



Cristianismo y penitencia en la lectura de Michel Foucault*

Rubén Peretó Rivas^a

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina, y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Conicet, Argentina
<http://orcid.org/0000-0002-7960-1129>

RECIBIDO: 24-01-24. APROBADO: 08-10-24

RESUMEN: A partir de la publicación, en 2018, del libro póstumo de Michel Foucault, *Las confesiones de la carne*, dedicado a los padres de la Iglesia, se han sucedido varios estudios sobre esta temática por parte de los investigadores especializados en la obra del filósofo francés. Sin embargo, muy pocos de ellos lo han hecho desde la perspectiva de la patrología, lo cual busco realizar en este trabajo. Discutiré, entonces, la lectura que realiza Foucault de Tertuliano, a la hora de tratar el tema de la penitencia cristiana. Luego de presentar y ubicar los motivos del interés del autor por los escritores de la Antigüedad tardía cristiana, expondré su análisis acerca de la institución de la penitencia, propia de los primeros siglos de nuestra era, para finalizar señalando los límites, fundamentalmente de carácter metodológico, que considero se observan en el análisis foucaultiano.

PALABRAS CLAVE: Michel Foucault; Tertuliano; penitencia; veredicción; *Las confesiones de la carne*; dirección espiritual; confesión.

* Artículo de investigación. Con base en la investigación desarrollada en la Universidad Nacional de Cuyo, auspiciada por el Conicet. Fecha de inicio: 3 de mayo de 2024. Fecha de finalización: 31 de julio de 2024.

^a Autor de correspondencia. Correo electrónico: ruben.peretorivas@fulbrightmail.org

ABSTRACT: Since the publication of Michel Foucault's posthumous book, *The Confessions of the Flesh*, in 2018, which focuses on the Church Fathers, numerous studies have explored this topic through the lens of the French philosopher. However, very few have approached it from the perspective of Patrology, which is precisely what I intend to do in this paper.

I will examine Foucault's reading of Tertullian in relation to the question of Christian penance. After outlining the reasons behind Foucault's interest in the writers of late Christian Antiquity, I will present his analysis of the institution of penance, a practice characteristic of the early centuries of our era. Finally, I will highlight the limitations of his approach, particularly those of a methodological nature, which I believe should be taken into account in the Foucauldian analysis.

KEY WORDS: Michel Foucault; Tertullian; Penance; Truth-telling; *The Confessions of the Flesh*; Spiritual direction; Confession.

CÓMO CITAR:

Peretó Rivas, Rubén. "Cristianismo y penitencia en la lectura de Michel Foucault". *Theologica Xaveriana* vol. 75 (2025): 1-24. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx75.cplmf>

Introducción

La filosofía de Michel Foucault (1926-1984) ha tenido enorme incidencia en la academia y en la cultura en las últimas décadas. No son solo sus conceptos los que recorren estos ámbitos sino también un vocabulario específico que responde a paradigmas y a modos de entender la realidad propios del filósofo francés. Este atravesó varias etapas y tuvo intereses diversos a lo largo de su vida, desde su protagonismo en las revueltas inspiradas en el marxismo radical de los profesores de la fallida Universidad de Vincennes, a fines de los años 60, hasta su activismo en favor del derrocamiento del *sha* de Irán y su apoyo a los *ayatollah*, a fines de los años 70.

Los intereses filosóficos de Foucault lo llevaron, por ejemplo, al estudio de la locura y las respuestas sociales a la enfermedad mental o —como resultado de su activismo político— al estudio de los sistemas de reclusión¹. Sin embargo, los últimos cinco años de su vida los dedicó casi exclusivamente al estudio de los padres de la Iglesia, y sobre estos autores fueron las lecciones que impartió en el Collège de France

¹ Al respecto véase a Eribon, *Michel Foucault. El filósofo del secolo, una biografía*.

y los seminarios dictados en Berkeley, entre otras intervenciones académicas. Sobre los padres versó también su última obra y último volumen de la *Historia de la sexualidad*, publicado póstumamente en 2018.

En este trabajo me propongo discutir la lectura que realiza Foucault de los padres, particularmente de Tertuliano, a la hora de tratar el tema de la penitencia cristiana, desde el punto de vista de un patrólogo. Así, entonces, luego de presentar y ubicar los motivos del interés del autor por los escritores de la Antigüedad tardía cristiana, expondré el análisis que realiza sobre la institución de la penitencia, propia de los primeros siglos de nuestra era, para finalizar señalando algunos límites, fundamentalmente de carácter metodológico, que considero que se observa en el análisis de Foucault.

Ubicación del pensamiento cristiano en la obra foucaultiana

Durante los meses de febrero y marzo de 1980, Foucault dedica sus lecciones en el Collège de France a la obligación cristiana de la verdad en la preparación al bautismo, en los ritos penitenciales y en la dirección espiritual monástica entre los siglos II y IV². En el otoño del mismo año imparte –en la Universidad de California, en Berkeley, y en Dartmouth College– seminarios en los que retorna sobre estas investigaciones, para centrarse sobre todo en el sacramento de la confesión³. Finalmente, en 1981 es invitado por la Escuela de Criminología de la Universidad Católica de Lovaina, y allí dicta su curso “Obrar el mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia”, en seis clases, en el cual reflexiona acerca de la historia de la confesión, del “decir la verdad” en las instituciones judiciales y religiosas de Occidente, y de los poderes y efectos que tiene la obligación de *veridicción* o decir la verdad sobre sí mismo⁴.

A lo largo de tales cursos y conferencias, Foucault elabora una serie de conceptos y teorías, algunas de las cuales son relevantes para este trabajo. Su interés se dirige al tema del sujeto, lo que implica investigar “las formas y modalidades de la relación que

² Véase a Foucault, *Du gouvernement des vivants: cours au Collège de France, 1979-1980* (edición española: Foucault, *Del gobierno de los vivos: curso en el Collège de France [1979-1980]*).

³ Véase a Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférence prononcées à Dartmouth* (edición española: Foucault, *El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth, 1980*).

⁴ Véase a Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice* (edición española: Foucault, *Obrar mal, decir la verdad: función de la confesión en la justicia*). Para una cronología con el detalle de todas las intervenciones de Foucault sobre el cristianismo en general puede verse a Kasumi Clements, “Foucault’s Christianities”, 1-40.

el individuo mantiene consigo mismo a través de las cuales se reconoce como sujeto”⁵; y este análisis sobre el sujeto se relaciona directamente con el tema de la verdad, sobre todo, la verdad sobre sí mismo, es decir, lo que él denomina “hermenéutica de sí”.

Aquí surge su interés por los autores cristianos de la Antigüedad tardía pues, en su afán por realizar la genealogía de tal hermenéutica, encuentra en ellos el desarrollo de una serie de prácticas que han llevado a los individuos a “prestarse atención a ellos mismos, a descubrirse, a reconocerse y a declararse (*à s'avouer*) como sujetos de deseo, haciendo jugar entre unos y otros una determinada relación que les permite descubrir en el deseo la verdad de su ser”⁶.

Se trata, en otros términos, de comprender cómo en un momento específico del cristianismo emerge la necesidad de interrogar el deseo a los fines de descubrir la verdad del individuo. Es a través del conocimiento y de la manifestación a otro de los propios deseos, es decir, a través del conocimiento y la manifestación de la propia verdad, que se constituye en sujeto en Occidente; o bien se trata de interrogar al cristianismo con el objeto de comprender cómo y por qué el deseo se constituye como núcleo de verdad insoslayable para determinar lo que el sujeto *es*⁷.

