacen tales cosas, son dignos de muerte eterna: y no solo los que las hacen, sino también los que aprueban á los que las hacen" (Romanos. I: 24, 26, 27: 29 - 32) (48)

Ante tan soberbia descripción de la descomposición del género humano, el mensaje del Señor, es cierto, sería de aliento y esperanza; pero alcanzar esta primicia estaría condicionada por la victoria sobre el pecado, de ahí que resultara tan inquietante el anuncio de Jesús en el que expresaría: "No tenéis que pensar que yo haya venido á traer la paz á la tierra: no he venido á traer la paz, sino la guerra. Pues he venido á separar al hijo de su padre, y á la hija de su madre, y á la nuera de su suegra: Y los enemigos del hombre serán las personas de su misma casa: Quien ama al padre ó á la madre más que a mí, no merece ser mio; y quien ama al hijo ó a la hija más que a mí, tampoco merece ser mio." (Matheo. X; 34 - 37) (49).

Y aquí, arriesgaríamos una hipótesis de interpretación, en relación bien directa con nuestra investigación: Si nos apegáramos exclusivamente a la letra (a la del Señor) sólo podríamos percibir un llamado a la disolución de la familia, a destruir el estado actual de las cosas para luego construir un mundo nuevo: el sentido de esta interpretación bien podría anudarse con las nociones de la <<nueva criatura>> y <<lo viejo pasó, se ha hecho nuevo>>, y apuntando directamente a la superficie de la <<época actual>> tan negativa y acremente sancionada. Pero --y aquí nuestra hipótesis--, anunciar y promover la ruptura de los lazos, de los vínculos parentales, apuntaría a rechazar y prohibir permanentemente el acto que procuraría dicha vinculación: al acto sexual; reforzando y anudando tan significativa prescripción a través de la enunciación de funestos augurios, mayores tribulaciones y difíciles rodeos para quienes desoyendo este mandato divino, favorecerían al llamado de la carne en detrimento de las voces espirituales del alma, que clamarían por su retorno y nueva fusión en el Espíritu de Dios. Tal vez así lo habría comprendido Pablo el primero y luego toda (o casi) esa pléyade de enormes figuras del cristianismo, y de acuerdo cada uno a su momento y circunstancias, matizarían el sentido, o rigidizarían la significación hasta no dar cabida a apelación alguna, o de manera sutil (o manifiesta) desplazarían el umbral de la significación hasta situarlo en el borde mismo de una trágica elección, y que podríamos enunciar de manera muy descarnada y sin preámbulos:

o consumación de las nupcias con el consiguiente destino funesto de caer en pecado y morir, o renuncia al deseo de una vez y para siempre acercándose a la inmortalidad y a la salvación. Aún diríamos que, cualesquiera fuera la interpretación del sentido de las palabras de Jesús, su significación última apuntaría a colocar, de manera incontestable e incontrovertible, a la sexualidad como el principal pecado mortal.

Así pues el proyecto de construcción de la salvación llevaría aparejada la destrucción de las obras surgidas desde las cenagosas aguas del pecado y la corrupción. Y Clemente de Alejandría estaría plenamente convencido de ello al afirmar, en respuesta a la exasperante cuestión de: ¿A qué habría venido Cristo a la tierra?, les habría dicho a sus cristianos: "Vino para librarnos del error y de este uso de los órganos generadores. Cuando Salomé preguntó al Señor: <<¿Cuánto tiempo durará el imperio de la muerte?>>, El respondió: <<Hasta que las mujeres dejéis de tener hijos...>> Dicen que el propio salvador dijo: <<He venido a deshacer las obras de las mujeres>>, queriendo decir con esto el deseo sexual <<de la hembra>>, y con <<obras>>, el nacimiento y la corrupción de la muerte" (50).

Evidentemente trataríase de anular, de destruir toda posibilidad de expresión de la sexualidad; trataríase de imponer como norma generalizada de conducta la renuncia sexual. No deja de ser sorprendente que el surgimiento, expansión y consolidación del cristianismo se haya logrado, en gran medida, a partir de colocar el énfasis, de centrar la atención, en los comportamientos sexuales con el fin de someterlos a un riguroso código normativo que, de inicio, coloca a la sexualidad, de una vez y para siempre, en el lugar de la falta, del pecado, de oposición a la Ley y contra Dios. Precisamente la relación entre <<muerte>> y <<sexualidad>> --relación de la que ahora nos ocupamos--, nos permitiría encontrar algunos elementos explicativos, reduciendo no sólo nuestra sorpresa (es lo de menos, a fin de cuentas), sino aportando los trazos de la genealogía que nos hemos comprometido a escribir. Así, encontraríamos, por un lado, que los comportamientos sexuales en la cultura pagana imperial, anterior al advenimiento

del cristianismo, ya serían objeto de una serie de normatividades y controles caracterizados fundamentalmente por las nociones de equilibrio, de medida, de autcontrol y que, consecuentemente, implicarían las vastas nociones de <<conocimiento y preocupación de sí mismo>>, pero todo ello alejado completamente de las nociones de falta, de pecado y sus consecuentes de condenación o salvación; lo cual, desde luego, no quiere decir que no existieran ciertas sanciones y reprobaciones, agrias y hasta irónicas críticas acerca de determinados comportamientos sexuales tales como el del <<libertino>> y el de la <<molice>>; el paganismo, en relación a los comportamientos sexuales, no era precisamente un <<jardín de las delicias>>. Y del lado de la tradición judía -- como otra de las fuentes culturales del cristianismo--, también ya existirían ciertos códigos y tabúes orientados a la orientación y normatividad de los comportamientos sexuales: la Ley de Moisés parecería ser acatada sin mayores dificultades. Bajo estas circunstancias, el advenimiento del cristianismo habría corrido la suerte de perderse en el olvido de los tiempos, como algunas diversas sectas que nacían con la aurora del día y morían en el crepúsculo del mismo, si no hubiera introducido una pasmosa novedad en torno a la sexualidad: la castidad total como emblema supremo y primigenio de la fe en el renacimiento de una nueva vida fundida en el Espíritu de Dios; castidad total que, como ya hemos mencionado, se habría erigido como norma general de comportamiento para todos aquellos que se acercaran a esta nueva forma de religiosidad. A decir verdad, la castidad total como una forma, un estilo de vida ya habría existido desde tiempo ha, bien fuera formando parte de rituales paganos (por ejemplo, las sacerdotisas vírgenes como las Vestales de Roma), o bien como el resultado de una libre elección por consideraciones religiosas, como en algunos grupos de varones judíos, pero sin que mediara la exigencia, la amenaza de condenación o la recompensa de la salvación. Así, pues, la novedad no radicaría en el hecho de la continencia por sí misma, sino en su ascenso a la categoría de Norma generalizada de comportamiento, con las consecuentes sanciones y recompensas. Dicho ascenso habría de requerir de una fuerza impulsora de tal

magnitud que lograría ensombrecer los placeres de la carne, hasta hacerlos palidecer ante los vivaces colores de la recompensa por la castidad, por la obediencia a la sagrada prescripción. La fuerza, o más bien complejo de fuerzas, lo encontraríamos primero en el milagro y la gracia de la Resurrección de Jesús; y luego en la imperiosa necesidad del cristianismo por diferenciarse tanto de los paganos gentiles como de los judíos. Pero, bien cierto es que el camino no sería llano, sino más bien tortuoso, y correspondería a Pablo --nuevamente-- la ingrata (pero alegre, no cabe duda) tarea de ir "abriendo la brecha" por donde luego caminarían más espabiladamente otras figuras apostolares, agregando cada una de ellas su particular pincelada de significación, pero sin alterar su esencia. Difíciles momentos habría vivido Pablo, pues, "la idea de Pablo de la <<nueva criatura>>, de una comunidad creada de repente, sin tributos materiales visibles de observancia religiosa diferenciada, sorprendió a muchos como proyecto desolado y desamparado. Pasó el tiempo. Jesús no había vuelto para llevarse sus cuerpos del mundo en que vivían. A finales del siglo I, los cristianos se encontraron con que estaban obligados a crear por sí mismos el equivalente de la ley judía para poder sobrevivir como un grupo reconocible, distinto de los paganos y de los judíos. Como alegaba Justino, Jesús les había traído <<una ley enfrentada a la ley, [que] había hecho que la primera quedara en suspenso>>. (...) Como explica su <<Apología>>, los códigos estrictos de disciplina sexual se hicieron para que cargasen en buena medida con la tarea de proporcionar a la Iglesia cristiana un código de conducta diferenciado. (...) Por encima del sólido conglomerado de antiguas nociones judías, se alzaba ahora la cumbre de la castidad total" (51).

Sobra decir que, la consecución de la diferencia no comportaría para el cristianismo la animosa vanidad de haber reordenado lo viejo, otorgándole una nueva significación: no, "la castidad cristiana" sería algo más que la simple castidad pagana o judía: sería la estrategia, el mecanismo, la fuerza espiritual, la inconmensurable e incontrovertible fe en la victoria sobre el pecado y, lo más importante, sobre la muerte misma.

Ahora la promesa de inmortalidad se convertía en una posibilidad real, gracias a una radical inversión del proceso vital. En aquel tiempo se consideraría que <<los ardientes fluidos de la sexualidad>> sólo afectaban sensiblemente a los jóvenes, en los niños estarían ausentes y en los viejos ya se habrían agotado por su propia condición; en contrario, la muerte afectaría a todos por igual, expresaría de manera ineludible para ambos sexos y para todas las edades la más íntima y perdurable fragilidad de la especie humana. El ejercicio de la sexualidad y la procreación como su efecto, significarían, a la vez una forma de superación temporal de la muerte, de trascendencia y acercamiento a la inmortalidad, pero sólo por la mediación de otro cuerpo y en el cuerpo del otro, en la descendencia, pero también sería el pesaroso recordatorio de la ineluctable transitoriedad y el inevitable destino de la tumba. Tal fragilidad humana sería la tierra fértil donde germinaría la semilla del nuevo pensamiento traído por el cristianismo; este nuevo pensamiento auguraba y aseguraba que la muerte podía ser derrotada por la fuerza y el poder del Espíritu de Dios, para ello bastaba con detener ese ciclo de muerte que señalaba que: "El matrimonio acompaña a la mujer, y la reproducción acompaña al matrimonio, y la muerte acompaña a la reproducción" (52).

De ahí que <<sexualidad>> y <<muerte>> fueran pensadas como las cadenas del cautiverio a que estaría sometida la humanidad entera. Pecado y castigo, sexualidad y muerte, serían las identidades fuertemente enlazadas y que sólo el Espíritu de Dios podría separar y transformar drásticamente por otras identidades: continencia e inmortalidad. Es así como "para todos, la sexualidad va ocupando el centro de interés, como síntoma privilegiado de la caída de la humanidad en el cautiverio. En consecuencia, la renuncia a las relaciones sexuales acaba siendo ligada, en un plano profundo, a la recuperación del Espíritu de Dios y, por lo tanto, a la capacidad del hombre para destruir los poderes de la muerte" (53). Al desplazar el acento de la reflexión, de la muerte a la sexualidad, esta última se convertiría en el espacio de codificación del pecado y de la Ley que lo sancionaría. Ley divina que se aprestaría a perseguir el deseo sexual más allá de los cuerpos: iría a perseguirlo hasta los más intrincados laberintos del alma; pues

no sólo sería la práctica sexual en sí misma lo que sancionaría hasta convertirla en vergüenza y repulsión, no sería sólo la separación de los cuerpos lo que buscaría esta Ley, sería la apropiación de las almas. Ya lo habríamos mencionado en otro lugar: aquello que con tanta fruición perseguiría esta Ley divina para aniquilarlo, de una vez por todas, sería el placer y la pasión. Pero "¿por qué son condenables el placer y la pasión? Porque tienden a erigirse en un fin en sí mismos y alejan al individuo del amor de Dios sustituyéndolo por el amor a una criatura" (54). Y es que el amor a Dios no podía ni debería tener límites, ni estar dividido; sería un amor a Dios que debería estar conformado por una fidelidad y una lealtad férreas, sin dobleces, sin enmiendas, transparente en cuerpo y alma; y Pablo sería muy explícito y claro en esto al afirmar: "Ahora bien: yo deseo que viváis sin cuidados ni inquietudes. El que no tiene mujer, anda únicamente solícito de las cosas del Señor, y en lo que ha de hacer para agradar a Dios. Al contrario el que tiene mujer, anda afanado en las cosas del mundo, y en cómo ha de agradar a la mujer, y así se halla dividido. De la misma manera la mujer no casada, y una virgen, piensa en las cosas de Dios; para ser santa en cuerpo y alma. Más la casada piensa en las del mundo, y en cómo ha de agradar al marido" (55).

Ya es indudable que la renuncia sexual ocuparía, durante los largos comienzos del cristianismo, un lugar y un papel importantísimos. En contrario, las prácticas sexuales en la cultura pagana habían transitado, quizás sin mucho problema, por los corredores de la preocupación social (vida pública) e individual (vida privada); habrían sido objeto de codificaciones rigurosas, es cierto, pero ante todo habrían apelado a la reflexión individual, al derecho y la obligación del "buen ciudadano", a la razón y la voluntad de los hombres y mujeres para elegir uno u otro camino, con las consecuencias de recompensa o sanción a ellos aparejadas; y también, es cierto, se suscitarán excesos así como mecanismos de tranquilización, en suma, los comportamientos sexuales en la cultura pagana, con todas sus vicisitudes, serían siempre un asunto terrenal y sólo de manera excepcional -- algunos rituales como los de las sacerdotisas Vestales de Roma, entre otros-- se

enlazarían al espacio de lo sagrado, de los Dioses, sin que de ésta temporal vinculación se derivarán normas morales o éticas, o prescripciones orientadas a reglamentar y disciplinar de forma generalizada los comportamientos sexuales. Como ya habríamos afirmado, la sexualidad en la cultura pagana tal vez no fuera un "jardín de las delicias", pero su paisaje sí estaría profusamente iluminado por una animada reflexión filosófica, por la flexibilidad de los códigos, por la permisividad de los comportamientos elegibles; las tenues sombras que proyectarían los cuerpos en el suelo pagano, no dibujarían los temibles fantasmas de la falta, el pecado y la condenación; y además, las prácticas sexuales (cualesquiera que éstas fuesen) o la ausencia de las mismas, no estarían prometidas a redención o salvación alguna.

Con el advenimiento del cristianismo se producirían una serie de transformaciones radicales en relación, principalmente, con las formas de pensar los comportamientos sexuales. Los códigos normativos de la cristiandad, aún cuando sus fuentes procedieran de la cultura pagana (y la tradición judía), introducirían ciertas novedades cuyo resultado primordial sería la rigidización de las normas, o quizás tendríamos que decir: la juridización de las normas que regirían los comportamientos sexuales. El surgimiento de una drástica Ley divina que habría de codificar los comportamientos sexuales, estableciendo inapelables infranqueables fronteras entre lo prohibido y lo permisible, convertiría los floridos campos del placer y la pasión en paisajes yermos y áridos, plagados de insípidas alegrías y de fantasmas de condenación. Y es porque la Ley divina no vendría a sancionar faltas ya existentes, o rellenar los huecos de una fallida justicia terrenal; no, más bien la Ley cristiana habría venido a plantear una novedosa forma de pensar las relaciones del hombre consigo mismo y con los otros, con las mujeres principalmente. Modos de relación sustentados en un "Modelo": la relación entre el hombre y Dios; indudablemente la relación en sí misma no ofrecería novedad alguna (a fin de cuentas, en la cultura pagana también existían modos y formas ritualizadas de la relación entre los mortales y sus iracundos o benévolo Dioses), la novedad radicaría en los actos que mediaban y propiciaban la relación, a

saber: las prácticas sexuales; previo sometimiento de las mismas a la estructura de la Ley y el pecado. Dicha estructura sería caracterizada y enunciada de una forma asombrosamente sencilla por la aporía paulina: <<No hay pecado sin Ley>> (56). Los elementos primordiales de dicha estructura, sus contenidos, le vendrían directamente de las verdades expresadas en el <<Génesis>>: la creación de Adán, luego de Eva, y la <<caída>> del primero. Ésta matriz estructural capturaría a la sexualidad a partir de, por lo menos, dos movimientos: Exclusión e Inclusión. Exclusión del espacio terrenal e inclusión en el ámbito de lo divino; pero también, de manera quizás simultánea, exclusión de la sexualidad como un problema social (moral cívica, impulsada por la cultura pagana) e inclusión enfática de la misma sexualidad como un problema altamente individualizado (moral cristiana de la pareja, que surge por transformación de la moral cívica ya mencionada, y que sería sólo un "puente" y momento de ruptura con lo viejo para que surgiera lo nuevo de la individualización). Nuevamente, no sería comprensible este proceso de individualización del problema de la sexualidad, si no afirmamos que dicho proceso es producto de la acción del poder de la Ley divina; es decir, ella --la Ley-- crearía una nueva individualidad caracterizada por una sexualidad divinizada, sagrada. Así, el poder jurídico-divino, por medio de los mecanismos de exclusión-inclusión, operaría primero separando y diferenciando al conjunto de los seres humanos en series opuestas y excluyentes: los pecadores (incontinentes) y los castos (continentes), y éste sería el umbral más alto o el ideal de la Ley, que luego habría de derivar en umbrales relativamente menos rígidos, un escalón más abajo, tales las series: los cónyuges y los continentales.

Los efectos de ésta diferenciación, de esta práctica del poder jurídico-divino sería la de una tan dolorosa escisión que como un sombrío legado nos alcanzaría aún hoy, en la modernidad en la que nos pensamos. Y es que la escisión no terminaría con el momento de conformación de las series enunciadas, y que colocaría a unos hombres enfrentados contra otros hombres, sino que iría aún más allá. digámoslo de una vez, provocaría una funesta e irreversible escisión en el hombre mismo, de tal suerte que, en adelante, el hombre se vería

inevitablemente enfrentado consigo mismo, entablando una lucha a muerte nada más por la pura salvación, pues ésta sería la recompensa, y --si se nos permite decirlo-- la presa en disputa en esta contienda interminable, puesto que aún hoy la libraríamos aunque en torno a otros beneficios, otras apuestas, otros reconocimientos, pero a fin de cuentas el enfrentamiento consigo mismo no habría terminado, permanecería --lo afirmariamos-- en estado agónico. Los instrumentos, las armas empleadas en éste conflicto serían: la castidad total, renuncia sexual absoluta frente al deseo, el placer y la pasión. Ahora, la carne y el espíritu, el cuerpo y el alma serían los pares antitéticos por antonomasia y producidos como efecto de la acción de la Ley divina sobre el hombre; ahora, la sexualidad, el deseo se vería enfrentado a un futuro desolador: a su muerte por la renuncia, o a su condenación por los efectos de placer y de pasión de su ejercicio; ahora, el hombre vería rechazadas sus plegarias y tachadas de mentira e hipocresía mientras no se transformará a sí mismo: vaciando completamente el ser de sí mismo, renunciando a sí mismo para luego colmarse del puro Espíritu de Dios. Y éstos serían los mecanismos, las estrategias, los caminos de la salvación; así entenderíamos porqué el anhelo del martirio y la fatal y sangrante heroicidad de la castración: otros modos de significación de la renuncia de sí mismo, por la apuesta de la salvación. Si se nos permite, afirmariamos que en todo éste proceso de renunciamientos para lograr la prometida salvación, encontraríamos algunos elementos genealógicos de una cierta modalidad --la del cristianismo-- de la relación entre el hombre y la verdad que lo convoca y lo piensa. Pero si el hombre está escindido por efecto de Ley, con cuál verdad se daría cita para emprender el conocimiento de sí mismo --aunque más no fuera que para renunciar luego a él mismo--: ¿la verdad de la carne y el cuerpo o la verdad del alma y el espíritu? O, por el contrario, una verdad que (re)unificaría a ambas y que, entonces, sería una verdad que en principio estaría fuera del hombre mismo, en otro lugar: la verdad se encontraría en el lugar de la Ley y ahí, por un complejo proceso de apropiación que rebasaría la simplicidad de "la introyección psicológica" como mecanismo explicativo, se reunirían y reunificarían el cuerpo y

el alma; pues, ciertamente, la Ley divina enunciaría la verdad del cuerpo y la verdad del alma --forma en la que comprenderíamos la aporía paulina, anteriormente expresada--, pero serían verdades desgarradas por el pecado, enfrentadas por sus fines: los de la carne, en sí misma, y los del alma, en Dios. Y el pecado como efecto de verdad de la Ley al desgarrar, escindir en dos verdades el cuerpo y el alma, se conformaría en algo más que el eterno fardo echado a las espaldas de los hombres: sería más bien, pensamos y afirmamos, la fuente de donde el hombre extraería los elementos para el conocimiento de sí mismo. Y quizás, aquí, la palabra --de la Ley, por supuesto-- encontraría la fuente de sus privilegios, en detrimento de la acción, o como una acción de una consistencia diferente. Comprender, acercarnos a desentrañar la problemática contenida en ésta última enunciación, nos obligaría a recorrer los senderos de las significaciones más relevantes (y atinentes a nuestros propósitos de investigación) sobre la carne y el espíritu, el cuerpo y el alma, no solo en ese cristianismo primitivo en momentos tan desolador por las prescripciones a que convocaría al hombre, sino también, hasta la Edad Media como momento que usufructúa el legado anterior. Y en la modernidad en la que estamos capturados, ¿cómo pensaríamos la carne y el espíritu, el cuerpo y el alma en relación al Deseo y al estatuto de la Ley? Y, ¿cuáles serían ahora las enunciaciones de esta Ley? Por suerte, nos preguntaríamos, arrastraría aún hoy, aunque bajo otros rostros, otros disfraces, algunos de los conceptos vertidos, por ejemplo, por Clemente de Alejandría quien a finales del siglo II y siendo un cristiano con un profundo conocimiento de los autores paganos, resumiría sus propios pensamientos y los de sus antecesores acerca del cuerpo, afirmando que: "El ideal de la continencia humana, me refiero al que han alentado los filósofos griegos, enseña a resistirse a la pasión, para no dejarse dominar por ella, y a adiestrar los instintos para perseguir objetivos racionales. [Pero los cristianos, añadía, iban más lejos]. Nuestro ideal es no sentir en absoluto el deseo" (57). Y, ¿nosotros, hasta dónde hemos llegado?

Cierto que --y ya lo habríamos mencionado en otro lugar--, no pocos cristianos inflamados por el espíritu de Dios, pero también, quizás, ahogados en un mar de culpabilidad por el <<pecado original>> primero, y después acuciados por las tentaciones de la carne que los orillarían a la recaída en el pecado, habrían tomado una drástica decisión, <<por amor a Dios>>, y erizados de encono mutilarían sus cuerpos <<para arrancar de una vez y para siempre la causa del pecado>>; de esta forma, la castración se impregnaría de una significación purificadora y, a la vez, en merecimiento de salvación, muy diferente a la que soportaría en el paganismo: "En la raíz de muchas de las actitudes tardías de los clásicos con respecto al cuerpo del varón está la poderosa <<fantasía de la pérdida del espíritu vital>>. Se trata de una de las muchas nociones que aportaron un firme apoyo a la continencia masculina en la sabiduría popular de un mundo donde pronto se predicaría el celibato cristiano. El hombre más viril era aquel que había retenido la mayor parte de su espíritu vital, es decir, el que había perdido poco o ninguna semilla. De ahí la ambivalencia que envuelve la figura del eunuco pospúber, como los autocastrados devotos de Atis. Lejos de desintegrarse en una condición presexual informe, como ocurría con los castrados de jóvenes, el hombre maduro que se ha convertido a sí mismo en eunuco, ligándose cuidadosamente los testículos, se convierte en un *asporos*, en un hombre que no desperdicia nada de su espíritu vital en los demás. Galeno creía que si se castraba a los atletas olímpicos de tal modo que sus reservas de calor no fueran afectadas por la operación, se volverían más fuertes. Sorano estaba de acuerdo: <<los hombres que se mantienen castos son más fuertes y mejores que los demás y tienen mejor salud durante su vida>>. (...) Artemidoro escribió sobre un atleta: soñaba con cortarse los genitales, vendarse la cabeza y ser coronado [vencedor] ...Mientras se mantuvo virgen [*Aphthoros*] su carrera atlética fue brillante y distinguida. Pero en cuanto empezó a tener relaciones sexuales, su carrera concluyó sin gloria" (58)

Sin embargo, y por fortuna para el cristianismo, la castración lo mismo que el martirio, como experiencias extremas de purificación y salvación no serían

alentadas y, a decir verdad, se reducirían dichos actos pletóricos de fe a algunos cristianos excepcionales como Orígenes de Alejandría, quien llevaría a cabo esta operación (castración) allá por el año 206, cuando sólo contaba con la edad de veinte años (59). Estos hombres y sus actos, indudablemente incitarían al respeto y la admiración de grandes grupos de cristianos, quienes echarían, entre el temor y la fascinación, los discursos que en torno a aquellos se tejerían y multiplicarían al pasar de boca en boca, hasta convertirse en leyendas, y luego, en el cristianismo del Occidente medieval, desteñidos del púrpura de la sangre, en los llamados exempla: relatos de vidas virtuosas que hablarían de la feroz lucha interior que el hombre llevaría a cabo para vivir una vida en el espíritu. Para estos otros cristianos, asombrados y perplejos, cuya agitada naturaleza los retenía firmemente adheridos tanto a sí mismos como al resto de las cosas materiales, el problema de la salvación, de la reintegración al camino trazado por la Ley de Dios, les ofrecería un panorama harto sombrío y desolador, diseñado y estructurado por una economía del pecado y el castigo que igualmente tomaría al cuerpo como blanco primordial, aunque si bien ya no exigiría de él la sustracción de ninguna cuota de sangre, eso no lo haría ni más piadoso ni menos riguroso: la justicia divina no conocería muchos paliativos para el pecado, o, dicho de otra manera, el camino de la salvación no tendría dibujado ningún atajo. Así, para todos aquellos cristianos arrinconados por las exigencias de la carne, asolada y esclavizada su alma por la ley del pecado, y cruelmente atemorizado su ser por haberse colocado en la otra orilla, contraria a la ley de Dios, para ellos se abriría un horizonte de renunciamentos cuya finalidad última apuntaría a devolverle al alma el lugar de preeminencia perdido, sometidos a la carne a los rigurosos e inapelables códigos de la Ley de Dios. En sí mismos los comportamientos no exhibirían nada nuevo, al menos en principio: sustraídos de los rigurosos códigos de la Ley Mosaica, se los llevaría a poblar el territorio de la nueva fe, conformando una serie de experiencias inéditas, renovadoras, por la carga de significación que ahora habría de soportar; esto es, mientras para el pueblo judío preocupado por el cumplimiento de una serie de tabúes, interdicciones y

prohibiciones, que hacia recaer sobre determinados comportamientos sexuales, sólo vería como un hecho admirable el que un hombre abraza la castidad total, juzgando que sería una persona enormemente pia, y que además vería con una permisiva tolerancia los desórdenes de los jóvenes al acudir con las prostitutas, por el contrario, el pueblo de Cristo colocaría en primer plano los pecados sexuales. los pecados de la carne, y erigirían en la cumbre de la fe la castidad total, intentando extenderla como prescripción general de comportamientos. Así se propalaría una nueva serie de experiencias que anudarían su sentido en los nuevos modos de objetivación y subjetivación del cuerpo. En este sentido, experiencias tales como "abstinencia, castidad, virginidad, renunciamiento no son simples soplos de aire sin otra dignidad que la de indicar propiedades existentes en el cuerpo porque, como categorías, orientan y configuran toda aprehensión y toda modelación del cuerpo. Al establecerse como finalidades con significado, modifican al cuerpo, obligándole a aproximarse a ellas y a experimentarse a través de ellas. (...) Aquellas categorías no se agregan a la existencia, sino que la orientación, es decir, se convierten en los sensores de la vida y el cuerpo. Es natural entonces que el cuerpo y su sexualidad sean las señales de alarma de que no se ha llegado lo suficientemente lejos en el esfuerzo de la voluntad" (60).

La obsesiva preocupación por la sexualidad y sus pecados, así como el incansable afán por restituirle al alma el poder de dominio absoluto sobre el ser del hombre, procurándole el retorno al estado angelical y espiritual perdido, asegurándole, consecuentemente, la salvación y la inmortalidad, llevaría al cristianismo, desde el primitivo hasta el de la Iglesia del Occidente medieval, a producir una amplia gama de concepciones acerca del cuerpo, de su lugar y misión en el proyecto divino, y también se daría a la tarea de elaborar una serie de concepciones sobre la sexualidad, y los innumerables riesgos que ella comportaría para alejar a los hombres y mujeres del camino del bien. Sin embargo, este maremagnum de concepciones habría de revelar una peculiar y fundamental identidad de sentido: es decir, para la episteme cristiana --si vale utilizar el concepto acuñado por M. Foucault-- el cuerpo sólo podía ser pensado,

hablado y comprendido en términos de las experiencias sexuales que lo invadían y lo saturaban; sexualidad y cuerpo serían una y la misma cosa: incómodos acompañantes en el, ya de por sí perturbador y complicado viaje del alma hacia el Paraíso, y de los que, entonces, sería imprescindible desembarazarse más temprano que tarde.

Veríamos, entonces, desfilar un sinnúmero de concepciones a propósito de la sexualidad y el cuerpo: concepciones a propósito de la sexualidad y el cuerpo; concepciones que no serían únicamente un modo de dirigirse al cuerpo y su sexualidad, sino más bien conformarían una serie de prescripciones de experiencias, de comportamientos, de controles y vigilancias que habrían de decantarse en las renovadas formas de objetivación y subjetivación del cuerpo.

Así, de Pablo de Tarso (67_?) a Juan Clímaco (575 - 650), y de éste al cisterciense Tomás de Aquino (1225 - 1274), pasando --desde luego-- por el *Ordo Monachorum*, serían los tiempos, los momentos de la transfiguración del cuerpo y sus experiencias, las relativas a su sexualidad, principalmente; en adelante, la policromía con la cual la cultura pagana habría dibujado y coloreado el cuerpo, con todas sus inquietudes y exigencias, sus temores y desequilibrios, se trastocaría en el sombrío y gélido cuerpo descolorido del cristianismo: pálidos cuerpos envueltos en grises sombras de angustia e inquietud, por haberse vendido a la caduca experiencia de la fornicación, y vivir bajo la oscura ley del pecado; y cuerpos, algunos, brillantes y refulgentes de tranquilidad, sosegados a partir de la experiencia de la renuncia sexual absoluta, transparentes a la mirada de Dios y su divina Ley. Y habríamos pasado --podríamos afirmar-- del cuerpo del deseo de la Antigüedad Clásica al cuerpo del pecado de la cristiandad. Asistiríamos a la construcción de una identidad y una diferencia, a la producción de lo mismo y de <<lo otro>>; pues, la cristiandad no eliminaría ni agregaría nada a la física de los cuerpos, ninguna invención a propósito del abrazo y conjunción de las pasiones hiladas en los cuerpos, ningún trazo novedoso a ser agregado a la geometría del deseo, ni predicación de otros volúmenes ni descubrimiento de otras texturas: las asperezas y sedosidades serían, desde los tiempos de la

creación, siempre las mismas, repetición de lo mismo, fulgores de una identidad sin tiempo contable que la cristianidad no se atrevería a modificar, pues el problema con los hijos de Dios no sería un problema de biología real o celestial, no habría teratologías que clamaran por su ortopedia. En este sentido, asentiríamos con el sacerdote de Antioquía Juan Crisóstomo --llamado Juan <<Boca de oro>>--, allá por el siglo II, quien habría sido muy claro y sencillo al expresar: "Pues no digáis esto, que la que se ha desnudado es una puta, sino que la naturaleza es la misma y que ellas tienen cuerpos iguales, lo mismo la puta que la mujer libre" (61); y por la misma época, con una claridad y nitidez semejante, el asceta Jerónimo el Latino, expresaría, con una sensibilidad peculiarmente parecida, que: "Aquél a quien tenemos a menos, aquél a quien no aguantamos ver, la misma visión del cual nos hace vomitar, es igual que nosotros, está hecho con el mismo barro, compuesto con los mismos elementos. Cualquier cosa que él sufre, también podemos sufrirla nosotros. (...) Con ropajes de seda o con jirones, la misma lascivia es la que domina. El deseo no teme a la púrpura del emperador ni toma distancias de la suciedad del mendigo" (62). Y con la argamasa de estas identidades, las diferencias se construirían haciendo recaer sobre ella el duro golpe de las palabras, el pesado discurso de la ley del pecado: apretada malla de significaciones arrojada sobre las experiencias del deseo, transfigurarían a éste hasta convertirlo en el <<dark continent>> del pecado: ahora el cuerpo rezumaría sexualidad por todos sus orificios, por todos sus pliegues y sus simas, hasta hacerse uno solo con ella, pero sus aromas ya no serían cálidos y dulces, el encuentro de los cuerpos ateridos de pasión ya no sería más el presagio de reunión con el placer y la vida, y búsqueda de la inmortalidad en el fruto engendrado; ahora, en cambio, sexualidad y cuerpo dejaría a su paso estelas de aromas fétidos y nauseabundos, el ardiente calor de la cópula ya solo destilaría los azufrosos hedores que denunciarían su complicidad y sometimiento con el Maligno, con lo caduco y con la muerte, certeros presagios de una irrevocable condenación. Entonces, los cuerpos descansarían en una identidad sin tiempo, pero a partir de ellos se alzarían las cumbres de la diferencia siempre contable.

pesas agregadas a la balanza invisible de la justicia divina y para la cual no sería admisibles los contrapesos: entre el ideal de <<sencillez de corazón>> y la <<doblez de corazón>>, entre la castidad total y el abandono a la lascivia y la ujuria, no habría reconciliación alguna ni camino a ser prontamente inaugurado. La ley divina habría arrojado sobre el moldeable barro, sobre la fértil tierra de los cuerpos y las almas, de hombres y mujeres, las semillas de la diferencia que bien pronto habrían de fructificar en las tentativas por alejarse de la moral pagana, construyendo una nueva moral --la cristiana--, obsesivamente preocupada por la sexualidad; sin embargo, recordáramos que esta nueva moral arrastraría, quizás a su pesar, las mismas inquietudes, los mismos temores, las mismas exigencias ya claramente presentes en la Antigüedad Clásica, profundamente enraizada en el corazón y el pensamiento griego y romano. Insistiríamos: la radical diferencia propugnada por el cristianismo sería el desplazamiento, el arrojar por medio del discurso de la Ley divina a la totalidad de las experiencias sexuales a la zona marginal y oscura, dominada y sometida por la ley del pecado; en adelante, y por muchísimo tiempo, la experiencia sexual sería vivida siempre como falta, como pecado.

