



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

---

---

Facultad de Filosofía y Letras

Maestría en filosofía

Tesis: La confesión en los juegos de verdad, la  
relación saber-poder y la subjetividad en la filosofía de  
Michel Foucault

Presenta:

Francisco Romero Muñoz

Tesis para obtener el grado de maestro en  
filosofía

Nombre del asesor: Mauricio Lugo Vázquez



Puebla, pue.  
Noviembre 2017

A mis padres y hermanos

Al maestro

Mauricio Lugo

Por el rigor de sus críticas,  
apoyo y paciencia.

Especialmente,

A quienes no están aquí.

# Índice

	Pag
<b>Introducción</b>	4
<b>Capítulo I:</b> La confesión en los juegos de verdad	
1.1. El dispositivo de confesión	8
1.2. Sujeto y subjetividad	15
1.3. Confesión y juegos de verdad	28
<b>Capítulo II:</b> La confesión en la relación saber-poder	
2.1. Confesión y tortura	38
2.2. Interrogatorio y confesión	48
2.3. El examen en la confesión	61
<b>Capítulo III:</b> confesión y subjetividad	
3.1. De las tecnologías del yo hacia la confesión	70
3.2. Cristianismo y confesión	81
3.3. Confesión y psicoanálisis	92
<b>Conclusiones</b>	102
<b>Bibliografía</b>	107

## Introducción

La confesión es una práctica que ha logrado extenderse a lo largo de diversos ámbitos de la cultura occidental. Desde el derecho, hasta la religión y la sexualidad. Sin embargo, esta práctica ha podido situarse en otros campos científicos. La tarea de hacer hablar a los otros heredada, en estricto sentido por el cristianismo, fue una tarea que tuvo distintos momentos importantes a lo largo de la historia: del confesionario, al diván y el examen, es claro que hay varios siglos de diferencia, pero también es claro que hablar sobre sí ha sido un punto fundamental en la historia del pensamiento. Por lo cual, resulta interesante e importante disertar acerca de dicho tema. Después de todo, escribir sobre la confesión hoy en día, significa traer a colación la pregunta de ¿Cómo hemos llegado a tener cierta experiencia con el sí mismo? ¿Cuáles son las prácticas o las herramientas de nuestra actualidad para dar cuenta de sí? Preguntas que desde hace más de veinte siglos han ocupado un papel crucial en la tradición filosófica.

Ahora bien, para arribar a estas directrices nos hemos apoyado en la obra del filósofo francés Michel Foucault. Lo cual responde a los siguientes motivos. Foucault fue uno de los filósofos que escribió una obra apoyándose en campos científicos que habían estado por mucho más allá de la filosofía. Su obra se inscribió fácilmente dentro de la psiquiatría, la arquitectura o la religión. No obstante, uno de los rasgos más característicos del filósofo de Poitiers, fue haber desarrollado una obra que se apartaba de manera radical de la filosofía del sujeto, o bien, de la historia de las ideas. Dentro de su obra podemos encontrar los grandes temas de la filosofía moderna: la verdad, la razón, el lenguaje, la ética, etc. Los cuales fueron desarrollados sin apelar a la condición trascendental que la filosofía moderna le había conferido al sujeto. De esta manera, surge la pregunta: ¿Cómo fue posible construir un sujeto a partir de ciertos juegos de verdad? Pues bien, fue ahí donde nuestro autor se apoyó en diversas prácticas. Una de ellas fue la confesión. Cabe resaltar que la confesión tuvo un desarrollo intermitente y poco enfatizado dentro de la obra de nuestro autor. Además de haber pasado por diversos cambios de enfoque. Por lo cual, su estudio se torna materia de investigación. Después de todo,

sería muy fácil comprometer a Foucault y la confesión, con el tema aunado a las relaciones de poder, cuando la confesión estuvo anclada con otros dos temas fundamentales: los juegos de verdad y la subjetividad.

Por lo cual, la tesis de este trabajo es un estudio de la confesión dentro de los juegos de verdad, la relación saber-poder y la subjetividad. Con esto, pretendemos constatar por un lado que la confesión tiene un anclaje importante en la relación saber-poder -la cual también es materia del presente-, pero también ha tenido una presencia importante en relación con los juegos donde la verdad encuentra su emergencia, y respecto a las técnicas de subjetivación, es decir, se trata de ver cómo en la confesión estos tres ejes encuentran un punto de arranque. Por otro lado, pretendemos documentar que este tema está presente en toda la obra de nuestro autor. Estaríamos haciendo una lectura corta de la confesión si pensáramos que esta sólo está inscrita en las relaciones de saber-poder como está expuesto en *La voluntad de Saber*. Así mismo, haríamos una lectura reduccionista si acotáramos la confesión a las prácticas de tortura esbozadas en *Vigilar y castigar*, ya que por ejemplo, seis años más tarde Foucault daría unas conferencias en la Universidad católica de Lovaina donde desarrollaría esta práctica dentro de las diversas técnicas de subjetivación. Por tal motivo, haremos un estudio de la confesión que englobe gran parte de la obra. Para llevar a cabo dicho proyecto, dedicaremos el primer capítulo de tesis a los juegos de verdad, el segundo a la relación saber-poder, y por último, haremos una genealogía de la confesión en la cultura greco-romana, los primeros siglos del cristianismo, hasta el psicoanálisis.

Sin el ánimo de realizar un trabajo de tipo histórico sobre la confesión como lo es *Sexualidad en el confesionario* de Stephen Halliczer,<sup>1</sup> hemos optado por darle

---

<sup>1</sup>Stephen Halliczer es un destacado historiador especializado en historia moderna de España. Dentro de los estudios relacionados a la confesión, Halliczer publicó el texto *Sexualidad en el confesionario*, donde hace un estudio detallado sobre la relación establecida entre la confesión y la sexualidad en el periodo que va de 1530 a 1819. El autor problematiza estos dos conceptos a partir de lo que en esos años era conocido como *la sollicitación*, la cual era un delito cometido por algunos confesores que aprovechándose de la intimidad con el penitente, podían incitar o hasta aprovecharse sexualmente de los fieles. El autor pone sobre la mesa esta relación y analiza cómo fue que pese a los frecuentes casos de sollicitación juzgados por la Inquisición, la confesión logró instalarse en la vida social de la iglesia católica.

parte a la ontología del presente inaugurada por Immanuel Kant, y recuperada por Foucault. Una ontología dedicada a responder a la pregunta ¿Cómo hemos llegado a convertirnos en esto que somos? Es decir, es la intención de ver hasta qué momento la confesión ha tenido un papel crucial en la respuesta a dicha pregunta, y así, saber hasta qué punto la confesión nos ofrece un horizonte de distintos modos de ser.

De acuerdo con lo anterior, mi trabajo no está inscrito en la tradición filosófica de San Agustín o María Zambrano.<sup>2</sup> Para llevar a cabo nuestro trabajo, hemos optado por la lectura nietzscheana de Foucault, antes de habernos adjuntado a las recientes lecturas hegelianas<sup>3</sup> del filósofo francés, de las cuales no dudamos de su rigor y seriedad. Así como también, tomamos una distancia de las lecturas posmodernas y nihilistas sobre Foucault, las cuales encuentran un referente

---

Para una noticia más detallada puede consultarse: Stephen Haliczer, *Sexualidad en el confesionario*, Siglo XXI, Madrid 1998.

<sup>2</sup>María Zambrano publicó en 1943 el texto *La confesión: género literario*, donde hace un análisis de la confesión como una forma de expresión del pensamiento y la vida que ha sufrido un rezago u olvido por no estar a la altura de la formalización conceptual y sistemática de la filosofía. Zambrano expone en este texto un análisis de la confesión como una situación humana donde el corazón se desgarrar y pide la voz de aquel que escucha en aras de transformarse y reconciliarse consigo mismo. En este sentido, la filósofa española menciona que son características de la confesión: "...desesperación de sí mismo, huida de sí en espera de hallarse. Desesperación por sentirse oscuro e incompleto y afán de encontrar la unidad. [...] La confesión no es sino un método de que la vida se libere de sus paradojas y llegue a coincidir consigo misma." En: María Zambrano, *La confesión: género literario*, Siruela, Madrid 2004, pp. 37-38.

En este orden de ideas, Foucault menciona en *Debate sobre verdad y subjetividad* que, precisamente San Agustín abre una nueva tradición de pensamiento, debido a que *Las confesiones* del autor de Hipona no estaban acotadas a los principios y lineamientos que la confesión institucional para esos años suponía bajo los nombres de la *exagoreusis* o la *exomolegesis*. Si Foucault muy pocas veces habla de San Agustín, se debe a que las confesiones de este estaban en una tradición de pensamiento distinta, una tradición en la cual María Zambrano se sitúa. Tanto San Agustín, como María Zambrano, toman los *cordis affectus* como el objeto de sus reflexiones; mientras que Foucault opta por el interés del cristianismo institucional de esos años: las *cogitaciones*.

Véase: Michel Foucault, *El origen de la hermenéutica de sí*, Siglo XXI, Buenos Aires 2016.

<sup>3</sup>En este sentido, podemos citar la tesis de doctorado de María Luciana Cadahia, *Hegel y Foucault, Vida, historia y política*, la cual fue dirigida por Félix Duque, donde podemos encontrar un análisis importante respecto a la relación del pensamiento Foucaultiano con la obra de Hegel. La autora menciona que pese a los argumentos que pudieran resultar de la relación establecida entre estos dos pensadores, ambos coincidieron en el análisis a la revolución francesa, al poder sobre la vida, el papel del derecho y las instituciones en la vida política, etc. Resaltando que estos dos autores concibieron la historia como el lugar donde el pensamiento encuentra su desarrollo. La autora lo menciona en estos términos: "...estas dos filosofías se funden en un mismo campo de inquietudes filosóficas y la afinidad de ambas radica en concebir la historia como el punto de partida irrenunciable para practicar la filosofía." En: María Luciana Cadahia, *Hegel y Foucault. Vida, historia y política*, Universidad Autónoma de Madrid, Tesis de Doctorado en Filosofía, director Félix Duque Pajuelo 2012, p. 19.

importante en el cuestionamiento hacia las categorías modernas del sujeto, como puede ser la trascendencia. Nuestro trabajo pone sobre la mesa el estudio de un tema que ha sido poco considerado en los estudios foucaultianos, si lo ponemos en comparación con el método arqueológico, el poder o la locura. Un tema a partir del cual quisimos traer a colación las principales tesis del autor, ver la manera en la cual fueron cambiando de enfoque, para finalmente, hacer un análisis de hasta qué punto la obra de Foucault sigue siendo un espacio de pensamiento que ofrece formas novedosas de comprender los procesos de verdad y racionalidad en nuestra sociedad, así como los distintos dispositivos de poder-saber, y las tecnologías que nos permitan apelar a distintos modos de ser.

El lector juzgará si dicho proyecto lo llevé a cabo.

## Capítulo I. La confesión en los juegos de verdad.

### Introducción

El objetivo de presente capítulo es hacer un análisis de la confesión como un juego de verdad. Para sostener la relación de confesión-juego de verdad, será necesario de primer momento delimitar ambos conceptos, señalar sus elementos y los distintos enfoques desde donde fueron analizados. De igual forma, será menester abordar lo concerniente al sujeto debido a que el estudio de la confesión está fuertemente enlazado con el problema del sujeto y los juegos de verdad.

#### 1.1. El dispositivo de confesión

La confesión es uno de los temas poco estudiados en la obra de Michel Foucault. La atención que ha recibido la locura, el método arqueológico, la relación saber-poder, la biopolítica y las tecnologías del yo, no se compara a la poca atención concerniente a la confesión. En el año de 1981 a Foucault le preguntaron cuál era el papel que desempeñaba la confesión dentro de toda su obra. A lo que él respondió: el problema concerniente a la verdad.<sup>4</sup> Sus distintas historias que elaboró –Historia de la locura, Historia de la sexualidad- más que atender a reconstruir el pasado, fueron obras dirigidas a determinar las condiciones y las herramientas mediante las cuales ha sido articulada la verdad en Occidente. Dentro de esta preocupación por la verdad, la confesión desempeñó un papel importante. Sin embargo, este tema Foucault lo abordó de diversas maneras y con objetivos diferentes a lo largo de varios años de investigación: la confesión no tuvo el mismo sentido en *La voluntad de saber* (1976) que en *El uso de los placeres* (1984). Aunque la distancia temporal de ambos textos es corta, hay un interés de estudio distinto. Por tal motivo, considero necesario señalar qué estamos entendiendo por confesión, cuáles son los elementos de la misma; para finalmente, mencionar las diferentes perspectivas bajo las cuales Foucault estudió este tema.

---

<sup>4</sup>Michel Foucault, *Entrevista a Michel Foucault con J. Françoise y J. de Wit*, en: *La ética del pensamiento*, Biblioteca nueva, Madrid 2015, pp. 189-203.



“El hombre en occidente ha llegado a ser un animal de confesión.”<sup>5</sup> Con estas palabras Foucault se refirió al hombre occidental en su realidad social y política. Un hombre que confiesa crímenes, pecados, acciones que vulneran leyes o principios morales; asimismo, confesiones en las cuales no sólo se trata de saber una acción *penosa*, sino también quién está hablando, cuáles son sus pensamientos, sus deseos, sus represiones, y mediante esta *cháchara* que ha logrado expandirse a prácticas sociales y científicas desde hace unos doscientos años, el individuo reconoce una verdad sobre sí. Después de 1976, a raíz de la publicación de *La voluntad de saber*, parecía ser que la confesión ocuparía un papel fundamental dentro de *Historia de la sexualidad*. Un objeto de investigación que había sido confinado a una tradición monástica, aparecía por primera vez mencionado para ser una pieza clave dentro de un proyecto que se extendería ocho años más adelante. No es fortuito que el último tomo de *Historia de la sexualidad* -hasta la fecha inédito- haya sido subtítulo *Las confesiones de la carne*.

Ahora bien, es necesario mencionar que en 1976 Foucault pone a la confesión como uno de los temas centrales de su investigación, ya que, desde los cursos de *El poder psiquiátrico* (1973-1974) y *los Anormales* (1974-1975) la confesión apareció en algunas sesiones como un tema relacionado al ejercicio del poder. Las investigaciones sobre la psiquiatría habían demostrado que la confesión estuvo acompañada de cierto agregado de poder: los locos hablaban sobre su delirio y aceptaban lo dicho por el médico siempre y cuando el agua, la silla o la ducha, estuviera de por medio. En *El poder psiquiátrico* el estudio de la confesión estuvo aunado a las relaciones de poder por parte de los psiquiatras para obtener la confesión de los pacientes. No es intención nuestra hacer un recapitulado de la forma en que fue estudiada la confesión en todos los textos de Foucault. Nuestro interés, al citar dos o tres textos en los cuales aparece este tema, es para mostrar que es muy fácil comprometer a la confesión exclusivamente con el periodo genealógico y con las relaciones de poder. No negamos que la confesión desde hace ya varios siglos haya estado relacionada al agua, las drogas, el patíbulo y la

---

<sup>5</sup>Michel Foucault, *La voluntad de saber*, Siglo XXI, México 2011, p. 58.

tortura. Sin embargo, pretendemos mostrar en este subcapítulo que la confesión es un tema mucho más extenso y que sus alcances no se agotan en las relaciones de saber-poder.

Los textos publicados dentro del periodo genealógico tuvieron como propósito comprobar la tesis de que, el saber circula como poder, y el poder actúa como saber: actúan conjuntamente antes de ser elementos separados: “No hay poder que se ejerza al margen de un saber, no hay saber que no engendre a su vez poder.”<sup>6</sup> Los dos textos más importantes dentro de este periodo *Vigilar y Castigar* (1975) y *La voluntad de saber*, mostraron cómo el poder se articula mediante un saber que adquiere su estatuto de saber, por medio del poder. Dentro de esta relación, la confesión ocupó un papel importante por ser una práctica que lograba mostrar la relación saber-poder de una manera contundente. La primera conceptualización de la confesión apareció en *La voluntad de saber* en la cual se dice al respecto:

La confesión [...] es un ritual que se despliega en una relación de poder, pues no se confiesa sin la presencia al menos virtual de otro, que no es simplemente el interlocutor sino la instancia que requiere la confesión, la impone, la valora e interviene para juzgar, castigar, perdonar, consolar, reconciliar; un ritual donde la verdad se autentifica gracias al obstáculo y las resistencias que ha tenido que vencer para formularse, donde la sola enunciación, independientemente de sus consecuencias externas, produce en el que la articula modificaciones intrínsecas: lo torna inocente, lo redime, lo purifica, lo descarga de sus faltas, lo libera, le promete la salvación.<sup>7</sup>

La confesión a partir de esta cita tiene ciertos elementos. El primero está relacionado con el poder. El individuo frecuentemente es localizado por estrategias o relaciones de poder que lo hacen hablar sobre sí. Por ejemplo, en el texto *Las joyas indiscretas* (1748) de Dennis Diderot, hay un anillo capaz de hacer hablar a los demás sobre su sexo; Foucault hace la pregunta: a nosotros nos toca saber en

---

<sup>6</sup>Mauricio Lugo Vázquez, *Michel Foucault: la prisión y las ciencias humanas*, BUAP, México 2007, p. 94.

<sup>7</sup>Michel Foucault, *La voluntad de saber*, *op. cit.*, p. 60.

manos de quién fue a caer ese anillo. Es decir, para hacer hablar a alguien sobre distintos ámbitos de su vida, el poder representa una condición necesaria.

El segundo elemento tiene que ver con la institución, el interlocutor, el otro que escucha, discrimina, hace las pausas e interpreta lo dicho. El otro es la instancia que puede preguntar, hacer una pausa, corregir una palabra, indicar la posición del cuerpo, medir el tiempo. Por ejemplo, las confesiones judiciales, no pueden ser hechas a cualquier sujeto: debe de ser estrictamente ante un juez. Esto quiere decir que para escuchar, para preguntar y para solicitar, es necesario estar constituido como un sujeto particular. El otro es quién pide la confesión, un pedir que puede ir desde lo más suave, hasta el más atroz de los poderes: desde la comodidad del diván psicoanalista, hasta lo sangrienta que puede ser la tortura. Tengamos en consideración que la confesión puede ser realizada mediante dos vías: una voluntaria y la otra de modo imperativo: “Cuando la confesión no es espontánea ni impuesta por algún imperativo interior, se la arranca; se descubre en el alma, o se le arranca al cuerpo.”<sup>8</sup> La confesión no siempre opera de la misma manera; en la sexualidad la confesión se despliega y se pide de manera cautelosa; en el confesionario, la confesión siempre promete la salvación eterna; en el ámbito jurídico la confesión evade o acepta el castigo. Hay una flexión del poder que articula y sostiene la confesión. Quizá en el derecho es donde el poder actúa de forma desnuda. No obstante, en las disciplinas como el psicoanálisis o la sexualidad, el poder actúa de una manera más sutil. No siempre se confiesa con la misma suavidad o intensidad de poder. El otro constituye la pieza axial bajo la cual el individuo hablará sobre sí; asimismo, será quien le otorgue un efecto particular a las palabras dichas: efecto de salvación, perdón, castigo etc.

El tercer elemento concierne a la verdad. La verdad que ofrece la confesión es resultado de una confrontación entre aquel que la pide y el otro que resiste decirla, es decir, la verdad logra salir en la medida que el poder actúa sobre el cuerpo. A partir del elemento de la verdad podemos constatar una de las tesis centrales de Foucault: la verdad es producto de una lucha, es una confrontación, el

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 58.

espacio de la verdad está en el eco de las batallas.<sup>9</sup> Por último, la verdad produce algún cambio en aquel que la dice: le vende el perdón, la salvación, le regresa la tranquilidad o le promete alguna pena. Estos elementos de la confesión serán propios para el periodo genealógico, debido a que años más tarde Foucault cambia el enfoque bajo el cual estudiaría este tema. Es importante tener presente este tránsito de la genealogía hacia la subjetividad, porque la perspectiva de análisis concerniente a la confesión, no será la misma.

Una de las tesis centrales dentro del periodo genealógico corresponde a que, en la ilustración ocurrió una tecnificación y expansión de los espacios donde el poder actúa. Es decir, la modernidad implicó un desarrollo importante de las relaciones de poder en la vida de los individuos. La confesión es un ejemplo de ello. El confesionario por muchos años había sido el espacio único de la confesión. No obstante, hubo un momento en que esa práctica logró conquistar nuevos espacios: “Freud trasladó la confesión de la rígida retórica barroca de la iglesia al relajante diván del psicoanalista...”<sup>10</sup> Por ejemplo, en la historia del derecho penitenciario la confesión, en un primer momento, busca la negación o la afirmación de un acto: yo maté, yo vi, yo estuve presente. Por mucho tiempo la función de la prueba confesional fue la verdad de un crimen. Ahora bien, algo curioso es que hubo un momento en que la confesión, hecha con preguntas, ya no sólo buscaba saber el acto, sino también toda la biografía del criminal, su estatus económico, su salud mental, sus deseos, las pulsaciones más íntimas, las más oscuras y las más remotas; hubo una voluntad de saber quién estaba hablando. La confesión como práctica de saber-poder logró conquistar otros ámbitos en la vida del hombre que antes no le pertenecían. En este orden de ideas Foucault apunta lo siguiente:

La confesión difundió hasta muy lejos sus efectos: en la justicia, en la medicina, en la pedagogía, en las relaciones familiares, en las relaciones amorosas, en el orden de lo más cotidiano, en los ritos más solemnes; se confiesan los crímenes, los pecados, los pensamientos y deseos, el pasado

---

<sup>9</sup>Véase la entrevista: *Verdad y poder*, en: Michel Foucault, *La microfísica del poder*, La piqueta, Madrid 1992, pp. 185-200.

<sup>10</sup>Michel Foucault, *Conversación sin complejos con el filósofo que analiza las estructuras de poder*: en: *El poder, una bestia magnífica*, Siglo XXI, México 2013, p. 132.

y los sueños, la infancia; se confiesan las enfermedades y las miserias; la gente se esfuerza en decir con la mayor exactitud lo más difícil de decir...<sup>11</sup>

*La voluntad de saber* mostró que la verdad sobre el sexo en un momento histórico –el siglo XIX- fue posible a partir de una relación de saber-poder que tomó forma en la confesión. Antes de pensar el siglo XIX como una época victoriana de represión –en el caso de Freud-, *La voluntad de saber* mostró que en esa época de, supuesta represión, a la gente se le incitó de una manera más precisa y capilar hablar sobre su sexo.

No obstante, poco tiempo más adelante el problema de la confesión tomaría un rumbo diferente. En 1980 Foucault dicta unas conferencias en Dartmouth, tituladas *Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí*. En estas conferencias nuestro autor expresa: “Creo que, si se quiere analizar la genealogía del sujeto en la civilización occidental, hay que tener en cuenta no solo las técnicas de dominación sino también las técnicas de sí.”<sup>12</sup> Con lo antes citado, podemos ver el puente de transición entre el primer tomo de la historia de la sexualidad y los dos últimos. Es muy claro el cambio de perspectiva: en la genealogía se trata de analizar los procesos de normalización y vigilancia hacia el individuo mediante confesiones hechas a otro que lo redime o lo constituye como sujeto culpable o sujeto de deseo; por otra parte, en la subjetividad el individuo va constituirse a sí mismo en el centro de esta práctica. Por lo tanto, la confesión ya no será únicamente la práctica de poder-saber que logra circular por los individuos en aras de disciplinarlos, sino será una tecnología a la cual los individuos recurren para constituir una verdad sobre lo que son, una técnica de apaciguar su preocupación de sí. Entendemos por tecnologías del yo o técnicas de sí, aquellas:

Técnicas que permiten a los individuos efectuar, por sus propios medios, un cierto número de operaciones sobre sus propios cuerpos, sobre sus propias almas, sobre sus pensamientos, sobre su conducta, y ello de tal modo que

---

<sup>11</sup>Michel Foucault, *La voluntad de saber*, *op. cit.*, p. 58.

<sup>12</sup>Michel Foucault, *Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí*, en: *La ética del pensamiento*, *op. cit.*, p. 147.

se transforman a sí mismos, se modifican, y alcanzan un cierto estado de perfección, de felicidad, o de pureza, de poder sobre natural, etc..<sup>13</sup>

Dentro del último periodo Foucault intenta pensar la confesión como una tecnología del yo propia del cristianismo. Una tecnología que logró desplazarse a distintas áreas de las ciencias humanas. Es a partir de los años ochenta que el tema de la confesión constantemente está en las conferencias y entrevistas a Foucault. Es importante tener presente este desplazamiento de las relaciones de saber-poder hacia los procesos de subjetivación. Por ejemplo, en 1981 Foucault da una serie de conferencias en la Universidad Católica de Lovaina sobre la función de la confesión en la justicia. Conferencias publicadas bajo el título: *Obrar mal, decir la verdad*. En este texto el análisis no radica en la confesión adjunta a las relaciones saber-poder, sino en cuanto a las prácticas de subjetivación. Aunque la confesión fue desarrollada, de primer momento, en el ámbito de la *scientia sexualis* consideramos que fue en el último periodo cuando Foucault dedica mucha investigación para sostener que las prácticas de confesión pueden ser analizadas como prácticas de constitución de la subjetividad: “En suma, los análisis que comienzo a hacer tienen por objeto el estudio de la confesión en la práctica penal, en cuanto esta integra regímenes de veridicción y las tecnologías del sujeto.”<sup>14</sup> Dentro de estas conferencias, Foucault vuelve a dar una aproximación a cómo está entendiendo la confesión por esos años. Él la describe como:

Un acto verbal mediante el cual el sujeto plantea una afirmación sobre lo que él mismo es, se compromete con esa verdad, se pone en una relación de dependencia con respecto a otro y modifica a la vez la relación que tiene consigo mismo.<sup>15</sup>

A partir de esta cita podemos ver el despliegue, el cambio de perspectiva. En Lovaina, la confesión ya no se establece bajo un régimen de poder. Tenemos una confesión en la cual el individuo dice algo de lo que es. Este decir, sale hacia un interlocutor que escucha y bajo el cual se está en una relación de dependencia. Una

---

<sup>13</sup>*Ibidem*.

<sup>14</sup>Michel Foucault, *Obrar mal, decir la verdad*, Siglo XXI, Buenos Aires 2014, p. 33.

<sup>15</sup>*Ibid.*, p. 27.

relación de dependencia que no es coercitiva, ni ideológica o aunada a la dominación. El individuo por su cuenta misma establece esa relación de dependencia. Él es quien busca al cura, al psicoanalista, al otro ante quien se va sostener lo dicho. La confesión, como tecnología del yo, es una forma mediante la cual el sujeto busca una transformación de lo que es. Una transformación que no está dentro de su *tomar conciencia*, sino en diversas prácticas. Esta transformación del sujeto está más allá de la conciencia, es decir, está afuera. Podríamos afirmar, siguiendo a Foucault, que el sujeto se acerca a sí mismo, establece vínculos con lo que él mismo es a partir de estas tecnologías, las cuales están supeditadas a un desarrollo histórico. La verdad del sujeto tiene lugar en el corazón de estas tecnologías. Una verdad que no basta con decirse; se necesita al otro que escucha, la relación de dependencia, ya que, sin estos dos elementos, la verdad pronunciada no causa estragos en quien la dice.

El punto crucial en este subcapítulo es comprender qué es la confesión, y su función dentro de las relaciones de saber-poder y los procesos de subjetivación. La confesión no sólo normaliza y disciplina al yo, sino también logra constituirlo. Si Foucault realiza su investigación histórica es para demostrar que es posible otro tipo de formas de relacionarnos con nosotros mismos; formas que piden una constitución práctica del yo, antes de pensarlo como algo dado previamente. Antes de querer cambiar al sujeto, pareciera que Foucault nos está diciendo que mejor hay que cambiar las tecnologías desde las cuales el sujeto es cambiado, y se cambia a sí mismo. Después de todo, el tema de la confesión mostró que el sujeto ha sido constituido en esta práctica.

## **1.2. Sujeto y subjetividad**

Poco tiempo antes de morir, en el artículo *El sujeto y el poder* Foucault mencionó que el objeto de sus investigaciones a lo largo de sus últimos veinte años no fue el discurso, ni el poder, ni la sexualidad, sino las distintas formas históricas por medio de las cuales los individuos se constituyen o son constituidos en sujetos: “No es el

poder, sino el sujeto, el tema general de mi investigación.”<sup>16</sup> Pensar al sujeto de una forma diferente a como había sido asumido en la tradición moderna, sin duda alguna fue uno de los ejes más importantes en su obra. La deconstrucción del sujeto no fue un trabajo que nos haya dejado en el umbral de la nada. Después de todo, sostener otras formas de relacionarse los individuos consigo mismos, sin apelar al concepto de sujeto, constituye una pieza axial en el pensamiento contemporáneo.

Cuando escuchamos la sentencia de: para Foucault no hay sujeto ¿Qué se está tratando de dar a entender? En resumidas cuentas, que el pensamiento no tiene su origen en el sujeto. Cuando hablamos del sujeto no nos estamos refiriendo al hombre en su sentido biológico, tampoco al individuo, ni al ser humano. Coloquialmente podríamos utilizar estos términos como sinónimos sin saber que designan cosas distintas. En este sentido, la palabra sujeto es un concepto epistemológico el cual alude, en estricto sentido, al sujeto trascendental, es decir, al sujeto como posibilidad de conocimiento. Un sujeto –que para Foucault- no ha existido desde el principio de los días. Es bien sabido que en los griegos no había sujeto. Hubo un momento en que el sujeto entró en el mapa filosófico.

