

Enunciados y prácticas sociales: la confesión en la Reforma¹

Sebastián Alejandro González Montero*

Fecha de recepción: febrero 6 de 2008
Fecha de aprobación: febrero 24 de 2009

RESUMEN

En este ensayo² nos ocupamos del tema de la confesión protestante, en el marco de las tesis de Foucault sobre el saber y el poder. Para ello, nos apoyamos en dos tradiciones distintas: de un lado, el análisis de Weber de la relación entre la ascesis y el capitalismo en las sociedades reformistas; de otro lado, el análisis político de Foucault sobre la pastoral en cuanto estrategia de poder que está vinculada a la cuestión sobre la subjetividad. La hipótesis es que la confesión protestante puede ser analizada a la luz de los postulados sobre el poder, para tratar de mostrar cómo la cuestión del uso del tiempo y la disciplina en la actividad son cuestiones que están, en parte, en el origen –en sentido genealógico– de los dispositivos de codificación moral de las sociedades modernas. En la primera parte, interesa ver cómo la confesión protestante constituye una estrategia de poder que articula los sujetos al problema del

gobierno de sí. El objetivo es describir la emergencia de ciertas modalidades confesionales, relacionadas con los manuales casuísticos o tratados sobre el arte de gobernarse a sí mismo, que derivan en prácticas de control de la actividad. Luego, nos ocupamos del problema de la subjetividad, caracterizándola mediante el concepto de pliegue. Para cerrar, aprovechamos las reflexiones sobre la confesión protestante para responder a la pregunta de ¿cómo es que los enunciados devienen práctica social?

Palabras clave: confesión, examen, poder, saber, ascetismo, Reforma.

1 El artículo hace parte de una investigación, financiada por la Universidad de La Salle, del Departamento de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, titulada "Genealogía de las prácticas confesionales en la Reforma Protestante: un análisis histórico de las relaciones de poder".

* Profesor de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de La Salle. Correo electrónico: sgonzalez@unisalle.edu.co, soren122@hotmail.com.

2 Este ensayo retoma ciertas elaboraciones teóricas adelantadas en "De Calvino a Kant: genealogía de la confesión y el examen" en *Kant: defensa y límites de la Razón* (2005).

STATEMENTS AND SOCIAL PRACTICES: THE CONFESSION IN THE REFORM

ABSTRACT

This essay is dedicated to the subject of the protestant confession within the framework of the knowledge and the thesis about power of Foucault. For doing so we find support in two different traditions: On one side, in the sociology of religion and the analysis of the beginnings of Capitalism in the reformist societies, by Weber. And, on the other side, in Foucault's political analysis about pastoral as a power strategy that is tied to the question about subjectivity. The hypothesis is that the protestant confession can be analyzed under the light of the postulates about power. This in order to show how the question about the use of time and discipline in everyday activities is related to questions that are, partly, in the origin –in genealogical sense– of the devices of political determination and the social segmentations of the modern societies. In the first part we are interested in seeing how the protestant confession constitutes a strategy of power that articulates the subjects to the problem of the government of self. The objective is

to describe the emergencing of certain confessional modalities related to casuistical manuals or treaties on the art of governing itself that derives in practices of control of the activity. Then, we take care of the problem of the subjectivity by characterizing it. This, by means of the concept of fold. As a closing aspect, we take the opportunity of the reflections about the protestant confession to respond to the question: how do statements become social practice?

Keywords: confession, exam, power, knowledge, asceticism, Reformation.

A lo largo de su trabajo, Foucault ha mostrado que ha emergido un conjunto tácticas y técnicas sobre los individuos y sus cuerpos, asociadas a reglamentos militares, escolares y hospitalarios, como también a procedimientos carcelarios, policíacos y médicos que encajan en una mecánica del poder, propia de las disciplinas de las sociedades modernas. En *Vigilar y castigar*, Foucault presenta la génesis de las tecnologías disciplinarias y de las formaciones discursivas como dispositivos, a través de los cuales se constituye la red de relaciones de fuerza (diagrama) que garantiza y perpetúa las codificaciones sociales. Puede decirse que la fórmula general del agenciamiento entre el poder y el saber, se refiere a la idea de que es posible imponer una conducta cualquiera a una multiplicidad de hombres. “Sólo es necesario que la multiplicidad considerada sea reducida, incluida en un espacio restringido, y que la imposición de la conducta se realice por distribución en el espacio, ordenación y seriación en el tiempo” (Deleuze, 1994: 60). A lo que habría que agregar: las determinaciones políticas no sólo competen a la composición del espacio y del tiempo de los individuos, sino también a la confluencia del ejercicio del poder, a propósito del problema de la soberanía y el autogobierno, en un plano que incluye a los individuos, su cuerpo y su interioridad.

Orientar el problema del poder de esa manera tiene implicaciones muy precisas para Foucault: el castigo y la prisión no se refieren exclusivamente a mecanismos represivos; antes bien, deben ser definidos como una función social compleja vinculada a técnicas específicas de la disciplina³. En el marco del sistema de poder disciplinario, Foucault privilegia –en sus descripciones– el uso estratégico del encierro y el castigo. Sin embargo, es fundamental tener en cuenta que el encierro y el castigo no son las únicas figuras del poder. Sin olvidar la importancia de las

disciplinas en la modernidad, es preciso reconocer que las relaciones de poder pasan simultáneamente por distintas modalidades de examen y de confesión que son constitutivas de las prácticas destinadas a corregir y controlar. La “anatomía política” de las sociedades modernas se compone de las funciones formalizadas del castigo y la vigilancia, así como de las codificaciones promovidas mediante la confesión y el examen (2001: 141). En la prisión, es tan fundamental el papel de las celdas y la torre de vigilancia, como de los sistemas de clasificación y registro, originados en procedimientos de examen. De manera análoga, en la escuela y en el hospital la intrincada red de las relaciones de poder y de las relaciones de saber adquiere, en el examen y en los rituales confesionales, toda su notoriedad visible; Foucault diría:

Hacemos énfasis allí porque no se puede entender el funcionamiento del poder en las sociedades sin tener en cuenta los agenciamientos concretos de enunciados y de prácticas que hacen posible la codificación pormenorizada de la conducta humana. Es muy sencillo esquematizar el análisis de *Vigilar y castigar* si se olvida que la prisión, la escuela y la fábrica están construidas en función de un campo de fuerzas coextensivo a un régimen de luz instalado en la estructura física de las instituciones, *pero también* en función de unos discursos en los que se insiste constantemente por el *buen encauzamiento* de los hombres. De manera más general, se esquematiza rápidamente el problema del poder si sólo se tienen en cuenta las instituciones de encierro y el esquema de las estrategias disciplinarias que hacen posible su funcionamiento. Junto a los aspectos disciplinarios que están relacionados con la prisión, la escuela, etc., hay que tener en cuenta ciertos procesos que involucran, además de la codificación

3 De hecho, “el dispositivo panóptico no es simplemente una articulación, un intercambiador entre un mecanismo de poder y una función; es una manera de hacer funcionar relaciones de poder” (Foucault, 2001: 209).

del cuerpo, la determinación de la interioridad de los individuos. Insistimos, la actualización de las relaciones de fuerzas pasa por la composición estratégica del espacio y del tiempo de los cuerpos, tanto como por las técnicas discursivas y no-discursivas de sujeción en las que se pone en juego la vida interior, los deseos, el pensamiento. En ese sentido, la tesis de los cuerpos dóciles debe ser complementada con la tesis de la genealogía del individuo moderno y los modos de constitución de la subjetividad. Esa es la razón por la que génesis de la prisión coincide con la génesis de la sexualidad: en términos estrictos, el encierro, la vigilancia, el examen y la confesión son estrategias de poder que pertenecen a regímenes de codificación social definidos en los dominios del saber/poder cuya naturaleza y funcionamiento debe ser interrogada⁴ (2001: 189).