En este sentido, parecería posible vislumbrar algunos puntos de diferenciación, espacios de la experiencia sexual sometidos a la nueva ley del pecado: "El valor del acto sexual mismo: el cristianismo lo habría asociado con el mal, el pecado, la vida, la muerte, mientras que la Antigüedad lo habría dotado de significaciones positivas. La delimitación del compañero legítimo: el cristianismo, a diferencia de lo que sucedía en las sociedades griegas o romanas, sólo aceptaría por el matrimonio monogámico y, dentro de esta conyugalidad, le impondría el principio de una finalidad exclusivamente procreadora. La descalificación de las relaciones entre individuos del mismo sexo: el cristianismo las habría excluido rigurosamente mientras Grecia las habría exaltado --y Roma aceptado-- por lo menos entre los hombres. A estos tres puntos de oposición principales podríamos añadir el alto valor moral y espiritual que el cristianismo, a diferencia de la moral pagana, habría prestado a la abstinencia rigurosa --a la castidad permanente y/o a la

virginidad. En suma, sobre todos estos puntos que han sido considerados durante tanto tiempo como muy importantes --naturaleza del acto sexual, fidelidad monogamia, relaciones homosexuales, castidad--, parecía que los antiguos habrían sido más bien indiferentes y que nada de todo esto solicitó mucho de su atención ni constituyó para ellos problemas demasiado graves. (...) [Pero], en una escala histórica mucho más amplia, podríamos seguir la permanencia de temas inquietudes y exigencias que sin duda marcaron la ética cristiana y la moral de las sociedades europeas modernas, pero que ya estaban claramente presentes en el corazón del pensamiento griego o greco-romano" (63).

De las Epístolas de Pablo de Tarso a la Suma Teológica de Tomás de Aquino, asistiríamos a una serie de procesos cuya importancia y trascendencia para el mundo --Oriental y Occidental-- no podríamos agotar en este breve espacio, pero que tampoco podríamos soslayar pues formaría parte del paisaje objeto de nuestra investigación (64). Hacia finales del siglo III y principios del siglo IV, "de ser una secta orientada contra o al margen de la civilización romana, el cristianismo se habría transformado en una institución preparada para asimilar a toda la sociedad. (...) Fue éste con certeza el evento aislado mas decisivo en la cultura del siglo III, pues la conversión de un emperador romano al cristianismo, la llevada a cabo por Constantino en el 312, podía no haber ocurrido o, si hubiera sucedido podría haber tomado un significado totalmente diferente sino hubiera estado precedida dos generaciones antes por la conversión del cristianismo mismo a la cultura y a los ideales del mundo romano" (65). Entonces, ni victoria de un lado ni derrota de otro lado, en el sentido lato de los términos guerreros, sino más bien estrategias de un poder, el celestial, por mediación de sus representantes terrenales, que asimilándose, mimetizándose en los ideales del "otro poder" --el pagano-- apuntaría no a su debilitamiento o destrucción sino, por el contrario, a su fortalecimiento y expansión. El ideal cristiano de castidad total, representado por modesto celibato postmatrimonial de grandes y medianos jerarcas de la Iglesia cristiana en ciernes rendiría sus frutos desde aquí desde la estancia ominosamente terrenal: donde por la vía de la admiración que suscitaba

se les aparentaría con las figuras enormes de los filósofos y de la élite imperial, preparando, de este modo, la universalización de la fe y religión cristianas. Pues, "con las enormes responsabilidades y recursos que están en juego en todas las ciudades importantes del Imperio, el celibato y la lengua del poder debían coincidir en el escenario más amplia de la vida urbana de Roma. Manteniéndose célibes y, por lo tanto, desligados <<del mundo>>, finales del siglo III, los obispos y clérigos cristianos se habían convertido en una élite igual de prestigiosa, a los ojos de sus admiradores, que las élites tradicionales de los notables urbanos. Fue esta Iglesia firmemente dirigida ahora por tales líderes, la que recibía con la conversión del emperador Constantino en el 312 una posición plenamente pública que, a lo largo del siglo IV, demostró ser decisiva e irreversible" (66).

Pero, indudablemente, la sola experiencia del celibato no sería suficiente para explicar tan enorme fusión de culturas; ciertamente, múltiples y diversos eventos, viniendo desde el pasado remoto algunos y otros sucediéndose en una cercana anterioridad, al conjugarse cristalizarían en esa nueva visión cristiana del mundo, amparada y sustentada ahora por el poder terrenal del Imperio. Del lado de los eventos recientes, o menos distantes, recordaríamos la << gran persecución >> contra los cristianos emprendida por el emperador Diocleciano y que, con breves intervalos, duraría una década comenzando en el año 302, brutalmente perseguidos y desmoralizados, los cristianos encontrarían su salvación cuando en el 312, un usurpador, Constantino, venció a su rival en una decisiva batalla sobre el puente Milvio, en las afueras de Roma y adscribió esta victoria a la protección del Dios cristiano, prometida en una visión" (67). Y viniendo desde un tiempo más anterior, más remoto, las predicaciones, las exhortaciones, la palabra de Dios difundida ampliamente por mediación de las obras de --por ejemplo-- un Clemente de Alejandría, en las postrimerías del siglo II, quien no cerraría los ojos ante la obra filosófica pagana sino antes bien recogería de manera entusiasta las exhortaciones filosóficas de un Plutarco y un Musonio Rufo, entre otros, para fusionarlas con las concepciones cristianas y formar con ellas las fuentes de inspiración para las guías del alma. "Aquellas exhortaciones filosóficas

permitieron a Clemente presentar el cristianismo como una moral genuinamente universal y enraizada en el sentimiento nuevo de la presencia de Dios y de la igualdad de todos los hombres ante Su Ley " (68). Un brillante discípulo de Clemente, Orígenes de Alejandría (185-254) habría de representar, por medio de su imponente y genial obra, la síntesis y la posibilidad de asimilación y fusión de los ideales de ambas culturas. "Para Orígenes y sus discípulos el cristianismo era la religión <<natural>> y <<original>>. Las <<semillas>> de la doctrina cristiana habían sido sembradas por Cristo en todos los hombres. Ya desde la creación había cuidado de ellas de varias maneras. Cristo, por consiguiente, había <<velado>> por lo mejor de la cultura griega --la filosofía y la ética en especial-- del mismo modo que había revelado la Ley deliberadamente a los judíos; la fundación de la Iglesia cristiana universal por Cristo había sido sincronizada a propósito con la instauración de la paz o Augusto. Por consiguiente, un cristiano no podía rechazar ni la cultura griega ni el Imperio Romano sin ofrecer la imprecisión de dar la espalda a una parte del progreso divinamente ordenado de la raza humana. Cristo era el <<pedagogo de la estirpe humana>> y el cristianismo, la cúspide de su educación, la verdadera piñata, la <<auténtica>> cultura. Orígenes y sus sucesores enseñaron a los paganos que convertirse al cristianismo era, en último término, dar un paso desde un estadio confuso y subdesarrollado de la moral y del crecimiento intelectual hacia el corazón de la civilización" (69). Y Constantino, "este soldado latino de mediana edad creyó sinceramente que se había integrado en el encantador círculo de la <<verdadera>> civilización, y que había vuelto la espalda a esos rudos filisteos que hacía poco habían atacado a la Iglesia" (70).

Al señalar aunque sea sólo un hito de esta compleja y extensa historia de la religión cristiana, intentaríamos expresar que en el espacio de la religión se suscitaría un doble juego de la verdad, dos formas de producción e historización de la verdad: una externa y otra interna. En este sentido, el ideal de Cristo, la empresa encargada primero a los Apóstoles, y luego a todos los jefes cristianos, de universalización de la religión cristiana habría de realizarse en al

ménos dos frentes, dos espacios: Conquista y colonización de los cuerpos organizados en estructuras sociales, consolidadas en formas de Estados Imperiales, y conquista y colonización de las almas cuyas experiencias, normas, formas de la subjetividad y saberes, se habrían decantado en los moldes ancestrales de aquello que, genéricamente, conoceríamos como la cultura pagana (71). Ciertamente, ambos procesos correrían parejas, pero las victorias y las derrotas tendrían otro ritmo, otros tiempos difíciles de hacer coincidir. Pues, si bien a principios del siglo IV, con la conversión de Constantino, el cristianismo no sólo pasaría de la intranquilidad, la persecución y la clandestinidad al espacio público, sino también se convertiría, por decreto, en la religión del Imperio, no ocurriría lo mismo en el espacio donde se librarían las cruentas batallas contra el Maligno: el alma, vendida y esclavizada, desde tiempos inmemoriales, a la ley del pecado, no podría ser rescatada y convertida <<por decreto>>, así procediera del Emperador Romano; las reticencias del alma, apoltronada en la laxitud de la moral cívica anterior, no se quebrantarían tan fácilmente. aún cuando el cuerpo hubiese sido convocado y sometido a drásticas experiencias de renuncia, de carácter sexual principalmente, ellas no serían suficientes para la conversión de las almas, pues la guerra contra el pecado adoptaría desde el principio la forma de un estado agónico permanente. Pero no por ello dejarían de intentarse las batallas desde otros frentes: amparándose en las dignidades que le conferían el ser Emperador, y como una estrategia de fortalecimiento del poder sobre los cuerpos, no pocas veces se intentaría ejercer el mismo poder sobre las almas -- por decreto--, con resultados no muy halagadores. A pesar de los fracasos de dicha estrategia, "algunos, sin embargo, como Augusto, Domiciano, los Severos o Constantino, quisieron corregir las costumbres por decreto: Augusto adoptó severas medidas, al menos en apariencia, contra el adulterio de la esposa; Domiciano obligó a los amantes a regularizar su unión, hizo enterrar viva a una vestal que había quebrantado su voto de castidad y prohibió a los poetas satíricos el empleo de palabras obscenas; los Severos convirtieron en delito el adulterio del marido, y el aborto en un crimen contra el esposo y contra la patria; la

legislación de Constantino sustituyó el viejo laxismo aristocrático por un rigorismo más popular que auténticamente cristiano" (72). Los diferentes regímenes morales impuestos por cada emperador, y que cumplirían la función de calibradores de la magnitud de poder ejercido sobre los ciudadanos, como su maestro y guía, caerían en el olvido tan pronto llegaba el emperador sustituto; un destino harto diferente y significativo correría la ley revolucionaria dictada por Constantino --por la cual el cristianismo se convertía en la religión oficial del Imperio--, esa se mantendría en vigor y marcaría a la Edad Media. De ahí en adelante las puertas de la universalización se abrirían para ya nunca volver a cerrarse, pues aún en los momentos más tormentosos, ellas quedarían sólo entornadas. Siguiendo la tradición de sus antecesores, Constantino, este apologista cristiano coronado, sería de sobra conocido por sus decretos y edictos, plagados de una enorme severidad moral en torno a la sexualidad. Los restrictivos códigos sexuales ya para ese entonces, finales del siglo III y principios del IV, ampliamente difundidos hasta más allá del Imperio, sólo serían el prelude de un destino inexorable: "La victoria de la moralidad conyugal puritana a finales del Imperio era la evolución más predecible en la historia moral del mundo romano. No debe haber ninguna duda sobre la severidad con que se impuso. Hombre en plena madurez en la época en que se declaró cristiano, el emperador Constantino sabía exactamente que era lo que sus súbditos, lo mismo paganos que cristianos, deseaban de él. En 320 promulgó una ley de brutalidad casi horrorosa. Toda muchacha joven que se escapara con su novio sería ejecutada junto a él. La sirvienta responsable de la muchacha sería acusada de haber fomentado que la persona a su cargo afirmarse su libertad de aquel modo inconveniente: se le vertería plomo derretido por la garganta. El hecho de que la chica pudiera haber dado su consentimiento al chico, mediante una promesa formal de matrimonio, se ignoraba <<en nombre de la incapacidad que suponen la liviandad y la inconsecuencia del sexo femenino>>. Hipócritamente alabado, por un orador pagano, por ser inmune a los encantos de las solicitantes atractivas. Constantino dio a las clases altas de su época lo que éstas esperaban de un emperador en la tradición de Augusto:

<<Nuevas leyes para controlar la moral y aplastar el vicio. Se aseguraba la castidad, se protegía el matrimonio y se garantizaba la propiedad>>" (73).

Recobrando el sendero de la reflexión, abandonada por las pertinencias y los recuerdos precedentes, habríamos de encontrarnos con esas enormes figuras que serían los monjes, con todas sus austeridades, pero también con todas sus desmesuras. Austeridad voluntariamente elegida y que traduciría la distancia casi abismal que la vida del monje opondría a los placeres viles y mundanos con los que saturaban su espíritu los pecadores. Desmesura en su saber sobre los textos sagrados; ávida e insaciable labor exegética hasta descubrir en aquella frase, mil veces mirada y otras tantas leída, con el tiempo y la vida suspendidos en las soledades de los claustros, la verdad divina, el verbo divino encarnado en las obligaciones que impone, los renunciamientos que solicita, las autolaceraciones que le congratulan, las sangrías que ensalzan su majestuosa potestad, las virtudes con que premia y las bienaventuranzas que promete. Así serían estos importantísimos hombres, y luego también las mujeres, que habrían fundado, primero por toda la Europa y luego por América, sus fortalezas de pureza para resguardar la palabra de Dios durante un tiempo sólo medible y comparable quizás con la eternidad. Pero no nos dejemos llevar por los ímpetus monaquistas; es necesario matizar.

Los monjes, diríamos, en principio emparentados con los llamados <<Padres del Desierto>>, éstos ascetas que habrían vislumbrado en la inmensa soledad del desierto el espacio abierto (y sólo cerrado sobre sí mismo), para resguardarse de los imperativos del Demonio, entre otros, la fornicación y la altivez del corazón, habrían influido enorme y gratamente, por ejemplo, a través de la <<Vida de Antonio>> o la <<Vida de Pablo de Tebas, primer eremita>> (74), en aquellos otros los monjes que habrían materializado es un decir, su proyecto de salvación individual por la vía de la construcción de esas fortalezas, al principio en las márgenes, en las fronteras de las ciudades, pero lo más alejadas de los placeres mundanos que infestaban las almas y los cuerpos lo mismo de reyes, príncipes y clérigos que de campesinos y pueblo en general. Sin embargo, en torno a los

mónasterios y abadías poco a poco habrían de surgir y aglomerarse pequeñas aldeas y luego comarcas enteras, atraídas quizás menos por la beatitud que irradiaban sus moradores, y más por la posibilidad de compartir los excedentes de granos y bastimento en general con el cual aliviar, aunque fuera de tiempo en tiempo, esa hambre que más conocía los tiempos de la permanencia y menos los de la suspensión.

De entre la multiplicidad de órdenes monacales, para nuestros propósitos y sólo como punto de apoyo y referencia, elegiríamos a la orden benedictina que se asentaría en Cluny, también porque "en Cluny, ciudadela del espíritu comunitario, la confesión privada había sido impuesta por los estatutos del abad Hugo II, entre 1199 y 1207, una vez por semana al menos, siendo secretas también las penitencias, que habían de ser oraciones individuales en voz baja" (75).

Ciertamente, para los monjes y para los clérigos habría un mismo Dios, Cristo, y se habrían propuesto un mismo fin, la salvación, pero los medios fueron diferentes. En este sentido es importante notar que, hacia el año mil pletórico tanto de buenas nuevas como de funestos augurios, pues es bien cierto que "para el cristianismo, la Historia está orientada. El mundo tiene una edad. Dios, en determinado momento, lo creó. Entonces eligió para sí un pueblo, cuya marcha él guía. En cierto año, cierto día, él mismo tomó cuerpo entre los hombres. Hay textos, los de la Sagrada Escritura, que permiten calcular fechas, la de la creación, la de la encarnación, y por tanto discernir los ritmos de la Historia. Estos mismos textos (...), los Evangelios y el Apocalipsis, anuncian que alguna vez el mundo terminará. Surgirá el Anticristo que seducirá a los pueblos de la tierra. Después el cielo se abrirá para el retorno de Cristo en gloria, viniendo a juzgar a los vivos y a los muertos.(...) Conviene estar listos para afrontar el día de la cólera. Los monjes dan el ejemplo: visten el hábito de abstinencia y se han apostado a la vanguardia de la marcha colectiva. Su sacrificio no tiene sentido sino en la espera. Ellos la mantienen" (76). Bajo tales augurios, las diversas órdenes monacales se habrían visto forzadas a innovar y reformar sensiblemente sus costumbres, incluyendo el sacerdocio y con él la predicación (77); pues, por

ejemplo: "los cluniacenses soñaban con una sociedad conducida hacia el bien por guías verdaderamente puros, completamente apartados de las corrupciones del siglo, por <<perfectos>>, por ellos mismos". Los monjes no tenían que avanzar más en la perfección como creía Dionisio, sino que, por el contrario debían perfeccionar a los demás. Más cerca que nadie de lo celeste, pertenecían a aquel sector de hombres que aún peregrinaba y que sin embargo estaba ya unido a lo angelical. Los monasterios cluniacenses creían constituir sobre la tierra una colonia de lo inmaterial, una avanzada del reino de los cielos. Por esta razón, estos monjes subordinaban las tareas de la inteligencia a lo que ellos consideraban el Opus Dei, la <<empresa al servicio de Dios>> por excelencia: el ejercicio litúrgico. (...) Las basílicas cluniacenses pretendían ser las antesalas del paraíso. El abismo entre los monjes y los clérigos llegaba a ser tan grande como entre los clérigos y los laicos (78).

La importancia de los monjes es insoslayable y tendremos que volver a ellos pero desde otra perspectiva: mirando hacia la interioridad de sus mortificaciones corporales, sus renunciaciones habituales, sus sexualidades ocultas por el halo "paternal" y otras estrategias más para lograr la purificación del alma y su salvación: pues, es bien cierto que el enclaustramiento voluntario de los monjes estaría animado por la búsqueda incesante de la salvación individual, en principio, para luego, por medio de los exempla (relatos muy en boga por el siglo XIII y que expresaban las experiencias virtuosas y victoriosas de la conciencia en su lucha contra las asechanzas del maligno), constituir guías de moral y de conciencia para los posibles discípulos, imitadores de Cristo y de los santos (79), en este sentido, sus dramatizaciones escatológicas aparecerían en estrecha relación con el sacramento de la confesión, pero también con una contabilidad a medio camino entre el poder terrenal y el poder celestial: a principios del siglo XII, tanto en Cluny como en sus filiales había libros donde se inscribirían los nombres de los más grandes de la nobleza, príncipes y reyes cuyos despojos descansarían en esas antesalas del paraíso que serían los monasterios

benedictinos. Y es que las ataduras a lo terrenal no son sencillas de romperse, su fino entramado a veces las convierte en invisibles, o poco perceptibles.

En parte, por el insistente señalamiento que con índice de fuego harían los monjes a los clérigos por su corrupción moral, y en parte acuciados por las luchas por el poder terrenal, finalmente los clérigos abrazarían el ideal monástico de lucha contra la corrupción y el pecado, pero modificando su intención: lo importante no sería convertir a los fieles en ángeles que fueran a terminar con sus escombros corporales en esas antecámaras del paraíso como era Cluny; no, lo importante ahora era reformar desde el interior al conjunto de los fieles, lo que Dios requería era ser servido aquí, abajo en la tierra, que se difundiera por todo el orbe su mensaje. En esta reforma moral tendría que inscribirse justamente la decisión del Concilio de Letrán IV sobre la confesión. Sustraída del monaquismo, sería adaptada y adoptada por el clero como un instrumento religioso-policia para indagar en las conciencias cómo pervive el designio divino y cómo se manifiesta en el orden social vigente. Pero aquí, nos estaríamos adelantando. Convendría, entonces, retomar la reflexión acerca de los monjes y sus preocupaciones en torno al cuerpo y el alma.

El Ordo Monachorum conformado por esos prestigiosos <<hombres solitarios>> -- los monachoi--, de ninguna manera estarían colocados al margen del ideal cristiano de universalización de la fe verdadera. Hombres de la talla de Plotino, Antonio, Antonio Pacomio, Basilio de Cesarea, Evagrio del Ponto, Juan Casiano, Juan Clímaco, por mencionar sólo algunos nombres, en su lucha contra el pecado habrían tomado una radical decisión: renunciar al mundo, autoexiliarse en el desierto --de ahí los eremitas y anacoretas--, y ahí en medio de esa inhóspita geografía, en las áridas y poco fértiles arenas del desierto fundarían sus oasis de paz y tranquilidad, espacios amurallados donde a la par que cantarían sus alabanzas al Señor, librarían insospechadas batallas contra el Maligno, pues el desierto habría de contemplar en sí mismo la significación de una muralla, una fortaleza invisible interpuesta a la contaminación de las ciudades anegadas en el pecado y en la adoración hacia las materialidades caducas y perecederas, y sería

también --en el mismo desierto-- el espacio, donde se estaría a merced de las tentaciones e iniquidades sin fin del Maligno (80). Pero la misión de estos santos varones no se reduciría a esperar la llegada del juicio final, orando y elevando sus cánticos y alabanzas, bien pertrechados en sus antecelas del Paraíso --que eso serían sus fortificados monasterios--, sino que también habrían de salir <<al mundo>>, convencidos de que su misión también era derrumbar los vestigios sobrevivientes del paganismo, como encarnaciones del diablo. así, para estos monjes henchidos de la sabiduría y del Espíritu de Dios, que resumirían a su paso aromas de santidad, paz y tranquilidad en sus corazones, para ellos los templos de los dioses paganos que, hacia finales del siglo IV, habrían sobrevivido en las grandes ciudades y campiñas de los alrededores, serían sentidos como una amenaza pronta a restablecer su potencia. Tales construcciones, "para los monjes eran como la fortaleza de su enemigo, el diablo. (...) Entre tales hombres, una vida de durísima obediencia y de continuo esfuerzo para controlar los propios pensamientos y cuerpos había creado una atmósfera de explosiva agresividad dirigida contra el Maligno y sus representantes supervivientes en la tierra" (81).

Pero, también, el monje y el asceta del desierto --su legítimo antecesor-- estaban comprometidos en otra guerra, más individualizada, pero no por ello menos cruel: el dominio de la voluntad sobre las apetencias del cuerpo, la restitución de la soberanía del alma sobre el cuerpo. Ciertamente es que, "la más amarga lucha del asceta del desierto se presentaba no tanto como una lucha contra la sexualidad sino más bien contra el vientre" (82). El demonio de la fornicación sería apenas un susurro apagado, ante los estentóreos gritos del vientre: pues sólo el ayuno prolongado y la oración permanente --el tenebroso estado de *adiaphoria*-- habrían de devolver al hombre al primigenio estado espiritual de Adán, y esto porque en el mundo de los Padres del Desierto, "se creía en general, lo mismo en Egipto que en otros lugares, que el primer pecado de Adán y Eva no había sido un acto sexual sino más bien un acto de voracidad. (...) En esta visión de la caída, la gula y, en un mundo dominado por el hambre, los estridentes ecos sociales de la gula --la avaricia y el dominio-- ensombrecían casi por completo la sexualidad" (83).

Sin embargo, el fuego de la lascivia no se apagaría, pacientemente esperaría a que el simulacro de la guerra contra el vientre cesara, para surgir desde lo más profundo del corazón del asceta y del monje, contrariando la voluntad y dividiendo el corazón, y de ello daría fiel testimonio Jerónimo el Latino al expresar: "Cuán a menudo, cuando estaba viviendo en el desierto, en aquél solitario yermo, achicharrado por el sol arrasador, que proporciona a los ermitaños sus primitivas moradas, cuán a menudo me fantaseaba rodeado de los placeres de Roma... aunque, dado mi temor del infierno, me había condenado a esta prisión donde mis únicos compañeros eran los escorpiones y las bestias salvajes, a menudo me encontraba rodeado de bandas de bailarinas. Tenía el rostro pálido del ayuno; pero, aunque mis miembros estaban fríos como el hielo, mi cabeza ardía de deseo y las llamas de la lascivia burbujearon delante de mí mientras mi carne estaba como muerta" (84).

A decir verdad, los pecados de la carne, la fragilidad de los cuerpos para mantenerse vírgenes y, a la vez, su soliviantada rebeldía para obedecer la Ley de Dios, daría lugar entre los monjes a una nueva percepción del peligro: tanto el cuerpo femenino como el masculino se presentarían ante sus ojos como cargados igualmente de sensaciones sexuales difíciles de dominar. Aunque también es cierto que, el cuerpo de las mujeres pronto sobrepasaría al del hombre en peligrosidad, pues "las mujeres eran presentadas como la fuente de la tentación perpetua a la que cabe contar con que el cuerpo masculino responda de inmediato. El simple hecho de que una monja palmeara el pie de un obispo anciano y enfermo se consideraba suficiente provocación para hacer que ambos cayeran instantáneamente en la fornicación. (...) Un monje mojó su capa en la carne putrefacta de una mujer muerta para que el olor desvaneciera sus recuerdos de ella, una hija respetuosa rechazó los avances de un monje advirtiéndole que no podía imaginarse el terrible y extraño hedor de una mujer con la menstruación, un novicio cargó con su madre anciana para cruzar un arroyo, envolviéndose prudentemente las manos en la capa. <<Pues la carne de todas las mujeres es fuego>>" (85).

A pesar de la enorme preocupación por las cosas del vientre, haciendo recaer en ellas una férrea disciplina hasta el punto de convertir la necesidad --el hambre-- en una virtud, y ésta en expresión de la más sublime espiritualidad, los eremitas y los <<hombres solitarios>> bien pronto volverían su mirada hacia el indomable peligro que entrañaba la sexualidad; aquella, la lucha contra el vientre, habría tenido un espacio definido y circunscripto dónde entablarla y salir victoriosos: adelgazado el cuerpo, pero engrosado y fuertemente templado el espíritu; pero las tentaciones de la carne no podrían cercarse tan fácilmente, el demonio de la concupiscencia, los maestros espirituales del desierto y de los monasterios, le adscribirían un poder contra el cual nunca serían excesivas las vigilancias, las disciplinas y las prescripciones dictadas. Atraída desde tiempos ya bastante anteriores, la preocupación por la <<sencillez de corazón>> se actualizaría y ocuparía el centro de un horizonte pletórico de sexualidad; de ahora en adelante, la <<dobleza del corazón>>, el <<corazón dividido>> estará fuertemente asociado a la presencia del demonio de la fornicación, a los pecados de la carne. La sexualidad, entonces, aparecería como el indicador del ejercicio y la fuerza de voluntad del monje: "Se convierte en la ventana privilegiada por la que el monje puede asomarse a los rincones más remotos de su alma. En la tradición de Evagrio, las imaginaciones sexuales son minuciosamente escrutadas en y por sí mismas. Se cree que revelan concreta --y vergonzosamente-- la presencia en el alma de otros impulsos, todavía más mortales por ser más difíciles de identificar -- el frío calambre de la ira, la soberbia y la avaricia--. De ahí que la disminución de las imaginaciones sexuales, e incluso de las poluciones fueran estrechamente observadas por el monje como índice de hasta qué punto había progresado su corazón hacia un estado de transparencia en el amor de Dios y del prójimo. (...) La lenta remisión de los significados persistentes e intensamente privados que se asociaban a los sueños sexuales anunciaba la desaparición en el alma de otras bestias mucho mayores: la ira y la fría soberbia, cuyos pasos resuenan bajo la forma de fantasías sexuales. Con ello, el monje cerraba la última y delgadísima grieta aún presente en el <<corazón sencillo>>" (86).

TERCERA PARTE

TECNOLOGÍAS DEL YO:

DE LA CONFESIÓN AL PSICOANÁLISIS

III. TECNOLOGÍAS DEL YO: DE LA CONFESIÓN AL PSICOANÁLISIS

Al afirmar que el Hombre, su concepto, tendría como espacio de emergencia ese delgado borde que parecería separar el cuerpo y el alma, con todos sus equívocos y errancias, estaríamos afirmando que ese concepto surgiría del encuentro, de la lucha desatada entre la experiencia del cuerpo y el saber del alma: y algo más: este enfrentamiento, este permanente estado agónico habría de impedirnos -por fortuna (!), diríamos, por un lado, pensar que el concepto es posible construirlo de una vez y para siempre, librándolo de las erosiones de la Historia y, por otro, deslumbrados por la percepción del objeto -el Hombre- pensar que este preexiste, que nos es dado con anterioridad a nuestros esfuerzos por conceptualizarlo. Pensar y afirmar la relación entre el cuerpo y el alma como un conflicto permanente, se conformaría como el operador genealógico a partir del cual habríamos sustentado una afirmación precedente: la irrevocable escisión del hombre y el consecuente enfrentamiento consigo mismo. Escisión que no parecería ser otra cosa que los juegos de la verdad que en determinados momentos históricos fundarían el concepto del sujeto, el cual se esfumaría en otros momentos históricos, pues otras normatividades, otras series de prácticas sociales, producirían otras nuevas consistencias del concepto (1).

En el interín, el sujeto se internaría en estos juegos de la verdad: bajo la figura de un pensamiento que sería el <<conocimiento de sí mismo>>. Diríamos que, en la cristiandad primitiva esta figura del pensamiento tendría como matriz primordial la estructura de la Ley y el Pecado, y como elementos privilegiados los espacios del cuerpo y el alma. Si bien es cierto que en la cultura helenística y también en la romana, ya existía el precepto de <<conocerse a sí mismo>>, como aplicación concreta de otro precepto de mayor jerarquía como sería el de <<preocuparse de sí mismo>>, estos operaban no solo como condición necesaria para internarse en la vida filosófica, sino también como el principio fundamental de toda conducta racional, principio de racionalidad moral erigida como regla cualesquiera forma de vida activa. La exigencia de <<ocuparse de uno mismo>> que traduce la noción griega de

<epiméleia heatou>>, ya la encontraríamos en el estilo filosófico de Sócrates "cuando interpela a la gente de la calle o a los jóvenes del gimnasio y les dice: <<¿Te preocupas de tí mismo?>> (Lo que implicaría abandonar otras actividades más rentables, tales como hacer la guerra o administrar la Ciudad)" (2) Y solo después de <<ocuparse de uno mismo>> es que se aplicaría el segundo consejo práctico <<conócete a tí mismo>>, al menos así ocurriría, entre los griegos y romanos anteriores a la llegada del cristianismo, y éste -el cristianismo- al advenir se acercaría y apropiaría de esta tradición de pensamiento para alimentar su noción de ascesis, pero previamente invertiría el orden, la jerarquía de tales preceptos y colocaría, paulatinamente, en primer término el <<conocimiento de sí mismo>>, el principio délfico <<gnothi seauton>>, desde luego sin descartar la noción de <<preocupación de sí mismo>>. Pues efectivamente, "ocho siglos más tarde, la misma noción de pimeleia heatou aparece con un papel igualmente importante en Gregorio de Nisa. Refiere este término al movimiento por el cual uno renuncia al matrimonio, se despega de la carne y por lo cual, gracias a la virginidad del corazón y del cuerpo, uno recobra la inmortalidad de la cual habría sido despojado. En otro pasaje del <<Tratado de la virginidad>>, hace de la parábola del dracma perdido el modelo de la preocupación de sí: por un dracma perdido es necesario encender la lámpara, revolver toda la casa, explorar en todos los rincones, hasta encauzarse por el brillo de la pieza de metal en la sombras, de la misma forma, para reencontrar la efigie que Dios a impreso en nuestra alma, y que el cuerpo a recubierto de manchas, es necesario <<tomar cuidado de sí mismo>> [preocuparse de sí], encender la luz de la razón y explorar todos los rincones del alma. Observaríamos que: el ascetismo cristiano, como la filosofía antigua se colocan bajo el signo del cuidado de sí mismo y hacen de la obligación de tener que conocerse uno de los elementos de esa preocupación esencial" (3).

Los juegos de la verdad implicados convocarían al sujeto a realizar una serie de acciones orientadas o encauzadas al logro de las aspiraciones del cuidado y conocimiento de sí mismo, pero no serían los actos azarosos o desordenados los que habrían de colocar al sujeto en el sendero apropiado sino más bien una serie

coordina de prácticas cuya armonía interior se habría de traducir en un renovado estilo del ser del sujeto, pues solo de esta forma accedería a la verdad. La serie de prácticas aducidas conformarían los aspectos más importantes de la <<epiméleia heautou>> y serían, para el caso: En principio una actitud, un determinado modo de enfrentar el mundo, un modo de comportarse y establecer relaciones con uno mismo, con los otros y con el mundo; la <<epiméleia>> sería también una particular forma de la atención, un peculiar estilo una transformación e inversión de la mirada: orientada siempre hacia el exterior, hacia el mundo y los otros, ahora debe retraerse y desplazarse hacia sí mismo con el fin de ejercer una cierta vigilancia sobre lo que uno piensa sobre lo que piensa el pensamiento. En tercer lugar, preocuparse por uno mismo es un modo de comportarse con uno mismo, es hacerse cargo de uno mismo modificándose, purificándose, transfigurándose; de este modo de actuar consigo mismo habrían de derivar un conjunto de prácticas como la meditación, la remembranza del pasado, el examen de conciencia, la verificación de las representaciones que transcurren por el pensamiento y los modos como estas se hacen presentes. Y, finalmente, la <<epiméleia heautou>> expresaría un estilo del ser, un peculiar y distintivo modo de la reflexión que apuntaría, por su importancia y especificidad, a los modos en que históricamente se han realizado las prácticas de subjetividad (4).

Tales reglas tan austeras habrían conformado, para el hombre de la Antigüedad Occidental, la vía regia de acceso a la verdad. Pero este acceso a la verdad no podría significarse como la apropiación de un bien, como un agregado al sujeto, y sencillamente incidir en el conocimiento ya existente engrosándolo; sino más bien, al realizarse por la mediación de un conjunto de experiencias, en otras, de purificación de renuncia, de ascesis, de transformaciones de la mirada implicarían una profunda transfiguración del sujeto, de las formas de su experiencia espiritual y subjetiva, como el precio a pagar por ese acceso a la verdad. En otras palabras, la transfiguración del ser del sujeto y el acceso a la verdad, desde la Antigüedad Occidental, dos cuestiones filosóficas que no podrían ser abordadas de forma separada, pues se implican mutuamente. Mientras en la cultura greco-romana los ejercicios del

<<cuidado>>, la <<preocupación de sí mismo>> y el <<conocimiento de sí mismo>> habrían de conducir a la búsqueda de la libertad individual pensada como una Ética (5), búsqueda estructurada en torno, al menos de tres preguntas esenciales: "¿Qué trabajo debo realizar sobre mí mismo?, ¿qué elaboración debo hacer de mí mismo?, ¿qué modificación del ser debo efectuar para poder acceder a la verdad?" (6), y sin mediación alguna de la noción de renuncia y salvación extraterrenal. El cristianismo de los comienzos -el primitivo-, en cambio, además de invertir la jerarquía de los preceptos colocaría a la <<preocupación de sí mismo>> en situación paradójica: haría recaer sobre el precepto una cierta sospecha de egoísmo, de repliegue sobre sí mismo, que, al desentenderse de los otros, arrastraría consigo el olvido de Dios y, por otro lado, integraría dicho precepto como un elemento de su rígido código moral y cuya finalidad sería la obligación de renunciar a uno mismo (7).