Descartes fue quien, en primer momento, desarrollo fuertemente el concepto del sujeto en *El discurso del método* (1634) y las *Meditaciones metafísicas* (1641); posteriormente Kant lo haría en su *Crítica de la razón pura* (1781). Hay un antes y un después de Descartes, ya que, él es quien le otorga al *cogito* el carácter fundante del conocimiento y la verdad. El *cogito* inaugura la filosofía moderna. El conocimiento, lo real, la duda, la verdad, toman su origen en el *cogito* que, mediante la razón discrimina lo verdadero de lo falso: “si en la Edad Media se estaba poseído de espíritus, de ángeles y demonios, a partir de Descartes, se estaba poseído de razón; el hombre *tenía razón...*”<sup>17</sup> Cabe mencionar que en la filosofía del sujeto se establecen las bases filosóficas, no sólo de la filosofía moderna, sino también del conocimiento científico. La ciencia moderna toma su punto de partida, una vez que el sujeto científico, se reconoce a sí mismo como el principio del conocimiento que

---

<sup>16</sup>Michel Foucault, *El sujeto y el poder*, En: Paul Rabinow y Hubert L. Dreyfus, *Más allá del estructuralismo y la Hermenéutica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2001, p. 242.

<sup>17</sup>María Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, Losada, Buenos Aires 2005, p. 128.



busca. El ser de los entes está en función del principio fundamental de la filosofía cartesiana: *cogito, ergo sum*. Descartes consideró esta tesis una verdad indubitable, a partir de la cual podía estructurarse la filosofía con un carácter riguroso. Una tesis que trajo consigo el surgimiento del sujeto moderno. El yo, en este sentido, es la fuente de toda meditación certera, el origen del conocimiento y de aquello por conocer, el eje donde la verdad toma su estatuto de ser. Si el error es aceptado como verdad, es porque el yo no hace un uso adecuado de su razón, de su actividad pensante. Para sostener lo anteriormente dicho, podemos citar lo siguiente:

Hace dos o tres siglos, la filosofía occidental postulaba, explícita o implícitamente, al sujeto como fundamento, como núcleo central de todo conocimiento, como aquello en que no sólo se revelaba la libertad, sino en donde podía hacer eclosión la verdad.<sup>18</sup>

Foucault dará un giro totalmente ante la filosofía cartesiana, porque la verdad de las cosas estará en función de *juegos de verdad* en los cuales el sujeto ocupa únicamente un papel estratégico: la verdad no aparece a la luz de la razón. Otro punto donde Foucault toma distancia con la filosofía moderna, consiste en el origen del sujeto. Para Descartes el sujeto se reconoce a sí mismo como tal, mediante la reflexión, el pensamiento, las meditaciones, es decir, el sujeto sólo necesita pensar para constituirse, es decir, el sujeto tiene su origen en la interioridad del pensamiento. Foucault apuntará una crítica hacia esa tesis, cuando mencione que el sujeto se ha constituido como tal dentro de ciertos juegos de verdad, en relaciones de saber-poder y mediante tecnologías del yo; es decir, el sujeto nunca aparece como algo dado previamente, ni adquiere su estatuto de ser en el pensamiento, así como tampoco tiene origen. El sujeto siempre es fundado por la historia; aparece como una variante, una invención, un resultado. En este sentido Foucault menciona:

Sería interesante que intentáramos ver cómo se produce, a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está dado definitivamente, que no es aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia, sino la de un

---

<sup>18</sup>Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa Barcelona 2011, p. 14.

sujeto que se constituyó en el interior mismo de ésta y que, a cada instante, es fundado y vuelto a fundar por ella.<sup>19</sup>

La crítica estuvo dirigida hacia la concepción moderna del sujeto. En *Las palabras y las cosas* apareció una de las tesis más polémicas del siglo XX: la muerte del hombre. Con esta tesis Foucault no aludía a la desaparición del hombre en la tierra, ni a la muerte del hombre en su dimensión humana: “la muerte del hombre no implica que el autor suponga la desaparición del hombre en la tierra. Se refiere a la desaparición del concepto trascendental “hombre” como fundamento epistemológico de las ciencias humanas.”<sup>20</sup> Quitarle al hombre la condición trascendental fue la crítica que apuntó Foucault en sus tres etapas de investigación, las cuales pretendieron mostrar a Occidente que el concepto de sujeto trascendental no es universal, ni tuvo su origen en el *cogito*.

La genealogía del sujeto moderno estuvo empeñada en hacer una historia del sujeto sin apelar a los grandes pilares de la filosofía del sujeto como Descartes, Kant y Hegel, sino fue una historia dedicada a ver las condiciones que hicieron posible la filosofía del sujeto. Después de todo, los individuos no siempre establecieron consigo mismo la relación de sujetos trascendentales. Existieron otras formas y mecanismos bajo los cuales los individuos podían acercarse a sí mismos. Precisamente, el concepto de *forma* es crucial en la genealogía del sujeto moderno, ya que, el sujeto no es una esencia, sino una forma que constantemente va cambiando y que ha tenido distintas formas de ser. Esa es una de las tesis fundamentales: el sujeto es una forma constituida por todo un itinerario histórico, el cual ha hecho posible cierto tipo de experiencia con nosotros mismos. En otras palabras, el sujeto pierde su elogio de ser el punto de partida de distintos tipos de actividades como la libertad, el conocimiento, el saber, el poder, para ser colocado como el resultado de un devenir histórico. Esto quiere decir que la forma moderna del sujeto no es la última, ni tampoco es universal, sino que es una más entre otras.

---

<sup>19</sup>*Ibid*, pp. 14-15.

<sup>20</sup>Fernanda Navarro, “El desvanecimiento del sujeto.” En: *Escritos filosóficos Veinte años después de Michel Foucault*, Ediciones sin nombre, BUAP, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, México 2004, p. 86.

Así como hubo condiciones históricas para el surgimiento del sujeto moderno en el siglo XVII, también habrá condiciones que posibiliten nuevas formas de subjetividad. Así lo apunta nuestro autor:

Me gustaría decir, ante todo, cuál ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años. No he estado analizando el fenómeno del poder, ni elaborado los fundamentos de este tipo de análisis. Mi objetivo [...] ha sido crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos. Mi trabajo ha tratado tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos.<sup>21</sup>

La primera etapa de investigación fue la arqueología. El método arqueológico fue utilizado para redactar los títulos de: *Historia de la locura en la época clásica* (1961) *El nacimiento de la clínica* (1963) *Las palabras y las cosas* (1966) hasta *La arqueología del saber* (1969). Ahora bien, para leer estos textos es necesario quitarle al sujeto su atributo de trascendental, ya que, la *Historia de la locura* no es una historia de las diferentes doctrinas o postulados teóricos acerca la locura; más bien es una historia de las condiciones prácticas y discursivas que hicieron posible a la locura como objeto en la medicina. La *Historia de la locura* fue una obra polémica por hacer la historia de la locura sin acudir a las doctrinas psiquiátricas, es decir, fue el proyecto de hacer historia sin tener un sujeto fundante de la misma. En el periodo arqueológico el sujeto antes de ocupar una posición de sujeto trascendental del saber, el discurso, el lenguaje o la historia, ocupa el lugar de una variante del discurso: el punto de llegada de reglas que organizan los regímenes discursivos. El arqueólogo no piensa al sujeto en su trascendencia, sino como un pliegue en relación con un campo enunciativo.

Mientras en la modernidad el sujeto fue planteado como un punto de partida del conocimiento, para Foucault el sujeto pierde ese *status* y es colocado como resultado de una serie de regímenes discursivos. En la *Arqueología del saber* aparece al concepto sumamente particular de “*a priori* histórico”. No es la primera

---

<sup>21</sup>Michel Foucault, *El sujeto y el poder*, op. cit., p. 241.

vez que Foucault pareciera estar retomando conceptos de la filosofía kantiana<sup>22</sup> aunque de formas distintas, debido a que el *a priori* en la filosofía moderna designó aquello incambiable, trascendental, universal, mientras lo histórico tuvo un carácter contingente y particular. El *a priori* histórico designó las condiciones de posibilidad de los enunciados y las visibilidades en una formación histórica. Para nuestro autor el conocimiento psiquiátrico de la actualidad no significa el despliegue de la razón hacia las cosas, teniendo como resultado la creación de conceptos que ayudan a estudiar un objeto. Más bien, hay condiciones históricas que permiten la constitución de un objeto dentro de un discurso. La tesis central sobre el *a priori* histórico es: la constitución de un saber no depende del sujeto: “se trata de las condiciones de visibilidad y enunciabilidad que permiten definir una época”<sup>23</sup> Foucault mostró a los psiquiatras que el conocimiento de la psiquiatría hasta la actualidad (sea erróneo, verdadero, exacto, inexacto) no fue posible por su mirada atenta a la locura, sino por el *a priori* histórico de *el gran encierro*, es decir, aquello que posibilitó ver y enunciar la locura. Por ello, si en toda su obra vemos prácticas como el encierro, la prisión, la confesión, la pastoral, los interrogatorios, hasta la tortura, es porque la verdad, el conocimiento, el poder, el saber, la subjetividad, la resistencia, no se crean en la interioridad del sujeto, sino en prácticas que tienen sus propios mecanismos de regularidad y autonomía. En este sentido nuestro autor apunta:

La constitución del sujeto demente puede en efecto ser considerada como la consecuencia de un sistema de coerción -es el sujeto pasivo-, usted sabe muy bien que el sujeto loco no es un sujeto no libre y que, precisamente, el enfermo mental se constituye como sujeto loco por relación y de frente a aquel que lo declara loco.<sup>24</sup>

En la arqueología nunca vemos a un sujeto fundador de significado, ni a un sujeto que, mediante la voz y el pensamiento formule enunciados y logre

---

<sup>22</sup>Es menester señalar que la relación de Foucault con la filosofía kantiana fue una relación fuerte y rica en análisis. Desde que Foucault era estudiante de Doctorado tuvo un acercamiento crucial a la obra del pensador de Königsber, ya que hizo una traducción al texto *La antropología en sentido pragmático* de Kant para recibir el título de doctor en filosofía.

<sup>23</sup>Gilles Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault*, Cactus, Buenos Aires 2013, p.38.

<sup>24</sup>Michel Foucault, *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, En: *Estética, Ética y Hermenéutica*, Vol. III, Paidós, Barcelona 1999, p. 404.

relacionarlos para posteriormente significarlos y meterlos en el entramado social. El sujeto no es el origen del saber, ni del funcionamiento de los enunciados o las prácticas discursivas. La interioridad del sujeto no es el espacio donde el saber se gesta y adquiere coherencia: el sujeto “está enredado en el juego de una exterioridad.”<sup>25</sup> Si en toda su obra encontramos innumerables veces adagios como: *reglas anónimas*, *El pensamiento del afuera*<sup>26</sup>, es porque el sujeto no es quien determina las reglas que condicionan la función enunciativa en una formación histórica; de igual forma, para que algo haya sido pensado o enunciado en un momento particular, no fue a partir de la interioridad gestada en el sujeto, sino es el afuera quien da la pauta para poder asir algo en el pensamiento.

*El Orden del discurso* podemos considerarlo como el paso de la arqueología a la genealogía. En este texto encontramos por vez primera el concepto nietzscheano de genealogía. Los primeros años de la década de los setentas estarán marcados por la presencia de Nietzsche en cuanto a su método genealógico. El texto escrito como homenaje a Jean Hyppolite: *Nietzsche, la genealogía, la historia* (1971) problematiza el concepto de origen (*Ursprung*). Un concepto totalmente contrario a la genealogía por negar el origen del conocimiento o del sujeto. La genealogía optará por los conceptos de *Herkunft* (*procedencia*) y *Entstehung* (*emergencia*). Localizar de dónde viene el sujeto, cuál es el campo de emergencia de la verdad y el conocimiento. Un campo de emergencia muy lejano a la relación del sujeto con el objeto, y más cercano a la lucha, al campo de batalla. En la *Lección sobre Nietzsche*, dictada en la McGill University de Montreal en abril de 1971 y la primera conferencia dictada en Brasil en 1973 *Nietzsche y su crítica del conocimiento*, el blanco de ataque fue el origen del conocimiento. Mientras la modernidad había atribuido al sujeto el origen del conocimiento, Nietzsche y Foucault pretenderán hacer del conocimiento algo posible sin acudir al sujeto: “Nietzsche se niega obstinadamente a poner en el corazón del conocimiento algo así como el *cogito*, es

---

<sup>25</sup>Michel Foucault, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México 2010, p. 161.

<sup>26</sup>Véase el artículo dedicado a Maurice Blanchot: Michel Foucault, *El pensamiento del afuera*, Pre-textos, Valencia 1997.

decir, conciencia pura, donde el objeto se da bajo la forma del sujeto y el sujeto puede ser objeto de sí mismo...”<sup>27</sup>

Aunque Genealogía remita, por su construcción etimológica al origen, al principio, al lugar de nacimiento, Nietzsche y Foucault antes de querer llegar al origen, prefieren buscar los momentos de procedencia, invención y emergencia de un objeto; ya sea la verdad, el cuerpo o el sujeto mismo. Foucault corrobora que esos espacios de emergencia y procedencia del sujeto, tienen una fuerte relación con los espacios donde el ejercicio del poder actúa. Antes de referir el conocimiento como una relación binaria entre dos categorías, será la *chispa que brote del choque entre dos espadas*. Las relaciones de poder en las investigaciones genealógicas, ocuparon uno de los centros de análisis más importantes para así, dar cuenta de la procedencia del sujeto. Foucault se refiere a la genealogía de la siguiente manera:

Eso es lo que yo llamaría genealogía [...] una forma de historia que da cuenta de la constitución de los saberes, de los discursos, de los dominios de objetos, etc., sin tener que referirse a un sujeto que sea trascendente en relación al campo de los acontecimientos o que corre en su identidad vacía, a través de la historia.<sup>28</sup>

La arqueología: “consiste en colocar al sujeto, al interior de alguna forma de experiencia, como *objeto de su propia reflexión...*”<sup>29</sup> En la genealogía se trata de colocar al sujeto como centro de reflexión, normalización y vigilancia, es decir, lograr colocarlo en un espacio para ser visto y que al mismo tiempo hable sobre sí.<sup>30</sup> Saber y poder ocupan el eje central en las investigaciones genealógicas. Conceptos que hasta los años setentas cargaban con una fuerte tradición filosófica, de la cual la genealogía no hace uso. El saber no es pensado como una caja de herramientas al interior del sujeto, y el poder deja de ser una posesión del mismo. Poder-saber no son heterogéneos; sin embargo, logran relacionarse. La tesis *Knowledge is power*

---

<sup>27</sup>Michel Foucault, *Lección sobre Nietzsche*, En: *Lecciones sobre la voluntad de saber*, Fondo de Cultura Económica, Argentina 2012, p. 234.

<sup>28</sup>Michel Foucault, *Verdad y Poder*, *op. cit.*, p. 191.

<sup>29</sup>Sergio Pérez Cortés, *Hegel, Marx Foucault. La razón en la historia*, Universidad Autónoma Metropolitana, México 2013, p. 285.

<sup>30</sup>Gilles Deleuze, *¿Qué es un dispositivo?* En: H. L. Dreyfus, M. Frank (et. al) *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, España 1999.

para Foucault no demuestra las relaciones y alcances de ambos. Para sostener lo antes dicho, basta citar lo que el filósofo francés menciona:

Se ha dicho, pero comprenda usted que cuando leo –y sé bien que se me atribuye- la tesis: el saber es poder o el poder es el saber, qué más da, me echo a reír, puesto que precisamente lo que me preocupa es estudiar sus relaciones; si fueran dos cosas idénticas no tendría que estudiar sus relaciones y me cansaría mucho menos. El mero hecho de que plantee la cuestión de sus relaciones demuestra que no los identifico.<sup>31</sup>

El sujeto ocupa el papel de ser resultado de estas relaciones de saber-poder. Determinar qué sucede cuando el sujeto está dentro de relaciones donde el saber y el poder se combaten, constituyó una pieza axial en la filosofía contemporánea. Recordemos que el sujeto, desde hacía varios siglos, había sido investido con los atributos de trascendental, universal, neutro; atributos a los cuales Foucault dirige una crítica para demostrar cómo la verdad pronunciada por un sujeto –sea médico, custodio, paciente- está dentro de un juego de relaciones de saber-poder: la verdad dicha por los sujetos siempre está en pugna y aparece como el resultado de este binomio.

Para Kant hubiera resultado sumamente polémico un sujeto que tuviera una historia, y fuera fundado por esta misma. Foucault en *La verdad y las formas jurídicas* ya estaba vaticinando su objetivo: investigar las prácticas sociales, institucionales e históricas desde las cuales han nacido formas de sujetos; ya no se trata de ver al sujeto como objeto de distintos campos teóricos, sino ver que el sujeto es objeto de dispositivos que lo normalizan y constantemente lo están disciplinando. Donde saber-poder actúan hay procesos de subjetivación que crean al sujeto vigilante, al sujeto loco, al sujeto parlante de su sexualidad. Cada uno llega a ser constituido mediante intensidades de poder distintas y apoyos de saber diferentes. La arqueología pone cierto énfasis en el análisis del psicoanálisis, la lingüística y la etnología, mientras la genealogía mostrara que el ejercicio constante del poder

---

<sup>31</sup>Michel Foucault, *Estructuralismo y posestructuralismo*, En; *Estética, Ética y Hermenéutica*, op. cit., pp. 331-332.

sobre los individuos logró consolidar ciencias como la criminología, la psicopatología, la psicología criminal, y con esto, nuevas formas de sujetos.

Me propongo mostrar a ustedes cómo es que las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento.<sup>32</sup>

En *La verdad y las formas jurídicas* hay un esbozo destinado a mostrar las formas bajo las cuales Occidente ha integrado la función de sujeto. Por un lado, el sujeto como posibilidad de la verdad y el conocimiento a partir de la relación que establece con las cosas. Por muchos años la relación de sujeto-objeto fue el centro de análisis: hacer que esa relación fuera mínima y sus resultados mayores, o viceversa, fue el centro de disputa de distintas corrientes filosóficas: “Todas las filosofías han fundado el conocimiento en la relación preestablecida del sujeto y el objeto, y su única inquietud consistió en acercar lo más posible uno y otro.”<sup>33</sup> La genealogía fue una especie de crítica empeñada en arrancarle al sujeto el privilegio de ser el *a priori* del conocimiento, del saber, de la libertad y la verdad, para dárselo a los juegos de verdad y las relaciones de saber-poder que atraviesan todo el entramado social. Foucault, siguiendo a Nietzsche, se da cuenta que es posible hacer historia y filosofía sin apelar al *cogito* cartesiano como fundamento de objetividad. En realidad, el *cogito* pierde su fundamento metafísico, para ser suplantado por prácticas de poder que no tienen los atributos del poder jurídico o marxista, sino es un poder que produce verdad, conocimiento, saber, sujetos de conocimiento, sujetos disciplinados y normalizados, un poder capaz de hacer hablar a los cuerpos sobre sí sin tener que torturarlos o hacerlos sangrar.

Después de las investigaciones genealógicas y lo dicho en *Vigilar y Castigar* a propósito del panóptico de Bentham, las críticas que recibía Foucault estaban dirigidas a la libertad. Si el individuo estaba situado dentro de múltiples relaciones de saber-poder, entonces parecía no haber un espacio para la libertad. Esto trajo

---

<sup>32</sup>Michel Foucault, *La verdad y las Formas Jurídicas*, op. cit. p. 12.

<sup>33</sup>Michel Foucault, *Lección sobre Nietzsche*, op. cit., p. 234.



consigo un cambio de perspectiva en sus investigaciones, por lo que ahora ya no se tratará de ver al sujeto como un objeto de las ciencias humanas, ni como el resultado de la normalización y vigilancia del poder, sino ver las distintas técnicas mediante las cuales los individuos se han constituido en sujetos. Foucault analizará las *tecnologías* con las cuales los individuos logran constituirse en sujetos morales en aras de una *estética de la existencia*; el individuo no adquiere un estatuto moral por la relación de la conciencia consigo misma, sino a partir de prácticas que le son externas. Podemos citar a propósito de las tecnologías del yo que:

Permiten al individuo efectuar, por cuenta propia o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.<sup>34</sup>

Foucault se da cuenta que esta preocupación por el *cuidado de sí* fue un problema que los griegos tenían muy presente; una preocupación de sí que con el cristianismo fue socavada y en la época contemporánea con la educación, los códigos éticos y la psicología, fue absolutamente nula. Este ir a las artes de la existencia, es la parte en la cual Foucault acepta la libertad como práctica, es decir, la libertad no está en la interioridad del sujeto como lo había supuesto la filosofía kantiana, sino, la libertad está en otra parte; la libertad, al igual que el pensamiento, está afuera.

La historia del sujeto moderno sostiene que es posible tener una relación distinta con nosotros mismos, la cual no corresponda estrictamente con la forma cartesiana. La historicidad del sujeto que emprende Foucault hacia las sociedades antiguas tuvo como eje mostrar la constitución histórica del sujeto en distintos ámbitos de la vida. Los griegos y el cristianismo primitivo le permitieron mostrar a Foucault que el sujeto desde hace más de dos mil años se ha constituido bajo distintas formas y/o tecnologías en sujeto de conocimiento y sujeto moral. El ejercicio histórico comprobará que el sujeto no es una sustancia como lo había

---

<sup>34</sup>Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona 2000, p. 48.

pensado la filosofía moderna, sino el sujeto es: “una forma y esa forma no es siempre y en todas partes idéntica a sí misma [...] lo que me interesa es precisamente la constitución histórica de esas formas diferentes del sujeto en relación con el juego de verdad.”<sup>35</sup> Dentro de las formas diferentes de la subjetividad, una que a Foucault le interesó mucho fue la correspondiente a la de sujeto, es decir, hubo un momento en la historia en que los individuos establecieron una relación consigo mismos de sujetos, en el sentido que Kant le daría como trascendencia. Para Foucault el ser-sujeto no es más que un tipo de subjetividad dentro de muchas otras que han existido en la historia, asimismo, este tipo de subjetividad es contingente. Aceptar lo contrario sería pensar que la subjetividad moderna fue y es el último momento en la historia.

El concepto de *interioridad* es sumamente importante porque el sujeto en algún momento de la historia adquirió esa interioridad en la cual, la verdad, el conocimiento, la libertad y la moral, irían a tomar lugar. La interioridad fue uno de los conceptos más contrarios a la obra del pensador francés. Si hubo un análisis de las artes de la existencia antiguas fue para demostrar que el sujeto, en algún momento de la historia se hacía moral a partir de prácticas, discursos y trabajos sobre sí mismo; algo muy diferente a ser moral a partir de la toma de conciencia o de la interiorización de valores. En la conferencia de *¿Qué es un autor?* Foucault dice que si hubiera dado una conferencia sobre el sujeto, hubiera hablado sobre las condiciones históricas en las cuales pudo asentarse la filosofía del sujeto. Mientras que en la genealogía, sujeto significa estar sujetado a, en las tecnologías del yo será un estar: “ligado a su propia identidad por conciencia o autoconocimiento.”<sup>36</sup> Foucault utiliza aquí los términos de conciencia y autoconocimiento porque fueron dos de los supuestos más importantes para la filosofía del sujeto, y que resultan estar emparentados con las prácticas monásticas de confesión.

Hacer la historia de la filosofía del sujeto significó buscar de dónde llegaron a la filosofía en el siglo XVII los conceptos de *Interioridad*, *Autorreflexión*,

---

<sup>35</sup>Michel Foucault, *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, op. cit., pp. 403-404.

<sup>36</sup>Michel Foucault, *El sujeto y el poder*, op. cit., p. 245.

*Autoexaminación, Meditación, Conciencia, Reflexión, etc.*, entre otros. Antes de acudir a Descartes o Kant directamente, Foucault hace un estudio para determinar la procedencia y los lugares de emergencia de los antes citados. El tema de la confesión, en este orden de ideas, toma una relevancia sumamente importante porque todos esos atributos en un primer momento le pertenecieron a las confesiones religiosas. La confesión cristiana supuso que el individuo constantemente estuviera haciendo exámenes de conciencia, autorreflexionándose, meditando y autoexaminando su interioridad. La interioridad fue el espacio por antonomasia que poco a poco fue conquistando el cristianismo. Con el tiempo, acceder a esa interioridad del individuo fue una empresa decisiva no sólo para el cristianismo, sino para todo el proyecto moderno. Hacer hablar a los individuos sobre su interioridad fue un acto que tanto el director de conciencia, como el sacerdote y el psicoanalista o el psicólogo, han practicado desde hace varios siglos. En este sentido, el estudio de la confesión es sin duda alguna un tema de suma importancia para sustentar el pensamiento del afuera. Es decir, la autorreflexión y la examinación de la interioridad no fueron preceptos que hayan salido del *cogito* cartesiano, sino venían de una tradición ya antiquísima, los cuales sirvieron de base para la filosofía del sujeto. Cabe mencionar que, cuando Descartes escribe sus meditaciones no es para constituir al yo, sino para constituir al conocimiento. Antes de Descartes la verdad tenía un precio, una ascesis. Era necesario hacer un camino ascético para acceder a la verdad. Después de Descartes es posible ser inmoral y acceder a la verdad. Siguiendo los pasos del método es como podremos arribar a la verdad. Este fue un giro totalmente drástico en la filosofía, el cual Foucault lo pone a la vista para apelar a un tipo de verdad y ética que no esté agarrada a la filosofía del sujeto. En este orden de ideas Joël Birman precisa:

El dispositivo de la confesión es la contrapartida religiosa de la constitución metafísica del sujeto y de la ética del conocimiento de sí. En otras palabras, desde Descartes hasta Hegel, pasando por Kant, la filosofía occidental ha

sido la teorización de la interioridad, constituida por el saber de sí, que dice que la reflexión es el signo mayor del orden del pensamiento.<sup>37</sup>

Por tanto, el sujeto moderno en su calidad universal o trascendente toma forma a partir de condiciones históricas. Esto quiere decir que en el devenir histórico es posible otro tipo de relaciones más allá de la forma de sujeto. Por ello consideramos que un fundamento importante en el proyecto de Foucault está centrado en la deconstrucción del sujeto y los supuestos que trae consigo. A manera de conclusión, podemos decir que el problema del sujeto es un eje importante para comprender el pensamiento de nuestro autor. Una obra dedicada a quitarle al sujeto el estatuto de ser el referente por antonomasia de la verdad, el conocimiento, la realidad, la ética, la libertad, etc., para poner sobre la mesa todo el entramado histórico del cual el sujeto se ha valido para hacerse aparece como una unidad independiente de su historia.

### **1.3. Confesión y juegos de verdad.**

En el presente apartado pretendemos estudiar la confesión aunada al concepto de *Juegos de verdad*. Antes de responder a las preguntas de qué es la confesión o qué son los juegos de verdad, pretendemos sostener que es posible pensar la confesión como un juego de verdad. La relación que establecemos entre la confesión y los juegos de verdad será a partir del estudio que Foucault realizó en torno a la verdad, ya que, sin duda alguna el tema de la verdad constituyó una pieza axial dentro de su filosofía; un tema desarrollado bajo un enfoque totalmente distinto al esbozado por la tradición filosófica. La verdad estudiada dentro de los llamados juegos de verdad, será una verdad que no tendrá que recurrir a los conceptos de *concordancia* o *adecuación*. La verdad estudiada a partir de los juegos de verdad es una verdad que da cuenta de las distintas reglas que estructuran y sostienen los diversos juegos

---

<sup>37</sup>Joël Birman, *Foucault y el psicoanálisis*, Nueva Visión, Buenos Aires 2008, p. 47.

donde la discriminación de lo verdadero sobre lo falso se juega. Aunque el concepto de juegos de verdad aparece mencionado de forma explícita en el *Uso de los placeres*, estos constituyen un tema central en todo el pensamiento del autor. En *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad* nuestro autor mencionó que los juegos de verdad eran un tema presente en toda su obra: desde *Historia de la locura* hasta *La inquietud de sí* los juegos de verdad fueron un tema constante.

Las distintas historias de Foucault son historias de la verdad. Historias de las reglas bajo las cuales ha sido discriminado lo verdadero sobre lo falso en diversas formaciones históricas. La historia de la verdad nunca buscó hacer una recopilación de las distintas teorías que habían declarado la verdad de un objeto, ni buscó valorar la fiabilidad de cierta teoría de conocimiento en relación con su objeto de estudio. La historia de la verdad fue una historia encargada de mostrar las reglas, los procesos, las superficies, los criterios mediante los cuales a cierto objeto se le daba un estatuto de verdad, es decir, la historia de la verdad fue una historia encargada de mostrar las condiciones de aparición de lo verdadero.

En *La verdad y las formas jurídicas* está el proyecto de realizar una historia de la verdad a partir de las distintas prácticas sociales. En este sentido, nuestro autor menciona que hay dos tipos de historias de la verdad. La primera podría llamarse, una historia *interna*, muy asociada con la historia de la verdad en las ciencias. La segunda, dentro de la cual Foucault inscribe su proyecto, es la historia *externa*, la cual pretende mostrar que: “hay otros sitios en los que se forma la verdad, allí donde se definen un cierto número de reglas de juego a partir de las cuales vemos nacer ciertas formas de subjetividad, dominios de objeto y tipos de saber.”<sup>38</sup> El concepto de lo externo, al igual que el del *Afuera*, son importantes para comprender la posición del sujeto junto al de la verdad, ya que, la verdad no tendrá su posibilidad de aparición en el sujeto trascendental, en su interioridad, sino las condiciones de posibilidad de lo verdadero estarán afuera del sujeto, condiciones que obedecen a un régimen de *reglas anónimas*. En este orden de ideas, la verdad no estará sujeta a las leyes de las proposiciones, ni a leyes lingüísticas, sino a reglas

---

<sup>38</sup>Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, op. cit., p. 15.

que son particulares de cada juego; es decir, existen distintos y diversos juegos de verdad donde las reglas que articulan la verdad son diferentes.

