

## La obligación de decir la verdad sobre sí mismo

De la *confessio oris* a la asociación libre.

BRUNO BONORIS

### *Introducción*

Una luz tenue genera una hendidura de naranja pálido sobre la pared de una habitación minúscula y silenciosa. El resto del espacio conserva una hipnótica opacidad y una medida calculada.

Debajo de la mancha de luz, un hombre está sentado con las manos cruzadas, jugando con los pulgares. Permanece inmóvil y callado, pero su quietud no responde a la pereza ni al desgano, sino a una hiper atención dirigida hacia la *escucha*. Lo único (o casi lo único) que hace el hombre es prestar sus experimentados oídos con un fin preciso: auscultar un alma sufriente, conocer los mínimos detalles que la componen para luego curarla.

Es otro personaje el que habla con una fluidez notable. Revela una leve carga en su voz, como si sus palabras pesaran más en aquel pequeño recinto que en cualquier otro lugar del mundo. Habla de él mismo, de sus ocurrencias, de sus pensamientos, de sus penas, de sus sueños, de sus deseos, de todo aquello que hace que él sea quien es, o cree ser, o quiere ser. El hombre silente lo interrumpe en ocasiones en un tono prácticamente inaudible, su voz suave se despliega en una cadencia lenta y balbuceante: lo interroga, le solicita aclaraciones, lo puntúa, y lo contiene. Luego, dice unas pocas palabras, y el hombre que habla sobre sí asienta con la cabeza, se pone de pie, y se va.

Un hecho notable: sus miradas nunca se cruzaron, se encontraron para no verse.

La misma imagen nos conduce a dos escenarios presumiblemente distintos. Podríamos suponer que estamos en un confesionario. El pequeño habitáculo de la verdad y los indultos; curioso invento católico de mediados del siglo XVI que le dio cuerpo

visible a una práctica milenaria; embestida sacramental contra el levantamiento de la reforma protestante. Debemos confesarnos, purificarnos, si queremos estar en comunión con Dios y salvar nuestras almas.

También podríamos imaginar que estamos en el consultorio de un psicoanalista. El pequeño recinto de la verdad sobre el sexo; curioso invento de un judío “vienés” de principios del siglo XX que le dio estatuto científico a una práctica antiquísima; embestida *psi* sobre una medicina claudicante ante las posesas sexuales. Debemos hablar de nosotros mismos, llevar a cabo una *chimney sweeping*, una *talking cure*, si queremos alcanzar nuestro inconsciente y aliviar nuestro malestar psíquico.

La semejanza imaginaria entre las dos escenas (y tantas otras más que omitimos) tal vez responda a una analogía más fundamental. De hecho, el saber popular declara la intercambiabilidad de los personajes en cuestión: los católicos se confiesan, los ateos se analizan; el católico se psicoanaliza con el sacerdote, el ateo se confiesa con el psicoanalista. Si bien esta comparación puede horrorizarnos, no deberíamos descartarla tan rápidamente; que el psicoanalista no sea, al menos en apariencia, una instancia de corrección moral no elimina el problema en su totalidad.

En el ámbito del pensamiento contemporáneo, una de las críticas más perspicaces (y más conocidas) que recibió el psicoanálisis vino por parte de Foucault, quien sostuvo que “Freud trasladó la confesión de la rígida retórica barroca de la Iglesia al relajante diván del psicoanalista” (1978: 132). La historia es bien conocida pero poco trabajada, como si los psicoanalistas participásemos en conjunto de una denegación fetichista de los argumentos foucaultianos “sé que existen, pero aún así...”. Como sea, es un hecho que no es fácil encontrar textos que discutan con (o se interroguen sobre) las hipótesis de Foucault respecto del psicoanálisis.

Sin lugar a dudas, fue en *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber* en donde Foucault desplegó una serie de poderosos argumentos que situarían al psicoanálisis, entre otras prácticas científicas, como herederas de la pastoral cristiana. ¿Pero cómo llegó a semejante proposición? ¿Qué lo hace pensar que el psicoanálisis, que se presentaba como una práctica liberadora, era en verdad un dispositivo de saber que reforzaba las relaciones de poder (pastoral)? ¿De qué manera el psicoanálisis disciplina a los sujetos? La respuesta se encuentra contenida en una sola palabra: confesión. Veamos cómo podemos llegar a ella.

En la primera parte del libro, Foucault se ocupa de poner en cuestión la llamada “hipótesis represiva”. En pocas palabras, la idea es la siguiente: si bien se ha creído que a partir del siglo XVII se sufrió de modo exponencial una represión sobre el sexo, una censura sobre los discursos del deseo, un poder limitante sobre nuestra condición sexuada; en verdad, precisamente desde ese momento, los discursos sobre el sexo no han dejado de proliferar, la confesión de la carne no ha dejado de crecer, el sexo ha sido perseguido hasta sus ramificaciones más íntimas; y es justamente aquí en donde reside la eficacia del poder: en hacernos creer que en la verdad del sexo encontraremos la esencia de nuestro ser y que, por lo tanto, debemos decirlo todo sobre éste para liberarnos de las cadenas represivas que nos impiden ser quienes realmente somos. El éxito de los dispositivos de poder no se basa en su capacidad de silenciarnos, sino en hacernos hablar, actuar... ser.

Parece cierto que entre mediados del siglo XVIII y principio del siglo XIX los problemas de la sexualidad se presentaron como principio etiológico de gran parte de los problemas de anomalía psíquica y... ¡física! (Foucault, 1975; Davidson 2001). Por razones que no podremos explicitar aquí, el sexo fue elevado a la condición de fundamento ontológico: nuestra esencia sería, por sobre todo, sexual.

En definitiva, para Foucault “por mucho que la lengua sea pulida, la extensión de la confesión, y de la confesión de la carne, no deja de crecer” (Foucault, 1976: 21), y lo primordial es que no se trata de confesar las infracciones a las prohibiciones sobre el sexo tal como lo exigía la penitencia tradicional, sino de la obligación permanente, infinita, de decirse a sí mismo y a los otros “todo lo que puede concernir al juego de los placeres, sensaciones, pensamientos innumerables que, a través del alma y el cuerpo, tienen alguna afinidad con el sexo” (Foucault, 1976: 22). El imperativo es el siguiente: no solo confesar nuestras malas acciones relativas al sexo, sino intentar convertir todo lo que tenga que ver con el deseo en discurso. Este es el trayecto que podría establecerse desde la pastoral cristiana hasta el psicoanálisis de Freud.

“Nuestra civilización [...] es sin duda la única en desarrollar una scientia sexuales. O mejor, es la única que ha desarrollado durante siglos, para decir la verdad del sexo, procedimientos que en lo esencial corresponden a una forma de saber rigurosamente opuesta al arte de las iniciaciones y al secreto magistral: se trata de la confesión.” (Foucault, 1976: 22)

¿Cómo es que es que “el hombre occidental ha llegado a ser un animal de confesión (Foucault, 1976: 60)? ¿Cómo se ha pasado de la confesión de la carne en la pastoral cristiana al decir veraz sobre el sexo en las ciencias contemporáneas? ¿Cuál es la verdad en el enunciado foucaultiano de que “la *scientia sexuales*, desarrollada a partir del siglo XIX, conserva paradójicamente como núcleo el rito singular de la confesión obligatoria y exhaustiva” (Foucault, 1976: 68)? ¿Es el psicoanálisis un dispositivo de normalización derivado del poder pastoral? ¿En qué se diferencian las técnicas de la confesión de la regla fundamental freudiana, la asociación libre?

Con el objetivo responder estas preguntas llevaremos a cabo el siguiente desarrollo: en primer lugar, realizaremos una breve historia de la confesión cristiana intentado ubicar los puntos centrales que nos permitan localizar el desplazamiento hacia las *scientia sexuales*; en segundo lugar, intentaremos establecer una comparación entre la confesión cristiana y el psicoanálisis, no solo prestando atención al contenido común de sus discursos (de lo que se habla) –la verdad sobre el sexo- sino, especialmente, en lo que podría considerarse una semejanza técnica a partir de la asociación libre (cómo se habla) y los fundamentos que sostienen esa “modalidad de hablar”.

### *Una breve historia de la confesión cristiana*

En general, cuando se piensa en la economía dogmática del cristianismo y se la compara con el mundo antiguo (griego, helenístico, romano) se acentúa el hecho de que su régimen de verdad está constituido por un cuerpo doctrinal que se apoya fundamentalmente en un texto. Desde esta perspectiva, los actos de verdad que deben llevar a cabo los fieles son actos en formas de creencias, actos de profesión de fe. Es decir, que el problema de la verdad en el cristianismo se centraría en la relación que el sujeto pueda establecer con la verdad del texto, la verdad de la tradición; verdad garantizada y autenticada por la autoridad institucional. El cristianismo sería, sobre todo, una religión que liga al individuo con un dogma, un texto, una enseñanza; que lo *ob-liga* a creer en una verdad “exterior”.

Sin embargo, el cristianismo implicó otro tipo de relación del sujeto con la verdad “que se sitúa en una dimensión muy distinta y que tuvo para nuestra historia cultural [...] para la historia de nuestra subjetividad, una importancia al menos tan grande como las obligaciones de lo que podríamos llamar la fe” (Foucault, 1981: 108). *El cristianismo obligó al individuo a buscar en sí mismo la verdad de lo que él es*, lo encadenó a la obligación de averiguar en el fondo de sí mismo una verdad secreta cuyo develamiento tenía una importancia decisiva en la salvación de su alma, obligó al individuo a confesarse. Triple operación del cristianismo sobre las relaciones del sujeto con la verdad: obligación de buscar la verdad en sí mismo, obligación de descifrarla y obligación de decirla.

En este imperativo de buscar, descifrar y decir la verdad sobre sí mismo en el cristianismo, tenemos un tipo de obligación con la verdad muy distinta de aquella que vincula al individuo con un texto. En el caso de los actos rituales de fe, se trata de una adhesión, de la aceptación a una verdad revelada e intangible; “mientras que en el otro caso no se trata en absoluto de adherir a un contenido de verdad sino de explorar, y de explorar indefinidamente, los secretos individuales” (Foucault, 1979-80: 107).