Así, pues, "existen varias razones por las cuales el <<Conócete a ti mismo>> ha oscurecido el <<Cuídate a ti mismo>>. En primer lugar, ha habido una profunda transformación en los principios morales de la sociedad occidental. Nos resulta difícil fundar una moralidad rigurosa y principios austeros en el precepto de que debemos ocuparnos de nosotros mismos más que de ninguna otra cosa en el mundo.

Nos inclinamos más bien a considerar el cuidarnos como una inmoralidad y una forma de escapar a toda posible regla.

Hemos heredado la tradición de moralidad cristiana que convierte la renuncia de sí en principio de salvación.

Conocerse a sí mismo era paradójicamente la manera de renunciar a sí mismo" (8).

Entonces, afirmaríamos la existencia de -digamos- dos Tecnologías del Yo, convergentes en las prescripciones pero divergentes en los objetivos buscados. Y aún afirmaríamos, de nueva cuenta, que a dichas Tecnologías se encabalgaria una más denominada Psicoanálisis, por la vía de un "conocimiento científico del yo". Dibujar las redes del pensamiento, los elementos genealógicos, las sutiles coincidencias, las vecindades, las familiaridades y parentescos, sobre todo entre esa particular Tecnología del yo como es la Confesión, puesta a punto por el Cristianismo y las formas de indagación del Deseo, como Tecnología del yo en el Psicoanálisis,

serán las preocupaciones que animarán nuestra investigación de aquí en adelante. Quizás, como en otros lugares, tendremos que realizar rodeos, intentar caminos para luego desandarlos, acertar un pensamiento y equivocarnos en el siguiente, y volver a intentarlo todo de nuevo; pero, de qué otra forma podríamos investigar si no es con la inquietud de saber si es posible pensar de otro modo?

Por ahora nos detendríamos en este espacio, y retomáramos una interrogante ya planteada en líneas precedentes, y que precisamente ahora nos parecería importante abordar para empezar a responderla. esto es: ¿Qué relación podría ser pensada entre la Norma y Confesión? Y responderíamos: la Confesión sería una particular Tecnología del Yo, por medio de la cual la norma operaría como régimen de producción de los discursos verdaderos. Así pensada, la confesión aparecería como un específico y meticuloso precedente, no estamos confundiendo la norma con la confesión; pues es claro para nosotros que, si bien toda confesión es la puesta en discurso de la norma, por contraste no - todas las normas en su puesta en discurso apuntan a la confesión, en sentido estricto. Sin embargo, esta afirmación no reduciría la importancia de la confesión pues bien pensado, y si se nos permite expresarnos de esta forma, en nuestra modernidad son más numerosas las normas cuyo régimen de producción del discurso verdadero apela al dispositivo tecnológico de la confesión (como garante de la verdad), de aquellas otras normas, las menos, cuya intermediación discursiva aún hoy no se las ha hecho pasar por semejante dispositivo. Y esto no porque pensemos que una cierta estructura de las normas, implicaría una división específica de las mismas, lo cual tendría como efecto colocar a unas al lado, inmersas en el dispositivo confesional y otras por fuera del mismo o inmersas en cualesquiera otro dispositivo. No, esto no es así: si tal ocurre ello no es atribuible a una especificidad de la norma, sino a una histórica condición de imposibilidad para generar el dispositivo tecnológico conveniente y adecuado para que repose y se transmita, como en una banda sin fin, el discurso de la norma, para hacer confesable ese discurso.

Así, la confesión aparecería ocupando un lugar de extrema importancia, central si se quiere, en el que denominaríamos el segundo momento de la relación normativa.

Pues, no sería suficiente con saber que la norma a atravesado el cuerpo y penetrado profundamente en el alma del hombre; ahora es necesario que la norma, como régimen de producción discursiva, exprese, enuncie hablé a través de la confesión precisamente acerca de cuál es el modo, la forma de existencia de ella misma en el espacio de subjetividad que estructura, y que se traduce en el proceso de individualización del hombre, apuntando a constituirlo en sujeto normalizado.

Entonces, la confesión sería el momento discursivo (hablado) de la norma, momento sin el cual parecería imposible que se cumpliera su principio primordial de comparación, su principio de ser pura relación, pues, habría de ser el propio discurso, depositado y anclado en el dispositivo de la confesión, el que colocaría a cada sujeto en el continuum de individualización que le correspondiera y, desde luego sin constituirle ni otorgarle ninguna "otra" naturaleza extraña y ajena a la de la norma. En este sentido, por ejemplo, un sujeto <<confesadamente>> "loco" (parecería extraña y ajena la relación enunciada entre confesión y locura; pero no es justamente una relación de lo más "normal"), lo es no porque la "locura" enuncia o denuncia en él la existencia de una naturaleza, una esencia nueva y extraña que lo colocaría entonces, en las márgenes externas de lo conocido, no, el "loco" lo es por afectación de un saber positivo, es el discurso "vivo" del principio de comparación de la norma, la cual expresaría por un lado la exacerbación de la diferencia en detrimento de la identidad y; por otro lado la magnificencia de la identidad y casi anulación de la diferencia; es decir, el loco se "parecería" cada vez más a los otros locos, mientras menos se "pareciera" a los "cuerdos".

Habiendo llegado a este punto, consideraríamos haber dibujado los trazos más generales, pero no menos esenciales, correspondientes a los espacios de la norma y la confesión.

En adelante habremos de ocuparnos de manera privilegiada sólo de la confesión, a propósito de la cual plantearíamos por lo menos un par de interrogantes, consideradas por nosotros como las que poseerían la virtud de animar la casi totalidad de la investigación; tales interrogantes, aunque ya formuladas anteriormente, podrían ser enunciadas de la forma siguiente.

La confesión, en esta modernidad que nos alcanza, es una estrategia del poder que, específicamente, opera como una tecnología del yo, pero, ¿qué mecanismos nos hicieron llegar hasta aquí?; la confesión privada y obligatoria, ¿qué modalidad de solución representó y para qué tipo de problemas? ¿Qué ausencias vendría a colmar? ¿De qué orden de necesidades espirituales sería la satisfacción? Y la fundamental para nuestra investigación: ¿En qué momento y bajo qué impulsos comenzó a operar, la confesión, como una tecnología para el conocimiento de sí mismo?

Quizás, procediendo desde lo más remoto de los tiempos, aquellos que hundirían sus raíces hasta los momentos previos al advenimiento de la primera cristiandad -la llamada, primitiva- se nos aparecería la confesión como una importante estrategia de indagación de la verdad. Siguiendo esta reflexión inicial, afirmaríamos que la indagación de la verdad bien podríamos, en principio, orientarla y referirla hacia dos espacios: 1) La indagación por la verdad del objeto, tal y como la encontraríamos a partir de las preocupaciones de la historia y epistemología de las ciencias. La indagación y producción de la verdad obtenida desde estos espacios, habría de concretarse -bien lo sabemos en la producción no sólo de las teorías, métodos y técnicas que colmarían hoy el zócalo científico de nuestra modernidad, sino también veríamos erigirse, de tiempo en tiempo, novedosos objetos de saber los cuales expresarían, nuevas formas o modalidades de relación entre el sujeto y el conjunto de los objetos de la realidad que lo fuerzan a exhibir y expresar unos ciertos comportamientos y unos ciertos discursos: huelga decirlo: la verdad así producida no estaría al margen del poder, pues ella estructura unas relaciones ineludibles e inevitables entre el saber y el poder. 2) Destacándose entre el conjunto de las disciplinas surgidas durante los siglos XVII y XVIII, la indagación de la verdad a través de la confesión nos parecería recubrir como una halo imperceptible a tal conjunto de disciplinas. La preeminencia del discurso como mecanismo de indagación de la verdad colocarían a la confesión en una posición privilegiada, al interior de las diversas tecnologías políticas del cuerpo, como un meticuloso ritual del poder.

Es bien cierto que la confesión, como un método de producción de los discursos verdaderos, no habría permanecido siempre idéntica a sí misma, a todo lo largo de su historia. En este sentido, hacer la historia del presente, la genealogía de la confesión no implicaría la ávida búsqueda de un sentido unificado e inmutable, en cuyo movimiento de desplazamiento hasta nuestra modernidad nos propondría la figura de su sentido universal y eterno. No trataríase más bien de algo diferente: de afirmar primero que la confesión es una tecnología del poder político del cuerpo y del alma modernos y, luego, preguntarnos a partir de qué estrategias, mecanismos, relaciones de saber y de poder la confesión es hoy una particular tecnología del yo; en otras palabras: ¿cómo funciona esta tecnología del yo denominada confesión?

Interrogarse acerca del modo de funcionamiento de la confesión, desentrañar sus componentes, desmadejar sus elementos y dar cuenta del conjunto de reglas que norman y regulan este juego de la verdad, este ritual de la indagación y puesta en discurso de la verdad, realizar esta labor de desmontaje de una tecnología llevaría implicadas otras interrogantes de no menor importancia; éstas serían justamente las que le proporcionarían al ritual de la confesión de su caracterización y sentido de tecnología del yo; pues, desde ¿donde surgiría esa imperiosa costumbre, necesidad o deseo de confesar? ¿Cómo habríamos pasado de la coacción a la voluntad de confesar? ¿Qué confesamos y a quién (es)? ¿Esa verdad que se confiesa, a quién le es útil? Al "confesor", al "penitente", a ambos? Y, ¿en qué radica su utilidad? Se confiesa el cuerpo o el alma, o el modo, la forma de la verdad que enuncia su compleja articulación desarticulación, por la vía de "eso" que se llama "el pecado"? Quizás otras interrogantes serían también necesarias y pertinente, en el camino abierto por el discurso de la confesión con seguridad las encontraremos.

A propósito, afirmaríamos que: "El cristianismo pertenece a las religiones de salvación. Es una de aquellas religiones que, en principio, deben conducir al individuo de una realidad a otra, de la vida a la muerte, del tiempo a la eternidad. Para conseguirlo, el cristianismo a impuesto una serie de condiciones y de reglas de conducta con el fin de obtener cierta transformación del yo. El cristianismo no es tan

sólo una religión de salvación, es una religión confesional. Imponé obligaciones muy estrictas de verdad, dogma y canon, más de lo que hacen las religiones paganas.

Las obligaciones referida a la verdad de creer tal o cual cosa eran y son todavía muy numerosas. El deber de aceptar un conjunto de obligaciones, de considerar cierto número de libros como verdad permanente, de aceptar las decisiones autoritarias en materia de verdad, el no sólo creer ciertas cosas sino el demostrar que uno cree y el aceptar institucionalmente la autoridad, son todas características del cristianismo." (9).

Habría sido necesario un largo proceso para llegar hasta aquí; un proceso impregnado de momentos importantísimos para la cultura occidental en general y la cristiandad en particular. Desenterrar de entre la montaña del olvido los elementos genealógicos que nos permitirían explicarnos algunos fragmentos de nuestra mentalidad moderna, habría de ser como una ardua labor de resucitación de resentimientos y odios del hombre hacia sí mismo, mostrándole la fuente de donde sustrae la argamasa con la cual su corazón hoy moldea las formas de sus "buenos y malos pensamientos", dibuja sus ampres y traza sus laberintos de engaños y seducciones, crea y recrea la geometría y el volumen de sus placeres sexuales, y colmado de pasión vería su ser esfumarse o bien en el ineluctable apego a una moral y a una ley que le obligaría a hablar, a confesar, enunciar el discurso verdadero prohibiéndole, a la vez, la práctica de sus anhelos más íntimos. Este presente tiene una historia verdadera, una genealogía: la de una tecnología del yo denominada confesión. Así, bien podríamos afirmar que la confesión privada y obligatoria se propondría hurgar, lo mismo en las conciencias que en lo más recóndito de la vida privada, hasta encontrar el más leve signo de duda sobre el orden divino revelado y encarnado en el orden social (10). Y entonces, "lo que resulta de todo esto, es la práctica cada vez más frecuente, integrada en la vida espiritual normal aún cotidiana, de la confesión auricular, de boa a oreja, de pecador a sacerdote, de uno a otro. El <<secreto del confesionario>> sobrevendrá sólo más tarde, pero ya está trazando el camino. En 1215 se produce un gran suceso, uno de los grandes acontecimientos de la historia medieval. El cuarto Concilio de Letrán, en su canon 21, Omnis utriusque

sexus, hace obligatoria, al menos una vez al año, la confesión auricular para todos los cristianos y cristianas adultos. Ya tenemos por tanto autorizado, generalizado y profundizado el movimiento que empujaba a la cristiandad hacia la confesión desde hacia al menos un siglo. Estamos ante el examen de conciencia impuesto a todos, un frente pionero que se abre en la conciencia individual de los cristianos, la extensión a los laicos de prácticas de introspección hasta entonces reservadas a los clérigos, y sobre todo a los monjes. La decisión llega por tanto al término de una larga evolución, sancionada, como suele decirse, una necesidad. No por ello dejó de sorprender notablemente en la primera mitad del siglo XIII." (11).

Efectivamente, durante el pontificado de Inocencio III (1198-1216), llamado Lotario Conti [1161-1216], habría de celebrarse el Concilio de Letrán IV, en el 1215; de sus 70 resoluciones de disciplina eclesiástica, una de ellas la "constitución 21, había estatuido que <<todos los fieles de ambos sexos, llegados a la edad de discreción>> debían confesar <<todos sus pecados [...] al menos una vez por año" (12). Aún cuando el Concilio de Trento (celebrado en tres etapas: 1545 -1547, presidido por Paulo III; 1551-1552, presidido por Julio II, y 1562- 1563, presidido y culminado por Pío IV), expresaría algunas contradicciones sobre la obligación de la confesión anual, estas remiten más a la distinción de los <<pecados>> y menos a la confesión en sí, pues, en " el canon 8 declara: <<si alguien dice que la confesión de todos los pecados, tal como la iglesia la observa, es imposible [...] o que todos y cada uno de los fieles de ambos sexos no se han atendido a ella una vez al año según prescribe el gran Concilio de Letrán [...], que sea anatema>>" (13).

La Iglesia Latina al enunciar la disciplina de la confesión privada y obligatoria, arrojaría sobre las espaldas de miles de cristianos, hombre y mujeres, una pesada carga no sólo difícil de soportar en ese momento, sino también de consecuencias, quizás no calculadas, que rebasarían las fronteras del espacio religioso. Tal imposición disciplinaria no podría considerarse únicamente como la simple extensión hacia los laicos de la práctica de un ritual, hasta entonces reservado para los clérigos y los monjes, principalmente: pues, una tan sensible transformación de la vivencia religiosa, habría de enfrentar tanto a los sacerdotes como a los laicos ante una

novedosa responsabilidad, ante la exigencia para ambos de exhibir unos gestos, unos discursos y unos comportamientos acordes a la nueva economía del pecado y la penitencia. Enfrentaría al penitente, de producir un nuevo discurso, pletórico de significaciones y de consistencias quizás hasta ese momento poco familiares.

El advenimiento de estas innovadoras prácticas habrían de generar otros espacios de saber, de conocimiento, otras normatividades a entrelazarse en los cuerpos y en las almas harías su aparición, y otras formas de la subjetividad, a la vez totalizadas e intensamente individualizantes, se dibujarían en el horizonte de la moralidad cristiana, en el Occidente medieval. Después, su influencia se dejaría sentir hasta más allá de estos horizontes, pues impregnaría con sus efectos no sólo diversos espacios del saber, sino también las variadas formas y modalidades de relación que saturan la vida cotidiana, dilatando sus límites hasta cubrir la totalidad del ser. Tal dispositivo confesional generaría consecuencias que aún hoy padeceríamos, pues es bien cierto que "desde entonces hemos llegado a ser una sociedad singularmente confesante. La confesión difundió hasta muy lejos sus efectos: en la justicia, en la medicina, en la pedagogía, en las relaciones familiares, en las relaciones amorosas, en el orden de lo más cotidiano, en los ritos más solemnes: se confiesan los crímenes, los pecados, los pensamientos y deseos, el pasado y los sueños, la infancia: se confiesan las enfermedades y miserias: la gente se esfuerza en decir con la mayor exactitud lo más difícil de decir, y se confiesa en público y en privado, a padres educadores, médicos, seres amados, y, en el placer o la pena, uno se hace a sí mismo confesiones imposibles de hacer a otro, y con ellas escribe libros. La gente confiesa -- o es forzada a confesar. (...) La mas desarmada ternura, así como el más sangriento de los poderes, necesitan la confesión. El hombre, en Occidente, ha llegado a ser un animal de confesión" (14).

Convertir la confesión en privada y obligatoria no apuntaría únicamente a enunciar, entre otras, una disciplina eclesiástica, también traduciría una serie de preocupaciones a la vez que un conjunto de exigencias, sin embargo, no todo se circunscribiría al poder espiritual, los peligros y las asechanzas, las consagraciones y las disputas no se librarían solo al interior de las murallas de la ciudad de Dios. Tal

conversión, en principio, parecería expresar una benevolente preocupación espiritual por la vida privada y todo lo que en ella se discernía: pues, por medio de la confesión se pretendería hurgar en lo más recóndito del alma de hombres y mujeres con el fin, primero, de descubrirlos en falta, en pecado, para luego devolverlos al buen camino, como es el deseo de Dios. Tan cristiana empresa, sin embargo, no llevaría aparejadas, al menos en lo inmediato, ni la misericordia ni la bondad divinas, como expresión de la gratitud de Dios: y ello porque si bien es cierto que la confesión se encontraría situada a medio camino, entre la salvación por el perdón y la condenación por los pecados cometidos, el ejercicio de aquella habría representado, para hombres y mujeres, el pago de una factura cuyo monto social y espiritual los colocaría de ahí en más en una especie de deudores ad eternum: pues, la confesión como un incesante mecanismo de conocimiento de sí mismo conllevaría, como efecto primordial y objetivo último, la paulatina renuncia de sí mismo. Indudablemente, "ninguna otra Iglesia cristiana ni ninguna otra religión han concedido tanta importancia como el catolicismo a la confesión detallada y repetida de los pecados. Seguimos estando marcados por esa invitación incesante y esa formidable contribución al conocimiento de uno mismo" (15).

El conocimiento de uno mismo al vincularse tan estrechamente con la confesión, si no como el único medio al menos el privilegiado por el catolicismo, traería aparejada la revisión, recategorización y ampliación de la noción de pecado: así, asistiríamos a una reorganización del espacio del poder espiritual a través de una abrupta irrupción en la vida privada de hombres y mujeres, a un nuevo trazado de los límites entre lo prohibido y lo permitido, a una nueva forma de pensar y predicar las relaciones entre el alma y el cuerpo, a la invocación de una acérrima vigilancia sobre nuevas ocasiones, motivos y circunstancias para caer en pecado, pues sólo el verdadero conocimiento de sí mismo habría de asegurar la salvación. A partir de este momento la tranquilidad espiritual, para ser obtenida, habría de requerir de todo un ritual, un minucioso e incansable juego de la verdad, pues "la confesión quiso tranquilizar, pero después de haber inquietado al pecado. Lo perdono incansablemente, pero, ¿no amplió más allá de lo razonable la lista y las circunstancias de los pecados? Afinó la

conciencia, hizo progresar la interiorización y el sentido de las responsabilidades; pero también suscitó unas enfermedades del escrúpulo y, por otra parte, impuso un yugo muy pesado a millones y millones de fieles" (16).

Y es que, este dispositivo disciplinario obligaría, a todo cristiano, a confesar repetida y detalladamente todos sus pecados <<mortales>>, y llevaría aparejada la enorme y pesada consigna de <<decir la verdad sobre sí mismo>>; el cumplimiento de dicha prescripción no sería posible sin la mediación imprescindible e irremplazable del sacerdote, de confesor. Sin embargo, entre ambos personajes, penitente y confesor, se erigiría majestuosamente un <<otro personaje>>, aquél por el que el dispositivo confesional se proveería de la significación sacramental de ser el camino de la tranquilización, redención y salvación del alma. primero, y después adquiriría el estatuto de una Tecnología del yo: tal <<otro personaje>> sería el discurso de la Ley y el Pecado. Atravesando la materialidad consistente de la carne y aposentándose en esa otra materialidad inconsistente que es el alma, el discurso de la Ley habría de operar produciendo, paulatina y consistentemente, las formas de la subjetividad, los tipos de normatividad y los espacios de saber y poder que hoy cubrirían la genealogía del cuerpo y el alma modernos pero, aún hoy nos preguntáramos: ¿Y cómo fue que pasamos de la imposición de confesar los pecados, las faltas, las rebeldías, a un anhelante deseo de confesar --además, y bajo otro ropaje-- las insatisfacciones diversas, las miserias del cuerpo y el alma, las pasiones encontradas que insistentes cabalgan entre los sueños y los pensamientos, las infantiles nostalgias del pasado, y aún más?-- Y, por qué serie de transformaciones de la subjetividad tendríamos que haber pasado para que, las reticencias, las innumerables postergaciones, las enmudecidas vergüenzas de lo inconfesable se trastocaran en un parloteo sin fin, en una proliferación de los discursos, inclusive en un afán de <<decir la verdad sobre sí mismo>> y, con ello mismo, hasta llegar a escribir libros

Ahora bien, "en esta <<historia del presente>> la finalidad no es descubrir en qué momento precisó la confesión, y en particular la confesión relativa a la propia sexualidad, surgió abiertamente como una tecnología del yo, sino más bien

comprender cómo funciona esta tecnología del yo --el tipo particular de discurso y las técnicas particulares que supuestamente revelan nuestro yo más profundo" (17). Quisiéramos detenernos aquí e intentar fijar algunas de las afirmaciones vertidas. En principio, cuando la Iglesia católica enunció la disciplina eclesiástica que convertiría a la confesión en privada y obligatoria, habría de imponerle a hombres y mujeres un peso, una exigencia extremadamente difícil de sobrellevar, para comprender claramente la dimensión y trascendencia de dicha exigencia. de una tal conversión, sería necesario enunciar las características e implicaciones de dicho proceso. Líneas arriba abrimos enunciado, como uno de los efectos de la confesión privada y obligatoria, la abrupta irrupción del poder espiritual en la vida privada de hombres y mujeres; pero una tal caracterización aún siendo verdadera es incompleta y nos haría correr el riesgo de pensar el proceso de manera simplista. pues parecería ser que la confesión, luego del Concilio de Letrán IV, sólo habría sufrido un desplazamiento: de ser una manifestación pública y excepcional, se mudaría, por medio de la coacción, el ámbito de la privacidad y el secreto, hacia un espacio menos visible; en suma, parecería que la confesión sólo habría cambiado de escenario.

Indudablemente se produjo un cambio de escenario, pero con él se estaría generando un nuevo régimen de producción del discurso verdadero. nuevas reglas organizarían la puesta en acto del ritual de la confesión y, finalmente, los sujetos participantes habrían de mudar su ropaje y estatuto. Quizás sería más correcto afirmar, y por consiguiente matizar, que la <<confesión>> a la que haría referencia Letrán IV no es la misma que existía y funcionaba antes de dicho Concilio: se habría producido, más bien además de un importantísimo cambio de escenario, una radical transformación en la significación y contenido del ritual mismo. Pues, ciertamente en el cristianismo primitivo aún cuando ya se habría instaurado el sacramento de la confesión, ésta no tenía como principal significación la expresión verbal de los pecados; sería más bien una forma, entre otras, un medio para descubrir y llegar al reconocimiento de sí mismo, labor que incluiría, desde luego, la noción de pecado y convertía al sujeto en pecador, pero la verbalización de sus faltas era menos una confesión y más una condición para adquirir un estatuto: el de reconocerse públicamente como cristianos,

en la verdad de sí fe. En este mismo momento, el del cristianismo primitivo, habrían surgido procedentes de la cultura pagana por lo menos dos importantes formas o maneras para el individuo de descubrir o descifrar la verdad acerca de sí mismo: La Exomologesis y la Exagouresis (18). Juegos de verdad, tecnologías del yo, una de las cuales (la segunda) nos alcanzaría en nuestra modernidad, bajo los auspicios de las llamadas Ciencias Sociales y Humanas; pero aquí, y en este momento, lo que nos interesa mostrar es que, en el cristianismo " el sacramento de penitencia y de confesión de los pecados son innovaciones más bien tardías " (19); pues serían impuestas a partir del 1215.

Convendría insistir en este punto, enunciando una afirmación integrada por cuatro elementos, quizás riesgosa pero no incorrecta, esto es: La Confesión se significaría, 1) como medio para la expiación de los pecados, asegurando la salvación del alma y, consecuentemente, escapando a la condenación al infierno; 2) como una tecnología del yo para el desciframiento de sí mismo, implicando necesariamente una cierta renuncia del yo, y aquí lo más importante, 3) como un proceso de individualización infinito y, por tanto, 4) como régimen de producción del discurso verdadero, que sólo aparecería con el Concilio de Letrán IV : no antes. Parecería evidente que de las cuatro características signadas para el análisis del dispositivo de la confesión, las dos primeras expresarían los rasgos distintos y particulares de la <<confesión>> como <<reconocimiento>>, tal y como se la practicaría desde el cristianismo primitivo y hasta el advenimiento de la Edad Media: pues, precisamente "la evolución de la palabra Aveu y de la función jurídica que ha designado es en sí característica: del Aveu, garantía de condición y estatuto, de identidad y de valor acordado a alguien por otro, se ha pasado al Aveu, reconocimiento por alguien de sus propias acciones o pensamiento. Durante mucho tiempo el individuo se autenticó gracias a la referencia de los demás y a la manifestación de su vínculo con otro (familia, juramento de fidelidad, protección); después se lo autenticó mediante el discurso verdadero que era capaz de formular sobre sí mismo o que se le obligaba a formular. La confesión de la verdad se inscribió en el corazón de los procedimientos de individualización por parte del poder" (20).

El paso de lo público a lo privado y obligatorio, de lo colectivo a lo individual, apuntaría a la génesis de la nueva significación que comportaría la confesión propiamente: significación nueva que no desplazaría a la anterior, sino que la habría de reordenar y poner a punto para cumplir su nuevo cometido: juzgar y decir la suerte espiritual del penitente. A este nuevo cometido se corresponderían las dos últimas características del dispositivo de la confesión: pues justamente "en el siglo XIII, la escena del juicio se amplía y los que en él intervienen se multiplican. Cristo, por supuesto, se convierte en el rey en medio de su corte, en su función de juez. los apóstoles y los ángeles asisten al proceso. San Miguel pesa y separa con su espada, María y san Juan interceden. Por lo demás, el juicio se individualiza y pierde su aspecto colectivo. Las acciones buenas y malas de cada cual están anotadas en un registro, como el haber y el debe de los libros de cuentas de la burguesía comerciante en pleno apogeo. El lazo entre el progreso de los métodos comerciales y la contabilidad de los pecados y de las buenas acciones no es fortuito. La condena al infierno, en adelante, es el fruto de un juicio soberano del Dios Juez, y a la vez de un balance casi matemático de todas las acciones buenas y malas. [...] Semejante balance supone una valoración de la gravedad de las faltas cometidas. Así se desarrolla la teología del pecado, que establece una casuística y una jerarquía de faltas morales. (...) Hacía mucho tiempo que se distinguía entre pecados leves y pecados graves, pero en adelante la distinción se hace oficial, y podríamos decir que se <<hace jurídica>>, porque determina la suerte eterna de cada individuo. Va al infierno quien muere en pecado mortal" (21).

Pero la construcción de una fe religiosa y verdadera, su aceptación con las obligaciones y renunciamentos que ella enuncia, la obediencia indiscutible a los preceptos y sacramentos que estipula como necesarios para acercarse a la salvación, las prohibiciones e interdicciones que acusaría como pecados que encaminan y hacen sendero a la condenación y el infierno, en suma, el orden que sobre las cosas y las criaturas humanas pretendería, desde lo divino, instaurar en la tierra, habría de preocuparle a la cristiandad ciertas dificultades

Y es porque a partir de este proyecto se conformaría una renovada preocupación por el concepto de justicia. Concepto que, poco a poco, habría de discurrir por los senderos de las identidades y equivalencias, y del que parecería ya jamás se apartaría: pues igual el Rey que el Obispo perseguirían con celo extremo la misma falta, el mismo comportamiento, ambos se preguntarían e inquietarían por la intención, los motivos, las razones, las circunstancias, las ocasiones, las influencias negativas, en fin, con sólo una diferencia de calificación, uno persigue y sanciona delitos, otro perseguiría pecados; pero ambos también exigirían, para la tranquilidad de sus investiduras y potestades, la confesión de culpabilidad de hombres y mujeres que por encargo divino tendrían que conducir "hacia el buen camino, a toda costa". Pues, no en balde "la teología no está hecha por puros espíritus. Está íntimamente unida a los demás campos de la actividad intelectual, sobre todo a la filosofía y el derecho. (...) Los siglos XII y XIII son los siglos de la dialéctica, con su ansia de precisión, de claridad, de distinción y de demostración. Al mismo tiempo se fortalece el derecho canónico en las obras de Pedro Lombardo y de Graciano: el estudio de los casos individuales se afirma y se perfecciona. (...) Justicia del señor, justicia del obispo, justicia del Rey, cada uno de ellos hace lo posible por desviar hacia sí los procesos, de acapararlos. (...) Ahora bien, las facultades de teología, donde se elabora el infierno, y las de derecho, donde se elabora la justicia humana, no carecen de relaciones. Con frecuencia, los cleros están graduados en los derechos. Todos están cada vez más sometidos a la influencia del derecho romano que acentúa la exigencia de clasificación y distinción.[...] Julian de Vezelay describe el juicio final en sus sermones de una forma notablemente jurídica. (...) Establece comparaciones explícitas con la práctica de su tiempo, distingue penas espirituales y penas temporales, justicia laica y justicia eclesiástica, haciendo referencia a Ricardo el Justiciero, duque de Borgoña, quien, a finales del siglo IX, «puso en práctica contra los malhechores una justicia estricta e inexorable y no excluyó de ella a ningún culpable convicto de crimen». ¿Por qué Dios no habría de condenar a suplicios terribles cuando todos los grandes señores en su justicia tienen derecho a sacar los ojos, mutilar, decapitar y ahorcar? La Crónica de Vezelay nos recuerda que ni

siquiera la justicia monástica se abstenía de aplicar esas penas a los cazadores furtivos sorprendidos en sus tierras" (22)

Así habría de delinearse con mayor claridad, las fuerzas que en su momento impulsarían a la cristiandad a tomar decisiones que, entonces, no podrían circunscribirse a la vida espiritual de hombres y mujeres, sino que también operarían efectos en las relaciones sociales, en las relaciones entre los sexos y, finalmente, en las relaciones de cada hombre y cada mujer consigo mismo. Entonces, juridización del pecado como una necesaria consecuencia del nuevo dispositivo de la confesión, procedimiento nada sencillo por cuanto habría implicado la revisión, reordenación y formulación de un nuevo catálogo teológico de los pecados, cuyos efectos tanto espirituales como sociales habrían de resistir hombres y mujeres como un pesado fardo de culpabilidad y vergüenza, angustia y terror, difícil de desechar si no es a costa del renunciamiento del propio yo. He aquí uno de los valores de la nueva confesión, pero del que no estaría dotada desde un principio, pues, como ya advertimos antes, su carácter de obligatoriedad habría de enmarcarla como una forma de coacción mal soportada incluso para los mismos confesores; pero ya nos ocuparemos de este malestar.

Parecería indudable percibir una radical transformación en las formas de la vivencia religiosa, los comportamientos y los modos de la subjetividad a que dio lugar, en el pecador y en el sacerdote, la imposición disciplinaria de la confesión; pues, a partir de ese momento, el siglo XIII, todo el aparato jurídico - moral de la cristiandad se impondría la tarea de "hacer confesar al pecador para que reciba del sacerdote el perdón divino y se vaya tranquilo; esa fue la ambición de la Iglesia católica, sobre todo a partir del momento en que volvió obligatoria la confesión privada todos los años y exigió además a los fieles la confesión detallada de todos sus pecados <<mortales>>. Al adoptar estas decisiones cargadas de futuro, la Iglesia Romana, no medía sin duda en qué engranaje ponía el dedo, ni que una ancha de problemas derivados unos de otros iba a desencadenar. La vivencia religiosa cotidiana quedó completamente sacudida. Sacerdotes y laicos se vieron enfrentados a las múltiples dificultades de la confesión, de la evaluación de las faltas y de la apreciación del

arrepentimiento. Había que pedir y obtener el perdón. Pero, ¿en qué condiciones?" (23). Estas múltiples dificultades apuntarían a la exigencia de producir una nueva concepción del pecado y la penitencia y, de conjunto, producir un mecanismo de transmisión y difusión de estas nuevas formas de normatividad; así surgirían y proliferarían, quizás muy rápidamente, los conocidos <<Manuales de Confesión>>. Pues, indudablemente "no se adquiere un hábito con facilidad, se trate de laicos o de clérigos. ¿Cómo confesarse y cómo confesar, qué confesar o qué preguntar, y finalmente, por lo que hace el sacerdote, qué penitencia impone para aquellas manifestaciones no de un pecado enorme y extraordinario, sino de faltas por lo general cotidianas y modestas? Habrá especialistas que vengán en ayuda de los sacerdotes perplejos, a veces incluso espantados, ante sus nuevas responsabilidades, sobre todo de los menos instruidos. Y tendrán que escribir a distintos niveles -- en simplificada para los sacerdotes <<simples>> -- manuales de confesores como el pionero de Tomás Chobham" (24).