Con esas aclaraciones hechas ya se puede especificar la dirección de nuestro análisis. Se sabe que Foucault dedicó sus últimos años a la génesis de la confesión (1996). Su tesis es que el problema del gobierno de los hombres emerge con el tema de la dirección de la conducta—mucho antes, incluso, que el de la soberanía en la modernidad—. Foucault cree que la confesión es un elemento fundamental en el surgimiento de las tecnologías de poder, para la disciplina y el control de los individuos así como para la emergencia de las políticas del gobierno de los hombres. El problema de las disciplinas es paralelo al problema del gobierno (o la *gouvernementalité*). Eso significa que el encierro y el castigo hacen parte de unas “artes de gobernar” que no se reducen a la disciplina, antes bien, son complementadas por estrategias de poder nacidas

en las múltiples reactualizaciones de la cuestión del “gobierno de sí mismo” (1999: 175).

La estrategia de investigación de Foucault tiene varios desplazamientos que no deben ser entendidos como contradicciones en la lógica de su análisis, sino como crisis en las explicaciones del funcionamiento del poder. El énfasis inicial de Foucault está en el poder y en la mecánica de sus determinaciones; en su compromiso con ciertas situaciones históricas, en las que las relaciones de poder se muestran, evidentemente, en las prácticas sociales del encierro y el castigo⁵. Sin embargo, Foucault desplaza su problemática y hace “reventar” el concepto de poder referido únicamente a la disciplina, al preguntarse ¿cómo se lo puede analizar en sus mecanismos *positivos*, esto es, no en lo que impide o imposibilita, sino en lo que *obliga a hacer, en lo que hace hacer?* (1999: 237).

Una respuesta parcial a esa pregunta es que “poner en discurso” (*mettre en discours*) al individuo, *hacer que hable*, es una de las formas en que se ha construido una red de relaciones de poder, afirmadas en la posibilidad de *decir la verdad* o de *obtener la verdad*. Con esto, Foucault muestra que la vida cotidiana es un problema político, tanto como lo es el cuerpo: ¿qué se hace en la intimidad de la alcoba? ¿En qué se dedica el tiempo? ¿A cuántos placeres se ha cedido? ¿Se es autónomo, libre? ¿O se es presa del instinto y la pasión? Todos estos son temas en los que, en Occidente, se insistirá constantemente. O, como diría Foucault, es una voluntad de conocer la que impulsa las múltiples y variables formas del poder confesional en Occidente (1976: 71). Nosotros nos

4 Quizá por eso el proyecto genealógico del sujeto, en parte, está dedicado a describir la emergencia de las *tecnologías confesionales* en las sociedades Occidentales: para Foucault, el examen médico, la indagación penal, el peritaje psiquiátrico, etc., están vinculados porque exponen las múltiples —y a veces difusas— figuras de la confesión. En sus palabras, “la confesión difundió hasta muy lejos sus efectos en la medicina, en la pedagogía, en las relaciones familiares, en las relaciones amorosas, en el orden más cotidiano, en los ritos más solemnes; se confiesan los crímenes, los pecados, los pensamientos y deseos [...], las enfermedades y las miserias [...]. En el placer o la pena, uno se hace a sí mismo confesiones imposibles de hacer a otro, y con ellas escribe libros [...]”. El hombre de Occidente, ha llegado a ser un animal de confesión (1976: 74-75).

5 Una sociedad, dice Foucault, “no es un cuerpo unitario en el que se ejerza un poder y solamente uno, sino que en realidad es una yuxtaposición, un enlace, una coordinación y también una jerarquía de diferentes poderes, que sin embargo persisten en su especificidad” (1999: 239).

instalamos en esa perspectiva, esto es, reconocemos la importancia del tema de la verdad y la subjetividad, pero tratamos de hacer análisis de una de sus formas específicas: la confesión protestante.

La idea central es que la formación de los discursos, asociados a los preceptos religiosos protestantes, está íntimamente ligada a la aparición de las prácticas disciplinarias de la confesión y el examen. Desde Lutero hasta Calvino emerge un sistema de mecanismos de dominación, fundamentado en los discursos de la autodeterminación y la regulación moral. Esquemáticamente hablando, la práctica confesional protestante se despliega en el sujeto como una forma de autointerrogación que hace posible la racionalización de los actos, los pensamientos, los deseos, las imaginaciones. Lo que significa que las consignas protestantes⁶ conforman un régimen que admite unas estrategias de dominación, enlazadas a la posibilidad de hacer del sujeto un individuo capaz de verse como “soberano de sí”. El objetivo general de lo que sigue es mostrar en qué consisten esas estrategias de dominación y cómo, a partir de ellas, se *forman* individuos racionalmente autónomos.

Pero, antes de iniciar nuestro análisis hay que hacer dos aclaraciones. Primero: es claro que para Foucault, el proyecto genealógico de la idea cristiana de la obligación de hacer-hablar, esto es, la génesis de la función confesional, tiene que ver con la pregunta “¿qué es lo que uno debe ser capaz de saber sobre sí para desear renunciar a algo?” (1996: 47). Esa cuestión resulta familiar –aunque no se plantea de la misma manera– a las consideraciones sobre la ética

protestante de Weber, pues indaga sobre a qué parte del yo se debe renunciar para actuar éticamente; o mejor aún, qué principios de la racionalidad ascética están implícitos en la conducta ética de los sujetos en la Reforma. Para Foucault y Weber, la confesión supone ciertas prohibiciones que están apoyadas en el *conocimiento de sí* o en el desciframiento *de lo que uno es*. Lo que podría ser más que una coincidencia, entre dos aproximaciones teóricas a la cuestión de la confesión, es que la cercanía de Weber a Foucault es interesante porque permite indicar que la práctica confesional, no sólo puede ser abordada desde el punto de vista de una sociología de la religión, sino también desde un análisis político de cómo se produce un conjunto específico de técnicas de control moral, que no son meras prohibiciones, sino maneras de integrar los principios morales ascéticos a la vida. Creemos que la confesión tiene un papel fundamental en la explicación de porqué nacen persistentemente, en el seno de la sociedad reformista, tantos discursos y prácticas asociadas a la buena conducta del hombre (cristiano). En ese sentido, en el nivel descriptivo de la práctica confesional, es decir, en la genealogía de la práctica confesional, existe un afortunado enlace entre Foucault y Weber que puede ser aprovechado para descifrar la función del ascetismo y ciertos procesos de subjetivación⁷.