De hecho, uno de los grandes problemas en la historia del cristianismo ha sido el de saber cuál es el tipo de relación que puede establecerse entre ambos tipos de verdad, cómo vincular la obligación de creer en un texto con la obligación de buscar la verdad en el sí mismo: ¿debo saber la verdad sobre mí mismo, debo purificarme, para conocer realmente la verdad del texto sagrado? O a la inversa ¿debo conocer la verdad del texto para emprender un verdadero conocimiento sobre mí mismo? Parece indudable que en el juego entre ambos regímenes de verdad se delineó la historia de la subjetividad occidental. Por ejemplo, el gran quiebre en el cristianismo en el Renacimiento, la separación entre catolicismo y protestantismo, se produjo en torno a este problema. La novedad de la reforma protestante residió en la conexión inédita que provocó entre ambos tipos de verdad al afirmar que el individuo como actor, testigo y objeto de la verdad, encontrará en el fondo de sí mismo lo que debe ser la ley y la regla de su creencia y su acto de fe. En otras palabras, la adhesión al contenido dogmático se encontraría en el proceso de conocimiento de sí mismo sin mediación de alguna práctica institucional. La verdad del dogma se interioriza y se individualiza.

Sea como fuere, lo que nos importa para los fines de este trabajo, es ese rasgo particular del cristianismo que obligó a sus creyentes *a buscar la verdad de y en sí mismos y a manifestarla*. ¿Cuáles fueron las condiciones de posibilidad de su surgimiento? ¿Cuáles son sus consecuencias en la historia de la relación entre el sujeto y la verdad? Finalmente ¿Qué importa todo esto a la clínica psicoanalítica?

Comencemos, entonces, por el principio.

### *La exomologesis*

El cristianismo estableció desde el origen un vínculo íntimo entre la obligación individual de decir la verdad y la purificación en el alma de una deuda del mal, de tres maneras distintas: el bautismo, la penitencia canónica y la dirección de conciencia (Foucault, 1979-80: 127).

Dejando de lado el problema del bautismo –que nos llevaría por una vía lateral a los fines de nuestras inquietudes-debemos concentrarnos, en primer lugar, en la práctica penitencial. La penitencia, tal como la conocemos en la práctica católica actual, como la obligación anual de confesar los pecados, es un invento del siglo XII. Anteriormente, la penitencia no era un sacramento, no implicaba la confesión y no era obligatoria para todos los cristianos. ¿Cuál era, entonces, el problema de la penitencia en el cristianismo primitivo? El conflicto podría resumirse así: una vez que la persona era bautizada ya no debía pecar más, y en caso que de que lo hiciera debía ser expulsado de la comunidad eclesial. Ahora bien, era innegable que todos los individuos continuaban pecando luego del bautismo, y que por lo tanto, debía buscarse algún recurso que permitiera el reingreso a la comunidad. En otras palabras, el problema de la penitencia surge de la pregunta de cómo volver a estar en comunidad con Dios luego de una vida pecaminosa. Desde esta perspectiva, la penitencia sería un segundo bautismo.

En este contexto, las características de la penitencia a finales del siglo II son las siguientes (Foucault, 1981):

1. Era una penitencia no renovable, se hacía solo una vez en la vida.

2. Era la consecuencia de haber cometido un pecado grave o, simplemente, cuando el individuo consideraba que había cometido una cantidad suficiente de pecados como para arrepentirse y asegurarse la salvación.<sup>1</sup>

3. Era una condición y no un procedimiento específico (ayuno, oración, limosna, etc.). El individuo no estaba en penitencia, sino que era, en sentido estricto, un penitente, es decir que abarcaba todos los aspectos de su vida: un modo particular de alimentación, prohibición sobre las relaciones sexuales, imposibilidad de llegar a sacerdote, etc.

¿Pero cuál era específicamente el lugar de la veridicción en la penitencia? ¿Qué verdad había que manifestar y cómo había que hacerlo? El decir veraz en la penitencia era esencial, y esto se prueba en el hecho de que a esta práctica se la denominaba con un término que encontramos en textos griegos y latinos, y que quiere decir –en la mayoría de los contextos– “confesión”: *exomologesis*. Por ejemplo, en *Edipo Rey*, cuando el esclavo reconoce que fue él quien entregó a Edipo contra las ordenes de Layo, dice: *exomologeō*, reconozco, confieso.

A pesar de que la palabra *exomologesis* designa varias cosas en la literatura cristiana, existe una acepción regular, con una significación bien precisa, en la práctica penitencial. Por un lado, la *exomologesis* se refiere a todo el desenvolvimiento de la penitencia misma. La vida de penitente era una *exomologesis* en la medida en que debía ser considerada como una práctica que no debía llevarse solo *in consciencia*, sino que debía ser sobre todo un acto manifiesto y notorio, una forma de vida en la se hacía público el hecho de que uno era un pecador. Por otro lado, en un sentido más acotado, la *exomologesis* se daba entre el desenvolvimiento penitencial y el ritual mediante el cual el penitente quedaba propiamente reconciliado: la *impositio manus*. Tenemos, por lo tanto, tres momentos: desarrollo de la penitencia (ayuno, restricciones sexuales, etc.), la *exomologesis*, y finalmente, la imposición de manos. Ahora bien, ¿en qué consistía específicamente este acto de veridicción? San Jerónimo realiza la siguiente descripción

---

<sup>1</sup> Como puede deducirse con facilidad, el juego entre penitencia y salvación dio lugar a múltiples especulaciones que provocaron debates interminables. Si la penitencia aseguraba la salvación, pero implicaba una vida de restricciones hasta la muerte, sucedía con frecuencia que los practicantes demoraban el comienzo de su penitencia hasta la última bocanada de aire.

cuando se refiere a la penitencia de Fabiola, una mujer que se había divorciado y había vuelto a casarse sin esperar a que él muriera:

“Bajo la mirada de toda la ciudad de Roma, durante dos días que precedían a las Pascuas, ella formaba parte de las filas de los penitentes; el obispo, los sacerdotes y el pueblo la acompañaban en su llanto, y ella, desgredada, pálido el rostro, descuidadas las manos, la cabeza sucia de cenizas y humildemente gacha, hería su pecho abatido y el rostro con que había seducido al segundo marido. Mostró a todos sus heridas y, sobre su cuerpo palidecido, Roma contempló llorosa sus cicatrices.” (San Jerónimo citado por Foucault, 1981: 124).

Por lo tanto, la *exomologesis* se trataba de un ritual de suplicación que tenía un lugar bien definido en la práctica penitencial, y que comportaba no una confesión verbal de los pecados sino una manifestación teatral, espectacular, pública, del hecho de que uno era un pecador, del arrepentimiento y el remordimiento que se sentía por serlo y de la promesa (desde ahora y para siempre) de la abstención de hacer el mal para reintegrarse en la comunidad eclesial. Quien ha pecado es quien ha escogido el camino de la muerte, por lo tanto, está muerto para la única verdadera vida cristiana que es la vida en Dios. Para pasar al camino de la vida es necesario morir para el camino de la muerte, renuncia a él, morir en este mundo para acceder a otro. La *exomologesis* es un martirio.

Lo importante es que a través de la *exomologesis* el penitente, por un lado, se mostraba muerto para este mundo, y por el otro, daba testimonio público de que estaba dispuesto a autosacrificarse para llegar a otro mundo. En otros términos, para producir la verdad de sí era necesario ser capaz de sacrificarse: el sacrificio de sí por la verdad de sí, y viceversa. Comienza aquí, un vínculo estrecho entre veridicción y mortificación, fundamental para la historia del cristianismo.

En resumen: la *exomologesis* era sobre todo un espectáculo público y teatral de confesión, un gran ritual de suplicio, en donde el penitente no realizaba una confesión verbal de sus pecados sino que exhibía ostentadamente el hecho de que era un pecador y que tenía la voluntad de dejar de serlo. Podía haber llanto, gritos, lamentaciones, y con ello reconocimiento de los pecados cometidos, pero jamás había enunciación verbal de

cada uno de ellos. A su vez, no existía nada en este rito que se pareciera a un examen de conciencia, es decir, a lo que podía ser el enunciado reflexivo y analítico de la falta cometida.

“En la exomologesis penitencial, ustedes ven que toda la producción de verdad se hace en una suerte de gran teatralización de la vida, del cuerpo, de los gestos, con una parte verbal muy ínfima, en las prácticas monásticas que se desarrollan a partir de los siglos IV y V, al contrario la mortificación de sí continuará ligada con la veridicción, pero a través de un medio nuevo y fundamental que tiene cierta importancia en la historia de la cultura y la subjetividad occidentales: el lenguaje. Por medio de la verbalización continua de sí mismo, el monje deberá realizar el vínculo entre veridicción y mortificación” (San Jerónimo citado por Foucault, 1981: 129)

#### *La exougeresis: El nacimiento de la hermenéutica de sí*

Según Foucault (1980, 1981), es en la institución monástica, en los siglos IV y V, en donde surge una nueva práctica que tiene una importancia radical en la historia de las relaciones entre subjetividad y verdad en Occidente. Pero antes de meternos con este tema en particular, digamos unas pocas palabras sobre las instituciones monásticas.

En primer lugar, es importante recordar que la política ascética del monacato en el mundo cristiano formó parte de un movimiento ascético más general. Desde esta perspectiva, las instituciones monásticas fueron una manera de organizar, de regular, de ordenar, de apropiarse, de darle cuerpo institucional a los excesos y desbordes a los que llevaba el ascetismo individual. El conflicto fue contra la influencia gnóstica, es decir, contra la idea de que el ser humano es autónomo en lo referente a la salvación de sí mismo. La institución monástica fue, en definitiva, el síntoma de una lucha de poder dentro del cristianismo.

En segundo lugar, la institución monástica se situó en el cruce de otras dos prácticas: la penitencia, y las técnicas de existencia filosófica como la dirección de conciencia (Foucault, 1980; 1981). Como puede observarse volvemos a los puntos señalados al comienzo del apartado anterior. En relación a la penitencia, podemos señalar que la vida del monje en el monacato era una vida de restricciones, una vida de mortificación que le aseguraba al individuo la muerte en este mundo y el ascenso hacia

la verdadera vida. Recuérdese que estas restricciones ya se encontraban en las prácticas penitencias fuera del monasterio (en relación al alimento, al sexo, a la vestimenta, etc.). En lo que respecta a la vida en el monasterio considerada como vida filosófica, hallamos algunos elementos que inscriben al monacato en la tradición de la cultura antigua. ¿En qué sentido? En principio, por el hecho de que la vida en el monasterio brindaba la posibilidad de tener acceso a la verdad y a la salvación, siempre y cuando se pague el acceso con cierto modo específico de vida. Por otro lado, y a diferencia de las prácticas antiguas, el acceso a la verdad exigía una purificación del sí mismo que tomaba forma en el renunciamiento y la mortificación través de un proceso de conocimiento de sí.