Esta serie de estrategias no tendrían como único efecto multiplicar las ocasiones de caer en pecado, y el consiguiente llamado a redoblar la vigilancia y el control; esta nueva concepción del pecado y la penitencia además de actualizar el catálogo de las formas y los modos del pecado, también le procuraría, de ahora en adelante y de manera definitiva, un espacio de localización más consistente más abierto, tanto que sus fronteras colindarían justamente con el ser de Dios, y otorgaría preeminencia a una forma de expresión acorde al nuevo estatuto de la falta y el pecado, es decir; el dispositivo confesional como disciplina obligatoria y la nueva concepción sobre el pecado, ampliarían los horizontes interiores de la conciencia y otorgarían a la palabra el privilegio de ser el vehículo preeminente que habría de poner en marcha todo este novedoso mecanismo.

Bien podríamos afirmar que, el pecado desde su aparición en el mundo de la cristiandad habría sido colocado de manera privilegiada en la interioridad del hombre, en el corazón y el alma, desde esa interioridad el pecado intentaría ejercer su poder de dominación, doblegando la voluntad y empañando la lucidez de la conciencia. Pero el concepto mismo de pecado sería una herencia de la cultura pagana que, el

cristianismo primitivo, adoptaría y transformaría en sus contenidos y significación; pues, "en relación con este punto hemos de advertir que los vocablos latinos y griegos <<peccatum, hamartia>>, con los que el Nuevo Testamento designa exactamente lo que nosotros significamos con la palabra <<pecado>>, originariamente tienen un sentido más amplio, no ético. Quizá no parezca sorprendente ni digno de reflexión el que Homero con el verbo <<hamartanein>> designe unas cien veces el simple hecho de que un tirador de jabalina falle su meta en la guerra. Y posiblemente tampoco sorprenda el hecho de que en Aristóteles la significación no ética de las palabras <<hamartia >> y <<hamartema>> sea la más obvia en la mayoría de los casos, con lo cual se significa, p. ej., el error del médico, la falta gramatical en la construcción de la frase, el error tipográfico, si bien, por otra parte, la <<Ética a Nicómaco>> designa con la misma palabra la falta moral. Puede llamar más la atención el que también la Biblia, en todo caso el texto hebreo del Antiguo Testamento, conoce un sentido de la palabra <<pecar>> que significa <<Fallar el recto punto>>. Sobre esto, el <<Diccionario Teológico>> de G. Kittel, (...) nota que esa aceptación <<no puede entenderse desde el uso religioso, o ético, o jurídico del lenguaje>>, sino que ha de pensarse como <<base>> de tal uso; con ello la significación no ética y no religiosa de la palabra se muestra como la más originaria" (25).

Parecería evidente que la significación que adoptaría el pecado en el cristianismo no se resumiría en su asignación de contenidos éticos y religiosos: la operación nos parecería algo más compleja, pues implicaría primero un desplazamiento: de la exterioridad del sujeto a la interioridad del mismo, luego o de manera simultánea, la enunciación de la Ley divina erigida por encima de las leyes <<de los hombres>>, terrenales y sociales; y, finalmente, la anunciación del pecado como una malignidad de la relación con Dios y con la Ley por él enunciada: pues <<la esencia de la falta culpable consiste en el alejamiento voluntario de Dios>>, ratio culpae consistit in voluntaria aversione a Deo. Esta frase tan usada, en la que se formula una larga tradición, es la que, con un nombre que da en el núcleo de la cosa, menciona en forma auténtica lo que acaece en el interior del hombre cuando él <<peca>> en el

sentido estricto de la palabra" (26). Y aquí convendría enfatizar una diferencia y una distancia entre la cultura pagana y el cristianismo, en torno al concepto de pecado; pues aún cuando existiera la palabra, en la cultura greco - romana, no comportaba en su significación el drama de la culpa ni guardaba una relación estricta con la salvación; y ello porque, para la Grecia clásica, "salvarse posee significaciones positiva, y no reenvía a la dramaticidad de un suceso que le permite a uno pasar de lo negativo a lo positivo; el término salvación no reenvía a otra cosa que no sea la vida misma. No existen por tanto en este noción de salvación, que se encuentra en los textos helenísticos griegos y romanos, referencias a algo como la muerte, la inmortalidad o el otro mundo. Uno no se salva en relación con un suceso dramático, sino que salvarse en una actividad que se desarrolla a lo largo de toda la vida y cuyo único agente es el propio sujeto" (27). En este mismo sentido -- continuando con la diferencia y la separación --, para los hombres de la Grecia antigua el pecado no significaba una ofensa de la divina majestad, no comportaba el sentido de una enemistad con Dios (28), lo cual, desde luego, no nos permitiría pensar a la antigüedad clásica como un momento de felicidad paradisiaca, suspendido por el advenimiento del cristianismo; no ocurría que otras tribulaciones, otras preocupaciones serían la causa de sus angustias y sus temores, pero no --por cierto-- su relación con los Dioses; pues, "el paganismo greco - romano es una religión sin más allá ni salvación, pero no necesariamente una religión fría ni indiferente a la conducta moral de los hombres; (...) las cosas son así porque es poco más que el nombre lo que hay de común entre lo que el paganismo entendía por <<dios>> y lo que entienden judíos, cristianos y musulmanes. El dios de estas tres religiones del Libro es un ser gigantesco, infinitamente superior al mundo, cuyo creador a sido además. Y sólo existe como actor de un drama cósmico en el que la humanidad se juega su salvación. Los dioses del paganismo, en cambio, viven su vida, y su existencia no se reduce a un papel metafísico; forman también parte del mundo; constituyen una de las tres razas que lo pueblan. (...) Las relaciones de los hombres con las divinidades son en efecto análogas a las que se establecen con los poderosos, reyes o patronos. (...) La espontaneidad liberal, la ingenua serenidad del

paganismo provienen así de haber concebido las relaciones con los dioses sobre el modelo de las relaciones políticas y sociales; en cambio al cristianismo le estaba reservado concebirlas sobre el modelo de las relaciones familiares y paternalistas, y esa es la razón de que el cristianismo, a diferencia del paganismo, fuera a ser una religión de obediencia y de amor: la genialidad de san Agustín, la sublimidad de santa Teresa, son desarrollos gigantescos de la relación familiar (...) Había otra metáfora que los paganos sensatos rechazaban: la relación servil. El hombre en todo instante, ante la sola idea de los dioses, como ante unos amos caprichosos y crueles, es que se ha formado de ellos una imagen indigna tanto de ellos mismos como de un hombre libre. (...) En el fondo, la relación clásica con los dioses era noble y libre: auténtica admiración" (29).

En contrario, al pronunciar el cristianismo la enemistad, el alejamiento, la aversión voluntaria de Dios como la matriz de significación del pecado, trastocaría radicalmente la relación de los hombres con la Divinidad: quizás a partir de este momento, la intranquilidad, el amor y la culpa habrían de aposentarse y adueñarse del corazón y el alma de los primeros cristianos, y luego de todos, carcomiendo y arrojando fuera, como desechos, toda conciencia y voluntad anteriores: pues "lo viejo pasó, se ha hecho nuevo" (II Corintios: V, 17) (30). La <<nueva criatura>> engendrada por la Ley de Dios, erigida por encima y en oposición a las ya existentes, sería complicada --el alma conversa-- con la dádiva benevolente de una nueva conciencia del pecado y de la falta, una nueva voluntad a ser puesta a prueba en su rectitud por los requebros de la tentación, ahora, además otro lenguaje impregnaría al ser y lo desbordaría con sus nuevas significaciones para <<decir>> no sólo cuáles serían su lugar y su misión en el mundo, sino también para <<apalabrar>> de manera renovada, innovadora, la percepción, la mirada que se posaría y reposaría quizás golosa y placenteramente, en el cuerpo del <<otro>> y también en el propio; ahora, viejas palabras revestidas de nueva significación perseguirían y atormentarían las intenciones del corazón, las sensaciones surgidas del alma y todo apuntaría a detectar el más leve asomo de la falta y el pecado. Y es que por efecto de la palabra de Dios, a la vez enunciación y encarnación de la Ley, el pecado y la falta habrían

mudado de sentido: habiendo sido un problema a ser dirimido entre los ciudadanos, sin comportar más culpa que la de ser agriamente criticado y sancionado por el <<otro>>, semejante a uno mismo, sin el temor a verse amenazado por rígidos códigos penitenciales provenientes de las divinidades, sino enfrentados únicamente al respeto de las leyes dictadas por el Imperio, para regular las conductas del <<buen ciudadano>>, del <<bien nacido>>. de pronto el hombre se vería enfrentado ante una exacerbación del sentido de la transgresión, pues elevaría los interdictos, desde su lugar en el espacio de lo profano, hasta un punto en el camino donde la relación con lo divino, con lo sagrado, habría de convertirse en su necesaria complementariedad. Ciertamente que el interdicto y la transgresión ya existirían con bastante antelación al cristianismo, pero este los dotaría de un otro sentido que borraría sus distancias y sus diferencias. Pues, parecería evidente que, "el mundo profano es el de los interdictos. El mundo sagrado se abre a transgresiones limitadas. Es el mundo de la fiesta, de lo soberanos y de los dioses. Este modo de ver es difícil, en el sentido de que sagrado designa al mismo tiempo los dos contrarios. De una manera fundamental, es sagrado lo que es el objeto de un interdicto. El interdicto, al designar negativamente la cosa sagrada, no tiene solamente el poder de provocarnos --en el plano de la religión-- un sentido de pavor y de temblor. Ese sentimiento se cambia en el límite por devoción: se cambia por adoración. Los dioses, que encarnan lo sagrado, hacen temblar a los que los veneran, pero los veneran. Los hombres están al mismo tiempo sometidos a dos movimientos: de terror, que rechaza, y de atracción que rige al respeto fascinado. El interdicto y la transgresión responden a esos dos movimientos contradictorios: el interdicto rechaza, pero la fascinación introduce la transgresión. El interdicto, el tabú, no se oponen a lo divino más que en un sentido, pero lo divino es el aspecto fascinante del interdicto, es el interdicto transfigurado (.) En conjunto a pesar de la complejidad del movimiento, su sentido aparece a plena luz: la religión rige esencialmente la transgresión de los interdictos" (31).

Entonces, transfiguración del interdicto y nuevo régimen de la transgresión, así se habría ido conformando la significación del pecado y de la falta para el cristianismo, borrando viejas discontinuidades y promulgando nuevas continuidades, y también

discontinuidades, pues los sentidos que la cultura pagana habría otorgado a lo sagrado y a lo profano no persistirían incólumes en la nueva religión: es así como se conformaría la radical diferencia y discontinuidad entre el bien y el mal: en los rituales sagrados de la cultura pagana se fundirían los contrarios, el interdicto y la transgresión, convivirían sin oposición lo puro y lo impuro; para el cristianismo le sería necesario rechazar lo impuro, arrojándolo fuera de lo sagrado y consolidar para éste la significación de lo Bendito, de lo Bueno, convirtiendo, a la vez, lo sagrado pagano en lo profano y sacrilegio; aquello que sería el espacio de lo divino, de lo sagrado y bendito habría de limpiarse de toda impureza, incluida aquella criatura que surgida en la divinidad habría de ser rechazada de la misma, para configurar el reino y la majestad del Mal. Así, "el diablo --el ángel o el Dios de la transgresión (de la insumisión y de la sublevación) -- era arrojado fuera del mundo divino. Era de origen divino, pero, en el orden de las cosas cristiano (que prolongaba la mitología judaica), la transgresión dejaba de ser el fundamento de su divinidad, para ser el de su decadencia. El diablo era de puesto del privilegio divino, que no había poseído más que para perderlo. No había, ablandado propiamente, llegado a ser profano; conservaba del mundo sagrado, del que había salido, un carácter sobrenatural. Pero no hubo nada que no se hiciera para privarlo de las consecuencias de su calidad religiosa. El culto, que sin duda no se dejó nunca de tributarle, supervivencia del de las divinidades impuras, fue suprimido del mundo. Se condenaba a morir en las llamas a cualquiera que se negara a obedecer y sacase del pecado el poder y el sentimiento de lo sagrado. Nada podía ser que Satán dejara de ser divino, pero esa duradera verdad era negada con el rigor de los suplicios" (32).

No sería demasiado insistir en la enorme trascendencia que para el mundo de la cristiandad primitiva, y aún para el nuestro, tendría el haber otorgado el pecado el sentido esencial de una versión de Dios: la enemistad, el abandono del camino trazado hacia el recto fin; el desamor a Dios expresado de múltiples formas, no sería experimentado sólo como una sensible transformación de la relación del hombre con Dios, pues si así fuera, en muy poco se habría diferenciado del concepto pagano de hombre impío, tal y como nos "lo dice un pasaje poco conocido de Apuleyo: [El

mpio], << no ha dirigido jamás una solicitud solemne a ningún Dios, ni ha ecuentado nunca un templo: cuando pasa ante una capilla, le parecía cometer un pecado si dirigiera su mano a sus labios en señal de adoración; no ha ofrecido nunca los Dioses de sus propiedades, que le alimentan y le visten, las primicias de sus cosechas ni en el fruto de sus rebaños; en la tierra donde tiene su casa el campo, no hay ningún santuario, ningún rincón dedicado a los Dioses, ningún bosque sagrado>>

(33). El abismo que se abriría entre una y otra forma de pensar y enunciar el pecado, no sería fácilmente reductible por medio de las homogeneidades morales; pues, el cristianismo al enunciar el pecado como acto y estado, en primera y última instancia, contra la Ley divina y contra Dios, habría operado por medio del poder de la palabra --la de Dios-- un radical y atroz vuelco del sentido de la vida: Borraría las fronteras entre lo terrenal y lo sagrado bendito, ahora, el más allá celestial, morada habitual de Dios, habría de adquirir estatuto de existencia, y también de consistencia; las discontinuidades terrenales se ligarían --por la Ley-- a la continuidad nueva del ser de Dios: el naciente y rígido código moral cristiano no solo operaría como dispositivo de conjunción y solidaridad entre los hombre, en torno al principio primero de obediencia y amor a Dios, sino también desplazaría, ampliándolo, el sentido de la salvación convirtiéndolo en una dramática y agónica batalla contra el pecado y como recompensa en el más allá. Esta continuidad modificaría profundamente el sentido, la significación de la discontinuidad, pues asimilaría el pecado precisamente a lo discontinuo, a lo caduco y perecedero, y lo bueno, la salvación, se asimilarían en su significación a lo continuo: así, "la salvación permite pasar de la muerte a la vida. Es un sistema binario que se sitúa entre la vida y la muerte, entre la mortalidad y la inmortalidad, entre el mal y el bien, entre este mundo y el otro. La salvación es un operador de paso" (34).

Como todo operador, como todo ritual de paso habría de exigir una exacción que, en el caso del cristianismo, sería la transformación primero y luego la renuncia de sí mismo, por medio del reconocimiento y la confesión de los pecados mortales, seguida de las penitencias de expiación y remisión. Pero antes, para que todo este mecanismo, este dispositivo de discurso, para que esta tecnología disciplinaria

rindiera los frutos esperados, serían necesarios otros discursos, otros espacios tendrían que conquistarse y colonizarse, otra geografía de lo sagrado tendría que enunciarse y, también, otras formas de la subjetividad tendrían que aparecer. Retomando el pensamiento de la continuidad, afirmaríamos que el borramiento de los límites, de las fronteras entre lo terrenal y lo divino habría producido una dilatación de los espacios, pues ahora incluiría el más allá, un lugar si bien tangible no por ello menos consistente que el real, tangible y terrenal, ahora el sentido de la vida habría que localizarlo en el más allá celestial y divino, lugar en donde la discontinuidad del ser vería recompensadas sus renunciaciones en el retorno, el renacimiento en la continuidad del Espíritu de Dios. Predicación tan sublime y fascinante calaría profundamente en el corazón de aquellos hombres que, quizás, sentían que algo profundamente íntimo y personal se agitaba sin encontrar una forma de relación con el mundo exterior; la tranquilidad y el desasosiego producidos por una ausencia de sentido pleno, de una relación más directa con Dios, sería la tierra fértil donde la semilla del Cristianismo, no sin dificultades, por cierto, habría de germinar y florecer; y así sería, porque "en primer lugar, el individuo poseía un sentimiento acrecentado de albergar algo en sí mismo infinitamente valioso, aunque dolorosamente carente de relación con el mundo exterior. (...) Encontrar una repentina reserva de perfección inspiración dentro de uno mismo va acompañada de la necesidad de hallar un Dios con el cual el hombre pueda estar solo, un Dios cuya <<obligación>>, si puede denominarse así, respecto a ser humano se exprese en un tono concentrado y personal, no difuminado en una administración benigna pero profundamente impersonal del universo en su conjunto" (35).

Desdibujadas las líneas de separación, establecidas las nuevas vecindades, el cristianismo se daría a la tarea de tornar en familiares una nueva serie de preocupaciones que, en el mundo pagano estarían ausentes: el más allá y la inmortalidad del alma. Descontando los ceremoniosos rituales funerarios y la fastuosidad volcada en el arte sepulcral, la cultura helenística si bien se angustiaría ante la inminencia del momento de la muerte, el pensamiento acerca de la existencia de un más allá y la creencia en la inmortalidad del alma, serían, más bien, una

preocupación ausente: pues, "la secta de los epicúreos, no creía en ella, la estoica, no mucho, y la religión apenas si se mezclaba en la cuestión: las creencias sobre el más allá constituían un dominio aparte. La opinión más extendida, incluso en el pueblo, era de la muerte equivalía a la nada, a un sueño eterno, y se repetía que la idea de una vaga supervivencia de las Sombras no pasaba de ser una fábula. Había no pocas especulaciones que hablaban con todo detalle de una supervivencia del alma y de su destino en el más allá, pero no pasaban de ser peculiares de algunas sectas reducidas: ninguna doctrina de amplia acogida enseñaba que hubiera más allá de la muerte otra cosa que el cadáver. No había pues una doctrina común, no se sabía que pensar y en consecuencia no se suponía ni se creía nada en particular" (36).

La palabra de verdad, la Ley de Dios que consagraría como principios de fe la existencia del más allá y la inmortalidad del alma, significaría para los hombres algo más que una nueva preocupación añadirse a las ya de por sí existentes, incrustaría sólidamente en el corazón y el alma de todos los cristianos el temor, el miedo ante la injusticia divina desafiada por el pecado, y un atormentador sentimiento de culpa por el hecho mismo de haber pecado, y es que lo inquietante de ese inédito más allá no radicaría en la certeza del reencuentro con la continuidad del ser de Dios, con la promesa cumplida de salvación y vida eterna después de la muerte, promesa venida de los labios del Señor y que para los justos tal vez representaría una preocupación relativamente fácil de sobrellevar, e incluso esperanzadora por cuanto "ante la precaria discontinuidad del ser personal, el espíritu humano reacciona de dos maneras que, en el cristianismo, se juntan. La primera responde al deseo de reencontrar esa discontinuidad perdida de la que tenemos el irreductible sentimiento de que es la esencia del ser. En un segundo movimiento, la humanidad intenta escapar del límite de la continuidad personal, que es la muerte, imagina entonces una discontinuidad que la muerte no alcanza, imagina la inmortalidad de seres discontinuos" (37). Sin embargo, bien sabríamos que Jesucristo no vino al mundo por los justos, sino por los pecadores, y sería estos a quienes de manera acuciante inquietaría la certeza de un más allá. Un más allá diferente al destinado y prometido

como morada eterna para los de <<sencillez de corazón>>: porción de la geografía celestial que también sería promesa y, además, amenaza --o, tal vez, advertencia-- para todos aquellos reticentes impermeables a los mandatos de Dios, forjándose el funesto destino de aquellos que habrían llevado una vida vivida en la carne y en la esclavitud del pecado, para ellos la continuidad tendría la figura del infierno y la significación de la muerte eterna, perdida definitiva y total, hasta el fin de los tiempos, del alma ganada por el poder del Maligno. Así, la sagrada topografía que la palabra divina dibujaría, parecería estar casi completa, pues aún faltarían algunos trazos, otros discursos que, más real que metafóricamente, dibujarían una nueva corporeidad y una nueva alma, acordes siempre a la Ley y el pecado.

Entonces, ya "nadie dudaba de la existencia de un más allá. Todos estaban convencidos de que nada se interrumpía, que todo seguía sin término y que continuaría en la eternidad. (...) Existía la espera del fin de los tiempos. Debía venir un día que sería el último. En seguida se produciría el paso a un mundo impensable, el de lo eterno e infinito. Pero lo que más temía (...) Los hombres de esa época era el juicio, el castigo en el más allá (...) Numerosas imágenes (...) no dejaban de recordar la presencia del infierno. Lo mostraban con el aspecto de unas fauces monstruosas muy abiertas que engullían a los condenados. A interior de ese vientre oscuro, llamaradas y demonios atormentaban el cuerpo de los reprobados con variados instrumentos de tortura. Un cúmulo de dolores físicos, como los que se infligían a los culpables de los crímenes más graves. Imagen obsesionante y abrumadora, el infierno no cesaba de estar presente. Era quizás el germen más virulento de los temores que atenazaban a la gente de entonces que se sentía amenazada por el pecado, también ser castigada e intentaba eludir la condenación por todos los medios, oraciones, penitencias, talismanes" (38).

En este momento sería muy difícil saber ¿en dónde se situaría el miedo más intenso, de dónde provendría de la posibilidad --voluntaria, desde luego-- de perder la gracia y el amor de Dios, o de la posibilidad --está fuera de la voluntad del hombre-- de que se materializan las intangibles y horrendas imágenes que poblarían los discursos sobre el Infierno? Indudablemente ambos miedos estarían ligados por el pecado.

pero no sería fácil discernir cuál movería el corazón del hombre para lanzarlo a la búsqueda del arrepentimiento. Más de mil años después, luego de la descripción disciplinaria de la confesión auricular y obligatoria, esta misma interrogante se aposentaría en el corazón mismo de la vivencia religiosa, aún cuando su forma verbal, discursiva, fuese otra. apuntaría a la obsesiva preocupación por el pecado y la redención; pues, en efecto, "los católicos de la época clásica --e incluso los del siglo XIX-- eran invitados a preguntarse si, al confesarse experimentaban sentimientos de <<contrición>> o solo de <<atrición>>. Evidentemente, la inmensa mayoría de ellos ignoraba el sentido etimológico de esas palabras, contero, expresión muy fuerte, que significa <<triturar >>, y attero que quiere decir <<romper>>. ¿Estaba su corazón <<triturado>> por la contrición o <<roto>> por la atrición? Realmente no era esa la cuestión. ¿Debían preguntarse, en cambio, por el motivo de su arrepentimiento: Era el amor a Dios (la contrición)? ¿O, más prosaicamente, la fealdad del pecado y el miedo al infierno (la atrición)? ¿Bastaba esta última para obtener el perdón de Dios en el sacramento de la penitencia?" (39).

Afirmada y admitida la creencia dogmática de un más allá infernal, donde el cuerpo y el alma del pecador serían torturados y consumidos por el fuego, hasta el fin de los tiempos, un inmenso temor se apoderaría del hombre y hundiría en las profundidades de su alma recias raíces casi imposibles de arrancar. La expansión de la geografía sagrada del pecado, diseñaría unos espacios lúgubres y tristísimos, mundo de tinieblas poblado de horrendas criaturas míticas que, sustraídas de las mitologías judías, griegas, egipcias y orientales, conformarían la fauna, el vestuario infernal encargado de atormentar al pecador. El temor ante el intangible castigo del infierno, se vería consolidado y reforzado por la aparición de toda una vasta literatura apocalíptica compuesta de revelaciones sobre lo que acontecía a los pecadores en los abismos infernales. No habría más dudas, tan terribles castigos testimoniados por hombres santos (o iluminados), convertiría de golpe lo invisible en algo visible, por la fuerza --nuevamente-- de la palabra de verdad, y el temor el miedo ante la justicia divina encontraría su fundamento más sólido en toda esta imaginaria cristiana tan ricamente detallada en los Apocalipsis. A propósito de estos, nos interesaría destacar

"el <<Apocalipsis>> de Pedro, el más antiguo sin duda y que, durante los primeros siglos, fue el que más éxito obtuvo (...) El <<Apocalipsis>> de Pedro se compuso sin duda a finales del siglo I o a comienzos del II en el seno de la comunidad cristiana de Alejandría, y fue obra de un judío converso influenciado a la vez por los Apocalipsis judíos y por la escatología popular griega" (40). Y "el <<Apocalipsis>> de Pablo [que] es uno de los textos más tardíos (...), puesto que fue compuesto sin duda, en griego, hacia mediados del siglo III de la era cristiana, en Egipto" (41). La intención que nos movería a referir esta colorida literatura cristiana del terror, es porque en ella encontraríamos, --quizás-- los primeros esbozos de clasificación y codificación de pecados, pecadores y penitencias, viva fuente de imaginarios e imaginativos suplicios del cuerpo y el alma de los pecadores que, tal vez, siglos más tarde servirían de fuente de inspiración, primero, para la construcción de las <<colecciones canónicas>> en las que "se muestra en qué consiste la rectitud, reuniendo, clasificando los <<cánones>>, las decisiones tomadas en el transcurso de la historia en los concilios, las asambleas de obispos y las prescripciones contenidas en los llamados <<penitenciales>> por los que se indicaría para cada falta la pena considerada como remisión" (42). Luego aparecería toda esa detallada y puntillosa discusión que se decantaría, por la autoridad de teólogos y canonistas, en las diversas y siempre incompletas taxonomías del pecado y la penitencia; y asistiríamos al surgimiento de una nueva economía de la justicia y la redención divinas, una nueva topografía sagrada, una renovación del vocabulario religioso que, en conjunto, abrían de prescribir para todos los cristianos las rigurosas normas morales a las que tales plegarse sin dejar escapar ni un ápice de duda sobre su génesis sagrada, y respetándolas por amor a Dios y miedo al pecado, formas de subjetividad dominadas de manera preeminente por la culpa por la falta, en fin, momento en que el dispositivo confesional operaría como adminículo para <<mirar>>, en las profundidades del alma, las intenciones más oscuras y ocultas, exaltando su incaminosidad e intensificando su gravedad, pues antes de otorgar el perdón sería necesario intranquilizar el alma. Y en todo esto, el infierno primero, y luego el purgatorio, serían elementos indispensables e insustituibles en el discurso de la Ley y

el pecado. Así, parecería que la genealogía de las virtudes y gracias del cristianismo se forjarían más por las torturas y suplicios a que serían sometidos el cuerpo y el alma, menos por las bondades derramadas por Dios sobre los hombres.

Mientras llegaba este momento de vinculación y solidaridad entre los regímenes discursivos de lo jurídico y lo sagrado, las revelaciones acerca del más allá, de los infiernos, habría de cumplir, el cometido de cercar y estrechar el sendero por donde caminarían los justos, los mansos y humildes de corazón, respondiendo al llamado de Dios y, por otro lado este mismo infierno, por medio de sus imágenes reveladoras, habría de amedrentar el alma de los réprobos, hombres y mujeres que habiendo hecho de sus impúdicos cuerpos templos de lujuria y desorden, serían inquietados por estas visiones del más allá: pues habría que advertirles que la justicia de Dios es justa y benevolente, pero que también tendría otro rostro, no menos justo, por cierto este rostro es el que se encargaría de revelar hombres como Pedro, al decir, Apocalipsis: "Vi otro lugar, completamente sobrio y era el lugar del castigo; (...) Y algunos se hallaban suspendidos por la lengua, eran los calumniadores, y bajo ellos había un fuego que llameaba y los torturaba (...) Y había otros hombres y mujeres en pie, inmersos en llamas hasta medio cuerpo: (...) Y frente a ellos había mujeres que se mordían la lengua y tenían un fuego llameante en la boca. Eran los falsos testigos" (43). Y, además: "Quienes eran castigados y los ángeles que los castigaban llevaban vestiduras negras, lo mismo que el aire de este lugar. (...) Había allí un gran lago lleno de fango ardiente, donde se hallaban algunos hombres que se habían apartado de la justicia: los ángeles encargados de atormentarlos estaban por encima de ellos. Otros, esta vez mujeres, estaban colgadas por la cabellera por encima de este fango incandescente: eran las que se habían engalanado para el adulterio. Los hombres que se habían unido a ellas en la impureza del adulterio estaban colgados por los pies, mientras que su cabeza caía en el fango y decían: «jamás hubiéramos creído que vendríamos a este lugar». Veía a los asesinos y a sus cómplices arrojados en un lugar estrecho, lleno de los peores reptiles. Era terriblemente castigados por estas bestias y se retorcián en medio del tormento. Sobre ellos había gusanos semejantes a nubes oscuras. Y las almas de sus víctimas estaban allí

mirando el tormento de esos asesinos y diciendo: <<Oh Dios, tu juicio es justo>>. Cerca de allí vi otro lugar estrecho por donde mandaban el pus y la hediondez de quienes allí eran castigados y formaban una especie de algo. En él, sumergidas hasta el cuello en esta sanies, había mujeres. Frente a ellas yacía un gran número de niños nacidos antes de término que gritaban. De estos partían chorros de llama que daban a las mujeres en los ojos. Eran las que habían concebido fuera del matrimonio y habían matado a sus hijos" (44).

La revelación, el <<Apocalipsis>> de Pablo no sería menos edificante ni menos aterrador, sus descripciones sobre lo invisible apuntarían a inundar el alma de los pecadores de un temor, de un miedo lo suficientemente insoportable para conminarlos a acercarse a la redención y alejarse del pecado; aquí también nos interesaría destacar esa primera intención de identificación y clasificación de los pecados y las penitencias, tan cara a la Iglesia del Occidente medieval. En esta revelación de lo invisible, "San Pablo ve árboles de fuego de los que penden pecadores, y luego un horno ardiente de llamas de siete colores en que están otros siendo torturados. Completa los siete castigos que las almas de los condenados sufren allí cotidianamente, sin contar las innumerables penas especializadas suplementarias: el hambre, la sed, el frío, el calor, los gusanos, el hedor y el humo. Ve (...) la rueda de fuego donde arde alternativamente mil almas. Ve un horroroso río con el puente por el que pasan todas las almas, y donde se sumerge a los condenados hasta las orillas, el ombligo, los labios o las cejas. Ve un lugar tenebroso donde los usureros (hombre y mujeres) deboran sus propias lenguas. Ve un lugar en el que, tiznadas de arriba a abajo, las muchachas que han pecado contra la castidad y han matado a sus hijos son entregadas a dragones y serpientes. Ve a mujeres y hombres desnudos, los perseguidores de viudos y huérfanos, en un lugar congelado en el que se queman en una de sus mitades mientras se hielan en la otra. Finalmente (...) las almas de los condenados, al ver pasar el alma de un justo conducido por el arcángel Miguel al Paraíso, les suplican que intercedan por ellas ante el Señor. El arcángel las invita, junto con San Pablo y los ángeles que le acompañan a suplicar a Dios con lágrimas a fin de que les conceda un alivio (refrigerium). El inmenso concierto de plañidos que

se desencadena hacia descender del cielo al Hijo de Dios que recuerda su pasión y los pecados de ellos. Se deja conmovir por las súplicas de San Miguel y de San Pablo y les concede el reposo (reuius) desde el sábado por la noche hasta el lunes por la mañana (ab hora nona sabbati usque in prima secunde ferie). (...) Pablo le pregunta al ángel que cuántas son las penas infernales y este le responde que ciento cuarenta y cuatro mil, y añade que si desde la creación cien hombres dotado cada uno de cuatro lenguas de hierro hubiesen hablado sin parar, no hubiera concluido aún la enumeración de las penas del infierno. El autor de la Visión invita a los oyentes de su revelación a entonar el Veni creator" (45).

Ande tan funestos inescrutable designios de la justicia divina, una multitud de hombres y mujeres se arremolinarían en torno a la nueva fe religiosa, algunos impulsados indudablemente por el aliento esperanzador que emanaría del faciente y sublime mensaje de vida eterna, y otros, tal vez, movidos más por el espanto y la incertidumbre reflejada en el amenazante mensaje de castigo que traería aparejada la predicación de la <<buena nueva>>. Bien fueran justos, conversos o redimidos, o pecadores, aversivos o reticentes, todos estarían ligados, sujetos a la misma Ley; pues, como toda ley, la de Dios también conformaría su estructura discursiva a partir de un sistema binario de oposiciones: Prohibido --permitido, condenación-- salvación; mortalidad-- inmortalidad; sencillez de corazón-- doblez de corazón; recompensa -- castigo; la enumeración aún podría extenderse, pero lo que aquí no interesaría afirmar es que ésta nueva normatividad operaría, separando y diferenciando, sería a la vez totalizadora intensamente individualizante.

Acomodarse a este nuevo estilo de vida, donde los espacios de la transgresión aparecerían bastante ensanchados y, compensativamente, el sendero de la rectitud moral sería sofocantemente estrecho; estilo y norma de vida que vería multiplicarse los mecanismos del autocontrol y la vigilancia de sí; indudablemente, el aprendizaje de estos nuevos y extraños códigos de comportamientos moral solo habría sido posible de partir de una profunda y dolorosa transformación de sí mismo. Pues, el cristianismo al universalizar la culpa, generada por la <<caída>> de Adán, colocaría al hombre ante una angustiante encrucijada: salvación o condenación,

selladas ambas por la plena certeza de la eternidad. La conversión a la nueva fe religiosa no habría significado, únicamente, el vislumbramiento de una luz de esperanza que inflamaría el espíritu en una bienaventurada relación con Dios, también habría inoculado el virulento sentimiento de la culpa y el pecado, convirtiendo el cuerpo y el alma en campos de batalla contra el Maligno; a partir de este momento, "los hombres que habían descubierto algún tipo de perfección interna en ellos mismos, que se sentían capaces de un contacto íntimo con el Dios único, cedieron cuenta que el problema del mal, en consecuencia, era más íntimo, más drástico. <<Considerar el conjunto de todas las cosas>> humanas con despego (...) era totalmente insuficiente, pues no daba sentido al vigor de las emociones que luchaban dentro de cada uno. De aquí procede la evolución más crucial de estos siglos: la definitiva y violenta aparición de los <<demonios>> como fuerzas activas del mal, contra las que los hombres debían pelear. La penetrante hediondez de una invisible batalla pendía sobre la vida intelectual y religiosa del hombre de la Antigüedad tardía. Pecar no era ya simplemente errar; consistía en permitir ser derrotado por fuerzas invisibles. Equivocarse no era encontrarse en el error, sino ser inconscientemente manipulado por algún poder maligno invisible"(46).