Segundo: la genealogía de la confesión sirve para caracterizar la relación de los enunciados y las relaciones de poder. *Confesar* es un enunciado funcional gracias al cual se integran actividades de autodeterminación y de restricción en la conducta. Si se quiere, cuando los sujetos se acogen a las

6 Entendemos el término “consigna” de manera muy especial; para caracterizarlo acudimos a la definición de Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas*. En sus palabras, “llamamos consigna, no a una categoría particular de enunciados explícitos (por ejemplo, al imperativo), sino a la relación de cualquier palabra o enunciados con presupuestos implícitos, es decir, con actos de la palabra que se realizan en el enunciado, y que sólo pueden realizarse en él. Las consignas no remiten, pues, únicamente a mandatos, sino a todos los actos que están ligados a enunciados por una ‘obligación social’. Y no hay enunciado que, directa o indirectamente, no presente este vínculo. Una pregunta, una promesa, son consignas. El lenguaje sólo puede definirse por el conjunto de consignas, presupuestos implícitos o actos de palabra, que están en curso en una lengua en un momento determinado” (1994: 84).

7 Con esta idea hay que tener precaución porque no estamos tratando de unificar metodologías para mostrar que el trabajo de Foucault proviene o está inspirado en Weber, así como tampoco estamos tratando de mostrar que Foucault desconoció el trabajo de Weber o algo parecido. Lo que nos interesa es hacer de las investigaciones de Weber una herramienta para pensar un problema que Foucault planteó alrededor de las prácticas confesionales, pero desarrolló en otras direcciones (como el problema de la constitución de un saber científico alrededor de la sexualidad o la génesis de las tecnologías del yo) y que nosotros retomamos alrededor del ascetismo.

doctrinas confesionales, no quedan fijados en ideologías religiosas solamente; antes bien, se insertan en consignas que tienen efectos directos sobre su propia vida: *confesar* es un enunciado que presupone, además del *acto* de decir –lo que se confiesa–, el *hecho* de llevar a cabo una constrictión en la conducta. La idea central es que, mediante la descripción de la confesión protestante, se puede establecer la función de los enunciados en el ejercicio de la fuerza. Allí radica la importancia de la pastoral protestante, ya que logra, por primera vez, dibujar e incorporar –a través del discurso ascético– una técnica de decir-verdad, de obtener la verdad como un procedimiento generalizado de interrogación de sí, que pone en juego la relación entre *decir lo que se hace* y *hacer lo que se dice*.

ASCETISMO Y EJERCICIO DE SÍ

Para Weber, en la Reforma se inauguran unas transformaciones de la Iglesia Cristiana hacia el protestantismo, que se notan en la formación de diversas doctrinas como el calvinismo, el pietismo, el metodismo y los bautizantes⁸. Hay que recordar, diría él, que el movimiento ascético tiene, en común, el tránsito hacia el luteranismo y, posteriormente, hacia el calvinismo, por lo que las distinciones doctrinales en las dogmáticas, referentes a cada comunidad, aparecen como variadas combinaciones entre el puritanismo y las concepciones clásicas de la Iglesia Cristiana. Sin embargo, pese a la heterogeneidad de los preceptos religiosos, la tendencia hacia el puritanismo protestante es compartida por las variadas tradiciones en la Reforma y se define en una actitud ascética de carácter intramundano. Desde la perspectiva de Weber, se puede decir que las máximas éticas, de las distintas dogmáticas emergentes, se unen en el ascetismo porque están basadas en un

mismo criterio de acción: el comportamiento regular y disciplinado guiado por la propia voluntad. En otras palabras, Weber muestra que los principios morales propuestos por la Reforma conducen a nuevas prácticas éticas asociadas a la laboriosidad como virtud fundamental (1994: 155-165).

Pero habría algo más: en las consignas protestantes se pone en juego un tipo de interiorización, de la función activa de la regulación moral que puede ser definida en el uso específico de la confesión puritana. Para la tradición cristiana anterior a la Reforma, la función de la confesión estaba determinada por el vínculo entre los sujetos y el poder del pastor; vínculo definido en la sumisión de unos a la autoridad –otorgada por el apostolado– del otro. En contraste, en la Reforma se sustituye el poder pastoral por una técnica confesional enraizada en el sujeto mismo, es decir, sin mediación del pastor. En efecto, una de las principales rupturas que aparece en la Reforma es la substitución de la figura del pastor por la actividad constante de auto-intervención del sujeto sobre su propia interioridad (pensamientos, deseos, acciones, etc.). La razón de ello es que la racionalización espiritual está fundada en una concepción muy particular acerca del fin de la vida. En el contexto de la Reforma, el creyente reformado tenía que preguntarse necesariamente cuestiones referentes a “¿pertenezco yo al grupo de los elegidos?” “¿Y cómo estaré seguro de que lo soy?” No nos vamos a detener mucho en los fundamentos dogmáticos del protestantismo. Nuestro énfasis es en la actitud típicamente ascética que Weber describe y la razón es la siguiente: la doctrina de la predestinación supone que los hombres son gobernados por decretos supremos que desconocen y que son imposibles de comprender. Es por eso que la redención del condenado consiste en considerar el destino como algo merecido. Ningún mérito o culpa

8 Los representantes históricos del protestantismo ascético son fundamentalmente cuatro: primero, el calvinismo, en la forma que adopto en los principales países del occidente europeo en que dominó, principalmente en el siglo XVII; segundo, el pietismo; tercero, el metodismo; cuarto, las sectas nacidas del movimiento baptista” (Weber, 1994: 155-156). Mientras el metodismo aparece hacia la mitad del siglo XVIII dentro de la Iglesia Anglicana, el pietismo surge enraizado en el calvinismo inglés y holandés. Los calvinistas y bautizantes aparecen como sectas independientes en Inglaterra y Holanda a finales del siglo XVII. A pesar de ello, ninguno de estos movimientos esta separado del conjunto de transformaciones en los preceptos éticos y de las prácticas morales que implicó la Reforma.

colaboran en tal designio. El destino es el signo de Dios sobre los hombres (Weber, 1994: 155-241).

Desde el punto de vista de Weber, eso tiene varias implicaciones. En primer lugar, la concepción calvinista se manifiesta en el papel de la confesión dentro de las prácticas religiosas: teniendo en cuenta que la vida tiene un destino trazado, el papel del predicador deja de tener sentido. El *creyente* se ve condenado a recorrer, él solo, el camino para el cual estaba destinado y su única alternativa es la *autocomprensión* espiritual. En esa medida, el papel pastoral de la iglesia desaparece como forma institucionalizada de la confesión privada y surge una nueva forma de religiosidad, representada por la evolución de la actitud ética del ascetismo. El calvinismo, diría Weber, rechazó toda huella de ceremonia religiosa y la confianza en la acción salvadora de carácter sacramental, dando paso a una interioridad religiosa definida como un individualismo desilusionado y negativo. Es importante resaltar que una de las consecuencias del calvinismo, en la interioridad religiosa, se manifiesta en el profundo aislamiento del sujeto dado por el riguroso examen que promueve la literatura puritana⁹.