Sea como fuere, lo significativo para nuestros fines es que “en el monacato, el decir veraz sobre sí mismo se convirtió en un elemento absolutamente fundamental, esencial de esa vida, y en definitiva se inyectó, se injertó, se implantó en forma absolutamente novedosa dentro de la cultura occidental” (Foucault, 1981, 144). La práctica de la confesión verbal de las faltas, esa compleja tecnología de veridicción de sí mismo, se instaló a partir de allí hasta nuestros días, adquiriendo diversas formas pero conservando sus fundamentos.

Entonces: ¿Cuáles son los elementos a partir de los cuales se instituyó la confesión como decir veraz del sí mismo en los monasterios? ¿Cuáles son sus características principales? ¿Por qué tuvo y mantuvo su importancia a lo largo de los siglos?

El primer punto, de crucial importancia, es que *la obligación de decir la verdad sobre sí mismo en el monacato se inscribió dentro de una relación de obediencia con un otro* (Foucault, 1980; 1981). Nos referimos indirectamente aquí a las prácticas de dirección de conciencia que el cristianismo heredaba de las culturas paganas: “podríamos decir que la dirección, en su forma institucional estricta y precisa, reaparece, se transfiere y se exporta al cristianismo a partir del siglo IV y solo a partir del siglo V” (Foucault, 1980: 294). Sin embargo, resulta esencial señalar las diferencias que nos llevarán al punto neurálgico del decir veraz cristiano. Pongamos como ejemplo la dirección de conciencia en el estoicismo y enumeremos sus particularidades:

1. La dirección antigua se orientaba hacia un fin que una vez alcanzado ya se detendría (aprender un arte, acceder a la sabiduría, aprender filosofía, resolver un

problema coyuntural, etc.). “Había un objetivo, una meta precisa; y por consiguiente, era una conducción provisoria” (Foucault, 1981, 147).

2. En la dirección antigua la conducción se regía por un principio de competencia, es decir que el director sabía más que el dirigido.

3. La dirección antigua consistía principalmente en el aprendizaje de una serie de reglas de conducta, de un código que ordenaba la manera de vivir y que debía servir frente a situaciones inéditas e inesperadas.

4. En la culminación de la práctica de dirección de conciencia el dirigido podía prescindir del maestro, ya que él mismo podría ser dueño (*maître*) de sí mismo. Este era el fin en todos sus sentidos: la finalidad y el límite del proceso de dirección.

Si llamamos pedagógica a la relación que consiste en dotar a un individuo cualquiera de una serie de aptitudes cualquiera, y psicagógica a la transmisión de una verdad que no tiene la función de transmitir aptitudes, sino la de modificar el modo de ser de ese individuo al cual se dirige, se puede concluir que la dirección de conciencia antigua se basaba en un modelo psicagógico-pedagógico (Foucault, 1981-82). Desde esta perspectiva, podríamos afirmar que en el monacato se rompió con el modelo pedagógico en la conducción de los individuos (Foucault, 1979-80). ¿De qué modo se produce esta ruptura? Al introducir en la dirección de conciencia a la *obediencia*. *La dirección de conciencia cristiana fue, por sobre todo, una relación de obediencia*. Se produjo, de este modo, una despedagogización en el vínculo de dominio; inmediatamente veremos porqué.

“¿Cómo se presenta esta relación de obediencia? Ante todo se presenta bajo la forma del siguiente principio: el hecho de que, de todas maneras, sea como fuere y durante todo el tiempo, tenemos necesidad de un director” (Foucault, 1979-80: 150). La diferencia con la práctica antigua de dirección en este punto es radical: en el cristianismo jamás podremos llegar a ser nuestros propios dueños y, por lo tanto, nunca podremos prescindir de la relación de dominio. Aun quien esté más avanzado en el camino hacia la santidad puede caer, ya que en el cristianismo monástico no hay posibilidad de perfección en vida; es un proceso asintótico, sin fin, pues siempre se está al borde de caer en la falta, y el error más grande será, justamente, creer que uno puede

dominarse a sí mismo. En otras palabras, lo que representaba el fin de la práctica antigua de dirección de conciencia, para el cristianismo era la peor de las equivocaciones.

Por otro lado, la relación de obediencia en las instituciones monásticas no dependía de los conocimientos del director ni del contenido de la orden. “El valor de la obediencia radica esencialmente en el hecho de obedecer” (Foucault, 1979-80: 152). La obediencia era un fin en sí mismo y el practicante debía aprender a obedecer sea quien sea el maestro y sea cual sea la orden. En este sentido, el mejor maestro de todos será...el peor, es decir, aquel que demande los actos más insensatos y absurdos.

El estado de obediencia –continuo (sin fin en el tiempo), formal (ausencia de cualidad específica en el maestro), y autorreferido (como fin en sí mismo)– se manifestaba en tres virtudes: la *humilitas*, que consistía en considerar que todos los otros podían darnos ordenes y nosotros debíamos obedecer; la *patientia*, que radicaba en no oponer resistencia a ninguna orden; y la *subditio*, que consistía en abolir la propia voluntad, no hacer nada que no sea ordenado por otro.<sup>2</sup>

Dicho todo esto, se puede afirmar que la dirección de conciencia cristiana fue la inversión absoluta de la práctica de dirección antigua. Vayamos ahora al punto más sustancial:

“Para procurar que, en nuestra voluntad, esté siempre la voluntad de otro, de algún otro que quiera por nosotros y transforme todos los actos voluntarios de nuestra existencia en actos de sumisión [...] hay que hablar. *Hay que hablar, hay que decir todo lo que nos pasa, todo lo que queremos, todo lo que nos está pasando, todos los movimientos de nuestro pensamiento.*” (Foucault, 1979-80: 156; el subrayado es nuestro)

---

<sup>2</sup> Desde un punto de vista psicoanalítico, encontramos aquí otro lazo fundamental, quizá el más importante, entre la neurosis obsesiva y la moral cristiana. Recordemos una de las claves en la clínica de las neurosis obsesivas señaladas por Lacan: en sus tentativas para encontrar un acceso para su deseo, al obsesivo le es preciso hacerse autorizar, que el Otro le demande. En otras palabras, el obsesivo no puede hacer nada que no se perciba como una orden. Desde esta perspectiva, podríamos pensar... no que hay un rasgo obsesivo que atravesó la historia del cristianismo y llegó hasta la actualidad, sino que *en el núcleo de la neurosis obsesiva encontramos a la moral cristiana desplazada*, y que la obstinación del obsesivo por restituir al Otro del que reniega, confirma su calidad de creyente; en este sentido, no existe un

Tenemos, por lo tanto, tres principios en la dirección cristiana que son co-dependientes, un triángulo que posee una economía y una organización específica: “el principio de obediencia sin fin, el principio de examen incesante, y el principio de confesión exhaustiva” (Foucault, 1979-80: 326).

La dependencia de los principios entre sí se evidenciaba en el hecho de que para que existiera una obediencia indefinida en la relación maestro-discípulo, era necesaria una plena verbalización del sí mismo, representando un clivaje y una inversión en el eje de verbalización en la relación de dominio: en la antigüedad quien hablaba era el maestro y el discípulo debía tener una predisposición hacia la escucha, en cambio, en la institución monástica, la veridicción de sí mismo por parte del discípulo, hablar de sí mismo, era una condición ineludible para la sujeción en la relación de poder.

A su vez, el decir veraz sobre sí mismo implicaba dos cosas: en primer lugar el examen exhaustivo del sí mismo y, luego, el acto verbal: decir efectivamente lo que se había examinado. “Se le enseña a los principiantes a no ocultar nada por falsa vergüenza ninguno de los pensamientos que les corroen el corazón: al contrario, no bien nacen estos enunciados deben confesarlos” (Casiano citado por Foucault, 1979-80: 309). En otras palabras, el penitente debe decir todas las representaciones que se le cruzan por la mente sin interponer ningún filtro moral, *no debe omitir ni sistematizar, debe decirlo todo en la medida que se le presenta en la conciencia.*

El examen de conciencia, como tecnología del sí mismo, puede hallarse en filosofías paganas como en el estoicismo, sin embargo, sus medios y sus fines son absolutamente distintos a los que se encuentran en el cristianismo monástico. En el caso de Séneca, por ejemplo, el examen de conciencia se refería a las acciones realizadas durante el día, no con el objetivo de inspeccionar las faltas que se habían cometido, sino para reflexionar si se habían alcanzado los fines esperados, y si los actos eran convergentes con una serie de principios ya establecidos. “Siempre se trataba [...] de acciones juzgadas y ponderadas en relación con los principios. La polaridad acciones-principio era la materia prima, el objeto, el campo al que debía aplicarse el examen de conciencia” (Foucault, 1981: 161). Por esta vía, el examen de conciencia en el cristianismo fue prácticamente una inversión de la tecnología estoica. Por ejemplo, en

---

obsesivo ateo. Si esto es cierto, la histeria puede ser pensada como un dialecto que resiste al “modo de hablar” cristiano. Ya volveremos sobre esta idea.

los textos de Casiano, ¿Cuál es el objeto del examen de conciencia? ¿Qué debemos examinar? El pensamiento, las cogitaciones. *La clave del examen cristiano ya no va a ser la acción y su ajuste con determinados principios, sino el pensamiento mismo: “¿Qué he pensado? ¿Qué pienso?”*. Se produce, entonces, un desplazamiento del *actum* a la *cogitatio*. ¿Cuáles son los motivos de este desplazamiento fundamental en la historia de occidente?