Es aquí entonces donde se sitúa el peso que Foucault otorga a las obras de los padres de la Iglesia y el ángulo desde el cual realiza sus lecturas. Los textos de los primeros siglos cristianos sugieren al autor que los actos de verdad, las experiencias de sí y las formas de poder lo habilitan para asomarse a la complejidad de las relaciones entre verdad, dimensión de sí y relación con los otros. Este “nuevo Foucault” no busca con las lecturas patrísticas reconstruir la historia de los códigos morales o de los dispositivos del poder, lo cual había sido el caso de *La voluntad de saber* de 1976, sino rastrear la genealogía de modalidades de experiencias verdaderas de sí.

Según Arianna Sforzini, “el giro de 1980 en la producción foucaultiana [...] muestra perfectamente lo que esta flexión debe al estudio del cristianismo y en particular a los trabajos patrísticos”⁸. Por eso, el trabajo sobre los padres no es una cuestión anecdótica en la obra foucaultiana, ni una curiosidad, sino una etapa esencial en su redefinición como genealogía de los vínculos entre subjetividad y verdad. Para parafrasear al mismo Foucault, su intento consiste en esbozar una historia de la verdad a partir de los actos de subjetividad, o bien, de las relaciones del sujeto consigo mismo,

⁵ Foucault, *Histoire de la sexualité 2: L'usage des plaisirs*, 38 (edición española: Foucault, *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres*, 42).

⁶ *Ibid.*, 12.

⁷ Véase a Colombo, “Michel Foucault y el hombre de deseo: *Las Confesiones de la carne* y los límites de la *Historia de la sexualidad*”, 123-135; y Colombo, “What Is a Desiring Man?”, 71-90.

⁸ Sforzini, “Brève généalogie des *Aveux de la chair*”, 24.

entendidas no solo como relaciones de conocimiento de sí, sino como ejercicios de sí sobre sí, elaboración de sí por sí, transformación de sí por sí; es decir, las relaciones entre la verdad y la espiritualidad⁹.

La confesión y la dirección espiritual

Foucault hace foco sobre un tema relevante para la meta que se ha propuesto: ¿Por qué las sociedades occidentales se han afanado en exigir discursos de verdad? Esta exigencia aparece no solo en los procesos judiciales, cuyo objetivo consiste en comprobar la verdad de lo cometido por el acusado, y también en lograr, en la medida de lo posible, que el reo reconozca su crimen; ocurre también en los procesos terapéuticos de las enfermedades mentales y —esto es lo que nos interesa— en la confesión cristiana. Pareciera, considera el autor, que las sociedades quisieron “vincular al individuo con su verdad, mediante su verdad y mediante la enunciación, hecha por él, de su propia verdad”¹⁰. Sin embargo, la confesión es un decir verdad —o *veridicción*— muy particular, dado que siempre es verdadera (si fuera falsa, no sería confesión) y difiere de otro tipo de afirmaciones verdaderas. Por ejemplo, no es lo mismo decir o confesar alguna verdad sobre sí mismo que confesar que hoy es un día soleado. Ambas son confesiones, en el sentido de veridicciones, pero se trata de veridicciones de muy distinto tipo.

En este punto es necesario hacer alguna precisión idiomática. La lengua francesa posee dos vocablos distintos para indicar lo que en español designamos “confesión”: *confession* y *aveu*. Si bien pueden utilizarse como sinónimos, Foucault señala una diferencia relevante para nuestro caso: *confession* tiene una extensión mayor a *aveu* o, dicho de otro modo, *aveu* es una especie de confesión. El modelo había sido fijado ya por San Agustín, quien distingue entre la *confessio laudis*, la *confessio fidei* y la *confessio peccatorum*. Es decir, hay distintos tipos de confesiones. Sin embargo, es la *confessio peccatorum* la que se constituye en *aveu* y sobre ella versarán las reflexiones de Foucault, más allá de que suele utilizar ambos términos, indistintamente¹¹.

Ahora bien, ¿de qué modo se dieron estas prácticas de veridicción a lo largo de la historia? Foucault considera que fueron principalmente dos: el examen de conciencia y la *expositio animae*, a la que —con palabras de Tertuliano— llama también *publicatio sui*, que consiste en la *mostración* del alma a otra persona. Ninguna de estas prácticas, por cierto, es propia del cristianismo, pues aparecen también en la filosofía pagana. El

⁹ Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, 111-112.

¹⁰ Foucault, *Obrar mal, decir la verdad*, 28.

¹¹ Un estudio sobre esta distinción en la obra agustiniana puede verse en Joseph Ratzinger, “Originalität und Ueberlieferung in Augustins Begriff der confessio”, 375-392.

pitagorismo atribuía dos funciones principales al examen de conciencia¹²: en primer lugar, evaluar la conducta de cada día y los progresos o retrocesos en la adquisición de las virtudes, lo cual implicaba un ejercicio de la memoria que para esta escuela filosófica era muy importante; y en segundo lugar, el examen de conciencia era un ejercicio que preparaba para dormir bien, pues siempre se realizaba al anochecer. Dormir, para los pitagóricos, no era solo descansar sino también un abrir el alma al mundo de los sueños, en los que se manifestaba el estado de pureza de cada uno, que constituía de ese modo una recompensa o una sanción.

Esta práctica fue mantenida por otras escuelas filosóficas, como los estoicos. Basta recordar algunas de las obras de Séneca, como *De ira*, en la que se refiere largamente a la necesidad y conveniencia de tal costumbre¹³. Sin embargo, Foucault señala que, más allá del origen pagano del examen de conciencia y su asunción posterior por parte del cristianismo, las diferencias entre ellos son muy profundas, además de que son prácticas que no pueden ser asimiladas. En ambos casos, ellas producen efectos de conocimiento y, consiguientemente, efectos de subjetivación; pero —afirma el autor— “la subjetivación del hombre occidental es cristiana, no es grecorromana”¹⁴.

El segundo modo de veridicción es la *expositio animae*, práctica que también es conocida como “dirección espiritual”, y tampoco es una novedad del cristianismo. Ya Antifonte de Atenas (411 a.C.) tenía un gabinete de consultas al que recurrían, previo pago de una suma importante, todos los que estaban atravesando circunstancias difíciles en su vida, a fin de ser asesorados, guiados y dirigidos por el filósofo¹⁵. La dirección espiritual, considera Foucault, es el acto por el cual un individuo se remite a otro, “en relación con toda una serie de decisiones que son de orden privado, es decir, que escapan normal, habitual y estatutariamente tanto de la coacción política como a la obligación jurídica”¹⁶. Un hombre libre se somete libremente a la decisión de otro.

Esto, sin embargo, no debe ser entendido como una transferencia de soberanía, pues no hay renuncia del individuo a la propia voluntad, sino es su voluntad que su propia voluntad esté sometida a la voluntad de otro. El dirigido sigue queriendo, pero queriendo lo que el otro quiere. La finalidad de esta práctica consiste en que, al obedecer a su director, el dirigido establece una relación consigo mismo. En palabras de Foucault, se trata de ligar dos voluntades, de modo tal que “una quiera lo que quiere la

¹² Foucault, *Obrar mal, decir la verdad*, 111.

¹³ Véase Séneca, *De ira* III, 36; Cicerón, *De senectute*, 38.

¹⁴ Foucault, *Del gobierno de los vivos*, 269.

¹⁵ Plutarco, *Vida de los diez oradores*, 18.

¹⁶ Foucault, *Del gobierno de los vivos*, 260.

otra, y ello con fines de subjetivación, es decir, de acceso a cierta relación de sí consigo mismo. Acepto libremente al otro y la voluntad del otro para poder establecer cierta relación conmigo mismo”¹⁷. El autor dedica mucho espacio al análisis de la dirección espiritual, sobre todo en la obra de Juan Casiano, con ocasión de sus lecciones del Collège de France de 1980¹⁸.

