

Libertad e interioridad agustiniana: aportes para pensar la diferencia entre liberación y prácticas de libertad en Michel Foucault*

Augustinian freedom and interiority: contributions to think about the difference between liberation and practices of freedom in Michel Foucault

Dorta, Germán

Germán Dorta *

germandorta70@gmail.com

Universidad de la República (Udelar), Uruguay

Nuevo Itinerario

Universidad Nacional del Nordeste, Argentina

ISSN: 0328-0071

ISSN-e: 1850-3578

Periodicidad: Bianaual

vol. 19, núm. 2, 2023

sophos.resistencia@gmail.com

Recepción: 11 Agosto 2023

Aprobación: 18 Agosto 2023

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/632/6324423001/>

DOI: <https://doi.org/10.30972/nvt.1926997>

Cómo citar este artículo:: APA: Dorta, G. (2023). Libertad e interioridad agustiniana: aportes para pensar la diferencia entre liberación y prácticas de libertad en Michel Foucault. *Nuevo Itinerario*, 19 (2), 1-16. DOI: <https://doi.org/10.30972/nvt.1926997>

Resumen: El siguiente trabajo en primer lugar, busca por medio de un análisis de la libertad en San Agustín, visualizar como la libertad agustiniana implica la gestación de una auténtica interioridad humana. Esta se vuelve un elemento clave para entender el problema filosófico de la libertad desde la perspectiva de la liberación. En segundo lugar, se plantea la diferencia foucaultiana entre liberación y prácticas de libertad, en donde se reconstruye el argumento del filósofo francés. La confesión presentada como una técnica de sí, además de permitirnos identificar las diferencias mencionadas, permite trazar una lógica de gobierno que tiene entre sus cometidos, conducir conductas de un sujeto que anhela la liberación. En contraposición a esto último, se plantea la libertad foucaultiana en términos de prácticas de libertad, donde se abren nuevos espacios (heterotópicos) para constituir otros modos posibles, mediante el cual el sujeto se gobierna a sí mismo y a los otros.

Palabras clave: libertas, interioridad, liberación, prácticas de libertad, Foucault.

Abstract: The following work, in the first place, seeks through an analysis of freedom in San Agustín, to visualize how the Augustinian libertas implies the gestation of an authentic human interiority. This becomes a key element to understand the philosophical problem of freedom from the perspective of liberation. Secondly, the Foucauldian difference between liberation and freedom practices is raised, where the argument of the French philosopher is reconstructed. The confession presented as a technique of itself, in addition to allowing us to identify the aforementioned differences, allows us to trace a government logic that has among its tasks, conducting behaviors of a subject who yearns for liberation. In contrast to the latter, Foucauldian freedom is posed in terms of freedom practices, where new (heterotopic) spaces are opened to constitute other possible ways, through which the subject governs himself and others.

Keywords: freedom, interiority, liberation, freedom practices, Foucault.

INTRODUCCIÓN

Para Velásquez (2005) las confesiones agustinianas dejaban como herencia a la interioridad, concebida como un espacio de inteligibilidad humana donde la divinidad puede encontrarse. El gesto mediante el cual el hombre lleva a cabo una actividad sobre sí mismo, con el cometido de reconocerse en su singularidad o en aquello que concibe como propio, auténtico, natural, atraviesa la historia del pensamiento filosófico occidental.

El *Socratismo cristiano* para Gilson (2009), marcaba un momento clave en el estudio del hombre. El pasaje del precepto “Conócete a ti mismo” desde el Oráculo de Delfos, a la boca de Sócrates, ubicaban las palabras del Oráculo en el campo filosófico. La introducción de una posible interioridad para el hombre, se presentará en distintos momentos del pensamiento filosófico. Siguiendo lo planteado por Gilson (2009), la naturaleza humana es posible, en la medida que existe un vínculo con entidades divinas mediatizadas por el Oráculo y el pensamiento socrático. La interioridad humana bajo esta perspectiva, es la instancia resultante del trabajo relacional entre el hombre como imagen y semejanza de una divinidad, y la divinidad misma. Lo importante de este modo de pensamiento, es la marca que imprime al hombre al momento de construirse como sujeto ético. En este sentido, seleccionamos a la libertad agustiniana desde la óptica de distintos críticos, con el cometido de trabajar la diferencia planteada por Foucault (1992) entre liberación y prácticas de libertad. La libertad agustiniana, en tanto libre albedrío y libertas, nos permite restituir la argumentación foucaultiana en relación a las prácticas de libertad, y a su vez entender la importancia de la libertad como tecnología de gobierno.

En un primer momento, trabajaremos la libertad agustiniana teniendo en cuenta los aportes de distintos autores sobre esta temática. La libertad se concibe como un bien, que a su vez permite la gestación de la interioridad humana. Este último elemento es clave para pensar las discusiones éticas contemporáneas. En un segundo momento, trabajaremos la presentación foucaultiana sobre la diferencia entre prácticas de libertad y liberación, teniendo en cuenta su relación con la libertad agustiniana y la interioridad humana que esta constituye. La confesión se inscribe en Agustín como una técnica de sí (Foucault, 1994/1999), que permite una forma de construir y regular la libertad (ejercicio permanente), bajo el supuesto de una interioridad humana que busca realizar. El anhelo de liberación en este sentido, opera como modo de gobierno (forma de conducir conductas), y a su vez limita el horizonte de posibilidades que plantean las prácticas de libertad foucaultinas.

1. LA LIBERTAD AGUSTINIANA Y LA INTERIORIDAD HUMANA

El siguiente apartado se divide en dos secciones, en donde trabajaremos en primer lugar la libertad en San Agustín. Para esto se tomarán los aportes de Dolby (2004), Alonso (2009) y Pegueroles (1974), centrándonos en el texto agustiniano *El Libre Albedrío*. En segundo lugar, abordaremos la noción de interioridad que identificamos en el filósofo africano, teniendo como insumo lo planteado por Alonso (2009), Diel (2020), Kijewska (2009), Lazcano (2010) y Velásquez (2005), en relación a las Confesiones agustinianas. La interioridad la concebimos como un elemento central para pensar la distinción foucaultina entre prácticas de libertad y liberación, distinción importante para analizar el problema del gobierno.

NOTAS DE AUTOR

- * Magister en Psicología Social por la *Udelar*, con estudios de posgrado en psicoanálisis. Es licenciado en Filosofía por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, y licenciado en Psicología por Facultad de Psicología. Ha desarrollado como docente del Instituto de Psicología Social (Facultad de Psicología-Udelar) tareas de investigación, enseñanza y extensión.

1.1 La libertad como elección no condicionada y orientación en San Agustín

El trabajo de Dolby (2004) sobre la concepción de la libertad en San Agustín, plantea dos ejes analíticos precisos para pensar el tema. Según la autora hay dos discusiones claves del filósofo africano para pensar su concepción de libertad; a) la libertad en contraposición a lo manifestado por los maniqueos, y b) la discusión con los pelagianos.

El mal como preocupación en Agustín, hacen posible el acercamiento de este al Maniqueísmo según Dolby (2004). Para la secta maniquea, el problema del mal se resuelve mediante la negación de la libertad humana, operación que tiene como efecto la no responsabilidad del hombre en términos morales. Entre los postulados del Maniqueísmo en relación a la creación del mundo, existe un comienzo no solamente Dios, sino también “gente de las tinieblas que se rebeló contra Dios” (San Agustín citado por Dolby, 2004). La lucha entre Dios y la gente de las tinieblas, tienen al primero defendiéndose contra los segundos, a través del lanzamiento de “una parte de su divina sustancia” (p. 51). La gente de las tinieblas devora esa parte de la sustancia divina y quedan “de tal modo sosegados” (p. 51), creándose el mundo también a través de estos. Dios, dentro de la concepción maniquea, es limitado.

El mal para los maniqueos es una entidad propia, que proviene de las tinieblas, específicamente de la gente de las tinieblas, “a la que Dios ni engendró, ni hizo ni produjo, ni rechazó pero que tiene su vida, su tierra, sus animales, su reino, en fin y su principio improductivo” (Dolby, 2004, p. 51). El mal para maniqueos, en concordancia con el postulado de Dios en tanto ser limitado, afecta a Dios de la misma manera que al hombre. El hombre como sujeto moral y posible de ser determinado en su mal obrar, por el mal en tanto entidad indeterminada, queda excluido de la responsabilidad de sus actos en términos morales. Este carece de libre albedrío.