La noción de pecado vertida y difundida por la nueva religión, poco a poco, habría de fraguar en la interioridad de los cristianos: hombres y mujeres, moldeando una nueva figura del cuerpo y otra concepción del alma: impositiva y renovadora subjetividad a partir de la cual, de ahora en adelante, el sujeto habría de medir el tamaño de su fe, la transparencia de su corazón, las fuerzas de su voluntad y su desdén por lo caduco y perecedero, como su cuerpo, como su carne, pues esta inédita forma de la subjetividad habría de conminar al sujeto a librar agónicas batallas entre sus más oscuras inclinaciones hacia el mal y sus siempre renovados esfuerzos por conservarse en el camino del bien. Tan fragorosa batalla interior sólo podría haberse desatado a través del convencimiento, de la creencia, la fe puestas en la palabra de Dios: palabra que no sólo hablaría de la verdad divina, sino también del locus natural de existencia de dicha verdad y que sería el cuerpo y el alma del cristiano, pues, a fin de cuentas, él los habría creado a imagen y semejanza. Y es que desde la génesis

misma de esta subjetividad, se habrían depositado en ella dos potencias con el mismo estatuto de verdad: el Bien y el Mal, pues la misma fe religiosa exigiría al cristiano volcar toda su creencia, sin ápice de duda o diferencia, en la existencia del Paraíso y el Infierno, la salvación y la condenación, el perdón y el pecado, y al menor asomo de cuestionamiento de dichas verdades ante la sospecha de un debilitamiento de la fe, frente a la mínima desviación del amor, la obediencia y el fervor, ahí estaría la esperanza de la Confesión para enmendar los senderos, resolver las dudas e incertidumbres y devolver a la fe verdadera.

A propósito, convendría mencionar que aparejada a los afanes de propagación de la nueva fe religiosa, las intenciones de universalización de la culpa y el pecado habrían de traducirse en la ocupación absoluta de todas las plazas del cuerpo y el alma; ningún resquicio abandonado al azar, ningún frente se dejaría librado a su suerte; esto es que, la fuerza radicada en la ignorancia de la Ley de Dios poco a poco se debilitaría hasta fragmentarse en mil pedazos, y luego convertirse en nada; pues como último bastión del pecado, la ignorancia habría significado durante un tiempo, más o menos largo, un buen espacio de asilo donde se refugiarían la carne y el espíritu, esquivando los remordimientos, desconociendo el temor y la angustia por la justicia divina, alejados del aguijón de la muerte y viviendo una alegre despreocupación por la inmortalidad del alma; pero, más o menos pronto, la ignorancia ocuparía su lugar en el interior de la verdad, de la Ley y el pecado, cierto es que hubo de matizarse su significación sustrayéndola un tanto de su connotación pedagógica (pero, sin excluirla completamente de dicho espacio), pues el asunto de la Ley divina, las cosas de Dios no podrían ser y conformar un espacio de aprendizaje --en el sentido lato del concepto--, pues la verdad de Dios se inscribiría más en las disposiciones e intenciones del corazón y menos en los contenidos de un saber al que habría de enfrentarse por medio de estrategias del intelecto. (Aquí, dejaríamos de lado los campos de la Teología y el Derecho Canónico, que indudablemente requieren ser enfrentados intelectualmente, como regiones de saber; a lo que hacemos referencia en este momento no sólo se sitúa en un tiempo anterior al

surgimiento de dichos espacios de saber, sino también al problema del encuentro del sujeto con la verdad de Dios en el espacio de la subjetividad).

Así, la ignorancia, finalmente, se significaría como un pretexto para el pecado, como una más de las estratagemas del Maligno; pues, la ignorancia de la Ley de Dios estaría en todo lugar y principalmente en la interioridad del hombre, quien se perdería a sí mismo por el pecado: "¿Dónde estaba yo cuando te buscaba? Tú estabas delante de mí, más yo hasta de mí me había alejado y no me hallaba. ¡Cuanto menos a ti!" (47). Entonces, la ignorancia habría de ocupar un lugar en la concepción misma del pecado, así como en los modos de clasificación del mismo; ahora, si bien no eximía de la culpa, al menos la paliaría, la suavizaría tornándola menos grave y habría de colocarse como un importante punto de referencia para establecer la diferencia entre los pecados mortales y los veniales, y la consecuente penitencia a que daría lugar; en este sentido, "se necesita una penitencia distinta para los pecados mortales y para los veniales. Los mortales, es decir, aquellos que llevan consigo la condenación eterna, son los que se cometen a plena conciencia y de forma deliberada. Los otros, los que proceden de la invencible debilidad de la carne o de la invencible ignorancia, son veniales, es decir, no condenables" (48). También para Tomás de Aquino, la ignorancia sería un elemento a considerarse en relación al concepto de pecado, pues afirmaría que: "<<ningún pecado en la voluntad acontece en cierta ignorancia del entendimiento>>: <<quien quiere el mal es llamado siempre ignorante>>" (49). Y, agregaría, "afirma el Filósofo [Sócrates] en la Ética, libro 3, cap. que todo hombre malo es un ignorante. Pero el alma verdaderamenteaventurada no puede ignorar nada, pues contempla en Dios todo cuanto pertenece a su perfección" (50).

Algunas de estas disquisiciones acerca de la ignorancia, el importante papel que habrían de jugar en la concepción del pecado y su relación con la Ley de Dios, tendrían la virtud de mostrarnos el efecto totalizador de la fe cristiana, que sobre el hombre se habría cernido cubriendo, entonces, tanto su carne como su alma. Ahora bien, ya hemos mencionado que la enunciación de la Ley y la noción de pecado idearían nuevos contornos del cuerpo y el alma, y esto a partir de la fuerza, el

poder preeminente de la palabra. Sin embargo, tendríamos que complementar dicha afirmación expresando lo siguiente: el cuerpo y el alma cristianos no se conformarían a través del puro golpe de las palabras, pues no se trataría de simplemente renovar las representaciones que acerca de ambos --cuerpo y alma--, el hombre se habría conformado de cualesquier manera a lo largo de la historia; no, en el espacio de la subjetividad trataríase de la prescripción de una serie de nuevas experiencias, de inéditas formas de experimentar la consistencia de la carne, de otros modos de la experiencia de la falta y el pecado que habrían de dibujar un nuevo mapa de la transgresión en los cuerpos y en las almas: series de comportamientos, de gestos, de prácticas que inaugurarían una distinta forma de objetivación del cuerpo, pero también exigencia de experiencias que no anclarían en la subjetividad anterior, sino que producirían, también, otra forma de la subjetividad, otros contenidos, otras formas de pensar y comprender la interioridad del alma y la exterioridad del cuerpo. Así, la Ley y el pecado serían discurso, palabra, pero estarían imbuidos de un poder --diríamos-- de re-creación, en el sentido fuerte que querríamos otorgarle a la palabra. Y es que, para los propósitos de nuestra investigación, compartiríamos, y haríamos nuestra, la afirmación de que: "La analítica considera que las categorías y los discursos de la experiencia no son un montaje de ideas representativas de un cuerpo, sino determinaciones constitutivas, "es" decir, la totalidad de rasgos que rigen su presencia y su significado. Esas determinaciones organizadas en discursos no son definiciones ontológicas del cuerpo, ni definiciones convencionales de los sujetos que razonan sobre el cuerpo; son definiciones de la experiencia incondicionada, es decir, formas de comprender el cuerpo y simultáneamente atributos del cuerpo que así es comprendido. (...) El fundamento de la experiencia no se encuentra en ninguna característica básica del sujeto o del objeto: una experiencia no se funda en el descubrimiento de alguna premisa biológica o psicológica elemental. (...) De esta forma puede precisarse aquello que la analítica de la experiencia pretende cuando focaliza al cuerpo: Lo que se busca a través de la genealogía no es un conocimiento del cuerpo (de su constitución, de su anatomía, de su química, de su fisiología), sino de sus relaciones, y por relación no debe entenderse la serie de vínculos y enlaces

con otros cuerpos, sino la manera en que ese cuerpo es definido por el hecho de que está inscrito al interior de una experiencia, es decir, de una relación del sujeto consigo mismo y con otros sujetos. La analítica se esfuerza en mostrar que al formar parte de la identidad, el cuerpo es también un lugar en que quedan inscritas las presencias del otro y de los otros" (51).

Ciertamente, la serie de experiencias a que habría convocado el cristianismo, se orientarían hacia la generación --o, exacerbación, las más de las veces-- de nuevas y renovadas formas de la relación del sujeto consigo mismo y con los otros, pero principalmente con un "otro" primordial que sería Dios, y manifestado principalmente en la Ley y el pecado. Y este último expresaría, tal vez, una particular modalidad de la relación: la aversión, el polo negativo de la relación (lo cual no sería equivalente a la ausencia de la relación). En este sentido, el pecado sería una modalidad de la experiencia; pero, también, en el cristianismo, parecería apuntar hacia una ontología; pues, la noción de pecado, como este acto puesto en un determinado momento, no sólo funda una mancha permanente del alma, un oscurecimiento de su luminosidad, un alejamiento de Dios, una servidumbre (y también, como la Teología dice, una debilitación de la receptividad para la gracia, una *diminutio aptitudinis ad gratiam*); constituye además, y sobre todo, una disposición ontológica que penetra más profundamente en el núcleo de la persona. Los antiguos usaban para esto un nombre que se hizo clásico, pero que ha caído en desuso: reatus. La palabra se deriva de reus, culpable, y designa el estado de la culpabilidad. Pecado no significa solamente: yo he hecho algo, sino también: yo soy ahora algo que antes no era; yo soy culpable a causa de esa acción. El ser culpable es lo que brota en la acción del pecado como fruto interno, como efecto. <<Decir que el pecado como acto es algo transitorio y como reato algo permanente, es lo mismo que decir: pasa en lo que es, pero permanece en lo que procede>>. Si, por lo demás, he definido el reato como estado de <<culpabilidad>>, hemos de advertir que esto, estrictamente hablando, sólo es acertado bajo un determinado presupuesto. Este presupuesto es el de que se atiende a una implicación que no es extraña a nuestro uso cotidiano del lenguaje, donde el delincuente no sólo es llamado culpable, sino también <<reo de muerte>>.

El reato, como fruto interno y permanente del pecado, significa, una doble cualidad de la persona, tanto la de la culpabilidad, del <<tener culpa>>, como la de merecer castigo, la del reato de pena, de la obligatio ad poenam" (52).

Parecería claro, entonces, que el pecado no es únicamente un modo de calificar un acto, una acción, en oposición a otro modo de calificar un acto diferente, o, inclusive, el mismo acto pero desde una mirada diferente a la mirada cristiana, sino principalmente un experiencia de sí mismo. En este sentido, lo opuesto al pecado, el bien, el apego y la obediencia a la Ley también sería otra forma de la experiencia, y ambas apuntarían a los variados procesos de identidad del hombre consigo mismo. Sin embargo, en el cristianismo la noción misma de pecado desbordaría la existencia real de los sujetos, y, de conjunto, sus posibilidades también reales de experiencia; esto es: la <<caída>> de Adán significada como el <<pecado original>> habría de dejar, de una vez y para siempre, su huella indeleble en el alma de todos los hombres, es decir, los efectos de la experiencia de Adán lo desbordarían a él mismo y terminarían por cubrir con el sentimiento de la culpa al género humano. Pero, las consecuencias aún serían más graves

La ruptura, por desobediencia, por soberbia, del pacto primero traería como consecuencia, como efecto, la ruptura de la continuidad, entendida como la relación puramente espiritual y angelical del hombre --de Adán-- con Dios, produciéndose entonces la discontinuidad traducida en la figura de lo corporal, de la carne; afirmación tan fuerte no sólo encontraría su fundamento en el <<Génesis>>, sino también en las enseñanzas, entre otras, de los <<gnósticos>> quienes irían "más allá de insistir en la debilidad, en la destructibilidad de la carne [Pues], hablan del cuerpo material no como una prenda diseñada y otorgada por un se Creador (y consecuentemente mancillada por el pecado), sino como una <<prisión>>, una <<cueva>> concebida con sañuda maldad por monstruos invisibles que crearon y controlaron el cosmos" (53).

El quebranto de la continuidad y la simultánea aparición de la discontinuidad, como efecto de la experiencia primordial del pecado original, habría de dejar una profunda huella en el ser. Parecería que por un juego de equivalencias, como uno de tantos

juegos de la verdad, se produciría --primero-- una drástica y profunda escisión: El original estado angélico, en el que el hombre habría sido un puro espíritu, una Unidad con Dios, sin saber de la compulsión de las apetencias, de los sinsabores de la incertidumbre, ausente el punzante aguijón de la necesidad, sin conocer el sentimiento de vacío por el deseo insatisfecho, en fin, este momento de espiritualidad plena al desmoronarse haría surgir en toda su magnificencia la experiencia de la carne, esa otra paradójica substancia, pues aún siendo creación del Señor sería erigida como símbolo universal de la ruptura del pacto originario y, en adelante, como ocasión, como agente primero del pecado.

Consecuentemente, el hombre estaría constituido por dos substancias: una material y otra divina, el cuerpo y el alma, pero su estatuto sería diferente; pues, la carne, la materialidad corporal habría de significarse, primordialmente, como lo perecedero, lo caduco, como la marca fehaciente de la irrupción del pecado en el género humano, y también como la certeza de la discontinuidad y la muerte; en cambio, el espíritu, el alma, conservaría ese halo de divinidad con el que habría sido cubierta desde el principio de los tiempos, aparecería como el <<puente>> que comunicaría, directamente, el ser del hombre con el ser de Dios, sería la continuidad conservada como promesa de inmortalidad. Y nos equivocáramos si afirmáramos que ambas substancias, por el hecho de existir en el mismo continente, habrían de conformar la armonía de la Unidad: lo que nos revelaría el cristianismo sería, más bien, un antagonismo, una interminable lucha interior por asumir el control, el gobierno del ser, pues aún cuando la prescripción, el mandato de Dios apuntara a colocar al alma en una posición de privilegio desde donde habría de ejercer el control y ordenar la sumisión del cuerpo, este no se doblegaría tan fácilmente; de ahí que el ser del hombre, en su interioridad, se vería enfrentado a dos potencias de igual magnitud, ambas poseyendo el mismo estatuto de existencia y de verdad, pero separadas, en conflicto permanente: no hay más, el hombre que el cristianismo habría producido, <<creado>>, sería un hombre fundamentalmente escindido.

Escindido, sí; pero no desarticulado, pues huelga decir que, las diferencias entre cuerpo y alma no habrían de convertirlos en dos substancias completamente ajenas,

extrañas la una de la otra, interpuestas por algún tipo de barrera infranqueable, sino, más bien, tendríamos que admitir y afirmar que entre cuerpo y alma se establecerían una multiplicidad de puentes, de redes de comunicación que habrían de procurarle una cierta estructura a la experiencia, y por la vía de la serie, el conjunto de todas las experiencias posibles, el hombre y la mujer cristianos acuñarían los modos de la comprensión y el sentido atinentes y atribuibles al cuerpo y el alma. Esas redes, los intersticios entre el cuerpo y el alma, en esa imaginaria y simbólica tenue línea que los separa y los confronta, ahí estaría situado el discurso de La Ley y de la Norma, discurso que no sólo habría de demandar, prescribir y estructurar las experiencias, los comportamientos, los gestos posibles, sino también proscribir y desmadejar otras series de experiencias, de comportamientos y muecas que por generosas y exaltadas caerían en el ámbito de la prohibición. Desde el interior de esta renovada y sombría apariencia de unidad (en el sentido débil del término -si se quiere-), el hombre sería exhortado, impulsado a llevar a cabo una exorbitante misión, en nada, por cierto, se diría, superior a sus fuerzas: recuperar la anterior Unidad (por mediación del dispositivo confesional, diríamos), restaurado el estado original de pureza espiritual, quebrantado por el pecado original. Mucho más que ardua y pesada, la misión impuesta a los cristianos, hombres y mujeres, habría de ser dolorosamente angustiante y atterradoramente desconocida; y es que no se trataría sencillamente de ensamblar dos partes separadas, de procurar la armonía disolviendo los conflictos, de sumar, aplicando una aritmética sagrada, y obtener como producto la ansiada Unidad; no, más bien, y ampliando la metáfora numérica, trataríase de una operación de resta -al menos así sería durante mucho tiempo, y desde el cristianismo primitivo -, por medio de la cual se procuraría la Unidad. Pues ocurriría que el discurso de la Ley y el pecado, desde su << primera enunciación >>, no sólo franquearía sino que borraría las fronteras, las barreras entre << lo interno >> y << lo externo >>, pero también, profundizaría y ampliaría el dualismo ya existente, dotándolo, además, de una significación si no maligna si menos benevolente y rozando nos atreveríamos a decir - con la negatividad - en el sentido que M. Foucault asigna al concepto. Y es que, al menos durante bastante tiempo, tal vez hasta el advenimiento y conversión del santo

de Hipona, san Agustín, hacia el año 400 momento en que se consignaría cierta luminosidad para el cuerpo y sus vicisitudes (y, demasiado pronto, devuelto a la oscuridad del pecado), el dualismo cristiano colocaría al cuerpo en el lugar de mayor obstáculo a vencer para lograr la <<pureza de corazón>>, no sólo se ensañaría con él envolviéndolo con palabras saturadas de aborrecimiento, vergüenza y desdén, sino también lo sometería a una serie de experiencias por demás sangrientas y dolorosas, suplicios y torturas del cuerpo, martirios, inmolaciones y castraciones que, elevados a la altura de heroicidades de la fe, habrían de significarse como la expresión de la férrea voluntad de procurarse la Unidad espiritual con Dios, el radical esfuerzo orientado a vencer el pecado y librarse del <<aguijón de la muerte>>, y, finalmente, también se conformarían en modelos, en ejemplos de una sangrante y dolorosa pedagogía a ser glorificados y emulados: pues, las inimaginables formas del suplicio y la tortura, su número y la magnitud del dolor provocado, habrían de expresar y dibujar nítidamente el tamaño de la fe en el espíritu de Dios, la intensidad del aborrecimiento del pecado y el desdén por lo caduco y perecedero del cuerpo. Tales afanes del cristianismo por lograr la transparencia del alma a la mirada de Dios, por adelgazar la obscena materialidad corporal, para que Dios, en el alma, se sintiera a sus anchas, le habrían orillado a predicar una exaltada y magnificente concepción del pecado y, en consecuencia, formas de penitencia y redención de extrema crueldad.

El dualismo de cuerpo y alma, la antítesis entre el espíritu y la carne, arrojarían como saldo una opacidad fundamental en torno al cuerpo: el lenguaje nebuloso por el que se hacía referencia al cuerpo apuntaría menos a un problema de definición cristiana del mismo, y más a una inquietante interrogación: ¿Cómo comprenderlo y qué hacer con él? Y las palabras del apóstol Pablo serían un fiel testimonio de las dificultades que enfrentaría en sus predicaciones acerca del cuerpo y su relación con Dios y con el pecado, pues sus jaculatorias transitarían, del modo más abrupto, de la advertencia del pecado de la carne a la santificación del cuerpo, y de ahí al sentimiento de sobrellevar una ominosa carga para el alma. Así, henchido de la Ley de Dios, habría proclamado: "Porque bien sabemos que la Ley es espiritual; pero yo por mi soy carnal, vendido por ser esclavo del pecado (...). Que bien conozco que nada de

bueno hay en mí, quiero decir en mi carne. Pues aunque hallo en mi la voluntad para hacer el bien, no hallo como cumplirla. Por cuanto no hago el bien que quiero: antes bien hago el mal que no quiero. Más si hago lo que no quiero, ya no lo ejecuto yo, sino el pecado que habita en mí (...). De aquí es que me complazco en la Ley de Dios según el hombre inferior. Más echo de ver otra Ley en mis miembros, la cual resiste a la Ley de mi espíritu, y me sojuzga a la Ley del pecado, que está en los miembros de mi cuerpo. ¡Oh que hombre tan infeliz soy yo! ¿Quién me liberará de este cuerpo de muerte? (...) Entre tanto yo mismo vivo sometido por el espíritu a la Ley de Dios; y por la carne a la Ley del pecado" (Romanos, VIII, 14, 18-19, 22-25) (54). Y luego, sin dejar nunca de advertir contra el pecado, el cuerpo ya no sería cosa de aborrecerlo, antes bien, de reconocer la santidad de su origen; entonces, exclamaría Pablo: "Huid la fornicación. Cualquier otro pecado que cometa el hombre, está fuera del cuerpo; pero el que fornicar, contra su cuerpo peca. Por ventura no sabéis que vuestros cuerpos son Templos del Espíritu Santo, que habita en vosotros, el cual habéis recibido de Dios, y que ya no sois de vosotros. Puesto que fuisteis comprados a gran precio. Glorificad pues a Dios, y llevadle siempre en vuestro cuerpo" (Corinthios, VI, 18-20) (55).

Entre el cuerpo como templo y hábitat natural de Dios y el cuerpo de miembros laberínticos a ser recorridos y sometidos por la Ley del pecado, principalmente el de la fornicación, el cristianismo nos revelaría no sólo sus contradictorias nociones sobre el cuerpo, sino también, y lo más importante, su inquietante preocupación acerca de: ¿Qué hacer con esa pesada, voluminosa y rebelde materialidad? ¿Qué tipo de experiencias habrían de socavar sus reticencias y allanar el camino para que se inundara de la Ley y el espíritu de Dios? Pues, cubrir el cuerpo de palabras infamantes, de imprecaciones y denuestos, menospreciarlo y conducirlo, por medio de suplicios, de sangrantes laceraciones, de ayunos permanentes que no sólo adelgazarían el volumen y la materia sino la existencia misma, en fin, conducirlo hasta el borde mismo de la muerte, no sería, también, una expresión de la rebeldía contra Dios ¿por cuánto se desdeñaría una porción del hombre creada por El? Bajo una mirada ingenua se podría pensar y afirmar que el cristianismo se habría propuesto

ar el pecado infligiendo, o cometiendo un pecado mayor. Ciertamente la lógica --si demos expresarlo de esta forma-- del pensamiento cristiano caminaría por otros senderos. Senderos opacos, nebulosos, pletóricos de graves interrogantes acerca de cómo vencer al pecado y obtener la salvación. Y es que, "la noción de la antítesis entre el espíritu y la carne era un <<resumen teológico>> especialmente ominoso. Pablo cargó la noción de carne con una profusión de nociones superpuestas. (...) La guerra del espíritu contra la carne y de la carne contra el espíritu era una imagen desesperada de la resistencia humana a la voluntad de Dios. No entendía que fuera el cuerpo de por sí la única causa de tan terrible mal. (...) Cualquiera que fuese su causa el doloroso conflicto entre el cuerpo y el alma era un hecho de la vida: muchos de los pecados que resultaban más repulsivos --en particular la lascivia y la embriaguez-- sin lugar a duda provenían de rendirse a las exigencias del cuerpo. Estos pecados no agotaban su noción de la carne. (...) Algo débil en sí mismo, el cuerpo era presentado como algo que estaba a la sombra de una poderosa fuerza, el poder de la carne: la fragilidad física del cuerpo, su exposición a la muerte y la indudable propensión de sus instintos hacia el pecado servían a Pablo de sinécdoque para presentar el estado de la especie humana enfrentada al espíritu de Dios. Esos aspectos sombríos se cernían intranquilizadamente sobre la carne. <<La carne>> no era simplemente el cuerpo, un ser inferior a la persona, cuyas emociones discolas incluso podían merecer a veces una cierta tolerancia indulgente, al representar las exigencias naturales del ser material. En todos los escritos cristianos posteriores, la noción de <<la carne>> cubre el cuerpo con asociaciones inquietantes: de alguna manera, en tanto que <<carne>>, las debilidades y las tentaciones del cuerpo son el eco de un estado de desamparo e incluso de rebelión contra Dios, mucho más importante que el cuerpo en sí" (56).

Parecería claro que el <<dualismo cristiano>> se habría diferenciado radicalmente del <<dualismo pagano>>, no sólo por la rigidez de su código moral el cual manifestaría, a todas luces, el cambio de una sociedad menos represiva, más holgada, a otra más represiva y sofocantemente estrecha, sino también por la profunda transformación que operaría en la percepción del cuerpo. Al inundarlo con los discursos del pecado

y la culpa, los hombres y las mujeres no sólo del cristianismo primitivo sino también de los siglos posteriores --incluido el tiempo de nuestra modernidad--, se verían sometidos a un conjunto de prohibiciones y exigencias de comportamiento radicalmente diferentes de las que existirían en la cultura pagana. Otras luces iluminarían sus cuerpos, y otras sombras se proyectarían en sus almas. Pues ciertamente, "en lo que los paganos del siglo II diferían más profundamente de las concepciones que ya habían comenzado a circular por los círculos cristianos era en su estimación de los horizontes posibles para el mismo cuerpo. Materia potencialmente informe y eterna, el cuerpo se mantenía a penas unido, durante el breve espacio de su vida, gracias al alma vigorosa del hombre bien nacido. Su materia sólida podía modificarse en tan escasa medida como el mármol cristalino de una estatua tallada con nitidez y exquisitamente pulimentada podía generar por obra de magia, en sus profundidades, una sustancia más refinada y maleable. Lo mismo que la sociedad, el cuerpo estaba para ser administrado, no para ser transformado" (57).

Entonces, para el cristianismo el merecimiento de la salvación no pasaría por una reformulación de la administración del cuerpo, pues la Ley de Dios aún cuando condenaría al pecado como exceso (p. Ej. La lujuria y la lasciva) así como el gasto inútil (p. Ej. La masturbación), la purificación del alma, el retorno a la mesura y la austeridad no apuntaría a una reelaboración de las estrategias administrativas de ese bien que sería el cuerpo: la redención, el perdón, exigiría del cristiano una cuota de exacción lo suficientemente elevada buscando que sus consecuencias le alejaran --o, al menos, la intentaría-- en definitiva del pecado. La expiación de los pecados, por el mecanismo de la confesión, articularía una serie de experiencias permeadas por una significación, la salvación, y un vector, la transformación de sí mismo. Así diseñadas a expiación y redención de los pecados, la prescripción, a veces sutil y otras tantas de manera ostensible y vociferante de comportamientos orientados a la renuncia sexual, hallarían magnificada su significación en la medida en que desde aquí, desde la tierra, encumbrarían al humilde mortal hasta las alturas del ser de los ángeles, procurándole la gracia de la comunión espiritual con Dios, y alejándole

<<definitivamente>> del pecado de la carne, consecuencia de la transformación de sí mismo, del cuerpo y el alma.

Vivir a la vida a contrapelo del deseo carnal, de la tentación y la lujuria, habría de exigir una vigilancia continua, una lucha sin tiempos de tregua y la elaboración de un conjunto de estrategias de reconocimiento de los infinitamente variados modos de que el Maligno se valdría para perder al alma. Esto daría como resultado la procuración de unas tecnologías del yo orientadas a descubrir y descifrar la verdad acerca de sí mismo; en este sentido, la purificación del alma no podría alcanzarse por el sólo mecanismo del rechazo y fustigamiento de la carne, pues debería llevar aparejado un creciente conocimiento de sí mismo por la vía de la indagación y el cuestionamiento constante, vislumbrar al propio cuerpo como algo ajeno y extraño al alma, poco a poco sustraerle sus fuerzas, hacer languidecer paulatinamente el yo por medio de una serie concertada de renunciamientos, y así convertirse en un puro espíritu del que sin obstáculos afloraría la verdad de sí mismo, antes sepultada por la ignominiosa materialidad del cuerpo. Así entenderíamos que las tecnologías del yo en la cristiandad se conformarían a partir de una serie de prescripciones de comportamiento, que operando sobre el cuerpo y el alma del individuo habrían de proporcionarle un conocimiento de sí mismo como medio para alcanzar un cierto estado de pureza y sabiduría (58).

El conocimiento de sí mismo a que es convocado el cristiano de la época medieval, como una labor necesaria e insustituible para la purificación y salvación de su alma, entrañaría una serie de ejercicios, prescripciones, ordenamientos, prohibiciones y también admisiones y obligaciones de comportamiento que deberían de traducir ya no sólo su reconocimiento de pertenencia a una religión, una fe, unos dogmas y cánones considerados como verdaderos. Para ser un verdadero cristiano no sería suficiente el voto de obediencia, sino además estaría obligado a exhibir unos gestos, unos comportamientos que en su sencillez manifestaran la transparencia de su alma, la benignidad de su espíritu, la tranquilidad de su corazón, que en la percepción que otro hiciera de su cuerpo (y en la "autopercepción", desde luego) fuera posible mirar no sólo una carne magra, resultado de una vida privada de satisfacciones siempre

consideradas en demasía. o la huella reciente posada sobre la antigüedad de la autoflagelación como mecanismo disciplinario para devastar las inquietudes de la carne; pero, aún así, algo faltaría.

Es que para el cristianismo de la Edad Media los juegos de lo verdadero y de lo falso no se localizan en las evidencias: y ésta afirmación tendría el mismo valor tanto para el cristiano medio, aquel que por su impetuosa fogosidad sexual mejor le iba el casarse como un remedio contra el grave pecado de la fornicación, siguiendo las enseñanzas de San Pablo en su Epístola I a los Corintios donde escribía: "En orden a las cosas sobre que me habéis escrito respondo: loable cosa es en el hombre no tocar mujer. Más para evitar la fornicación viva cada uno con su mujer, y cada una con su marido" (Pablo, I. Corintios. VII. 1.2.) (59); así como para aquellos otros cristianos vueltos al ascetismo por voluntad propia, que haciendo votos de obediencia y castidad se consumirían en el fragor de la batalla contra el pecado, haciendo de la sugerencia de San Pablo una obligación y condición ineludible para la purificación y salvación.

Pero si bien es cierto que el cuerpo podría mostrar las huellas de su sometimiento, esto no iba más allá de una evidencia, importante pero insuficiente, pues para el cristianismo medieval (y quizás aún para el de todos los tiempos) la Verdad de Dios no anida en el cuerpo sino en el alma del hombre, y esto aún cuando la salvación se afiera conjuntamente al cuerpo y el alma (60). de ahí, quizás, por un lado, una cierta desconfianza --diríamos-- en ocasiones orientada hacia aquellos hombres "solitarios" que convirtiendo en victorias las derrotas de sí mismos parecería erigirse, en momentos, en ejemplos de vida espiritual a ser limitados, pero quienes también cabría temer pues no parece ser suficiente abandonar el mundo y abrazar la fe religiosa envolviendo la carne con el hábito de alguna orden, pues aun sería posible seguir encadenado al mundo bajo el mismo hábito, en tales casos un cuestionamiento se haría: habría de indagar sobre las disposiciones del corazón, al menos así lo expresaría el abad Eudón en su "vida de Geraud", allá por el 920 (61)

Indagación de las intenciones, de las disposiciones, los motivos ocultos, las oscuras razones, las voluntades contrariadas, estos y otros más serían los pilares sobre los

se erigiría la práctica de la confesión privada y obligatoria, y también formaría parte de los contenidos de las nuevas concepciones del pecado y la penitencia que como saldo negro arrojaría el cristianismo de la época medieval en su empresa de usufructuar la herencia de la preocupación obsesiva por los pecados de la carne. La procuración, la prescripción del conocimiento de sí mismo por medio de las confesiones, de ese "diálogo" plebérico de técnicas encaminadas a recorrer los laberintos del corazón, a descubrir los requeridos del alma, las pasiones de la carne que han ensombrecido y denigrado el espíritu, tendría como fin último hacer aflorar la verdad de Dios que, desde sus orígenes singulares (es decir, en cada hombre y mujer, y en algún controvertido y polémico momento sagrado), le es insuflada al hombre en calidad de alma o espíritu: luego vendrían las estrategias, las operaciones de control, persecución y vigilancia incesante sobre sí mismo con el propósito de conocer todo aquello que pudiera perturbar la tranquilidad (?) que muy duramente habría obtenido el alma a través del momento de la confesión.

Esta serie de procesos estarían subtenidos o apoyados en algunos supuestos fundamentales: enunciarlos y desarrollarlos quizás de manera limitada unos y más extensa otros, se nos aparece como necesarios e imprescindible para la comprensión de las denominadas Tecnologías del Yo, orientadas a la procuración de un conocimiento de sí mismo. Tales supuestos serían: Desde el interior de la Cristianidad un principio sólo habría existido un Sistema Unario expresado en el despliegue de la creación; luego, habría de generarse el tránsito y establecimiento de un Sistema Binario (62), integrado por algunas de las siguientes dualidades: Dios - Satán, cielo - tierra, derecha - izquierda, superior - inferior, alma - cuerpo, entre otras. Los modos de relación de tales elementos duales sólo en apariencia serían planteados bajo la apariencia de la superioridad y dominio del uno, y la inferioridad y sumisión del otro. La complejidad real, radicaría en el conjunto de operaciones que darían por resultado un sistema cerrado de jerarquías, sin embargo, un sistema binario así constituido sólo permitiría un precario juego de las diferencias y unas oposiciones demasiado brutales e irreconciliables. Sería necesario introducir un tercer elemento, funcionando como operador de comparación o modelo permitiría, ahora, el

complejo juego de las identidades y las diferencias. Este tercer elemento, es necesario afirmarlo, no sería ni nuevo ni extraño al sistema binario sino consubstancial al mismo; sería la Verdad de Dios que como síntesis, como unidad recuperada y recuperable vincularía, por ejemplo, el cuerpo y el alma por medio del acto de purificación y la palabra de promesa de salvación. La Verdad de Dios, entonces, manifestada, expresada y repetida como palabra de verdad (o palabra de Dios), operaría como garante de vinculación verdadera de aquel que habla por él, con él y en él, como principio de comparación, como Norma Primera que es pura relación. Entonces, en principio la palabra de verdad habría operado como pura creación; en un segundo momento se habría desgajado, escindido dicha unidad produciendo la dualidad y significándola como una pura negatividad a través del pecado; y, luego, el tercer momento de síntesis renovada, recuperación de la unidad perdida pero no como retorno a la anterioridad primera, sino produciendo otra unidad más rica --ríamos-- por cuanto conlleva e implica las operaciones o procedimientos de purificación y salvación que no existían en la primera unidad, pues no eran necesarios. Y aquí la palabra estaría jugando un papel de preeminencia, en tanto que ella sería la fuente de producción o generación de sentido sobre todo en el segundo y tercer momentos. Siguiendo esta misma reflexión afirmaríamos que, sería en el segundo momento en el que habrían de instaurarse las significaciones de rechazo y/o abandono de la carne en favor de las significaciones de virtuosismo del alma, plantándose a la vez la semilla del momento de la redención y la obligatoriedad de confesión.