Los dos dispositivos de veridicción –examen de conciencia y dirección espiritual– están íntimamente relacionados pues, para poder exponer o abrir el alma a otro, es necesario hacer previamente un examen de la propia alma que saque a la luz lo que debe ser expuesto. La *cogitatio* sobre sí propia del examen debe convertirse en discurso sobre sí, propio de la dirección. Se trata de verbalizar el propio interior. Escribe Foucault:

Hay que pronunciar sin cesar un discurso sobre uno mismo, de sí mismo, decir todo lo que uno piensa, decirlo todo a medida que lo piensa, decirlo todo acerca de las formas más sutiles e imperceptibles del pensamiento, estar siempre volcado sobre uno mismo para [captar al instante] el pensamiento en el momento en que se forma, el momento en que está en el umbral de presentarse a la conciencia, discursivizarlo, pronunciarlo, dirigirlo a alguien, a alguno...¹⁹

A esta necesidad de decirlo todo es lo que los griegos llamaban ἐξαγόρευσις (*exagóreusis*), que Foucault define como la “discursivización de sí mismo”.

Hay en este punto un detalle que Foucault no menciona y reviste importancia. Lo que importa decir al director y que este conozca son los movimientos del espíritu del discípulo, las sugerencias o los impulsos interiores. Cuando estos impulsos se han desarrollado y ejecutado en un acto exterior, o han recibido el consentimiento de la voluntad, la manifestación al director ya no tiene sentido. A quien hay que recurrir en este caso es al confesor, a fin de recibir la absolución. Dicha distinción aparece señalada con claridad por Irenée Hausherr, uno de los especialistas más relevante sobre el tema, cuyo libro *Direction spirituelle en Orient autrefois* –publicado en 1955– Foucault conocía y utilizó abundantemente²⁰.

¹⁷ *Ibíd.*, 263.

¹⁸ Sobre la lectura de Foucault sobre Casiano, puede verse a Kasumi Clements, *Sites of the Ascetic Self: John Cassian and Christian Ethical Formation*, y a Lazrak, “Foucault, Cassien et le paradoxe monastique”, 369-390.

¹⁹ Foucault, *Del gobierno de los vivos*, 240-250.

²⁰ Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, 153-154.

Penitencia y confesión

En este punto me interesa analizar el modo en el cual, en el cristianismo de los primeros siglos, apareció la confesión. Dicho de otro modo, estudiar la institución de la penitencia como la práctica cristiana en la cual se posibilita e incluso se exige la *veridicción* de sí. Es importante señalar que hago referencia a la *mostración* de sí mismo, y no a la *discursivización* de sí mismo que –como dijimos– corresponde a la dirección espiritual²¹.

Desde los inicios mismos de su historia, las comunidades cristianas se enfrentaron a un problema: ¿Qué hacer con aquellos de sus miembros que, luego de recibir el sacramento del bautismo, recaían en el pecado? Como se sabe, el bautismo es el sacramento que perdona todos los pecados, pero solo puede recibirse una vez. ¿Qué hacer entonces con aquellos que recibieron el bautismo, pero volvieron a pecar? La pregunta, en el fondo, es si el cristianismo es una religión exclusiva para los perfectos, como sostenían las comunidades gnósticas, o debía incluirse también a los pecadores. Y, en tal caso, ¿cómo hacerlo? Es aquí donde aparece la penitencia.

Esta institución, conocida por los autores griegos como *metánoia*, se practicaba en la etapa previa al bautismo y, luego de este, cuando se cometía alguna falta particularmente grave. Los padres griegos anteriores y contemporáneos a Tertuliano concuerdan sobre la existencia de una instancia de penitencia que habilita el perdón después del bautismo. Clemente de Roma o Ignacio de Antioquía son testigos del siglo II, y escribe Ignacio, por ejemplo, al referirse a quienes han provocado una división en la comunidad cristiana de Filadelfia: “Cuantos, una vez arrepentidos, vuelvan a la unidad de la Iglesia, estos también serán de Dios para que vivan conforme a Cristo”²². La *Didaché* (siglo II) es más precisa, pues habla de “confesar los pecados” (*exomológesis*) y “hacer penitencia” (*metánoia*)²³. Algo similar ocurre con *El Pastor de Hermas*, texto en el que se desarrolla con amplitud el tema de la penitencia cristiana²⁴.

Más adelante, en el siglo III, Orígenes habla de dos tipos de pecado, uno más grave que otro, y entiende que la penitencia es uno de los modos de obtener el perdón. El pecador podrá hacer una confesión espontánea al médico espiritual, quien decide sobre la imposición de la pena, o bien recibe la amonestación del obispo cuando la falta es pública. En este caso, la amonestación puede hacerse en presencia de dos o tres

²¹ Véase sobre este tema a Büttgen, “Foucault’s Concept of Confession”, 6-21.

²² Ignacio de Antioquía, *Ad Philadelphos*, 102-189.

²³ Véase a Ayán Calvo (ed.), *Didaché, Doctrina Apostolorum, Epístola del Pseudos-Bernabé*, 81-111.

²⁴ Véase a Ayán Calvo (trad.), *El Pastor de Hermas*.

testigos o delante de toda la asamblea²⁵. Este texto y varios más que podríamos citar son elocuentes en cuanto a que, en Orígenes, la penitencia eclesiástica se encuentra configurada como una instancia –“sacramento” se dirá más tarde–, estrechamente relacionada al bautismo, pero distinta de él²⁶.

En Cartago, San Cipriano admitía que practicasen la *exomológesis* los que habían cometido pecados menores, que expresaban así su arrepentimiento, y el rito se completaba con la imposición de manos por parte del obispo y del clero, y de este modo podían acercarse nuevamente a la comunión. En cambio, los apóstatas, además de la práctica anterior, debían cumplir la penitencia para ser nuevamente admitidos²⁷. Es decir, los pecados graves implicaban la exclusión de la eucaristía y exigían, para su reconciliación, el cumplimiento de una penitencia.

Al adelantarnos en el tiempo, San Ambrosio escribe que el penitente “se redime del pecado y se limpia y purifica en su interior en virtud de las obras, oraciones y gemidos del pueblo; pues Cristo ha concedido a la Iglesia que uno pueda ser redimido por todos, así como todos han sido redimidos por uno gracias a la venida del Señor Jesús”.²⁸ San Paciano de Barcelona, particularmente interesado en el tema de la penitencia, considera que mientras el bautismo se produce por “concesión gratuita” (*gratuita donatio*), la penitencia otorga un perdón que ha de ser fruto de la confesión (*paenitentiam venia, meritum confitentis*). La oración de Cristo y las lágrimas de la Iglesia vienen en ayuda del pecador que confiesa sus pecados a los hermanos²⁹.

Poschmann sostiene que es San Agustín quien sistematiza la teoría sobre la eficacia de la reconciliación penitencial. En su “Sermón 99”, por ejemplo, considera que el perdón es propiamente el fruto de la conversión, la cual a su vez es obra de la gracia divina; pero es la caridad que el Espíritu Santo difunde en la Iglesia la que perdona los pecados de sus miembros. El sacerdote obra en nombre de la Iglesia, que es la que “ata y desata los pecados”³⁰.

Los pocos textos patrísticos que hemos espigados entre muchos otros dan cuenta que la Iglesia admitía una instancia de perdón de los pecados cometidos con posteridad al bautismo, que para acceder a ella era necesaria una penitencia o

²⁵ Orígenes, *Homilies sur le Lévitique*, 126.

²⁶ Poschmann, *Paenitentia secunda die kirchliche Busse um altesten Christentum bei Cyprian und Origenes*, 65-69; Flórez García, *Penitencia y unción de los enfermos*, 88-96.

²⁷ Cipriano de Cartago, *Epístola*, 519.