La conducta humana por cuanto ésta ya no sería la causa determinante de una mala acción sino su parte de tinieblas que la forzaría a cometerla. Se niega así la libertad del hombre en la ejecución de una acción mala y su consiguiente responsabilidad moral (Dolby, 2004, p. 51).

No existe una moral que se ubique en “el interior del ser humano” (Dolby, 2004, p. 52) desde la perspectiva maniquea, sino una moral externa. En este punto, vemos como la ruptura de Agustín con los maniqueos debe considerarse, si queremos entender la interioridad humana como un legado filosófico agustiniano en el pensamiento occidental.

En San Agustín el libre albedrío otorga fundamento a la posibilidad de realizar tanto el mal, como el bien. El mal uso del libre albedrío por parte del hombre, es sinónimo de pecado. Dios por su parte, queda exento de producir o promover el mal. Por lo tanto en lo que refiere a la realización del mal, el hombre es el único responsable, tal como afirma San Agustín.

Y no porque el libre albedrío sea el origen del pecado, por eso se ha de creer que nos lo ha dado Dios para pecar. Hay, pues, una razón suficiente de habérselo dado, y es que sin él no podría el hombre vivir rectamente. Y que nos ha sido dado para este fin se colige del hecho de castigar Dios a quien usa de él para pecar (San Agustín, Lib. Alb. II, 7).

Estas afirmaciones, niegan a Dios como agente responsable de pecado, y a su vez se contraponen a la tesis maniquea de las dos almas. Para San Agustín no existen dos voluntades que expresen dos almas distintas, en donde una de estas es causa del mal, sino que un mal uso del libre albedrío causa el pecado. Por lo tanto, el ejercicio del mal no es determinado por una exterioridad del alma, sino elección libre. La elección libre será la condición necesaria del actuar recto y también la causa del mal si hay un uso indebido. La voluntad es meritoria si actúa rectamente y es castigada al pecar. Aunque si el hombre no obra libremente, no puede adjudicársele el pecado, dado que de lo contrario se haría una injusticia para San Agustín. Para pecar, es necesario el libre albedrío.

A continuación seleccionamos algunos elementos y reconstruimos el argumento de Dolby (2004), para resumir el planteo agustiniano en contraposición a los maniqueos. Una primer premisa es: el acuerdo entre San Agustín y los maniqueos sobre la condena de algunas almas a través de la ley y juicios divinos. Segunda premisa: la injusticia de condenar almas buenas. Tercer premisa: Toda alma que no es buena, es mala. Cuarta premisa: las almas son malas por voluntad, no por naturaleza. Teniendo en cuenta las premisas mencionadas, el filósofo africano sostiene que las almas al pecar por voluntad, no podrán estar coaccionadas o determinadas por una exterioridad. Teniendo en cuenta que no podemos castigar, a quien no tiene la posibilidad de elegir que hacer. En otras palabras, es injusto castigar si no existe la posibilidad de ser un alma buena.

considerar a alguien como culpable del pecado porque no hizo lo que no pudo hacer es la cima de la maldad y la locura (...) si finalmente no se les concede poder alguno para abstenerse de su obrar, no podemos admitir pecado en ella (San Agustín citado por Dolby, 2004, p. 56).

Por lo tanto, no hay pecado y en consecuencia no hay castigo, o existe el pecado y en este sentido hay castigos. Aunque para San Agustín los maniqueos acuerdan que hay almas castigadas (primera premisa), debido a que pecaron o ocuparon el lugar de las malas almas (tercera premisa) podemos decir. La inconsistencia es que para los maniqueos el pecado no es producto del libre albedrío, a diferencia de lo expresado por San Agustín.

Un segundo eje de análisis para pensar la libertad agustiniana, es la polémica con los pelagianos. Este eje reconoce que la libertad en San Agustín se relaciona con la felicidad, en el entendido que nos orienta a la felicidad auténtica (Dolby, 2004). La auténtica felicidad, solo es posible si se conoce y posee el sumo bien que es Dios. Este desde la perspectiva agustiniana, puede ser poseído y disfrutado mediante la libertad. Una libertad que contiene al libre albedrío, pero a la vez amplía sus posibilidades. Al decir de Dolby (2004), la libertad y la necesidad de la gracia en Agustín, podemos identificarla en la discusión con los pelagianos. La libertad humana según Pelagio es todopoderosa, “no está dañada desde su origen” (p. 59) y por lo tanto no necesita de la gracia de Dios para el ejercicio del bien. Contrariamente Agustín, parte de una concepción del hombre a imagen y semejanza de Dios, que se encuentra deteriorada “por el pecado de los primeros padres y por los nuestros propios” (p. 59). Desde la perspectiva agustiniana, el ser humano es incapaz de realizar actos bondadosos sin la gracia de Dios. La libertad además de ser una condición, no estar determinada o coaccionada la voluntad, es una orientación en la reconstrucción de la imagen del hombre con el apoyo de Dios.

la libertad humana, por hallarse en un estado de postración al ser un ingrediente decisivo de la imagen divina en el hombre, no puede llevar a cabo su cometido por sí sola, es decir, no puede realizar ni alcanzar el Bien sin el apoyo de Dios (...) No hay libertad verdadera sin Dios (Dolby, 2004, p. 60).

La libertad en este segundo eje de análisis centrado en las diferencias con los pelagianos, no se focaliza en la elección o en la posibilidad de la voluntad de autodeterminarse, sino en una libertad que para ser auténtica debe elegir bien. La elección necesita de una orientación, dado que parte de una falta, haciendo del hombre un ser incompleto por el pecado. Pegueroles (1974) remarca una concepción agustiniana en torno a la libertad adoptando estos dos aspectos: la libertad como la voluntad autodeterminándose, y la libertad como orientación al bien. Dios otorga orden configurando una moralidad, que a su vez contiene felicidad. Las dos dimensiones de la libertad permiten pensarla como un bien para sí (libre albedrío), y también como bien en sí (libertas). Una libertad que busca la felicidad propia y la plenitud humana mediante la libre elección, y una libertad como un bien apuntalado en Dios. Volviendo a Dolby (2004)

El libre albedrío es el deseo de felicidad que todos llevamos como anhelo impreso en nuestra alma pero que no todos alcanzan. Para ser felices tendríamos que hacer el bien y es esto lo que el libre albedrío no puede conseguir por sí solo. Necesita de la gracia de Dios (p. 62).

El libre albedrío como bien para sí (autodeterminada), recibe orientación por medio de la gracia de Dios, esto la vuelve un bien en sí mismo. El pecado como marca en Agustín, hace a la precariedad y a lo limitado de todo intento para hacer el bien por parte del hombre. El pecado es fundante del segundo registro de la libertad (bien en sí), condición en la que el hombre se encuentra según Agustín, y que no es aceptada por los pelagianos. Hay un desplazamiento por parte del filósofo africano, que va del mal uso del libre albedrío (polémica con maniqueos) a la marca del pecado en el hombre, y la necesidad de la gracia divina para tener una auténtica libertad (polémica pelagianos). Libertad que con la gracia de Dios (libertas) permite al hombre ser feliz.

Pero la imagen de Dios en el hombre fue deformada por el pecado. Sólo le quedó al hombre la tendencia natural a Dios como bien-para-mí... Con este resto de la imagen primera que es la tendencia a Dios como felicidad, y con la gracia de Cristo puede el hombre reformarse y hacer otra vez natural y necesaria la orientación a Dios como bien-en-sí (Pegueroles, 1974, pp. 104-105).

Los pelagianos al negar la gracia divina, impiden la restauración de la imagen de Dios en el hombre, imagen dañada por el pecado. El argumento que Pegueroles (1974) identifica en el diálogo entre Agustín y Juliano, exponen la idea que estamos sosteniendo en cuanto a la libertad, como aquello que no puede concebirse únicamente en tanto elección entre el bien y el mal.