En todos estos juegos de verdad, toda la proliferación de significaciones vertidas preferencialmente sobre el cuerpo y el alma, apuntarían --pensamos-- hacia diversos objetivos, pretenderían unas ciertas finalidades: A partir de la palabra de Verdad anunciada por Dios, dibujar los trazos de esa "otra verdad" que serían la falta y el pecado, pasar del trazo grueso como habría sido la prescripción de renuncia sexual al, sin consideración de las diferencias en las fuerzas espirituales y la fuerza preferencial de los ímpetus a ser contenidos, dividiendo y situando, enfrentando a los "continentes" por un lado y los <<cónyuges>> por otro (63), acrecentando para

estos últimos no sólo los obstáculos para su salvación sino también las prescripciones a ser observadas en términos de gestos, caricias, tiempos, movimientos y posiciones para llevar a cabo el acto sexual "sin pecar demasiado", convirtiendo el tálamo conyugal no en el espacio santificado donde habrían de volcarse los ímpetus larga y penosamente contenidos, sino en el espacio de suspenso y congelamiento de las pasiones de la carne, pues sólo así el acto sexual podría y debería cumplir su sagrado y serio objetivo de la procreación obedeciendo a la palabra de verdad divina vuelta consigna de "creced y multiplicaos", pero sin placer ni goce: éstos serían trampas y añadiduras del maligno para pervertir el alma, utilizando la carne como pretexto e instrumento privilegiado. Y así, poco a poco, se habría de ir delineando con un trazo cada vez más fino el espacio donde habitaría el pecado: aunque, diríamos que el trazado no siempre sería tan fino y sutil como para no dar lugar a borronaduras, enmiendas, cortes y torceduras de la línea, pliegues y saltos que culminarían en aberturas y escansiones por donde la carne comunicaría sus exigencias de deseo, seduciendo al alma y trastocando su voluntad e intención; pero estos no podrían ser obstáculos insalvables para arriba a los fines establecidos, aquellos que apuntarían al establecimiento de una concepción del pecado que contendría toda una escala jerarquizada de los pecados que contendría toda una escala jerarquizada de los pecados, desde los más leves hasta los más graves, de los <<veniales>> a los <<mortales>>, y en correlato un sistema de equivalencias penitenciales: es decir, conformar el pecado y la penitencia en un sistema cuyo modo de funcionamiento sea de carácter jurídico incluyendo, desde luego, el dispositivo de indagación de "esa otra verdad" que habita y constriñe el corazón: la confesión privada y obligatoria. Es cierto que todo este montaje operativo tendría como objetivo el perdón y la salvación, la impartición de justicia y el consuelo de la misericordia, y también es cierto que apuntaría a conformarse como dispositivo tecnológico del yo para el desciframiento de sí mismo.

Quizás podría juzgarse apresurada y poco fundamentada nuestra afirmación de que, en el cristianismo (el de la época medieval y el de todos los tiempos, contempladas sus singularidades históricas) la consigna de conocerse a sí mismo tendría como

nto de partida la dimensión, el espacio de la negatividad. Esto es, la renuncia a las
cesidades y los apetitos del cuerpo emparejados a las intenciones y disposiciones
l alma, habrían de poner en marcha el dispositivo de desciframiento; pues por
edio de este desciframiento el sujeto conocería cuánto es su alejamiento de la
rdad de Dios, en dónde y por qué causas el espíritu torció su camino, en pos de
é intenciones acudía, cómo había cedido al deseo, en fin, cómo es que había caído
pecado y cuál era la gravedad del mismo. Este examen de conciencia --si
demostramos llamarlo así-- es ya una forma de desciframiento de sí mismo: el impulso, la
zón o motivo para emprender una labor de tal dimensión pensaríamos que no
dría ser otro que un saber y un reconocimiento: saberse y reconocerse como
cador, como viviendo al margen y en el lado contrario de la palabra de verdad.
ara aquellos otros cuya fortaleza espiritual les habría permitido renunciar con
lativa facilidad a las exigencias de la carne, manteniendo impoluta el alma, el
berse y reconocerse como pecadores no les significaría lo mismo, pues ellos --
reocería-- tiempo ha que habrían arribado al conocimiento de sí mismos; ellos no
ecesitarían modificar su modo de ser, su labor estaría menos encaminada a
crementar los renunciamientos y más a ejercer una vigilancia de los tesoros del
razón acumulados: vivirían en la paz de Dios, o al menos así parecerían ante la
irada de los otros. En este mismo sentido, aunque con otras palabras y en otro
empo incomparables, ya se habrían expresado Jesús (Dios) a través de la escritura
el Evangelista San Mateo, quien relataría que al ser increpados los Apóstoles por los
riseos acerca de por qué el Maestro comía con los publicanos y pecadores, "Jesús
yéndolos, les dijo: No son los que están sanos, sino los enfermos los que necesitan
e médico. Id pues á aprender lo que significa: Más estimo la misericordia, que el
acrificio. Porque los pecadores son y no los justos, á quienes he venido yo á llamar"
Matheo. IX. 12. 13.) (64)

os pecadores deberían entonces emprender el arduo camino de ascenso a la
erdad de Dios, por medio del desciframiento de sí mismos, pero, por dónde debería
e comenzar esta labor el cristiano de la época medieval? No hay duda: por el
onocimiento de las disposiciones del corazón ante los impulsos de la carne:

intentando, quizás, descifrar el modo de relación que guardarían el cuerpo y el alma, y hurgando en los pliegues del alma y en el escozor de la carne pretendería encontrar la verdad de sí mismo, que desde siempre habría habitado en su interioridad. Sería en este momento que esa herencia de la concepción negativa de la carne, el sentimiento obsesivo de que el mal proviene del sexo echaría sus raíces definitivas en el mundo cristiano medieval (65).

Parecería indudable que una tal herencia --como toda acumulación de interés y beneficio orientado a constituirse en legado-- se habría conformado a través de una serie, más o menos amplia pero a la vez limitada, de significaciones otorgadas al cuerpo; significaciones cuyo mecanismo de construcción, puntos de apoyo y enlace, efectos que genera, espacios que circunscribe, etc., se habrían generado a lo largo de varios siglos, y acerca de lo cual convendría intentar su genealogía con el fin de comprender nuestro presente en esta dimensión.

Así, intentaremos escribir la genealogía de la confesión, planteándonos una directriz, aislando unos tiempos y unos espacios, aquellos que tocan más directa y plenamente al cuerpo en su significación sexual, pero no como una forma de historizar las diferentes prácticas sexuales de los hombres y las mujeres, las formas de su representación y su evolución y difusión, sino más bien --y siguiendo a Foucault, pero en dimensiones un tanto menores-- para hacer "una historia de la sexualidad como experiencia --si entendemos por experiencia la correlación, dentro de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad" (66). Pensaríamos que haciendo funcionar estos elementos --saber, normatividad, subjetividad-- como directrices de esta escritura genealógica podríamos dar cuenta de varias problemáticas, a saber: qué series de significaciones se conjugaron para convertir al cuerpo, primero, en interminable campo de batalla, objeto de persuasión y duplicitad, blanco del insulto y el repudio, y después en objeto, espacio de sustracción de un saber y una verdad, dura consistencia sobre la cual hacer recaer una reflexión constituida como tecnología del yo y orientada al conocimiento de sí mismo. Y, en el cuerpo, en la carne misma aquello que con tantos afanes se perseguía y vigilaba?, no era "algo" que, sin embargo, estaba siempre situado más allá del cuerpo y su

materialidad toda? Y cuando se lo creía haber atrapado y sometido era sólo el momento para verlo emerger en "otro lugar": pues, la carne sería sólo el instrumento, el pretexto para perseguir aquello que ocupando el cuerpo todo, sin embargo no tenía localización en él mismo, a pesar de la insistencia, por un lado, en las funciones del cuerpo y principalmente las implicadas en el sexo tomándolas como punto arquimediano para la producción de significaciones cargadas de valor y normatividad negativas y, por otro lado, la intuición (?) --valga el vocablo en interrogante-- de que aquello que con tantísima minuciosidad se buscaba en las simas y sinuosidades del cuerpo, se habría de refugiar en los laberintos y pliegues del alma y el corazón, y que una vez ahí instaurado se manifestaría por medio de la alteración que provocaría en el curso, por ejemplo, del pensamiento desviándolo, haciéndolo detenerse "demasiado tiempo" en un recuerdo que, quizás en otro caso, debería apurarse hasta convertirlo en olvido, imprimiendo en la mirada la virtud poco agraciada de desplegarse más allá de lo realmente visible, "adivinando" las formas, hurgando en las juntas y las aberturas con una avidez que terminaría por despertar al lascivia de la imaginación, y que alcanzando a la palabra la dotaría de un ritmo y una cadencia, una tonalidad y unos sentidos que sólo apuntarían al desorden, la desmesura y el desvarío: en otras palabras, a la incitación del pecado de la carne. Digámoslo de una vez: aquello que la Iglesia Latina, en la época medieval, siguiendo las predicaciones agustinianas persigue con tanto furor y coloca en primer lugar en la jerarquía de los pecados, es el placer y la pasión. No acierta en su localización, pero intuye sus recorridos y argucias, y a partir de estos recorridos, quizás privilegiando unos y desinteresándose de otros, los teólogos y canonistas de la Iglesia Latina habrían conformado una sólida concepción del pecado y la penitencia la cual se pondría en juego a través del sacramento de la confesión. La confesión, como una técnica de indagación de la verdad habría de disponer de una serie de estrategias, larga y minuciosamente elaboradas, con el fin de que el cristiano medio confesara sus pecados, pero principalmente aquellos cuya índole sexual le resultaba de particular dificultad --psicológica, digamos-- por cuanto le conminaba a hurgar y rastrear hasta los confines de su vida privada quedo que en su momento era concebido como el placer y la

pasión, como aquello que desfiguraba, por el desorden y la desmesura que provocaban, la relación entre el cuerpo y el alma; pero hablar de esto, confesarlo sería motivo de vergüenza y reticencia para el penitente.

El placer y la pasión, para el cristianismo medieval, aparecerían en estrecha relación con el conjunto de las prácticas sexuales reales, tanto las prohibidas como las permitidas, matizando y convirtiendo a éstas últimas en pecado (las primeras, por su "origen" [?] ya serían pecado en sí mismas). Y aquí una interrogante: porqué al placer y la pasión se les otorgaría la poca positiva y sí demasiado negativa significación, fuerza y virtud (?) de ser la matriz de los pecados de la carne? Justamente en la serie de significaciones y sentidos otorgados al cuerpo, y también al alma, habríamos de encontrar las formas y los modos de pensar y experimentar negativamente los arrebatos del placer y la pasión que inundarían el alma y el cuerpo, sobre todo en relación con las prácticas sexuales: a la par de esta genealogía veríamos surgir delante nuestro el conjunto de estrategias conformadas y cristalizadas en las tecnologías del yo orientadas al conocimiento de sí mismo, y que en el caso del cristianismo como bien habría afirmado M. Foucault, "a diferencia de la mayor parte de los otros grandes sistemas de interdicciones el que concierne a la sexualidad ha sido emparejado con la obligación de un cierto desciframiento de uno mismo" (67); y entonces, quizás, empezariamos a comprender porqué "desde la penitencia cristiana hasta hoy el sexo fue tema privilegiado de confesión" (68).

La promesa de revelación emparejada a la confesión de los pecados relativos a la sexualidad, habría de ejercer tal poder de seducción que, en adelante, hombres y mujeres habrían de verse atrapados en una red de relaciones de poder difíciles de percibir y de romper. Parecería ser éste, el momento en que el discurso de esta tecnología del yo se mudaría del espacio de la negatividad al espacio de la positividad; pero, antes otros discursos habrían de poblarla, aquellos que sólo hablarían de la remisión de los pecados, de la exigencia de lavar las impurezas del alma provocadas por las desmesuras de la carne, discursos que apuntarían a configurar las estrategias por medio de las cuales llegar al desciframiento de sí mismo, pero cuyos resultados no estarían prometidos a lograr un encuentro del sujeto

on la verdad, a obtener un saber sobre sí mismo y transformarse positivamente, no, serie de revelaciones que sobre sí mismo obtendrían hombres y mujeres, por medio al examen de conciencia y la confesión privada y obligatoria, apuntarían a la exigencia de la renuncia de esa porción de saber así descubierto, pues lo que estaría en juego sería la salvación o la condenación, y ambas hasta la eternidad. La confesión, seguida del perdón, ofrecería a los pecadores innumerables posibilidades de salvación, de reconciliación con el Espíritu de Dios; pues, cuantas lo solicitaran a la Iglesia, ésta les habría perdonado incansablemente, así lo expresaría Vicent Moudry, siguiendo a San Juan Crisóstomo: "<<Habéis pecado mil veces, habéis recurrido mil veces al sacramento de la penitencia; imposible que agotéis su virtud medicinal>>" (69). Y es que, el poder que tendría la Iglesia para perdonar los pecados, le habría sido otorgado por mediación de los Apóstoles: poder a través del cual consolidaría la fortaleza de sus predicaciones morales. Pues es bien cierto que, en la moralidad cristiana, la penitencia tiene un papel decisivo en la doctrina de la salvación, la humanidad ha escuchado de Jesús el mensaje esencial de que existe una forma de redención a su naturaleza caída. Al recaer en el pecado, el creyente ha perdido la indulgencia que le ha sido concedida en el momento del bautismo, pero esta sigue a su alcance y su primer deber es tratar de recobrarla, a través de la penitencia. Sin embargo, para ello no bastan sus propias fuerzas y requiere de la intercesión de la Iglesia. Esta última, en su intervención, no se considera así misma una instancia terrenal, sino una representante del acceso al reino de Dios, mediante el ejercicio del llamado <<poder de las llaves>>, que ella afirma haber recibido directamente de los apóstoles. Este <<poder de las llaves>> es un fundamento esencial de la vida espiritual del cristianismo, y se cuenta entre uno de sus siete sacramentos. Es uno de los poderes más sorprendentes también, porque incluye la potencia extraordinaria de que una falta moral puede ser expiada a través de un intermediario" (70).

pero la penitencia privada, bien lo sabemos, tendría una historia, hasta antes del siglo III, del 1215, la penitencia habría sido pública. El tránsito de la penitencia desde el espacio público, abierto, al espacio cerrado de lo privado no podría pensarse sólo

como un cambio de escenario, como si el espectáculo dolofosamente festivo sólo mudara sus congojas y lamentaciones al breve espacio auricular del confesionario, alejándole de las miradas de asombro, temor y tristeza que multiplicarían la pena y humillación del pecador, para ahora, en la penitencia privada esquivar esos montantes adicionales de vergüenza y remordimiento. Asistiríamos, más bien, a un cambio a la economía divina del castigo, a la proliferación de otros novedosos discursos sobre el pecado, la penitencia y el castigo; aflorarían nuevos códigos de desciframiento de la penitencia y la expiación fuertemente sustentados en el derecho canónico: sería el momento de consolidación y decantación de un proceso arduamente elaborado momento de la juridización del pecado, la penitencia y la expiación. Pero también, asistiríamos al momento en que todo el dispositivo confesional se vuelca en un proceso altamente individualizante, a través del ejercicio del poder jurídico-divino y de la norma. En este sentido, si atendemos a la historia del cristianismo, debemos afirmar que no existió una doctrina teológica estructurada del sacramento de la penitencia hasta la Edad Media (siglo XIII), momento en que la confesión privada se convirtió en su forma habitual. Hasta los siglos VI-VII se llevaba a cabo la llamada penitencia canónica (...). Se separaba al penitente de la comunión y se le imponían rigurosos actos penitenciales tanto públicos como privados (ayunos, limosnas, no ejercer oficios públicos ni actividades comerciales, abstenerse de mantener relaciones matrimoniales...), que generalmente duraban varios años; por último el penitente era reconciliado en una ceremonia pública ante el altar en la que el obispo le imponía las manos. No obstante, nunca se exigió una confesión pública y detallada de los pecados. La gran diferencia entre la penitencia antigua y la establecida desde la Edad Media es que aquella era irrepetible: "La reconciliación sólo se podía recibir una vez" (71). Esto último, el que la reconciliación, el perdón sólo pudiera ser otorgado una sola vez, colmaría de dramatismo la serie de actos que conformarían el ritual de la penitencia pública, quizás convendría detenernos un poco en este punto, trazando el dibujo más general de estos llamados <<Regímenes Penitenciales>>, como elementos insoslayables de la genealogía de la confesión.

"Tres regímenes penitenciales se sucederían en el curso de los años. En la costumbre antigua, la confesión de las faltas sería hecha al obispo bajo una forma que ignoramos. Sin duda ésta no sería pública, pero el proceso penitencial sí lo sería. Bajo la vigilancia del obispo, la comunidad admitiría al pecador en la categoría de los penitentes, más frecuentemente al principio de la cuaresma, y la reconciliación el Jueves santo. Los ritos solemnes marcarían la admisión a la penitencia. Durante su periodo de expiación, los pecadores estarían relegados en la Iglesia a un lugar inferior. La reconciliación sería proclamada delante de la asamblea reunida quien rezaría, lloraría, se lamentaría por los penitentes. La misma reconciliación los marcaría hasta el fin de su vida de una serie de interdictos: interdicción de vivir una vida matrimonial normal, de casarse o contraer segundas nupcias, de ocupar cargos públicos, de justicia, de ejercer el comercio, de ordenarse diácono, párroco u obispo. Los clérigos no podían beneficiarse de la reconciliación. Los otros, los laicos, no estarían autorizados a acceder a ella más que una vez en su vida. (). De hecho, este sistema, como diría C. Vogel, desembocaría en una <<vida penitencial>> y en un <<desierto espiritual>>" (72). Este régimen penitencial --ya lo habríamos afirmado--, apuntaría más a un ritual de reconocimiento público de la verdad de la fe, a un reconocimiento público de sí mismo como pecador y como penitente, era más una condición estatutaria y menos una confesión, aún cuando la confesión de las faltas debiera de realizarse ante el obispo y en la iglesia. Este dispositivo disciplinario conjugaría en un solo procedimiento los elementos de una pedagogía enormemente punitiva, sería no solo una forma práctica de la prohibición moral sino también una forma de mostrar a todos los fieles que la ley de Dios está inscrita en las almas, pero que sería necesario fustigar el cuerpo, hacer de él un instrumento para la purificación de aquella, pues, finalmente, el cuerpo no podría colocarse al margen de la Ley de Dios. El espectáculo que la penitencia pública ofrecería a la comunidad de los fieles, no apuntaría a desencadenar una festiva mirada sobre el penitente, sino que, por medio del dramatismo que impregnaría todo el acto de la penitencia, pretendería fortalecer la voluntad de la obediencia a la Norma Divina, mostrándole de manera práctica, viviente, los altos costos de su alejamiento; así, la penitencia pública sería

una lección práctica de moral cristiana y también, "este es el resultado de la suma de una conducta penitencial manifiesta, así como el descubrimiento de sí. Los actos por los cuales se castiga a sí mismo no pueden distinguirse de los actos por los cuales se descubre a sí mismo. El autocastigo y la expresión voluntaria del yo están unidos" (73).

Afirmaríamos que este primer régimen penitencial, "Aunque habrá de adquirir su forma definitiva hasta el siglo IX, el ritual de la penitencia pública ya está completo hacia el siglo III d. C. Tertuliano lo llama exomologesis. Está compuesta de varios actos y escenas: la declaración de las faltas o confesión, la reparación de ellas o satisfacción; ambas son necesarios pero ineficaces si no están animadas por un verdadero sentimiento de arrepentimiento. Finalmente la remisión de las faltas o absolución, que permite la reintegración del réprobo a la comunidad de Cristo. La penitencia pública es un dispositivo complejo de castigo a la desviación respecto a la ley moral. Posee el aspecto punitivo puro y simple, pero desencadena una larga trama de afectos y sentimientos de la conducta moral: el remordimiento, la vergüenza, la humillación, el autoreproche, la postración, la rabia del culpable, la reconciliación consigo mismo, lo gratificante de saldar una deuda, el alivio del perdón. La penitencia es entonces, una exhibición minuciosa de lo doloroso de la separación de dios y de los momentos de profunda conversión que atraviesa el alma durante un arrepentimiento sincero. Lo que ella busca exponer a la mirada de todos, no es el horrible secreto del pecado, sino la intimidad horrible del pecador. La proclamación de su naturaleza pecadora es una medicina para el delincuente, pero también forma parte de una meditación colectiva acerca de las consecuencias de delinquir" (74).

Surgiendo desde el interior de las murallas de los monasterios, aproximadamente durante los siglos IV y V, desprenderíanse el segundo régimen penitencial; la existencia de éste segundo régimen no anularía la presencia del primero, más bien serían dos regímenes a ejecutarse en diferentes espacios y a sujetos que diferían en su calidad de penitentes, es decir, el primer régimen de penitencia pública sería llevado a cabo ante la mirada múltiple de la comunidad de los fieles, siendo el penitente fundamentalmente laico, en cambio el segundo régimen de penitencia no

ería público, pues se celebraría entre las altas murallas de los monasterios, al margen y a salvo de la mirada de "los de afuera", y el penitente sería por lo regular el monje de la orden. Lo más importante de este segundo régimen penitencial sería la aparición de una novísima figura: El Director o Padre Espiritual, en quien expresar la necesidad de confiarse. "Se está, desde entonces, en el camino de la confesión privada" (75). A través de los misioneros, progresivamente se habría difundido esta práctica, al lado de la penitencia pública, la cual no desaparecería; poco a poco la confesión privada habría de ocupar su lugar como medio para la remisión de los pecados, al lado de la oración, las limosnas y los ayunos. Sin embargo, la cristiandad habría de soportar, todavía por un largo periodo, un tercer régimen penitencial el cual desembocaría finalmente en la disciplina enunciada durante el Concilio de Letran IV: confesión privada y obligatoria. Así, "las características del nuevo régimen penitencial son las siguientes: todos los pecadores, clérigos o laicos, se pueden reconciliar todas las veces que ellos pequen. El pecador se dirigirá en privado a un sacerdote (y ya no solamente al obispo). Sin embargo, el perdón no es obtenido hasta que las tarifas penitenciales (mortificaciones diversas, limosnas, etc.) se hayan cumplido. Todo el proceso de reconciliación es secreto. Desaparecen las vestimentas especiales de los pecadores y su colocación particular en los oficios. Una vez que han completado la penitencia, no son gravados con ningún interdicto" (76). Este nuevo régimen, que sería conocido bajo la denominación de <<la penitencia tarifaria>>, exhibiría ciertas innovaciones en la economía de la remisión de los pecados: en principio, el confesor aparecería sobretodo como un Juez que interroga, que indaga y pronuncia su sentencia después de haber evaluado las faltas, recurriendo para ello a una lista de casos y las sanciones correspondientes; estos serían los famosos <<Penitenciales>>, que aparecerían allá por el siglo VI y permanecerían vigentes hasta bien entrados los siglos XI y XII. Uno de los principios que se aplicarían sería el denominado: contraria contrariis, el cual consistiría, por ejemplo, en imponer para el goloso el ayuno, para el perezoso el trabajo, para el enojoso la continencia. Sin embargo "las sanciones son teóricamente muy pesadas. Véase el Penitencial de pseudo - Theodora (690 - 740) previa para un acto de

nicación cuatro años de ayuno para el deseo de fornicación 40 días, para un homicida en una riña 10 años y para un perjurio 11 años de ayuno (...) Sin duda alguna, esas tarifas serían inaplicables. (...) Además, el sistema de la penitencia tarifaria consideraría la falta material más que la intención y la expiación concreta más que la contrición" (77).

Quizás porque este sistema habría desembocado, en múltiples ocasiones, en callejones sin salida, en que resurgiría en el ánimo de la Iglesia la preocupación por lograr una <<buena confesión>> y, en consecuencia, un verdadero arrepentimiento del pecador; pues, evidentemente el sistema de la penitencia tarifaria sería percibido como una forma de esquivar la Ley de Dios, el castigo por las faltas cometidas, sobre todo porque "había todo un sistema de conmutaciones para que las obras se sustituyeran por una suma determinada de dinero o un cierto número de misas. Además, otra persona podía cumplir la penitencia, con lo cual normalmente los pobres o los monjes hacían la penitencia en lugar de los ricos" (78). Entonces, afirmaríamos que el discurso violentamente económico de la penitencia no lograría opacar la preocupación de la Iglesia en torno --diríamos-- a dos problemas fundamentales: la penitencia, desde luego, y la justicia. Así, resurgiría, con nuevos bríos, la importancia otorgada a la intención del pecador por confesar sus faltas, el dolor y la humillación que le acompañarían, y los actos que el confesor impondría para la satisfacción y remisión de las culpas.

Y habríamos afirmado, que el tránsito desde la penitencia pública hasta la penitencia privada, no podría pensarse simplemente como un acto de mudanza de los escenarios y los actores, pues sería también algo más: ahora, decretada la confesión privada y obligatoria (y, además, reiterativa), la atención, la mirada, el control, la vigilancia, la reflexión, se desplazarían desde la ominosa materialidad perceptible del cuerpo hacia la inconsistencia material del alma, la interioridad, la subjetividad, el escenario de todas las disposiciones e intenciones, se convertiría en el punto focal de la tarea de transformación verdadera del pecador. Esta <<nueva>> preocupación sería aparejada, al menos, una interrogante: ¿Cómo sustraer del pecador, sin

iplentar la carne, el discurso verdadero que exprese la falta cometida, y un sincero arrepentimiento?

as llamadas <<Sumas de confesores>> y los <<Manuales de confesión>>, serían la materialización de dicha interrogante, a la vez que sustituirían a las anteriores listas y la penitencia tarifaria.

El problema de la justicia divina no sería una preocupación surgida a la par de la penitencia privada, ella tendría una larga historia. Quizás, desde San Agustín, pasando por <<los maestros en la ciencia del pecado>>: Hugo de San Víctor, Pedro Belardo y Pedro Lombardo, los Padres del Concilio de Trento y los neo-escolásticos de los siglos XVI y XVII, la meditación cristiana no ha cesado de interrogarse sobre el pecado, intentando definirlo estableciendo sus equivalencias en relación a la omisión, poniendo en juego las nociones de misericordia y justicia divinas, y pretendiendo, consecuentemente, establecer una clara diferenciación entre el Bien y el Mal. De esta forma, se ensayarían diferentes e interminables formas de categorización de los pecados; "pero esos diferentes criterios de identificación se integrarían finalmente en dos grandes conjuntos (...) destinados a una larga historia: de un lado, la lista de los pecados capitales; de otro lado, la oposición entre las faltas mortales y las faltas veniales" (79). Tales reflexiones sobre las diferentes formas de categorizar los pecados, llevarían aparejado el fortalecimiento del papel fundamental que ejercería el juez - confesor, quien para llevar a cabo su tarea habría de auxiliarse, justamente, de algunos de los múltiples <<Manuales de confesión>> que habrían proliferado luego del Concilio de Letrán IV. Y la obsesiva preocupación por los pecados sexuales, veríase ampliamente cristalizada en dichos <<Manuales>>, huelga decir que sobre ellos pesaría la categorización de <<pecados mortales>>; asistiríamos, además, al <<milagro de su multiplicación>>, pero no sólo de los pecados de la carne, sino de las faltas en general. Así, por ejemplo, un <<Manual>> titulado "Confessio generalis brevis et utilis, que enumera por orden de gravedad reciente, las diferentes faltas sexuales (...) Las dieciséis categorías de pecados se presentan así; 1) el beso impuro; 2) la caricia impura; 3) la fornicación; 4) la incitación, frecuentemente entendida como la seducción de una virgen; 5) el adulterio simple

(cuando uno solo de la pareja está casado); 6) el adulterio doble (cuando los dos miembros de la pareja están casados). 7) el sacrilegio voluntarios (cuando uno de los miembros de la pareja a pronunciado los votos religiosos). 8) el raptó y la violación de una virgen; 9) el raptó y la violación de una mujer casada (pecado más grave que el anterior puesto que se complica de un adulterio); 10) el raptó y la violación de una monja); 11) el incesto; 12) la masturbación, primero de los pecados contra natura; 13) las posiciones inconvenientes (lo mismo entre esposos); 14) las relaciones sexuales no naturales; 15) la sodomía; 16) la bestialidad. (...) Un Tratado intitulado Quia circa confessionem enumera 153 pecados de pensamiento, de palabra, de acción y de omisión. Otro, primo confitens debet, identifica 168 faltas y 106 deficiencias pecaminosas. Un tercero, Confessio generalis exigit reparte los pecados en función de su oposición a las virtudes y descubre así 92 tipos de faltas" (80).

Establecida la nueva concepción del pecado, anclado el dispositivo confesional en un proceso jurídico, sustentado en el Derecho Canónico, el confesor se asumiría (no sin grandes dificultades, por cierto) como un especialista en problemas de conciencia. Su nueva responsabilidad habría de exigirle exhibir, ante el pecador, una serie de comportamientos totalmente nuevos y apropiase de un conjunto de discursos que le permitieran realizar sus indagaciones: tan ardua tarea sería mai soportada por clérigos y sacerdotes, pues "la confesión era una prueba para muchos sacerdotes, y cierto número de ellos, tanto en el siglo XVII como en el XV, se la saltaban lo más ápidamente que podían" (81). La posibilidad de recurrir a los <<Manuales de confesión>> no aligeraría en lo inmediato de la pesada carga de hurgar en la conciencia del pecador, la cual se duplicaría al indagar sobre los pecados sexuales, pues en este espacio el confesor, en diversas ocasiones, chocaría con un complejo intramado de afectos difíciles de disolver. Pues, para el pecador el paso por la confesión, en general, despertaría múltiples afectos e inquietudes difíciles de soportar, que se multiplicarían al pasar por la confesión de los pecados sexuales, en este momento "el temor que le inspira un tribunal tan venerable y la vergüenza de manifestar sus propias miserias embarazan el libre uso de su lengua. (...) Los observadores de antaño notaron también que la vergüenza, causa de tantos

<<tormentos>> de conciencia, se manifestaba sobre todo con motivo de pecados sexuales y paralizaba particularmente a mujeres. Gerson, por ejemplo, era muy consciente de que la confesión de los pecados carnales <<no puede arrancarse de la mayoría de la gente sino con extrema dificultad. En cuanto a San Francisco de Sales, aconsejaba al confesor: <<Sed sobre todo caritativo y discreto con todos los penitentes, pero especialmente con las mujeres, para ayudarlas en la confesión de los pecados vergonzosos>>. (...) Generalicemos más todavía: son tan grandes la humillación y la vergüenza inherentes a la confesión que la iglesia católica ve en ésta la expiación principal de la falta, y la mayoría de las veces otorgó su absolución inmediatamente después de esa <<confesión>>" (82). Nuevamente, los <<Manuales de confesión>> operando como guías de indagación para el confesor, y para el pecador como guía para llevar a cabo un riguroso Examen de Conciencia, estructurarían el espacio de acción del dispositivo confesional, la puesta en discurso de la sexualidad y sus vicisitudes apuntando al desciframiento de sí mismo. Experiencia harto difícil para el hombre pecador, y aún más para la mujer pecadora; pues, por ejemplo, el Decretum elaborado por Burchard de Worms que no es propiamente un <<Manual>>, pero que sin embargo influyó de manera determinante en la construcción de aquéllos ordenaría a los sacerdotes cuestionar directamente a las mujeres sobre aquellos pecados sexuales considerados por él como <<especialmente de las mujeres>>. Ahí encontraríamos, entre otras, las siguientes preguntas: "Has hecho como ciertas mujeres tienen la costumbre de hacer: te has fabricado una cierta máquina (...) del tamaño que te convenga, esa hez* te la has colocado en tu sexo o el de alguna compañera y has fornicado con otras mujeres malas o ellas contigo, con éste instrumento o algún otro? O bien aún, haces como esas mujeres que << para apagar el deseo que les atormenta se juntan como si ellas se pudieran unir>>? <<Has fornicado con tu niño, quiero decir, lo has colocado sobre tu sexo e imitado así la fornicación>>? <<Te has ofrecido a un animal, has, por cualquier artificio provocado el coito>>? (...) <<Has gustado del semen de tu hombre para que él arda más de amor por ti>>? (...) <<Te has afanado en el arreglo

personal, el tuyo o el de otras? Quiero decir, si como las putas, has vendido tu cuerpo a los amantes para que ellos lo gocen>>? (83).

Vos resultaría difícil comprender que a partir de indagaciones de esta naturaleza, los pecadores, hombres y mujeres (principalmente éstas últimas), habrían de allanar el camino tanto para el desciframiento de sí mismos, como para obtener la tranquilidad del alma y acercarse a la salvación. Sin embargo, no podríamos olvidar que, "en esta época, la religión envolvía toda la vida del individuo en el mundo católico: el bautismo en la niñez, la comunión y la confesión cuando se llegaba al uso de razón, el matrimonio al iniciar la vida de pareja en la edad adulta y, por último, la muerte, eje central de la vida religiosa, que la considera como un tránsito a la eternidad" (84). Poco a poco, la pastoral de la penitencia habría de consolidarse en el alma de la cristiandad occidental, y sería el Concilio de Trento el que le otorgaría su estructura definitiva. Así, la estructura del dispositivo confesional integraría la exigencia de exhibir una serie de comportamientos, a partir de los cuales poder evaluar si se cumplían, o no, los efectos de transformación en el alma de los pecadores. En este sentido, una <<buena confesión>> sería aquella en la que el pecador, demostrara haber llevado a cabo un riguroso Examen de Conciencia, se mostrará <<contrito>>, confesará, en consecuencia, todos y cada uno de los pecados mortales (y también los veniales) cometidos y, finalmente, cumpliera a satisfacción los castigos impuestos para la remisión de los pecados. Por el lado del confesor, para realizar una <<buena confesión>>, debería saber <<mirar>> hasta las más oscuras profundidades del alma, y descubrir, ahí agazapados, los pecados más horribles y, en consecuencia, metidos al silencio por el pecador; entonces, realizar una minuciosa indagación haciendo, insinuando, solicitando del "otro" la verbalización del pecado, pero sin informarse con la sola enunciación del acto pecaminoso sino más bien, insistiendo, apelando a las circunstancias, las intenciones, los oscuros motivos que le inducirían al pecador a cometer la tal tropelía; y luego evaluar, sopesar la gravedad o levedad de los pecados confesados para después, fundado en la justicia y misericordia divinas, expresar el castigo merecido y otorgar la absolución, bajo la fórmula Ego te solvo, procurándole al pecador la tranquilidad y seguridad de haberse reconciliado

con la Ley de Dios, de haber recuperado la amistad de Dios. Huelga decir que, la puesta en acto de todo este dispositivo confesional integraría, fuertemente entrelazados, comportamientos discursivos y no-discursivos: Habiendo arribado a este punto, convendría expresar algunas consideraciones en torno al desarrollo ulterior. Al abordar la genealogía de la confesión, nos habríamos propuesto comprender cómo funciona ésta tecnología del yo, el tipo particular de comportamientos discursivos y las técnicas particulares que pone en juego y, a través de las cuales, se propondría revelar las vastas profundidades del yo; y también nos propondríamos dibujar los trazos más generales, quizás las coincidencias, las líneas de convergencia entre algunos elementos de la tecnología de la confesión y el complejo campo del Psicoanálisis, comprendiendo éste como una particular tecnología del yo en esta modernidad que nos concierne. En este sentido considerariamos, a pesar de los rodeos, los desvíos, las insistencias, las miradas en retrospectiva, a pesar de todo esto y más, haber dibujado el espacio de las razones, de los elementos genealógicos principales que sustentarian a la disciplina de la confesión tal y como sería enunciada en el Concilio de Letrán IV, y luego consolidada en el Concilio de Trento. Aún faltaría mostrar algo más de los discursos y las técnicas que pondrían en funcionamiento este dispositivo: para esta tarea habríamos dispuesto un abordaje que nos permita ya sólo exponer aquellos elementos genealógicos a partir de los cuales establecer las convergencias, las coincidencias y las inquietantes proximidades entre los dispositivos de la Confesión y el Psicoanálisis, de tal forma que, y adelante, nuestra escritura se mostrará quizás más selectiva (pero no parcial y engañosa o tendenciosa), con el fin de arribar a dicho objetivo, sin violentar la especificidad de los espacios. Probablemente, al escribir de este modo habrán de surgir escollos difíciles de salvar, intentaremos sortearlos lo mejor posible, sin perder de vista el objetivo fundamental, los juegos de verdad y las relaciones de saber y poder que animan a estas tecnologías del yo.