La primera razón es que el objetivo en la vida monástica era la contemplación de Dios, y para ello era necesario que todos los pensamientos se unan en y por ese objeto: el pensamiento debe alcanzar la inmovilidad (Foucault, 1981). Naturalmente, si el objetivo era unir e inmovilizar todos los pensamientos hacia Dios, todos los otros pensamientos, la movilidad misma del *logos* con sus constantes deslizamientos, era un enemigo a vencer. Y aquí, otra vez, tenemos el trastorno de la moral antigua pagana: para ellos el principal problema residía en cómo gobernar las agitaciones del cuerpo y las pasiones sobre el sí mismo para mantener la autarquía, y el gobierno de sí mismo se lograba realizando un trabajo sobre el *logos*, sobre la razón. En los textos cristianos, en cambio, encontramos una visión peyorativa del *logos*, dado que su presencia impide la contemplación de Dios.

La segunda razón, y probablemente la más importante, es que el pensamiento no sólo siempre está agitado e impide la contemplación de Dios, sino que *puede ser un pensamiento engañoso*. ¿Qué quiere decir esto? El problema no residía en saber si uno abrigaba opiniones falsas, es decir, ideas que no concordaban con la realidad; no se trataba de saber si lo que uno pensaba era verdadero o falso, la cuestión era saber si el pensamiento no se hacía ilusiones sobre sí mismo sin importar su contenido, por lo tanto, cualquier de ellos debía ponerse bajo un manto de sospecha.

Supongamos que estamos realizando la penitencia en una institución monástica y se nos presenta la idea de que debemos ayunar durante cuatro días. En principio, esta idea parece adecuada según los planes divino; sin embargo, ¿Cuál es la garantía de que la idea del ayuno no será un medio para mostrarnos vanidosos frente a otros penitentes más débiles? ¿Qué prueba tenemos de que en verdad la idea de ayunar no sea un medio para debilitar tanto nuestro cuerpo que ya no seremos capaces de resistir a otras tentaciones como la gula?

“Por consiguiente, la buena idea de ayunar era en realidad una mala idea. Hay que analizar esa idea, no es términos de verdad con respecto a las cosas, sino en términos de cualidad interna. O, mejor, es preciso interrogarla sobre sí misma para saber si no oculta otra cosa que esa buena cualidad.” (Foucault, 1981: 164)

Aquello que nos garantizará si un pensamiento es bueno o malo, entonces, no será la pregunta sobre su contenido, sino sobre su origen. En sí misma, la idea no nos dice nada, por lo tanto, habrá que preguntarse si ese pensamiento tiene un origen divino o satánico. Según Foucault, asistimos, de este modo, “al momento en que comienza en Occidente lo que se llama, lo que puede llamarse una hermenéutica de sí” (1981: 167).

En suma: la obligación a decirlo todo en las prácticas confesionales de las instituciones monásticas fue concomitante con la búsqueda infinita de lo que estaba oculto en lo más profundo de la interioridad. El pensamiento, que se presentaba como una evidencia, puede ser en realidad una ilusión impuesta por una instancia de Otredad en el fondo de cada individuo. *El hombre no puede ser medida de sí mismo ya que está habitado por un principio de Otredad que es a la vez principio de ilusión. El sujeto se vuelve oscuro para sí mismo.* Como puede observarse, el problema no era tanto el contenido de la idea, sino más bien su materialidad, “su calidad, su grano, su origen: ir a buscar al fondo de uno mismo cómo se fabricó eso y con qué” (Foucault, 1979-80: 343). Insistimos: la cuestión no reside en el contenido objetivo de la idea sino en la realidad material de la misma respecto a la incertidumbre de lo que pasa en mi interior. “Es la cuestión, no de la verdad de lo que pienso, sino de *la verdad de mí, que pienso*” (Foucault, 1979-80: 346).

Ahora bien; ¿Cómo podían descubrir finalmente si esa idea que se presentaba era buena o mala? ¿Cómo discriminar los pensamientos si, por obra de nuestra existencia originalmente pecaminosa, por la presencia de Satanás en la interioridad, no hay una *discretio* natural e inmanente al hombre?

La falta interna de discreción debido a la presencia de esa instancia de Otredad se mitigará, justamente, confesando, hablando, manifestando abiertamente todas las ideas que se presentan en la conciencia. Como resultado, tenemos un doble trabajo: un examen permanente sobre el sí mismo para *captar el pensamiento en el momento mismo*

*que se piensa* y una confesión total de estas ideas al director, una confesión permanente del sí mismo, una *exagoreusis* (Foucault, 1980, 1981).

La pregunta qué nos queda por responder es por qué la confesión permite salir de la paradoja de la falta de discreción sobre los pensamientos. Las razones son, al menos, tres:

1. La primera razón se basa en la idea de que si los pensamientos eran de buena ley, no debería costar confesarlos. En cambio, si los pensamientos venían de Satán, causará malestar confesarlos, provocará vergüenza, pudor, etc. El rubor era un signo universal y diabólico.
2. La segunda razón, cosmoteológica, dice que el diablo solo puede vivir en las oscuridad, en los repliegues del alma, en el fondo del sí mismo; por lo tanto, por el hecho de llevar la palabra hacia la luz, extirparla de los arcanos del corazón, el mal perderá su efecto. “Un mal pensamiento producido en la luz pierde su veneno” (Casiano citado por Foucault, 1980: 348).
3. La tercera razón, indica que el mero hecho de hablar, de hacer salir las palabras por la boca, constituye un acto de expulsión material del diablo. Confesarse es exorcizarse.

Es evidente que la hermenéutica de sí instaurada por el cristianismo —especialmente si la comparamos con la exégesis de los textos sagrados- era rudimentaria. Se asentó íntegramente en el acto de verbalización y en algunos signos corporales universales. Sin embargo, la importancia de la práctica de la confesión cristiana monástica residió en haber instaurado en la historia de Occidente la idea de que nuestra interioridad se encuentra usurpada por un Otro que nos engaña, y haber obligado a los individuos a llevar a cabo una hermenéutica de sí mismos... por más elemental que sea. Debemos vigilar nuestros pensamientos, debemos examinarnos permanentemente y debemos decirlo todo, si queremos escapar de la presencia embustera de Satanás. Esto es lo que le ha legado el cristianismo monástico a la historia de las relaciones entre sujeto y verdad.

La potencia de esta idea en la historia del pensamiento occidental se demuestra en el hecho de que en el momento mismo de la fundación del pensamiento moderno en el

*cogito*, el último obstáculo de Descartes es la hipótesis del Genio Maligno.<sup>3</sup> Con esto queremos decir que, a pesar de haber sufrido sus vicisitudes, la hipótesis de que los pensamientos de nuestra conciencia pueden ser ilusorios debido a la presencia de alguien o algo que nos engaña, atravesó toda la historia desde principios del cristianismo hasta nuestros días....

#### *La confesión extendida y el poder pastoral*

Con la llegada del siglo VI la Iglesia comenzó un proceso de juridización de la práctica confesional a través de la *penitencia tarifada*, basada en “un modelo laico, judicial y penal, instaurado de acuerdo con la modalidad de la penalidad germánica” (Foucault, 1974-75: 162). El carácter jurídico-penal reside en que para cada tipo de pecado se estableció un catálogo de penitencias obligatorias, del mismo modo que en el sistema laico de penalidad. Este proceso requería que el pecador, para poder ser indultado por la falta cometida, debía no solo expresarla, sino también describir las circunstancias en que se había cometido, decir todo aquello que rodeaba al acto pecaminoso, explicar *el porqué* del mismo. Por otro lado, el hecho de que a cada falta le correspondiera una penitencia determinada, implicaba que la confesión en sí misma no era suficiente para obtener la remisión del pecado;<sup>4</sup> era necesario que el sacerdote determinara la pena y que el confesante la satisficiera. Estamos, como puede observarse, ante el nacimiento del modelo médico de la confesión.

“¿Qué es lo que el poder sacerdotal podrá destacar en materia de falta, si no conoce los lazos que encadenan al pecador? Los médicos ya no podrán hacer nada el día que los enfermos se nieguen a mostrarles sus heridas. El pecador, por ende, debe buscar al sacerdote, como el enfermo debe buscar al médico y explicarle de qué sufre y cuál es su enfermedad.” (Alcuino citado por Foucault, 1974-75: 163)

---

<sup>3</sup> La hipótesis del genio maligno se basa en la idea de que tal vez hemos sido creados por un Dios que nos obliga a engañarnos sistemáticamente, que ha dispuesto nuestra naturaleza de tal modo que creemos estar en la verdad cuando realmente estamos en el error, inclusive en las verdades más evidentes como las matemáticas.

<sup>4</sup> De todas formas, el mero hecho de confesar es ya una suerte de pena, un comienzo de expiación, en la medida en que decir la verdad sobre las propias faltas es un sacrificio debido a que genera humillación, vergüenza, pudor (Foucault, 1975).

Durante los siglos IX, X y XI se asiste a un período en que la confesión empieza a difundirse entre los laicos y pierde parcialmente su carácter judicial para adquirir un matiz simbólico. Esto se debió a que –en casos extraordinarios– ya no era necesario un sacerdote para confesarse, es decir que el mero hecho de relatar las faltas a otra persona, a quien uno tenga al alcance de la mano, era suficiente para producir la confesión y el consecuente perdón de los pecados. “El mecanismo de la remisión de los pecados [...] se cierra cada vez más en torno de la confesión misma” (Foucault, 1974-75: 164).

Ahora bien, en la segunda parte de la Edad Media (desde el siglo XII hasta el Renacimiento), y en particular con la transformación de la práctica confesional como sacramento en el Concilio de Trento entre los años 1545 y 1563, la Iglesia recuperó el poder de la confesión. ¿Cuáles fueron los procedimientos a partir de los cuales se produjo la reinscripción de la práctica confesional en el seno del poder eclesiástico? En primer lugar, con la *obligación a confesarse regularmente*: de manera anual para los laicos, y mensual o semanal para los clérigos. Por lo tanto, los creyentes no debían confesarse solo cuando cometieran una falta. La confesión siguió siendo necesaria en caso de pecados graves, pero a esto se le agregaba el hecho de que también uno debía confesarse aún estando libre de ellos. Por otro lado, se produjo una *obligación de continuidad*, es decir que debían decirse todos los pecados en la medida en que se exigía una totalización del relato de vida desde la confesión anterior. Por último, y lo más importante, una *obligación de exhaustividad*: había que enunciar todos los pecados, los graves y también los que no lo eran. Puesto que era tarea del sacerdote distinguir qué era pecado y qué no, el confesante se vio en la obligación de contar todo aquello que tenga algún tipo de vínculo con una falta. A su vez, el confesor garantizaba la exhaustividad del relato a partir de una serie de técnicas como la interrogación y la incitación a un examen de conciencia guiado por un complejo sistema de codificación de pecados según diversos criterios (mandamientos, pecados capitales, lista de virtudes, etc.). En suma, a partir de allí no habrá confesión sin sacerdote, y será él quien “tiene la posibilidad de otorgar por sí mismo la remisión de los pecados, de llevar a cabo el ritual de la absolución [...] a través de gestos y las palabras del sacerdote, es Dios mismo quien perdona los pecados” (Foucault, 1974-75: 166). El sacerdote adquirirá, de esta forma, el poder divino e irresistible de la absolución.