Como primer premisa, tenemos que la libertad para Juliano se concibe como la posibilidad de “hacer el bien o el mal” (Dolby, 2004, p. 64). Esta premisa implica una segunda, que refiere a: es libre todo aquel que puede hacer el bien o el mal. Sin embargo, Dios no sería libre si nos atenemos a estas premisas de Juliano según Agustín. Dios “sólo puede ser justo” (p. 64), no puede hacer el mal, tal como lo menciona nuestro filósofo en el libro I de El Libre Albedrío.

Siendo Dios bueno, como tú sabes o crees, y ciertamente no es lícito creer lo contrario, es claro que no puede obrar mal. Además, si confesamos que Dios es justo – y negarlo sería una blasfemia –, así como premia a los buenos, así también castiga a los malos; y es indudable que las penas con que los aflige son para ellos un mal (1).

El castigo a aquellos que han pecado es un acto de justicia, aunque estos puedan sufrirlo como un mal. Dios no tiene la posibilidad de obrar mal. En este sentido Dios es agente de justicia, no del mal. Al descartar la libertad exclusivamente como elección, la gracia de Dios pasa a tener un lugar central en la orientación de un obrar libre. Agustín radicaliza el planteo, afirmando que sin la gracia de Dios solamente se realiza el mal.

Para el filósofo africano en la libertad hay un querer el bien necesariamente, querer que no se encuentra coaccionado (punto importante en discusión con maniqueos). Dolby (2004) en relación a esto, menciona el pasaje entre el libre albedrío (voluntad sin coacción) a la libertad como una necesidad de bien, o necesidad de no poder pecar, en donde interviene la gracia de Dios. La libertas o necesidad de bien, se inscribe como reparadora de la imagen dañada de Dios en el hombre por el pecado. Podemos decir que en el libre albedrío, el hombre tuvo la posibilidad de pecar y lo hizo, y en la libertad como libertas, hay un trabajo reparador del hombre auxiliado por la gracia de Dios. La libertad en este sentido, puede pensarse desde dos registros; un primer aspecto negativo (libertad de no interrupción), que consiste en una libertad fundamentada por la no sujeción a condicionamientos políticos, históricos, económicos, que impidan el obrar humano. También un segundo registro, donde la libertad se presenta en su positividad para realizar aquello propuesto. Este segundo aspecto enfatiza en la gracia de Dios y su importancia en la orientación del obrar, aspectos presentes en Alonso (2009) y Dolby (2004). El primero enfatizando el lugar de la gracia divina, y la segunda remarcando la importancia de la libertad como orientación.

Las polémicas con maniqueos y pelagianos en las que participa San Agustín, nos permiten visualizar la libertad agustiniana en los dos registros antes mencionados, sin embargo es necesario remarcar que ambos componen a *la libertad como un bien que posee el hombre*. El hombre como ser de pecado y por lo tanto limitado e incompleto, posee la libertad como libre albedrío que lo condiciona al pecado, y una libertad desde la gracia divina que lo redime como sujeto orientado al bien.

Alonso (2009) en relación a la libertad en términos de libertas, señala el lugar de la gracia divina y su vínculo con la perfección de la libertad humana. La libertad se inscribe como un problema en la naturaleza del ser humano, en el sentido que es un “signo de la imagen de Dios en el hombre” (p. 193). El hombre al abstraer el conocimiento de la materialidad, se establece como distinto a su yo, necesitando la voluntad de la libertad. Esta oficia como garantía de elección y posibilidad del hombre para alcanzar su fin. Para el autor, la libertad tiene que concebirse ligada al concepto de fin, siendo aquella un medio para que el hombre alcance su propio fin. La libertad concebida desde la óptica de la libertas, permite al hombre “la liberación de la inclinación de la naturaleza humana por el pecado mediante la gracia de Cristo” (Alonso, 2009, p. 194).

El ejercicio permanente que se da el hombre en términos de libertas, en donde este se establece como sujeto de una operación, tiene como cometido establecerse como objeto a transformar. Podemos concebir al hombre en estado de libertas, en donde este se apuntala mediante la gracia de Dios en tanto objeto de sí mismo, con el cometido de acceder a la imagen de Dios que ha sido distorsionada. También se establece como sujeto mediante la confesión. El trabajo del hombre sobre sí mismo, mediante la gracia de Dios y la confesión entendida como técnica de sí (Foucault, 1994/1999), permiten generar una posible comprensión sobre la auténtica libertad agustiniana.

Retomando los planteos de Alonso (2009), la gracia divina siendo un principio integrador para el hombre realiza dos acciones: a) enmarca al hombre dentro de las leyes eternas, y b) oficia de antídoto contra el pecado a modo de medicina.

El hombre en la gracia encuentra la capacidad para vencer al pecado, fuente de todos los males. El hombre, en el ejercicio de su auténtica libertad (es decir, cuando está iluminada por la gracia), está persuadido del atractivo del sumo Bien (Alonso, 2009, p. 195).

La gracia en tanto medicina, que permite al hombre el ejercicio de la libertad (auténtica) sin negar al libre albedrío, reconoce en el registro de la primera (auténtica libertad) los efectos del pecado en la naturaleza humana y busca salvaguardarla; también implica una orientación al sumo Bien teniendo la ley eterna como guía. Esta se identifica para Agustín, en los hombres que aman las cosas eternas y como estas los hacen felices. En relación a qué hombres participan de las leyes eternas y temporales Evodio dirá: “pues aquellos a quienes el amor de las cosas eternas hace felices, viven, a mi modo de ver, según los dictados de la ley eterna; mientras que a los infelices se les impone el yugo de la ley temporal” (San Agustín, Lib. Arb., I, 106). Si bien no hay una oposición entre leyes temporales y eternas en Agustín, dado que las segundas hacen posible a las primeras, las eternas son aquellas mediante las cuales se puede alcanzar la felicidad (sumo bien) expresando el amor a lo inmutable. Este amor a Dios implica un ejercicio de libertad permanente, como mencionábamos anteriormente, y simultáneamente constituyen una interioridad humana que a nuestro entender, será central para pensar el sujeto ético contemporáneo.

1.2 La interioridad humana como supuesto clave en la ética contemporánea

En la sección anterior expusimos la libertad desde una perspectiva agustiniana, e identificamos como esta se concibe como un bien y en su ejercicio por obtenerlo y conservarlo (libertas), se gesta una interioridad humana. En otras palabras, el ejercicio de la libertad construye y consolida una interioridad humana, que marca las discusiones contemporáneas sobre el sujeto ético.

Siguiendo a Velásquez (2005) hay una herencia agustiniana en cuanto a la interioridad, entendido como un espacio “inteligible del hombre en que la divinidad puede ser hallada” (p. 192). En este sentido, abordaremos las relaciones entre el hombre y la divinidad, en donde el primero se establece como sujeto y como objeto de una interioridad humana en el obrar libre.

Para Kijewska (2009) el hombre agustiniano es el intermediario entre el mundo inteligible y el mundo sensible, dado que en “su interior puede leer señales e indicios en el camino de ascenso” (p. 56). Dios en

tanto eternidad invariable, a su vez es “fuente del ser [esse] para todas las cosas variables” (p. 56), y el camino ascendente de encuentro con Dios, nos muestra la interioridad humana. Esta se encuentra conformada por una identidad a imagen y semejanza de Dios.

Dios es Caridad suprema [Caritas], es Verdad que constituye la fuente invariable de la identidad y unidad de todas las cosas. Dice Agustín que sin esa Verdad su alma “se distendió como una tela de araña” y él mismo se vió hundido en la “zona de la desemejanza [regio dissimilitudinis], es decir, alejado no sólo del destino de su peregrinación, el cual era “asemejarse a Dios”, sino también alienado, alejado de sí mismo. (Kijewska, 2009, p. 56)

La supuesta esencia que el hombre tiene pero puede perder o separarse de esta, se manifiesta a través del concepto de alienación, que tradicionalmente es utilizado para normativizar una idea de naturaleza humana. Es interesante este concepto (alienación), para enfatizar aquello posible de ser perdido, y que a su vez es visto como extraño a lo propio.

