

Obrando mal/diciendo la verdad: Foucault en torno a la confesión y la formación del sujeto*

Wrong-Doing/Truth Telling: Foucault around the avowal and the subject formation



Judith Butler

Universidad de California, Berkeley, Estados Unidos

Estoy encantada de estar presente aquí hoy y quiero agradecer a la Facultad de Filosofía y Letras por este honor, así como a los docentes, investigadores e investigadoras de aquí con quienes he tenido las más interesantes conversaciones sobre educación.¹

A pesar de que no creo que Michel Foucault tenga una teoría de la educación, sí creo que podemos considerar aspectos de lo que él sostiene acerca de la formación del sujeto como relevantes para la filosofía de la educación. Podríamos esperar que sus perspectivas sobre la disciplina y la vigilancia fueran automáticamente traducidas como comentarios sobre la educación primaria. Sin embargo, recordemos que, en tanto la disciplina es un problema mayúsculo en numerosas instituciones educativas, sería un error asociar la educación completa o exclusivamente con el poder disciplinario. De hecho, como Foucault llegó a reflexionar en mayor profundidad acerca del poder disciplinario a comienzos de los '80, advirtió que, sin una explicación de la confesión y la negación como acciones llevadas a cabo por un sujeto, no sería posible entender cómo funciona el poder disciplinario – ni, por esta misma razón, cómo no funciona. Entonces, ¿de qué manera su reflexión sobre la confesión y la negación transforma su explicación del poder disciplinario y qué implicancias tiene su análisis crítico sobre el problema de la formación del sujeto, que es parte central de la escolaridad? Aunque no podré hablar mucho sobre educación en la jornada de hoy, sí considero que un análisis de la formación del sujeto y de formas obligatorias de confesión bajo condiciones de cumplimiento tiene claras implicancias para las formas disciplinarias de poder en la escuela.

Las conferencias de Foucault, *Mal faire, dire vrai (Obrar mal, decir la verdad)*, cuentan la historia de la práctica de la confesión de manera veloz, pasando de un período histórico al otro, creando generalizaciones que se dice mantienen vigencia desde la Grecia clásica hasta el presente. En efecto, el libro se presenta como una tarea imposible, por lo que no tiene sentido culpar al texto por lo que no incluye. Su objetivo no es ser históricamente inclusivo. Y el autor, a pesar de su clara erudición, no hace transiciones o comparaciones de la manera en que se supone las haga un académico. Uno podría decir que no está bien escolarizado, pero no parece ser el caso. Uno podría decir que no pertenece a ninguna escuela, o que él es su propia escuela – y ambas afirmaciones

1. De las conversaciones mencionadas surgieron las siguientes publicaciones (traducidas por Vanina Lucila Pozzo y Daniela Godoy): Giuliano (2015), Giuliano & Godoy (2015), luego fueron revisadas y publicadas junto a otras en Giuliano (2017). N. de T.

* Conferencia dictada en el marco del seminario de grado "La educación entre la violencia ética y el reconocimiento responsable. Un abordaje ético-político", a cargo de Daniel Berisso y Facundo Giuliano. Traducción: Julieta Sayavedera. Revisión y notas: Facundo Giuliano. En adelante, cualquier nota que no haya sido agregada por la autora será señalada como Nota de Traducción con la sigla N. de T.

parecerían verdaderas. Lo que yo considero que es el propósito fundamental de Foucault en este libro de impresionante alcance es establecer una serie de modificaciones en la práctica de “confesión” para la cual la veridicción (decir la verdad, *le dire vrai*) resulta cada vez más conectada con la jurisdicción en prácticas penales. En la sexta de estas clases, Foucault asevera que, en la Edad Media, la práctica de la confesión fue consolidada y expandida de tal modo que los regímenes de veridicción se tornaron parte integral de las tecnologías del sujeto. Consideraremos brevemente cómo funciona esta integración, preguntándonos si realmente funciona como se supone que lo haga, pero también si una cierta disfunción, o hasta desintegración, entra en este sistema cuando consideramos la dinámica específica de la confesión sexual.