²⁸ Ambrosio de Milán, *De paenitentia*, 118.

²⁹ Paciano de Barcelona, *Epístola* 3, 1068-9; Paciano de Barcelona, *Paraenesis ad poenitentiam*, 1086.

³⁰ Agustín de Hipona, “Sermo 99”, 203-225.

metánoia o conversión previa, que el perdón era otorgado por la misma Iglesia a través de sus ministros y, en ocasiones, en presencia o con participación de la comunidad. Estos datos, sin embargo, son escasos y aparecen baches importantes acerca del modo concreto como se instrumentaba esta práctica. Por ejemplo, ¿qué ministros estaban facultados para “atar y desatar” los pecados en nombre de la Iglesia? ¿Tan solo los obispos, o también los presbíteros? ¿Y los diáconos y los simples bautizados? O bien, ¿debía la confesión ser pública o solo se hacía delante de los ministros? Y lo que nos interesa más en este trabajo: ¿Se trataba acaso de una *exomológesis* o más bien de una *exagóreusis*? Como ya dijimos, la primera hace referencia al reconocimiento público de que se ha pecado, pero no al tipo de pecado que se ha cometido. La segunda, en cambio, exige la necesidad de decirlo todo, incluso aquellos pensamientos más ocultos y secretos.

No es este el lugar para hacer una historia de la penitencia. Tendrá incidencia en ella la dirección espiritual que nació en el ámbito monástico, la aparición de la “penitencia privada”, los “libros penitenciales” de origen irlandés, en el siglo VI, que se utilizaron en Europa a partir de la fundación de monasterios columbanianos y, poco más adelante, la penitencia tarifada.

Los testimonios de la estructuración más o menos definitiva de la confesión, tal como la conocemos en la actualidad, son de la segunda mitad del siglo VIII, con Alcuino de York, quien en su “Carta a los jóvenes de San Martín” insiste en la necesidad de confesar al sacerdote todos los pecados, aun los ocultos, a fin de recibir el perdón. Poco más tarde, Rabano Mauro, discípulo de Alcuino, en su *De institutione clericorum* sienta el principio de que si la falta es pública, se aplicará al penitente la penitencia pública o canónica; y si la falta es secreta y el pecador la confiesa espontáneamente al sacerdote u obispo, la falta deberá permanecer secreta³¹. Los estudiosos del tema –en conclusión– consideran que la confesión, independientemente de la gravedad de las faltas, se extiende a partir del siglo VIII, y que la penitencia pública queda relegada como sanción facultativa de los obispos contra los fieles recalcitrantes³².

En definitiva resulta claro que, a lo largo de la historia del cristianismo, el sacramento de la penitencia ha experimentado desarrollos en su forma y en su práctica, e incluso en su nombre. Sin embargo ha permanecido constante la esencia del sacramento, que implica la admisión de haber pecado, la confesión de los pecados, el arrepentimiento, la contrición y la recepción del perdón divino por medio de un

³¹ Alcuino de York, “Carta a los jóvenes de San Martín”, 79-85; Mauro, *De institutione clericorum*, PL 107, 342-343; Sánchez Prieto, *Rabano Mauro. Sobre la educación de los clérigos (De institutione clericorum). Alcance y penetración de la escuela carolingia*.

³² Flórez García, *Penitencia y unción de enfermos*, 133.

ministro. Los huecos en su historia, como se encuentran, por lo demás, en la historia de otros sacramentos e instituciones cristianas, ocasionan que el sacramento de la penitencia no tenga fecha específica de inicio. Su desarrollo fue gradual a lo largo de los primeros siglos del cristianismo. Sin embargo, acompañó de modo integral la vida y práctica de la Iglesia desde los primeros tiempos³³.

La lectura de Foucault sobre la penitencia cristiana

Michel Foucault otorga un lugar importante, en su obra, al tema de la penitencia. Dedicó buena parte de sus lecciones del invierno de 1980 a estudiar el tema, y lo hace casi exclusivamente a partir de dos obras de Tertuliano, *De paenitentia* y *De baptismo*, aunque hay referencias menores a *De pudicitia* y a *De virginibus velandi*, y lo mismo ocurre en el cuarto volumen de la *Historia de la sexualidad*.

Tertuliano nace cerca del año 160 en Cartago, la ciudad más importante del África Latina, en el seno de una familia pagana. Fue un joven licenciado pero aplicado a los estudios, sobre todo de Filosofía y Derecho, para dedicarse a la profesión de abogado. Se convierte al cristianismo en 195, motivado –según él mismo dice– por el testimonio de heroísmo que veía en los mártires. Apenas convertido, emprende la defensa de su nueva fe a través de sus *apologías*. Sin embargo, en algún momento adhiere a la secta de Montano, un hereje que sostenía una posición rigorista respecto de distintos aspectos de la vida diaria del cristiano. Murió en 220. Las obras que utiliza Foucault fueron escritas por Tertuliano tanto en su periodo ortodoxo como en su etapa montanista.

Foucault, por algún motivo que no queda del todo claro, establece que el interés propiamente cristiano por los actos de subjetividad, que implican las relaciones del sujeto consigo mismo, aparece por primera vez con Tertuliano³⁴. En su preocupación por la preparación del catecúmeno para el bautismo y por el proceso de la penitencia posbautismal, Tertuliano habría producido un cambio en el ámbito cristiano, por el cual el alma se sitúa como sujeto de conocimiento, pero también –y esto es lo importante– como objeto de conocimiento.

³³ Foucault afirma que “la confesión de los pecados es una invención muy reciente que, a grandes rasgos se remonta al siglo XII” (Foucault, *Obrar mal, decir la verdad*, 119). La “invención” de la confesión y su obligatoriedad para todos los cristianos se habría producido, según el autor, en el Concilio de Letrán de 1123. Allí, efectivamente, se listan por primera vez los siete sacramentos, entre los que se incluye la confesión, y se establece que todos los bautizados deben confesar sus pecados al menos una vez al año. Sin embargo, considero que no se trató de una “invención” del primer Concilio Lateranense, sino que este sínodo simplemente recogió, estipuló y documentó una práctica que ya existía en la Iglesia.

³⁴ Foucault, *Del gobierno de los vivos*, 138.

El cristiano que luego del bautismo había cometido algún pecado particularmente grave, debía someterse a la *penitentiae disciplinae*, lo cual implicaba un nuevo estatus o categoría dentro de la comunidad. Se trataba de un periodo de duración más o menos larga –muchas veces hasta el fin de la vida–, que implicaba una serie de conductas exteriores que expresaban el arrepentimiento por la falta cometida; por ejemplo, permanecer en la puerta del templo durante los oficios religiosos, vestirse de saco, cubrirse de cenizas, implorar el perdón con elocuentes expresiones verbales a los demás miembros de su comunidad, etc.

Toda esta actividad exterior debía ser la expresión de un proceso interior; las conductas observables eran las pruebas del cambio que se había producido en el alma, fruto del trabajo de sí sobre sí. Y entonces, la penitencia revela ser una forma de ejercicio de uno mismo sobre uno mismo que debe durar toda la vida del cristiano³⁵. Esto se relaciona de un modo estrecho con el origen de la palabra latina *paenitentia* que, como dijimos, es la traducción del término griego *μετάνοια* (*metánoia*), a la que Foucault entiende como

...el movimiento mediante el cual el alma gira sobre sí misma o, más precisamente, el movimiento mediante el cual se aparta de lo que estaba mirando –las sombras, la materia, el mundo, las apariencias– y a lo que estaba atada [...] y se vuelve, al contrario, hacia la luz, hacia lo verdadero...³⁶

Se trata, entonces, de dos movimientos: un giro sobre sí misma y un giro hacia Dios, y ambos movimientos implican conocimiento. Es una búsqueda de la verdad de Dios y de la verdad de la propia alma, o bien, verdad de sí bajo la mirada de Dios. Esta es, en definitiva, la doble función de la penitencia: “Preparar y asegurar la marcha que lleva a la verdad y manifestar, bajo la mirada ortogonal de Dios que ve todo y nos vigila sin cesar, la verdad de lo que somos”³⁷.