Dios para Agustín, en su condición de inmutabilidad y eternidad, crea seres mutables desde la nada, haciendo según Kijewska (2009) “que en el alma humana exista una cierta tendencia al no ser, a la no existencia, la cual puede convertirse en el origen de la depravación” (p. 59). Esta tendencia que podemos definir como tanática desde una perspectiva freudiana, puede ser el origen de la depravación que no es otra cosa, que el pecado cometido por Adán (Kijewska, 2009). Tal como afirmábamos en secciones anteriores, el pecado se hace posible debido al libre albedrío, más allá de cierta tendencia al no ser como sostiene el autor. La libertad como un bien desde la perspectiva exclusiva del libre albedrío, cuando se dirige solamente a lo mutable (regulado por leyes temporales exclusivamente), se aparta del Creador y de las leyes eternas y puede transformarse en hábito. El quedar sujeto a lo mutable como el hábito, conforma una naturaleza, diferente a cuando el hombre se hace a imagen y semejanza de su Creador (leyes eternas). Para Kijewska (2009) en este sentido, el hábito pasa a constituirse como un problema que nos puede alejar de una auténtica interioridad, la cual debemos reconfigurar a través del amor a Dios.

La libertad desde el registro de la libertas hace posible el ascenso al Creador, dado que solo podemos cambiar el hábito con el auxilio de Dios o la gracia divina. Esta aparece como una medicina según Kijewska (2009), punto que comparten con Alonso (2009) como mencionábamos en secciones anteriores: “La acción de la gracia divina tiene valores terapéuticos: libera de la enfermedad del pecado y capacita para emprender actuaciones motivadas por la caridad” (p. 62). La gracia unifica lo fragmentado y permite combatir al pecado y sus hábitos aledaños.

Las Confesiones agustianas nos permiten ejemplificar el amor al Creador, que a su vez orientan la forma de retomar la interioridad perdida. El amor al Creador es una condición suficiente y necesaria para consolidar la identidad a imagen y semejanza entre el hombre y Dios. “¡Que no clamen contra mí esos a quienes ya no temo mientras te confieso lo que quiere mi alma, Dios mío, y me avengo a la reprensión de mis malos caminos para amar tus buenos caminos!” (San Agustín, Confesiones, I, p. 141-142). En las Confesiones de San Agustín hay un propósito “de animar al destinatario a amar a Dios” (Kijewska, 2009, p. 68).

Lazcano (2010) plantea que el amor a la verdad en Agustín, es un impulso donde el hombre se consolida como interioridad propia.

Llama amor al querer del alma y a la fuerza y movimiento interno que actúa en el interior del hombre para que éste llegue al conocimiento de la verdad. En consecuencia, el hombre no puede llegar a la verdad como no sea movido, dirigido, impulsado por el amor hacia aquélla (Lazcano, 2010, p. 12).

El impulso dirigido a la verdad, es el amor que busca conocer implicando un encuentro con lo inmutable, fuente de conocimiento y a su vez de existencia en el hombre. El amor a lo inmutable constituye una interioridad auténtica, a diferencia del amor a lo mutable, en donde prima la temporalidad y por lo tanto lo que perece. Además el amor, es aquello que se ama por sí mismo; “Sólo lo que se ama por sí mismo merece el nombre de amor porque lo que no se ama por sí mismo no se ama” (San Agustín citado por Lazcano, 2010, p. 18).

Diel (2020)[1] tomando los aportes de Arendt sobre el amor en San Agustín, plantea dos tipos de manifestación de este: el amor por lo mundano (cupiditas) y el amor inmortal (caritas). El primer amor tiene a un hombre que se ama a sí mismo, encontrándose alienado por la soberbia y el pecado. Es un amor “hacia los bienes de Dios, pero no al Hacedor” (p. 255). El segundo tipo de amor, es el amor verdadero, “cuya característica fundamental es amar cualquier realidad en sí misma y por sí misma por el simple hecho de estar ordenada a un fin Supremo” (p. 55). En este sentido, se ama al Creador y a su obra.

Ahora bien, la virtud máxima que aquieta el espíritu y conduce por el recto camino hacia la observancia de la Ley Eterna es el amor. El amor en tanto anhelo de ayuda al prójimo (caritas) se transforma en el motor último de la acción humana que se dirige, se mueve hacia un fin que necesariamente es bueno: la vida eterna (Diel, 2020, p. 257).

El amor como transformación de lo mundano a lo eterno, de lo escindido a lo uniforme, de la búsqueda en lo exterior a la vuelta a lo interior. El amor necesariamente transforma al hombre, dado que el amor es la búsqueda de una verdad transformadora. Agustín plantea un amor que se orienta a la verdad, con los atributos metafísicos que la componen como la estabilidad y la inmortalidad. Según Diel (2020) “El reconocimiento de la interioridad es, en definitiva, el amor por la verdad divina habitando en el ser humano” (p. 265).

Foucault (2001/2014) en *La hermenéutica del sujeto* trabaja el relacionamiento entre la verdad, el sujeto y la espiritualidad. Este seminario, aporta una noción de espiritualidad para entender los efectos del encuentro de amor entre el hombre y el Creador, dado que el encuentro implica la búsqueda de la verdad y la transformación del hombre mismo.

La espiritualidad para Foucault (2001/2014) contiene tres dimensiones a tener en cuenta: a) es una práctica que transforma al sujeto, dado que este paga el precio de poner en juego algo de sí mismo. El hombre de seguir aferrado a su amor propio (a lo mudable), no puede cumplir la Ley eterna que consiste en amar a Dios (Alonso, 2009). San Agustín al decir de Lazcano (2010), es un ejemplo de transformación sobre sí mismo que el hombre debe realizar. En el caso agustiniano la transformación implicó tres conversiones: conversión al monacato, conversión al cristianismo y una conversión a la filosofía.

La segunda dimensión (b) plantea que la espiritualidad implica, además del trabajo sobre sí mismo realizado por el sujeto, la responsabilidad de este para llegar a la verdad. Para Foucault (2001/2014) el amor (Eros) es una de las formas espirituales más importantes de occidente, junto con la askesis, para hacer posible un “sujeto capaz de verdad” (p. 34). Para Diel (2020) la debilidad de la voluntad humana oficia de “prueba de vida que el Creador propone a su máxima criatura” (p. 259), dado que permite al espíritu humano la posibilidad de “mandarse a sí mismo” (p. 260). En este sentido y tal como planteábamos en la primera sección, enfatizando la libertad como libre albedrío (discusión con maniqueos), la responsabilidad está presente en el acceso a la verdad.

La tercer dimensión (c) forma parte de los efectos de la verdad sobre el sujeto, llamados “efectos de contragolpe” (Foucault, 2001/2014, p. 34). El acceso a la verdad otorga tranquilidad al alma, es terapéutico, “le da la bienaventuranza” (p. 34). Lazcano (2010) selecciona un pasaje de las *Confesiones* agustinianas, permitiéndonos ilustrar esto último mencionado:

entré en mi interior guiado por ti; y lo pude hacer porque tú te hiciste mi ayuda. Entré y vi con el ojo de mi alma, como quiera que él fue, sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz inconmutable, ésta vulgar y visible a toda carne ni otra cuasi del mismo género, aunque más grande, como ésta brillase más y más claramente y lo llenase todo con su grandeza. No era esto aquella sino cosa distinta, muy distinta de todas éstas. Ni estaba sobre mi mente como está el aceite sobre el agua o el cielo sobre la tierra, sino estaba sobre mí, por haberme hecho, y yo debajo, por ser hechura suya. Quien conoce la verdad, conoce esta luz, y quien la conoce, conoce eternidad (p. 16).

Conocer la verdad, es conocer la eternidad y esto implica la felicidad tal como sostiene San Agustín en el Libre Albedrío, una felicidad que nos hace bienaventurados.