Y, habiendo figurado la estructura mayor del dispositivo confesional, afirmariamos lo siguiente: La clave de esta Tecnología del Yo denominada confesión radica en la presencia de que uno puede, con la ayuda de expertos, decir la verdad sobre sí mismo;

a forma, el dispositivo confesional se inscribiría en el corazón mismo de los
cimientos de individualización del poder. Parecería indudable que, "entre el
ócete a ti mismo>> de Sócrates y el de Freud, se produjo, como vínculo y como
licador, la aportación enorme --el adjetivo no es demasiado excesivo-- de la
sión tal como fue enseñada y vivida en el catolicismo" (85). La figura del
dote - confesor se develaría, en primera instancia, como quien ocuparía el lugar
<erto, pero sólo a partir del momento en que la Iglesia, portadora del llamado
der de las llaves>>, habría de delegar en aquel un poder semejante, es decir: a
del Concilio de Trento no sólo habría de consolidarse el sacramento de la
sión, sino también, la figura del sacerdote habría de adquirir una enorme
ancia al conferirle el papel de ser el único intermediario válido entre Dios y el
dor. Pero no sería un intermediario indiferente o neutral; el poder que le
eriría la Iglesia tendríamos que entenderlo como un Poder Jurídico, en sentido
cto; pues, "reiteradamente, el Concilio [de Trento] hace referencia al carácter
ial de la penitencia: Cristo <<quiso se presentasen (los que han pecado tras el
ismo) como reos ante el Tribunal de la Penitencia, para que por la sentencia de
acerdotes pudiesen quedar absueltos, no solo una vez, sino cuantas recurriesen
arrepentidos de los pecados que cometieron>>. Un poco más adelante dice el
cilio: <<es a manera de un acto judicial en el que pronuncia el sacerdote la
encia como juez>> (sesión XIV, 25 de noviembre de 1551). Estamos ante un
ladero juicio en el que el único juez posible es el sacerdote, quien tiene
dicción sobre el penitente; el reo y el acusador son siempre la misma persona: el
humillado, arrepentido y contrito; y la sentencia debe ser la absolución del
fesor, que impondrá alguna pena al penitente en compensación por sus culpas"
) . Sería este un poder omnímodo en tanto que conferido por el Espíritu Santo y
firmado en el momento de la ordenación sacerdotal; así, el juez - confesor sería
inido como aquél que tiene potestad para consagrar el pan y el vino y para
donar los pecados, llegando incluso a afirmar que, aún cuando el sacerdote esté
pecado mortal, ello no puede ser obstáculo para perdonar los pecados de los
os. Entonces, poder para otorgar, aplazar o negar el perdón; opciones que

guardarían una estrecha relación con la verdad, con la palabra de verdad divina, escriturada ahora precisamente en los famosos <<Manuales de confesión>>; Así, la confesión sería el operador por medio del cual se establecerían las relaciones entre el poder y la verdad, y el saber de éstas relaciones estarían en posesión justamente del juez - confesor. En este sentido, "para que el juez pueda determinar la sentencia adecuada, el perdón o no del pecador, deberá conocer exhaustivamente sus culpas. El penitente debe exponer en la confesión todos los pecados mortales que recuerde después de examinar minuciosamente su conciencia: explicará, además, todas las circunstancias que acompañaron al pecado y el número de veces que lo cometió. Si se le olvidase alguna culpa mortal, se juzga como incluida y perdonada por el sacramento, pero si deliberadamente omitiese algún pecado mortal, quedaría invalidada la absolución del sacerdote" (87).

Pero, para que el pecador pudiera expresar todos sus pecados requeriría de un guía que, paso a paso, le indicara como sortear las trampas que impondría el Maligno, dificultando el riguroso examen de conciencia. El sacerdote, apoyado en su <<Manual>> se convertiría en el experto guía de la conciencia del pecador, debiendo de poner en práctica un sinnúmero de estrategias, de tácticas que apuntarían, además, a los diversos papeles que el confesor debería desempeñar para cumplir con su cometido: que el pecador confiese. Así, según el caso tendría que colocarse en el lugar del <<médico>>, del <<juez>> o del <<padre>>, sobre todo para obtener la confesión de los pecados sexuales, a propósito de los cuales se sugeriría no mirar de frente al penitente, apartar de ellos la mirada, escuchar <<como si no escuchase>> y luego iniciar el interrogatorio por las cosas más generales (88)

"Hay, por tanto, <<táctica>> por parte del sacerdote puesto que se trata de utilizar los mejores métodos para obtener la confesión y porque, tras ésta, se rechaza siempre la necesaria y a menudo severa amonestación, preconizada incluso por los confesores más indulgentes, para poner al pecador frente a la <<enormidad>> de sus faltas --expresión clásica en este terreno. (...) <<Hay que ayudar a los más temerosos vergonzosos>> (...) <<mediante preguntas adecuadas y que siga a lo que van diciendo>>. Dicho en otros términos hay que seguir al penitente a su terreno,

pero con toda la discreción deseable sobre todo si se trata de pecados sexuales -- ¡siempre los pecados sexuales! <<Si se acusa de haber tenido pensamientos sucios y sospecháis que se siente impedido, por vergüenza o por temor, a decir libremente todo, preguntadle si no ha tenido malos deseos. (...) Si es así, pasad adelante, y preguntadle con qué personas y qué acciones, y si no hubo algún tocamiento. El confesor debe ser discreto en esto, y que no moleste a las almas buenas con preguntas importunas>>" (89)

Parece evidente que, el pecador debe desempeñar también un papel activo en el tribunal penitencial; como reo y penitente se le exige que exprese un discurso verdadero sobre sí mismo, el juez - confesor no sabe cuáles son las culpas del reo, en consecuencia deberá ser exigido a declararlas. Pero, descubrir en sí mismo el discurso verdadero, manifestarlo como culpa y mostrarse arrepentido, contrito, no sería una tarea simple para el pecador: el desciframiento de sí mismo como respuesta a la demanda del juez - confesor su puesta en discurso que pudiera expresar normas sentimientos de dolor, vergüenza y humillación, descubriendo su horrible timidez de pecador, no podría realizarse de cualquier forma. La confesión exigiría el montaje de todo un ritual acorde a sus circunstancias, demandando del pecador que exhibiera y sometiera su cuerpo a determinados comportamientos, gestos y muecas que habrían de colmar de sentido al ritual de la purificación, pero que también cumplirían el objetivo de colocarlos a ambos, juez - confesor y reo - pecador, en posiciones diferentes, desiguales en relación a la Norma, a la Ley de Dios: uno al exterior, al margen el otro. Alejarse de la Iglesia, oponerse de una cualquier forma a Ley divina, perder la gracia y la amistad de Dios, serían la expresión del ser del pecador; retornar y cruzar nuevamente el umbral de la Casa de Dios, situarse de nuevo a cuenta del lado del respeto y la obediencia a la Ley divina, reconciliarse y renovar la amistad con Dios, reconociendo que la Ley estaría siempre por encima del reo - pecador, esa sería la significación de la confesión y para acceder a ella no habría sido suficiente solicitarla, necesitarla o ser arrastrado a ella, su acceso estaría condicionado a que el pecador se reconociera en ese lugar, y desde ahí se mostrara humillado, suplicante, sumiso que se postrara ante el intermediario de Dios como

muestra sincera de humildad y derrota. Lejos, en los tiempos de la penitencia pública, habrían quedado, quizás para el orgullo de la misericordia y justicia divinas, sus espectaculares rituales de satisfacción y castigo para la remisión de los pecados, tiempos en los que en el cuerpo del pecador se inscribirían, al lado de las marcas del poder de la Ley divina, las dolorosas huellas, altamente simbólicas, de los delitos cometidos: cuerpo y alma, al unísono, sometidos y excluidos como resultado del quebranto de la Ley (90). Un ayer pleno de oscuras y tristes fastuosidades. Pero, ahora sería diferente, aunque algo de ese ayer se conservaría como para recordarle a todo pecador, en acto o en potencia, que la pedagogía moral podría ser harto dolorosa; ahora los comportamientos corporales exigidos tendrían otra significación, formarían parte de todo el dispositivo, pero ya no serían el blanco al que apuntaría la justicia y misericordia divinas: ahora la penitencia apuntaría directamente al alma, a la conciencia espiritual; pues, "según el cristianismo existe una instancia individual, portadora de valoraciones morales y de normas: es la conciencia. (...) Es precisamente la conciencia el primer objetivo de las estrategias del poder religioso. En gran medida hay conciencia individual gracias a la confesión" (91). El ritual de la penitencia y el perdón, no podría prescindir totalmente del cuerpo del pecador, y le exigiría que por medio del él, a través de él mostrara a la Iglesia su derrota, su vergüenza, dolor y humildad. Entonces, "la postración no es un gesto humillante en el sentido de provocar una disminución de la categoría social o un signo de inferioridad, sino un honroso gesto de humildad. (...) A través de la postración, el gesto corporal se hace el objeto vivo de estas disciplinas. A través de él, el penitente muestra su pena, como una lección viviente de la culpa y muestra a todos, más allá de las palabras, lo difícil que resulta arrepentirse. La postración del cuerpo, su humillación espetuosas, es una introducción al lenguaje de la obligación, un aprendizaje corporal de lo permitido y lo prohibido. El cuerpo se convierte así, en el espectáculo de demostración de la ley violentada. No debe extrañar, porque el cuerpo siempre ha sido una cuestión moral, no solo por lo que de él se hace o por el uso que se le da, sino también por la serie de gestos que se le imponen. Humillado, exhibido, postrado, el cuerpo dice, en sus propios términos, la relación que debe existir entre la

ley y el individuo" (92) Así los gestos y comportamientos corporales habrían de traducir, para el cristianismo, el reconocimiento de las erráticas vagancias y dobleces de la conciencia y el corazón del pecador, pero también, habrían de disponer al cristiano para realizar una <<buena confesión>>, antecedida de un minucioso examen de conciencia, acercándole a la posibilidad de sanar de las heridas que en su alma han abierto los pecados, aliviándole de sus pesadas inquietudes espirituales, procurándole tranquilidad y ligereza de corazón y devolviéndole al Espíritu de Dios. De ahí la importancia otorgada al Examen de Conciencia, calistenia espiritual que habría de preparar y disponer al alma para ofrecerse, al juez - confesor, con toda la plenitud de su pecadora desnudez, quizás sólo adornada con los sentimientos de la vergüenza, el dolor y el arrepentimiento genuinos, que como espinosos zarzales deben zaherir la carne y el alma y conminarle a no volver a ceder ante las argucias del pecado. Afirmaríamos que, es en el espacio diseñado por el Examen de Conciencia donde abría de producirse el desciframiento de sí mismo, el reconocimiento de sí mismo, y donde también se mostrará en toda su plenitud el lugar, ocupado por el juez - confesor, del experto por medio del cual uno puede decir la verdad sobre sí mismo: experto poseedor de las claves para significar y establecer la diferencia entre el Bien y el Mal, poseedor de <<las llaves>> para <<abrir>> las conciencias y hurgar en ellas hasta encontrar su presa: el pecado; experto poseedor de las estrategias discursivas orientadas a <<hacer decir al "otro" aquello que, sin proponérselo, terminará afirmándolo>>; poseedor también del poder para evaluar y juzgar si se ha hecho una <<buena>> o <<mala>> confesión, para otorgar, aplazar o retener el perdón, y, finalmente, experto en <<apreciar>> si el arrepentimiento del pecador es genuino y está fundado en la tristeza y desamparo por haberse apartado del amor misericordioso de Dios (Contrición), o si el arrepentimiento está sólo motivado por el temor al Dios Juez y la amenaza consecuente de ir a parar con sus escombros mortales a las oscuridades del infierno, eternamente (Atrición). Sobraría decir que, el Examen de Conciencia se apoyaría fundamentalmente en los diversos <<Manuales de Confesión>>, serían la guía no sólo para el pecador, sino también para el confesor, las obsesivas preocupaciones de la cristiandad sobre los

pecados de la carne, encontrarían en aquellos sus espacios "naturales" de decantación, de multiplicación y de razones para su persecución incansable. Y afirmaríamos que, a partir de la incesante confesión de la carne en la cristiandad, como matriz general, habríamos pasado de la obligación al deseo de esa misma confesión de la carne, animados por la también incesante búsqueda de la sexualidad verdadera. Así, antes que actuar, estaríamos conminados a poner en discurso, a llevar al molino de las palabras, a los desfiladeros del significante todo lo tocante a la sexualidad. Y aquellos <<Manuales de confesión>>, aquellas estrategias guiadas para el Examen de Conciencia, se significaría como los elementos genealógicos de una Tecnología del Yo puesta a punto en nuestra modernidad. El Psicoanálisis, espacio acerca del cual vertiríamos algunas palabras. Pero, antes de introducirnos en este camino, quisiéramos insistir en lo siguiente: Al consolidarse, por la acción de teólogos y canonistas, la espiritualidad, la subjetividad como el espacio de las intenciones del pecado de la carne, y el dispositivo de la confesión como el mecanismo idóneo para sustraer la verdad, fijaría al Discurso en el lugar de una <<banda sin fin>>, a través de la cual, y desde entonces, proliferarían un sinnúmero de discurso que no serían sino otras tantas formas variadas de la confesión.

Justamente sería el campo de la palabra y el lenguaje el camino por el que nos introduciríamos al Psicoanálisis, el que Sigmund Freud (1856 - 1939) y el Jacques Lacan (1901 - 1981), es importante puntualizarlo.

En principio, cómo se encuentran el sujeto y la verdad en el espacio del Psicoanálisis? O, dicho de otra manera. Cómo se descifra a sí mismo el sujeto, cómo accede al conocimiento de sí mismo por la vía del Psicoanálisis? Antes de responder, sería conveniente esbozar el espacio de referencia. El Psicoanálisis, afirmamos, surgiría como la afirmación tácita de que la sexualidad está reprimida, pero que esta represión sólo puede ser levantada, suspendida en una porción, en aquella que ha dado lugar a los síntomas de la neurosis. Pues, también afirmaría que entre el sujeto y la Ley del Deseo hay una relación que es y debe siempre ser pensada como atadura, de sujetación del sujeto a dicha Ley; en este sentido, el Psicoanálisis no es promesa, ni profecía de liberación del Deseo, de retorno a los paraísos perdidos de

las sexualidades plenas, esparcidas en ese jardín de las delicias que serían los cuerpos.

Este enorme proyecto terapéutico, bien lo sabemos, <<nacería>> en el corazón mismo de la sin - razón, pues "¡Tan cierto es que nuestro conocimiento científico y médico de la locura reposa implícitamente sobre la constitución anterior de una experiencia ética de la sinrazón" (93). Esta experiencia ética de la sinrazón no sólo tiene "Historia", sino también tienen un sexo, es bien sabida la <<anécdota>>, relatada por S. Freud, de las palabras pronunciadas por J. M. Charcot ante las dolencias de una joven mujer y que dejarían profundamente impresionado a Freud, esto es: "Mais, dans des cas pareils: c'est toujours la chose génitale, toujours. . . , toujours. . . , toujours" (94). Pero esta <<genitalidad>> sería una herencia que habría de recorrer diferentes espacios, donde se le extraería el usufructo del saber que comportaría, de la verdad que sobre ella misma no cesaría de decir, para quien supiera escuchar; pero, nuevamente, una exacción recaería sobre esta verdad: "Las crisis de histeria provocadas por el mago Charcot en las enfermas de la Salpêtrière fascinaron a Freud y gracias al Psicoanálisis contribuyeron a afianzar el sometimiento de las mujeres a la ley falocrática. Sin embargo estos taumaturgos y terapeutas no fabricaron de la nada a la mujer histérica ya que se sirvieron de un doble precedente: la religiosa poseída y la bruja endemoniada; son pues los herederos de viejos interventores de la norma que también para curar se servían de la palabra. Pero para que las funciones desempeñadas por exorcistas y religiosos dotados de autoridad fuesen retomadas por los sacerdotes del inconsciente fue preciso que la carne perdiese en parte su condición pecaminosa para pasar a ser objeto de la mirada médica" (95). Pero, querriamos entrar más directamente en la problematización que nos concierne: el encuentro del sujeto con la verdad en el espacio del análisis; para ello enfrentaremos el riesgo de una excesiva síntesis que, quizás, se traduzca en austeridad.

Entonces, diríamos que J. Lacan "solo se hizo, a propósito del psicoanálisis, una pregunta fundamentalmente crítica. Cuáles son sus condiciones de posibilidad?Cuál fue su respuesta? el psicoanálisis sólo es posible si y sólo si: el inconsciente esta

estructurado como un lenguaje" (96). Sería el campo de la palabra y el lenguaje, o si se quiere la Lengua, tal y como fue concebida por el estructuralismo: el punto a partir del cual el psicoanálisis habría de otorgar al Significante un lugar de preeminencia; cadena de significantes que hacen discurso y en la escucha analítica remiten a las manifestaciones del inconsciente. Discurso del inconsciente que, desde luego, no carece de estructura sino más bien hace modelo o, en todo caso, encuentra en el discurso de la histérica el punto de partida para la experiencia del análisis, pues "La fórmula del discurso de la histeria es la fórmula del comienzo de un análisis. Tiene que haber una queja, un síntoma, transformado en demanda de saber, que cubra una demanda incondicionada de amor y que se dirija a quien supuestamente detenta ese saber acerca de lo que uno mismo ignora de sí mismo" (97). No podríamos soslayar la riqueza de estas afirmaciones, habría que matizarlas y desarrollarlas en la dirección que nos conviene. Entonces, discurso que es demanda de un saber y que, fuera del análisis, estaríamos dispuestos a afirmar que: el sujeto, por la vía de su discurso, sabe lo que pide: error, el sujeto no sabe y en el extremo, no quiere saber nada de "ese saber": paradójico discurso este del análisis. Y es que, este discurso, esta queja, esta demanda estaría sostenida por una certeza: el otro, el analista, sabe, tiene en su poder el saber que falta pero aquí hay un error, que ciertamente conducirá a la verdad, al saber pero que, en principio no deja de ser sino puro semblante; pero antes...

El analista es el hombre a quien se habla y a quien se habla libremente. Esta ahí para eso. Qué quiere decir esto? (...) El sujeto invitado a hablar en el análisis no muestra en lo que dice, a decir verdad, una gran libertad. No es que esté encadenado por el rigor de sus asociaciones: sin duda le oprimen, pero es más bien que desembocan en una palabra libre, en una palabra plena que le sería penosa, nada más temible que decir algo que podría ser verdad. Por que podría llegar a serlo el todo, si lo fuese y Dios sabe lo que sucede cuando algo, por ser verdad, no puede ya volver a entrar en duda. En éste el procedimiento del análisis: "¿un progreso a la verdad?" (98). Sí, por cierto, pero no en el sentido de una orientación, o un acontecimiento, o como la dirección de la conciencia, en el pleno sentido de guía

moral, como ocurriría en la práctica de la confesión: esto quedaría radicalmente excluido (99). Qué verdad es esa hacia la que habría de dirigirse el análisis? Justamente hacia la verdad del sujeto, hacia el desciframiento de sí mismo, hacia ese saber que, en última instancia, el sujeto no sabe que lo sabe, pero que, debemos insistir, la cuestión es que quiere saber de eso que casualmente nada quiere saber: Eso es La Falta, el Deseo: pero, sin embargo, todo análisis apunta hacia ese lugar. Así entenderíamos que, en este apuntar al desciframiento, al conocimiento de sí mismo, al encuentro del sujeto con la verdad, el análisis es muy claro: "Nunca un análisis culminó en la determinación de tal o cual índice de agresividad o erotismo. El punto al cual conduce el progreso del análisis, el punto extremo de la dialéctica del reconocimiento existencial, es: Tú eres esto. Este ideal, de hecho, nunca es alcanzado. El ideal del análisis no es el completo dominio de sí, la ausencia de pasión. Es hacer al sujeto capaz de sostener el diálogo analítico, de no hablar ni demasiado pronto, ni demasiado tarde" (100). Esto no es sencillo, pues hablar, enunciar, hacer discurso, no es hacer la <<banda sin fin>> por la que transitaría el sujeto en su puro decir, pareciendo cómo si el principio de la identidad aristotélica lo sustentara, no, justamente en el análisis, en ese espacio donde el sujeto de la enunciación no coincide con el sujeto del enunciado. Aquí encontraríamos una diferencia: en el caso del ritual de la confesión (e incluso, en el sistema de la ciencia), el sujeto del enunciado coincide siempre con el sujeto de la enunciación, pues para lograr su transformación, para que se descifre a sí mismo en la dirección canónica que se le exige, es necesario que se lo mantenga siempre en la dimensión y el plano de la conciencia. Pero en el análisis, "Freud, por el contrario, nos muestra que en el sujeto humano hay algo que habla, que habla en el pleno sentido de la palabra, es decir algo que miente, con conocimiento de causa, y fuera del aporte de la conciencia. Esto --en el sentido evidente, impuesto, experimental del término-- es reintegrar la dimensión del sujeto. Al mismo tiempo, esta dimensión ya no se confunde con el ego. El yo es destituido de su posición absoluta en el sujeto. El yo adquiere el estatuto de espejismo: como el resto de las cosas, no es sino un elemento

más de las relaciones objetales del sujeto" (101). Otro que es también puro semblante.

Entonces, discurso que es puro semblante, de uno y otro lado; pero que, sin embargo, se sostienen por lo que como error y mentira es lo que conduce a la verdad; y aquí otra diferencia (y si estamos siendo claros por las diferencias algo decimos de las equivalencias, pero sin confundirnos, ni confundir). A diferencia del juez-- confesor que se coloca en el lugar del que tiene el saber--el del pecado, el de la expiación, el del reino de Dios--, el analista no se puede colocar en el lugar del supuesto saber que el analizante le conmina a ocupar, pues "en la noción de semblante de sujeto supuesto saber, hay una meprise (equivocación) a propósito del saber en cuestión. El sujeto supuesto saber es la meprise que cubre la meprise. Hace creer que hay un sujeto que sabe, que domina ese saber del inconsciente, cuando la definición misma de ese saber supone que ningún sujeto lo sabe, que ninguno ésta, por decir así, a la altura del inconsciente" (102). Lo cual no quiere decir que el análisis, entonces, corra del semblante a la mentira, y de ahí al error y que el desciframiento de sí mismo no sea otra cosa sino una maraña de mentiras astutamente colocadas en el lugar de la verdad. A decir verdad el que demanda el análisis, va engañando, se sitúa de entrada en el error, pero "eso" justamente es lo que le permite la constitución de la verdad. "En efecto, a medida que la mentira se organiza, emite sus tentáculos, le es necesario el control correlativo de la verdad que encuentra a cada recodo del camino y que debe evitar. La tradición moralista lo afirma: es preciso tener buena memoria cuando se ha mentado. Es preciso saber muchas cosas para poder sostener una mentira. Nada es más difícil de demostrar que una mentira que se sostenga. Ya que, en este sentido, la mentira realiza, la desarrollarse, la constitución de la verdad" (103).

Y en todo esto, cómo participa la sexualidad? Qué es la sexualidad para el Psicoanálisis en esta labor de búsqueda, de demanda de saber sobre sí mismo? Ya no nos detendremos en dar respuesta para el Psicoanálisis la sexualidad, como experiencia, apunta a encontrar su lugar en la dimensión de la palabra y el lenguaje, apunta a su articulación con el deseo inconsciente. Por ello no hay ni liberación, ni

profecía, ni promesa de arribo a tierras prometidas. Lo cual no quiere decir que su objetivo sea mínimo: articular el acto genital, la experiencia sexual al discurso del deseo inconsciente, implicaría caminar en la dirección del conocimiento de sí mismo y además, apuntaría a la construcción de una Ética sustentada precisamente en el Deseo. Justamente, "por ello importa que nos percatemos de qué está hecho el discurso analítico, y que no desconozcamos que en él se habla de algo, que aunque sin duda sólo ocupa un lugar limitado, queda claramente enunciado por el verbo joder. Se habla de joder --verbo, en inglés to fuck-- y se dice que la cosa no anda. (...) En efecto, lo que constituye el fondo de la vida es que, en todo lo tocante a las relaciones de los hombres y las mujeres, lo que se llama colectividad es algo que no anda. (...) Esto no quita que lo único serio es lo que se ordena de una manera distinta como discurso. Y ello llega hasta englobar lo siguiente: esta relación, esta relación sexual, en tanto no anda, anda de todas maneras, gracias a cierto número de convenciones, prohibiciones, inhibiciones, que son efecto de lenguaje, y que sólo han de tomarse de ese registro y de esa juez" (104). Parece claro que, para el Psicoanálisis el problema con la sexualidad, como lo que está emparejado al conocimiento de sí mismo, no es la relación sexual en sí ésta como sea anda, el problema es: Y cómo articularla en el discurso, pero en un discurso que no sea puro semblante? Lo cual no abre las puertas al frío intelectualismo de la interpretación efectiva; en el discurso del Goce inconsciente, se juegan también las problematizaciones del Amor, como aquello que permite condescender al deseo y apalabrarlo". De ahí que, "la vertiente más original del amor lacaniano es, (...) que el amor es invención, es decir, elaboración de saber" (104). Aquí nos detendríamos.

NOTAS

PRIMERA PARTE

1.- Foucault, Michel. "EL SEXO COMO MORAL", en Varela, Julia y Alvarez-Uria, Fernando (Ed. trad. y prólogo de). "Michel Foucault. Saber y Verdad", pág. 194.

2.- Cfr. Foucault, Michel. "VIGILAR Y CASTIGAR". Nacimiento de la prisión, pág. 20.

3.- Op. cit., pág. 30.

4.- Foucault, Michel. "EL INTERES POR LA VERDAD", en Varela, Julia y Alvarez-Uria, Fernando. Op. cit., págs. 239-240.

5.- Morey, Miguel. (Introducción de). "INTRODUCCION LA CUESTION DEL METODO", en "Michel Foucault. Tecnologías del yo. Y otros textos afines", pág. 21.

6.- Foucault, Michel. "CURSO DEL 14 DE ENERO DE 1976". en Varela, Julia y Alvarez-Uria, Fernando (Ed. trad. y prólogo de). "Michel Foucault. Microfísica del poder", pág. 140.

7.- Deleuze, Gilles. "FOUCAULT": PAG. 50

8.- Cfr. Foucault, Michel. "NIETZSCHE", LA GENEALOGIA. LA HISTORIA, en Varela, Julia y Alvarez-Uria, Fernando. Op. cit., págs. 7 -29.

9.- Cfr. Deleuze, Gilles. "LOS PLIEGUES O EL ADENTRO DEL PENSAMIENTO. (SUBJETIVACIÓN)", op. cit., págs. 125 y ss.

- 10.- Foucault, Michel. "VIGILAR...", op. cit., pág. 35.
- 11.- Foucault, Michel. "NIETZSCHE, ...", op. cit., pág. 19.
- 12.- Foucault, Michel. "CURSO DEL 7 DE ENERO DE 1976", en Várela, Julia y Álvarez-Uría, Fernando. Op. cit., pág. 135.
También, cfr.: Sauquillo González, Julian. "MICHEL FOUCAULT: UNA FILOSOFÍA DE LA ACCIÓN. Caps. IV Y V, principalmente. Smart, Barry. "FOUCAULT, MARXISM AND CRITIQUE", Caps 1, 2 y 3, principalmente.
- 13.- Cfr. Foucault, Mechel. "LA GUBERNAMENTALIDAD", en Foucault: Michel. Donzelot, Jacques. et. al. "Espacios de poder". También, en sauquillo González, Julian. "Michel Foucault: Una filosofía de la acción", Cap. V, principalmente.
- 14.- Dreyfus, Hubert L. y Rabinow, Paul. "MICHEL FOUCAULT: MÁS ALLÁ DEL ESTRUCTURALISMO Y LA HERMENEUTICA", pág. 127.
- 15.- Cfr. Foucault, Michel. "GENEALOGÍA DEL RACISMO", Primera Lección : <<Erudicción y saberes sometidos<<, principalmente.
- 16.- Dreyfus, Hubert L. y Rabinow, Paul. "MICHEL FOUCAULT...", op. cit., pág. 127.
- 17.- Foucault, Michel. "VIGILAR...", op. cit., pág. 34.
- 18.- Foucault, Michel. "EL NACIMIENTO DE LA CLÍNICA. UNA ARQUEOLOGÍA DE LA MIRADA MÉDICA", págs. 165, 167 y ss.
- 19.- Op. cit., pág. 62.

20.- Op. cit., págs 159, 162 y ss.

21.- Cfr. Azouvi, Françoise. "LA MUJER COMO MODELO DE PATOLOGÍA EN EL SIGLO XVIII", en Col. "Diógenes". Revista Trimestral, 115 Otoño. págs. 25 -39.

22.- Canguilhem, Georges. "LO NORMAL Y LO PATOLÓGICO", pag. 228.

23.- Foucault, Michel. "EL NACIMIENTO...", op. cit., pág. 227.

24.- Cfr. Le Goff, Jacques. "PENSAR LA HISTORIA. MODERNIDAD, PRESENTE, PROGRESO". Cap. III, principalmente.

25.- Foucault, Michel. "VIGILAR...", op. cit., pág. 34.

26.- Es demasiado evidente que nuestra forma de pensar los mecanismos de producción del conocimiento, estaría sustentada en la llamada "tradición epistemológica francesa", ilustrada entre otros por: Cavailles, Bachelard, Canguilhem, Althusser y el propio Foucault. Bien sabemos el constante rechazo de M. Foucault a ser nombrado <<Epistemológico>>, y preferir el calificativo (autoimpuesto) de <<Arqueólogo del saber>>, sería erróneo pretender ver en esto una manifestación capichosa del filósofo francés, es más bien la expresión de una distancia y una diferencia en los modos de reflexión sobre el saber y la ciencia. A propósito, cfr.: Foucault, Michel. "LA ARQUEOLOGÍA DEL SABER". Cap. "Ciencia y saber", principalmente.

27.- Foucault, Michel. "LA ARQUEOLOGÍA DEL SABER", págs. 306 - 307.

28.- Op. cit., págs 322 - 323. Parecería que el recurso conceptual de la EPISTEME, al que acude Foucault, tendría la virtud de ser dotado de un

contenido completamente nuevo, comparado con el que habría contemplado en la Antigüedad Clásica Griega. A propósito, cfr. Sauquillo González, Julian. "MICHEL FOUCAULT: UNA FILOSOFÍA DE LA ACCIÓN". Ahí, en una nota a pie de página marcada con el No. 78, la cual reproducimos a continuación, encontraríamos precisamente algunos de los elementos para sustentar nuestra afirmación sobre la originalidad del contenido del vocablo en ciernes. Cito: <<sobre el significado del término "episteme". Hilton F. Japiassú señala las dos acepciones más significativas. En el sentido epistemológico antiguo de la noción, no significa más que simple "opinión" o mero "saber" precientífico. En el siglo XVII un sentido de saber profano. Por influencia del cartesianismo filosófico, episteme apela a opiniones culturales o hábitos culturales anteriores o extraños a la ciencia y al Cógito --pensamiento del hombre culto, del hombre honesto. Vid. "Idéa de una <<arqueología>> das ciencias humanas segundo Michel Foucault". *Convivium*, núm. 5, año XIII - 197, Sao Paulo, 1974, págs. 415 - 430, pág. 419>>. Op. cit., pág 194.

29.- Foucault, Michel. "VIGILAR...", op. cit. pág. 141 (infra)

30.- Op. cit., pág. 57.

31.- Beccaria, Cesare. "DE LOS DELITOS Y DE LAS PENAS", págs. 53 y 54.

32.- Op. cit., Pág 57.

33.- Le Goff, Jacques. "LO MARAVILLOSO Y LO COTIDIANO EN EL OCCIDENTE MEDIEVAL", pág. 171. También, Vid. Foucault. M. "VIGILAR...", op. cit., pág 35.

34.- Foucault Michel "HISTORIA DE LA SEXUALIDAD. I. LA VOLUNTAD DE SABER", pág. 164.

35.- Foucault M. "VIGILAR...", op. cit., págs. 11 - 13.

36.- Delval, Juan Antonio. "INTRODUCCIÓN", en Beccaria. Cesare. "de los delitos...", op. cit., pág 8.

37.- Sobrino, M. Beuchot. M. "INTRODUCCIÓN A SAN AGUSTÍN", en "Tratados", págs. 24 - 25.

38.- Le Goff, Jaques. "LO MARAVILLOSO...", op. cit, pág. 41.

39.- Duby , Georges. "EL CABALLERO, LA MUJER Y EL CURA". págs. 28 - 29.

40.- Cfr. Aries Philippe. "EL MATIMONIO INDISULUBLE". en Aries, Ph. Bejin, A y Foucault M. y otros. "Sexualidades Occidentales", págs 189 y ss.

41.- Duby, Georges. "EL CABALLERO...", op. cit., pág. 27 - 28.

42.- De Certeau, Michel. "LA ESCRITURA DE LA HISTORIA". pág. 17.