Ahora bien, es necesario mencionar que el concepto de *juegos de verdad* Foucault lo formuló a partir de los *juegos de lenguaje* de Ludwig Wittgenstein. Por lo tanto, antes de señalar el concepto de juegos de verdad, será menester señalar de manera sucinta aquello que Foucault toma de Wittgenstein sobre los juegos de lenguaje, y la distancia que hay entre estos dos conceptos para así tener una comprensión más holística del tema de los juegos de lenguaje y su relación con la confesión.

Wittgenstein, al igual que varios filósofos, tuvo momentos diferentes dentro de su pensamiento. El Wittgenstein del *Tractatus-logicus-philosophicus* (1921) no es el mismo al de *Investigaciones filosóficas* (1958). En ambos textos hay un análisis del lenguaje totalmente distinto. Mientras en el *Tractatus* la proposición es el eje central del análisis lógico, en *Investigaciones filosóficas* el concepto de *Juegos de lenguaje* le da un carácter distinto al uso del lenguaje. En el *Tractatus* hay un análisis de las proposiciones que pueden ser constatadas y las que no, es decir, en el *Tractatus* el lenguaje que está estructurado a partir de proposiciones necesariamente muestra algo: “La proposición con sentido enuncia algo, y su demostración muestra aquello que es así; en la lógica toda proposición es la forma de una demostración.”<sup>39</sup> Ahora bien, Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas* ya no planteará el problema del lenguaje a partir de la proposición como un ordenamiento lógico, sino el lenguaje tomará su significado y su uso práctico a partir de los distintos juegos del lenguaje. Entendemos por juegos de lenguaje: “al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido.”<sup>40</sup> En las *Investigaciones filosóficas* el autor vienés menciona que no se puede hablar de *el lenguaje* sino de juegos de lenguaje, debido a que es en ellos donde el lenguaje mismo toma fundamento. No es a partir de la sintaxis que una palabra designa tal o cual objeto, sino en la particularidad a la cual está sujeto el lenguaje: “Cuando el

---

<sup>39</sup>Ludwing Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosophicus*, Alianza, Madrid 2015, p. 133.

<sup>40</sup>Ludwing Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, UNAM, México 2003, p. 25.

muchacho o el adulto aprenden lo que podrían llamarse lenguajes técnicos especiales, por ejemplo, el uso de mapas y diagramas, la geometría descriptiva, el simbolismo químico, etc., aprenden más juegos de lenguaje”<sup>41</sup> Comprender el uso y el significado implica, de igual forma, comprender el juego del lenguaje. En este sentido podemos citar lo siguiente:

Wittgenstein considera que el significado de una palabra sólo puede tener relación con otras en tanto tiene su propio significado dentro de un juego de lenguaje. Wittgenstein estableció la noción “juegos de lenguaje” para indicar que el hablar de las palabras sólo es posible como parte de una actividad o forma de vida.<sup>42</sup>

El papel del sujeto frente a los juegos de lenguaje es un papel pasivo. Estas formas sociales y culturales del lenguaje no tienen su fundamento en el sujeto; para Wittgenstein el sujeto no es quien dice y estructura el juego. Quizá este fue uno de los puntos que llamó la atención de Foucault, ya que dentro de los juegos de verdad, el sujeto tampoco toma el papel fundante del juego; más bien, el sujeto se constituye como tal a partir de la propia regularidad del juego de verdad. La verdad de lo que el sujeto es, la verdad que el sujeto reconoce como suya está imbricada dentro de estos juegos. Tenemos así que:

He buscado saber cómo el sujeto humano entraba en juegos de verdad, bien sea en juegos de verdad que tienen la forma de una ciencia o que se refieren a un modelo científico, o bien en los que se pueden encontrar en instituciones o en prácticas de control.<sup>43</sup>

Por lo tanto, después de lo expuesto, sabemos que Foucault tomó el concepto de juegos de verdad de Wittgenstein para estudiar la verdad bajo un enfoque en el cual, la verdad está supeditada a un juego. Esta es una de las tesis centrales en la obra de Foucault: hay diversos juegos de verdad, la verdad es articulada dentro de estos juegos que tienen una regularidad anónima. La distancia de Foucault con Wittgenstein es que las reglas del juego no son sociales ni

---

<sup>41</sup>Ludwing Wittgenstein, *Los cuadernos azul y marrón*, Tecnos, Madrid 2009, p. 120

<sup>42</sup>Oscar Martiarena, *Estudios sobre Foucault*, Universidad Veracruzana, México 2005, p. 71.

<sup>43</sup>Michel Foucault, *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, op. cit., p. 393.

culturales, sino están relacionadas con prácticas más precisas como la confesión, el interrogatorio, la ciencia, el juramento etc. Precisamente por eso Foucault decía que la distancia<sup>44</sup> que él tomaba con los analíticos estaba en función de que para ellos el discurso se estructuraba dentro de un salón en Oxford, mientras que para el filósofo de Poitiers la creación de estos juegos es a partir de luchas complejas donde la verdad siempre está en disputa. Bajo este tenor de ideas podemos citar lo siguiente:

Lo que me parece un poco limitado en el análisis de Searle, Strawson, etcétera, es que son análisis de la estrategia de un discurso que se realiza alrededor de una taza de té, en un salón en Oxford. [...]El problema sería saber si no se puede estudiar la estrategia del discurso en un contexto más real o en el interior de prácticas que son diferentes de las conversaciones de salón.<sup>45</sup>

El punto esencial que Foucault toma de Wittgenstein consiste en haber planteado que la regularidad del lenguaje estaba dentro de juegos, más que estar al interior de un sistema lógico universal. El trabajo de Foucault consistió en mostrar el régimen de lucha o el carácter político que puede ser estudiado dentro de los juegos de verdad. La postura es clara: los juegos de verdad están imbricados ahí donde la lucha toma su partida. Ahora bien, los juegos de verdad no están reducidos a ser únicamente relaciones de poder. Cuando Foucault habla de los juegos de verdad aunados a las relaciones de poder, no está diciendo que los juegos de verdad –la medicina por ejemplo– sea sólo una relación de poder. No. Lo que está diciendo es que dentro de las reglas que hacen funcionar el juego de la medicina, hay relaciones de poder de las cuales se valen. El encierro es un ejemplo claro: para formular una verdad sobre la locura fue necesario colocarla dentro del juego

---

<sup>44</sup>La distancia de la cual hablamos puede ser documentada claramente desde esta cita: “Si uno se sitúa en el nivel de una proposición, en el interior de un discurso, la separación entre lo verdadero y lo falso no es ni arbitraria, ni modificable, ni institucional, ni violenta. Pero si uno se sitúa en otra escala, si se plantea la cuestión de saber cuál ha sido y cuál es constantemente, a través de nuestros discursos, esa voluntad de verdad que ha atravesado tantos siglos de nuestra historia, o cuál es en su forma general el tipo de separación que rige nuestra voluntad de saber, es entonces, quizá, cuando se ve dibujarse algo así como un sistema de exclusión.” En: Michel Foucault, *El orden del discurso*, Tusquets, México 2009, p. 19.

<sup>45</sup>Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, op. cit., p. 163.



médico, el cual tuvo su soporte en el encierro. Ahí está un ejemplo del vínculo del poder con los juegos de verdad. Un vínculo que no es siempre el mismo. Otro ejemplo, que el mismo Foucault retoma, es el de las matemáticas. El juego de verdad de las matemáticas no es sólo una relación de poder. No obstante, la verdad que se formula dentro de ellas, también se apoya en un circuito cercado, a partir de instituciones, de sistemas de inclusión y exclusión, lo cual no ponen en duda la certeza o la fiabilidad del conocimiento matemático.

Aquí es donde podemos ver con mayor contundencia la distancia con Wittgenstein: el juego de verdad, en cierta forma, funciona con relaciones de poder las cuales actúan de manera distinta en cada juego. Las relaciones de poder en medicina, no son las mismas que en las prácticas jurídicas. Van cambiando constantemente. Recordemos un poco la escena de la *Ilíada* entre Antíloco y Menelao. Ahí el juego de verdad es entre los contendientes, levantando la fusta y colocando la mano sobre el caballo. Hoy en día la verdad de un juramento es totalmente distinta. Dentro del ámbito de la confesión sucede lo mismo. Confesión, *exomológesis* y *exagóreusis*, son juegos donde la verdad se vale de un agregado de poder diferente. El juego de verdad de la confesión no tiene un sentido único, sino su devenir es múltiple. Un juego que ha sido totalmente diverso a lo largo de la historia. Un juego con fines y alcances distintos. Por ejemplo, la *exomológesis* presenta de la manera pública la expiación del pecado, mientras en la confesión el momento de expiación es privado. Aunque podemos mencionar la *exomológesis* y la *exagóreusis* como antecedentes de la confesión, también podemos analizarlas como juegos de verdad en la historia con sus procedimientos, sus herramientas, su verdad y su justificación. Podemos decir de la *exomológesis* que: “Este término designa, en un sentido amplio, la manifestación de una verdad y la adhesión del sujeto a esa verdad que proclama.”<sup>46</sup> Sería un error considerar la relación de poder igual entre la *exomológesis* y la confesión. De igual forma, sería un error considerarlas simples relaciones de poder, o considerar a la confesión como una

---

<sup>46</sup>Eduardo Castro, *Diccionario Foucault*, Siglo XXI, Buenos Aires 2011, p. 151.

forma más precisa, más científica, menos arcaica. En este sentido Foucault expresa:

Cuando hablo de relaciones de poder y de juegos de verdad no quiero decir en modo alguno que los juegos de verdad, unos u otros, sean sólo relaciones de poder que pretendo enmascarar. [...] Mi problema es como ya lo he dicho, saber cómo los juegos de verdad pueden ponerse en el lugar de y estar ligados a relaciones de poder.<sup>47</sup>

Así como lo expresaba Wittgenstein en los *Cuadernos Azul y marrón*: comprender el uso del lenguaje jurídico, científico, geométrico, significa comprender el juego de lenguaje. En Foucault, entender una verdad, implica conocer el juego donde ésta tiene su partida. Es menester señalar qué entendemos por juego para después mencionar el concepto de juegos de verdad. El juego lo podemos comprender como el: “conjunto de procedimientos que conducen a un determinado resultado, que puede ser considerado, en función de sus principios y de sus reglas de procedimiento, como válido o no, como ganador o perdedor.”<sup>48</sup> El juego tiene sus propios principios de funcionalidad y de valoración; no hay un juego universal, así como tampoco hay un juego del cual deriven los otros. Las reglas del juego son los soportes, el andamio donde la verdad o la falsedad se sostienen. El tema del juego nos permite ver la distancia con la fenomenología, ya que la verdad no aparece en *estado salvaje*, sino está remitida necesariamente a un juego, donde constantemente es jugada. En el juego las cosas adquieren o pierden un estatuto de ser. La filosofía de Foucault puede ser leída como un estudio de diversos juegos de verdad, desde el juego de la medicina hasta el juego de la historia. En *Nietzsche, la genealogía y la historia* (1971) Foucault habla de “el gran juego de la historia” para referirse a las reglas que articulan la historia, los lugares estratégicos desde donde la historia se escribe, y la función política que acarrea tras de sí.<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup>Michel Foucault, *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, op. cit., p. 410.

<sup>48</sup>*Ibid*, p.

<sup>49</sup>Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía y la historia*, en: *Microfísica del poder*, La piqueta, Madrid, 1992, pp. 7-31.

El concepto de verdad lo podemos entender como: “un conjunto de procedimientos reglamentados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación y el funcionamiento de los enunciados.”<sup>50</sup> La verdad es resultado de un entramado de reglas, instituciones, relaciones de poder. Cuando decimos que la verdad está dentro de juegos, es porque hay diversos juegos de verdad, lo cual nos hace pensar que no hay una esencia de lo verdadero o falso: el error también está circunscrito dentro de las mismas reglas de lo verdadero y lo falso. Por tal motivo Foucault hacía la pregunta de si: “¿todo esto no es una historia, la historia de un error que lleva por nombre verdad?”<sup>51</sup> La verdad es un resultado, antes de ser un descubrimiento. En este sentido, el proyecto en aras de la verdad puede ser: “no el descubrimiento de lo que es verdadero, sino las reglas en función de las cuales lo que dice un sujeto a propósito de cierto objeto pueden suponer la cuestión de la verdad o la falsedad.”<sup>52</sup>

A partir de esta cita, gran parte de la obra de Foucault entra dentro de este supuesto: en *Historia de la locura* se trató de saber cómo el sujeto loco fue definido y delimitado por un paradigma médico en una época determinada; en *Las palabras y las cosas* saber cómo el sujeto fue pensado como sujeto vivo o sujeto hablante dentro de discursos científicos como la biología y la gramática general; en *la Voluntad de saber* se trató de la forma en que la sexualidad fue pensada y definida dentro de un campo teórico, el cual le dio a la sexualidad su verdad y su falsedad. Los libros de Foucault pueden ser leídos como un proyecto que busco saber de dónde viene la verdad, quién tiene el derecho a decirla, en qué superficies se le nombra, las condiciones de su predicación. Un proyecto que antes de cumplir con la nostalgia de decir: esto es verdadero; prefirió decir: esto ha posibilitado ciertas verdades en nuestra cultura. En este sentido, el filósofo francés busco hacer un ejercicio histórico para saber cuáles eran las reglas del juego que discriminaban algo como falso-verdadero, antes de decir, esta fue la verdad en una época determinada.

---

<sup>50</sup>Michel Foucault, *Verdad y poder*, op. cit., p. 199.

<sup>51</sup> Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía y la historia*, op. cit., p. 11

<sup>52</sup>Judith Revel, *Diccionario Foucault*, Nueva visión, Buenos Aires 2009, p. 132.

La práctica de la confesión es un juego analizado de una manera novedosa, porque Foucault no hizo la historia de las diferentes maneras como la gente se había confesado, sino una historia de las condiciones bajo las cuales los sujetos constantemente eran colocados dentro de estos juegos. Sin duda alguna, rastrear en la historia las diferentes maneras en que los sujetos entraban o salían de estos juegos, tiene un gran mérito filosófico. Podríamos sostener que el estudio de la confesión estuvo fuertemente ligado al tema del sujeto. Juegos de verdad-sujeto es una relación que podría pensarse más precisamente en este trabajo como confesión-sujeto. Dar cuenta de las implicaciones filosóficas, prácticas y morales del sujeto dentro de este juego. Después de todo, la confesión es uno de los juegos con los cuales en Occidente se ha producido no sólo la verdad de un hecho, la verdad de una cosa, sino también la verdad que el sujeto mismo reconoce ser. Una verdad de sí que es contingente. Sería difícil para nosotros sostener un sujeto universal, ya que no hay ningún juego de verdad universal. El sujeto, a lo largo de la historia, se ha reconocido de diferentes maneras, y esto ha sido posible gracias a los distintos juegos de verdad. El trabajo de Foucault no podría ser comparado al de un historiador porque después de todo en la obra de Foucault, está la pretensión de pensar cuáles son los juegos de verdad con los cuales los sujetos se constituyen como tales en el presente. Si Foucault recurre al concepto de juegos de verdad, es porque en los juegos de verdad el sujeto no toma un papel trascendental, sino todo lo contrario: el sujeto constantemente es transformado, constituido, disciplinado, normalizado dentro de estos juegos. Podemos decir que el problema de los juegos de verdad es el sujeto: "Mi problema ha sido siempre el de las relaciones entre sujeto y verdad: cómo el sujeto entra en cierto juego de verdad."<sup>53</sup>

Esto quiere decir que la constitución histórica de las diferentes formas de sujeto, camina a la par con el desarrollo de los juegos de verdad. El sujeto no es una sustancia dada por sí y desde sí, sino su inteligibilidad está situada en los juegos de verdad. La confesión, pensada como juego de verdad, por tanto habrá tenido y tendrá diversas formas de sujeto al interior de sus reglas de funcionamiento.

---

<sup>53</sup>Michel Foucault, *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, op. cit., p. 402.

Tengamos en consideración que la verdad producida dentro de la confesión, circula a través de la sociedad y encuentra su legitimidad en que siempre promete una verdad, una verdad que causa efectos de perdón, de salvación, de tranquilidad o de comprensión. La tranquilidad, la salvación etc., son parte del juego. Cuando alguien confiesa algo de sí o sobre un hecho, esas palabras, esos sonidos lingüísticos, no son por sí mismos la forma de una verdad. Las palabras dichas están supeditadas al juego sin el cual no tendrían efectos. Por ejemplo, si una persona indiciada confiesa un delito ante una autoridad no jurisdiccional, la confesión no tiene efectos, no sirve de nada. Tengamos presente que hablar de los juegos de verdad, no implica decir que la verdad siempre sea construida. Hay momentos en que la verdad es descrita. La descripción se integra dentro del juego, el cual le da un estatuto de verdad al objeto descrito; es decir, nunca hemos dicho que todos los juegos puedan prescindir de las cosas para articular verdades. Hay juegos que simplemente integran una descripción a su juego, y con ello esta descripción adquiere un estatuto de verdad.

Después de lo expuesto, podemos darnos cuenta de los motivos que llevaron a Foucault a estudiar la confesión: la confesión es un juego en el cual la verdad emerge; la confesión es un juego de verdad donde el sujeto está jugando su propio estatuto de ser; la confesión es un juego en el cual las condiciones *a priori* de la verdad no están *en* el sujeto, sino en las reglas que estructuran y hacen funcionar el juego. A manera de conclusión podemos decir que no hay una verdad universal. Hay distintos juegos donde la verdad aparece, donde toma su significación. No hay verdad en sí. Lo que hay son regímenes donde la verdad adquiere su estatuto. No hay una homogeneidad de la verdad dentro de un sistema filosófico o científico, lo que hay son heterogeneidades de la verdad. La confesión pertenece a una de estas heterogeneidades.

## Capítulo II: La confesión en la relación saber-poder

### Introducción

El presente capítulo tiene el objetivo de estudiar la confesión dentro de las relaciones de saber-poder. Pretendemos estudiar por qué dentro de la genealogía del sujeto moderno, el dispositivo de confesión tuvo una participación importante. Resaltaremos la importancia filosófica de esta práctica. En este sentido, se trata de ver cómo la confesión se desenvuelve dentro de relaciones de saber-poder, y que puede ser estudiada como una tecnología política, en los casos de la tortura, la confesión religiosa, el interrogatorio y el examen.

### **2.1. Confesión y Tortura.**

*Vigilar y Castigar*, así como *La voluntad de saber*, son los textos principales donde la relación saber-poder fue desarrollada en toda su magnitud. De igual manera, Foucault abordó el tema de la confesión en los textos antes citados. Es decir, la confesión apareció en la obra del filósofo francés, cuando este se interesó por estudiar las diversas prácticas donde hay relaciones de fuerzas emparentadas con estratos de saber. Podemos decir que, el desarrollo de la relación saber-poder motivó el estudio de la confesión. En este sentido, la confesión es un tema asociado con la *analítica del poder* elaborada por Foucault en la década de los setentas, la cual fue relacionada con lo dicho en las obras arqueológicas. El tránsito de la arqueología hacia la genealogía, antes de suponer una ruptura, permitió completar el tema de la relación saber-poder, dentro de la cual la confesión tuvo una presencia notable.

El objeto de estudio de las investigaciones arqueológicas fue el saber. Un estudio del saber contrario a toda una tradición de pensamiento que había considerado el conocimiento, la razón y la ciencia, como sinónimos de saber. Por su parte, Foucault integró una manera nueva de comprender y estudiar este concepto. Para el filósofo francés, el saber no depende del sujeto: “La arqueología encuentra el punto de equilibrio de sus análisis en el saber, es decir en un dominio en que el sujeto está necesariamente situado y es dependiente, sin que pueda

figurar en él jamás como titular (ya sea como actividad trascendental, o como conciencia empírica)”<sup>54</sup> El saber, más allá de estar relacionado con el sujeto, hace alusión a dos campos heterogéneos: el régimen enunciativo y el régimen de las visibilidades. Estos dos regímenes van a ser las condiciones *a priori* - históricamente- donde el saber se forma. En estos términos, entendemos por saber: el alojamiento del sujeto desde donde puede hablar de un objeto; así como, el campo de enlace, cruce, o discriminación donde los enunciados adquieren un sentido propio y son aplicados.<sup>55</sup> Cabe destacar que Foucault le da una primacía a lo enunciativo sobre las visibilidades, pues, los enunciados logran tener su propio *objeto discursivo*. Ese fue el objetivo de las investigaciones arqueológicas: documentar la relación de los enunciados, su forma de discriminación e integración dentro de una práctica discursiva, en la cual se va establecer una relación con el régimen de visibilidad, para así, formar estratos de saber. Después de todo, el saber se forma a partir del enunciado y lo visible, o dicho en otros términos, de lo discursivo frente a lo no-discursivo.

Esta relación de discursivo y no-discursivo, a Foucault lo llevó a pasar del enunciado, hacia las relaciones de fuerzas, es decir, fue el paso de la arqueología a la genealogía. Esto por un motivo: si el saber se compone de dos elementos, lo enunciable y lo visible, y estos dos elementos no tienen una relación directa, ya que son dos campos totalmente heterogéneos uno del otro, ¿Qué hará que el enunciado se relacione con lo visible -lo no-discursivo- dentro del campo del saber? La respuesta de Foucault es contundente: las relaciones de fuerzas. Ese fue el motivo de pasar de la arqueología hacia la genealogía. Gilles Deleuze en estos términos lo expresa:

¿Qué es esa otra dimensión que es la única capaz de asegurar el entrelazamiento de las dos formas irreductibles del saber? Son las relaciones de fuerza o de poder. Son ellas las que encarnan en el cuadro de visibilidad.

---

<sup>54</sup>Michel Foucault, *Arqueología del saber*, *op. cit.*, p. 238.

<sup>55</sup>*Ibid.* 237

[...] Entonces, las dos formas del saber pueden encontrar la razón de su entrecruzamiento en el elemento informal de las relaciones de fuerza...<sup>56</sup>

El paso hacia la *analítica del poder*, fue un trabajo radical por haber desarrollado el poder. Fuera de toda una tradición de pensamiento ante la cual, Foucault tomaba una distancia notable. Es menester mencionar que, para los años del periodo genealógico, el poder no había sido estudiado propiamente como relaciones de fuerzas, pues, se le había confundido con el Estado, la ley, la predominación de una clase social sobre otra. Por lo cual, Foucault desarrolló los espacios o las estrategias donde se establecen relaciones de fuerzas. Fue en la sesión inaugural de la cátedra *Historia de los sistemas de pensamiento* donde nuestro autor mencionó por vez primera el elemento del poder en su obra. Esta sesión inaugural, publicada bajo el título *El orden del discurso* (1970) ha sido considerada el tránsito hacia la genealogía:

En esta lección inaugural, Foucault no analiza el juego de los enunciados, tal como lo hizo en el análisis arqueológico, sino que estudia los obstáculos y conjuros que impiden la proliferación indefinida del discurso. No se trata de analizar la práctica del discurso en su interioridad, sino de desvelar los procedimientos de control del discurso...<sup>57</sup>

En la analítica del poder Foucault no pretendió responder a la pregunta ¿Qué es el poder? Para desarrollar una teoría del mismo: “El reto de las investigaciones que realizaré consiste en avanzar menos hacia una “teoría” que hacia una “analítica” del poder...”<sup>58</sup> Sus análisis documentaron cómo y en qué condiciones se establecen relaciones de fuerzas. Entendemos por relaciones de fuerzas: “...una acción sobre una acción, sobre acciones existentes u otras que pueden suscitarse en el presente y en el futuro. [...] es siempre una forma de actuar sobre la acción del sujeto, en virtud de su propia acción...”<sup>59</sup> En este sentido, la analítica del poder representó una

---

<sup>56</sup>Gilles Deleuze, *El saber, curso sobre Foucault*, op. cit., p. 253-254.

<sup>57</sup>Julián Sauquillo González, *Michel Foucault: una filosofía de la acción*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1989, p. 272.

<sup>58</sup>Michel Foucault, *La voluntad de saber*, op. cit., p. 77-78.

<sup>59</sup>Michel Foucault, *El sujeto y el poder*, op. cit., p. 253.



manera novedosa de analizar las relaciones de fuerzas, una analítica que postuló unas tesis importantes en el siglo XX.

En primer lugar, el poder es un ejercicio, antes de ser una propiedad. La tradición jurídica y política había identificado al poder con la soberanía. Sin embargo, las relaciones de fuerzas no están localizadas únicamente en la acción soberana, sino que rodean todo el cuerpo social, y sólo pueden ser captadas en su ejercicio. Es decir, Foucault analizó el poder sin recurrir a la figura del príncipe. En segundo lugar, el poder tiene funciones más positivas que represivas. El punto más alto del poder es que incita, produce, aumenta, crea, deriva. Ahora bien, cuando una fuerza se ejerce sobre algo que no tiene fuerza, esa fuerza establece una relación de *violencia*. Las relaciones de fuerzas siempre se establecen una frente a la otra, y en esta relación se da la incitación, producción, multiplicación etc. Podemos documentar lo antes mencionado con las palabras de Foucault:

Si el poder no fuera más que represivo, si no hiciera nunca otra cosa que decir no, ¿pensáis realmente que se le obedecería? Lo que hace que el poder agarre, que se le acepte, es simplemente que no pasa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho va más allá, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir.<sup>60</sup>

En tercer lugar, las relaciones de fuerzas son inmanentes a distintos tipos de relaciones, ya sean económicas, políticas, familiares, etcétera. Es decir, las relaciones de fuerzas no están en una supuesta *exterioridad* a otro tipo de relaciones. En cuarto lugar, las relaciones de fuerzas están en los niveles más bajos, como los más altos de la sociedad; no se establecen en un supuesto de lucha de clases, de burguesía-proletariado, gobierno-gobernados. Las relaciones de fuerzas: “se forman y actúan en los aparatos de producción, las familias, los grupos restringidos y las instituciones, sirven de soporte a amplios efectos de escisión que

---

<sup>60</sup>Michel Foucault, *Verdad y poder*, op. cit., pp.192-193

recorren el conjunto del cuerpo social.”<sup>61</sup> Por último, una de las tesis más importantes, sostiene que: las relaciones de poder, implican necesariamente, focos de resistencia al poder.

Foucault utilizó estos postulados metodológicos para localizar las relaciones de fuerzas en ámbitos poco considerados en la historia, ámbitos que de manera superficial parecían no tener efectos considerables en Occidente. Sin embargo, el proyecto fue contundente: estudiar las distintas prácticas donde hay relaciones de fuerzas que se enlazan, regulan o circulan, a partir de estratos de saber. Foucault estableció la relación saber-poder para: “... admitir [...] que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo relaciones de poder.”<sup>62</sup> En este sentido, el proyecto genealógico estuvo destinado a ver las prácticas donde saber-poder actúan y logran establecer las condiciones de emergencia de lo verdadero.

El interés de Foucault por desarrollar la relación saber-poder motivó el estudio de las prácticas jurídicas. Fue en los textos de *Théories et institutions pénales* (1971-1972) *La société punitive* (1972-1973) las conferencias de *La verdad y las formas jurídicas* (1973), y *Vigilar y castigar* (1975) donde Foucault desarrolla el tema del saber-poder aunado a las prácticas jurídicas, las cuales: “...son algunas de las formas empleadas por nuestra sociedad para definir tipos de subjetividad, formas de saber y, en consecuencia, relaciones entre el hombre y la verdad...”<sup>63</sup> Nuestro autor llegó a la confesión en el desarrollo de la relación saber-poder para responder a la pregunta: ¿Cuáles son las condiciones de emergencia o procedencia de lo verdadero a partir de estrategias de fuerzas y campos de saber? Esta pregunta llevó a Foucault a estudiar las distintas prácticas donde estos dos elementos actuaban. La tortura encontró ahí su punto de arranque al ser una situación de poder aunada a condiciones de saber.

---

<sup>61</sup>Michel Foucault, *La voluntad de saber*, op. cit., p. 88

<sup>62</sup>Michel Foucault, *Vigilar y Castigar*, Siglo XXI, México 2009, p. 37

<sup>63</sup>Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, op. cit., p. 16.

Para abordar el tema de la tortura podemos comenzar diciendo que, cuando un individuo era acusado de un delito el juez tenía la obligación de emprender una *indagación*. Es decir, buscar testimonios, documentos, objetos, reunir pruebas que pudieran presentar al acusado como culpable. Si la indagación era exitosa, y estaba hecha de acuerdo con las reglas jurídicas, esta podía obtener por sí misma la sentencia para castigar al acusado: “La indagación bien hecha, exhaustiva, es en el límite, la equivalencia de un delito flagrante...”<sup>64</sup> Esta indagación se desarrollaba bajo una *aritmética probatoria* que relacionaba pruebas, semipruebas, pruebas plenas, urgentes, leves, imperfectas. En este sentido, la indagación podía obtener la sentencia a partir de un saber que era única y exclusivamente propiedad del poder soberano, un poder desplegado en una indagación escrita que no necesitaba al acusado para emitir su veredicto. Entendemos por indagación

...una forma política, de gestión, de ejercicio del poder que, por medio de la institución judicial, pasó a ser, en la cultura occidental, una manera de autenticar la verdad, de adquirir cosas que habrán de ser consideradas como verdaderas...<sup>65</sup>

Sin embargo, aunque la indagación escrita podía obtener la sentencia, el proceso judicial va considerar al acusado para realizar una confesión de su crimen. Foucault identifica esto por dos razones: 1) La confesión: “...constituye una prueba tan decisiva que no hay necesidad apenas de añadir otras, ni de entrar en la difícil y dudosa combinatoria de los indicios.”<sup>66</sup> 2) representa una victoria sobre el acusado, ya que él mismo está reconociendo su delito, y es él quien está condenándose. En este sentido, la verdad jurídica se constituye en dos momentos: por un lado, había una instrucción judicial, propiedad única del soberano, la cual se desarrollaba secretamente bajo un saber de aritmética probatoria, y que podía prescindir del acusado; por otro lado, la instrucción judicial integraba al acusado

---

<sup>64</sup>Michel Foucault, *Théories et institutions pénales*, Seuil Gallimard, París 2015, p. 205. *La traducción es mía*

<sup>65</sup>Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, op. cit., p. 92.