El proceso de veridicción se desarrolla dentro de la penitencia y el acto más importante de ella es la *publicatio sui*, o bien, *exomológesis*³⁸. Esta no era una confesión verbal de los pecados sino más bien una manifestación del hecho de haber pecado. Escribe Foucault que se trataba de “una manifestación espectacular del hecho de reconocer que uno era un pecador, de la conciencia que tenía de serlo; manifestación

³⁵ Véase a Foucault, *Histoire de la sexualité. 4: Les aveux de la chair*; Foucault, *Historia de la sexualidad. 4: Las confesiones de la carne*, 84.

³⁶ Foucault, *Del gobierno de los vivos*, 157.

³⁷ *Ibíd.*, 164.

³⁸ Tertuliano, *De paenitentia*, 182.

del remordimiento que sentía, y manifestación de la voluntad de reintegrarse”³⁹. Tal “espectáculo” ocurría al final del procedimiento penitencial y antes de la reconciliación.

La manifestación de la verdad que se daba en el proceso penitencial implicaba, entre otras cosas, la constitución de la subjetividad; la veridicción es constitutiva de la identidad del sujeto. Un texto del *De paenitentia* de San Ambrosio es ilustrativo al respecto. Escribe:

Debemos vivir de manera tal que muramos para nuestro modo habitual de vida. El hombre debe renegar de sí mismo y cambiar por completo, a la manera de ese joven cuya historia nos cuentan las fábulas. Después de haber tenido amores ilícitos partió al extranjero, y al volver su amor se había apagado. Dio en cruzarse más adelante con la amada de antaño, que se sorprendió de que él no le dirigiera la palabra. Creyó que no la había reconocido, y pasando de nuevo delante de él le dijo: “Soy yo” [*Ego sum*]. “Pero yo —respondió el joven— ya no soy yo [*Sed ego non sum ego*].”⁴⁰

La ruptura de la identidad del sujeto (*ego non sum ego*) es en el bautismo, y la penitencia es el aspecto que hace necesaria la manifestación de la verdad, pues la manifestación de la verdad del sujeto es lo que libera a este de su propia verdad⁴¹. Así, la *exomolôgesis* como manifestación de la verdad de sí es a la vez conciencia y testimonio de lo que uno está dejando de ser, y de la existencia regenerada conforme a la cual uno ya vive⁴².

Los límites de la lectura de Foucault

El análisis que hace Foucault de algunas obras de los padres, de Tertuliano en este caso, es puntilloso y en él expone (son su vocabulario propio) aspectos por demás interesantes, que no siempre aparecen con claridad en esos escritos. Se trata propiamente de la obra de un “arqueólogo del saber”, que trabaja con pequeños restos, no óseos o de alfarería, sino de textos, a los cuales espolvorea, estudia e intenta reconstruir con ellos la pieza entera que los siglos han ajado o despedazado.

Por cierto, la lectura de Foucault de los textos patrísticos no es una lectura patrística. Su intención es describir la formación de lo que él llama la “experiencia de la carne”, en el seno de la cual se juega, a su juicio, el modo de constitución de la subjetividad cristiana entre los siglos II y V. No se trata, entonces, de una lectura canónica

³⁹ Foucault, *Del gobierno de los vivos*, 243.

⁴⁰ Ambrosio de Milán, *De paenitentia*, 193.

⁴¹ Foucault, *Del gobierno de los vivos*, 257.

⁴² Foucault, *Las confesiones de la carne*, 77.

o rigurosa desde el punto de vista de los estudios patrísticos. Sin embargo conviene preguntarse acerca del nivel de validez de las conclusiones a las que llega, cuando para hacerlo, desconoce completamente la metodología propia que rige indefectiblemente la lectura de los textos de los autores de la Antigüedad cristiana.

Se trata de una observación de tipo metodológico que ha sido señalada con frecuencia por estudiosos de diversos campos sobre buena parte de la extensa obra de Foucault. A modo de ejemplo, Jean Piaget consideraba que “bajo la habilidad extrema de la presentación [de las tesis de Foucault] solo encontramos innumerables afirmaciones u omisiones, habiendo dejado al lector el cuidado de encontrar las demostraciones, efectuando las aproximaciones como pueda”⁴³. En otros términos, en los escritos foucaultianos encontramos afirmaciones realizadas con un vocabulario preciso y con un despliegue retórico que demuestra la asombrosa capacidad de su autor. Sin embargo, no siempre se encuentran las pruebas que permitan inferir que esas afirmaciones son verdaderas y responden a la realidad histórica. Es decir, no siempre esas afirmaciones pueden ser verificadas.

Una primera inconsistencia tiene que ver con la calidad de los textos patrísticos con los que trabaja Foucault⁴⁴. En nuestro caso, él se sirve de ediciones muy deficientes de las obras de Tertuliano. En lo que concierne a *De paenitentia*, la obra más estudiada, utiliza la traducción de Pierre de Labriolle, de 1906; para *De baptismo*, la del *abbé* de Genoude, realizada en la primera mitad del siglo XIX. En ambos casos son traducciones hechas sobre textos latinos tomados de un solo manuscrito y sin edición crítica. Esto es habitual en Foucault: no se preocupa demasiado por la calidad de los textos y en ocasiones incurre incluso a meras recopilaciones de fragmentos de autores patrísticos destinados a la divulgación⁴⁵.

En segundo lugar, para justificar su teoría, se apoya con frecuencia en el concepto de penitencia como *publicatio sui* que aparece en *De paenitentia* 10,1. Allí se dice:

Plerosque tamen hoc opus, ut *publicationem sui*, aut suffugere, aut de die in diem differre praesumo, pudoris magis memores quam salutis, uelut illi qui in

⁴³ Piaget, *El estructuralismo*, 111.

⁴⁴ Véase, para el caso que nos ocupa, a Paul Mattei, “Le Tertullien de Foucault. Entre *publicatio sui*, multiplication des oeuvres et crainte de soi, quelle cohérence et quelle pertinence philologiques et historiques?”, 111-122.

⁴⁵ Es el caso de Bouyer, *Les écrites des pères apostoliques*; Chevallier, “Foucault et les sources patristiques”, 137. Un estudio sobre el descuido y despreocupación por los textos fuentes que utiliza puede verse también en Sébastien Morlet, “L’exégèse d’une exégèse. Foucault, lecteur de Chrysostome”, 139-156.

partibus uerecundioribus corporis contracta uexatione conscientiam medentium uitant, et ita cum erubescencia sua pereunt.⁴⁶

Como vemos, Tertuliano utiliza de modo bastante modesto la expresión *publicatio sui*, casi al pasar, sin darle relevancia alguna. Más aún: es la única vez que aparece en toda su obra; es propiamente un hápax. Foucault, en cambio, la considera central en la obra de Tertuliano y edifica sobre ella buena parte de su teoría. Este es uno de los tantos ejemplos en los que se comprueba la afirmación de Chevallier, según la cual Foucault es un lector de *palabras* antes de ser un lector de *frases*. Recorta palabras en vez de leer párrafos⁴⁷. Se concentra durante largas páginas en un estudio minucioso, incluso puntillista de ciertos textos (el arqueólogo que limpia, observa y describe un pequeñísimo trozo de alfarería), y desprecia la coherencia del discurso completo de Tertuliano (el arqueólogo que se despreocupa del ánfora de la cual ese trozo de arcilla formaba parte)⁴⁸.