43.- Ewald, Françoise. "UN PODER SIN UN AFUERA" en Balibar, E. Deleuze, G. Dreyfus, H. L. et. al. "Michel Foucault. Filósofo", págs. 167 - 168 y 169.

SEGUNDA PARTE

1.- Veyne, Paul. "EL IMPERIO ROMANO. EL MATRIMONIO". en Aries, Ph. y Duby, G. (Bajo la dirección de). "Historia de la vida privada. 1. Imperio Romano y Antigüedad Tardía", pág. 59. (Infra).

2.- Op. cit., pág. 48.

3.- Op. cit., pág. 59 (supra). A propósito de la concepción de Musonio sobre el matrimonio, cfr. Foucault, M. "HISTORIA DE LA SEXUALIDAD. 3. LA INQUIETUD DE SÍ", pág. 142.

4.- Op. cit., pág. 157 (supra).

5.- Duby, Geroges. "EL CABALLERO...", pág. 157 (supra).

6.- Op. cit., pág. 27.

7.- Op. cit., pág. 157. (infra).

8.- Op. cit., pág. 26.

9.- Brown, Peter. "EL CUERPO Y LA SOCIEDAD. LOS CRISTIANOS Y LA RENUNCIA SEXUAL". pág. 68.

10.- Op. cit., pág. 84.

11.- Torres Amat, Felix (Ilmo, Don). "LA SANTA BIBLIA", pág. 1140.

12.- Op. cit., pág. 1185.

13.- Cfr. Aries, Ph. "SAN PABLO Y (LOS PECADOS DE) LA CARNE", en Aries, Ph. Bejin, A. Foucault, M. y otros. "Sexualidades Occidentales". págs. 65 y ss.

14.- Brown, Peter. "EL CUERPO Y ...", op. cit., págs. 83 - 84.

15.- Citado en, Brown, Peter. Op. cit., pág. 70. También, cfr. Torres Amat, Felix (Ilmo, Don). "La Santa ...", op. cit., pág 989.

16.- Sobre el problema de la misoginia, visto y tratado desde diferentes ópticas, consideraríamos pertinente remitir a las siguientes obras: Brown, Péter. "EL CUERPO Y LA SOCIEDAD. LOS CRISTIANOS Y LA RENUNCIA SEXUAL"; Aries, Ph. y Duby. G. (Bajo la dirección de). "HISTORIA DE LA VIDA PRIVADA. 1. IMPERIO ROMANO Y ANTIGUEDAD TARDÍA"; Duby. G. y Perrot, M. (Bajo la dirección de). "HISTORIA DE LAS MUJERES. 1. LA ANTIGUEDAD. MODELOS FEMENINOS".

17.- Veyne, Paul. "EL IMPERIO ROMANO. EL MATRIMONIO". op. cit., pág. 50.

18.- Op. cit., pág. 56.

19.- Brown, Peter "EL CUERPO Y ...". op. cit., pág. 80

20.- Op. cit., pág. 82.

21.- Op. cit., pág. 93.

- 22.- Op. cit., pág. 505.
- 23.- Op. cit., pág. 141.
- 24.- Op. cit., págs. 22 - 23.
- 25.- Delumeau, Jean. " LE PECHE ET LA PEUR. LA CULPABILISATION EN OCCIDENT, XIIe - XVIIIe SIECLES", pág. 212.
- 26.- Op. cit., pág. 213.
- 27.- Brown, Peter. "EL CUERPO Y ...", op. cit., pág. 106.
- 28.- Torres Amat, Felix. (Ilmo. Don). " LA SANTA...", op. cit., pág. 988.
- 29.- Op. cit., pág. 994.
- 30.- Op. cit., págs. 1126 y 1128.
- 31.- Op. cit., págs. 1148 y 1149.
- 32.- Op. cit., pág. 1141.
- 33.- Brown, Peter. "EL CUERPO Y ...". Op. cit., págs. 144 - 145.
- 34.- Brown, Peter. " LA ANTIGUEDAD TARDÍA. LA NUEVA ANTROPOLOGÍA": en Aries, Philippe y Duby, Georges. (Bajo la dirección de). " HISTORIA DE LA VIDA PRIVADA. 1.", pág. 258. También, cfr. Brown, Peter. " EL CUERPO Y ...", op. cit., pag. 59.

35. Brown, Peter. " EL CUERPO Y ...", op. cit., pág. 111. (supra).
36. Op. cit., págs. 111 (infra) y 112 (supra).
- 37.- Op. cit., págs. 112(infra), 113 y 114.
- 38.- Op. cit., pág. 200.
- 39.- Op. cit., pág. 116.
- 40.- Torres Amat, Felix (Ilmo, Don). "LA SANTA...", op. cit., pág. 1003.
- 41.- Brown, Peter. "EL CUERPO Y ...", op. cit., pág. 69.
- 42.- Op. cit., pág. 169.
- 43.- Op. cit., pág. 244.
- 44.- Op. cit., pág. 236. También, cfr., Brown, Peter. " LA ANTIGUEDAD TARDÍA. LA NUEVA ANTROPOLOGÍA", op. cit., pág. 259 (infra).
- 45.- Millot, Catherine. " EXSEXO: ENSAYO SOBRE EL TRANSEXUALISMO", pág. 71.
- 46.- No pensaríamos reducir la genealogía histórica del cristianismo a los conceptos de la ley y el pecado. Pero nos interesa, a partir de ellos, dibujar aquellos elementos que apuntarían a convertirse en contenidos de una tecnología del yo.
- 47.- Brown, Peter. " EL CUERPO Y ...", op. cit., pág. 88.

- 48.- Torres Amat, Felix (Ilmo, Don). "LA SANTA ...", op. cit., pág. 1122.
- 49.- Op. cit., pág. 1994.
- 50.- Brown, Peter. "EL CUERPO Y ...", op. cit., págs. 127 - 128 (supra)
- 51.- Op. cit., págs. 94 - 95.
- 52.- Op. cit., pág. 140.
- 53.- Op. cit., pág. 128.
- 54.- Pérez Cortés, Sergio. "SEXUALIDAD EN LA EDAD MEDIA", pág. 226.
- 55.- Torres Amad. Felix. (Ilmo, Don). "LA SANTA...", op. cit. pág. 1127.
- 56.- Cfr. op. cit. págs. 1126 - 1127.
- 57.- Brown, Peter. "EL CUERPO Y ...", op. cit., pág. 56.
- 58.- Op. cit., págs. 39 - 40.
- 59.- Op. cit., págs. 236 y ss.
- 60.- Pérez Cortés, Sergio. "EL INDIVIDUO...", op. cit., pág. 17.
- 61.- Brown, Peter. "EL CUERPO Y ...", op. cit., pág. 427.
- 62.- Op. cit., pág. 429.

63.- Foucault, Michel. " HISTORIA DE LA SEXUALIDAD. 2.EL USO DE LOS PLACERES", págs. 16 - 17.

64.- Brevemente nos referiríamos a estos procesos socio - políticos y religiosos que habrían de sustentar al discurso cristiano, durante varios siglos, como un discurso hegemónico, como régimen moral y, finalmente, como contenidos primordiales de una subjetividad a partir de la cual hombres y mujeres estructurarían sus experiencias en torno a su cuerpo, su sexualidad y su alma.

65.- Brown, Peter. " EL MUNDO EN LA ANTIGUEDAD TARDÍA. DE MARCO AURELIO A MAHOMA".pág. 100.

66.- Brown, Peter. " LA ANTIGUEDAD TARDÍA. LA IGLESIA", en Aries, Ph. y Duby, G. (Bajo la dirección de). "HISTORIA DE LA VIDA PRIVADA. 1:" op. cit., pág. 264.

67.- Brown, Peter. "EL MUNDO EN", op. cit., pág. 103.

68.- Brown, Peter, "LA ANTIGUEDAD TARDÍA. EL ELITISMO PAGÁNO", en Aries, Ph. y Duby, G (Bajo la dirección de). "HISTORIA DE LA VIDA PRIVADA 1.", op. cit., págs. 244 - 245.

69.- Brown, Peter. "EL MUNDO EN", op. cit., págs. 100 - 101.

70.- Op. cit., pág. 105.

71.- Aplicamos el concepto de <<cultura pagána>> en su noción más laxa; pero, sin desconocer las diferencias, analogías y equivalencias en relación a la

oposición pagano - cristiano, sobre todo cuando el acento es colocado en el término <<Cultura>>.

72.- Veyne, Paul. "EL IMPÉRIO ROMANO. CENSURAS Y UTOPIAS", en Aries, Ph. y Duby, G. (Bajo la dirección de) "HISTORIA DE LA VIDA PRIVADA. 1.", op. cit., pág. 166

73.- Brown, Peter. "EL CUERPO Y", op. cit., págs. 286 - 287.

74.- Cfr. sobre éste fenómeno del cristianismo primitivo y su influencia en la consolidación de la experiencia monástica a, Brown, Peter. "EL CUERPO Y LA SOCIEDAD", págs. 293 y ss., y también, Le Goff, Jacques. "LO MARAVILLOSO Y", pág. 25 y ss.

75.- Duby, Georges. "LA EMERGENCIA DEL INDIVIDUO. SITUACIÓN DE LA SOLEDAD. SIGLOS XI - XIII", en Aries, Ph. y Duby, G. (Bajo la dirección de). "HISTORIA DE LA VIDA PRIVADA. 4. EL INDIVIDUO EN LA ÉPOCA FEUDAL", pág. 223.

76.- Duby, Georges. "EL AÑO MIL. UNA NUEVA Y DIFERENTE VISIÓN DE UN MOMENTO CRUCIAL DE LA HISTORIA", págs. 29 - 30.

77.- Cfr. Duby, Georges. op. cit., págs. 149 - 150

78.- Duby, Georges. "LOS TRES ORDENES O LO IMAGINARIO DEL FEUDALISMO", pág. 198. También, cfr. Burman, Edward. "LOS SECRETOS DE LA INQUISICIÓN. HISTORIA Y LEGADO DEL SANTO OFICIO, DESDE INOCENCIO III A JUAN PABLO II", págs. 21 - 22.

79.- Duby, Georges. "LA EMERGENCIA", op. cit. pág. 222.

80.- Cfr. Le Goff, Jacques. "LO MARAVILLOSO.....", op. cit., págs. 29 a 30, principalmente.

81.- Brown, Peter. "EL MUNDO EN", op. cit., pág. 123.

82.- Brown, Peter. "EL CUERPO Y ...", op. cit., pág. 299.

83.- Op. cit., pág. 302.

84.- Op. cit., pág. 203.

85.- Op. cit. págs. 330 - 331.

86.- Brown, Peter. "LA ANTIGUEDAD TARDÍA. ORIENTE Y OCCIDENTE: LA CARNE", en Aries, Ph. y Duby, G. (Bajo la dirección de). "HISTORIA DE LA VIDA PRIVADA. 1.", op. cit., pág. 292.

TERCERA PARTE

1.- Las afirmaciones que a manera de exordio anotamos en este capítulo proceden de nuestra interpretación y utilización de las palabras vertidas por Michel Foucault, en la primera de las Conferencias dictadas en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro en 1973, compiladas en el volumen: Foucault, Michel "LA VERDAD Y LAS FORMAS JURÍDICAS". Esto en relación a sus concepciones sobre la verdad, el sujeto y el saber.

2.- Alvarez - Uria, Fernando (Edición y traducción de). "MICHEL FOUCAULT. HERMENÉUTICA DEL SUJETO", pág. 34 (supra). Sobre esta misma conceptualización, cfr. <<Apología de Sócrates>>, en Larroyo, Francisco (estudio preliminar de). "PLATÓN. DIÁLOGOS", págs. 10 y 11 principalmente.

3.- Foucault, Michel. "L' HERMENEUTIQUE DU SUJET. 1981 - 1982", en <<Resume des cours. 1970 - 1982>>, págs. 146 - 147. También, cfr. Morey, Miguel (Introducción de). "MICHEL FOUCAULT. TECNOLOGÍAS DEL YO", pág. 52.

4.- Cfr. Alvarez - Uria, Fernando. "MICHEL FOUCAULT. HERMENÉUTICA" op. cit., págs. 34 - 36.

5.- Op. cit., pág. 111.

6.- Op. cit., pág. 73.

7.- Cfr. op. cit., págs. 36 y 37.

8.- Morey, Miguel (int. de "MICHEL FOUCAULT. TECNOLOGÍAS", op. cit., pág. 54.

9.- Op. cit., págs. 80 - 81.

10.- Duby, Georges. "LA EMERGENCIA DEL INDIVIDUO", op. cit., pág. 223 (supra).

11.- Le Goff, Jacques. "EL NACIMIENTO", op. cit., pág. 248.

12.- Delumeau, Jean. "LA CONFESIÓN Y EL PERDÓN". pág. 17.

13.- Op. cit., pág. 18.

14.- Foucault, Michel. "HISTORIA DE LA SEXUALIDAD. 1. LA VOLUNTAD DE SABER", págs. 74 - 74.

15.- Delumeau, Jean. "LA CONFESIÓN ...", op. cit., pág. 9.

16.- Op. cit., pág. 12.

17.- Dreyfus, Hubert L. Rabinow, Paul. "MICHEL FOUCAULT: MÁS ALLÁ DEL ESTRUCTURALISMO Y LA HERMENÉUTICA", pág. 193.

18.- Morey, Miguel. "TECNOLOGIAS ...", págs. 82 y ss.

19.- Op. cit. pág. 81.

20.- Foucault, Michel. "HISTORIA DE LA ...", op. cit., pág. 74.

21.- Minois, Georges. "HISTORIA DE LOS INFIERNOS", págs. 226 - 227.

22.- Op. cit. págs. 224 - 225 y 226.

23.- Delumeau, Jean. "LA CONFESION ...", op. cit., pág. 13.

24.- Le Goff, Jacques. "EL NACIMIENTO ...", op. cit., pág. 248.

25.- Pieper, Josef. "EL CONCEPTO DE PECADO", págs. 23 - 24.

26.- Op. cit., pág. 67.

27.- Alvarez - Uría, Fernando (int. de) "MICHEL FOUCAULT. HERMENEUTICA", op. cit., 71.

28.- Cfr. Pieper, Josef. "EL CONCEPTO", op. cit., pág. 62.

29.- Veyne, Paul. "EL IMPERIO ROMANO. TRANQUILIZACIONES", en Aries, Ph. y Duby, G. (Bajo la dirección de) "Historia de la vida privada. 1.", op. cit. págs. 204 y 206.

30.- Torres Amat, Felix. (Ilmo. Don) "LA SANTA", pág. 1154.

31.- Bataille, Georges. "EL EROTISMO" págs. 95 - 96 y 97.

32.- Op. cit., pág. 169.

33.- Veyne, Paul. "EL IMPERIO ROMANO", op. cit., pág. 207.

34.- Alvarez - Uría, Fernando. "HERMENÉUTICA", op. cit., pág. 70.

35.- Brown, Peter. "EL MUNDO EN LA ANTIGUEDAD TARDÍA. DE MARCO", op. cit., pág. 64.

36.- Veyne, Paul. "EL IMPERIO ROMANO", op. cit., pág. 214.

37.- Bataille, Georges op. cit., pág. 167.

38.- Duby, Georges. "AÑO 1000. AÑO 2000 LA HUELLA DE NUESTROS MIEDOS". págs. 128 - 130.

- 39.- Delumeau, Jean. "LA CONFESION", op. cit., pág. 46.
- 40.- Le Goff, Jacques. "EL NACIMIENTO", op. cit., pág. 48.
- 41.- Op. cit., pág. 50.
- 42.- Duby, Georges. "DAMES DU XIIe SIECLE. III. EVE ET LES PRETRES", pág. 20.
- 43.- Le Goff, Jacques. "EL NACIMIENTO", op. cit., pág. 49.
- 44.- Minois, Georges. "HISTORIA DE", op. cit., págs 105 - 106.
45. Le Goff, Jacques. "EL NACIMIENTO", op. cit., pág. 52. También, cfr. Minois Georges. "HISTORIA DE", op. cit., págs. 113 - 114.
- 46.- Brown, Peter. "EL MUNDO DE LA ANTIGUEDAD ...", op. cit., págs. 66 y 68.
- 47.- Agustín, San. "CONFESIONES". pág. 63.
- 48.- Minois, Georges. "HISTORIA DE ...", op. cit., pág. 227.
- 49.- Pieper, Josef. "EL CONCEPTO", op. cit., pág. 89.
- 50.- Tomás, santo. "SUMA CONTRA LOS GENTILES" pág. 710.
- 51.- Pérez Cortés, Sergio. "EL INDIVIDUO SU CUERPO", op. cit., págs. 17 y 18.
- 52.- Pieper, Josef. "EL CONCEPTO", op. cit., págs. 103 - 104.

- 53.- Williams, Michel A. "IMÁGEN DIVINA - PRISIÓN DE LA CARNE: PERCEPCIONES DEL CUERPO EN EL ANTIGUO GNOSTICISMO", en Feher, M. Naddaff, R y Tazi, N. (editado por). "FRAGMENTOS PARA UNA HISTORIA DEL CUERPO HUMANO. PRIMERA PARTE", pág. 130.
- 54.- Torres Amat, Felix. (Ilmo, Don). "LA SANTA ...", op. cit. pág. 1127.
- 55.- Op. cit., pág. 1140.
- 56.- Brown, Peter. "EL CUERPO Y ...", op. cit., págs. 78 - 79.
- 57.- Op. cit. págs. 55 - 56.
- 58.- Morey, Miguel. "TECNOLOGÍAS ...", op. cit., pág. 48.
- 59.- Torres Amat, Felix (Ilmo, Don). "LA SANTA ...", op. cit., pág. 1140.
- 60.- Cfr. Le Goff, Jacques. "LO MARAVILLOSO ...", op. cit., pág. 41.
- 61.- Duby, Georges. "LOS TRES ORDENES ...", op. cit., págs. 146 - 147.
- 62.- Sobre los <<orígenes inciertos>> de tal 'sistema binario', cfr. Torres Amat, Felix (Ilmo. Don). "LA SANTA BIBLIA"; Minois, Georges. "HISTORIA DE LOS INFIERNOS"; Le Goff, Jacques "EL NACIMIENTO DEL PURGATORIO"; Duby, Georges. "LOS ORDENES O LO IMAGINARIO DEL FEUDALISMO", entre otros.
- 63.- Duby, Georges "EL CABALLERO ...", op. cit., págs. 26 - 27.
- 64.- Torres Amat, Felix. (Ilmo. Don) "LA SANTA ...", op. cit., pág. 992.

65.- Duby, Georges. "EL CABALLERO", op. cit., pág. 27 (infra). También, cfr. Pérez Cortés, Sergio "SEXUALIDAD EN LA EDAD MEDIA", págs. 225 y anteriores.

66.- Foucault, Michel. "HISTORIA DE LA SEXUALIDAD 2.", op. cit., pág. 8.

67.- Morey, Miguel. "TECNOLOGIAS", op. cit., pág. 35.

68.- Foucault, Michel. "HISTORIA DE LA SEXUALIDAD 1.", op. cit., pág. 77.

69.- Delumeau, Jean. "LA CONFESIÓN", op. cit., pág. 39 (infra).

70.- Pérez Cortés, Sergio. "LA PENITENCIA PÚBLICA. UN RITUAL DE INGRESO AL LENGUAJE DE LA OBLIGACIÓN MORAL", pág. 12.

71.- Sarrion Mora, Adelina. "SEXUALIDAD Y CONFESIÓN. LA SOLICITACIÓN ANTE EL TRIBUNAL DEL SANTO OFICIO (SIGLOS XVI - XIX)", pág. 21.

72.- Delumeau, Jean. "LE PECHE ET LA PEUR. LA CULPABILISATION EN OCCIDENT XIIIe - XVIIIe SIECLES", págs. 218 - 219. También, cfr. Morey, Miguel. "TECNOLOGIAS", págs. 82 y ss.

73.- Morey, Miguel. (int. de) "MICHEL FOUCAULT. TECNOLOGIAS", op. cit., pág. 83.

74.- Pérez Cortés, Sergio. "LA PENITENCIA PÚBLICA", op. cit., pág. 112.

75.- Delumeau, Jean. "LE PECHE ET LA PEUR ...", op. cit., pág. 219. También, a propósito de la confesión privada y la figura del <<padre espiritual>>, cfr.

Platagean. Evelyn "BIZANCIO SIGLOS X - XII. EL YO Y SUS OTROS". en Aries, Ph. y Duby, G. (Bajo la dirección de) "HISTORIA DE LA VIDA PRIVADA. 2. LA ALTA EDAD MEDIA", pág. 197.

76.- Op. cit., pág. 219

77.- Op. cit., págs. 219 - 220-

78.- Sarrión Mora, Adelina "SEXUALIDAD Y CONFESIÓN ...". op. cit., pág. 22.

79.- Delumeau, Jean. "LE PÉCHÉ ET LA PEUR ...", op. cit., pág. 215. También, sobre esta misma problemática de la clasificación de los pecados. cfr. Le Goff, Jacques. "EL NACIMIENTO DEL ...", op. cit., págs. 245 y ss. Y como un ejemplo de esta misma reflexión cfr. Abelardo, Pedro "CONOCETE A TÍ MISMO", págs. 8 - 30 y 36 principalmente.

80.- Op. cit., pag. 226.

81.- Dumeau, Jean "LA CONFESION...", op. cit., pag. 21.

82.-Op. cit., págs. 22-23.

83.- Duby, Georges "DAMES DU XIIe SIECLE...", op. cit., págs. 26 - 27.

84.- Sarrío mora, Adelina "SEXUALIDAD Y CONFESION ..." op. cit., pag. 23.

85.- Delumeau, Jean "LA CONFESION...", pag. 12

86.- Sarrión Mora, Adelina "SEXUALIDAD Y CONFESION ...", op. cit., pag. 31 y Nota 12.

- 87.- Op. cit., págs. 31 infra y 32.
- 88.- Delumeau, Jean "LA CONFESION ..." op. cit., págs. 30 y 32.
- 89.- Op. Cit., págs. 33 y 35.
- 90.- Cfr. Pérez Cortés, Sergio "LA PENITENCIA PUBLICA ...", op. cit. págs. 114 - 117 principalmente
- 91.- Sarrión mora, Adelina "SEXUALIDAD Y CONFESION ...", op. cit., pag. 37.
- 92.- Pérez Cortés, Sergio "LA PENITENCIA PUBLICA", op. cit., pag. 118.
- 93.- Foucault, Michel "HISTORIA DE LA LOCURA EN LA EPOCA CLASICA. I", Pag. 146.
- 94.- Freud, Sigmund. "HISTORIA DEL MOVIMIENTO PSICOANALITICO", en "Obras Completas", Vol. II, PAG. 984.
- 95.- Alvarez- Uria, Fernando y Varela, Julia "LA REDES DE LA PSICOLOGIA. ANALISIS SOCIOLOGICO DE LOS CODIGOS MEDICO PSICOLOGICOS", pag. 23.
- 96.-- Miller, Jacques-Alain "RECORRIDO DE LACAN. OCHO CONFERENCIAS", pag. 6 También. cfr. Lacan, Jacques "eL SEMINARIO. LIBRO 20. AÚN2, pag. 24, donde se encuentra claramente la fórmula expresada
- 97.- Braunstein, Néstor "GOCE". pag. 153.

98.- Lacan, Jacques "ESCRITOS. I". págs. 247-248.

99.- Cfr. Lacan, Jacques., op. cit., pag. 218.

100.- Lacan, Jacques "EL SEMINARIO. LIBRO 1. LOS ESCRITOS TECNICOS DE FREUD", pag 14

101.- Op. cit., págs. 287-288. Sobre el estatuto del sujeto en la dimensión de la conciencia y su relación con el dispositivo de la confesión, cfr. Foucault, Michel "HISTORIA DE LA SEXUALIDAD. 1.", op cit., pag. 78. También sobre este mismo problema, pero en relación con el discurso del psicoanálisis, cfr. Braunstein, Néstor (coord.) "EL LENGUAJE Y EL INSCONSCIENTE FREUDIANO", págs. 74 a 79 principalmente.

102.- Miller, Jacques-Alain "DE MUJERES Y SEMBLANTES", pag. 21.

103.- Lacan, Jacques "EL SEMINARIO. LIBRO 1.", op cit., pag. 382.

104.- Millér, Jacques-Alain "LOGICAS DE LA VIDA AMOROSA", pag. 17.

BIBLIOGRAFIA

- Abelardo, Pedro. *CONÓCETE A TI MISMO*, Ediciones Altaya, S.A. Barcelona. 1994.
- Agustín, San. *CONFESIONES*, Editorial Porrúa, S. A. México 1995.
- Alvarez-Uría, Fernando y Várela, Julia. *LAS REDES DE LA PSICOLOGÍA. Análisis sociológico de los códigos médico-psicológicos*. Prodhufi, S.A. España. 1994.
- Aquino, Tomás de. *SUMA CONTRA LOS GENTILES*. Editorial Porrúa, S.A. México. 1991.
- Aries, Ph. Béjin, A. Foucault, M. y otros. *SEXUALIDADES OCCIDENTALES*. Editorial Piados. Barcelona. 1988.
- Aries, Philippe y Duby, Georges (Bajo la dirección de). *HISTORIA DE LA VIDA PRIVADA. 1. IMPERIO ROMANO Y ANTIGÜEDAD TARDIA*. Taurus, Ediciones. Madrid. 1992.
- *HISTORIA DE LA VIDA PRIVADA. 2. LA ALTA EDAD MEDIA*. Taurus Ediciones. Madrid. 1992.
- *HISTORIA DE LA VIDA PRIVADA. 4. EL INDIVIDUO EN LA EUROPA FEUDAL*. Taurus Ediciones. Bs As. Argentina. 1991.
- Azouvi, Françoise. *LA MUJER COMO MODELO DE LA PATOLOGIA EN EL SIGLO XVIII*. "Diógenes", Revista Trimestral. 115 Otoño. Coordinación de Humanidades. UNAM. México. 1981.
- Balibar, E. Deleuze G. Dreyfus, H. L. y otros. *MICHEL FOUCAULT Filósofo*. Editorial Gedisa. S.A. Barcelona. 1990.
- Bataille, Georges. *EL EROTISMO*. Tusquets Editores. Barcelona. 1988.
- Beccaria, Cesare. *DE LOS DELITOS Y DE LAS PENAS*. Alianza Editorial. Madrid. 1982.

Braunstein, Néstor (Coord). *EL LENGUAJE Y EL INCONSCIENTE FREUDIANO*. Siglo Veintiuno Editores. México. 1988.

----- *GOCE*. Siglo Veintiuno Editores. México. 1990.

Brown, Peter. *EL MUNDO EN LA ANTIGUEDAD TARDIA. De Marco Aurelio a Mahoma*. Taurus Ediciones. Madrid. 1989.

----- *EL CUERPO Y LA SOCIEDAD. Los cristinão y la renuncia sexual*. Muchnik Editores. S.A. Barcelona. 1993.

Burman, Edward. *LOS SECRETOS DE LA INQUISICION. Historia y legado del Santo Oficio. desde Inocencio III a Juan Pablo II*. Ediciones Martínez Roca, S. A. México. 1991.

Canguilhem, Georges. *LO NORMAL Y LO PATOLÓGICO*. Siglo Veintiuno Editores. México. 1978.

Certeau, Michel de. *LA ESCRITURA DE LA HISTORIA*. Universidad Iberoamericana. México. 1985.

Deleuze, Gilles. *FOUCAULT*. Editorial Piados Mexicana. S.A. 1987.

Delumeau, Jean. *LE PÉCHÉ ET LA PEUR. La culpabilización en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*. Librairie Artheme Fayard. Paris. 1983.

----- *LA CONFESION Y EL PERDON. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*. Alianza-Editorial. Madrid. 1992.

Dreyfun, Hubert L. y Rabinow, Paul. *MICHEL FOUCAULT. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Universidad Nacional Autónoma de México. 1988.

Duby, Georges. *EL CABALLERO LA MUJER Y EL CURA*. Taurus Ediciones. Madrid. 1988.

----- *EL AÑO MIL. Una nueva y diferente visión de un momento crucial de la historia*. Editorial Gedisa. S.A. Barcelona. 1992.

----- *LOS TRES ORDENES O LO IMAGINARIO DEL FEUDALISMO*. Taurus Ediciones. Madrid. 1992.

----- y Perrot, Michel (Bajo la dirección de). *HISTORIA DE LAS MUJERES. 1. La Antigüedad. Modelos femeninos*. Taurus Ediciones. Madrid. 1993.

- *AÑO 1000, AÑO 2000. La huella de nuestros miedos.* Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile. 1995.
- *DAMES DU Xlle SIECLE. III. Ève et les prêtres.* Editions Gallimard. Paris. 1996.
- Feher, Michel. Naddaff, R. y Tazi, N. (Editado por) *FRAGMENTOS PARA UNA HISTORIA DEL CUERPO HUMANO* Parte primera. Taurus Ediciones. Madrid. 1990.
- Foucault, Michel. *EL NACIMIENTO DE LA CLINICA. Una arqueología de la mirada médica.* Siglo Veintiuno Editores. S.A. México. 1966.
- *HISTORIA DE LA LOCURA EN LA EPOCA CLASICA. I.* Fondo de Cultura Económica. México. 1976.
- *HISTORIA DE LA SEXUALIDAD. 1. La voluntad de saber.* Siglo Veintiuno Editores. S.A. México. 1977.
- *VIGILAR Y CASTIGAR. Nacimiento de la prisión.* Siglo Veintiuno Editores, S.A. México. 1978.
- *LA ARQUEOLOGIA DEL SABER.* Siglo Veintiuno Editores S.A. México, 1979.
- <<MICHEL FOUCAULT>>. *MICROFISICA DEL PODER.* Ed. y Trad. de Alvarez-Uria, Fernando y Varela, Julia. Las Ediciones de la Piqueta. Madrid. 1978
- *LA VERDAD Y LAS FORMAS JURIDICAS.* GEDISA. Barcelona-1980
- *HISTORIA DE LA SEXUALIDAD. 2. El uso de los placeres.* Siglo Veintiuno Editores, S.A. México. 1986
- *HISTORIA DE LA SEXUALIDAD 3 La inquietud de sí* Siglo Veintiuno Editores. S.A. México. 1987.
- <<MICHEL FOUCAULT>> *SABER Y VERDAD* Ed. Trad. y Prólogo de Alvarez-Uria, Fernando y Varela, Julia. Las Ediciones de la Piqueta. Madrid. 1991.

- <<MICHEL FOUCAULT>> Y OTROS. *ESPACIOS DE PODER*. Trad. de Alvarez-Uría, Fernando y Varela, Julia. Las Ediciones de la Piqueta. Madrid. 1991.
- << MICHEL FOUCAULT>>. *GENEALOGIA DEL RACISMO. De la Guerra de las razas al racismo de Estado*. Trad. de Tzveibely, Alfredo. Las Ediciones de la Piqueta. Madrid. 1992
- <<MICHEL FOUCAULT>>. *TECNOLOGIAS DEL YO. Y otros textos afines*. Introducción de Morey, miguel. Ediciones Piados Ibérica, S.A. / I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona. 1991.
- <<MICHEL FOUCAULT>> *HERMENEUTICA DEL SUJETO*. Ed. y Trad. de Alvarez- Uría, Fernando. Las Ediciones de la Piqueta. Madrid. 1994.
- *RESUME DES COURS. 1970 - 1982*. 8. rue Garanciere. París. Freud, Sigmund. *OBRAS COMPLETAS. II*. Editorial Biblioteca Nueva Madrid. 1968.
- Lacan, Jacques. *ESCRITOS. I*. Siglo Veintiuno Editores, S.A. México. 1972.
- *EL SEMINARIO. LIBRO 1. LOS ESCRITOS TECNICOS DEFREUD* Ediciones Piados - Buenos Aires. Barcelona. 1981
- *EL SEMINARIO . LIBRO 20. AUN* Ateneo de Caracas/Paidós. Barcelona. 1981.
- Le Goff, Jacques. *EL NACIMIENTO DEL PURGATORIO*. Taurus Ediciones, S.A. Madrid. 1989.
- *LO MARAVILLOSO Y LO COTIDIANO EN EL OCCIDENTE MEDIEVAL*. Editorial Gedisa. S.A. Barcelona. 1991.
- *PENSAR LA HISTORIA. Modernidad, presente, progreso*. Ediciones Piados Ibérica, S.A. Barcelona. 1991.
- Minois, Georges. *HISTORIA DE LOS INFIERNOS*. Ediciones Piados Ibérica, S.A. Barcelona. 1994.
- Miller, Jacques- Alain. *RECORDIDO DE LACAN Ocho Conferencias*. Ediciones Manantial. Buenos Aires. Argentina. 1991.
- *LOGICAS DE LA VIDA AMOROSA*. Ediciones Manantial. Buenos Aires, Argentina. 1991

----- *DE MUJERES Y SEMBLANTES*. Cuadernos del Pasador. Buenos Aires, Argentina. 1994.

Millot, Catherine. *EXSEXO. Ensayo sobre el transexualismo*. Ediciones Paradiso. Buenos Aires, Argentina. 1983.

Pérez Cortés, Sergio. *SEXUALIDAD EN LA EDAD MEDIA*. SIGNOS. Anuario de Humanidades. Filosofía. Tomo III. UAM-I. México. 1990.

----- *EL INDIVIDUO, SU CUERPO Y LA COMUNIDAD*. Revista Alteridades. Departamento de Antropología. Año 1. Núm. 2. UAM-I. México. 1991.

----- *LA PENITENCIA PUBLICA. Un ritual de ingreso al lenguaje de la obligación moral*. CIENCIA. Revista de la Academia de la Investigación Científica. Vol. 47, No. 2. Junio, 1996. México.

Pieper, Josef. *EL CONCEPTO DE PECADO*. Editorial Herder. Barcelona. 1986.

Platón. *DIALOGOS*. Estudio Preliminar de Larroyo. Francisco. Editorial Porrúa, S.A. México. 1981.

Sauquillo González, Julián. *MICHEL FOUCAULT: UNA FILOSOFIA DE LA ACCION*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid. 1989.

Sarrión Mora, Adelina. *SEXUALIDAD Y CONFESION. La solicitud ante el Tribunal del Santo Oficio (Siglos XVI - XIX)*. Alianza Universidad. Madrid. 1994.

Smart, Barry. *FOUCAULT MARXISM AND CRITIQUE*. Routledge London and New York. 1989.

Torres Amat, Félix (Ilmo. Don) *LA SANTA BIBLIA*. Líder Editores, S.A. Barcelona. 1985.