<sup>66</sup>Michel Foucault, *Vigilar y Castigar*, op. cit., p. 47.

para *verificar* por su propia boca -a título de confesión- todo lo indagado. En estos términos, la confesión es entendida como:

...el acto por el cual el acusado acepta la acusación y reconoce su legitimidad: transforma una instrucción, hecha sin él, en una afirmación voluntaria. Por la confesión, el propio acusado toma sitio en el ritual de producción de la verdad penal.<sup>67</sup>

Para obtener la confesión de un delito, la tortura supuso ser un instrumento eficaz. Foucault mencionó por vez primera lo concerniente a la tortura en el texto *Théories et institutions pénales*. Una práctica considerada por mucho tiempo desmesurada, irracional y arbitraria. No obstante, la tortura tenía principios, reglas, estipulaciones que decían cuándo, por qué, y bajo qué circunstancias era necesario o viable torturar. Una de las características de la tortura estaba asociada a la lucha. La tortura era una práctica donde se ganaba o perdía. Era un combate entre la fuerza del juez por doblegar y la fuerza del acusado por resistir. Podemos comprender que la tortura es: "...una especie de duelo con el representante del poder. Si el acusado ha soportado la tortura, el otro no puede aplicar la pena entera, en cierto sentido el juez perdió."<sup>68</sup> La tortura no era una investigación por la verdad. Sus reglas no se regían por el eje verdadero-falso, sino por los de la victoria o la derrota. Además, cuando se torturaba, había principios y fórmulas que debían considerarse; Dios era uno de ellos, y actuaba como una garantía de verdad que corría parejo a mostrar las cuñas, los hachones, interrogar al *paciente* -tal era el término utilizado- y si este no confesaba su crimen, el tormento entraba al juego. Un tormento regulado que obedecía a un código de reglas estipulado. En este sentido, nuestro autor la describe como:

...una práctica reglamentada que obedece a un procedimiento bien definido: momentos, duración, instrumentos utilizados, longitud de las cuerdas, peso de cada pesa, número de cuñas, intervenciones del magistrado que

---

<sup>67</sup>*Ibid.*, p. 48.

<sup>68</sup>Michel Foucault, *Theories et institutions pénales*, *op. cit.*, p. 207.

interroga, todo esto se halla, de acuerdo con las diferentes costumbres, puntualmente codificado. La tortura es un juego judicial estricto.<sup>69</sup>

La documentación de Foucault sobre la tortura, permitió analizarla como un juego que tenía sus reglas de aplicación y funcionamiento, más allá de ser el acto arbitrario, desmesurado e irracional, que la historia del derecho penal le conferiría siglos más adelante. Es decir, la tortura: "...no es el producto de un incontrolado acto de furia animal, sino todo lo contrario, una aplicación controlada de sufrimiento sobre el cuerpo."<sup>70</sup> La relación de fuerzas, está en todo momento, acompañada de elementos de saber. Podemos constatar que la confesión hecha durante la tortura, es una confesión donde se afianza la relación saber-poder. Decimos esto porque, la confesión entraba al juego una vez que el elemento del saber lograba relacionar unas pruebas a otras, y presentaba al acusado como semiculpable; aritmética que permitía torturar el cuerpo para lograr la confesión y así, pudiera ser integrada a la indagación. Esta es la razón por la cual Foucault mencionaba que: "En la tortura para hacer confesar hay algo de investigación y de duelo."<sup>71</sup> Esta investigación, era un referente sin el cual la confesión, no lograba ser eficaz: "...tampoco la confesión puede conseguir por sí sola la condena, sino que debe ir acompañada de indicios anexos y de presunciones..."<sup>72</sup> Por ejemplo, mediante el uso del tormento, los pacientes podían confesar un crimen que no habían cometido, y eso se constataba con la indagación. Además, el juez debía realizar su indagación, y si con ella lograba sentenciar, no recurría al instrumento de la tortura. ¿Por qué? Cuando el juez estaba convencido de la culpa de un acusado, y tenía los elementos suficientes para demostrar su culpa, evitaba correr el riesgo de torturar al acusado, y de que este pudiera salir victorioso. Dejando al acusado en una condición de triunfo frente al poder soberano, ya que salir victorioso no significaba prueba de inocencia, pero sí prueba de victoria.

---

<sup>69</sup>Michel Foucault, *Vigilar y Castigar*, op. cit., p. 50.

<sup>70</sup>Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault, más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, op. cit p. 175.

<sup>71</sup>Michel Foucault, *Vigilar y Castigar*, op. cit., p. 69.

<sup>72</sup>*Ibid.*, p. 48.

Por lo tanto, el papel que desempeñaba la tortura dentro de todo el proceso judicial era de producir una confesión, debido a que esta podía prescindir de otras pruebas, al tener el carácter de ser una *actualización* del delito. Ahora bien, esta actualización podía ser también por la indagación. Es decir, confesión-indagación son dos formas de actualizar el delito, una actualización que configuraba *el delito flagrante*. Por otra parte, así como la tortura tenía sus elementos, la confesión también los tendrá: se exige que sea “espontánea, que se haya formulado ante tribunal competente, que se haga de modo consciente, que no se refiera a cosas imposibles, etc.”<sup>73</sup> La confesión dentro del proceso judicial, no deja de tener un carácter ambiguo, debido a que, si la confesión se obtiene por medio de la tortura es porque no es espontánea, sino porque se arranca al cuerpo. No obstante, la confesión para que sea *legítima* debe de ser integrada a la indagación con el carácter de *espontánea*.<sup>74</sup>

Las reglas de la confesión, la indagación, como las de la tortura, son las reglas de la verdad jurídica. Los tres elementos participan y sostienen la verdad, una verdad que no está totalmente del lado del juez ni del acusado. Lo dicho por uno u otro, debe de estar acompañado de formalidades y apoyos mutuos. Sería un error considerar la confesión de un acusado como la verdad, debido a que la confesión se acompaña de distintas formalidades sin las cuales no puede tener efectos de verdad. Mientras, la función del juez: “...consiste en construir, a través de la confesión y descifrándola, un discurso de verdad.”<sup>75</sup> Este es el motivo por el cual Paul Veyne consideraba que: “Foucault no hacía una teoría lógica o filosófica de la verdad, sino una crítica empírica y casi sociológica del decir verdad, es decir, de las <<reglas>> de la veridicción...”<sup>76</sup> En esa producción de lo verdadero, la confesión es una práctica fundamental, que pone en tela de juicio el *status* científico

---

<sup>73</sup>*Ibid.*, p. 49.

<sup>74</sup>En un código escrito por Torquemada se estipulaba que: “Art15. Si hubiese una falta de convergencia entre lo dicho por el acusado y los testigos, se podrá torturar al acusado. Si confiesa bajo tortura, es necesario que confirme la confesión tres días después. Si no la confirma se podrá recomenzar con la tortura.” Citado en: David Orrego Fernández, *Para una historia judicial del cuerpo: aproximaciones a Michel Foucault*, Universidad de Antioquia, Medellín 2010, p. 52.

<sup>75</sup>Michel Foucault, *La voluntad de saber, op. cit.*, p. 65.

<sup>76</sup>Paul Veyne, *Foucault, pensamiento y vida*, Paidós, Barcelona 2014, p. 104.

del derecho, después de todo, la confesión encuentra el motor de su movimiento en la relación saber-poder, antes de encontrarlo en algo así como la razón moderna.

Por otro lado, cuando el acusado era declarado culpable, el castigo se desarrollaba nuevamente en una relación de saber-poder. El suplicio entraba al proceso. Un suplicio donde había un ejercicio de poder atroz, el cual obedecía a reglas y estipulaciones (presencia del supliciado, del rey, la población, instrumentos con los que se cometió el crimen, confesión pública, número de azotes, etc.) Dentro del suplicio se configuraban desplazamientos de poder y de saber que volvían a pedir la confesión para que el acusado aceptara y autentificara *públicamente*, la verdad jurídica. “La ceremonia penal, si cada uno de sus actores representa bien su papel, tiene la eficacia de una prolongada confesión pública.”<sup>77</sup> Esto se debía a que, cuando ya todo estaba perdido para el supliciado, este podía hacer nuevas confesiones, ya no sólo ante el juez, sino ante el rey y la población, en aras de recibir el perdón de Dios y salvar su alma. Es decir, el suplicio como forma de saber-poder, tiene otras estipulaciones, las cuales inscriben la confesión de una manera distinta (la confesión dentro de la indagación, debía ser hecha ante un juez; mientras en el suplicio debe ser hecha ante toda la población y frente al rey). Sin embargo, tanto en la tortura, como en el suplicio, el denominador común es el poder que hace hablar al acusado, lo hace proferir enunciados, a partir de los cuales, el saber constituye un discurso de verdad.

Ahora bien, con la reforma penal de la ilustración, la tortura sale del proceso judicial, deja de estar dentro de las reglas, instrumentos y formalidades que producen lo verdadero. No obstante, la pretensión de hacer confesar a los individuos no desaparece. Todo lo contrario, las maneras de confesar se tecnifican y esparcen mediante otras formas e instrumentos. La pregunta que deviene es: si la tortura era una manera de obtener la confesión ¿cómo se obtendrá ahora? “En adelante, la práctica penal va a encontrarse sometida a un régimen común de la verdad, o más bien a un régimen complejo en el que se enmarañan para formar la “íntima convicción” del juez unos elementos heterogéneos de demostración científica, de

---

<sup>77</sup>Michel Foucault, *Vigilar y Castigar*, op. cit., p. 55.

evidencias sensibles y de sentido común.”<sup>78</sup> Este cambio al interior del proceso, inaugura toda una vegetación de relaciones de saber-poder (el caso del examen, por ejemplo) bajo las cuales se espera que los individuos hablen sobre sí. *Vigilar y Castigar* documentó un cambio de objeto en las relaciones de saber-poder: mientras el derecho clásico ubicaba al cuerpo como el lugar donde se iba a constituir la verdad jurídica (si se tortura y suplicia el cuerpo, es porque en él está depositada la verdad del delito), el nuevo derecho moderno inaugurado en los albores del siglo XIX, integra nuevos instrumentos en aras de lograr aquello que la tortura lograba.

A manera de conclusión, podemos pensar la tortura como un instrumento donde convergen elementos de saber-poder, que logran anclarse unos a otros a partir del dispositivo de confesión. Una confesión donde ambos elementos participan, y forman la verdad jurídica. Es decir, la verdad emerge una vez que el cuerpo es localizado por el poder, y hace un ejercicio sobre el mismo, un ejercicio que en todo momento es articulado y regulado por condiciones de saber. Este despliegue tanto del saber, como del poder, encuentran un punto en común que es la confesión.

## **2.2. Interrogatorio y confesión**

Tal y como lo mencionamos en el apartado anterior, el periodo genealógico documentó las distintas relaciones de saber-poder en las cuales los individuos son colocados en aras de efectuar una confesión. En el presente apartado, analizaremos el interrogatorio como una tecnología inscrita dentro de relaciones de saber-poder, la cual es otra manera de hacer confesar a los individuos. Es decir, se trata de ver que hay: “...preguntas que arrancan confesiones”.<sup>79</sup> Así como, analizar esta tecnología en tres ámbitos de saber: la psiquiatría, el derecho y el cristianismo.

El interrogatorio está presente en diversos campos de saber: interroga el juez, el psiquiatra, el sacerdote, por mencionar algunos. Sin embargo, en estos tres

---

<sup>78</sup>*Ibid.*, p. 113.

<sup>79</sup>Michel Foucault, *La voluntad de saber*, *op. cit.*, p. 44.



ámbitos el interrogatorio está supeditado a relaciones de saber-poder. Respecto al poder, esta práctica se desarrolla en una relación de fuerzas. Las preguntas se contestan porque el individuo está localizado en una estrategia que lo obliga a responder sobre distintas dimensiones de su vida; de igual forma, si un individuo puede formular preguntas dirigidas a otro, es por una estrategia que lo coloca como la instancia que ejerce el poder de preguntar. Preguntar o responder, son dos posiciones donde el individuo podrá estar colocado en una u otra. Es decir, habrá relaciones de poder, en las cuales el juez, el médico o el sacerdote puedan preguntar, o por el contrario, estén obligados a responder.

Por otra parte, el interrogatorio pertenece a un dominio de saber. Esta tecnología, de acuerdo con los diferentes ámbitos donde sea aplicada, tiene una regularidad que dicta cómo hacer las preguntas, en qué situaciones, de manera directa, indirecta, espiral, sin mencionar el hecho, etc. Por ejemplo, en la confesión cristiana, el interrogatorio es auricular; mientras en la psiquiatría, puede ser silencioso como lo proponía Françoise Leuret.<sup>80</sup> Es decir, las preguntas que constituyen el núcleo de esta tecnología no se formulan al azar, ni de manera arbitraria, y cada una, obedece a distintos objetivos.

El ejercicio de poder que corre a la par de elementos de saber en el interrogatorio, tiene la característica de ser una *voluntad de saber* sobre los individuos. Esta tecnología facilitó un saber sobre el *alma* de los mismos. Si en los textos escritos por Foucault en los años setentas encontramos diversas prácticas que, en sí mismas, parecieran no tener ninguna pertinencia filosófica, es porque se trata de ver que: "...diferentes formas de discursos -examen de sí mismo, interrogatorios, confesiones, interpretaciones, conversaciones- portan en una especie de vaivén incesante formas de sujeción y esquemas de conocimiento".<sup>81</sup> Estas formas de sujeción que al mismo tiempo otorgan saber sobre los individuos,

---

<sup>80</sup>En este sentido, el psiquiatra Leuret mencionaba que la mejor manera para interrogar, era en silencio, esperando que el interno hablara sin que se le cuestionara: "Este psiquiatra inventó, por ejemplo, el interrogatorio mediante el silencio: no decir nada al enfermo, esperar que hable, dejarlo decir lo que quiera, pues según Leuret ésa es la única o, en todo caso, la mejor manera de llegar precisamente a la confesión focal de la locura". En: Michel Foucault, *El poder psiquiátrico*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2012, p. 318.

<sup>81</sup>Michel Foucault, *La voluntad de saber*, op. cit., p. 93.

constituyeron un objetivo de estudio para Foucault en esos años. El interrogatorio fue una tecnología acorde al interés genealógico.

En el interrogatorio, como en la confesión, el sujeto de la enunciación coincide con el sujeto del enunciado. Es decir, es una manera de *ligar* las palabras a quien habla; por ejemplo, en el caso del derecho, las primeras preguntas hechas a un posible delincuente, están destinadas a cosas muy sencillas como el nombre, el domicilio, el género, la ocupación, etc., Sin embargo, si el individuo no responde estas preguntas, el derecho no lo considera *sujeto de derecho*: “El interrogatorio es una manera de fijar al individuo a la norma de su propia identidad. [...]Una manera de sujetar al individuo, a la vez, a su identidad social...”<sup>82</sup> Esta característica de sujetar al individuo, estará presente tanto en el derecho, la confesión cristiana, y la psiquiatría. No obstante, es menester abordar cada uno de estos ámbitos por separado, para así lograr matizar cómo cada uno inscribe al interrogatorio de maneras distintas.

a) En primer lugar, desarrollaremos lo concerniente al interrogatorio en la psiquiatría. Fue en el texto *El poder psiquiátrico* donde Foucault estudió la importancia de esta tecnología dentro de las relaciones de saber-poder que circulaban en lo concerniente a la locura. Un estudio del interrogatorio interesado en constatar la siguiente tesis: el interrogatorio es una tecnología que hizo aparecer la locura -a título de confesión- en los años de 1820 a 1870. Dentro de la psiquiatría, confesión e interrogatorio, tendrán una relación fuerte: el psiquiatra utilizará una de estas dos formas para hacer aparecer la locura. Así como en el derecho penal el interrogatorio estaba inscrito en el corazón de la tortura en aras de actualizar el delito, dentro de la psiquiatría se buscará actualizar la locura. Ahora bien, cuando esta actualización no es exitosa por la confesión, el interrogatorio entra al juego como una tecnología capaz de realizar la locura en el lenguaje. Esta *realización* de la locura, no sólo le perteneció al interrogatorio, sino también a las drogas y la hipnosis: “El interrogatorio, la hipnosis y la droga son tres maneras de realizar efectivamente la enfermedad, pero en el primero esa realización sólo se hace en el

---

<sup>82</sup>Michel Foucault, *El poder psiquiátrico*, op. cit., p. 267.

lenguaje...”<sup>83</sup> Cuando el enfermo no confesaba *estoy loco, alucino cosas*, el médico debía provocar el delirio para entronizarse como el amo de la locura, y por lo tanto, aquel que podía hacerla aparecer y desaparecer. En este sentido, nuestro autor menciona:

Y esa actualización puede lograrse de dos maneras. Una, la forma de la confesión, una confesión ritualmente obtenida en ese interrogatorio. [...] El interrogatorio psiquiátrico debe tender a eso. Y si no se trata de la actualización en la confesión, por la fijación del síntoma en primera persona, es preciso conseguir en el interrogatorio la actualización de la crisis misma, suscitar la alucinación, provocar la crisis histérica. En síntesis, ya sea con la forma de la confesión o con la forma de la actualización del síntoma central, es necesario poner al sujeto en una suerte de punto de estrangulamiento, de estrechez extrema, un punto en el cual se ve obligado a decir “estoy loco” y a representar efectivamente su locura.<sup>84</sup>

En esta cita podemos percatarnos de la relación confesión-interrogatorio como dos formas de *realizar* la locura. El desencadenamiento del interrogatorio también logró cumplir tres aspectos, los cuales corresponden a: 1) buscar los antecedentes de un cuerpo que posiblemente puede estar conminado de enfermedad; 2) Construir un horizonte de anomalías como el estado previo de la locura; 3) La cohesión de las conductas en el individuo, es decir, el interrogatorio pide el reconocimiento de síntomas como parte de una enfermedad. Estas funciones del interrogatorio se articulan siempre y cuando estén en una posición de saber que las organice y las relacione unas a otras. Para documentar esto último, podemos citar a Foucault cuando menciona:

...ese interrogatorio constituye en primer lugar un cuerpo por el sistema de las asignaciones de herencia, da cuerpo a una enfermedad que no lo tenía; segundo, en torno de esa enfermedad y para poder identificarla como tal, constituye un campo de anomalías; tercero, fabrica síntomas a partir de una demanda; y cuarto y último, aísla, circunscribe, define un foco patológico y lo

---

<sup>83</sup>*Ibid.*, p. 336.

<sup>84</sup>*Ibid.*, p. 315.

muestra y actualiza en la confesión o en la realización de ese síntoma mayor y nuclear.<sup>85</sup>

En este sentido, el interrogatorio hace confesar a los individuos de maneras mucho más capilares y detalladas. Esta tecnología hace una búsqueda de los antecedentes del enfermo. El médico no sólo pregunta por la enfermedad, sino utiliza el interrogatorio para rastrear el sustrato noseológico o etiológico de la misma. La constitución de antecedentes o anomalías de los enfermos, permitirá crear una especie de horizonte que poco a poco ayude a crear la locura. Es decir, el interrogatorio no pregunta sólo por los hechos, las acciones, sino también por todo aquello que circunscribe la enfermedad. Esto posibilita que el poder circule en esta tecnología de una manera mucho más fuerte. Ello explica por qué el interrogatorio fue una tecnología que inscribió la confesión dentro de la ciencia psiquiátrica. Es decir, el interrogatorio fue la tecnología de poder aceptada/tolerada en el tránsito de la *protopsiquiatría* hacia su condición formalizada como ciencia psiquiátrica. Esto muestra cómo la confesión logró extenderse a otros ámbitos científicos a partir del interrogatorio. Siguiendo a Foucault:

...el interrogatorio, el cuestionario apretado, la hipnosis con la rememoración de recuerdos, las asociaciones libres: otros tantos medios para reinscribir el procedimiento de la confesión en un campo de observaciones científicamente aceptables.<sup>86</sup>

En resumen, el interrogatorio dentro del ámbito de la psiquiatría coloca a los individuos en una situación estratégica, la cual se acompaña de cúmulos de saber. La relación saber-poder en la cual se busca colocar al individuo para que haga una confesión, no sólo se desarrolló desde la confesión lisa y llana, sino que una manera de hallar esa confesión también fue por medio de interrogatorios.

B) Es momento de analizar al interrogatorio dentro del ámbito de lo jurídico. Podemos comenzar diciendo que este campo es de los más rigurosos y formales, en cuanto a sus técnicas e instrumentos en los cuales se apoya todo el proceso.

---

<sup>85</sup>*Ibid.*, p. 316.

<sup>86</sup>Michel Foucault, *La voluntad de saber*, *op. cit.*, 64.

Dentro de estas técnicas/tecnologías el interrogatorio ha cumplido un papel crucial en aras de realizar la verdad jurídica. De primer momento, el interrogatorio fue una práctica inscrita en el corazón de la tortura. Basta decir que el nombre antiguo de la tortura era la *question*. Palabra latina que al español es traducida como *pregunta*. Es decir, el tormento era un instrumento para hacer responder a las preguntas del magistrado. No obstante, la historia del derecho documentó la salida de la tortura del derecho penal, para quedar en una suerte de ambigüedad, ya que, hasta nuestros días, la tortura sigue siendo una práctica utilizada, pero, fuera de la regularidad jurídica. Mientras el interrogatorio, pudo seguir participando en su carácter de tecnología capaz de hacer confesar. Fue en la Ilustración cuando la tortura dejó de pertenecer a las formalidades del derecho, mientras el interrogatorio no; y así como la tortura se acompañaba de reglas y formalidades, el interrogatorio también lo hizo. Unas formalidades que en todo momento han abrazado y conminado esta tecnología, las cuales, desde hace más de doscientos años han tratado de sacar la tortura del proceso judicial. Para documentar esto que mencionamos, basta citar a uno de los reformadores penales como lo fue Beccaria, cuando dice:

Un juez cansado de interrogar con la palabra, quiere hacerlo por los suplicios; impaciente en sus pesquisas, y tal vez irritado de su inutilidad, manda traer hachones, cadenas, palancas, y todos los instrumentos inventados para el dolor. Un verdugo se mezcla a las funciones de la magistratura.<sup>87</sup>

Al salir la tortura de las reglas y formalidades del derecho, el juez tratará de atrapar al acusado de una manera más amplia. Mientras la tortura buscaba la afirmación de una acción, el interrogatorio que ya no hace uso del tormento, rodeará al acusado de una manera más capilar, no sólo sobre sus actos, sino también de su persona, su ocupación, toda su biografía. "...el juez tiene que conocer el alma del criminal para poder interrogarlo como es debido, para poder pescarlo en la trampa con sus preguntas y tejer a su alrededor toda la astucia capciosa de los

---

<sup>87</sup>Beccaria, *Tratado de los delitos y de las penas*, Porrúa, México 2010, p. 117.

interrogatorios...”<sup>88</sup> La tortura ubicaba al cuerpo como el objeto de su tormento; el interrogatorio localizará al alma como el objeto de su ejercicio.

El interrogatorio jurídico ha sido una tecnología regulada dentro de condiciones de saber. Tiene una morfología *espiral* como decía Beccaria: “Las interrogaciones, según los criminalistas, deben, por decirlo así, abrazar y rodear el hecho espiralmente; pero nunca dirigirse a él por línea recta”.<sup>89</sup> Atender al saber que dice cómo preguntar, implica las reglas bajo las cuales la verdad jurídica tome su estatuto de verdad. Tal y como Foucault a lo largo de sus investigaciones sobre la confesión mencionaba y citaba los manuales de confesión, también existe una literatura jurídica que toma al interrogatorio como centro de su reflexión en aras de perfeccionar las preguntas para que el acusado pueda confesar su crimen. Después de todo, cuando el derecho inscribe al interrogatorio en su indagación, el juez ya da por hecho que el acusado se va declarar inocente. ¿Qué hacer? Pues bien, perfeccionar o sofisticar esta tecnología para que el acusado pueda otorgar las respuestas más verídicas. En este sentido, podemos considerar la historia del derecho penal como una historia de los distintos instrumentos, técnicas o dispositivos encargados de hacer confesar al otro. Para ejemplificar un poco lo antes mencionado, citaremos algunos ejemplos de tipos o métodos de interrogación jurídica, los cuales en todo momento buscan la confesión:

- 1) El método de la conversación libre: es una conversación estructurada por medio de preguntas sobre los hechos, sin utilizar palabras en modo imperativo. Este método, tiene un problema grave: el interrogado puede mencionar hechos que no son útiles.
- 2) El método inquisitivo: consiste en hacer preguntas concretas, pero desarticuladas, las cuales están conectadas unas a otras. Este método, utiliza algo así como el *recuerdo forzado* que busca *refrescarle la memoria*, al interrogado. El problema de este método es que puede conllevar a la sugestión.

---

<sup>88</sup>Michel Foucault, *Los anormales*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014, p. 87.

<sup>89</sup>Beccaria, *Tratado de los delitos y de las penas*, *op. cit.*, p. 114.

- 3) El método acusatorio: consiste en demostrarle al interrogado, mediante preguntas, su culpa. Es decir, el interrogador ya presume los hechos. Por lo tanto, si los hechos ya están demostrados, ¿para qué preguntar? Para obtener la confesión, y así, justificar todo lo investigado
- 4) El método cronológico: en este método, se busca que el interrogado, mediante preguntas y respuestas, se descubra así mismo. Si el interrogado miente en las primeras preguntas, se verá obligado a seguir mintiendo al final de las mismas, lo que puede provocar su confusión y así descubrirse.
- 5) El método de divagación: implica formular preguntas aparentemente, sin relación al hecho que se busca probar. Sin embargo, en las preguntas se halla un sentido oculto y misterioso que sí tiene una relación con el hecho. Por ejemplo: en lugar de preguntar al acusado si mató a alguien, se le empieza a preguntar, qué cosa hizo ese día.
- 6) El método de artificio: consiste en decir al interrogado que alguno de sus cómplices, ha confesado la verdad, y, además, ha hecho cargos más comprometedores. Este método se caracteriza por la amenaza. El problema es que conlleva a la incertidumbre, porque el acusado puede terminar afirmando todas las preguntas.<sup>90</sup>

Toda esta literatura jurídica sobre el interrogatorio, está poblada de elementos de saber-poder. Es decir, de manera artificiosa, libre, divagada o cronológica, el interrogatorio siempre está colocado en una situación de fuerzas. No es casualidad que Beccaria, denostando el uso del *arte peligroso* de utilizar artificios para confundir al acusado, mencionara: “Finalmente, aquel que en el examen se obstinase, no respondiendo a las preguntas que se le hicieren, merece una pena determinada por las leyes; y pena de las más graves que entre ellas se hallaren.”<sup>91</sup> En otros términos, sea por preguntas sugestivas, capciosas, espirales, directas, breves, etc., el interrogatorio jurídico yace en una relación de poder. Es claro que las penas a las cuales se refiere Beccaria, no son las de la actualidad. Sin embargo,

---

<sup>90</sup>Fernando Arilla Bas, *El procedimiento penal en México*, Porrúa, México 2009, pp. 322- 324.

<sup>91</sup>Beccaria, *Tratado de los delitos y de las penas*, *op. cit.*, pp. 114-115. *Las cursivas son mías.*

la pena no ha desaparecido. Esto lo decimos porque, uno de los elementos formales cuando se interroga, es colocar al acusado *bajo protesta de decir verdad*, es decir, bajo juramento, y si mintiera en sus respuestas, pudiera ser acreedor de una sanción. En este sentido, así como en la psiquiatría el enfermo responde las preguntas con la ducha o la silla; en el derecho, el acusado responde bajo el temor a recibir una pena. Una pena que a lo largo de la historia ha ido cambiando, quizás más suave y flexible, pero una pena después de todo, la cual se ancla a condiciones de saber.

C) Es menester señalar lo correspondiente al interrogatorio en la confesión cristiana. En esta tradición la confesión tiene una historia de más de ocho siglos. De primer momento, cabe destacar que fue en el Concilio de Letrán de 1215 donde se ordenó a todos los fieles, realizar una confesión de sus pecados, por lo menos una vez al año. Sin embargo, antes del siglo XIII, la confesión tuvo sus antecedentes tanto en la *exomológesis* como en la *penitencia tarifada*. La diferencia de estas respecto a la confesión, es que en las anteriores el individuo pedía al sacerdote, de manera voluntaria, la condición de penitente, lo que significaba haber cometido un pecado grave y tener la intención de hacer penitencia para salvar el alma. Mostrarse como pecador ante otro, sucedía cuando se estaba en pecado mortal. La penitencia tarifada significaba que: "Cuando un fiel había cometido un pecado, podía [...] ir a buscar un sacerdote para contarle en qué falta había incurrido: a ésta, que siempre debía ser grave, el sacerdote respondía proponiendo o imponiendo una penitencia."<sup>92</sup> Lo que nos interesa resaltar de la penitencia tarifada, es que en ella el individuo pedía al sacerdote otorgar la penitencia.