Un dato insoslayable es que los tres rasgos de la confesión que surgieron a fines de la Edad Media –lugar central de la confesión en la remisión de los pecados, extensión de la confesión a todos los pecados, crecimiento del poder del sacerdote en tanto dador de la absolución–, se mantendrán hasta nuestros días.

Durante el siglo XVI, con la conformación de los Estados Modernos y la cerrazón de los marcos cristianos sobre la existencia individual,<sup>5</sup> el rol del sacerdote comenzó a desplazarse hacia el de guía espiritual, el de dirección de conciencia, acentuándose, en consecuencia, *la cara terapéutica de la confesión*. En este sentido, fue preciso que el confesor tuviera en cuenta los dos aspectos de la penitencia: por un lado el aspecto penal –la satisfacción que le correspondía a cada falta–, y por otro lado, lo que desde el Concilio de Trento se llamó el aspecto medicinal –“lo que debe permitir que, en el futuro, el penitente esté protegido de recaída” (Foucault, 1974-75: 175)–. Es en torno a este fin que la dirección de conciencia se vuelve imprescindible y se yuxtapone con la práctica confesional.

“¿Qué es la dirección de conciencia? [...] En el deseo que todos deben tener de progresar en su perfección [...] tendrán la precaución de ver de vez en cuando a su director al margen de la confesión [...] tratarán con él lo que se refiere a su avance a la virtud, la manera en que se comportan con el prójimo y sus acciones exteriores. También tratarán con ellos lo que respecta a su persona y su fuero íntimo.” (Foucault, 1974-75: 175)

En suma, el nacimiento de la pastoral cristiana estuvo íntimamente ligada con la evolución de la práctica confesional desde la penitencia tarifada en la Edad Media hasta los siglos XVI y XVII, cuando se produjo la amalgama de las formas jurídicas de la pena con una serie de técnicas de análisis, gestión de las almas, y regulación de las conductas (Foucault, 1974-75: 175). En definitiva, los tres principios de la confesión en las instituciones monásticas –el principio de obediencia sin fin, el principio de examen incesante, y el principio de confesión exhaustiva– se abrieron camino por fuera de las

---

<sup>5</sup> “En el momento en que los Estados están planteándose el problema técnico del poder a ejercer sobre los cuerpos y los medios por los cuales podría ponerse efectivamente en acción ese poder, la Iglesia, por su lado, elabora una técnica de gobierno de las almas que es la pastoral, definida por el Concilio de Trento y retomada, desarrollada a continuación por Carlos Borromeo” (Foucault, 1974-75: 168).

muros de los claustros religiosos para atravesar la vida de todos los creyentes por medio de su puesta en acto en numerosas instituciones: las escuelas, las prisiones, los hospitales, etc. No solo los seminaristas se verán en la obligación de examinarse y decir la verdad sobre sí; desde entonces, *todos debemos decirlo todo* sobre nosotros, todos debemos comunicar nuestro interior al mundo.

### *La cartografía pecaminosa de la carne y las scientia sexualis*

Los pecados “sexuales” tuvieron, sin lugar a dudas, un lugar privilegiado en la historia de la confesión. En los textos de Casiano, en los siglos IV y V, se observa que “la fornicación tiene un cierto privilegio ontológico que le confiere una particular importancia” (Foucault, 1982: 25). Esto por varias razones: en primer lugar porque implicaba la participación del cuerpo, no solo para formarse sino para realizarse; en segundo lugar, porque, a diferencia de la inclinación natural a comer, “no existe límite alguno en la lucha contra el espíritu de la fornicación; todo lo que puede traérselo debe ser extirpado y ninguna exigencia natural podría justificar, en ese campo, la satisfacción de una necesidad” (Foucault, 1982: 26). Por lo tanto, entre todos los vicios, la fornicación es el único que era a la vez natural, innato, corporal en su origen, y al que era necesario destruir por completo. A su vez, es principio causal de los otros vicios, y se presenta como uno de los puntos más importantes del combate ascético.

¿Pero a qué nos referimos cuando hablamos de “pecados sexuales”? De los textos de Casiano puede extraerse un dato llamativo y crucial para nuestros intereses: en sus análisis, Casiano, omitió la relación sexual e hizo foco en aquello que, *strictu sensu*, no es del orden del acto entre dos individuos. “Los elementos en juego son los movimientos del cuerpo y los del alma, las imágenes, las percepciones, los recuerdos, las figuras del sueño, el curso espontáneo del pensamiento, el consentimiento de la voluntad, la vigilia el sueño” (Foucault, 1982: 30). Tal como mencionamos anteriormente, se produjo en la moral cristiana monástica un desplazamiento de la preocupación por los actos hacia la inquietud por la movilidad del pensamiento. El trabajo perpetuo de examen se realizará sobre las formas mínimas y rudimentarias del pensamiento, y su relación con la carne. El hecho de que en lo que respecta a la lucha contra la carne el problema mayor era el de la polución, demuestra con creces esta hipótesis. En efecto, la prueba de que se ha alcanzado la pureza total del espíritu será

que ninguna imagen nos engañe mientras dormimos, que ninguna excitación voluptuosa sobrevenga durante el sueño; en definitiva, que no se sufra ninguna polución involuntaria, o si se tiene, que no conlleve ningún placer.<sup>6</sup>

Finalmente, no se trataba en absoluto de la interiorización de un código de conducta, ni tampoco del paso de la prohibición del acto al del juzgamiento de la intención; sino...

“[...] de la apertura de un campo que es el del pensamiento, con su curso regular y espontáneo, con sus imágenes, sus recuerdos, sus percepciones, con los movimientos y las impresiones que se comunican del cuerpo al alma y del alma al cuerpo. Lo que está en juego entonces no es un código de actos permitidos o prohibidos: es toda una técnica para analizar y diagnosticar el pensamiento.” (Foucault, 1982: 35)

Con la aparición de la penitencia tarifada y la judicialización de la práctica confesional se desplazará el interés hacia el inventario de las prácticas permitidas/prohibidas. Sin embargo, en la medida en que comenzó a producirse la yuxtaposición de la práctica confesional con la dirección de conciencia, se volverá a prestar atención al cuerpo del penitente, sus gestos, sus placeres, sus deseos, sus pensamientos.

Asistimos de este modo, como el retorno del modelo monástico de confesión, a la conformación de una “anatomía de la voluptuosidad” (Foucault, 1974-75: 179), de “una cartografía pecaminosa del cuerpo” (Foucault, 1974-75: 180).

“Se asiste a un recentramiento general del pecado de la carne en torno al cuerpo. Ya no es la relación ilegítima sino el cuerpo mismo el que debe hacer la división. La cuestión se plantea a partir de él. Digámoslo en una palabra: *asistimos a la fijación de la carne en el cuerpo* [...]. Ahora, ese pecado [el de la carne] habita dentro del cuerpo.” (Foucault, 1974-75: p 181)

---

<sup>6</sup> “Es preciso esforzarnos para reprimir los movimientos del alma y las pasiones de la carne hasta que la carne satisfaga las exigencias de la naturaleza sin suscitar voluptuosidad, deshaciéndonos de la sobreabundancia de sus humores sin ningún prurito y sin suscitar combate por la castidad” (Casiano citado por Foucault, 1982: 33).

En el contexto del surgimiento del trastorno carnal como dominio discursivo imprescindible y como campo de intervención en la dirección de la conciencia, hizo su aparición en los siglos XVI y XVII un fenómeno singular y llamativo: la posesión. Allí donde el cristianismo instaló la obligación de decir la verdad sobre la carne en cada individuo, donde puso en funcionamiento este masivo dispositivo de control, apareció la posesión como acto de resistencia.

El cuerpo convulso de la posesa es el paroxismo y la teatralización de la alianza entre el cuerpo y la carne; es el campo de batalla donde se enfrentan el diablo, el director, y el yo de la poseída; “es el cuerpo sometido a la obligación de la confesión exhaustiva, y el cuerpo erizado contra ese derecho y esa obligación. Es el cuerpo que opone a la regla del discurso total el mutismo o el grito” (Foucault, 1974-75: 199). En su estremecido silencio, la posesa exhibe de manera sintomática las consecuencias de hacer del cuerpo individual la sede exclusiva de los conflictos de la carne. Con la convulsión, la posesa devuelve al cristianismo su propio mensaje, y lo fractura, le demuestra su impotencia.<sup>7</sup>

Ahora bien, “¿cómo proseguir el gran relevamiento discursivo y el gran examen de la carne y evitar a la vez las consecuencias que son sus contragolpes, esos efectos de resistencia [que] son las convulsiones de los(as) poseídos(as)?” (Foucault, 1974-75: 202). Pues bien, la Iglesia apelará a la medicina para poder liberarse de este problema, transformará el cuerpo convulsivo en un objeto médico privilegiado de las enfermedades de los nervios. A partir del estudio de las histeroepilepsias, de la convulsión como prototipo de la locura, y de las perturbaciones del instinto, la incipiente psiquiatría arribará al campo de la sexualidad y se ubicará como una de las primeras *scientia sexualis*. De este modo, se producirá el desplazamiento del rastreo de la anatomía pecaminosa de la carne, por la observación precisa y pormenorizada de la sexualidad en su desenvolvimiento cotidiano.

---

<sup>7</sup> Del mismo modo en que dijimos que no se trata de encontrar el rasgo obsesivo en la obediencia del cristianismo monástico, sino de señalar el núcleo cristiano en el discurso obsesivo; diremos que tampoco se trata de ubicar el conflicto histórico en las posesas, sino de subrayar la posición de resistencia de estos discursos, en la medida en que ambas denuncian la impotencia del Amo en lo referente al saber. En resumen, frente al discurso cristiano, tanto el penitente como el obsesivo, obedecen y renuncian a su voluntad para cedérsela al amo; y tanto la posesa como la histórica demuestran la fractura del discurso cristiano en un acto corporal de resistencia.