En cuanto al tipo de análisis que hace Foucault de la obra de los padres, hay que tener presente que se despreocupa por hacer una lectura erudita del texto, dado que su intención es adquirir una “experiencia de pensamiento” en la lectura de los padres. Escribe:

Mi problema no es satisfacer al historiador profesional. Mi problema es hacer yo mismo, y de invitar a otros a hacer conmigo, a través de un contenido histórico determinado, una experiencia de lo que somos, de aquello que es no solamente nuestro pasado sino también nuestro presente, una experiencia de nuestra Modernidad de modo tal que salgamos transformados.⁴⁹

Esta práctica de lectura puede ser muy apropiada ciertamente para la vida espiritual, para la reflexión o meditación de los textos patrísticos, pero no para un estudio científico que permita arribar a conclusiones de la densidad a las que llega el autor. Foucault, de este modo, no propone una enseñanza sobre los padres, sino sobre su experiencia de la lectura de los padres. Es una distinción fundamental que hay que tener presente. Su experiencia, marcada por todas las circunstancias que atraviesan la subjetividad, es valiosa y puede ser disparadora de reflexiones profundas y útiles.

⁴⁶ “Sin embargo, muchas personas eluden esta tarea, porque revela públicamente su estado, o la aplazan de un día para otro, más preocupadas, supongo, por su vergüenza que por su salvación, como quienes, habiendo contraído una enfermedad en las partes más delicadas del cuerpo, evitan darla a conocer a los médicos y perecen así con su mojigatería” (Tertuliano, *De paenitentia* X, I, 182-183. La traducción al español es propia).

⁴⁷ Chevallier, “Foucault et les sources patristiques”, 137.

⁴⁸ Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme*, 220-221.

⁴⁹ Foucault, *Dits et écrits* II, 863.

Sin embargo, ¿hasta qué punto puede ser normativa para concluir, a partir de esa experiencia personal de lectura, una conclusión universal?

Por otra parte, Foucault busca estudiar primariamente al “objeto lingüístico”, al texto de Tertuliano en este caso, a la manera de las ciencias exactas, como un objeto propio dotado de una estructura interna desprendida de cualquier subjetividad. Precisamente por ese motivo toma en consideración los hechos o los datos concretos, siempre en el marco de una estructura y nunca como el dato en bruto. En consecuencia, se observa cierto desinterés por la historia y el conocimiento científico de los hechos tal como sucedieron, lo cual se evidencia, entre otras cosas, por la ausencia casi total de referencia a la abundantísima literatura secundaria producida por notables estudiosos de Tertuliano y de los padres en general, en el último siglo.

Lo verdaderamente importante para Foucault es el puesto en que ese hecho, o en que el relato de ese hecho se ubica al interior de una estructura determinada. Como él mismo afirma: “He podido describir estructuras cognoscitivas completas sin referirme nunca al *cogito*”⁵⁰. Se trata de descifrar las reglas implícitas de una gramática generativa de las ciencias, para lo cual se desprende de los datos objetivos que puede brindarle, por ejemplo, la historia y los estudios críticos, sobre las circunstancias de la redacción de un texto y su fortuna en la posterioridad⁵¹.

Esta actitud metodológica ocasiona que Foucault se ubique en un puesto de observación respecto de lo pensado y escrito por los autores patristicos y busque descifrar lo que realmente quiso decir tal o cual padre, lo que estaba detrás de su discurso y que, sin embargo, ignoraba. Porque Tertuliano y todo el resto de los autores, al hablar, no dicen lo que dicen, sino que el sentido radical de sus discursos debe buscarse en un fondo impersonal. El hombre no es lo que piensa de sí mismo y es el texto lo que aparece como una pantalla de la conciencia, y funciona como una versión traspuesta del discurso profundo que se gesta en el seno de la infraestructura⁵². Aquí entra Foucault para desentrañar en el texto lo que realmente quiso decir tal o cual padre y a que le permanecía oculto.

Veamos ahora cómo este principio metodológico se manifiesta en los textos de Tertuliano. Llama la atención la pretensión de Foucault de universalizar las conclusiones a las que llega a partir de muestras muy limitadas. Es decir, mi pregunta es hasta qué punto pueden sacarse conclusiones generales sobre el carácter de la penitencia en los

⁵⁰ Véase Paolo Caruso, *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, 79.

⁵¹ Foucault, *Le mot et les choses*, 44ss.

⁵² Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, 31.

primeros siglos cristianos y su incidencia en el proceso de subjetivación del hombre occidental, a partir de unos pocos textos de un solo autor cartaginés.

En otras palabras, ¿de qué modo puede justificar Foucault su pretensión de universalizar una experiencia o una práctica, a la que conoce y describe detalladamente, pero que toma de una iglesia particular? Se trata de un serio problema metodológico, pues está suponiendo procedimientos y modos de actuar propios de una iglesia más o menos unificada en sus prácticas, la que solo se dio, relativamente, a partir del Concilio de Trento, en el siglo XVI. Pueden señalarse, por tanto, algunos límites en su metodología y argumentación.

El primero consiste en que Foucault considera solo las obras relacionadas con la *práctica* de la penitencia y no las obras que tratan el tema desde una perspectiva teológica, como las escritas por Orígenes, Basilio de Capadocia, Gregorio Niceno y, sobre todo, San Agustín⁵³. Esta decisión pone en duda las conclusiones a las que puede llegar, y por una razón muy sencilla que resulta hasta cierto punto elemental para cualquier estudioso de este periodo histórico: las prácticas en el cristianismo primitivo eran siempre locales, mientras que la reflexión teológica tendía siempre a la unidad. Es decir, no había un modo universal y estandarizado de practicar los diversos aspectos que jalonaban la vida cotidiana de las comunidades cristianas, aunque el *corpus* doctrinal cristiano fuera unificándose rápidamente. La bibliografía y los casos al respecto son abundantes y el reciente y voluminoso estudio de Angelo Di Berardino da cuenta a cada paso de esta realidad histórica⁵⁴.

Hagamos algunas señalizaciones en este sentido. Como señala Foucault con acierto, la razón principal que motivó el desarrollo que realiza Tertuliano sobre la práctica de la penitencia fue la aparición de los *lapsi*, es decir, los cristianos que durante las persecuciones accedían a abjurar de su fe a fin evitar el martirio, y luego, arrepentidos, querían volver a las comunidades eclesiales. Esto significó un problema: ¿Podían ser admitidos luego de haber cometido pecado tan grave? ¿Podían sentarse junto a quienes había permanecido fieles a la fe? El modo de resolver esta situación fue justamente la introducción de un nuevo estado de vida cristiana: el del *penitente*, el cual tenía diferentes características y exigencias, y pronto se extendió como modalidad de redención de otros tipos de pecado.

No obstante, en realidad las persecuciones fueron muy sectorizadas. Durante la vida de Tertuliano, por ejemplo, se suscitó la persecución de Septimio Severo, quien en el año 202 promulgó una ley prohibiendo la difusión del cristianismo y el judaísmo,

⁵³ Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme*, 113-114.

⁵⁴ Véase a Di Berardino, *Istituzioni della chiesa antica*.

a raíz de la cual estallaron persecuciones violentas en Egipto y Cartago, pero no en otras regiones del Imperio. Las prácticas penitenciales que estipula Tertuliano en sus obras estaban pensadas para ser aplicadas en Cartago y, en todo caso, en el África latina. Y si bien encontramos importantes testimonios de prácticas penitenciales en las obras de otros padres y autores eclesiásticos, como San Ambrosio de Milán o San Paciano de Barcelona, ellas fueron escritas un siglo y medio más tarde, cuando ya las persecuciones habían finalizado a raíz del Edicto de Milán. Este hecho histórico –y muchos similares porque las persecuciones siempre fueron sectorizadas– cuestiona la pretensión de Foucault de universalizar un uso local pensado originalmente para resolver un problema también local.