La auténtica libertad, como la hemos definido secciones anteriores, implica un ejercicio espiritual que nos permite acceder a la verdad en tanto sumo bien. Este bien al que se orienta la verdad en tanto libertas, es un

bien amado por sí mismo y que construye a la interioridad humana. En este sentido la interioridad humana y auténtica, es posible por el ejercicio permanente de la libertad (*libertas*) y el amor, siendo este la búsqueda de la verdad que transforma a quien ama. En este caso, vemos la dependencia de la noción de interioridad humana con la libertad agustiniana y la importancia del amor.

La interioridad humana que consolida un espacio en donde el hombre por un lado encuentra una verdad, que lo transforma en el marco de un encuentro con la divinidad, y por otro lado se reconstruye a imagen y semejanza de la divinidad después de la marca del pecado. Lo importante de esto, es la orientación normativa que funda la interioridad humana, y como la libertad es un ejercicio permanente y un medio para realizarla. En el caso agustiniano, una vida a imagen y semejanza de Dios es un obrar moderado y recto donde el hombre se encuentra con algo de su Creador.

Creemos que en la discusión contemporánea en relación a la libertad y al sujeto de la ética, la libertad oficia como tecnología que propicia el encuentro entre el sujeto y su posible verdad. En algunos casos esta verdad se presenta como la naturaleza humana, lo auténtico, etc. En el siguiente apartado veremos como Foucault (1994/1999) advertido de los supuestos que guarda el problema de la libertad, diferencia entre prácticas de libertad y liberación.

2. LA LIBERACIÓN Y LAS PRÁCTICAS DE LIBERTAD: UNA FORMA DE PENSAR EL PROBLEMA DEL GOBIERNO.

En el siguiente apartado presentaremos la diferencia entre liberación y prácticas de libertad en Foucault (1994/1999) y sus críticos, con el cometido de identificar el tratamiento que hace el filósofo francés sobre la problemática de la libertad. Para esto utilizaremos la idea agustiniana de libertad, trabajada en el apartado anterior y sus dos secciones. A nuestro entender la libertad en tanto bien y gestador de una interioridad humana, son supuestos que Foucault (1994/1999) intenta problematizar al guardar ciertos reparos sobre la libertad como liberación. En la segunda sección del apartado, la confesión en tanto técnica de sí en el filósofo francés, constituye una tecnología de gobierno que se basa en la liberación. En este sentido, la confesión nos sirve como elemento fundamental para diferenciar la liberación y las prácticas de libertad. La confesión a nuestro entender, es una técnica de sí que conforma sujetos anhelantes de liberación, en el marco de un modo de gobierno.

2.1 La liberación y las prácticas de libertad foucaultianas

Foucault (1999/1994) en una entrevista realizada en 1984 (meses antes de su muerte) diferenciaba la liberación de las prácticas de libertad, en el marco de una explicación sobre en qué consistía su trabajo de investigación: “cómo el sujeto humano entraba en juegos de verdad” (p. 393). Ante la pregunta de si sus investigaciones planteaban un proceso de liberación, al priorizar el trabajo de uno sobre sí mismo. El filósofo francés se distancia de la liberación como tema general.

Siempre he sido un poco desconfiado ante el tema general de la liberación, en la medida en que, si no se la trata con cierto número de precauciones y dentro de ciertos límites, corre el riesgo de remitir de nuevo a la idea de que existe una naturaleza o un fondo humano que se ha encontrado, tras algunos procesos históricos, económicos y sociales, enmascarando, alienando o aprisionado en mecanismos, y concretamente por mecanismos de represión. Según esta hipótesis, sería suficiente con hacer saltar estos cerrojos represivos para que el hombre se reconciliara consigo mismo, reencontrara su naturaleza o retomara contacto con su origen y restaurara una relación plena y positiva consigo mismo (Foucault, 1999/1994, p. 394).

Los reparos foucaultianos al momento de aceptar la idea de liberación implican: a) rechazar una supuesta naturaleza humana, y b) la hipótesis negativa de la represión. Ambos planteos se encuentran en distintos

tramos de la obra foucaultiana, en donde el autor marca una continuidad en su pensamiento: el sujeto humano se constituye a partir de juegos de verdad.

El hombre como portador de una naturaleza humana, acorde a una concepción agustiniana, implica una interioridad humana gestada en el encuentro amoroso entre el hombre y su Creador. En la reconstrucción del primero – por un ejercicio de la libertad - como imagen y semejanza del segundo, forma parte de una concepción del hombre que Foucault (1999/1994) busca distanciarse. Para el filósofo francés el sujeto se constituye a sí mismo, sin una teoría del sujeto previa o una imagen a la que deba adscribirse este para autorrealizarse. El sujeto no es una sustancia, o una imagen a semejanza de algo, sino “Es una forma, y esta forma no es ni ante todo ni siempre idéntica a sí misma” (p. 403). El sujeto se constituye en determinados juegos de verdad, que instauran formas variables según condicionamiento históricos, sociales, políticos. Es preciso desde esta perspectiva rechazar una teoría apriori del sujeto, para poder analizar las prácticas de poder que lo constituyen, en tanto una forma de ser sujeto. En este sentido, es que la problemática de la libertad apunta a una cuestión ética. La ética al decir de Foucault (1999/1994) refiere tal como la sostenían los griegos, “la manera de ser y la manera de comportarse. Era un modo de ser del sujeto y una manera de proceder que resultaba visibles para los otros” (pp. 398-399). Aunque para nuestro filósofo ese modo de hacer, no responde a una imagen preestablecida o preexistente a al acto (o actos) de constitución mismo del sujeto.

Según Foucault (2014) en el siglo XIX con el invento de las ciencias humanas, que hacían del hombre un objeto de conocimiento, se procuraba hacer del hombre alguien “dueño y señor de sí mismo” (p. 121). El saber sobre sí mismo, harían del hombre un objeto de conocimiento que le permitirían a este liberarse. El desenlace de esta búsqueda para Foucault (2014):

a ese famoso hombre, esa naturaleza humana o esa esencia humana o lo que era propio del hombre, jamás se lo encontró. Cuando se analizaron por ejemplo los fenómenos de la locura o de la neurosis, lo que se descubrió fue un inconsciente, un inconsciente atravesado en su totalidad de pulsiones, instintos, un inconsciente que funcionaba conforme a mecanismos y un espacio topológico que en rigor nada tenían que ver con lo que se podía esperar de la esencia humana, de la libertad o de la existencia humana, un inconsciente que funcionaba – se ha dicho poco – como un lenguaje. Y, por consiguiente, el hombre se volatilizaba a medida que se lo rastreaba en sus profundidades (pp. 120-121).

El hombre como sujeto portador de una esencia humana y sujeto de libertad desaparece en el campo filosófico, sin esto implicar el desaparecimiento del hombre como objeto de saber. Este acontecimiento que desplaza al hombre como sujeto de libertad, dado que no hay una esencia humana que debe recuperar o realizar, tiene su correlación con la sentencia nietzschiana de la muerte de Dios. Este es apuntalado en la humanidad, hay una “teologización del hombre” (Foucault, 2014, p. 121). En este sentido, creemos que la libertad agustiniana cae junto con el planteo esencialista del hombre a imagen y semejanza de Dios. Sin embargo, esta caída nos permite identificar con más precisión las dudas del filósofo francés en relación a las teorías sobre la liberación. Como buen discípulo de Nietzsche, Foucault (2014) en relación al arribo del superhombre nietzscheano, sostiene que este establece una forma distinta de concebir al hombre. Podemos decir que el hombre irrumpe principalmente a mediados del siglo XX como un síntoma, en donde el hombre no “ha de tener ninguna relación con ese Dios cuya imagen sigue manifestando” (p. 122). Foucault (1966/1988) en *Las palabras y las cosas* advierte este desplazamiento: “podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena (p. 376).

En cuanto a (b) la hipótesis negativa de la represión, Foucault (1997/2014) la trabaja en relación al poder. En un primer momento critica el economicismo en torno a “la teoría del poder” (p. 26), dado que tanto el pensamiento jurídico liberal como el marxismo, sostienen una teoría del poder como bien intercambiable (particularmente el pensamiento liberal jurídico), y/o funcional a una determinada relación de producción o clase (marxismo)[2]. La hipótesis foucaultiana del poder en términos de ejercicio, surge en contraposición a la hipótesis negativa de la represión. Esta última concibe al poder como propiedad o aquello que se posee.