En segundo lugar, el criterio ascético de la autorregulación se aplicó, como bien muestra Weber, directamente sobre la fuerza de trabajo de los individuos, ya que se consideraba que la contemplación no era un medio suficiente para la glorificación de Dios. La exaltación de la trascendencia de Dios y la inexorable demanda de la virtud puritana conducen a un comportamiento entregado a la propia interdicción en la conducta: si bien la predestinación sólo admite una entrega a la condena, pues no habría nada que hacer para cambiar el destino, los hombres

tenían una alternativa en el plano mundano, esto es, la manifestación de la fe en la cotidianidad de las buenas obras. Para el calvinista, el ideal de vida ascético favorece la disposición al trabajo arduo. Eso quiere decir que el hombre Reformado sólo podría alcanzar la salvación mediante la redención alcanzada en el esfuerzo de la faena diaria, es decir, las acciones éticas puritanas se definen en el ejercicio de la santificación de las obras, a través de las cuales se manifiesta la sumisión a la voluntad de Dios¹⁰. Eso es especialmente evidente en el concepto calvinista de vocación, como Weber lo hace notar. Tal concepto hace referencia a la tarea individual de cada hombre; tarea que debe ser vista en la práctica externa del *quehacer* diario. La vocación consiste en la llamada concreta a la ocupación activa; en la obligación, autónomamente impuesta, de materializar la fe en la labor. El calvinista no podía permitirse ninguna renuncia, ningún abandono, ningún fracaso; tenía que triunfar en su profesión, debía hacerlo a toda costa porque esa era la señal de su *elección*, la promesa de su salvación (Weber, 1994: 160).

Lo que hemos dicho, hasta aquí, no es nada nuevo en relación con las tesis de Weber; y la razón es que el interés en su análisis es otro: se puede decir que la confesión protestante no es sólo el *tipo ideal* de un comportamiento religioso compartido por múltiples individuos, sino un conjunto de prácticas sociales originadas en la racionalización de la conducta, manifiesta en la afirmación del trabajo como medio para alcanzar la salvación. Más bien, si la confesión protestante es un *tipo ideal*, definido como patrón general e indiscriminado de acción social, es porque es el resultado de la imposición de un modo de ser. Esa es una manera de caracterizar la ética protestante, que sirve para indicar que la Reforma no sólo hizo

⁹ En ese sentido, hay que atender a los manuales confesionales de la época y a las modalidades confesionales independentistas, fundamentadas en las proposiciones de la *Westminster confesión*, de 1647, sobre el determinismo radical del destino. En ellas, se nota que los principios del libre albedrío, del eterno decreto de Dios, del llamamiento eficaz, de la providencia, etc., son criterios a través de los cuales los individuos se someten a una disciplina definida en el refinamiento de la *autointerrogación*, alrededor del temor a la muerte y el más allá (Golier, 1982: 118).

¹⁰ En particular, los metodistas promulgaban la actividad del trabajo como una labor planificada en la medida que la ascensión del hombre sólo podía lograrse mediante la transformación de la vida en cada hora y en cada acción (Weber, 1994: 150).

posible la conversión del tradicionalismo cristiano –la función pastoral, la práctica de la confesión, los principios religiosos de la salvación y la conversión espiritual–, sino que sustituyó el poder eclesiástico por formas de intervención directa sobre la vida. Por medio de la técnica de la confesión, los individuos de la Reforma son codificados insistentemente, porque conduce a sometimientos minuciosos del comportamiento en el ámbito privado que se expresan en el plano público. Esa es la relación entre la ascesis y el espíritu del capitalismo. Como Weber ha mostrado, la influencia del luteranismo y el calvinismo ha sido fundamental en la configuración de una serie de regulaciones –en la vida sexual, en la dedicación en la labor, etc.– que tienen efectos en la utilidad racional del tiempo, en la acumulación de bienes, en el uso de la fuerza de trabajo (1994: 276). Pero, quizá, se pueda agregar que con la disciplina ascética del trabajo no emerge, únicamente, un sistema de reglas de conducta que tienen influencia en los modos de producción. Weber lo habría indicado en cierto modo: “el poder ejercido por la concepción puritana de la vida no sólo favoreció la formación de capitales, sino, lo que es más importante, fue favorable sobre todo para la formación de la conducción de vida burguesa y racional” (1997: 277). El problema está en determinar cómo es que se ejerce ese poder; cómo se transmite la obligación moral de ahorrar y trabajar en el comportamiento puritano. Creemos que, para dar cuenta de la cuestión así planteada, hay que reconocer aspectos adicionales que Weber toma en consideración en la *Ética protestante y el espíritu capitalista*.

Para nosotros, la ascética puritana, más que un conjunto de valores, es un *código moral* al que se *somete* el individuo mediante actos cuidadosos y concienzudos de constreñimiento de sí mismo. Es

importante tener claro que la confesión protestante es más que una actitud “desencantada” frente al mundo –como dice Weber– y que, antes bien, es un *trabajo ético* que el individuo realiza sobre sí mismo y que lo transforma en sujeto de su propia intervención. En efecto, una cosa son las reglas generales de conducta, propias de la concepción puritana y, otra, el comportamiento originado en las prescripciones de los dogmas protestantes. La ascética puritana hace referencia al modo en que el individuo se constituye como un sujeto moral que actúa en conformidad con las prescripciones que él mismo se impone. En esos términos, las actividades en el trabajo constituyen el marco riguroso de acciones practicadas en virtud del puritanismo, pero no sólo eso; la actividad del trabajo remite a un conjunto de reglamentaciones sobre el cuerpo, en relación con la ocupación del tiempo y, además, con una estrategia específicamente puritana que combina i) la regulación moral a través del perfeccionamiento de la confesión, y ii) el control de la actividad mediante el ejercicio de la reflexión constante. El ascetismo sólo puede practicarse a través de una ardua labor de asimilación de los preceptos plasmados en los manuales confesionales, de una metodización de la actividad, de un reservado autocontrol. De esa manera, el ascetismo puede ser entendido como determinaciones éticas que el sujeto se autoimpone para dar forma a una u otra parte de sí mismo¹¹. Así se puede enraizar la práctica ascética de la confesión en el sujeto: se trata de obligarlo al respeto por la regulación de los actos que él mismo realiza y se impone.

En ese contexto de problematización es que nosotros planteamos que la confesión protestante puede ser entendida. Lo que, dicho en otros términos, significa que la confesión supone una serie de obligaciones que tienen por objetivo brindar un acceso a la verdad

11 Esa idea es más próxima a Foucault, aunque, en cierto sentido, ya está presente en Weber. En palabras del propio Foucault, la confesión protestante cabría denominarla “una práctica ascética, dando a la palabra ‘ascetismo’ un sentido muy general, es decir, no en el [único] sentido de la moral de la renuncia, sino el de un ejercicio de uno sobre sí mismo, mediante el cual intenta elaborarse, transformarse y acceder a cierto modo de ser. Tomo, así, el ascetismo en términos más generales que los concedidos por Weber; pero en todo caso se trata de algo que va en la misma línea” (1999: 394).

interior y, con ello, a la imposición de unas coacciones que se aplican, directamente, sobre la conducta espiritual, laboral, sexual, etc. Con la confesión, el reformado debe sondear quién es, lo que pasa en su interior, las faltas que ha cometido, las tentaciones a las que ha cedido. Pero, y es importante tenerlo presente, la ascesis no lleva al conocimiento de lo que uno es, como una manera de subrayar el valor de nuestros sentimientos o pensamientos. Todo lo contrario: uno se confiesa para liberarse de ellos. *La confesión sirve de acceso a la interioridad del sujeto para obligarlo a renunciar a sí mismo y a la realidad de la que forma parte.* Foucault diría que, en ese sentido, la confesión es paradójica porque promueve prácticas que llevan a un conocimiento riguroso de sí mismo y que tienen el único objetivo de liberarse de sí mismo. Idea que comparte Weber. Según él, la ascesis intramundana es un camino hacia el interior que sirve para abandonar todos los bienes de la “dignidad y la belleza, la hermosura del frenesí y el delirio, el poder y el orgullo” (2003: 391).