Además, más allá del carácter local y limitado de estas prácticas, numerosas disposiciones de tipo disciplinar tardaban mucho tiempo en ser conocidas y aplicadas de modo universal. Un caso relevante es el que narra San Agustín, en su “Carta 213”, escrita el 26 de septiembre de 426: “Estando todavía vivo mi padre y obispo el anciano Valerio, fui consagrado obispo y ocupé la sede con él. Yo no sabía, y él tampoco, que eso estaba prohibido por el Concilio de Nicea”⁵⁵. San Agustín fue consagrado obispo en 395 y el Concilio de Nicea había tenido lugar setenta años antes, en 325. Sin embargo, sus cánones disciplinarios, como la prohibición de que hubiese más de un obispo en una misma sede, no eran conocidos en sitios cristianos relevantes, como las iglesias de Cartago o Numidia. Si las disposiciones atinentes a la disciplina y la práctica cristianas emanadas de un concilio ecuménico tardaban tanto tiempo en ser conocidas en el mundo cristiano, es dable pensar que las disposiciones del mismo tipo, pero de carácter local, lo serían aún más.

Propongo un último ejemplo. La práctica cristiana más importante y generalizada es la liturgia, ya que no se trata meramente de una serie de actos realizados de acuerdo con un ritual surgido del parecer de unos pocos, sino que ella expresa la fe, según el principio *lex orandi, lex credendi*. Es decir, la fe se expresa en el culto litúrgico. Es lógico, entonces, que las iglesias pusieran especial cuidado en la regulación del culto en cuanto este era vehículo de la fe; un culto descuidado transmitiría una fe errónea. Era mucho más importante y prioritario para la vida de la Iglesia regular el culto litúrgico que regular la práctica de la penitencia.

Sin embargo, aun el culto era un fenómeno local; y aunque poco y nada se sabe de las ceremonias litúrgicas celebradas en los primeros siglos, sí sabemos de la diversidad de ritos que coexistieron y coexisten en la Iglesia, inclusive en la actualidad. Si nos atenemos tan solo al ámbito latino, el primer intento de unificación litúrgica

⁵⁵ Agustín de Hipona, “Carta 213”, 203.

tuvo lugar recién a fines del siglo VIII, con Carlomagno y Alcuino de York, que decidieron que las iglesias del reino franco adoptaran la liturgia de la misa que se celebraba en Roma, como modo de poner fin a una diversidad que solía ser caótica; pero se encontraron con el problema de que en la misma ciudad de Roma habían dos *ordines* o dispositivos rituales: el utilizado por el papa en su capilla palatina de Letrán, y el utilizado en las parroquias romanas. Hasta ese punto llegaba el carácter local de las celebraciones litúrgicas.

La iniciativa de Carlomagno tuvo éxito relativo y apenas, con el papa San Pío V, en 1570, se alcanzaría cierta uniformidad al promulgar el *Misal romano* como el normativo para la liturgia latina, aunque se permitió que siguieran existiendo los usos locales más antiguos, tales como los ritos de Lyon, de Braga, el mozárabe en España y el ambrosiano en Milán, además de los ritos propios de algunas órdenes religiosas, como los dominicos, carmelitas o cartujos⁵⁶.

Si durante siglos la Iglesia no quiso, no pudo o no consideró relevante unificar un elemento tan importante para conservar su unidad doctrinal como es la liturgia, ¿por qué iba a unificar las prácticas penitenciales? Estas siempre fueron locales y la pretensión de Foucault de extraer conclusiones universales, o que afectan al conjunto del hombre occidental, a partir del caso particular de la comunidad cristiana de Cartago de comienzos del siglo III expresado en algunas obras de Tertuliano, no pareciera ser válida.

Ciertamente, se podría argumentar que, a pesar de la diversidad de ritos y usos litúrgicos, la Iglesia desarrolló una teología litúrgica que daba cuenta, por ejemplo, de la noción de sacrificio incruento, o de la presencia real de Cristo en las especies eucarísticas, o de la comunión sacramental. También Foucault, entonces, podría desarrollar su reflexión filosófica sobre la penitencia, aun cuando fuera a partir de los usos particulares de esta práctica en Cartago, pues se trataba de una institución presente en todas las iglesias cristianas.

Sin embargo considero que hay para hacer una distinción importante. Las reflexiones de la Iglesia sobre la liturgia, así como las que sus maestros escribieron sobre la penitencia y otras instituciones nacidas en las prácticas de las primeras comunidades, lo eran sobre un objeto concreto –la liturgia o la penitencia– que, más allá de su diversidad, respondían a ideas básicas comunes y universalmente aceptadas. Foucault, en cambio, reflexiona sobre la capacidad de la penitencia como ocasión de conocimiento de sí y como ejercicio de sí sobre sí, elaboración de sí por sí y transformación de sí por

⁵⁶ Véase un completo y reciente estudio sobre el desarrollo litúrgico en el ámbito latino: Lang, *The Roman Mass: From Early Christian Origins to Tridentine Reform*.

sí, tal como vimos más arriba⁵⁷. Es decir, se trata de la activación en el sujeto de una serie de conocimientos y ejercicios a partir de ciertas prácticas capaces de dispararlos. Las características, modalidades y usos de estas prácticas, por tanto, no parecieran ser más o menos irrelevantes a los efectos de elaborar sobre ellas una reflexión con pretensiones de universalidad como sucedía con la teología litúrgica o penitencial.

Por otra parte, las capacidades o habilidades de subjetivación, conocimiento de sí y ejercicios sobre sí de los sujetos debería tener en cuenta sus circunstancias culturales. La penitencia, a la que accedía un número restringido de fieles cristianos, ¿provocaba los mismos efectos de subjetivación en cartegineses, númeridas, francos, lombardos o celtas? A las variaciones de usos y ritos de la práctica penitencial en cada uno de estos territorios deberíamos sumar las profundas variaciones culturales de los individuos.

Conclusión

Michel Foucault ha tenido grandes aciertos en su esfuerzo por leer los textos patrísticos. En nuestro caso, el análisis que realiza de la penitencia cristiana saca a la luz una serie de aspectos ocultos que no aparece en las historias de este sacramento. Va mucho más allá de un mero relato historiográfico y, sin entrar en las cuestiones de teología sacramental, desvela elementos propios de la antropología y de la reflexión filosófica que no solo enriquecen sus propias teorías sino también la comprensión cristiana de la institución de la penitencia y, posteriormente, de la penitencia como sacramento.

Por otra parte, el interés de Foucault por Tertuliano implica otorgar a este autor de la patrística y a otros muchos del mismo periodo cierto “derecho de ciudadanía” en el ámbito de la ciencia, el cual evita que sus obras sean objeto de estudio exclusivo de teólogos o historiadores de la literatura. La *exomologesis* como manifestación de la verdad de sí, por ejemplo, que Foucault señala en Tertuliano, permite descubrir en esos textos escritos hace más de mil setecientos años, elementos de estudio válidos para la reflexión contemporánea y los transforma en objeto de estudio científico, estatus que en muchos casos habían perdido.

Sin embargo, la lectura de Foucault posee límites que vienen dados por el objeto al que se aboca a estudiar. La aproximación científica a los textos patrísticos exige la utilización de una metodología particular –como ocurre con cualquier otra ciencia–, a fin de garantizar la validez de los resultados. Y no es este el caso de la lectura que realiza Foucault, tal como se ha demostrado en este artículo. No significa esto deslegitimar su análisis, aunque habilita a plantear ciertas dudas respecto de la validez universal que pretende asignar a sus conclusiones.