Contamos, en primer lugar, con la afirmación de que el poder no se da, ni se intercambia, ni se retoma, sino que se ejerce y sólo existe en acto. Contamos, igualmente, con otra afirmación: la de que el poder no es, en primer término, mantenimiento y

prórroga de las relaciones económicas, sino, primariamente, una relación de fuerza en sí mismo. Algunas preguntas o, mejor, dos preguntas: si el poder se ejerce, ¿qué es ese ejercicio? ¿En qué consiste? ¿Cuál es su mecánica? (Foucault, 1997/2014, pp. 27-28).

Para el filósofo francés el poder se plantea tradicionalmente como aquello que reprime, o en otras palabras, el ejercicio permanente de la represión. Esta represión estaría en un permanente ejercicio para sofocar, reducir o anular, aquella naturaleza instintiva, esencial que se encuentra en una suerte de fondo (profundidad) propio de nuestra humanidad. En este sentido, desde el punto de la liberación, deberíamos destrabar los mecanismos represivos que no nos permiten encontrarnos con nuestra naturaleza humana. Esta concepción negativa del poder, es el punto en el que Foucault (1997/2014) se aleja de las concepciones precedentes, con el cometido de remarcar la positividad del poder que hace posible su productividad. En *Historia de la sexualidad I La voluntad del saber* Foucault (1976/2012) analizando el dispositivo de la sexualidad, plantea al poder en tanto positividad, capacidad de producir.

Tal poder, precisamente, no tiene ni la forma de la ley ni los efectos de la prohibición. Al contrario, procede por desmultiplicación de las sexualidades singulares. No fija fronteras a la sexualidad; prolonga sus diversas formas, persiguiéndolas según líneas de penetración indefinida. No la excluye, la incluye en el cuerpo como modo de especificación de los individuos; no intenta esquivarla; atrae sus variedades mediante espirales en las que placer y poder se refuerzan; no establece barreras; dispone lugares de máxima saturación. Produce y fija la disparidad sexual (p. 49).

Para Combes (2011) la concepción de poder foucaultiana está necesariamente relacionada a una teoría del sujeto, en donde Foucault se diferencia del “*modèle juridique de la souveraineté*” (p. 36). El francés, a diferencia del modelo de la soberanía que supone un sujeto portador de derechos naturales, plantea un sujeto constituido mediante un “*ensemble d’opérations de pouvoir*” (Combes, 2011, p. 35). Las operaciones de poder se constituyen a través de una multiplicidad de relaciones heterogéneas. Es importante identificar en esto último, la no correspondencia que esta concepción de sujeto y poder guardan con las teorías de la liberación. Para Foucault (1999/1994) en la liberación se parte de un estado de dominación, relaciones fijas e inmóviles, en donde se busca establecer una relación de poder. En este sentido, transformar las relaciones de dominación en relaciones de poder o relaciones móviles y reversibles, resulta posible por la liberación y a su vez generan condiciones para las prácticas de libertad. Aunque estas últimas, no nos guiarán en relación a una interioridad humana común.

Allen (2016) desde una concepción foucaultiana, plantea una teoría negativa de la emancipación, en el marco de aportar a la teoría feminista. Para la autora el filósofo francés asume la no existencia de un más allá del poder, y por ende niega todo postulado sobre una vida buena y el sujeto que busca su realización. Dado que afirmar lo contrario, puede volverse una ilusión peligrosa, generadora de subordinación. En este sentido, nos indica y propone la adopción de una emancipación “que es negativista en dos sentidos” (p. 173). Esta permite definir la emancipación como “la transformación de un estado de dominación en un campo móvil y reversible de relaciones de poder, y, por tanto, que no depende de una visión positiva acerca de una utopía libre de poder” (pp. 173-4). Además de involucrar una lectura no lineal y no progresista de la historia.

Según Colin Koopman (citado por Allen, 2016) hay dos formas de entender la libertad en Foucault; una liberacionista en donde existe una liberación del poder, y una transformativa. La primera tiene los problemas ya mencionados, en el entendido que plantea la posibilidad de una libertad exenta de relaciones de poder, y en este sentido, podría existir un sujeto libre no conformado por relaciones de poder. Esta se descarta, dado la imposibilidad de ser sin las relaciones de poder que lo hacen posible. La segunda implica, “prácticas de resistencia autotransformativa, experimentación y conducta dentro de las relaciones de poder” (p. 175). Sin embargo tal como como decíamos anteriormente, la autora y el mismo Foucault (1999/1994) señalan que la liberación existe para hacer posibles las prácticas de libertad, cuando por ejemplo: “un pueblo colonizado busca liberarse de su colonizador” (p. 394). Por lo tanto, los dos sentidos de la libertad no se excluyen y el segundo no es posible sin el primero. Este como definíamos anteriormente (la liberación), implica pasar de la dominación a las relaciones de poder. Hay que poder transformar los

estados de dominación en un campo móvil e inestable, que se constituye en el marco de relaciones de poder. Solamente en el marco de relaciones de poder, son posibles las prácticas de libertad. Allen (2016) dirá que estas refieren a prácticas de “autotransformación y experimentación, dentro de un campo social y discursivo, inestable y reversible” (p. 180). Aunque lo importante de la autora en relación al tema, es cómo concibe a la problematización del presente Foucault bajo la apertura de líneas de fragilidad y fractura. El diagnóstico sobre lo que somos implica no una descripción, sino introducir elementos transformadores de lo que somos. En este sentido, las prácticas de libertad son aquellas que identifican las líneas de fragilidad, que necesariamente tiene nuestro presente, dando cuenta de cómo aquello presentado como lo que es, deje de serlo. La fractura que es posible por la fragilidad de nuestro presente, abre espacios para la posible transformación, en donde se ejercen prácticas de libertad. La acción de abrir líneas de fractura y fragilidad, permiten la apertura de contrasitios, heterotopías, en donde la sociedad puede ser impugnada y revertida en la problematización de los lugares comunes (Foucault, 1966/1988).

“Las heterotopías levantan un espejo ante nuestra forma de vida, abriendo una fractura dentro de ella que crea cierto tipo de distancia virtual entre ésta y nosotros mismos. Tal distancia es el espacio concreto de la libertad” (Allen, 2016, pp. 188-189). Allen (2016) se centra en la posibilidad de abrir, transformar los campos de dominación en espacios de poder reversibles, en donde practicar la libertad. En este sentido la liberación y las prácticas de libertad pasan a diferenciarse, aunque sin excluirse, debido a la posibilidad cualitativa y cuantitativa de abrir mundos posibles. Mediante la transformación de las relaciones de dominación, en relaciones de poder, y en el marco de las relaciones de poder propiamente (aspecto cualitativo). La gran pluralidad de posibilidades que otorgan las relaciones de poder (aspecto cuantitativo) en el marco de la experimentación ética de los sujetos, se diferencia de las escasas posibilidades en los estados de dominación.

Retornando al propio Foucault (1999/1994), las prácticas de libertad son posibles en el marco de una ética en tanto posibilidad de gobernarse a sí mismo y gobernarse (conducirse) en relación a los otros, esto no es posible en el marco de un estado de dominación como en la esclavitud. Por lo tanto, “La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad” (p. 396). En otras palabras, la ética es posible en el marco de sujetos que se constituyen en el marco de prácticas de libertad.

En la siguiente sección veremos como la confesión se presenta como una técnica de sí (Foucault, 1994/1999), involucrando un gobierno de sí mismo. Teniendo como ejemplo paradigmático las Confesiones agustinianas.