Después del Concilio de Letrán, la obligatoriedad será el punto de arranque de la verbalización de los pecados. Una verbalización acotada a los principios de: *periodicidad, continuidad y exhaustividad*. La periodicidad implicaba realizar la confesión durante un periodo determinado; para los laicos era de un año, y para el clero podía ser mensual o semanal. Es decir, la verbalización del pecado ya no es

---

<sup>92</sup>Michel Foucault, *Los anormales, op. cit.*, p. 162.



cuando el individuo está en pecado mortal, sino durante toda su vida.<sup>93</sup> La continuidad significaba mencionar todos los pecados cometidos desde la última confesión. Además, un sacerdote debía dar continuidad a cada alma, y por eso se pedía que la confesión se hiciera ante uno en particular. Por otra parte, la exhaustividad, pedía no sólo contar el pecado, sino hacer un relato *exhaustivo* sobre el momento pecaminoso. Respecto a la exhaustividad, sucede algo muy curioso debido a que, el sacerdote ya no aceptará la verbalización del acto, sino que irá mucho más lejos, es decir, buscará una confesión más vasta. En aras de esta exhaustividad, el interrogatorio tuvo un papel importante:

...lo que va a garantizar la exhaustividad es que el sacerdote ya no se conformará con la revelación espontánea del fiel que acude en su búsqueda después de haber cometido una falta y porque la ha cometido. Lo que garantizará esa exhaustividad es que el sacerdote mismo controlará lo que diga el fiel: lo incitará, lo interrogará, precisará su confesión mediante toda una técnica de examen de conciencia.<sup>94</sup>

Desde el siglo XIII los individuos fueron obligados a decir sobre sí, en cuanto a su vida religiosa, sexual, social, etc. Fue el acto de colocar a los individuos en una situación estratégica de poder, la cual era posible en la medida que se aceptaba la fe. Ahora bien, lograr la confesión fue una tarea que inauguró diversos problemas en cuanto a las técnicas y los instrumentos para obtenerla. Para esos años, la confesión a un sacerdote de manera obligatoria no fue una tarea simple. ¿Cuál fue el primer problema al que se enfrentaría la práctica de la confesión desde hace varios siglos? La vergüenza. La vergüenza fue un problema crucial que desde esos años se intentó superar, pues, constituía la causa principal por la cual los fieles no querían confesarse. Evitar el estado de vergüenza colocó a la confesión dentro de un saber específico. Prueba de ello son los numerosos tratados, manuales y guías

---

<sup>93</sup>Fue en el IV concilio celebrado en la basílica de San Juan de Letrán (Roma) donde se estipuló que: "Todo fiel de uno u otro sexo, llegado a la edad de la razón, debe confesar lealmente todos sus pecados al menos una vez al año a su cura, cumplir con cuidado, en la medida de *sus* medios, la penitencia a él impuesta y recibir con respeto, por lo menos en Pascuas, el sacramento de la eucaristía, salvo si, aconsejado por su cura y por una razón valedera, juzga su deber abstenerse temporalmente de ella." Citado a pie de página en: *Ibid.*, p. 165.

<sup>94</sup>*Ibid.*, p. 166.

de confesión escritos en esa época.<sup>95</sup> Autores -la mayoría de ellos pertenecientes al clero- como Tomás de Aquino, Alfonso de Ligorio, Antonino de Florencia, entre otros muchos, escribieron las estipulaciones bajo las cuales, era posible obtener una confesión exitosa. Sobre estos manuales de confesión podemos decir que:

En ellos se invita a interrogar acerca de la falta de un modo minucioso, de tal forma que el confesor cuente con la información necesaria para dirimir la sanción más correcta que debe imponer al pecador. Asimismo, en tales escritos, se intenta establecer una norma de aplicación universal que permita organizar y jerarquizar las categorías del pecado.<sup>96</sup>

El penitente iba a relatar algo que le resultaba difícil. Esto lo colocaba en una especie de *parto* que el sacerdote debía auxiliar. Primero se daba paso a un relato libre sin interrupciones, mediante el estado de *contrición*, dejando al fiel verbalizar todos sus pecados. Si esto le resultaba imposible, el sacerdote intervenía. Esta intervención constituyó el punto principal de ataque de los manuales de confesión. La intervención estaba supeditada a dos supuestos: la intimidación y el consuelo. Respecto a la intimidación, esta se desarrollaba en una especie de amenaza: “Si, pese a todo, el interlocutor no quiere confesarse, entonces el confesor debe presentarle los terrores del juicio, las penas del infierno y que Dios castiga a los que no quieren hacer penitencia.”<sup>97</sup> Intimidar a los feligreses resultaba contraproducente, pues una vez intimidado, el fiel no acudía nuevamente a la confesión, y no se cumplían los principios de periodicidad y continuidad, por lo que su alma quedaba perdida. Por lo tanto, era mejor acudir de manera dulce, ligera y flexible, tal y como lo proponían los jesuitas Velére Regnault y Martín Azpilcueta: “El

---

<sup>95</sup>En este sentido, el historiador Jean Delumeau, es un autor destacado que ha investigado las obras y los manuales de confesión que fueron redactados a partir del siglo XIII hasta el siglo XVIII. Cabe mencionar que, Delumeau también impartió una cátedra en el Colegio de Francia, titulada *Historia de las mentalidades religiosas en el Occidente moderno*. Fue en el curso de *Los anormales*, donde Foucault hizo una mención a la obra de Delumeau, para documentar que, a partir del siglo XVI hubo la pretensión de hacer una cristianización en profundidad, más que un momento de descristianización, y a ello se debe la emergencia de la Inquisición. Para una noticia más detallada véase la obra: Jean Delumeau, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Labor, Barcelona 1973.

<sup>96</sup>Rodrigo Castro Orellana, *Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 2004, p. 239. En: <http://biblioteca.ucm.es/tesis/fsl/ucm-t28231.pdf> 04/04/17

<sup>97</sup>Jean Delumeau, *La confesión y el perdón*, Alianza, Madrid 1992, p. 32.

confesor debe ser dulce, afable, bonachón, prudente, discreto, amable, piadoso y benigno.”<sup>98</sup> Toma mucho sentido por qué en esos años se decía que el sacerdote debía de ser un león en el pulpito y un cordero en el confesionario.<sup>99</sup> Después de todo, la tarea del sacerdote estribaba en ejercer el poder de hacer confesar al otro, pero, mediante una técnica más suave que inquisitoria en aras de vencer la vergüenza. Por ello: “...las dificultades psicológicas del penitente, lleva a los especialistas de la confesión más abiertos y benévolo a preconizar una verdadera <<táctica>> de escucha y de interrogatorio del pecador.”<sup>100</sup>

En estos términos, el interrogatorio fue inscrito dentro de la confesión, por ser una tecnología más minuciosa para hacer confesar. Por ejemplo, en la Edad Media había una estipulación sobre la cantidad de preguntas que debían formularse, las cuales eran ocho: ¿Quién? ¿Cuándo? ¿Qué? ¿Dónde? ¿Cómo? ¿Por qué? ¿Cuántas veces? ¿Por quién? Esta lista de preguntas, tenía la intención de descifrar el pecado, es decir, quizás el penitente quería confesar un pecado venial, pero con el interrogatorio del sacerdote, el pecado venial terminaba siendo mortal, y por lo tanto, la penitencia no era la misma.<sup>101</sup> Ahora bien, estas preguntas, atendiendo a la difícil verbalización del pecado, generó un espacio privado lejos de cualquier oído, visible a todos para poder confesarse, este espacio que tuvo una emergencia ya tardía, fue el confesionario.<sup>102</sup> Precisamente, Foucault identifica el surgimiento del confesionario, como la culminación de todas las reglas de la confesión, los interrogatorios, la absolución, etc. Dentro de este recinto, el sacerdote no debía de ver a los ojos al penitente cuando era interrogado, así mismo, las respuestas no

---

<sup>98</sup>Citado en: *Ibid.*, p. 30.

<sup>99</sup>En este sentido, San Eudes, menciona en su *Le bon Confesseur*: “Cuando se sube al púlpito para predicar la palabra de Dios, hay que llevar a él cañones y rayos para fulminar el pecado. Pero al confesionario sólo hay que llevar un corazón lleno de mansedumbre y una boca llena de leche y de azúcar; nunca vinagre, sólo aceite y miel; porque es cierto que se cazan más moscas de la miel con una cucharada de miel que con un tonel de vinagre [aforismo tomado de san Francisco de Sales], La dulzura es en este caso todopoderosa; con la dulzura se hace cuanto se quiere, nada se le puede resistir; mientras que con la acritud se echa todo a perder.” Citado en: *Idem*.

<sup>100</sup>*Ibid.*, p. 31.

<sup>101</sup>*Ibid.*, p. 89.

<sup>102</sup>Es menester mencionar que, Foucault documenta la primera mención sobre el confesionario en 1516, a partir del texto *A history of auricular confession and indulgences in the Latin church*, de Henry Charles Lea. Mencionando que, antes del siglo XVI no existía el confesionario. Michel Foucault, *Los anormales, op. cit.*, p.173.

debían ocasionar en él ningún tipo de suspiro, respiración, movimiento o expresión: “El confesor debe apartar de ellos su mirada. [...] Luego debe proceder paso a paso en el interrogatorio, empezando por generalidades que, en su opinión, pueden conducir a confesiones sin consecuencias.”<sup>103</sup> En este sentido, el interrogatorio del sacerdote estaba acotado a un saber, una regulación, estipulaciones que lograban efectuarse una vez el penitente entrara al dominio del sacerdote. Por su parte, Foucault menciona:

...debe interrogar sobre los “pensamientos” para no tener que hacerlo sobre los actos, en caso de que éstos ni siquiera se hayan cometido (y para evitar, por consiguiente, enseñar algo que el otro, el penitente, no sabe); nunca tiene que nombrar las especies de pecados. [...] Pero examinará al penitente preguntándole qué clase de pensamientos ha tenido, qué clase de actos cometió y “con quién” y mediante estas preguntas “sacará” así [...] *todas las especies de lujuria*.<sup>104</sup>

En este sentido, el interrogatorio en todo momento localiza a los feligreses en una relación de saber-poder. El saber actúa en la forma como se interroga, mientras el poder, actúa cuando le dice a los fieles: híntrate, responde cuándo te confesaste la última vez, dime tus pecados, y si no puedes hacerlo, guarda silencio, escucha mis preguntas y atiéndete a responder, para que al final, sin quererlo, tengas al pecado en la boca, y hayas hecho una confesión. Por otra parte, así como en el interrogatorio psiquiátrico el loco confiesa su enfermedad en aras de la curación, en el caso del interrogatorio religioso, el penitente, responde las preguntas en aras de obtener la penitencia y así, salvar su alma. Es decir, en ambos casos, el individuo, espera recibir un estado de curación o tranquilidad, la cual, llega una vez que el sujeto de la enunciación, verbaliza diferentes ámbitos de su vida.

A manera de conclusión, hemos constatado que el interrogatorio es una tecnología localizada en situaciones de saber-poder. Después de todo, no es lo mismo hacer una confidencia voluntaria, a realizar una confesión obligatoria. Un

---

<sup>103</sup>Jean Delumeau, *La confesión y el perdón*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>104</sup>Michel Foucault, *Los anormales*, *op. cit.*, p. 178.

interrogatorio inscrito en diversos ámbitos del conocimiento, y con funciones y objetivos diferentes, pero, en todo momento, el ejercicio tan pueril de responder-contestar, se apoya sobre dominios de poder-saber.

### 2.3. Examen y confesión

El examen es un dispositivo que hace confesar a los individuos. Examen y confesión, más allá de sus diferencias, son dos dispositivos situados en relaciones de saber-poder que logran la confesión. Además, el examen, así como la confesión, fue estudiado por nuestro autor con intereses similares: el examen es una práctica de saber-poder con alcances disciplinarios; pero también, es una práctica relacionada con la subjetividad. Esto muestra el examen como una *tecnología de poder*, así como una *tecnología del yo*, tal es el caso del examen de conciencia. La confesión está dentro de este mismo andamiaje. No obstante, en el presente apartado, pretendemos analizar al examen dentro de la relación saber-poder.<sup>105</sup> Se trata de ver que los individuos realizan confesiones mediante la examinación.

*Se llama diagrama a toda repartición de poder de afectar y de poder ser afectado*<sup>106</sup> Con estas palabras Gilles Deleuze describe los múltiples diagramas políticos que han existido a lo largo de la historia. Diagramas contingentes, variables, que no permanecen estáticos, sino están en una fluctuación continua: “uno de los caracteres fundamentales del diagrama es su carácter fluido, fluctuante”.<sup>107</sup> El coautor del *Anti-edipo*, menciona que Foucault estudió los diagramas del poder soberano, el poder disciplinario, el pastoril, y biopolítico, resaltando la posibilidad de estudiar distintas formas diagramáticas a lo largo de la

---

<sup>105</sup>Edgardo Castro, menciona que Foucault estudió la noción de examen en sus diferentes formaciones históricas. Dentro del periodo genealógico, fue la intención de estudiar el examen como una tecnología de saber-poder que tenía funciones de disciplinar a los individuos; mientras en la subjetividad, el examen tiene el carácter de ser una tecnología que constituye al yo. En este sentido, Castro menciona que: “Foucault da particular importancia a la noción de examen y a sus diferentes formas históricas: el examen como técnica disciplinaria en la que se entrelazan el poder y el saber; el examen de conciencia como práctica de sí mismo en la Antigüedad, y el examen de conciencia en el monaquismo y en la pastoral de la carne.” En: Edgardo Castro, *Diccionario Foucault, op. cit.*, p. 149.

<sup>106</sup>Gilles Deleuze, *El poder, curso sobre Foucault*, Cactus, Buenos Aires 2014, p. 78.

<sup>107</sup>*Ibid.*, p. 86.

historia.<sup>108</sup> Dentro del estudio de estas formas de afectar y ser afectado, el examen ocupó un papel notorio dentro del poder disciplinario, al ser un poder que localiza a los hombres en su individualidad y dentro de un espacio cerrado. Por el poder disciplinario, se logran individualizar las conductas, las fuerzas, las pulsaciones, para así *volverlas probables*. Foucault utiliza el ejemplo de la lepra y la peste para documentar cómo circula el poder disciplinario sobre los individuos. Recordemos que el capítulo del panóptico en *Vigilar y Castigar* comienza con el relato de una peste en aras de ver la manera en la cual el poder actúa de manera disciplinaria.

El cambio del diagrama de soberanía hacia el disciplinario, representó un cambio en la razón del poder. Mientras el ejercicio de la soberanía era una ceremonia visible que ostentaba el poder de extraer y dar muerte: “El poder disciplinario invierte esta relación. Ahora, es el poder en sí mismo el que busca invisibilizarse, y los objetos del poder -aquellos sobre los cuales opera- se vuelven los más visibles.”<sup>109</sup> Esta tarea de hacer más visibles a los individuos, pretenderá la producción, la multiplicación de fuerzas o el aumento en diferentes sectores, ya sea en el aprendizaje, la salud o el trabajo. Cabe recordar que a finales del siglo XVIII, el capitalismo tuvo un auge importante, por lo cual, la tecnificación de los mecanismos para hacer individuos dóciles y disciplinados, constituyó un problema fundamental. Dentro de este problema, el examen encontró la justificación de su extensión en todo el cuerpo social, al ser una técnica con alcances de disciplinar y normalizar. Precisamente, Foucault documentó la proliferación del examen, a partir de la Ilustración. Las disciplinas fueron un instrumento que permitió localizar perfectamente al individuo en su realidad singular. Dentro de este proyecto, la práctica del examen tuvo un papel considerable y altamente eficaz: “El éxito del poder disciplinario se debe en efecto al uso de instrumentos simples: la inspección

---

<sup>108</sup>En este sentido, Deleuze menciona que Foucault no se encargó de analizar lo que sería un diagrama primitivo, pero que es posible analizarlo a partir de las relaciones de fuerzas en esa sociedad, que vienen siendo las redes de alianza. El autor menciona que: “...una red de alianzas constituye verdaderamente, la filiación. Puedo decir que una red de alianzas constituye verdaderamente, si ustedes quieren, la microestructura, o mejor, la estrategia de las sociedades primitivas, mientras que sus líneas de filiación constituyen su estructura de parentesco.” En: *Ibid.*, p. 88.

<sup>109</sup>Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault, más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, op. cit., p. 189.

jerárquica, la sanción normalizadora y su combinación en un procedimiento que le es propio: el examen”.<sup>110</sup>

El examen fue un arma crucial para responder a la pregunta de qué y quién es el hombre. Una examinación que observa, toca, pregunta, mide, y, lleva un ejercicio de escritura continuo. El examen pormenorizado pretende dibujar la interioridad, la privacidad, lo venidero que pueden ser los individuos. El examen es uno de los instrumentos que el pensamiento ha tratado de desarrollar hasta sus últimas consecuencias. Tanto que hoy en día, se puede examinar a alguien con la sola presencia física, la lectura de la personalidad, del vestido, etc. En este orden de ideas, una de las tesis más importantes del periodo genealógico, fue que los instrumentos de poder, lograron sofisticarse y tecnificarse en el siglo XIX al grado de poder ejercerse sin que el individuo sintiera estar padeciéndolo. Toma mucho sentido por qué Foucault documenta el nacimiento de esta práctica en plena Ilustración. Producto del cambio de ejercicio del poder que buscó entrar a todas las dimensiones del hombre. Examinar su estatus profesional, su condición saludable, su temple psicológico, su latente peligrosidad o sumisión.

El relato de sí mismo había utilizado a la confesión como su instrumento por antonomasia desde hace ya varios siglos. Sin embargo, la pretensión de hacer hablar sobre sí a los otros encontró un referente importante en el examen, ya que, el relato sobre sí logró perpetuarse en otros campos de saber o científicos, mediante la examinación. No es atrevido pensar el examen como la forma científica de la confesión. El examen es una manera científica de mirar, de escuchar, de clasificar, de registrar. Además, esta práctica no se inscribe para siempre en los dominios de la ciencia, pues también se examina en situaciones más allá de la misma, una de ellas son los exámenes físicos en los cuarteles militares. Es decir, el examen obtiene enunciados del cuerpo, así como también del alma. Es una manera de hacer hablar todo: el deseo, el conocimiento adquirido, las intenciones, el pasado; el examen logra determinar al individuo hasta en los espacios más remotos. Sus alcances

---

<sup>110</sup>Michel Foucault, *Vigilar y Castigar*, *op. cit.*, p. 199.

están más allá de los hechos, de los actos que se confiesan, logrando situarse en una examinación hasta sobre lo no-hecho.

Sin embargo, hay una condición esencial para llevar a cabo el examen, esta condición es el encierro, en tanto que condición de visibilidad. Por ejemplo, los alumnos, los pacientes y los reos, son objeto de examen cuando son localizados. La integración de la medicina al derecho penal, encontró un anclaje muy fuerte en las pruebas periciales que suponen un examen, no del delito, sino de las conductas precedentes al mismo, es decir, de las faltas menores que degeneran en crimen. Estas periciales pudieron aplicarse a los individuos una vez que fueron encerrados. De ahí la importancia que Foucault le dio al panóptico. Después de todo, este instrumento arquitectónico permitía la examinación de una manera más frecuente. Otro ejemplo muy claro es el de la casa de encierro: “Sirva aquí de ejemplo la Salpêtrière de Charcot: era un inmenso aparato de observación, con sus exámenes, sus interrogatorios, sus experiencias, [...] su teatro de las crisis rituales cuidadosamente preparadas con éter o nitrato de milio [...] que acumula una inmensa pirámide de observaciones y expedientes”.<sup>111</sup> En *Historia de la Locura*, Foucault menciona que la mirada del médico no fue lo que permitió ver la locura, sino fue el encierro, el cual también proporcionó las condiciones para registrar las confesiones, los interrogatorios, las visitas, las dosis de drogas o el número de duchas con las cuales se curaba la locura: el examen permitió escribir y archivar, para posteriormente lograr cohesionar esos enunciados en la ciencia psiquiátrica, y con esto, que el enunciado de locura pudiera adquirir cierta experiencia. Después de estos ejemplos, podemos decir que:

El examen combina las técnicas de la jerarquía que vigila y las de la sanción que normaliza. Es una mirada normalizadora, una vigilancia que permite calificar, clasificar y castigar. Establece sobre los individuos una visibilidad a través de la cual se los diferencia y se los sanciona.<sup>112</sup>

---

<sup>111</sup>Michel Foucault, *La voluntad de saber*, op. cit., p. 54.

<sup>112</sup>Michel Foucault, *Vigilar y Castigar*, op. cit., p. 215.



Empero, antes de llevar a cabo dichas acciones, el examen pide saber quién está hablando. Antaño, la confesión proveía de este carácter informático. No obstante, el examen logrará lo que la confesión lograba: hacer hablar a los individuos, y, el rasgo superlativo del examen estribará en hacer hablar de una manera mucho más amplia, y con efectos y alcances distintos, ya que el examen ordena, archiva y clasifica. Dicho de otra manera, el examen ordena las confesiones donde el individuo se objetiva, para finalmente, archivarlas y clasificarlas. Es decir, el examen en las sociedades disciplinarias hará a un lado la práctica de la confesión, o más bien, la integrará, pero bajo otros mecanismos y con distintas intensidades de poder.

Cabe mencionar que la examinación fue una parte crucial en la constitución de las ciencias humanas, las cuales tomaron al hombre como su problema fundamental. *Vigilar y Castigar* fue el texto donde se abordó de manera directa el examen y su relación con las funciones *psi*. En esta obra, podemos encontrar la pretensión de responder a la pregunta de cómo se constituyeron las ciencias humanas. La respuesta de Foucault fue clara: mediante relaciones de saber-poder que tomaron al hombre como su problema principal. Un saber que utilizó instrumentos y prácticas, que por mucho estuvieron más allá del sujeto, y localizaban a este como centro de su reflexión. Ahí es donde podemos identificar la primera función del examen en las ciencias humanas: proporcionar un saber sobre el hombre, a partir de una situación estratégica de poder: "...ese procedimiento tan familiar que es el examen, ¿no utiliza, en el interior de un solo mecanismo, relaciones de poder que permiten obtener y constituir cierto saber?".<sup>113</sup> La posición del hombre dentro de relaciones de saber-poder -como el examen- en el siglo XVIII, permitió postular la tesis del hombre como el último gran invento de la Ilustración. Una tesis radical por estudiar al hombre más allá del naturalismo. Por lo tanto: "...el individuo es el efecto y objeto de un cierto entrecruzamiento de poder y

---

<sup>113</sup>*Ibid.*, p. 216.

conocimiento. Es el producto de una compleja estrategia desarrollada en el campo del poder y del múltiple desarrollo de las ciencias humanas.”<sup>114</sup>

Otro punto importante en el examen es la subjetivación que se lleva a cabo en dicha práctica. Por ejemplo, cuando se desarrolla un examen profesional, la aprobación del mismo, supone la garantía de conocimiento obtenido en la relación de maestro-alumno o escuela-alumnos, una transmisión que al examinado, lo hace salir de la *sala de exámenes profesionales* con una nueva forma de ser y de actuar. Otro ejemplo, es la examinación médica. En esta práctica el tránsito tan débil entre saludable-enfermo es lo que está en juego, y es ahí donde se adquiere una o se pierde la otra. Es decir, el individuo se sitúa en una relación de saber-poder la cual lo *sujeta* a una relación consigo mismo y los otros: “Esta forma de poder se aplica a la inmediata vida cotidiana que categoriza al individuo, le asigna su propia individualidad, lo ata en su propia identidad, le impone una ley de verdad sobre sí que está obligado a reconocer y que otros deben reconocer en él.”<sup>115</sup> Dentro de las diversas funciones del examen Foucault menciona tres como las más importantes:

a) *El examen invierte la economía de la visibilidad en el ejercicio del poder.* El poder soberano -contrario al poder disciplinario- era un poder visible. Cuando el soberano castigaba a uno de sus súbditos, mandaba llamar a sus ejércitos para que su poderío se hiciera visible y la población temiera desafiar el poder real. El examen será una forma de poder que invertirá las manifestaciones del mismo, pues las hará pasar inadvertidas o invisibles. Es decir, el examen es una relación de poder-saber que atrapa a los individuos, de una manera total y silenciosa. No obstante, el poder actuando desde su invisibilidad, produce visibilidades específicas del hombre: es una manera de colocar al individuo en una red de observaciones. “El poder disciplinario, invierte estas relaciones: ahora es el poder mismo el que busca la oscuridad y los objetos del poder -aquellos sobre los que se ejerce- son los que se iluminan.”<sup>116</sup>

---

<sup>114</sup>Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault, más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, op. cit., p. 190.

<sup>115</sup>Michel Foucault, *El sujeto y el poder*, op. cit., p. 245.

<sup>116</sup>Mauricio Lugo Vázquez, *Michel Foucault, la prisión y las ciencias humanas*, op. cit., p. 124.

b) *El examen hace entrar también la individualidad en un campo documental.* La constante examinación de los individuos proporciona un cúmulo de información de los mismos en la cual se lleva a cabo una discriminación, clasificación, exclusión, etc., que permite diferenciar a todos y cada uno dentro de un campo discursivo. Es decir, el examen es una manera de hurgar en la individualidad, a la par de un ejercicio de escritura y registro. No basta saber quién eres, qué has hecho, si estás capacitado para tal o cual trabajo, sino es necesario hacer un ejercicio de calificación, clasificación, fijación de normas y medidas, para así, constituir las ciencias humanas: “Así, sirviendo de relevador entre unos procedimientos de saber y unas técnicas de poder, el examen se nos muestra como una instancia privilegiada que sienta las condiciones de posibilidad para las ciencias humanas”.<sup>117</sup> Además, cabe destacar que dentro de esta función, Foucault deriva dos operaciones más; en primer lugar, el examen muestra al individuo como un objeto describable; y, en segundo lugar, el examen permite llevar un control de las desviaciones individuales, en relación con la población. Es decir, el examen posiciona la singularidad dentro de una red de descripciones y análisis, no como algo aislado, sino todo lo contrario, como parte de una sociedad.

c) *El examen rodeado de todas sus técnicas documentales, hace de cada individuo un caso.* Una vez que el individuo pasa a ser objeto de una escritura constante, el examen hace de su singularidad, expedientes, casos, carpetas. “Mediante los procedimientos normalizadores del examen y la “confesión”, las personas se clasifican como objetos [...] Al construir de este modo a los sujetos, el poder moderno produce individuos gobernables.”<sup>118</sup> Esto supone que hay una narración de la vida de los individuos en aras de su uso esporádico para ser disciplinados. Foucault menciona que antaño, la narración de una vida era un símbolo de poder. La descripción era un mérito. La escritura biográfica de los hombres era de los hombres importantes, heroicos. Con el poder disciplinario, esta práctica alcanza todos los espacios de la sociedad, para poder hacer expedientes de toda la

---

<sup>117</sup>Miguel Morey, *Lectura de Foucault, op. cit.*, p. 350.

<sup>118</sup>James D. Marsha, *Foucault y la investigación educativa*, en: *Foucault y la educación*, Stephen J. Ball (compilador) EDICIONES MORATA, S. L., Madrid 1993, p. 29.

vegetación anormal, infame y heroica: “No ya monumento para una memoria futura sino documento para una utilización eventual”.<sup>119</sup> Este punto es importante, debido a que esta técnica, encontró su motor de arranque en los individuos que resultaban improductivos para el capitalismo, es decir, aquellos que podían ser corregidos, enmendados, esos individuos sobre los que era posible hacer una terapéutica de sus fuerzas, antes de confinarlos a la exclusión y el olvido.

Si la confesión servía como condición de la cura o del perdón, el examen servirá como una condición necesaria para garantizar la obtención de conocimientos adquiridos -en el caso del examen en la escuela- o bien, para garantizar la capacidad de realizar un trabajo -en los exámenes laborales-. “El examen no se limita a sancionar un aprendizaje; es uno de sus factores permanentes, subyacentes, según un ritual de poder constantemente prorrogado”.<sup>120</sup> El examen -como un ejercicio del poder- acompaña constantemente la actividad del aprendizaje. Aquí estriba una de las tesis más relevantes del poder: si este no hiciera más que reprimir, con decirle *no* basta. Lo que hace que el poder agarre, su afianzamiento está en poder producir saber, crear la locura, y poder curarla

Es claro que hubo un paso importante de exigir la confesión, hacia obtener la misma por medio de interrogatorios capciosos o que hicieran uso del cloroformo, las drogas, la ducha; de igual manera, hubo un paso importante hacia el examen como una manera de hacer hablar a los hombres, sin que tengan que padecer el poder de una manera física como lo era en la tortura. Con esto, el examen es una manera de hacer confesar a los individuos dentro de un campo que ha sido formalizado científicamente, el ejemplo claro de esto es la psiquiatría, en la cual la examinación logra pulular en los pasillos de las clínicas, gracias a su capacidad individualizadora y su naturaleza de hacer invisible el ejercicio del poder.

El estudio de esta práctica nos permite dimensionar y vislumbrar los alcances que tiene la obra del filósofo francés hasta nuestros días. Hay quienes -tal es el caso

---

<sup>119</sup>Michel Foucault, *Vigilar y Castigar*, *op. cit.*, p. 222

<sup>120</sup>*Ibid.*, p 217.

de Byung Chul-Han<sup>121</sup> o Jean Baudrillard<sup>122</sup>- consideran que los análisis de Foucault sobre las cárceles, los hospitales, los cuartos, las prácticas de encierro, exclusión, clasificación, etc., pertenecen a una época anterior y ya caduca para nuestros días. Consideramos estos análisis importantes en el trabajo crítico hacia la obra de un autor. No obstante, la masificación de este dispositivo, expresado de diversas maneras, como pueden ser las certificaciones, los diversos concursos de conocimiento y deportivo, dan cuenta de que: hasta nuestros días, los individuos son objeto de relaciones de saber-poder. Situar a Foucault como el filósofo del siglo XIX significaría ignorar o no querer ver, la constante examinación bajo la cual estamos insertos, así como ignorar los supuestos necesarios de saber-poder que necesita la examinación para llevarse a cabo.