“La concupiscencia era el alma pecadora de la carne. Pues bien, el tipo nervioso, es, desde el siglo XVIII, el cuerpo racional y científico de esa misma carne. El sistema nervioso ocupa el pleno derecho el lugar de la concupiscencia. Es la versión material y anatómica de la vieja concupiscencia.” (Foucault, 1974-75: 209)

Si las distintas manifestaciones de la presencia del diablo representaban enfermedades que debían ser aliviadas, las perturbaciones del instinto estarán inevitablemente atravesadas por un matiz moral con sabor a azufre. Pasará más de un siglo antes que la psiquiatría, y las ciencias *psi* en general, se desprendan parcialmente de los principios de la moral cristiana. Todavía hoy, conminado por la delicadeza supuestamente a-teórica de los trastornos *psi*, el discurso psiquiátrico invita a una moral inédita (pero encubierta) que aspira –en tanto Bien Supremo- a una normalidad cada vez más acotada. En este sentido, dentro de no mucho tiempo, todos volveremos a ser pecadores y requeriremos de un segundo bautismo, esta vez psicofarmacológico.<sup>8</sup>

El resto es historia conocida. La medicina no tuvo mayor suerte en su tentativa de apaciguar los cuerpos convulsos e hipersexualizados de las histéricas. Será Freud el encargado de recoger el despojos de ese discurso denunciante, y de fundar, en respuesta a éste, no solo una técnica sino también una ética. ¿Pero qué hay de cierto en que Freud inventa una técnica? ¿No es acaso ésta un desplazamiento del viejo sistema de la *confessio oris*? En otras palabras, ¿Pudo Freud correrse de las típicas respuestas cristianas frente a los discursos de resistencia? La respuesta está, sin lugar a dudas, en las maniobras con el saber que este pudo realizar y la consecuente creación de una ética: la de la verdad particular sobre el deseo.

### *La regla fundamental y la confesión cristiana*

“No hace falta, pues, ser Edipo para estar obligados a descubrir la verdad de sí mismo. No hace falta ser Edipo, a menos, desde ya, que un espíritu

---

<sup>8</sup> El discurso psiquiátrico podría defenderse argumentando que en sus enunciados “lo buenos y lo malo” son irrelevantes para sus fines científicos. Sin embargo, y hete aquí un interesantísimo problema epistemológico, ético, y político, a través de la lógica de lo normal y lo patológico, de lo exacto y lo erróneo, la psiquiatría reproduce inevitablemente el registro moral de lo bueno y lo malo en su intento de corregir las conductas desviadas, sean estas malas, erróneas o patológicas....lo mismo da.

jacarandoso venga a decirnos: ¡claro que sí, claro que sí! Si estás obligado a decir la verdad, es porque, sin saberlo, eres a pesar de todo un poco Edipo. Pero verán que quien nos decís eso no hacía en suma más que devolver el guante, el guante de la Iglesia.” (Foucault, 1979-80: 357)

La difícil pregunta que debemos responder, al menos parcialmente, es si, tal como sostiene Foucault, el psicoanálisis reproduce, a través de un modelo científicamente *aggiornado*, las tecnologías de poder de la pastoral cristiana. En este sentido, no hacemos más que tomar la posta de los argumentos de Foucault.

Entonces, ¿Cuáles son las variables que nos permiten reflexionar sobre la posible inserción del poder de la pastoral cristiana en un dispositivo como el psicoanálisis? “¿Cómo se logró constituir esa inmensa y tradicional extorsión de confesión sexual en formas científicas?” (Foucault, 1976: 65).

1. “Por una codificación clínica del hacer hablar” (Foucault, 1976: 65), es decir, por una reconducción de las técnicas de la confesión —examinar las representaciones y decirlo todo de sí mismo— hacía métodos aceptados científicamente, como el interrogatorio, la hipnosis, al rememoración, la asociación libre, etc.
2. “Por el postulado de una causalidad general y difusa” (Foucault, 1976: 66) sostenida en el poder polimorfo e inagotable del sexo. En este sentido, a cualquier movimiento con respecto a la sexualidad (accidente, desvío, déficit o exceso) se lo supone capaz de conducir a las consecuencias médicas más nefastas. “Los peligro ilimitados que el sexo conlleva justifican el carácter exhaustivo de la inquisición a la cual es sometido” (Foucault, 1976: 66).
3. “Por el principio de una latencia intrínseca de la sexualidad” (Foucault, 1976: 66). La verdad del sexo debe ser extirpada en el acto de la confesión, no porque sea embarazoso para el confesante exponerla, no es algo que el sujeto desea voluntariamente esconder, sino que esta verdad está escondida para él mismo, y no puede salir a la luz a menos que se ejerza un trabajo constante y meticuloso. “Es preciso arrancarla [la verdad del sexo], y por la fuerza, puesto que se esconde” (Foucault, 1976: 67).

4. “Por el método de interpretación” (Foucault, 1976: 67), ya que el valor de la confesión en las *scientia sexualis* reside en que la verdad se encuentra presente en las profundidades del individuo pero de manera incompleta, y sólo puede completarse en aquel que la escucha. ¿Por qué la verdad es incompleta? Porque se presenta en la conciencia de manera cifrada. “El que escucha no será dueño del perdón, el juez que condena o absuelve; será el dueño de la verdad. Su función es hermenéutica” (Foucault, 1976: 67).
5. “Por la medicalización de los efectos de la confesión” (Foucault, 1976: 67). El dominio del sexo será desplazado disimuladamente desde el registro de la falta o del pecado, hacia la lógica de lo normal y lo patológico. Sin embargo, lo patológico, al igual que lo pecaminoso, estará vinculado con el exceso, la transgresión, los fines “no naturales”. En este sentido, el instinto genésico como invento princeps de la *psiquiatría* decimonónica, es una noción abiertamente cristiana.

Como mencionamos al comienzo del trabajo, el vínculo entre la práctica confesional y el psicoanálisis podría hacerse, al menos, desde dos perspectivas: la primera de ellas pondría su atención en “lo que se habla”, en el contenido de lo que se dice tanto en la confesión como en un análisis. Por esta vía hemos realizado un breve recorrido que nos llevó desde la creación de una “cartografía pecaminosa del cuerpo” hacia la formación de las *scientia sexualis*. Parece indudable que la teoría freudiana se inscribió dentro de un proceso histórico que ubicó a la sexualidad como principio esencial para comprender al “hombre”. En este sentido, podríamos preguntarnos cuál es realmente el lugar de la sexualidad en el psicoanálisis contemporáneo y qué quiere decir Lacan cuando afirma que la realidad del inconsciente es sexual (Lacan, 1963-64). ¿Será acaso que el descubrimiento del inconsciente fue simultáneo a la elevación de la sexualidad a principio ontológico, y que por lo tanto este nació saturado de sexualidad... y viceversa? Como sostiene Lacan, “si la sexualidad es la realidad del inconsciente [...] el asunto es tan difícil de abordar que acaso sólo pueda esclarecerse con una consideración histórica” (Lacan, 1963-64: 159). Sea como fuere, estas preguntas exceden ampliamente nuestras posibilidades y deberán ser revisadas en otro trabajo.

La segunda perspectiva, aquella en que nos interesaremos, reside no en “lo que se habla” sino en el cómo “se habla”, en lo que –en una primera lectura– parece un problema técnico–. La pregunta sería si las posiciones del psicoanalista y el analizante reproducen desplazadamente los lugares del confesor y el confesante. En suma, nos concentraremos en los puntos 1 y 4 señalados por Foucault –en la codificación clínica del hacer hablar y en el método de interpretación– como las variables que explicarían la inserción de la pastoral cristiana en las prácticas *psi*.

Pues bien, es evidente que Freud intuyó esta dificultad y esbozó una respuesta. En el texto *La indagatoria forense y el psicoanálisis*, cuando se vio compelido a diferenciar la práctica confesional en el ámbito jurídico y el método del psicoanálisis, Freud afirmó que mientras “en el neurótico, un secreto se oculta a su propia conciencia; [en] el criminal sólo se lo oculta a ustedes; en el primero hay un legítimo no saber, si bien no en cualquier sentido; en el segundo hay sólo fingimiento del no saber” (Freud, 1906: 94). La incompatibilidad reside, entonces, en que en el psicoanálisis, a diferencia de la práctica judicial, el confesante no sabe que sabe lo que se lo exhorta a decir. Pero, ¿qué sucede con el vínculo entre el psicoanálisis y la confesión cristiana? Como se verá, el argumento de Freud es el mismo:

“Comprendo –dice nuestro oyente imparcial–. Usted supone que todo neurótico tiene algo que lo oprime, un secreto, y si usted lo mueve a expresarlo lo alivia de esa presión y ejerce sobre él un efecto benéfico. Es justamente el principio de la confesión, del que la Iglesia católica se ha servido desde siempre para asegurar su dominio sobre los espíritus. Sí y no, tenemos que responder. La confesión cumple en el análisis el papel de introducción, por así decir. Pero muy lejos está de constituir la esencia del análisis o de explicar su eficacia. *En la confesión, el pecador dice lo que sabe; en el análisis, el neurótico debe decir más*. Por otra parte, no tenemos noticia de que la confesión haya desarrollado alguna vez la virtud de eliminar síntomas patológicos directos.” (Freud, 1926: 176-77)

Con respecto a la cara terapéutica de la práctica confesional debemos admitir que no poseemos ninguna prueba fehaciente para negarla ni para afirmarla. De hecho, todo parecería indicar que para muchos individuos la confesión produce un gran alivio en su

malestar espiritual. Asimismo, sabemos, por ejemplo, que las prácticas de exorcismo tuvieron un éxito moderado.<sup>9</sup> Sea como fuera, en sí misma, la eficacia terapéutica no es un buen modo de comparar el psicoanálisis con la confesión cristiana (ni con ninguna otra práctica).<sup>10</sup>

Es el otro punto el que nos interesa: en la confesión el pecador dice lo que sabe; en el análisis, el neurótico debe confesar aquello que no sabe que sabe. En otros términos, Freud establece la oposición entre distintos tipos de verdad: la verdad de la confesión cristiana es evidente para aquel quien la confiesa, en cambio, la verdad del psicoanálisis está oculta para aquel quien la dice, se presenta a la conciencia de manera cifrada, y por lo tanto, es necesario llevar a cabo un proceso hermenéutico.