2.2 La confesión como liberación y forma de gobierno

La interioridad humana agustiniana que se realiza en el ejercicio de la libertad, permite al hombre como ser marcado por el pecado, reencontrarse con la imagen y semejanza que le es propia. En este reencuentro amoroso del hombre con su creador, se gesta una auténtica interioridad en Agustín. Esta esencia a la cual debe realizar el hombre, es un supuesto clave en las teorías de la liberación de las que Foucault (1994/1999) intenta delimitarse, y es en este sentido que se diferencia la liberación en términos tradicionales de las prácticas de libertad. En estas últimas, no hay una sustancia preexistente que recobrar. La libertad se gesta en el marco de relaciones de poder, así como se constituyen los sujetos. Tal como plantea Castro (2004):

La libertad foucaultiana no es del orden de la liberación, sino de la constitución. Por ello, se puede decir acerca de la libertad lo que Foucault afirma acerca del sujeto: “No es una sustancia, Es una forma, y esta forma no es sobre todo ni siempre idéntica a sí misma” (DE4, 718). O, para ser más precisos, no es la propiedad de una sustancia, sino una forma que tiene y ha tenido diferentes configuraciones históricas (pp. 314-315).

Las prácticas de libertad, o libertad política según Castro (2004), parten de sujetos libres (entre sujetos) en el marco de relaciones de poder, y en cuanto a las prácticas que tienen los sujetos sobre sí mismos, las denominamos “prácticas reflejas de libertad” (p. 315). Estas últimas son posibles en el marco de las primeras,

como decíamos en la sección anterior, aunque nos orientan en el aspecto que refiere a las “conductas, comportamientos y reacciones por medio de las cuales el sujeto se constituye a sí mismo” (p. 315). En palabras de Foucault (1994/1999), la forma que se da el sujeto a sí mismo, nos ubica en la problemática de la ética.

Según Velásquez (2005) las *Confesiones* en San Agustín tienen el modelo de los Evangelios, componiéndose por medio de tres etapas: 1) apuntalamiento de situaciones básicas de la vida; 2) “períodos de dolor y angustia” (p. 194); y 3) un momento de resurrección. Estas tres etapas, que tanto los evangelios así como las confesiones agustinianas tienen en común, se pueden trabajar desde la tecnología del yo (Foucault[3],1994/1999). En nuestro caso nos focalizamos en la confesión como texto autobiográfico.

Las formas en que los hombre constituyen un saber sobre sí mismo se encuentra entre las inquietudes del pensador francés, y en lo que hace a la confesión como tecnología del yo, el individuo es persuadido a “conocerse a sí mismo” (Dreyfus y Rabinow, 2017, p. 302). El hombre occidental, como animal de confesión, a través de un decir puede acceder a una verdad sobre sí mismo. Foucault (1994/1999) sobre las técnicas utilizadas por los hombres para tener un saber de sí, menciona a las técnicas de sí.

las técnicas de sí que permiten a los individuos efectuar, solos o con la ayuda de otros, algunas operaciones sobre su cuerpo y su alma, sus pensamientos, sus conductas y su modo de ser, así como transformarse, a fin de alcanzar cierto estado de felicidad, de fuerza, de sabiduría, de perfección o de inmortalidad (p. 445).

En San Agustín la confesión, tal como plantea Foucault (1994/1999), es una forma que tiene el hombre de ejercer una operación sobre sí mismo, con el objetivo de transformarse y alcanzar la felicidad. La felicidad en términos agustinianos, es posible si el hombre es libre.

La confesión en el latín clásico refiere a lo siguiente: admisión, reconocimiento, detrimento de uno mismo (Velásquez, 2005). De estos significados se constituye el siguiente sentido: se confiesa quien es culpable de algo. Hay dos sentidos en la confesión Agustiniana: 1) “confesión de los pecados” (p. 195), y 2) “reconocimiento de la fe en Dios” (p. 192). Ambos sentidos a nuestro entender muestran, un primer momento donde al hombre se le ha asignado mediante el libre albedrío la posibilidad de elección, y un segundo momento en que la deuda contraída por su mal obrar, lo lleva a tener que realizar una práctica sobre sí mismo para redimirse. Este segundo momento, implica un encuentro amoroso entre el hombre y el Creador, en donde el primero recupera y consolida una interioridad auténtica a imagen y semejanza del segundo. Esta interioridad es aquella que promueve un estado de felicidad y paz. La confesión en este sentido, es una técnica subsidiaria de la libertad desde una concepción agustiniana, dado que permite despejar los pecados, sacar las faltas, identificar los malos caminos tomados por un mal uso del libre albedrío. Entre los modos de un mal obrar, aparece la necesidad de prestar atención al hábito, en el entendido que es una guía en función de leyes temporales, que por ende nos liga a objetos perecederos.

La estricta disciplina de la vida de los monasterios, implicaba una minuciosa atención a los hábitos, al punto de fijar lo que hacían los monjes en sus rutinas diarias, en donde nada quedaba librado al azar (Foucault, 2012/2014). La confesión se refiere no únicamente a las faltas cometidas, sino que la vida de los monjes pasa a ser confesada en su totalidad.

La libertas agustiniana permite que el animal humano marcado por el pecado, devenga animal humano auténtico por medio de actos de confesión. La confesión en este sentido, se plantea como una técnica que permitirá al hombre realizar el pasaje del libre albedrío a la libertas, y recuperar una interioridad perdida. En ese movimiento, vemos una de las críticas que Foucault (1994/1999) realizaba a las teorías de la liberación, en el punto en que estas buscan recuperar una esencia perdida y/o reprimida por un poder coercitivo.

A partir del siglo XVI, tenemos a la confesión como una técnica que se expande notablemente (Foucault, 2012/2014), y el problema del gobierno que se intensifica (1994/1999). La confesión como una técnica de sí según el filósofo francés, implica a nuestro entender un ejercicio que procurará al hombre encontrarse con una interioridad. Esta interioridad asegura la felicidad. La confesión como técnica de sí se vincula con los supuestos de la liberación, haciendo de esta (la confesión) no una práctica de libertad (práctica refleja de

libertad). En las prácticas de libertad (tanto entre los sujetos, como en el sujeto sobre sí mismo) el sujeto se constituye a sí mismo, sin orientarse a una interioridad suprema y eterna, o utopía a realizar. A su vez el poder no se presenta como entidad antagonica como en la liberación (Revel, 2009). El constituirse a sí mismo por medio de las prácticas de libertad foucaultianas, constituyen a un sujeto ético que se realiza así mismo, en la apertura de nuevos lugares posibles.

Las utopías consuelan: pues si no tienen un lugar real, se desarrollan en un espacio maravilloso y liso; despliegan ciudades de amplias avenidas, jardines bien dispuestos, comarcas fáciles, aun si su acceso es quimérico. Las heterotopías inquietan, sin duda porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan, porque arruinan de antemano la “sintaxis” y no sólo la que construye las frases – aquellas menos evidente que hace “mantenerse juntas” (unas al otro lado o frente de otras) a las palabras y a las cosas (Foucault, 1966/ 1988, p. 3).

Las prácticas de libertad dan cuenta de lo que afirmamos anteriormente tomando a Allen (2016), abrir nuevas fragilidades y rupturas.

Retomando a la confesión agustiniana, acordamos con Colombani (2008) que el sujeto en la confesión da cuenta de una verdad (encuentro con el Creador) y se constituye a sí mismo en este dar cuenta. A nuestro entender la confesión como técnica de sí, es posible vincularla a las teorías de la liberación, en el marco de la constitución de sujetos plausibles de ser gobernados.

En el siglo XVI existe la conformación de un arte de gobernar para Foucault (2012/2014), que establece una discontinuidad con los tratados orientados a dar consejos al príncipe sobre cómo conservar su vínculo con el territorio y sus súbditos.

Creo que este tratado de la habilidad del príncipe, del *savoir-faire* del príncipe, es lo que la literatura antiMaquivelo quiere sustituir por algo distinto, y en relación, de nuevo, con lo que es un arte de gobernar: ser hábil en conservar su principado no es, en absoluto, poseer el arte de gobernar (p. 179).