En el puritanismo se defendió la idea de poner al desnudo los instintos desatados, el puro goce, la ambición, el placer irracional, etc. Eso es especialmente evidente en la condena de la riqueza, el ocio, la sensualidad (Weber, 2003: 264). De forma cercana a Weber, se puede decir que la renuncia de sí es claramente visible en un “desencantamiento del mundo” típico de la actitud ascética. Es lo que él llama “la ascetización de la vida intramundana” (2003: 252-253). Lo que también podría decirse con otro matiz: la indiferencia puritana hacia los intereses privados, propia de la vida espiritual ascética, es uno de los frutos de la interpretación protestante de la confesión. En ese sentido, el carácter contemplativo y reflexivo de la ascesis implica una relación entre la religiosidad puritana y la cotidianidad íntima de la existencia: el virtuoso se encuentra en el mundo, pero para declinar sus intereses por él y por todo lo que representa. Por eso la confesión es una práctica contra el goce despreocupado, se debe

probar que la moralidad de las acciones viene dada por la racionalización constante –manifiesta en la conducta– del deseo, el placer y las tentaciones. Como dice Weber, “era precisamente en la vida cotidiana donde se demostraba la gracia y la elección del religiosamente cualificado” (2003: 391- 392).

SUBJETIVIDAD Y PLIEGUE

Hay que tener presente que la confesión no se dirige a los hombres, a propósito de conductas que revelan ciertas prohibiciones; más bien se constituye con relación a la conducta, en la medida en que sirve para hacer uso del propio derecho –y deber– de condenar los placeres, el ocio, el desenfreno, la riqueza, etc. Con esto tratamos de decir que no se puede asumir rápidamente la relación de la confesión con las doctrinas protestantes, como si se tratara de la aceptación generalizada de unas creencias religiosas. Más bien, la confesión remite a un conjunto de disposiciones que son definidas en el *uso ético del discurso religioso*: confesarse es someter todo pensamiento y toda acción a la corrección moral. Por lo que se pone en juego una estrategia de descubrimiento y reconocimiento *de lo que es uno*. Mejor aún, la cuestión de la confesión es que sirve de base a la práctica del constreñimiento de sí y, con ello, a la constitución de una relación en la que lo importante es el propio examen y la corrección de lo que se desea y se piensa.

Así que la pregunta de fondo es ¿por qué el comportamiento y la actividad son objeto de tanta preocupación en las doctrinas protestantes? Creemos que la respuesta es que la ascesis es un *ejercicio de sí*, que hace de la confesión un medio de acceso al espíritu; confesión que, por demás, define las prácticas a partir de las cuales el sujeto se instala bajo la luz de su propia mirada. El héroe virtuoso que logra escapar de las ataduras del placer, como de una tentación de la que debe renunciar persistentemente, es familiar al cristianismo–Foucault lo ha dicho varias

veces–, pero se intensifica en la Reforma con la idea de la ascesis: el dominio de sí en cuanto ejercicio que da libre acceso a una experiencia espiritual asociada al propio control y a la libre coacción. Según eso, un conocimiento cuidadoso de sí mismo sirve para alcanzar las exigencias de la austeridad, pero sobre todo, las de un comportamiento moral adecuado. En otras palabras, con *la confesión* se impone un régimen de regulación general que debe ser entendido en el uso práctico de las reglas de constricción moral. Lo que significa que los sujetos, además de adscribirse a las creencias religiosas expresadas en los manuales de confesión y en los dogmas, *hacen cosas* con las reglas que allí aparecen: al mismo tiempo que digo “lo confieso” estoy haciendo un acto de constreñimiento de mí mismo.

Es cierto, como ha dicho Weber, que la sociedad reformista hizo de la confesión un principio regulador ético. Pero lo que está en juego es la proliferación de una técnica –la confesión– que establece una relación muy singular del individuo con las reglas de comportamiento, esto es, *hace posible una técnica de hacer-hablar de sí que se basa en la instancia soberana que representa el sujeto y que lo liga a la obligación de poner en obra la actitud ascética*. Es necesario comprender el tema de la confesión, no como una traducción o comentario de las prohibiciones del puritanismo, sino como la configuración de unas prácticas en las que lo primordial es el ejercicio práctico de uno sobre uno mismo. Esto es, en síntesis, el ascetismo: un modelo de práctica confesional, propuesto en la Reforma, mediante el cual se desenvuelve una relación consigo mismo, una reflexión sobre sí, en términos que comprometen el conocimiento interior, el examen *de sí mismo*, pero sobre todo, la *transformación de la*

conducta (o las transformaciones que se buscan de uno mismo). El carisma religioso del protestante revela la poderosa influencia de la idea de que los hombres deben convertirse en los *directores* de la propia alma. Pero no basta con decir eso. No se pueden olvidar los efectos de la práctica puritana de la confesión: “no perder el tiempo”, “callar”, “tener relaciones sexuales sólo cuando sea estrictamente necesario” son consignas que producen transformaciones sobre los sujetos y su cuerpo¹².

Así, partimos de la idea de que las sanciones, los imperativos morales, las consignas éticas y las sentencias dogmáticas tienen sentido en cuanto acciones restrictivas sobre el individuo y su propio comportamiento porque, en últimas, son la ejecución exitosa de enunciados que agencian relaciones de fuerza. En esa dirección se puede entender el problema de la confesión y del examen: como ya habíamos dicho, durante los años de la Reforma no asistimos solamente a la desaparición de la pastoral cristiana (por lo menos en los países reformados), sino, antes bien, a una intensificación de las prácticas confesionales originadas en el centro de las conductas religiosas ascéticas.

También insistimos en que, al margen de la autoridad eclesiástica, el pastorado protestante interviene de manera radical en lo que se refiere a la vida espiritual, por medio de diferentes formas de aplicación de las regulaciones puritanas: de una parte, están las técnicas confesionales de la autorrestricción; de otra, la cuestión del aprovechamiento del tiempo (que, bajo los preceptos de la salvación, influye drásticamente en el control sobre las actividades). Adicionalmente –y esto es fundamental– el pastorado protestante tiene efectos individualizantes que son

12 Por ejemplo, en los discursos reformistas es claro que la procreación de los niños es la única finalidad del sexo en el matrimonio. El punto es que la concupiscencia ajena al coito es considerada una consecuencia del pecado. El deseo y el placer convierten un acto natural y querido por Dios en algo indisolublemente unido a sensaciones pecaminosas. Incluso, en el pietismo, la forma superior del matrimonio cristiano es aquella que salvaguarda la virginidad en contraste con aquella inferior en la que la vida sexual activa tiene fines eróticos. De allí el precepto de la “unclean life”. Se trata de una técnica contra la tentación sexual en la que se prescriben dietas, regímenes alimentarios (de carácter vegetariano), baños fríos; pero sobre todo, es permanente la relación de ese precepto con la idea de que el trabajo arduo es el mejor de los medios para evitar las actividades sexuales desenfrenadas (Weber, 1994: 150).

aprovechados en beneficio de la obediencia. Los hombres de la Reforma se *subjetivizan* por medio de la confesión, en la medida en que se *fijan* a una serie de interdicciones que competen al modo en que se da la obligación con uno mismo. La sujeción a los dogmas no es más que el modo de subordinar la vida interior a la individualización propia: en el momento que el sujeto se sabe autónomo en las determinaciones sobre la conducta, se produce un *pliegue* que tiene como resultado un tipo de *subjetivación* típicamente ascética. Ahora bien, la pregunta es ¿en qué consiste esa operación de pliegue?