Desde esta perspectiva, debemos decir que el argumento freudiano es falso. En efecto -y esto es, justamente, lo que hemos intentando demostrar en la breve (pero extensa) historia de la confesión cristiana-si la obligación a decir todos los pensamientos sobre sí mismo a otra persona se transformó en una necesidad en las instituciones monásticas, fue porque se pensaba que el hombre no podía ser medida de sí mismo en lo que respecta a los pensamientos. Tanto en la práctica de la confesión cristiana como en el psicoanálisis, la verdad está oculta y debe pasar por un proceso hermenéutico para que sea formalmente develada.

De hecho, la regla fundamental del psicoanálisis, la asociación libre, responde a esta hipótesis. Veamos como la presenta Freud:

“La ‘regla técnica fundamental’, ese procedimiento de la ‘asociación libre’, se ha afirmado desde entonces en el trabajo psicoanalítico. El tratamiento se inicia exhortando al paciente a que se ponga *en la situación de un atento y desapasionado observador de sí mismo*, a que espigue únicamente en la superficie de su conciencia y *se obligue, por una parte, a la sinceridad más total, y por la otra a no excluir de la comunicación ocurrencia alguna*, por más que : 1) la sienta asaz desagradable, 2) no pueda menos que juzgarla

<sup>9</sup> Si el éxito hubiera sido total no habría existido la necesidad de que la medicina (y más tarde Freud) se hiciera cargo de las posesas.

<sup>10</sup> Antes de llevar a cabo un balance sobre el éxito terapéutico entre dos prácticas distintas (como por ejemplo la TCC y el psicoanálisis) es necesario realizar una comparación epistemológica y ética, es decir, preguntarse qué es lo que cada una de estas prácticas pretende curar. Si esto no se realiza, el debate seguirá siendo infructuoso.

disparatada, 3) la considere demasiado nimia, o 4) piense que no viene al caso respecto de lo que se busca. Por lo general, se revela que justamente aquellas ocurrencias que provocan las censuras que acabamos de mencionar poseen particular valor para el descubrimiento de lo olvidado.” (Freud, 1923: 234)

Si hiciéramos el ejercicio de cambiar en la cita anterior las palabras “tratamiento” y “paciente” por “confesión” y “penitente” veríamos que la estructura de la “regla fundamental” freudiana, *tal como la enuncia teóricamente*, es análoga a la práctica cristiana de la confesión; y esto por varias razones:

1. En ambas situaciones se le solicita a quien va a hablar que se transforme en un estricto observador de sí mismo, es decir, se le exige que se someta a un exhaustivo examen de las representaciones que se le presentan en la conciencia.
2. En los dos escenarios se obliga a quien habla a una “sinceridad total” y a *decir todo*, sin excluir ninguna ocurrencia.
3. Tanto en la asociación libre como en la confesión, aquellos dichos que se tienden a omitir (sea por considerarlos desagradables, disparatados, nimios o impertinentes) se consideran signos de la verdad oculta. Para ambos dispositivos, la resistencia tiene una relación de proporcionalidad directa con la verdad: a mayor resistencia “mayor verdad”.
4. Por último, en ambos casos, quien completa la verdad es, de algún modo, quien la escucha, ya que es quien posee la habilidad para llevar a cabo el proceso hermenéutico.

Revisadas estas semejanzas, estamos en condiciones de avanzar unos pasos más.

Una de las cuestiones más significativas de la confesión cristiana, en comparación con las técnicas antiguas del decir veraz, es que *la verdad es inherente a quien habla*. La verdad, en el cristianismo, se encuentra disimulada en lo más profundo del ser, en las oscuridades del alma, es siempre interna al sujeto. Este hecho, sorprendentemente poco trabajado por Foucault, es fundamental para pensar las relaciones entre confesión cristiana y psicoanálisis. Se comprende que si decimos que en el cristianismo la verdad está en el interior de los individuos, es porque creemos que no siempre fue así. Según Taylor (1989), en Occidente hubo un proceso de interiorización, que comenzó en el

cristianismo, y que se desarrolló exponencialmente hasta nuestros días, transformándonos en seres interiores, cerrados para los otros y para nosotros mismos. Por ejemplo, el “sí mismo” antiguo no se encontraba, a diferencia del sí mismo cristiano, conformado por ninguna interioridad. Con esto queremos decir que la idea de interioridad no formaba parte de la complejidad ética del sí mismo, de la topografía de los sentimientos y pensamientos que conformaban la subjetividad antigua. En la obra de Freud, en cambio, encontramos que la verdad inconsciente es interior e inherente al individuo. Según el punto de vista freudiano “el inconsciente de uno” solo puede manifestarse a partir de un acto personal –discursivo o no discursivo–, y todo lo que pueda ocurrir en otra persona será un hecho casual para mí y, en última instancia, un fenómeno inconsciente para ella (Freud, 1901). Por ejemplo, para Freud, que el sueño de una persona pudiese explicar el síntoma de otra es, lisa y llanamente, una muestra de superstición, ya que el sueño es exclusivamente una prueba del inconsciente del soñante (esto valdría también para un lapsus, un chiste o un olvido)<sup>11</sup>. Dicho de otro modo, el inconsciente de alguien sólo puede salir de su propia boca, de su propio cuerpo.

¿Por qué señalamos al problema de la interioridad como un elemento imprescindible para pensar la relación entre la práctica confesional y el psicoanálisis? Es simple: si en la confesión se invirtió el eje de verbalización en la relación de dominio, si se obligó al penitente a examinarse y a decirlo todo sobre sí mismo, es porque se sostenía que la verdad estaba en su interioridad. Sin lugar a dudas, la obra de Freud está atravesada por esta idea.

Por último, otra de las razones que acercan a ambas prácticas, es que tanto en el cristianismo como en el psicoanálisis, el ejercicio hermenéutico se fundamentó en hipótesis universales. Para Freud, la verdad del deseo se encuentra siempre regulada por la “maquinaria edípica”; desde este punto de vista pudo decirse que el psicoanálisis era una práctica normativa que apresaba el deseo en los calabozos del Edipo (Deleuze y Guattari, 1972). En efecto, puede observarse como, en algunas oportunidades, Freud se esforzó con particular entusiasmo en señalarles a sus pacientes histéricas cuál era el

---

<sup>11</sup> En cambio, para Lacan, el inconsciente no sólo puede sino que de hecho se realiza en el afuera, o mejor dicho, en el lugar del Otro. Un ejemplo paradigmático se encuentra en *La dirección de la cura y los principios de su poder*, donde relata el caso de un paciente que curó su síntoma de impotencia sexual luego de que su amante le relatara un sueño propio.

verdadero objeto de su deseo.<sup>12</sup> Como podemos imaginar, cada vez que Freud hizo esto -como los exorcistas y los psiquiatras decimonónicos-fracasó estrepitosamente.

Dicho todo esto podría creerse que nuestra conclusión definitiva será que el psicoanálisis reproduce en su técnica, en su “modo de hablar”, la modalidad de la pastoral cristiana. En efecto, si nos quedásemos con las formulaciones teóricas de Freud, el resultado debería ser ese. Sin embargo, creemos que “la ética freudiana supera la formulación técnica de alguna de sus ideas” (Lutereau, 2014) y que, en verdad, la regla fundamental indica mucho más que un precepto técnico: sugiere una ética inédita.

En un sentido estricto, el cumplimiento de la regla fundamental, más que introducir un precepto para el analizante, refiere al lugar que debe ocupar el analista, a su posición de “docta ignorancia” en lo que respecta al deseo del analizante. El famoso enunciado lacaniano que afirma que “no debemos comprender” remite al hecho de que los dichos del analizante no deben ser apresados bajo ninguna red hermenéutica,<sup>13</sup> ni siquiera la edípica. El análisis avanza, más y mejor, en la medida en que el analista “no sepa” qué es lo que el analizante desea. Aquí radica la dificultad máxima a la que se enfrenta un analista: en asumir una posición plena de incompreensión. Esto significa en verdad “obedecer” a la regla fundamental.

Pero entonces, si no es el analista quien debe decir la verdad sobre el deseo del paciente, ni el analizante debe expulsar la verdad de su interior: ¿Quién habla en un análisis? “Yo, la verdad, hablo” (Lacan, 1965: 823). En franca oposición a las ideas cristianas, Lacan plantea que la verdad no habita dentro del hombre sino que se constituye entre los *hablanteseres* por medio de la palabra. Y esto únicamente se lograra a través de la regla fundamental, es decir que solo por medio de la disolución de la identificación imaginaria que sostiene a los egos coaptados entre sí puede producirse el paso del dicho al decir, de la palabra vacía a la palabra plena, de un yo hablo a un eso habla. En resumen, la ética que instala la asociación libre se fundamenta en el hecho de que la verdad no está ni el analizante ni en el analista, sino que surgirá entre ellos, en la

---

12 El ejemplo más claro es el del caso Dora y la insistencia por parte de Freud para que ésta reconociera su amor por el Sr. K.

13 “Hoy en día se da mucha importancia a la hermenéutica. La hermenéutica no sólo es contraria a lo que denominé nuestra aventura analítica, también es contraria al estructuralismo tal como se enuncia en los trabajos de Lévi-Strauss” (Lacan 1963-64: 159).

medida en que el analista no interrumpa “el libre devenir” del discurso del analizante, y tampoco “permita” que el analizante lo haga. En palabras de Lacan:

“¿Qué hacemos en el análisis sino instaurar mediante la regla un discurso? ¿Este discurso es tal que el sujeto suspende allí qué? Lo que precisamente es su función de sujeto. El sujeto está eximido de sostener su discurso con yo digo. Hablar es distinto de plantear yo digo lo que acabo de enunciar [...]. He aquí ese sujeto eximido de sostener lo que él enuncia.” (Lacan, 1968-69: 19)

Dicho todo esto, podemos afirmar que quien debe sostener la asociación libre es el analista.<sup>14</sup>

Por otro lado, cuando Freud enuncia que nada sea omitido y que no se espere un relato sistemático, ¿a qué se refiere efectivamente? Como dijimos anteriormente, si tomáramos lo enunciados freudianos al pie de la letra estaríamos metidos de llenos en lógica de la confesión cristiana. Intentemos ir más allá de estos.