---

<sup>121</sup>El filósofo de origen surcoreano desarrolla una crítica a la obra foucaultiana, en textos como *La sociedad del cansancio* (2010) y *La sociedad de la transparencia* (2012). En el primero, Chul-Han, plantea que la sociedad disciplinaria descrita por Foucault en la década de los años setentas, ya no corresponde a la sociedad actual. Es decir, el poder ya no se ejerce bajo las estrategias de fuerzas que Foucault documentó, y estas son insuficientes para explicar el paso de la sociedad disciplinaria hacia *la sociedad del cansancio*, en la cual los individuos ya no son coaccionados sobre sus acciones, sino que ellos mismos tienen la iniciativa de obedecer. Por otra parte, en *La sociedad de la transparencia*, se trata de ver que los individuos ya no son coaccionados por un poder externo, sino el poder es ejercido por el individuo mismo, es decir, si Foucault había establecido las relaciones de fuerzas entre médico-enfermo, vigilante-vigilado, para Chul-Han, este binomio yace en el sujeto del rendimiento. Así lo expresa el filósofo surcoreano cuando dice: “El sujeto del rendimiento está libre de una instancia exterior dominadora que lo obligue al trabajo y lo explote. Es su propio señor y empresario. Pero la desaparición de la instancia dominadora no conduce a una libertad real y a franqueza, pues el sujeto del rendimiento se explota a sí mismo. El explotador es, a la vez, el explotado. El actor y la víctima coinciden. En: Byung Chul-Han, *La sociedad de la transparencia*, Herder, Barcelona 2013, p. 66.

<sup>122</sup>Fue poco tiempo después de haberse publicado *La voluntad de saber*, que el sociólogo francés Jean Baudrillard escribió un texto titulado *Olvidar a Foucault* (1977) Baudrillard dirige una crítica al proyecto analítico de Foucault, mencionando que el estudio del poder en términos de relaciones de fuerzas, pertenecen a una formación histórica ya *caduca*, y de ahí la pretensión de *olvidar* a Foucault. El sociólogo menciona: “...si Foucault puede establecer un cuadro tan admirable es porque opera en los confines de una época que está en vías de desaparecer definitivamente.” En: *Olvidar a Foucault*, Pre-textos, Valencia 2001, p. 11.

## **Capítulo III: Confesión y subjetivación.**

### **Introducción**

El presente capítulo tiene el objetivo de hacer un análisis de la confesión dentro del tema de la subjetividad. En primer lugar, desarrollaremos el giro en las investigaciones de Foucault sobre el gobierno de los otros, hacia el gobierno de sí; así como presentaremos la diferencia de las artes de la existencia respecto a la confesión. En segundo lugar, abordaremos el tema de la confesión dentro del cristianismo, así como sus antecedentes más inmediatos: la *exomológesis* y la *exagóreusis*. Finalmente, haremos un análisis de la confesión aunado al psicoanálisis, para mostrar que estas dos prácticas cumplen funciones de subjetivación, pertenecientes a la tradición de la hermenéutica de sí.

### **3.1. De las tecnologías del yo hacia la confesión.**

*La voluntad de saber* fue el comienzo de una *Historia de la sexualidad* que se extendió ocho años más tarde, y que no sería publicado su último tomo *Las confesiones de la carne*, el cual quedaría únicamente como borrador. Una historia de la sexualidad que pasó por diversos proyectos de elaboración, para finalmente, a mediados de los años ochenta ser publicados los últimos dos tomos: *El uso de los placeres* (1984) y *La Inquietud de sí* (1984). Estos textos tomaron una distancia notable de *Vigilar y Castigar* y *La voluntad de saber*. La publicación de *El uso de los placeres* supuso un cambio importante dentro de la obra foucaultiana. Un cambio que fue de la genealogía, hacia la subjetividad; o bien, de la lucha de las relaciones de fuerzas, hacia la relación de la fuerza consigo misma. Lo cual no implicó un abandono de lo investigado previamente, ni un tipo de contradicción. En realidad, el cambio hacia la subjetividad completó, o por decirlo de otra manera, cerró la crítica hacia la filosofía del sujeto.

¿Cuál fue la razón para hacer un cambio en las investigaciones? ¿Qué motivó y cómo fue desarrollándose este giro del saber-poder hacia la subjetividad? En primer lugar, podemos decir que una vez desarrollado el tema de la relación saber-poder, Foucault era considerado el filósofo que estudiaba las relaciones de

poder. Después de *Vigilar y castigar*, la obra parecía haber tomado un tono sombrío o nihilista en el cual, las relaciones de poder conminaban en todo momento la libertad de los individuos, y que, las formas de subjetividad estaban supeditadas a las mismas relaciones de fuerzas. Sin embargo, en *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, el filósofo francés con un tono reiterativo menciona: “no se me puede atribuir la idea de que el poder es un sistema de dominación que controla todo y que no deja ningún espacio a la libertad”.<sup>123</sup> La respuesta parecía haber sido contestada numerosas veces. Si bien es cierto que las relaciones de fuerzas sólo se establecen entre agentes libres, de alguna manera esa libertad se hallaba socavada frente a las relaciones de fuerzas. Ahora bien, cuando Foucault sitúa las distintas formas de subjetividad dentro de las relaciones de saber-poder, es claro que el sujeto no es autónomo en su totalidad. No obstante, existe un sesgo donde el individuo hace un uso reflexivo de su libertad y ello se expresa en *la preocupación ética de sí*. Una preocupación que va depender de las distintas técnicas mediante las cuales el individuo se constituye en sujeto ético. Para los años ochenta, la subjetividad representó un horizonte de libertad más allá de las relaciones de poder, debido a que la fuerza ya no entraba en una confrontación ante otra fuerza, sino ahora establecía una relación consigo misma.

El tema del gobierno, en este orden de ideas, actuó como la bisagra de la genealogía hacia la subjetividad. Las investigaciones sobre el poder habían mostrado la manera en la cual los individuos son gobernados por distintas instituciones o prácticas. Un gobierno establecido a partir de relaciones de fuerzas, en las cuales los individuos son coaccionados u obligados a entrar en ellas, para así, establecer un vínculo de verdad de lo que ellos mismos son; a esto podemos llamarlo *el gobierno de los otros*. Por otra parte, cuando la relación de la fuerza se establece consigo misma, podemos llamarle a eso *el gobierno de sí*. En este sentido, el gobierno lo podemos comprender desde dos vertientes; por un lado, es la dirección o el manejo de fuerzas; y por otro: “...la relación que uno puede establecer consigo mismo en la medida en que, por ejemplo se trata de dominar los

---

<sup>123</sup>Michel Foucault, *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, op. cit., p. 406.

placeres o los deseos.”<sup>124</sup> Es decir, el gobierno no siempre es una fuerza externa que constantemente esté acechando al sujeto y restringiéndole su libertad, sino también constituye una relación que él establece consigo mismo: “Este contacto entre las tecnologías de dominación de los demás y las referidas a uno mismo es lo que llamo gobernabilidad.”<sup>125</sup> Es decir, no sólo fue la intención de documentar cómo es gobernada la sociedad más allá de los supuestos tradicionales que el gobierno implicaba, sino también fue el proyecto de saber cómo este mismo sujeto entraba en una suerte de lucha de sí a sí con el objetivo de constituirse éticamente.

El estudio del gobierno de sí comenzó a principio de los años ochenta. Este tema implicaba buscar las herramientas, las prácticas, los mecanismos que habían cumplido esta función en la historia. Así como el poder pastoral fue un ejemplo de un tipo de diagrama, es decir, una forma de afectar y ser afectado, ahora el tema del poder pastoral sería suplantado por las artes de la existencia: Es así que: “esta vez ya no se trata de examinar los procesos en los que el sujeto es constituido, sino la manera en que el individuo *se constituye a sí mismo*, se hace agente moral estableciendo una cierta relación consigo mismo.”<sup>126</sup> Esta relación de sí a sí Foucault la encontró en la cultura griega. ¿Por qué? Porque los griegos fueron los primeros que realizaron el pliegue de la fuerza sobre sí, es decir, la subjetividad, o los distintos modos de ser del sujeto. Fueron los griegos quienes hicieron este movimiento de plegar la fuerza, lo cual significó colocarlos como los primeros que llevaron a cabo la subjetividad. ¿A qué se debe esto, o por qué fueron ellos quienes hicieron este movimiento del pliegue? Recordemos que las sociedades griegas se constituyeron por hombres libres que estaban invitadas a gobernarse a sí mismos, cumplir con el mandato délfico del *conócete a ti mismo*, o del *cuidado de sí*, pero también podían establecer un gobierno hacia los otros. La pregunta que la filosofía griega muchas veces se hacía era: ¿Quién es el indicado para gobernar a los otros? La respuesta que aparece en el *Alcibíades* de Platón, o en el discurso de Isócrates a Nicocles, es contundente: para gobernar a los otros, es necesario gobernarse a sí

---

<sup>124</sup>Edgardo Castro, *Diccionario Foucault*, op. cit., p. 176.

<sup>125</sup>Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, op. cit., p. 49.

<sup>126</sup>Sergio Pérez Cortés, *La razón en la historia*, op. cit., p. 368.



mismo. Es decir, plegar la fuerza sobre sí, afectarla, hacerla distinta. Esta fuerza sobre sí, o también, este poder desplegado sobre sí mismo, es lo que los griegos llamaban: *enkrateia*. En este orden de ideas, la subjetividad no será un basamento al interior del sujeto, o algo constituido *a priori* que simplemente pide la mirada para ser descubierto. Más bien, la subjetividad era un resultado, una derivada de este trabajo de la fuerza sobre sí. Un trabajo que no tenía un carácter coactivo, sino facultativo: cada hombre libre tenía la facultad de afectar su fuerza sobre sí mismo. Era algo más ético que coercitivo. Para efectos de nuestro trabajo, comprenderemos la subjetividad en tanto que:

La subjetivación de la fuerza es la operación por la cual, al plegarse se afecta ella misma. Los griegos plegaron la fuerza sobre sí misma, la relacionaron consigo misma, relacionaron la fuerza con la fuerza. En otros términos, doblaron la fuerza y, por eso mismo, constituyeron un sujeto, inventaron un adentro de la fuerza. El afecto de sí por sí mismo. Los griegos inventaron el doblez plegando, replegando la fuerza, o inventaron la subjetividad, o incluso la interioridad.<sup>127</sup>

Respeto al concepto de la subjetividad, Foucault elaboró una historia del sujeto aunada a los distintos modos de subjetivación. Para nuestro autor, no hay una subjetividad universal o única. El sujeto moderno que tomó gran auge a partir de la filosofía cartesiana y kantiana, a los ojos de Foucault, no es definitivo. Más bien, existen diversas maneras de ser del sujeto. Esto por una razón: la subjetividad está *en* la historia, y es en ella donde está su fundamento de aparición. Es por ello que, estas prácticas y/o tecnologías no encuentran su fundamento de emergencia en la conciencia. El sujeto sólo hace uso de estas tecnologías, se sitúa en ellas y es a partir de ahí que puede establecer una relación consigo mismo en tanto que sujeto. Después de todo, cada época histórica establece posibilidades distintas de subjetivar, y por lo tanto, de ejercer la libertad. En este sentido, Félix Guattari menciona:

---

<sup>127</sup>Gilles Deleuze, *Foucault, curso sobre la subjetividad*, Cactus, Buenos Aires 2015, pp. 99-100.

¡Malamente se cuestionó a Deleuze y Foucault, quienes enfatizaban una parte no humana de la subjetividad, haciéndolos sospechosos de adoptar posiciones antihumanistas! El problema no es éste. Se trata más bien de aprehender la existencia de máquinas de subjetivación que no laboran únicamente en el seno de facultades del alma.<sup>128</sup>

La cita de Guattari es clara respecto a nuestro argumento: la subjetividad encuentra su punto de arranque en condiciones que están más allá del sujeto. Foucault pudo constatar esta tesis en las prácticas de subjetivación pertenecientes a la cultura helénica y los primeros siglos del cristianismo. Aunque Sócrates era quien invita a los jóvenes a ocuparse de sí mismos, la tradición del cuidado de sí no inicia con Sócrates. Era propia de la cultura griega. Es decir, las diversas tecnologías encuentran su fundamento en cada formación histórica, más que en el sujeto.

Este ejercicio de doblar la fuerza, Foucault lo estudia en la época de la Grecia helénica, el imperio en Roma y los primeros siglos del cristianismo. En estas tres formaciones históricas, existieron prácticas donde el individuo se instalaba y estaba obligado a decir una verdad sobre lo que él era; reconocer un estatuto de sí, y asumirlo frente a los otros. La confesión fue una práctica crucial dentro de la relación del individuo y la verdad sobre sí. Además que, la confesión fue uno de los temas que abrió las investigaciones hacia la subjetividad. Para los años de 1979-1981, que comprenden los cursos de *El gobierno de los vivos* (1979-1980) y *Subjetividad y verdad* (1980-1981) así como la conferencias de *Obrar mal, decir la verdad*, la confesión se vuelve un tema recurrente, y analizado mediante otro enfoque: ya no se trata de ver la confesión dentro de una relación de saber-poder en la cual el individuo es obligado a situarse y proferir una verdad de lo que él mismo es, sino se trata de ver en la confesión el lugar donde el individuo, por su propia libertad, entra en una suerte de relación de fuerzas consigo mismo y es obligado a decir una verdad de lo que es. Fue el tránsito de la confesión como una regla coactiva, hacia la confesión como una regla facultativa.

---

<sup>128</sup>Félix Guattari, *Caosmosis*, Manantial, Buenos Aires 2010, p. 21

La confesión fue uno de los primeros temas que estuvieron en el paso hacia la subjetivación. Para documentar esto, basta revisar las conferencias *Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí* pronunciadas en 1980 o bien, la entrevista que realizó Jean François y Jean de Wit en 1981. En las primeras, hay un análisis sobre las prácticas de la antigüedad mediante las cuales los individuos establecían una relación consigo mismo; además de mostrar las diferencias entre estas prácticas y la confesión, ya que, después de todo, en la antigüedad no había confesión como tal. Mientras en la entrevista, a Foucault le llegan a preguntar qué tenía que ver la confesión dentro de sus análisis debido a la creciente presencia de este tema en sus cursos y conferencias, a lo cual, el filósofo responde: el tema concerniente a la verdad. También cabe recordar que dentro del proyecto de la historia de la sexualidad, *Las confesiones de la carne* fue redactado antes que *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*. Sin embargo, este tomo iría a ocupar el cuarto lugar dentro del orden final. Para dar cuenta cómo se constituyeron las prácticas de sí del cristianismo, era necesario documentar el desarrollo que tuvieron en el paso de la cultura greco-romana al cristianismo. Por ello, *El uso de los placeres*: “está consagrado a la forma en que la actividad sexual ha sido problematizada por los filósofos y los médicos, en la cultura griega clásica del siglo IV a.C.”<sup>129</sup> Mientras, *La inquietud de sí* pretende abordar los dos primeros siglos de nuestra era. Para finalmente, en *Las confesiones de la carne*, disertar sobre la experiencia de la carne en el cristianismo hasta el siglo V. Didier Eribon así lo menciona:

Sus clases en el Collège de France, durante el curso 1979-1980 versan sobre <El gobierno de los vivos>> y están esencialmente <<dedicadas a los procedimientos de examen de las almas y de la confesión en el cristianismo primitivo>> [...] Esta investigación va tomando forma y Foucault termina en aquella época un libro que titula *Les aveux de la chair*. Pero, a raíz de este dilatado careo con la moral cristiana, se percata de que resulta muy difícil una reflexión sobre los primeros tiempos del cristianismo sin investigar las épocas anteriores. Sin tratar de dilucidar de dónde procedían las formas de

---

<sup>129</sup>Michel Foucault, *El uso de los placeres*, Siglo XXI, México 2011, p. 18

<<relación con uno mismo>> que las <<doctrinas de la carne >> reelaboran y orientan en el sentido de una teoría de la falta y del pecado.<sup>130</sup>

Tal y como lo expresa Didier Eribon, era necesario saber de dónde procedían algunas consideraciones que organizaban y hacían funcionar la confesión en los primeros siglos. A ello se debió que Foucault, para los años 1982-1984, fuera otros siglos más atrás, y encontrara lo que él denominaría *las prefiguraciones de la confesión*. Por ello, es importante ver dos momentos de análisis respecto a los estudios de la subjetividad: el momento greco-romano y el correspondiente al cristianismo. Respecto a la confesión, podemos decir que en Grecia, no existía confesión; habían otras prácticas similares como la relación maestro-alumno, o el examen de conciencia, que quizás se asimilaban a la confesión, o podrían prefigurarse como tal. Sin embargo, estas prácticas funcionaban con supuestos diferentes.

Es importante mencionar que este tránsito de las tecnologías del yo helénicas hacia la confesión en el cristianismo supuso diversos cambios. No obstante, estas prácticas previas a la confesión bien podrían ser consideradas como antecedentes que, con el paso hacia el cristianismo, tomaron forma en la confesión. Por ejemplo, la escritura de sí practicada en la época greco-romana, implicaba parámetros diferentes a los de la confesión. Esta escritura de sí que tenía forma en lo que podríamos llamar los *Hypomnémata*, los cuales eran una especie de cuaderno de ejercicios que invitaban a la lectura, la relectura, la meditación y la mirada sobre los actos. Este sustantivo griego puede ser traducido como recuerdo, pensamiento, mención, aviso. Estos *hypomnémata* eran una manera de practicar la memoria individual dentro de la vida aristocrática con fines éticos. Es importante señalar esto último, porque, los *hypomnémata* tenían la intención de recordar o de obligar a la mirada sobre lo ya hecho, sobre las acciones del día, aquellas que era importante efectuar y se han olvidado. En el cristianismo, la escritura de sí toma otro parámetro debido a que en este ejercicio el individuo debe encontrar la verdad de sí mediante su escritura, y con esto, poder ser purificado de sus pecados y encontrar la

---

<sup>130</sup>Didier Eribon, *Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona 1992, pp. 394-395.

salvación. Los *hypomnémata* no tenían por objetivo la salvación, sino el cuidado de los actos, o del uso ético de la libertad. Ahí podemos identificar una diferencia radical respecto del cristianismo. Mientras el primero se practica en aras del cuidado de sí, y del uso ético de la libertad, en el segundo, la mirada está posada sobre los pensamientos y tiene como regla fundamental la salvación, y por tanto, la constitución de un yo distinto. En el cristianismo este ejercicio toma la forma de un relato espiritual donde las tentaciones, los secretos de la conciencia, las debilidades o la concupiscencia de la carne son materia de escritura. Además, este ejercicio de sí pone bajo la mira el pasado, pues, el futuro sólo es una consecuencia de esta meditación sobre lo ya hecho. En este sentido, los *hypomnémata*:

No tienen como objetivo hacer surgir a la luz del día los *arcana conscientiae* cuya confesión -oral o escrita- tiene valor purificador. El movimiento que pretenden efectuar es inverso a éste: se trata, no de perseguir lo indecible, no de revelar lo oculto, no de decir lo no dicho, sino por el contrario de captar lo ya dicho; reunir lo que se ha podido oír o leer, y con un fin, que es nada menos que la constitución de sí.<sup>131</sup>

Otro de los ejercicios de sí mediante la escritura, estaba asociado a la correspondencia. Las cartas de Séneca a Lucilio, no sólo son textos que exhortan al buen comportamiento, sugieren consejos o invitan al otro hacia la vida en la virtud. En realidad, las epístolas estaban asociadas con un ejercicio de sí, en el cual, el remitente hacía una representación de sí, y mediante esta, podía colocarse en una relación de sí a sí. Las epístolas no tenían exclusivamente el carácter informativo, que posteriormente irían a adquirir. Más bien, eran una forma de construir la subjetividad por medio de la escritura. Era la intención de decir: esto escrito soy yo, y en ese ejercicio, hay una preocupación por inspeccionar el uso ético de mi libertad. En el ejercicio epistolar existía una recapitulación de la jornada, de las acciones hechas y aquellas que no. Dentro de esta recapitulación, se trata de establecer una relación con lo escrito, con lo ya-dicho. Este punto es especial, porque el

---

<sup>131</sup>Michel Foucault, *La escritura de sí*, en: *Estética, ética y hermenéutica*, op. cit., p. 293.

cristianismo no intentará adjuntarse o reconocerse en lo ya hecho, sino, tratará de liberarse de ello. Foucault menciona que la carta:

Es el recuerdo de lo que el individuo ha hecho y no de lo que ha pensado. En esto difiere la práctica de los períodos helenístico e imperial de la práctica monástica más tardía. También en Séneca lo que se transcriben son exclusivamente actos y no pensamientos. Ahora bien, nos encontramos aquí ante una prefiguración de la confesión cristiana.<sup>132</sup>

En los *hyponmémata*, como en las epístolas, la inspección radica en los actos. Dentro del examen de conciencia no será la excepción. Esta práctica también la podemos encontrar en Séneca, y muy cercana a las epístolas. ¿Cuál es el objeto de este examen sobre sí? Las acciones. A Séneca le interesa examinar su jornada, saber si ha cumplido con sus expectativas, si ha logrado hacer lo más importante y de acuerdo con los principios morales de su época. No es tanto la intención de condenar las faltas, sino de ver por qué no se obtuvieron los resultados esperados en la jornada. El trabajo de la examinación es diario, por la noche, cuando es posible dirigir la mirada hacia lo ya acontecido. Podemos decir que, en estas tres tecnologías de constitución de sí, las acciones, los actos, lo ya consumado, es la materia prima donde reside el trabajo ético. Este punto es especial, porque el cristianismo utilizará gran parte de estas tecnologías, pero con una materia prima distinta.

Ante la emergencia del cristianismo, la tradición del cuidado de sí tomó otro sentido. Ya no son los actos, sino los pensamientos; la reflexión ética no se detiene en lo pasado, sino en el futuro; ya no es la vida feliz en la *polis* y con los amigos, sino la promesa de la salvación eterna; no es la intención de ver si los pensamientos están acorde a ciertos principios morales, sino es la examinación material de los mismos; y finalmente, no se trata de recordar, sino de mirar una vida eterna. Además, la constitución de sí, se práctica mediante otras formas. Mientras Séneca y Marco Aurelio examinan sus actos y los escriben para adjuntarse hacia ellos y poder establecer un juicio al respecto; el cristianismo también intentará cumplir con

---

<sup>132</sup>*Ibid.*, p. 455.

esta función de constitución de sí, pero mediante la renuncia. Cuidar de sí en el cristianismo era posar la mirada hacia la salvación, pero a partir de la negación de lo que se es. Por ello: "...buscar la propia salvación significa sin duda cuidarse de sí. Pero la condición para realizar su salvación será precisamente la renuncia. Entre los griegos y los romanos, por el contrario, a partir del hecho de que uno se cuida de sí en su propia vida..."<sup>133</sup>

No obstante, la examinación de los pensamientos fue la piedra angular donde se erigió la tradición cristiana, pues, el cristianismo tomó como materia prima de inspección y cuidado, las agitaciones del pensamiento, es decir, las *co-gitationes*. Y con esto, no estamos diciendo que el cristianismo no tuviera un interés en cuidar los actos. Después de todo, los actos alejados del principio más alto que era dios, constituían un pecado que debía de ser arrancado del alma. Sin embargo, el objeto del examen de conciencia sí estaba aunado al pensamiento. Fue en el cristianismo donde el pensamiento se hizo una especie de vínculo hacia dios, hacia la verdad suprema. Por lo tanto, era necesario examinarlo, cuidarlo, purificarlo, y tenerlo quieto, agarrado, encauzado al gesto divino. Además, no se trataba de ver si los pensamientos eran falsos o verdaderos, no, la intención era ver que estos no estuvieran contenidos de ilusiones, que el diablo no estuviera en ellos. ¿Cómo salir de este acechamiento? ¿Cómo saber que dentro del pensamiento no hay alguien que nos engaña? "Pues bien [...] por medio de una práctica que es, precisamente, la práctica de la confesión."<sup>134</sup>

Con la llegada del cristianismo, es claro que estas técnicas toman un sentido diferente, y se vuelven distintas. Dentro de esta transformación, es como surge la confesión pocos siglos más tarde como una técnica capaz de introspección y autorrevelación, y es así que empieza una tradición de pensamiento que ha llegado hasta nuestros días: la constante meditación, examinación y discriminación de los pensamientos, o bien, tal y como lo dirá Foucault: con el cristianismo comienza *la hermenéutica de sí*.

---

<sup>133</sup>Michel Foucault, *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, op. cit., p. 402.

<sup>134</sup>Michel Foucault, *Obrar mal, decir la verdad*, op. cit., p. 166.

Del examen de conciencia y las epístolas de Séneca, hasta la confesión, es claro que hubo otras prácticas, tal y como son la *exomológesis* y la *exagóreusis*, las cuales las abordaremos en el apartado siguiente. Por lo tanto, a manera de conclusión del presente apartado, podemos decir que a comienzo de los años ochentas, la obra de Foucault toma un enfoque diferente. A principios de estos años, la práctica de la confesión es una forma de subjetivación en los primeros siglos del cristianismo. Sin embargo, dentro de la cultura helénica, podemos encontrar prácticas que son antecedentes de lo que siglos más tarde, sería la confesión. Es decir, la confesión nace dentro del cristianismo. Pero, tomando como antecedentes, varias prácticas de la cultura helénica, para finalmente hacerlas diferentes, y aunque de manera fáctica pudieran ser tan similares, hay diferencias notables que las caracterizan unas a otras.



### 3.2: Cristianismo y confesión

El cristianismo fue un tema recurrente a lo largo de toda la obra de Foucault. Sin embargo, el momento de mayor cercanía a esta tradición estuvo, sino lugar a dudas, en la parte final de su obra. El estudio de las diversas prácticas de subjetivación, llevaron a Foucault al cristianismo y a sus prácticas de confesión y examen de conciencia, practicados en los primeros siglos de nuestra era. Es decir, no fue suficiente estudiar la práctica de confesión a partir del concilio de Letrán, sino fue necesario ir más allá y llegar a los primeros siglos donde existieron dos prácticas relacionadas a la confesión que son antecedentes directos de la misma. Estas prácticas fueron la *exomológesis* y la *exagóreusis*. En ambas, había una manera de producir la verdad sobre lo que el sujeto mismo era. Este decir veraz, tanto en la *exomológesis*, la *exagóreusis* y la confesión, se produjo de maneras diferentes. Es decir, ni una ni otra se emparentan, ni llegan a ser lo mismo. Aunque *exomológesis* o *exagóreusis* sean traducidas del griego al latín como *confessio*, y del latín al español o al francés como *aveu*, en el fondo, estas dos prácticas guardan diferencias notables, sin constituir una confesión en el sentido contemporáneo del término. Por lo cual, es necesario disertar acerca de estas dos prácticas, marcar sus diferencias, y ver los motivos por los cuales, dentro de una de ellas, surge *la hermenéutica de sí*.

La *exomológesis* es una práctica que tiene su origen en Grecia. Este sustantivo significaba *manifestar un acuerdo*, el cual derivaba del verbo *homologeín*, traducido como, decir, estar de acuerdo, dar el consentimiento, convenir en algo con alguien, etc. Sin embargo, dentro de la cultura cristiana, esta práctica va designar algo muy particular. En primer lugar, la *exomológesis* no era un relato verbal de los pecados; más bien, era un acto o una sucesión de actos para mostrarse pecador ante los otros y la iglesia; era una manera de volver a ocupar un lugar dentro del camino de la fe. En este sentido, la *exomológesis* se hacía a petición del futuro penitente, y exclusivamente por pecados mortales. Por ejemplo, cuando una persona había fornicado fuera del matrimonio, ya no era digna de poder convivir con los otros dentro de la fe. Por lo cual, acudía al obispo y pedía hacer *exomológesis*.

Dentro de esta petición, sucedía la *expositio casus* o también *confessio*. Esta *expositio*, implicaba exponer el caso de manera verbal al obispo, los pecados cometidos, y las razones por las cuales se quería ingresar a la vida de penitente. Todo esto, bajo cierta discreción o secreto. Ahora bien, es necesario señalar que aunque pudiera parecer una confesión, no lograba serlo por el hecho de que dentro de esta *expositio* no estaba contenida la penitencia, simplemente era una etapa informativa. Este será un punto decisivo en el desarrollo de la confesión, debido a que siglos más tarde la *expositio* por sí misma, adquirirá el estatuto de penitencia. Mientras en la *exomológesis*, la verbalización sólo es una etapa previa para tener el estatus de penitente. Después de realizar la *expositio*, el obispo otorga el estatuto de penitente, y es así como comienza la *exomológesis*. Por lo cual, la *exomológesis* la vamos a comprender en dos sentidos: 1) como una vida de sacrificios, ayunos, vigiliass etc., que podía prolongarse a través de los años, fueran cinco, diez o más; 2) como el momento final en que el penitente dramatiza su estatuto, cumple con el rito ceremonial y se prepara para la *imposición de manos*. Es decir, la *exomológesis*, dentro de los siglos III y IV:

...designa el ritual bien preciso que tiene lugar al final del procedimiento penitencial y antes de la reconciliación, pero [que] también se utiliza de manera bastante constante para designar el procedimiento penitencial en su totalidad, todo lo que pasa desde el momento en que se comienza a hacer penitencia hasta el final.<sup>135</sup>

*Exomológesis* como ritual, y también como procedimiento penitencial. Respecto al primero, Foucault retoma la *Correspondencia* de San Cipriano para documentar el esquema que tenía la penitencia. Cipriano menciona tres pasos a seguir: *paenitentiam agere, exomologesim facere, impositio manus*. Una vez que el obispo otorgaba el estatuto de penitente, este debía de llevar una vida diferente a la de los demás; una vida de ayunos, vigiliass, abstención de prácticas sexuales, etc. Se necesitaba cumplir con una vida diferente, la cual podía prolongarse por mucho tiempo. Esto era la *paenitentiam agere*. Después de los ayunos y los sacrificios,

---

<sup>135</sup> Michel Foucault, *El gobierno de los vivos*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2014, p. 243.

llega el momento de *exomologesim facere*, es decir, de teatralizar los actos cometidos en aras de recibir la imposición de manos. Esta ceremonia en que el penitente hacía *exomológesis* era acompañada con una vestimenta especial, a manera de que el cuerpo del penitente, pudiera mostrarse como pecador. El penitente debía cubrirse con cenizas, postrarse, pedir perdón a dios: es la ceremonia del pecado, en la cual, el cuerpo toma un papel simbólico con el pecado mismo, ya que, el uso del cilicio implicaba que el cuerpo expresara dolor y sufrimiento, para así poder lograr la reconciliación. La *exomológesis* tenía la función de: "...mostrar al pecador mismo, manifestar lo que este es. Ahora bien, ¿cómo lo manifiesta? Esencialmente por ritos que son la ceniza, las suplicas, el cilicio, los gritos, el llanto, las prosternaciones..."<sup>136</sup> Estos elementos, eran necesarios para creer en la buena fe del penitente, en sus verdaderas ganas de volver a reconciliarse con la fe cristiana.