⁵⁷ Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, 111-112.

Referencias bibliográficas

- Agustín de Hipona. “Carta 213”. En *Obras completas de San Agustín*. Vol. XIb: *Cartas*, 203. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991.
- Agustín de Hipona. “Sermo 99”. En *Obras completas de San Agustín*. Vol. XXVII: *Escritos bíblicos*, 203-225. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.
- Alcuino de York. “Carta a los jóvenes de San Martín”. En *Obras morales*, por Rubén Peretó Rivas, 79-85. Pamplona: Eunsa, 2004.
- Ambrosio de Milán. *De paenitentia*. Editado por Roger Gryson. Paris: Du Cerf, 1971.
- Ayán Calvo, Juan José (ed.). *Didajé, Doctrina Apostolorum, Epístola del Pseudos-Bernabé*. Madrid: Ciudad Nueva, 1992.
- Ayán Calvo, Juan José (trad.). *El Pastor de Hermas*. Madrid: Ciudad Nueva, 1995.
- Bouyer, Louis. *Les écrites des pères apostoliques*. Paris: Du Cerf, 1963.
- Büttgen, Philippe. “Foucault’s Concept of Confession”. *Foucault Studies* 29 (2021): 6-21.
- Caruso, Paolo. *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*. Barcelona: Anagrama, 1969.
- Chevallier, Philippe. “Foucault et les sources patristiques”. En *Cahiers de l’Herne. Foucault*. Paris: Éditions de l’Herne, 2011.
- Chevallier, Philippe. *Michel Foucault et le christianisme*. Lyon: Ens, 2011.
- Cicerón. *De senectute*. Editado por Áurea María Martín Tordesillas. Madrid: Gredos, 1999.
- Cipriano de Cartago. *Epístola* 16. Viena: s/e, 1871.
- Colombo, Agustín. “Michel Foucault y el hombre de deseo: *Las confesiones de la carne* y los límites de la *Historia de la sexualidad*”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37/1 (2020): 123-135.
- Colombo, Agustín. “What Is a Desiring Man?”. *Foucault Studies* (2021): 71-90.
- Di Berardino, Angelo. *Istituzioni della chiesa antica*. Venezia: Marcianum Press, 2019.
- Eribon, Didier. *Michel Foucault. Il filosofo del secolo, una biografia*. Traducido por Lorenzo Alunni. Milano: Feltrinelli, 2021.
- Flórez García, Gonzalo. *Penitencia y unción de los enfermos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

- Foucault, Michel. *Del gobierno de los vivos: curso en el Collège de France (1979-1980)*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Foucault, Michel. *Dits et écrits*. Vol. II: 1976-1988. Editado por Daniel Defert y François Ewald. Paris: Gallimard, 2001.
- Foucault, Michel. *Du gouvernement des vivants: cours au Collège de France, 1979-1980*. Editado por Michel Senellart, François Ewald y Alessandro Fontana. Paris: EHESS Gallimard Seuil, 2012.
- Foucault, Michel. *El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth, 1980*. Editado por Edgardo Castro y Horacio Pons. Buenos Aires: Siglo XXI, 2016.
- Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité. 4: Les aveux de la chair*. Editado por Frédéric Gros. Paris: Gallimard, 1976.
- Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité. 2: L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad. 2: El uso de los placeres*. Traducido por Martín Soler. Buenos Aires: Siglo XXI, 1986.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad. 4: Las confesiones de la carne*. Editado por Edgardo Castro y Horacio Pons. Buenos Aires: Siglo XXI, 2019.
- Foucault, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*. Editado por François Ewald, Alessandro Fontana y Frédéric Gros. Paris: EHESS Gallimard Seuil, 2008.
- Foucault, Michel. *Le mot et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- Foucault, Michel. *L'origen de l'herméneutique de soi. Conférence prononcés à Dartmouth College*. Editado por Paul Henri Fruchaud y Daniele Lorenzini. Paris: Vrin, 2013.
- Foucault, Michel. *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*. Editado por Fabienne Brion y Bernard E. Harcourt. Louvain: Presse Universitaires de Louvain-University of Chicago Press, 2012.
- Foucault, Michel. *Obrar mal, decir la verdad: función de la confesión en la justicia*. Editado por Edgardo Castro y Horacio Pons. Buenos Aires: Siglo XXI, 2014.
- Hausherr, Irenée. *Direction spirituelle en Orient autrefois*. Roma: Pontificio Istituto Orientali, 1955.

- Ignacio de Antioquía. *Ad Philadelphos*. Editado por Juan José Ayán Calvo. Madrid: Ciudad Nueva, 1991.
- Kasumi Clements, Niki. "Foucault's Christianities". *Journal of the American Academy of Religion* 89/1 (2021): 1-40.
- Kasumi Clements, Niki. *Sites of the Ascetic Self: John Cassian and Christian Ethical Formation*. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press, 2020.
- Lang, Uwe Michael. *The Roman Mass: From Early Christian Origins to Tridentine Reform*. Cambridge (U. K.): Cambridge University Press, 2022.
- Lazrak, Ostiane. "Foucault, Cassien et le paradoxe monastique". *Laval théologique et philosophique* 79/3: 369-390.
- Levi-Strauss, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1974.
- Mattei, Paul. "Le Tertullien de Foucault. Entre *publicatio sui*, multiplication des oeuvres et crainte de soi, quelle cohérence et quelle pertinence philologiques et historiques?". En *Foucault, les pères, le sexe: autour des «Aveux de la chair»*, por P. Büttgen y otros, 111-122. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2021.
- Morlet, Sébastien. "L'exégèse d'une exégèse. Foucault, lecteur de Chrysostome". En *Foucault, les pères, le sexe: autour des «Aveux de la chair»*, por P. Büttgen y otros, 139-159. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2021.
- Orígenes. *Homilies sur le Lévitique*. Editado por Marcel Borret. Paris: Cerf, 1981.
- Paciano de Barcelona. *Epistola 3*. En *Patrologie* 13 compilado por Jean-Paul Migne, 1068-1069. París: J.-P. Migne Editorem, 1878.
- Paciano de Barcelona. *Paraenesis ad poenitentiam*. En *Patrologie*, compilado por Jean-Paul Migne, 1068. París: J.-P. Migne Editorem, 1878.
- Piaget, Jean. *El estructuralismo*. México, D.F.: Publicaciones Cruz O.-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002.
- Plutarco. *Vida de los diez oradores*. Editado por Inmaculada Rodríguez Moreno. Madrid: Akal, 2005.
- Poschmann, Bernhard. *Paenitentia secunda die kirchliche Busse um altesten Christentum bei Cyprian und Origenes*. Bonn: Peter Hanstein, 1940.
- Rábano Mauro. *De institutione clericorum*. En *Patrología Latina* 107, compilado por Jean-Paul Migne, 342-343. Paris: J.-P. Migne Editorem, 1864.
- Ratzinger, Joseph. "Originalität und Ueberlieferung in Augustins Begriff der confessio". *Revue d'Etudes Augustiniennes* 3/4 (1957): 375-392.

Sánchez Prieto, Ana Belén. “Rabano Mauro, Sobre la educación de los clérigos (*De institutione clericorum*). Alcance y penetración de la escuela carolingia”. Tesis doctoral presentada en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) 2013.

Séneca. *De ira*. Editado por Jesús Lúquez Moreno. Madrid: Gredos, 2001.

Sforzini, Arianna. “Brève généalogie des *Aveux de la chair*”. En *Foucault, les pères, le sexe: autour des «Aveux de la chair»*, por P. Büttgen y otros, 19-36. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2021.

Tertuliano. *De paenitentia*. Editado por Charles Munier. Paris: Du Cerf, 1984.