Tomemos las leyes de no omisión y de no sistematización: ¿Es cierto que un análisis, tal como lo enuncia la regla fundamental, se sostiene en un imperativo a decir todas las representaciones que se le crucen a uno por la cabeza? Definitivamente no. Si esto fuera cierto, un psicoanálisis sería un diálogo maniaco, una fuga de ideas insensatas, una serie inconexa de palabras insignificantes. Tal como sostiene Lutereau (2014), el problema quizá radique en que estas reglas formulen lo que no hay que hacer,

---

<sup>14</sup> En su texto *La libertad asociativa. Sobre la regla fundamental y sus consecuencias clínicas*, Lutereau advierte cómo Freud, más allá de los enunciados teóricos que profería, lleva delante la asociación libre en los términos que estamos sosteniendo: “En su primera entrevista con Freud, el hombre de las ratas se presenta con una exposición de las diferentes circunstancias que motivaron su consulta, con el detalle singular de su relación con la sexualidad [...] En este punto, la primera intervención de Freud es elocuente: “¿Por qué me cuenta esto a mí?” [...] la intervención de Freud apunta a medir el estatuto del Otro que se pone en juego en esta primera secuencia, permite advertir la versión idealizada del Otro ante el cual el hombre de las ratas busca mostrarse complaciente; es como si el hombre de las ratas se presentara ante de Freud diciendo: “Si a usted profesor le interesa que le hablen de sexualidad, de eso le voy a hablar entonces” [...] En resumidas cuentas, volvamos a parafrasear, es como si Freud le dijera: “No venga a aquí a satisfacer su necesidad de mostrarse como un buen paciente, un hombre obediente, sino que diga aquello que justamente pone en cuestión su identificación narcisista”. Por esta vía, entonces, puede notarse que el modo en que Freud introduce la regla analítica ya incluye un cálculo respecto de la posición del hombre de las ratas, que verifica un tipo clínico obsesivo por el modo de respuesta ante la demanda *del* (o, mejor dicho, que se le supone *al*) Otro” (Lutereau, 2014). Como podemos observar, el tipo clínico obsesivo responde al modelo cristiano de obediencia.

y no aquello que se espera en un análisis. Según el autor, la idea freudiana radica en que no debe dispensarse al analizante de decir aquello que preferiría callar, aquello que elegiría no decir para mantener el reconocimiento narcisista, debido a las resistencias mismas del decir (muro del lenguaje), y no a las resistencias del yo, como podría creerse.

“La propuesta freudiana radica en decir aquello que no quisiera decirse, lo que se preferiría callar (aquí se recorta el sentido de la omisión), ya sea porque causa vergüenza, timidez, etc., o bien porque se lo considera dispensable (aquí cobra sentido el valor de la sistematización), lo que podría marcar un antes y un después a partir de su comunicación. De este modo, la regla fundamental prescribe el decir como acto y, antes que una implicación con el padecimiento, una implicación con el acto como decir.” (Lutereau, 2014)

Finalmente, la regla fundamental no exhorta al analizante a hacer un examen exhaustivo del sí mismo ni a decirlo todo sobre éste, sino que lo invita a decir aquello que se preferiría callar para evitar las enormes consecuencias que podría tener simple el hecho de hablar.

“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. Porque podría llegar a serlo del todo, si lo fuese, y Dios sabe lo que sucede cuando algo, por ser verdad, no puede ya volver a entrar en la duda.*” (Lacan, 1958: 587).

### Conclusión

Es necesario que los psicoanalistas nos preguntemos sobre la historia de nuestra práctica, sobre las condiciones de posibilidad de su surgimiento, sobre su linaje histórico; no por un afán de erudición ni por una mera curiosidad teórica; saber sobre

nuestra historia nos ayudará a comprender por qué hacemos lo que hacemos, y a preguntarnos por la pertinencia de nuestro accionar. En definitiva, un análisis debe servir justamente para eso: para preguntarse por qué uno piensa como piensa, y hace lo que hace.

Frente a esta inquietud, los trabajos de Foucault, especialmente aquellos dedicados a la historia de las relaciones entre sujeto y verdad, tienen un gran valor para los psicoanalistas. Fue él –entre otros– quien nos interpeló y nos exhorto, con sobrados argumentos, a dar cuentas del supuesto valor subversivo y liberador de nuestra práctica.

En esta oportunidad quisimos establecer un diálogo con una parte específica de su obra -la historia de la confesión cristiana cómo práctica de decir veraz- e intentar responder parcialmente a los interrogantes sobre su vínculo con el psicoanálisis. Para ello fue necesario, en primer lugar, rastrear a lo largo de toda la obra de Foucault los lugares donde se refirió a este tema y diseñar una breve historia de la confesión cristiana; en segundo lugar, establecer una comparación entre la práctica confesional y la regla fundamental de psicoanálisis, tomando aquellas variables que parecían particularmente significativas para los fines propuestos.

Debido a la complejidad y extensión del tema, nos pareció pertinente abordarlo desde dos perspectivas cruzadas pero disímiles, la primera de ellas, orientada hacia lo que podríamos llamar el contenido, aquello de “lo que se habla” tanto en una confesión como en un análisis: la sexualidad. Con respecto a este asunto no hemos podido más que señalar algunas piezas sueltas que servirán como ordenadores para un futuro trabajo. La segunda perspectiva –en la que nos interesamos–, remitía al cómo, a los “modos de hablar” de la práctica confesional.

En un primer momento, luego de analizar las variables pertinentes (la codificación clínica del hacer hablar y el método de interpretación), pudimos señalar la indudable analogía de las técnicas del decir veraz sobre sí mismo, entre la confesión cristiana y las formulaciones teóricas de Freud sobre la regla fundamental del psicoanálisis. Desde este punto de vista, las críticas foucaultianas al psicoanálisis como un dispositivo de poder pastoral están del todo justificadas. En efecto, los principios de la confesión cristiana –examen exhaustivo del sí mismo, obligación a decirlo todo de sí, trabajo hermenéutico sobre un pensamiento que engaña, la verdad como interior e inherente a quien habla– son consonantes con las ideas de Freud sobre la regla fundamental (leyes de no omisión

y de no sistematización), la universalidad del Edipo como principio hermenéutico, y el inconsciente como interioridad.

Sin embargo, si se tiene en cuenta lo que la obra freudiana “dice” más allá de lo que textualmente él dijo –especialmente a partir de la interpretación que Lacan pudo hacer de ella y de la presencia de Freud “en el dispositivo (y su modo de transmisión del mismo a partir de los historiales clínicos)” (Lutereau, 2014)– descubrimos un campo inédito que desborda con creces los preceptos técnicos: una ética de la verdad particular y el deseo.

De este modo, la regla fundamental no exhorta al analizante a que diga todo los pensamientos sobre el sí mismo que se le presentan en su conciencia, sino que “denota el acto del analista de sostener el decir analizante, fundamentado en una libertad que se le supone (de ahí su valor ético) para un decir que tenga estatuto de acto e importe en lo real” (Lutereau, 2014). Si en la confesión “el sujeto que habla coincide con el sujeto del enunciado” (Foucault, 1974-75: 82), en el psicoanálisis, el sujeto del enunciado, el tema, el asunto, el *sujet*, aquello de lo que se habla, supera ampliamente los límites individuales. En definitiva, el analizante no debe hablarnos obligatoriamente sobre el sí mismo, si entendemos a éste como la individualidad, el yo, “lo que me pasa únicamente a mí en mi interioridad”.

Finalmente, el psicoanálisis pretende modificar la posición sufriente y sacrificial de la neurosis, sostenida en la renuncia del deseo al asumir como propia las fallas del Otro (Eidelsztein, 2008). En otras palabras, en un análisis se intentará subvertir la posición de renuncia y sumisión que todo buen “cristiano descreído” asume, sin saber que lo sabe.

Fecha de recepción: 2 de marzo de 2015

Fecha de aprobación: 2 de diciembre de 2015

## Bibliografía

- Bonoris, Bruno (2013) “¿Es el psicoanálisis una práctica de libertad? Diálogos entre Foucault y Lacan sobre el sujeto y verdad”, en *Verba Volant. Revista de Filosofía y Psicoanálisis*, UCES, Año 3, No. 2, 2013.
- Davidson, A. (2001) *La aparición de la sexualidad*, Barcelona: Alpha Decay, 2004.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1972) *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires: Paidós, 2007.
- Eidelsztein, A. (2008) *Las estructuras clínicas a partir de Lacan, vol. 1*, 2da edición, Letra Viva: Buenos Aires.
- Foucault, M. (1974-75) *Los anormales. Curso 1974-1975*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Foucault, M. (1976) *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
- Foucault, M. (1978) “Conversación sin complejos con el filósofo que analiza las estructuras del poder”, en *El poder, esa bestia magnífica*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2014.
- Foucault, M. (1979-80) *Del gobierno de los vivos. Curso 1979-1980*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Foucault, M. (1981) *Obrar mal, decir la verdad. Curso de Lovaina*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2014.
- Foucault, M. (1981-82) *La hermenéutica del sujeto. Curso 1981-1982*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Foucault, M. (1982) “El combate de la castidad”, en Ariès, P. y Béjin, A., *Sexualidad Occidentales*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.
- Foucault, M. (1984) “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *Estética, Ética y Hermenéutica*, Buenos Aires: Paidós, 2001.
- Freud, S. (1901) “Psicopatología de la vida cotidiana”, en *Obras completas*, tomo VI, Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- Freud, S. (1906) “La indagatoria forense y el psicoanálisis”, en *Obras completas*, tomo IX, Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

- Freud, S. (1923) “Dos artículos de enciclopedia: ‘Psicoanálisis’ y ‘Teoría de la libido’”, en *Obras completas*, tomo XVIII, Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- Freud, S. (1926) “¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis? Diálogos con un juez imparcial”, en *Obras completas*, tomo XX, Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- Lacan, J. (1958) “La dirección de la cura y los principios de su poder”, en *Escritos 2*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- Lacan, J. (1963-1964) *El seminario: Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Lacan, J. (1965) “La ciencia y la verdad”, en *Escritos 2*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- Lutereau, L. (2014) “La libertad asociativa. Sobre la regla fundamental y sus consecuencias clínicas”, inédito.
- Taylor, C. (1989). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 2006.