Dentro de esta ceremonia había otro elemento sumamente necesario: el carácter público. Mediante la presentación pública del pecador, lograba producirse una vergüenza en el mismo, al grado de ser, según Tertuliano, el elemento que más se postergaba. Toda esta ceremonia somática del pecado, tenía el objetivo de mostrar quién era aquel que se había alejado del camino de dios, que había preferido la muerte a la vida eterna, y también, de aquel que buscaba volver a nacer en la fe, un renacer que tenía como función final, la unción de las manos, y por lo tanto, la expiación del pecado. Tanto en los suplicios de *Vigilar y castigar*, como en la *exomológesis*, hay una relación directa entre el cuerpo y el delito, o el pecado. En el primero, al terminar con el cuerpo, al reducirlo a cenizas, expira el delito; mientras en la segunda, al realizarse todo este teatro somático, hay una expiración del pecado, y un rasgo común, es que en ambas situaciones la salvación divina del alma actúa como un denominador común.

Con esto, tenemos un primer significado de la *exomológesis* como un acto de manifestación del pecado a través del cuerpo. Ahora bien, el otro sentido, que también es importante mencionar, corresponde al proceso, la vida, los años en los

---

<sup>136</sup>Ibid., p. 229.

cuales puede estar el penitente haciendo *exomológesis*. En este sentido, San Ireneo, era quien le daba a la *exomológesis* un carácter más prolongado; por ejemplo, en su tratado *Contra las herejías*, menciona que una mujer se dejó corromper por un mago, ante la ayuda de sus hermanos, logró llegar a la conversión, la cual: “Dedicó toda la vida a *exomologéin tas hamartías*, a hacer la *exomológesis* de sus faltas.”<sup>137</sup> Otro ejemplo, está en Tertuliano en su texto *De paenitentia*, dónde describe la *exomológesis* como una manera de vestir, de alimentarse, de relacionarse con los otros. Es decir, más que ser un acto único, es una relación continua consigo mismo, que puede durar varios años, y que tiene como objetivo mostrarse como pecador, para así, borrar el pecado. Así la describe Tertuliano:

La *exomológesis* sólo conoce, por otra parte, un beber y un comer muy simples, tal como lo exige el bien del alma y no el placer del vientre. El penitente alimenta de ordinario las plegarias con los ayunos. Gime, llora, brama día y noche al Señor su Dios, se arroja a los pies del sacerdote, se arrodilla delante de quienes son caros a Dios [...] La *exomológesis* hace todo eso para dar crédito a la penitencia.<sup>138</sup>

Algo sumamente importante, dentro de las dos acepciones de la *exomológesis*, es que no tiene como objetivo mostrar los pensamientos del pecador, así como tampoco pide que el pecado se exprese en el lenguaje. Cuando el individuo realiza la *expositio*, hay una *confessio*, pero en esa verbalización de los pecados, no está contenida la penitencia como tal. Este punto es fundamental, porque la confesión, siglos más tarde, encontraría en esa verbalización, en ese acto de contar los pecados, el rasgo primordial de la penitencia, y por lo tanto, se abriría una tradición analítica sobre lo verbalizado. Foucault cita el caso de una aristócrata llamada Fabiola la cual: “...no confiesa su falta, contando a alguien lo que ha hecho sino que pone ante los ojos de todos la carne, el cuerpo que ha cometido el pecado. Y, paradójicamente, la *exomológesis* es ese momento en que el pecado se

---

<sup>137</sup>Citado en: *Ibid.*, p. 243.

<sup>138</sup>Citado en: *Ibid.*, p. 245-246.

borra...”<sup>139</sup> La *exomológesis* no buscaba hacer una introspección de los pensamientos, y estos no tenían parte en todo el proceso que borraba el pecado.

Una vez desarrolladas las dos acepciones de este concepto, es necesario mencionar que la *exomológesis*, siendo un ritual o una forma de vida, es una manera de constituir un yo, pero, a partir de la negación, de ello se desprende que implicara cierta laceración del cuerpo. La *exomológesis* siempre está diciendo: ese que sufre, gime, llora, y está vestido de cenizas, es un yo negándose a sí mismo en aras de constituir un yo diferente. Es decir: “Se trata de un procedimiento de subjetivación por renuncia. Lo que afirma, asegura y hace válida tal renuncia no es la convicción interna sino la demostración abierta del nuevo estatuto.”<sup>140</sup> Dicho con otras palabras, la *exomológesis*, era una manera de producir la verdad sobre sí, como pecador, sin entrar en un dominio de lenguaje. Algo distinto va suceder respecto a la otra práctica que se desarrolla pocos años más adelante, ya que, este despliegue hacia la *exagóreusis* implicaría una problematización interna de los pensamientos, por lo tanto, una manera distinta, tanto de producir la verdad, como de hacer que esta se manifieste.

Foucault hace un análisis sobre la *exagóreusis* a partir de *Instituciones cenobíticas* y *Conferencias* de Juan Casiano, el cual, es uno de los padres de la iglesia, y que vivió entre los años de 360-450 d.C. En estos textos, Casiano habla de una práctica relacionada a la verbalización de los pecados, a la cual llama *exagóreusis*. Esta práctica que pertenecía al mundo griego antes de la emergencia del cristianismo, estaba asociada con la exteriorización por el habla, la enunciación, la manifestación de los pensamientos. La verbalización dentro de la filosofía pagana, era una práctica ya establecida. Establecer una relación de consejo con el maestro, implicaba esta verbalización de sí, claramente, con objetivos y alcances distintos. “Esta es una reminiscencia de los ejercicios de verbalización relacionados con el profesor/maestro de las escuelas filosóficas paganas”.<sup>141</sup> Ahora bien, dentro

---

<sup>139</sup>Michel Foucault, *Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí*, op. cit., p. 162.

<sup>140</sup>Patxy Lanceros, *Michel Foucault, Avatares del hombre y el pensamiento*, Universidad de Deusto, Bilbao 1996, p. 213.

<sup>141</sup>Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, op. cit., p. 86.

de la vida del monacato, esta palabra tomará un sentido diferente, y empezará a ser utilizada como verbalización/confesión de los pensamientos. Para efectos de nuestro trabajo, comprendemos esta práctica en los siguientes términos:

Se trata de una analítica y continua verbalización de los pensamientos llevada a cabo en la relación de la más completa obediencia hacia otro. Esta relación está configurada por la renuncia al propio deseo de cada uno y a su propio yo.<sup>142</sup>

La *exomológesis* era una forma de hacer penitencia de un pecado grave. La *exagóreusis*, será una manera de hacer penitencia totalmente distinta, aunque con un rasgo en común: la renuncia de sí. Dentro de los principales puntos que la caracterizan, podemos decir que, en primer lugar, la *exagóreusis* es una práctica que no se enfoca en mostrar públicamente un pecado. Como lo dijimos anteriormente, la *exomológesis* era una práctica que el pecador pedía para hacer penitencia, y así poder integrarse nuevamente dentro de la comunidad. Este tipo de vida o de ceremonia última, tenía lugar una vez que el pecado estaba consumado, es decir, no se podía hacer *exomológesis* sin haber cometido el pecado. Algo diferente va suceder respecto a la *exagóreusis*, debido a que en esta práctica no son los actos, sino son los pensamientos los que deben verbalizarse. ¿Por qué deben verbalizarse? Porque es el director de conciencia quien informa y ayuda a discriminar cuáles son los buenos pensamientos y los malos; es decir, el que verbaliza carece de lo que los latinos llamaban *discretio*, y en el mundo griego era llamado *diakrisis*. Este concepto estaba asociado a la buena capacidad para separar lo bueno de lo malo, lo mayor de lo menor. Dentro del cristianismo esta *discretio* designaba la facultad de separar los pensamientos de dios a los del diablo, y será el director de conciencia quien auxilie al monje dentro en ello. Por este término, entendemos:

la capacidad de separar, separar lo que está mezclado: es decir, en efecto, entre la derecha y la izquierda, el exceso de un lado, el exceso de otro, encontrar la línea divisora que permita trazar una línea recta entre los dos

---

<sup>142</sup>*Ibid.*, p. 93.

peligros. Y segundo, [...] la actividad que permite juzgar: poner en el medio y ver lo que está de más o lo que no es suficiente. Actividad, entonces, de separación, actividad de juicio.<sup>143</sup>

Esta separación, discriminación, elección de los buenos y los malos pensamientos, será el punto donde la obediencia y la verbalización encontrarán parte de su justificación, debido a que el monje no tiene la *discretio*. Y como no la tiene, será necesario que la verbalización de sí, subsuma esta incapacidad. Según Casiano, es necesario arribar a esta suerte de confesión por tres motivos: 1) porque si los pensamientos son puros, no cuesta trabajo decirlos; 2) los pensamientos malos, prefieren soltar a la presa, antes de ser descubiertos en la confesión, y, 3) porque hablar sobre sí, es una manera de extirpar el mal. La filosofía griega, a diferencia del cristianismo, postulaba que cada individuo tenía la posibilidad de desarrollar su propia *diakrisis* mediante una serie de ejercicios como el consejo con el maestro, el examen de conciencia, etc., además, que esa relación de verbalización era temporal, y se suspendía una vez que el alumno hubiera alcanzado la excelencia del espíritu. En el monacato, esta relación va ser permanente, y estará acotada a todas las dimensiones de la vida.

Ahora bien, es menester señalar que el eje de la *exagóreusis* no estaba en función de lo verdadero o lo falso; no se trataba de saber si tal pensamiento corresponde al dogma del texto bíblico, o si tal pensamiento es verdadero. La mirada está puesta en saber hasta qué punto el pensamiento está contenido -en su materialidad- de ilusiones, engaños, trampas, las cuales no son producidas por el pensamiento, sino que *alguien engaña* al mismo. Después de todo, las *co-agitaciones*, las agitaciones del pensamiento, son inmanentes al mismo, y siempre están en un movimiento fluctuante. La amenaza del genio maligno de Descartes, que está tratando de engañar al pensamiento, podríamos decir que tuvo gran parte de su emergencia dentro de la tradición cristiana. Sin embargo, sería Descartes quien vendría a romper con esta tradición que había pregonado la purificación del espíritu como condición *sine que non* para establecer un vínculo con lo verdadero.

---

<sup>143</sup>Michel Foucault, *Del gobierno de los vivos*, op. cit., p. 328.

Descartes abrió un horizonte distinto donde la evidencia y la certeza del pensamiento actuando, son prueba suficiente para llegar a establecer una relación con la verdad. El cuidado sobre los placeres, los actos, la memoria, el cuidado de sí en general, se subordina a las condiciones de elaborar un pensamiento verdadero. Podríamos decir que Descartes es el parteaguas de esta tradición, por haber dejado las bases epistémicas para establecer vínculos con la verdad sin tener que pasar por el trabajo ético sobre sí. Antes de Descartes, no podía establecerse una relación con la verdad sin el trabajo sobre sí; después de Descartes sí.

El examen de sí, que era una práctica muy propia del estoicismo, y es integrada dentro de la verbalización de sí, funciona muy bien, para resaltar las diferencias y los supuestos que trajo consigo el cristianismo. Séneca en el *De ira*, describe un examen de conciencia, como una actividad en la cual el individuo se hace juez de sí mismo, y a la noche, evalúa si sus *actos* han sido acordes a los de la vida pública y la verdad, con el fin de poder restablecerse en la vida ética. Este examen de conciencia no sólo podía hacerse de manera contemplativa, sino también bajo lo que Foucault denominó: *la escritura de sí*. Esta escritura puede ser documentada en las epístolas donde a veces, remitente y destinatario, convergen en el mismo individuo, ya que, esta escritura presupone un diálogo consigo mismo. Un ejemplo de esto son las cartas de Marco Aurelio: “¿Y qué es en el fondo esta carta? La carta misma escrita a la mañana siguiente, no es otra cosa que lo que Marco Aurelio hizo a la noche cuando se acostó y antes de dormirse.”<sup>144</sup> El examen de conciencia que el monacato recupera de la filosofía pagana, tendrá otros elementos y fines. En primer lugar, son los pensamientos, y no los actos el motivo de la introspección: “Esa es pues la materia prima del examen del cristianismo: la *cogitatio*.”<sup>145</sup>

Además, esta introspección en el cristianismo va ser *a priori*, habiendo cometido pecados o no; mientras en Séneca, la examinación es sobre los actos pasados, los que han sido consumados y pueden juzgarse. El cristianismo, no

---

<sup>144</sup>Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, Fondo de Cultura Económica, México 2012, p. 166.

<sup>145</sup>Michel Foucault, *Del gobierno de los vivos*, *op. cit.*, p. 341.



pondrá en tela de juicio lo que ha sucedido, sino lo que sucede en todo momento en el pensamiento, y los actos que se derivan del mismo. Además, Séneca espera la noche para saber si sus ideas pertenecen al ámbito de la verdad. En la filosofía pagana, el eje de la examinación sí estaba organizado bajo lo verdadero y lo falso, mientras en el cristianismo, el punto álgido está en las agitaciones constantes del pensamiento. Y finalmente, está lo correspondiente al fin que hay en este ejercicio. En la filosofía pagana, es para llevar a cabo el *cuidado de sí*, es decir, para constituir al yo dentro de parámetros éticos: era una forma de llevar a cabo la subjetividad. Mientras, en el monacato este ejercicio tiene por fin la constitución de sí, la elaboración de un yo purificado, a partir de una renuncia de sí. Y ese será uno de los rasgos que, tanto la *exomológesis*, como la *exagóreusis*, compartirán: la renuncia de sí en aras de la subjetivación:

...se puede aislar como elemento común a ambas prácticas el principio siguiente: la revelación de la verdad sobre sí no puede, en esas dos experiencias del cristianismo primitivo, ser dissociada de la obligación a la renuncia de sí. Tenemos que sacrificar el yo para descubrir la verdad sobre nosotros mismos, y tenemos que descubrir la verdad sobre nosotros para sacrificarnos a nosotros mismos<sup>146</sup>

En este sentido, la verbalización de los pensamientos es el punto donde la *exagóreusis* converge de alguna manera con la *exomológesis*: la vergüenza de decir los pecados, aceptar la obediencia perpetua, suprimir la voluntad, son rasgos que están sumamente relacionados con las cenizas, el cilicio y la vida de vigilia de la *exomológesis*. Después de todo, Foucault no estudió estas prácticas para ver las diferencias que guardaban una a otra. El interés estuvo puesto en ver que estas dos prácticas griegas, retomadas por el cristianismo, tienen en común la renuncia de sí en aras de un yo distinto. Es una manera de subjetivar muy paradójica. Además, dentro de la tradición de la *exagóreusis*, Foucault encuentra el surgimiento de la *hermenéutica de sí*. La hermenéutica del sujeto es una invención del cristianismo. En el mundo greco-romano, no existía esta hermenéutica debido a que el individuo

---

<sup>146</sup>Michel Foucault, *Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí*, op. cit., p. 172.

no buscaba dentro de sí una verdad que pudiera yacer oculta, sino la verdad aparecía como resultado de una situación de fuerzas. El caso más elocuente es la parresia, donde el hablante corre el riesgo de decir, mientras el interlocutor corre el riesgo de escuchar una verdad. En la hermenéutica de sí que inaugura el cristianismo, el sujeto establece sobre sí mismo una introspección analítica en aras de hallar una verdad secreta sobre sí. Es en el cristianismo donde la verbalización de los pensamientos se acompaña de una interpretación constante y pormenorizada. Algo distinto sucede en las Confesiones de San Agustín, donde no se trata de relatar los pensamientos, sino los *cordis affectus*. Cuando el autor de Hipona escribe sus confesiones, Foucault lo sitúa en una especie de hibridación entre la *exomológesis* y la *exagóreusis*. ¿Por qué? Porque estas dos prácticas pertenecían a la vida institucional del cristianismo. Tenían estatutos bien claros, reglas, principios etc. Decimos que San Agustín estaba en un carácter híbrido porque había la intención de mostrarse pecador, tal y como era en la *exomológesis*, cumplir con el carácter público; además, de hacer una introspección sobre su vida en la juventud, sus pecados, pensamientos, etc., así como era en la *exagóreusis*. Sin embargo, San Agustín no examina sus *cogitationes*, sino las afecciones del corazón. Es decir, San Agustín se sitúa en un tipo de confesión distinta, y no es fortuito que, por ejemplo, María Zambrano en su texto *La confesión: género literario*, las haya tomado como parte de un género particular, junto con las confesiones de Job o Rousseau. El cristianismo, en esos años, no recupera esta forma de desbordar el corazón ante otros, es decir, no la problematiza, o no la institucionaliza como sí sucede con la *exomológesis* y la *exagóreusis*.

A estas alturas, podríamos hacernos la pregunta: ¿Por qué Foucault estudió estas prácticas que hoy en día ya no existen? El estudio sobre estas no estribó en hacer un estudio histórico, ni una película de los comportamientos humanos. El interés estuvo en llevar a cabo la ontología del presente, y responder a la pregunta: ¿cómo hemos llegado a convertirnos en esto que somos? Y a nuestro parecer, Foucault lleva a cabo dicho proyecto. Estudiar la *exagóreusis* para ver dónde y por qué comenzó una tradición de auto desciframiento que hasta nuestros días ha llegado. Claramente, de la *exagóreusis* hacia la confesión, hay varios siglos y

supuestos de diferencia. Una de ellas, radica en que, la *exagóreusis* nació como una práctica dentro de la vida del monacato; mientras la confesión canónica, surgió como un mandato hacia todos los fieles. Además, el momento en que la *exagóreusis*, adquiere un estatuto de ser un sacramento -el sacramento de penitencia- es cuando habrá todo un proyecto teórico, teológico, cultural etc., por saber cuáles son las mejores condiciones y los métodos más eficaces para que los individuos confiesen sus pecados. Y será así, nos parece, como comenzará un proyecto que primero nació dentro de las huestes del cristianismo, y que posteriormente logró alcanzar otros espacios de la vida social, en la cual, el individuo ya no se mostrará como pecador, ya no gritará su cuerpo que ha pecado, y tampoco hablará sobre toda la actividad que pasa por su pensamiento. Más bien, habrá una técnica, manuales, discursos, campos científicos que esperarán la venida del sujeto, y lo descifrarán, lo interrogarán, lo colocarán en una suerte de examinación. Después del siglo XII, el proyecto será elaborar toda una técnica de saber dónde el individuo esté forzado a decir no sólo lo que piensa, sino también quién es, para así establecer un vínculo de verdad consigo mismo.

A manera de conclusión del presente apartado, podemos decir que tanto la *exomológesis*, como la *exagóreusis*, constituyen dos antecedentes importantes dentro del estudio de la confesión, en tanto prácticas de subjetivación. Además, es en el análisis de estas dos prácticas donde la confesión se hace más inteligible dentro de su desarrollo histórico. Podemos darnos cuenta que el paso de la *exomológesis* hacia la *exagóreusis*, implicó una configuración más cercana a lo que poco tiempo después ya tomaría forma en la confesión. Además, es por medio del estudio de la *exagóreusis* que podemos comprender las estipulaciones de la confesión: la verbalización, el cuidado de los pensamientos, la obediencia total, etc. Y esto muestra cómo la confesión nació, en un primer momento, como una práctica que pretendía llevar a cabo el pliegue de la fuerza sobre sí, más que como una práctica donde el sujeto estaba sujetado a relaciones de poder.

### 3.3. Confesión y psicoanálisis

El psicoanálisis fue un tema recurrente a lo largo de toda la obra de Michel Foucault. En algunos años de manera más intensa que en otros, pero, siempre constituyó un foco de interés para nuestro autor. Un interés que fue tomando un rumbo distinto conforme fue desarrollándose la obra. Sin embargo, es claro que desde la Introducción redactada al texto de Ludwig Binswanger *El sueño y la existencia* hasta *El coraje de la verdad*, el psicoanálisis estuvo presente. Es decir, el psicoanálisis fue un tema que tuvo un desarrollo similar al tema de la confesión: no sólo se trató de situarlo dentro de relaciones de saber-poder, sino también estuvo dentro de las investigaciones relacionadas a la subjetividad. La genealogía que Foucault emprende sobre la práctica de confesión, desde Grecia, pasando por el cristianismo, para finalmente llegar hasta nuestros días, tenía el objetivo de documentar el desarrollo y la culminación de las prácticas dentro de las cuales, el sujeto y la verdad constantemente están estableciendo vínculos entre sí. Por tal motivo, el objetivo del presente apartado, consiste en estudiar la relación que ha guardado el psicoanálisis con las prácticas de confesión, en cuanto a su estatus de ser prácticas que constantemente producen la subjetividad.

El psicoanálisis no fue un tema que haya tenido un matiz uniforme en toda la obra de Foucault. Pareciera haber momentos en que es blanco de una crítica sin piedad, y otros en los que el psicoanálisis es bien visto. ¿Cuál es el eje de esta simbiosis entre la aceptación o el rechazo? Sin vacilar podemos decir: el sujeto. Es el papel que desempeña el sujeto dentro del psicoanálisis lo que desencadena la crítica o la aceptación. Cuando el psicoanálisis toma al sujeto como fundamento del deseo, la verdad o la ley, Foucault toma una distancia; pero, cuando el psicoanálisis apunta la crítica a la ontología del sujeto, mediante el inconsciente, es posible mirarlo con otros ojos. Por lo tanto, “La filosofía del sujeto y el pensamiento del afuera son las fronteras que deciden cuál es el territorio de la confrontación entre Foucault y el psicoanálisis, y constituyen, pues, los puntos de referencia de ese debate”<sup>147</sup> Quizás el momento más crítico contra el psicoanálisis estuvo en *Historia*

---

<sup>147</sup>Joel Birman, *Foucault y el psicoanálisis*, op. cit., p. 49.

*de la locura* y *La voluntad de saber*. En el primer texto, el psicoanálisis aparecía adjunto a lo que el autor denominó *la experiencia crítica de la locura*. Dentro de esta experiencia, el psicoanálisis había asumido la postura de ser un tratamiento moral de la locura. Años más tarde, en su primer tomo de *Historia de la sexualidad*, mencionará que el psicoanálisis pertenece a las diversas ciencias que han tenido por tarea disciplinar y normalizar a los individuos en sus distintas actividades y dimensiones. Antes de mirar al psicoanálisis como un discurso de liberación sexual, Foucault tuvo el interés de ver que Freud había colocado la sexualidad en bandeja de plata a los diversos mecanismos de saber-poder que tomaban cuerpo en la nueva ciencia sexual. Por ello, Foucault ponía en duda la supuesta hipótesis represiva que el psicoanálisis pregonaba, ya que, antes de haber una represión a lo relacionado sobre el sexo, el siglo XIX y XX habrían mirado como nunca antes, una incentivación y motivación a decirlo todo sobre el sexo. ¿Cómo se llevó a cabo esta propagación de hablar sobre el sexo? A partir del dispositivo de confesión. De este modo, la confesión dejó de ser un tema relacionado con la vida monástica, y pudo enfilarse dentro de la arqueología del psicoanálisis, para ver hasta qué punto psicoanálisis y confesión habían mantenido una relación poco explorada. Fue el intento de ver que el psicoanálisis estaba dentro del desarrollo histórico de la confesión y el poder pastoril. En este orden de ideas, podemos citar:

El psicoanálisis es uno de los ejemplos más notables de la transformación moderna del poder pastoral cristiano. Al tomar por su cuenta las técnicas de la confesión, el psicoanálisis somete al individuo a la obligación de revelar la verdad a un tercero en virtud de una relación de dependencia y de la acción de la palabra provista con un poder particular de verificación.<sup>148</sup>

Esa sería una de las posiciones más claras respecto al psicoanálisis: su carácter disciplinario, su participación dentro de relaciones de saber-poder. Es así que podemos entender por qué Foucault diría: “Freud transferirá la confesión de la rígida retórica barroca de la iglesia al relajado diván del psicoanalista.”<sup>149</sup> No

---

<sup>148</sup>James Barnauer, *Más allá de la vida y la muerte. Foucault y la ética después de Auschwitz*, en: G. Deleuze, E. Balbier, (et. Al.) *op. cit.*, p. 261

<sup>149</sup>Michel Foucault, *El poder una bestia magnífica*, *op. cit.*, p132.

obstante, como ya lo hemos dicho, después de *La voluntad de saber*, las investigaciones toman un sentido diferente, y el psicoanálisis no será una excepción a este giro, debido a que nuestro autor lo inscribe dentro de las diversas tecnologías del yo por medio de las cuales, el sujeto establece una relación de verdad de lo que él mismo es. Dentro de este nuevo proyecto, el psicoanálisis se colocó junto a las tecnologías del yo asociadas a la confesión, y no, a las prácticas del cuidado de sí de la antigüedad. ¿Por qué? Si recordamos un poco, en el apartado de la *exagoreuisis* mencionamos que el cristianismo inaugura una tradición analítica denominada *la hermenéutica de sí*. La confesión se inscribió dentro de esta tradición por llevar a cabo una interpretación de los pensamientos, mediante una relación ante otro. Lo cual, daba por hecho que dentro del sujeto, yacía una verdad oculta sobre el mismo sujeto. El psicoanálisis se vuelve un centro de atención al final de la obra, debido a utilizar y establecer las relaciones de sujeto y verdad, de una manera muy cercana a la confesión. Ahora bien, más allá de ver los puntos en común o de diferencia, se trataba de ver al psicoanálisis aunado a las diversas maneras de producir la subjetividad: Respecto a este cambio de investigación, Mauro Basaure menciona

En los años ochenta [...] El psicoanálisis ya no es analizado como una forma de continuidad por otros medios del discurso de la medicalización de la sociedad. Ahora él será puesto en una cierta continuidad con las técnicas mediante las cuales el sujeto se reconoce y es reconocido como poseedor de una verdad sobre sí mismo. En estos años Foucault deja de lado la cuestión del rol vehiculizante y validante del psicoanálisis respecto del poder social de los discursos disciplinarios.<sup>150</sup>

La relación que establecemos entre la confesión y el psicoanálisis no pretende reducir el uno al otro. El psicoanálisis no es una confesión. Decir lo contrario, sería aceptar que la relación de maestro-alumno de la antigüedad, estaba intrincada en una relación de confesión. De igual forma, las prácticas del examen de conciencia y la escritura de sí en la antigüedad, no pueden considerarse

---

<sup>150</sup>Mauro Basaure, *Foucault y el psicoanálisis*, Cuarto propio, Santiago de Chile 2011, p. 97.

confesiones. Nuestro autor mismo lo menciona: “No trato de construir, con esta noción de confesión, un marco que me permita reducir todo a lo mismo, desde los confesores a Freud. Por el contrario [...] se trata de hacer aparecer mejor las diferencias.”<sup>151</sup>

Si hacemos la pregunta: ¿Cuál es la relación con el psicoanálisis? ¿Por qué y cómo se imbrican estos dos conceptos? Podemos responder: a partir de ser dos tecnologías mediante las cuales el sujeto constantemente constituye una verdad sobre sí. Es por ello que el tema de Foucault no fue la confesión, el psicoanálisis o la *pharresía* en particular. Más bien, fueron: “todos los procedimientos por medio de los cuales se incita al sujeto a producir sobre su sexualidad un discurso verdadero que es capaz de tener unos efectos sobre el mismo sujeto.”<sup>152</sup> Y es en la manera de producir este discurso verdadero que podemos establecer un hilo conductor entre ambas; o dicho en otras palabras, la relación estriba en el *cómo* se hace hablar, en las técnicas, los instrumentos, la justificación, etc., y sobre aquello que se hace hablar: la concupiscencia del cuerpo.

En primer lugar, tanto la confesión como el psicoanálisis, hacen uso de la palabra. El pecado y el deseo están dentro de un régimen discursivo donde se produce una verdad sobre el sujeto. En *la voluntad de Saber*, se trató de ver que la verdad sobre los individuos era producida en condiciones de saber-poder, es decir, el sujeto no tenía la condición trascendental sobre la verdad que la filosofía moderna le habría legado, sino que esta verdad encontraba su fundamento en las distintas prácticas de saber-poder. Algo distinto fue el análisis al psicoanálisis en los años ochenta, debido a que el sujeto de alguna manera entraba en esta suerte de relación ante otro, y él mismo se comprometía a proferir una verdad sobre sí, una que estaba al fondo de sí, sin que él actuara como conciencia trascendental de la verdad, ya que, la relación ante el otro, la posición del cuerpo, el consultorio, las pausas, etc., son el basamento donde la verdad adquiere su estatuto. Es decir, la verdad sobre el sujeto le pertenece a esta relación de estímulos y respuestas que Freud habría

---

<sup>151</sup>Michel Foucault, *Saber y Verdad*, La piqueta, Madrid 1991, p. 150.