La subjetividad ascética se produce no como una proyección del interior, sino en el pliegue del afuera, dado por un proceso que, en el caso que nos ocupa, deriva de la relación del código moral, la existencia interior y la conducta. Este proceso debe entenderse en la siguiente dirección: con la confesión protestante el sujeto *se hace* autónomo e independiente porque se erige él mismo como instancia reguladora. Es como si el individuo se doblara y se sujetara, diría Deleuze, mediante una “costura” que se pliega, repliega, se tuerce y se dobla constantemente alrededor de la propia regulación de la conducta y de la vida espiritual (1994: 129). Desde otro punto de vista y con otro lenguaje, se puede decir que la subjetividad ascética es un pliegue nacido de la identificación de la voluntad con la razón práctica: “Yo soy la instancia de mis propios deseos, pero también la de mis propias regulaciones y directrices”. En ese sentido, el interés por la confesión protestante radica en que permite mostrar una modalidad específica del proceso de plegamiento, dado por el hombre en cuanto es libre, es decir, por su condición de libertad es que puede someterse al ejercicio práctico de la

autorregulación. *La confesión protestante no es más que una modalidad de la práctica de la libertad*¹³.

Es importante evitar caer en los conceptos de individualidad o conciencia, para plantear que el sujeto –o mejor, la subjetividad– es una dimensión derivada, en parte, del uso regulativo de los enunciados *confesión* y *examen*. Por esa razón, la fórmula general de la subjetivación en el ascetismo puritano –dicho en términos cercanos a Deleuze– es la de la afección de sí por sí mismo (1994: 136). El ascetismo implica un procedimiento inmanente al sujeto –de allí la idea de la autonomía– en el que doblarse a sí mismo es ponerse en una perspectiva a través de la cual se puede ejercer un control y un dominio de sí. Las prácticas confesionales tienen efectos sobre los sujetos porque son imperativos morales que se atribuyen a la vida misma: lo *expresado* en las regulaciones disciplinares ascéticas constituyen *actos* que afectan a los hombres en su interioridad y en su cuerpo. Lo que significa que el tema del ascetismo está relacionado con el modo en que el sujeto se define en el propio ejercicio de la fuerza; más aún, se trata de un proceso de subjetivación muy particular por el modo en que se integran las relaciones de fuerza, las consignas religiosas y el individuo.

Ese proceso se caracteriza por tener tres momentos: el primero se define en el enunciado-regla a través del cual el sujeto se interroga a sí mismo. En la confesión, como vimos, la disposición virtuosa de la conducta ascética es la que tiende a la negación del mundo. Hay que decirse la verdad, de lo que se tiene dentro, para renunciar al mundo y todo lo que en él representa placer, deseo, etc. “La ascesis se dirige, ante todo,

13 Podemos solapar la terminología kantiana sobre el problema de la confesión tal y como lo hemos planteado, porque habría una coincidencia –que no explotamos aquí seriamente– entre el acto de constreñimiento ascético y lo que se pide a través del imperativo categórico. Cabe hacer la pregunta ¿no es acaso la ley moral un principio ascético de regulación que no depende sino de la voluntad del sujeto y de la posibilidad de interrogar sus propias máximas, entendidas como motivos subjetivos? Una hipótesis inicial es que el rasgo ascético de la ética kantiana puede ser visto en dos aspectos de las funciones de la autonomía de la razón práctica: primero, en el postulado de la conformidad de la voluntad con la ley moral como un sentimiento producido autónomamente que se expresa en el respeto por el concepto de deber. Y segundo, en el postulado de la facultad superior de desear como una representación –nacida de la universalidad de la máxima *motivante* de las acciones– a través de la cual se autodetermina el sujeto.

contra el goce despreocupado de la existencia y de cuanto en ella puede proporcionar alegría”, dice Weber (2003: 264). El segundo momento consiste en el modo en que el enunciado-regla modifica al sujeto: el dogma puritano es una consigna moral que instala el sujeto en la perspectiva de quien se ve a sí mismo como objeto de corrección. Weber lo ha mostrado bien: en virtud de las reglas de conducta puritanas los individuos están constantemente sujetos al principio regulativo del trabajo duro y continuado.

En general, desde el punto de vista protestante, el hombre debe procurarse el bienestar de la salvación a través de la realización de obras benéficas, dejando de lado sus aspiraciones a la riqueza y beneficios relacionados. Una de las consecuencias fundamentales de la idea de la salvación, a través del trabajo, es que el sujeto construye un sistema de regulaciones sobre su vida activa en relación con la cantidad de tiempo dedicado, la eficiencia de las labores, la habilidad y el uso de las destrezas, etc. Aquí hay que seguir la dirección de Weber, en el desarrollo de su análisis de la relación entre la ascesis y el espíritu capitalista (2003: 242-289).

El tercer momento se deriva casi directamente del segundo. La confesión protestante es una técnica específica por medio de la cual el sujeto se observa e interroga como un objeto de verdad; con la confesión se logra dibujar e incorporar una técnica de “hacer decir-verdad” a través de un procedimiento de autointerrogación que involucra al sujeto y a su propia voluntad. Esa técnica produce un pliegue que “constituye una relación de lo verdadero con nuestro ser y de nuestro ser con la verdad”. Es una modalidad del pliegue de la verdad, diría, quizá, Deleuze (1994: 137). En ese aspecto, la subjetivación no se realiza, en modo alguno, de la misma forma entre los cristianos no reformados que entre los puritanos protestantes. Una de las diferencias más marcadas es el modo en que operan, en el contexto de las técnicas de sí: la pastoral cristiana depende de la figura representativa

del poder de Dios, dada en el pastor que conduce y agrupa, que hace hablar y corrige; la confesión protestante, por el contrario, sustituye esa figura por la del sujeto autónomo. Si se quiere, el sujeto adquiere el papel del pastor; es su propio pastor. La confesión protestante resulta ciertamente singular porque está relacionada con la obligación de decir la verdad sobre sí mismo –cuestión que comparte con la confesión tradicional–, pero sin mediaciones institucionales o de índole pastoral. Lo que la hace una modalidad muy poderosa de la subjetivación: en la autorregulación el sujeto funda la moralidad de sus acciones, porque está autorizado para confesarse y porque puede autorestringirse, en el sentido de lo que se sabe moralmente correcto.

En general, los términos exactos para definir la subjetivación producida en la confesión protestante son los siguientes: la confesión nacida en la Reforma, diría Foucault, es tan particular no sólo porque es la expresión de una forma de vivir secularizada (lo que implica una distancia con Weber), sino porque es la condición bajo la cual la relación consigo mismo constituye una forma de vivir. Puesta así, la práctica confesional ascética se refiere al plegamiento producido, en el campo ontológico, del sujeto que se fuerza a sí: *el ser que autónomamente se pliega sobre sí*. En palabras más sencillas, la práctica reflexiva de *confesarse* no pretende el acceso a una supuesta verdad interior que nos constituye y debemos reconocer; antes bien, pone en juego una relación de uno consigo mismo cuyo resultado es un ejercicio de la fuerza porque lleva a efectuar correcciones que se aplican tanto en el campo de la interioridad, como en el de la conducta propia.