La exterioridad establecida entre el príncipe y sus súbditos ocupantes de un territorio, es una relación que gesta un vínculo donde “no hay pertenencia fundamental, esencial, natural y jurídica entre el príncipe y su principado” (p. 178). Siendo este un vínculo frágil, amenazado, y en donde la exterioridad del príncipe en relación a los súbditos implica un costo difícil de solventar. Por lo tanto, un arte de gobernar emergerá como nueva forma de conducir conductas. Las relaciones de poder y la orientación de estas en la conducción de conductas – formas de gobierno -, necesitan de garantías basadas en la constitución de sujetos plausibles de gobierno y autogobierno. Un gobierno (entre los sujetos y del sujeto mismo) desde la óptica de la liberación, en donde se interioriza el anhelo de una libertad sin coacciones y que a su vez nos orienta a una felicidad, implica la constitución de sujetos sujetados a un lugar común (o imagen común) que ordena. Toda orientación de conductas en el marco de las sociedades contemporáneas al decir de Avellaneda y Vega (2019), implica “una destreza singular en la toma de decisiones, estimular y establecer nuestras competencias y capacidades en dirección a un futuro” (p. 11). Salinas (2014) a través de la lectura del seminario *El nacimiento de la biopolítica*, advertía sobre la paradoja del liberalismo, dado que produce libertad, pero a su vez debe regularla apelando a amenazas comunes a las que debemos protegernos. Foucault (2004/2006) abordará este tema en *Seguridad, territorio, población*, bajo la óptica del dispositivo de seguridad, y en *El nacimiento de la biopolítica* dirá que el problema de la seguridad, consiste en “proteger el interés colectivo contra los intereses individuales” (Foucault, 2004/2016, p. 85), y a la inversa.

Sin embargo, lo que nos parece necesario remarcar es como el sujeto queda limitado en su ejercicio ético bajo una libertad en términos de liberación. En el entendido que hay una interioridad a realizar, o forma preestablecida de constituirse a sí mismo y de presentarse ante los otros. En este sentido, el sujeto pasa a constituirse como individuo plausible de ser gestionado, según los dispositivos de soberanía, disciplinamiento y/o seguridad. Al decir de Revel (2009) el “campo de experimentación ética” (p. 96), trabajado por el filósofo francés desde la década del 70, sigue a nuestro entender abierto, en el sentido de generar nuevos espacios que impugnen las formas mediante las que el sujeto se gobierna a sí mismo y a los otros.

CONCLUSIONES

La libertad agustiniana, tal como vimos en el primer apartado, se plantea como un bien que en el ejercicio de conservarlo constituye una interioridad humana. La libertad agustiniana permite establecer una auténtica interioridad para el hombre, que expresa el reencuentro de este con la imagen y semejanza de su Creador (Dios). Esta concepción de la libertad como algo que se posee – a modo de bien - mediante la búsqueda y realización de una esencia humana, es un supuesto clave en la libertad concebida como liberación para Foucault (1994/1999), y ha nuestro entender han marcando las discusiones al momento de pensar el problema de la libertad en el pensamiento filosófico. En este sentido se ha contrapuesto una supuesta libertad al poder (concebido como una entidad), generando una aporía que no permite al sujeto ético constituirse en un amplio repertorio de posibilidades. En la confesión como técnica de sí, tenemos un ejemplo de la dependencia que esta técnica tiene con una supuesta interioridad y verdad humana, con la que el hombre (como sujeto ético) debe redimirse y reencontrarse. En este punto, vemos como una forma de pensamiento se constituye en torno a la libertad entendida como liberación. Esta forma de concebir la libertad, tiene su funcionalidad al momento de conducir conductas (establecer un gobierno), en el entendido que plantea un espacio común utópico en donde las inquietudes se aplacan. El anhelo de liberación, pierde toda potencialidad en el horizonte homogéneo de la utopía.

Las prácticas de libertad en Foucault (1994/1999) por el contrario, dan lugar a heterotopías. Estas se presentan como espacios transformadores, en donde los sujetos no dan cuenta de un relato descriptivo de lo que son, sino que experimenten mayores posibilidades éticas de dejar de ser lo que son, y por lo tanto permiten generar nuevas formas de gobernar y gobernarse.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Allen, A. (2016). Emancipación sin utopía: sometimiento, modernidad y las reivindicaciones normativas de la teoría crítica feminista. *Signos Filosóficos*, 18 (35), pp. 170-96. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-13242016000100170
- Alonso, A. (2009). Libertad y gracia en San Agustín de Hipona. En González Ginocchio, D. "Metafísica y libertad". *Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie universitaria*, n° 214 (2009) p. 193-200. <https://hdl.handle.net/10171/35548>
- Avellaneda, A. y Vega, G. (2019). Conductas que importan. Variantes de análisis de los Estudios en Gubernamentalidad. *Corrientes: Eudene*.
- Castro, E. (2004). El vocabulario de Michel Foucault. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Combes, M. (2011). *La vie inséparée*. París: Dittmar.
- Colombani, M. C. (2008). Foucault y lo político. Buenos Aires: Prometeo.
- Diel, M. (2020). La voluntad escindida: derivas contemporáneas de las elucubraciones agustinianas sobre el amor. En Alegre, J. y Torres, G. *Variaciones contemporáneas sobre prácticas, conocimiento y existencia*. Resistencia: TeseoPress.
- Dreyfus, H. L. y Rabinow, P. (2017). Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica. Bs. Aires: Monte Hermoso.
- Dolby, M. C. (2004). La libertad agustiniana. *Revista española de filosofía medieval*, nro. 11 (2004), pp. 49-66. <http://dialnet.unirioja.es/ejemplar/104802>
- Fernández, J. (2022). "El papel de la confesión en el último Foucault". *Griot: Revista de Filosofía*, 22 (2), pp. 30-43. <https://doi.org/10.31977/grirfi.v22i2.2811>
- Foucault, M. (2004/2016). El nacimiento de la biopolítica. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (2012/2014). *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Bs. Aires: XXI.

- Foucault, M. (2001/2014). *La hermenéutica del sujeto*. Bs. Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014). *¿Qué es usted profesor Foucault?*. Buenos Aires: S XXI.
- Foucault, M. (1997/2014). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (1976/2012). *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2004/2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (1994/1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales. Volumen III*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1966/1988). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: XXI.
- Gilson, É. (2009). *El espíritu de la Filosofía Medieval*. Madrid: RIALP.
- Kijewska, A. (2009). “Conversión del intelecto” y “conversión de la voluntad” en las Confesiones de San Agustín”. *Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie universitaria*, n° 214 (2009) pp. 51-70. <https://dadun.unav.edu/handle/10171/35537?mode=full>
- Lazcano, R. (2010). “El amor a la verdad según Agustín de Hipona”. *Revista española de filosofía medieval*, nro. 17 (2010), pp. 11-19. <https://doi.org/10.21071/refime.v17i>
- Pegueroles, J. (1974). “La libertad para el Bien en San Agustín”. *Espíritu*, 23 (1974) pp. 101-106. <http://opac.regesta-imperii.de/id/2199537>
- Revel, J. (2009). *Diccionario Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Salinas, A. (2014). *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones*. Viña del Mar: CENALTES.
- Velásquez (2005). *¿Qué confiesan las confesiones?*. *Seminarios de Filosofía*, nos 17-18 (2004-2005), pp. 192-200. <https://repositorio.uc.cl/handle/11534/9979>
- Las obras de Agustín han sido citadas de <https://www.augustinus.it/spagnolo/>

NOTAS

- * El siguiente artículo toma como insumo el trabajo: *La confesión en San Agustín como ejercicio de libertad y consolidación de una interioridad humana gobernable*. Este trabajo fue presentado en el curso de doctorado “El problema de la voluntad libre en San Agustín, Kant, Schopenhauer y Nietzsche”. El autor viene trabajando desde su rol docente en la Udelar la perspectiva foucaultiana en el tratamiento del tema salud mental y legislación pública.
- [1] El trabajo de Diel (2020) se centra en la voluntad humana escindida por el pecado y una posible resolución de esta a través del amor.
- [2] En relación a las argumentaciones sobre la concepción de poder en el pensamiento jurídico liberal y corrientes del marxismo ver el seminario *Defender la sociedad*. En este trabajo no se busca profundizar sobre el tema, sino identificar como la hipótesis negativa de la represión surge en contraposición al economicismo del poder.
- [3] Las particularidades de la confesión en Foucault, ha sido trabajado por Fernández (2022) en el texto “El papel de la confesión en el último Foucault”. Nuestro interés refiere exclusivamente a plantear la confesión como tecnología de si y su posibilidad de pensarla como práctica de libertad.