<sup>152</sup>*Idem*

legado en nombre del psicoanálisis. Sin embargo, en *El juego de Michel Foucault*, Jacques-Alain Miller, increpa al filósofo francés diciéndole que dentro de la confesión, se supone que el sujeto sabe la verdad de sus actos, mientras en el psicoanálisis, se presume que el individuo acude con el psicoanalista porque no puede hallar una verdad de lo que es. Como es bien sabido, el psicoanálisis postuló que había una dimensión que escapaba a la conciencia, y sólo se manifestaba en pequeños estados inconscientes -los sueños por ejemplo- los cuales dejaban al individuo en una suerte de desconocimiento de por qué ciertas pulsaciones le sucedían. Por decirlo de alguna manera, Miller ve una diferencia abismal entre saber una verdad de sí, ante el desconocimiento de la misma. A lo cual, Foucault responde:

En la dirección de conciencia, lo que el sujeto no sabe es algo bien distinto de saber si es pecado o no, pecado mortal o venial. No sabe lo que ocurre en él. Cuando el dirigido se encuentra con su director, le dice: escuche, me ocurre que...<sup>153</sup>

Tanto en el psicoanálisis como en la confesión, hay un desconocimiento de sí, y por ello, es necesario hacer una introspección de los pensamientos, una autorreflexión, y quizás, más contemporáneamente, un autoanálisis. Si recordamos un poco, dentro del monacato, la *discretio* estaba asociada a la correcta separación de los pensamientos buenos sobre los malos. Sin embargo, cuando esta *discretio* no le pertenecía al individuo, era necesario establecer una relación de dirección de conciencia, y acatarse a sus postulados, dentro de los cuales el más importante era verbalizar los pensamientos. En el psicoanálisis, sucede algo muy similar, después de todo, el paciente tampoco asume de manera soberana el buen juicio sobre su deseo. Podríamos decir que no sabe dónde empieza la perversión, la represión o el amor; está en una suerte de desconocimiento de sí, por lo cual, acude ante la figura del otro, y como en una película, verbaliza su vida en aras de saber una verdad sobre sí. Podemos darnos cuenta cómo la relación ante el otro, que en ambas situaciones es claramente diferente, encuentra su motor en el desconocimiento de

---

<sup>153</sup> *Idem.*



sí. Es claro que la relación ante el otro, en uno y otro caso, es de naturalezas totalmente distintas: la confesión es durante toda la vida, no es onerosa, mientras el psicoanálisis sí presupone una erogación, la cual se extiende durante el tiempo que dure el tratamiento. Por lo cual, más allá de marcar estos matices, es importante ver como el sujeto establece una relación ante el otro, a partir de este desconocimiento de sí, y es precisamente en ese punto, donde Casiano encontraba la justificación para la verbalización y la obediencia con el director de conciencia.

Por otra parte, tanto en la confesión como en el psicoanálisis, el individuo asume una posición de desciframiento de sí. Foucault mencionó en algún momento que las técnicas de subjetivación cristiana -la confesión, el examen, etc., - estaban dentro de la hermenéutica de sí. Si atendemos a esta constante introspección en aras de interpretar y descifrar lo que sucede en el individuo, bien podemos inscribir también al psicoanálisis dentro de la misma rama de prácticas. *En Tecnologías del yo*, nuestro autor mencionó tres tipos de examen de conciencia: 1) el examen sobre sí que pretende saber hasta qué punto el sujeto se relaciona con determinados principios o reglas: Séneca antes de dormir, examina su jornada para saber si ha cumplido o no con los principios morales; 2) El examen sobre el carácter ilusorio de los pensamientos y la constante impureza del alma: "implica que hay algo escondido en nosotros mismos y que siempre nos movemos en una autolilusión que esconde un secreto"<sup>154</sup> 3) por último, el examen sobre sí para saber si los pensamientos coinciden con la realidad, el cual estaría dentro de la tradición inaugurada por Descartes. De acuerdo con lo dicho por Foucault, las técnicas de autointrospección del psicoanálisis como puede ser la asociación libre, los test proyectivos, los métodos de relatos narrativos etc., estarían en la tradición del examen de conciencia del cristianismo, por suponer que algo yace escondido en nosotros mismos, ese algo escondido, de alguna manera escapa a la comprensión de la conciencia, y se manifiesta a través de los sueños, por ejemplo. En este sentido, el examen lo podemos comprender como:

---

<sup>154</sup>Michel Foucault, *Las tecnologías del yo*, op. cit., p. 90.

...lo que toca a la persona y su fuero íntimo, las pequeñas aflicciones del espíritu, las tentaciones y los malos hábitos, la repugnancia hacia el bien, incluso las faltas más comunes, con las fuentes de las que proceden y los medios de que hay que valerse para corregirse.<sup>155</sup>

El examen de conciencia en la antigüedad, no se acompañaba de una figura muy propia del cristianismo: el director de conciencia. Este director no sólo cumplía la función de orientar el examen, sino también era quien recibía la confesión. En el psicoanálisis las cosas no van a ser del todo distintas, aunque quizás un poco diferentes. En primer lugar, en el psicoanálisis el paciente acompaña el descubrimiento de sí, a partir de una relación analítica ante otro. Esta relación supone un estado de franqueza y obediencia ante el otro, que se presenta como la instancia capaz de interpretar y de sacar a la luz una verdad que está oculta en el fondo del inconsciente. Durante esta relación, hay un punto que es característico tanto en el cristianismo como en el psicoanálisis, el cual corresponde al diván y al confesionario. ¿Por qué el psicoanalista evita la mirada del paciente? ¿Por qué los sacerdotes en los viejos manuales de confesión invitaban al confesor a no mirar al penitente? La mirada en ambos casos se intenta eliminar. Si recordamos un poco, el confesionario nació en el siglo XVI en aras de hacer de la confesión una práctica mucho más íntima alejada de todo tipo de miradas, incluso del sacerdote. ¿Por qué? Tertuliano mencionaba que dentro de la *exomológesis* había un momento en que el penitente debía de presentarse de manera pública como pecador, y que este momento, era el que más se posponía debido a la vergüenza que experimentaba el penitente. Sería hasta el siglo XVI que el confesionario vendría a resarcir y evitar esta vergüenza en aras de hacer más accesible este sacramento. Dentro del psicoanálisis esta tradición no queda tan rezagada y olvidada, pues, el psicoanalista no mira al paciente. Sabe de la vergüenza que experimenta al relatar su deseo, sus perversiones, su personalidad mal estructurada. En un caso, como en el otro, paciente y pecador se saben expuestos, avergonzados, y es en el diván y el confesionario donde esa vergüenza logra ser vencida.

---

<sup>155</sup>Michel Foucault, *Los anormales*, *op. cit.*, p. 176.

Si recordamos un poco los diferentes métodos de confesión en la parte alta de la Edad Media, había uno muy similar a la *asociación libre*, que consistía en dejar hablar al penitente, para que poco a poco llegara al pecado. El objetivo era conducirse hacia el pecado en zigzag, y nunca en línea recta, ya que, el penitente no podía salir sabiendo más pecados de los que había cometido. Esta asociación libre que en un momento buscaba arrancar el pecado del alma, siglos después fue a trasladarse al diván del psicoanalista. Dentro de esta asociación libre de pensamientos, también hay una disposición del cuerpo: la posición de las piernas, el tono de la voz, la mirada, el tiempo de las sesiones, la luz, etc., en aras de que así, lo que rodea el diván psicoanalítico, pueda hacerse aparecer como el lugar donde el individuo halla una verdad sobre su propio deseo. Comprometiéndose a respetar y ejecutar los supuestos de la asociación. Por ejemplo, si el psicoanalista dice la palabra *madre*, y el paciente miente en cuanto a la primera palabra que se le ocurre, el tratamiento no reflejará los resultados esperados. En la confesión es similar: si el penitente no cuenta todos sus pecados, y sólo verbaliza los veniales y no los mortales, él mismo da por hecho que su confesión no tendrá los efectos de salvación y vida eterna. En ambos supuestos, el individuo está en un juego donde la verdad depende de su franqueza ante el otro. En este sentido, Birman menciona que:

De la confesión a la experiencia psicoanalítica, varias figuras intermediarias fueron elaboradas, y sin duda muchas diferencias significativas fueron erigidas. No obstante, la semejanza radica en que todas estas figuras fueron constituidas en un espacio dialógico para la experiencia moral, en la cual la culpabilidad y la penitencia ocuparon posiciones estratégicas.<sup>156</sup>

Es la tradición de la confesión el punto inaugural de la práctica psicoanalítica, pese a todas las diferencias que pudieran existir. Sin embargo, tal y como lo hemos señalado en la cita, la culpabilidad ocupa un papel central. ¿Por qué los individuos experimentan cierta culpa de su deseo? ¿Cómo llegó a conminar la culpa las pulsiones de la sexualidad o la carne? No fue propiamente al interior del

---

<sup>156</sup> Jöel Bimand, *Foucault y el psicoanálisis*, op. cit., p. 80.

psicoanálisis. Es decir, Freud escribe *El malestar en la cultura*, desde una tradición de pensamiento que habría legado las bases donde el psicoanálisis se iría a fundar. ¿Por qué decimos esto? Pues bien, para la experiencia psicoanalítica, la relación establecida entre el deseo y la ley, se establecía bajo una condición de culpabilidad, o del *sentimiento de culpa*. Ahí radica por qué Freud concibiera esta relación como uno de los orígenes de la culpa. Una culpa que, mediante el psicoanálisis, no se espera condenar como en el derecho, y tampoco busca la absolución como en la tradición cristiana. Más bien, es la intención de quitar la culpabilidad del deseo, de establecer una relación entre deseo y ley, donde la culpa no sea su eje principal. Es por ello que, sí al paciente se “le exige pensar en voz alta, por íntimo o vergonzoso que sea lo que se le ocurre pensar, es para que él mismo se libere del peso de sus faltas y para ello también es necesario que el analista se abstenga de absolver o condenar.”<sup>157</sup> Esta verbalización, acompañada y guiada por el otro, supone el hallazgo de una verdad para ambas partes. Foucault es reticente a mirar en el paciente o el psicoanalista el punto donde la verdad emerge. Más bien, se interesa en esta práctica por los vínculos que establece entre sujeto y verdad. Vínculos que constantemente están llevando a cabo la subjetividad. Ahí radicó el interés de Foucault respecto al psicoanálisis en los últimos años de su vida. Blanchot menciona que el filósofo de Poitiers:

...no entabla con el psicoanálisis ningún combate, que por lo demás sería irrisorio. Pero tampoco oculta su inclinación a no ver en él más que el desenlace de un proceso, estrechamente asociado a la historia cristiana. La confesión, el reconocimiento de la culpa, los exámenes de conciencia [...] Del confesionario al diván, hay siglos de distancia [...] pero, de los pecados a los placeres, y del murmullo secreto a la charla interminable, se encuentra la misma obstinación en hablar del sexo, lo mismo para liberarse de él que para perpetuarlo...<sup>158</sup>

---

<sup>157</sup>Oscar Esponisa Restrepo, *Culpabilidad, derechos humanos y psicoanálisis*, en: Revista colombiana de psicoanálisis, N° 7, Bogotá 1998, p. 208. Disponible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia/article/view/16065/16960> 27/09/17

<sup>158</sup>Maurice Blanchot, *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*, Pre-textos, Valencia 1993, p.

A manera de conclusión del presente capítulo, podemos decir que el interés de Foucault respecto al psicoanálisis estuvo marcado por objetivos distintos. Unos que fueron desde la genealogía, hasta la subjetividad. Después de revisar este cambio de perspectiva sobre el psicoanálisis, pudimos constatar los dos vértices por medio de los cuales Foucault se acercó al psicoanálisis: por un lado, en el *cómo* hacer hablar a los individuos, y por otro lado, sobre *qué* los hace hablar. Una de las primeras aproximaciones, habría supuesto esta práctica como una forma de normalizar y medicalizar el cuerpo. Sin embargo, al final, el psicoanálisis aparece inscrito dentro de las vetas de una tradición de pensamiento antiquísima, relacionada con la confesión. Esta relación de psicoanálisis y confesión permitió mirar al psicoanálisis como una tecnología, inscrita dentro de los postulados de la hermenéutica de sí, la cual constantemente lograba establecer vínculos entre el sujeto y la verdad, es decir, dentro de esta práctica la subjetividad aparecía como un resultado constante, como una manera de transformar a los individuos.

## Conclusiones

La confesión es una práctica que yace en diversos ámbitos de conocimiento. No sólo es la vieja práctica monástica que servía como forma de penitencia dentro de la vida del monacato, así como tampoco ha estado supeditada a las formalidades del derecho probatorio. Más bien, la confesión es una práctica instalada en diversos campos de conocimiento. Lo cual hace necesario abordarla desde diversos puntos de análisis. Si bien es cierto que su participación dentro del derecho y la religión ha sido de una presencia mayor, no deja de ser claro también que esta práctica ha logrado entrar en otros campos de conocimiento a los cuales no pertenecía. O bien, ha logrado ser una de las condiciones históricas bajo las cuales se ha constituido una ciencia, tal es el caso de la sexualidad. En otros términos, la confesión ya no pertenece sólo al confesionario, sino a diversas prácticas de la sociedad. Cuando comenzamos nuestra investigación habíamos comprometido a la confesión dentro del campo de la sexualidad, debido a lo dicho en la *Voluntad de saber*. Sin embargo, a partir de la lectura y la investigación pudimos notar un estudio de la confesión bajo diversos enfoques. Lo cual, al principio hacía la pregunta de ¿Por qué estudiar la confesión dentro de un trabajo filosófico? ¿Cuál es la pertinencia de estudio que yace dentro de esta práctica? A lo cual, hasta este momento, podemos contestar que la confesión ha tenido una importancia notable dentro de tres ámbitos que nosotros seleccionamos, y que estudiamos a partir de la obra de Foucault.

En primer lugar, la confesión pertenece a los denominados juegos de verdad. O, dicho con otras palabras, *la confesión es un juego de verdad*. Para llegar a sostener esta tesis, fue necesario abordar de primer momento los conceptos de confesión y sujeto. En el primero, pudimos constatar que la confesión está estructurada según reglas, principios, lineamientos etc., que no siempre presuponen las relaciones de poder. Es decir, pudimos constatar que la confesión es un tema que no está únicamente comprometido con las relaciones de fuerzas. Más bien, la confesión también resulta ser uno de los diversos juegos de verdad, así como una de las tecnologías que constituyen al yo. En este sentido, nuestro trabajo pensó la confesión más allá de *La voluntad de saber*, para dar cuenta cómo es dentro de los

denominados juegos de lenguaje -la confesión es uno de ellos- que es posible apelar a nuevas formas de ser. Es decir, para dejar de ser esto que somos, el tema de la confesión abre un horizonte de posibilidades donde, antes de apelar a la conciencia, es necesario reflexionar sobre las reglas que estructuran cada juego donde el sujeto adquiere un estatuto de verdad sobre lo que él mismo es. En otras palabras, el tema de la confesión nos permite decir que es dentro de los juegos de verdad donde el sujeto encuentra su emergencia de posibilidad.

Por tal motivo, en esta primera parte también nos fue necesario abordar el problema concerniente al sujeto, el cual es el tema principal en toda la obra de Foucault. La crítica hacia la filosofía del sujeto fue el tema angular que cruzó toda la obra. Ahora bien, la relación establecida entre sujeto y juegos de verdad permitió considerar que el sujeto no es quien cumple un papel activo dentro de estos juegos, así como tampoco tiene la característica de ser su condición *a priori*. Más bien, son los juegos de verdad donde el sujeto ha sido constituido a lo largo de la historia. Esa fue la razón por la cual en este primer capítulo, abordamos confesión, sujeto y juegos de verdad: la confesión es un juego de verdad donde constantemente se constituye al sujeto, o en los términos de Foucault, la subjetividad.

Respecto a los juegos de verdad, realizamos un rastreo del antecedente a partir del cual Foucault integra este concepto en su obra. Si recordamos un poco, nuestro autor retoma este concepto de los juegos de lenguaje esbozados por Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*, los cuales pretendían explicar el uso y significado del lenguaje a partir de juegos. Es decir, fue la intención de mostrar que no había un uso de lenguaje universal o lógico, sino que había diversos juegos donde el lenguaje tomaba su fundamento. Foucault elaborará su analítica de la verdad muy cerca del filósofo vienés, postulando algunas tesis sobre la verdad las cuales tomaron una distancia de la filosofía moderna, particularmente de Descartes. Y es a partir del análisis de los juegos de verdad junto a la confesión, que podemos constatar que la verdad proferida dentro de estos juegos, o mejor dicho, la verdad que encuentra su emergencia en estas superficies no toma como condición *a priori* al sujeto, sino a las reglas que estructuran y hacen posible cada juego; después de

todo, dichas reglas son las reglas de lo verdadero. De acuerdo con nuestro análisis, esas reglas varían en cada formación histórica. Por lo cual, podemos decir que no hay un espacio unívoco y universal de lo verdadero, así como tampoco hay una mirada distraída que no permite mirar algún resquicio de verdad, más bien, el tema de la confesión nos mostró que lo verdadero, su emergencia y posibilidad, está acotada a juegos que encuentran su carácter contingente y fundacional en la inmanencia de la historia. Es decir, las relaciones que el sujeto establece con lo verdadero son producidas y ancladas a partir de diversos juegos. La confesión es uno de ellos.

En segundo lugar, elaboramos un análisis de la confesión aunado a las relaciones de saber-poder. En esta parte, tratamos de ver hasta qué punto las prácticas de confesión en diversos ámbitos de conocimiento, están ancladas en condiciones de poder-saber. Cabe mencionar que fue en la genealogía donde la confesión encontró un punto de arranque muy fuerte en la obra de Foucault, que para esos años, estaba interesada en documentar los procesos, las técnicas, los dispositivos que habían permitido establecer una relación de gobierno hacia los otros. Esa fue la razón por la cual la confesión comenzó a aparecer en la primera mitad de la década de los años setentas. A nuestro autor le interesaba mostrar que diversas formas de sujeto habían sido constituidas dentro de juegos de verdad, en los cuales las relaciones de poder ocupaban un papel crucial. Por lo cual, en este apartado hicimos un análisis de las formas de confesión instaladas en la relación de poder-saber, tratando de ver el despliegue que fue conquistando la confesión dentro de nuestra sociedad: desde la tortura, pasando por los interrogatorios, hasta los rudimentarios procesos de examen; los cuales responden a los mismos intereses de la confesión: hacer hablar al otro a partir de una lucha de fuerzas. Es decir, torturar, interrogar y examinar, en el fondo son tres formas distintas de hacer confesar a alguien. Un hacer hablar comprometido con la normalización y la disciplinarización de los individuos. En esta parte de nuestro trabajo intentamos ver que este acto de hacer hablar al otro era posible siempre y cuando el individuo estuviera localizado en una lucha de fuerzas, la cual lo obligaba a confesar, responder o ser examinado.



El análisis de la tortura dio pauta para documentar que esta práctica consagrada a una tradición de barbarie realmente tenía todo un procedimiento bien definido, con sus momentos intervención, interpretación y desenlace. La tortura nos mostró cómo el poder actúa sobre los otros en aras de establecer una relación entre el enunciado y el sujeto del enunciado. Además, la tortura nos permitió ver cómo fue desplegándose el poder desde sus manifestaciones más precarias, hasta sus procesos de formalización científica como lo es el caso del interrogatorio. En el apartado del interrogatorio pudimos constatar que hay diversas formas de hacer confesar al otro, de hacerlo hablar: los cuestionarios aplicados a los enfermos, los presos o los fieles, constituyen otra forma de obtener una confesión. Ahora bien, cabe resaltar que por los interrogatorios la práctica monástica de confesión pudo entrar a otros dominios de conocimiento, por ejemplo, la psiquiatría. Con base en esto, pudimos constatar que el juego tan trivial de preguntar-responder tiene como condición la lucha de una fuerza sobre otra. Finalmente, hicimos un análisis del examen como otra de las técnicas de confesión. Una técnica que debido a sus elementos de formalidad y aplicación, había podido pasar del patíbulo a los exámenes médicos, la examinación psicoanalítica, etc., es decir, en este último subapartado, constatamos que la confesión ha sido objeto de un despliegue histórico y que no puede pensarse únicamente en los dominios de la religión y el derecho.

Este paso de la tortura hacia el examen muestra cómo los individuos a lo largo de la historia han sido localizados de una manera mucho más capilar por las relaciones de fuerzas. En la tortura el acusado aceptaba o negaba el crimen, en el examen el poder ya no sólo busca la afirmación o negación de un acto, sino también busca hacer todo un expediente, un relato de la vida, se vuelve un proceso de inteligibilidad sobre los individuos, y por lo tanto, una manera mucho más eficiente de localizar su realidad tanto individual, como social. En otras palabras, estas tres formas de confesión nos han permitido analizar la manera en la cual se ha perpetuado un gobierno hacia los otros desde diversos campos.

Al final, localizamos a la confesión en las tecnologías que constantemente están produciendo la subjetividad. En este apartado, desarrollamos una genealogía de la confesión a partir de la cultura greco-romana hasta el surgimiento del psicoanálisis. Con lo cual, intentamos mostrar que desde la cultura griega existieron prácticas parecidas a la confesión, las cuales el cristianismo las retomó siglos más tarde para configurar los antecedentes directos de la confesión: la *exomológesis* y la *exagóreusis*. Fueron en estos dos antecedentes donde encontramos los supuestos más importantes de la confesión, como fueron la verbalización de los pecados y los pensamientos por medio de la palabra, además del sentimiento de culpabilidad; los cuales lograron llegar hasta los años del psicoanálisis. Con esta breve historia, antes de apelar a una historia de los comportamientos, pretendimos mostrar que fue en las confesiones donde se produjo lo que nuestro autor denominó *la hermenéutica de sí*. Un proyecto que hasta hoy en día no cesa de buscar tecnologías mediante las cuales los individuos puedan establecer vínculos entre sí. Dentro de este enfoque, la confesión ya no fue una tecnología de gobierno de unos frente a otros, sino tratamos de ver cómo es a partir de la confesión que los individuos desde hace varios siglos han entablado una relación de sí a sí en aras de gobernar su propia libertad. Con esto, la confesión se liberó de todo tipo de facetas inquisitoriales, y paso a ser una manera de practicar la libertad.

Por último, podemos decir que las tecnologías o prácticas destinadas a incidir en la vida de los individuos, sin duda alguna, constituyen un hito dentro de los problemas actuales de la filosofía y en general de las humanidades. Saber qué sucede en el hombre, cómo este logra establecer vínculos de sí a sí y con los otros, nos parece que ha sido una empresa con una historia larga la cual hoy en día, vale la pena recuperar y encarar. Después de todo, saber cómo se produce una verdad de lo que el individuo es, ya sea en juegos o relaciones de poder abre un horizonte de inteligibilidad sobre la experiencia actual que tenemos hoy en día de nosotros mismos.

## Bibliografía primaria

- Foucault, Michel, *Historia de la Locura en la época clásica, vol. I*, Fondo de Cultura Económica, México 2014.
- , \_\_\_\_\_ *El poder psiquiátrico*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2012.
- , \_\_\_\_\_ *Defender la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México 2006
- , \_\_\_\_\_ *El gobierno de los vivos*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2014
- , \_\_\_\_\_ *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, México 2011.
- , \_\_\_\_\_ *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 2010.
- , \_\_\_\_\_ *Estética, Ética y Hermenéutica*, Vol. III, Paidós, Barcelona 1999
- , \_\_\_\_\_ *La inquietud por la verdad*, Siglo XXI, Buenos Aires 2013.
- , \_\_\_\_\_ *Las palabras y las Cosas*, Fondo de Cultura Económica, México 2010.
- , \_\_\_\_\_ *Obrar mal, decir la verdad*, Siglo XXI, Buenos Aires 2014
- , \_\_\_\_\_ *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona 2011.
- , \_\_\_\_\_ *Los anormales*, Fondo de Cultura Económica, México 2002.
- , \_\_\_\_\_ *La hermenéutica del sujeto*, Fondo de Cultura Económica, México 2012
- , \_\_\_\_\_ *Vigilar y Castigar*, Siglo XXI, México 2009.
- , \_\_\_\_\_ *Microfísica del poder*, La piqueta, Madrid 1992.
- , \_\_\_\_\_ *El uso de los placeres*, Siglo XXI, México 2011.
- , \_\_\_\_\_ *La ética del pensamiento*, Biblioteca nueva, Madrid 2015.
- , \_\_\_\_\_ *El poder, una bestia magnífica*, Siglo XXI, México 2013.
- , \_\_\_\_\_ *Théories et institutions pénales*, Seuil Gallimard, París 2015.
- , \_\_\_\_\_ *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona 2000.

- , \_\_\_\_\_ *El pensamiento del afuera*, Pre-textos, Valencia 1997.
- , \_\_\_\_\_ *El origen de la hermenéutica de sí*, Siglo XXI, Buenos Aires 2016.
- , \_\_\_\_\_ *El orden del discurso*, Tusquets, México 2009.
- , \_\_\_\_\_ *Saber y Verdad*, La piqueta, Madrid 1991.

### **Bibliografía secundaria**

- Allouch, Jean, *¿Es el psicoanálisis un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*, El cuenco de plata, Buenos Aires 2007.
- Arilla Bas, Fernando *El procedimiento penal en México*, Porrúa, México 2009.
- Balbier, E. Deleuze, G. H. L. Dreyfus, M. Frank (et. al), *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, Barcelona 1999.
- Ball, Stephen J. (et. al) *Foucault y la educación*, EDICIONES MORATA, S. L, Madrid 1993.
- Basaure, Mauro *Foucault y el psicoanálisis*, Cuarto propio, Santiago de Chile 2011.
- Baudrillard, Jean, *Olvidar a Foucault*, Pre-textos, Valencia 2001.
- Beccaria, *Tratado de los delitos y de las penas*, Porrúa, México 2010.
- Birman, Joël, *Foucault y el psicoanálisis*, Nueva visión, Buenos Aires 2007.
- Blanchot, Maurice, *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*, Pre-textos, Valencia, 1993.
- Castro, Edgardo, *Diccionario Foucault*, Siglo XXI, Buenos Aires 2011.
- Chul-Han, Byung, *La sociedad de la transparencia*, Herder, Barcelona 2013.
- Deleuze, Gilles, *El saber. Curso sobre Foucault*, Cactus, Buenos Aires 2013.
- , \_\_\_\_\_ *El poder. Curso sobre Foucault*, Cactus, Buenos Aires 2014.
- , \_\_\_\_\_ *La subjetividad. Curso sobre Foucault*, Cactus, Buenos Aires 2015.

- Delumeau, Jean, *La confesión y el perdón*, Alianza, Madrid 1992.
- Dreyfus, Hubert L, Rabinow, Paul, *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Visión, Buenos Aires 2001.
- Eribon, Didier, *Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona 1992.
- Guattari, Félix, *Caosmosis*, Manantial, Buenos Aires 2010.
- Halliczer Stephen, *Sexualidad en el confesionario*, Siglo XXI, Madrid 1998.
- Lanceros, Patxy, *Michel Foucault, Avatares del hombre y el pensamiento*, Universidad de Deusto, Bilbao 1996.
- Lugo Vázquez, Mauricio, *Apropiaciones Foucaultianas*, BUAP, México 2017.
- , \_\_\_\_\_ *Michel Foucault: la prisión y las ciencias humanas*, BUAP, México 2007
- Martiarena, Oscar, *Estudios sobre Foucault*, Universidad Veracruzana, México 2005.
- Morey, Miguel *Lectura de Foucault*, Sexto piso, Madrid 2014.
- Navarro, Fernanda, (et. al), *Escritos filosóficos. Veinte años después de Michel Foucault*, Ediciones sin nombre, BUAP, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, México 2004.
- Orrego Fernández, David, *Para una historia judicial del cuerpo: aproximaciones a Michel Foucault*, Universidad de Antioquia, Medellín 2010
- Pérez Cortés, Sergio, *La razón en la historia: Hegel, Marx, Foucault*, Universidad Autónoma Metropolitana, México 2013.
- Revel, Judith, *Diccionario Foucault*, Nueva visión, Buenos Aires 2009.
- Sauquillo González, Julián, *Michel Foucault: una filosofía de la acción*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1989.
- Wittgenstein, Ludwing, *Tractatus lógico-philosophicus*, Alianza, Madrid 2015.
- , \_\_\_\_\_ *Investigaciones Filosóficas*, UNAM, México 2003.

, \_\_\_\_\_ *Los cuadernos azul y marrón*, Tecnos, Madrid 2009.

Veyne, Paul, *Foucault, pensamiento y vida*, Paidós, Barcelona 2014.

Zambrano, María, *Hacia un saber sobre el alma*, Losada, Buenos Aires 2005.

Zambrano, María, *La confesión: género literario*, Siruela, Madrid 2004.

### **Otras fuentes:**

Castro Orellana, Rodrigo, *Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 2004. En: <http://biblioteca.ucm.es/tesis/fsl/ucm-t28231.pdf> 04/04/17

Esponisa Restrepo, Oscar *Culpabilidad, derechos humanos y psicoanálisis*, en: Revista colombiana de psicoanálisis, N° 7, Bogotá 1998, p. 208. Disponible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia/article/view/16065/16960> 27/09/17

Luciana Cadahia, María, *Hegel y Foucault. Vida, historia y política*, Universidad Autónoma de Madrid, Tesis de Doctorado en Filosofía, director Félix Duque Pajuelo 2012