CONFESIÓN, ASCETISMO Y SUJETO

La relación de Foucault y Weber está en constante tensión: de un lado, Foucault aceptaría situarse, en líneas generales, cerca de la perspectiva que asume Weber en el análisis del ascetismo y la ética

protestante de la renuncia o del desencantamiento del mundo (1999: 394). Pero, de otro lado, Foucault insistiría en que ha planteado la cuestión del ascetismo –más bien de la ascesis– y de la verdad de manera inversa a como Weber lo ha hecho, esto es, no se ha preguntado “¿a qué parte de sí mismo se debe renunciar?”, sino “¿qué se debe conocer para aceptar la renuncia?” (1994: 444)¹⁴.

No sabemos si Foucault ha olvidado, algunas veces, hacer referencia a otras investigaciones con las que tiene deudas o si en otras ocasiones ha hecho caso omiso, deliberadamente, de sus colegas. Y eso es, en realidad, secundario porque no interrogamos el sujeto psicológico que respalda los análisis presentados con el rótulo de “Foucault” y “obra”. No estamos en la búsqueda de un sentido profundo o de una intencionalidad manifiesta en las páginas que tal personaje escribió. Por el contrario, planteamos una alternativa: el problema es saber, en el marco de las tesis sobre el sujeto y el poder, cómo puede ser problematizada la ética protestante, aprovechando –en el mejor de los sentidos– lo que Weber ha dicho al respecto. Eso significa que la presencia de los análisis del uno y del otro no debe ser asumida en términos de una crítica comparativa, de un juicio de valor acerca de quién tiene la razón o algo por el estilo. La articulación de Weber y Foucault no implica la preeminencia del uno sobre el otro; se refiere exclusivamente a la posibilidad de plantear un problema definido en el tema de la ascesis y de los modos de comportamiento que están vinculados al tema de la Reforma protestante. Weber y Foucault sólo están aquí juntos, en la medida en que ofrecen una respuesta a los retos planteados por la ética del trabajo, la regulación moral y el control sistemático de la conducta, asociados a la problematización teórica presente en los temas de la renuncia, el

conocimiento de sí y la práctica de la libertad. En esa dirección avanza lo que queda de nuestro ensayo.

Se puede decir que la doctrina protestante implica dos aspectos en el tipo de regulación moral instalada sobre el sujeto. Por una parte, prescribe como un deber conseguir, en la lucha diaria, la seguridad de la propia salvación. Lutero, especialmente, cree que se puede alcanzar la gracia sólo si se confía, con cierto arrepentimiento, en Dios y si, además, se cultiva la fe constantemente. Considerada así, la redención es fomentada en la Reforma conforme a la figura de la doctrina sobre la naturaleza de la fe, en conexión con la promoción del constreñimiento cotidiano como medio de expresión de tal fe. El punto culminante de la experiencia ascética, en la que se aspira a la redención, es la aceptación de la piedad de Dios, esto es, el sentimiento sustancial de una efectiva interiorización de lo divino. Lutero llama a esta experiencia la *unió mystica* (1990: 31). Pero, de otra parte, es con el calvinismo que el sentimiento místico termina convertido en una especie de práctica. De hecho, para el calvinismo, la práctica religiosa estuvo desde el principio en contra de esa piedad puramente sentimental, porque no se admitía la efectiva penetración de lo divino en el alma, dada la absoluta trascendencia de Dios sobre lo creado. Antes bien, para el calvinista, cuando su acción provenía de la fe, implicaba que la gracia de Dios actuaba por la calidad de aquel obrar. Si el hombre luterano podía asegurarse su estado de gracia sintiéndose como instrumento del poder divino y cultivando el sentimiento de la *unió mystica*, el hombre calvinista simpatizaba más con el obrar ascético. El ascetismo de tendencia calvinista va unido con un sentimiento de profundo arrepentimiento e indignidad por el pecado original, que había de servir obligatoriamente a la *poenitentia quotidiana*, es decir, para el calvinista

14 El primer texto citado corresponde a una entrevista celebrada el 20 de enero de 1984 que se titula “L’ éthique de souci de soi comme pratique de la liberté”; el segundo texto se llama “Les techniques de soi” y es anterior (octubre de 1982).

no sólo bastaba creer y la aceptación de algunos deberes, sino que había que mostrar, hacer ver lo que se cree.

Con esto, decimos que la condición de la redención espiritual está en la posesión de la fe (Lutero), pero sobre todo en los medios en que puede ser positivamente representada (Calvino). En rigor, para el protestante no es suficiente con una actitud religiosa llena de unción y fervor. Por el contrario, la bienaventuranza y la salvación únicamente pueden ser alcanzadas a través de la constante constatación de la fe en las acciones que son realmente meritorias. En ese sentido, como dice Weber, es posible describir la vida del cristiano medio, de la siguiente manera:

Vivía al día; cumplía, por de pronto, sus deberes tradicionales y realizaba además ciertas ‘buenas obras’ que, normalmente, no constituían una serie racionalizada de acciones, ni eran esenciales, ni iban necesariamente unidas a un determinado sistema de vida, más bien eran realizadas ocasionalmente, con el fin, por ejemplo, de reparar ciertos pecados, o por la influencia del clero, o, sobre todo, en las proximidades de la muerte, como una especie de prima de seguro (1993: 137).

Para el hombre protestante, en contraste, y a diferencia del católico, el aspecto ético de la vida se define en una metodización racional y meticulosa de sus acciones. El ascetismo es el resultado de un cambio radical de la vida, en el sentido en que constituye la puesta en marcha de una estrategia específica, en la que las consignas religiosas no son simples creencias, sino reglas de comportamiento que inciden fuertemente en la conducta. Tal vez por eso es que Calvino rechazaba el simple sentimiento místico y propugnaba por una penitencia diaria.

Pues bien, la consecuencia fundamental de la idea de la salvación a través de las acciones efectivas es que con el protestantismo se construye un conjunto de reglamentaciones sobre el individuo, en relación con sus actividades cotidianas. De allí la idea de que la práctica religiosa sólo se puede manifestar en una actitud entregada al trabajo. La consigna ascética básica es que *la actividad del trabajo es una forma de redención que debe ser continuada, precisa, calculada*. En esa dirección estamos de acuerdo con Weber: la actividad constituye una manera de ejercer un control sistemático del cuerpo y del alma, nacido en virtud del cuidado y del método que implica alcanzar el estado de gracia.

También coincidimos con Weber en que el trabajo se vuelve una práctica racionalizada en el creciente imperio del puritanismo protestante y es la expresión de cómo la concepción puritana adquiere una especial dimensión en el carácter privado de la vida de los hombres (1994: 354). Pero esa descripción sirve como base para decir que, más que un tipo de mentalidad o de actitud religiosa, las consignas protestantes pueden ser comprendidas en el marco de las estrategias de codificación moral que sobre los sujetos pesan, a lo largo de la historia de la Reforma. Eso significa que, vista como una técnica, la confesión protestante incide en el carácter del individuo, entendiéndolo que se trata de una manera de instaurar un dominio particularmente ascético de la vida.

Como ya hemos mostrado, la confesión es una práctica que se despliega en el sujeto en una forma de autointerrogación que hace posible el control pormenorizado de los actos, los pensamientos, los deseos, las imaginaciones, los goces, etc. Nada parece escapar al ejercicio del examen en la confesión ascética¹⁵. El ascetismo no es otra cosa que

15 El ascetismo se levantó contra cualquier tipo de licencia: “el goce desenfadado de la vida, tan alejado del trabajo profesional como de la piedad, era el enemigo del ascetismo racional, ya se manifestase aquel como deporte señorial o como la frecuente asistencia al baile y a la taberna por parte del hombre vulgar” (Weber, 1994: 235).

una técnica, a través de la cual se busca honradez, resistencia y continuidad en las labores de los hombres, al tiempo que insiste en la sobriedad y en el peregrinaje sin placer. ¿Qué es la ascesis? ¿En qué consiste el ascetismo? Es una manera de vivir que, deliberada y voluntariamente, se asume, por cierto número de razones –ya mencionadas– que están ligadas al control riguroso, por medio del trabajo y las actividades que permiten alcanzar un lugar en el regazo de Dios. En últimas, se trata de una manera de hacer que los hombres se pasen la vida trabajando y escapando, diariamente, de cualquier tentación posible.

Sin embargo, creemos que la cuestión del ascetismo compromete “algo” más. Hay que subrayar que el ascetismo se define por una ocasión exterior, por una relación del sujeto con las consignas puritanas, impuestas por la vía de la sujeción al control moral que se expresa más como un esfuerzo o una acción que como un sentimiento o una actitud. El ascetismo no es una sensación originada por el acceso del individuo a su interior, sino una práctica en la que se pone en juego como sujeto, porque compromete unas ciertas renunciaciones, unas ciertas coacciones y unas ciertas transformaciones de sí. La ascesis es un método de interpelación, sólo que los participantes no son dos –como mínimo–, sino uno mismo *doblado*. “Yo” como pronombre que designa al sujeto que reflexiona sobre su propia persona. Esa es la condición fundamental del ascetismo y es lo que garantiza que el proceso de subjetivación se produzca: “yo que siento deseo, lujuria, ocio, ambición, etc., no puedo más que hacer de *mí* la instancia de *mis* propias regulaciones y el motor de *mis* imposiciones”. Es una redundancia (yo-yo) que presenta una figura paradigmática de la confesión en la que el individuo deviene, a su vez, sujeto; es decir, se inscribe él mismo en una línea de sujeción que nace

de la constitución de un plegamiento. Nuevamente: “yo que me pliego sobre mí y soy la causa de mis propios sentimientos, deseos, pasiones, etc., soy el único llamado a intervenir sobre mí mismo”¹⁶. Con la confesión se ha inventado una nueva forma de servidumbre, de esclavitud de sí mismo nacida en el seno del pliegue del individuo sobre sí o, mejor aún, del movimiento por el cual el sujeto se reflexiona y, en esa medida, supera su condición de pecador. En la misma operación me juzgo y me propongo como sujeto; soy yo el objeto de mis propios juicios. En un sentido más general, en la confesión, el sujeto se constituye por el juicio y en el juicio moral; confesar es reconocer la dependencia o subordinación en que se está respecto a sí mismo, o la legitimidad de la jurisdicción que uno ejerce sobre sí. De allí que podamos decir que la subjetividad, en este caso, es una instancia dada por una operación normativa.

En resumen, hemos insistido en que la confesión es una práctica ascética, no sólo porque surge de la influencia de una cierta actitud religiosa, sino de la relación entre las consignas puritanas y los actos concretos a los que conduce. Se puede aceptar que los hombres reformados creen en los dogmas puritanos. Y, sin embargo, lo importante no es la creencia o el sentimiento religioso que los individuos pudieran tener en algún momento. Antes bien, lo fundamental de la confesión es el tipo de ejercicio al que lleva, el modo en que se aplica y las consecuencias que tiene, tanto en la vida privada como en el comportamiento público. Según esto, las consignas, a través de las cuales se expresan las creencias religiosas del puritanismo protestante, tienen *efectos* sobre los individuos en el sentido que señalamos constantemente (racionalización de la conducta, constreñimiento de la voluntad, interrogación de sí).

16 Es la paradoja del sujeto legislador, dirían Deleuze y Guattari. En sus palabras, “cuanto más sabes de ti, más obedeces a ti mismo, a ti es a quien obedeces. De todos modos, tu eres el que dominas, en tanto que ser racional” (1994: 133-134).

Aquí nos sentimos muy cerca del análisis de Foucault. Para él, la historia del sujeto no sólo compromete una historia de los comportamientos ni de la evolución de las representaciones sociales. También tiene que ver con un análisis histórico de las estrategias a través de las cuales los sujetos son *forzados a hablar*, pero, sobre todo, *a efectuar modificaciones sobre sí mismos*. Desde esa perspectiva, lo interesante de la confesión protestante es que la operación de la subjetivación incluye fuerzas en acción, que pasan por enunciados muy particulares: la confesión y el examen. En últimas, la pregunta que ha guiado nuestras reflexiones puede ser resumida de la siguiente manera: ¿cómo se realiza la integración del individuo a la confesión y a la práctica que da origen?

Creemos que la respuesta está en la forma en la que el ascetismo *hace hablar* y en la que la confesión *hace actuar*. En efecto, lo que sucede en la confesión es que se asume el dogma religioso como un acto que debe ser llevado a cabo y que concierne, específicamente, a la codificación de la propia conducta. Finalmente, confesarse es hacer un examen interior para poder saber en qué actitud, sensación o pensamiento hay que promover una modificación. Esa es la advertencia calvinista: la confesión no se refiere simplemente a una actitud religiosa y sentimental de aflicción; por el contrario, si tiene sentido confesarse es porque ésta puede ser reconocida como un acto de arrepentimiento y expiación del pecado, propio de las actividades diarias.

BIBLIOGRAFÍA

- Baruzi, J. 1951. *Création religieuse et pensée contemplative*. Paris: Aubier.
- Bunyan, J. 1909. *The Pilgrim's Progress*. New York: P. F. Collier.
- Calvino, J. 2003. *Institución de la religión cristiana*. Madrid: Visor Libros.
- Carpenter, E. 1967. *A House of Kings: the History of Westminster Abbey*. London: Readers Union.
- Deleuze, G. 1994. *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. & Guattari, F. 1994. *Mil mesetas*. Valencia: Pretextos.
- Foucault, M. 1976. *La voluntad de saber*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 1994. "Omnes et singulatin: vers una critique de la raison politique» en: *Michel Foucault, dits et écrits*. París: Gallimard.
- _____. 1982. *La abadía de Westminster*. Madrid: Cupsa.
- _____. 1996. *Tecnologías del yo*. Barcelona: Editorial Paidós.
- _____. 1999. *La arqueología del saber*. Madrid: Siglo XXI.
- _____. 1999. *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- _____. 2001. *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI editores.
- _____. 2001. "El sujeto y el poder" en: *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Eds. H. Dreyfus y P. Rabinow. Buenos Aires: Editorial Nueva visión: 345-387.
- _____. 2002. *Hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de cultura Económica.
- Herrera, W. & Gamboa, C. 2005. *Kant: defensa y límites de la razón*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Lutero, M. 1967. *La libertad del hombre cristiano*. Buenos Aires: Paidós.

Leonard, E. 1961. *Histoire du protestantisme*. París: Presses Universitaires de France.

Mcgrath, A. 1994. *Cristian theology : an introduction*. Oxford: Blackwell.

Troeltsch, E. 1951. *El protestantismo y el mundo moderno*. México: Fondo de Cultura Económica.

Weber, M. 1964. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____. 1994. *La ética del protestantismo y el espíritu capitalista*. Madrid: Península.