Foucault abre estas clases planteando la pregunta general sobre el problema de la subjetivación: ¿cómo se encuentra el individuo atado al poder que es ejercido sobre él o ella? El gobierno funciona a través de la producción de formas de poder discursivo e institucional que dispone los términos por los cuales los individuos se constituyen a sí mismos como sujetos de su propia conducta. Son sujetos en el sentido de agentes, pero también sujetos a una forma de poder a través de la cual sus acciones se vuelven legibles como la acción de un sujeto. Tales sujetos no son producidos unilateralmente como el efecto del poder. Más bien, uno se ata a sí mismo a formas de poder que son impuestas, lo cual significa que el poder trabaja en al menos dos direcciones: es impuesto por una autoridad externa y más poderosa que el sujeto mismo; esa imposición solo funciona si el sujeto se ata a sí mismo a esos términos de poder y si se forma a sí mismo a través de esos términos. ¿Cómo y por qué nos atamos a nosotros mismos, y qué tipo de atadura es esta? ¿Estamos en algún sentido atados a este discurso antes que a cualquier acto por el cual nos atamos a nosotros mismos? ¿Cuán importante es este acto reflexivo de auto-constitución para la efectiva operación de poder y discurso? ¿Podemos también considerar lo que significa aflojar esas ataduras? ¿Uno desajusta o se desconecta de esos términos y eso implica un proceso de de-constitución de uno como sujeto? ¿Tal de-constitución elimina la reflexividad o se trata de otro orden de reflexividad, uno que desafía la legibilidad del sujeto en sí mismo?

Foucault introduce este problema con una escena de una promesa rota – en la década de 1840 una persona delirante no logra mantener una promesa. Le dijo a su doctor que no se preocuparía por sus delirios y que no volvería a hablar de ellos. El doctor objeta, argumentando que el paciente no ha mantenido su palabra, y le administra una serie de duchas heladas para forzar al paciente a cumplir. Éste le pide tiempo y nuevamente el doctor responde “¿está usted loco?” y el paciente no dice que sí. El paciente quiere continuar hablando sobre sus delirios y resiste la demanda. En tanto continuara hablando sobre sus delirios como si fueran reales o como si fueran sensatos, estaría rompiendo su promesa. Pero si los redujera y los negara, alegaría completamente estar “loco” – en efecto, alega estar “loco” como una manera de negar esos delirios, entonces se interpreta que está cumpliendo su promesa con el doctor, entrando en un pacto social que pone fin a la tortura. Entonces, en el momento en que el paciente reduce o niega su propio delirio, confiesa estar loco. La instrucción que ha recibido es, en consecuencia, doble: negar y confesar. Una vez que se confiesa a sí mismo como una persona loca, se convierte en lo que Nietzsche llamaba un animal con el derecho de hacer promesas. Pero él es un hombre loco con el derecho de hacer promesas y está en este sentido dentro del contrato social o, mejor, de una versión de ese contrato coercitivamente impuesto sobre él. En el momento de cumplimiento el paciente reclama una nueva verdad sobre sí mismo: “es cierto que estoy loco, entonces mis delirios no serán considerados como verdad” punto en el cual se amolda a cierto régimen de verdad y, haciéndolo, se constituye a sí mismo como un sujeto legible. Su acto de auto-constitución puede ser traducido de esta manera: ‘es una locura sostener que mis delirios son verdad’ – entonces una verdad está establecida por el acto de

negar una serie de convicciones previamente establecidas. Y en este momento de asumir el término del diagnóstico para uno mismo, auto-diagnosticarse, el paciente finalmente cede y está curado, o en camino a estar curado. Está doblemente subordinado, a la autoridad, pero también al discurso de la verdad (deberemos considerar cómo estos dos están relacionados). Y esta subordinación está consumada en el acto de confesión. Entonces, en efecto, el doctor alega, debes confesarte a ti mismo como loco, y cuando hayas cumplido o ejecutado esa confesión, estarás en el camino a ser curado porque habrás renunciado a la veracidad de tus delusiones y comenzado a operar dentro de un régimen diferente de verdad.

Es importante que la explicación que Foucault (2014: 22) nos da de esta escena es la siguiente: “Lo que quiere es un acto preciso, una afirmación: ‘Estoy loco’”.² Al ofrecer ese acto de habla, el paciente no está describiendo un estado provisional en el cual se encuentra; está simultáneamente asumiendo una identidad y sometándose a una categoría de diagnóstico. Lo que es extraño sobre su forma de sumisión es que el sujeto está comprometido con el acto de auto-fabricación o auto-constitución. De hecho, realiza dos actos a la vez: se constituye a sí mismo y se ata a sí mismo al poder, entendido este como el régimen psiquiátrico de verdad. Acepta el diagnóstico no sin cuestionarlo, pero activamente comenzando a entenderse a sí mismo en los términos del diagnóstico, como si su inteligibilidad social entera estuviera en juego. En términos de Foucault, no solo concuerda con el diagnóstico en la manera en la que uno concuerda con un contrato, sino que también el diagnóstico opera como un contrato social que deja fuera de los límites de lo social a todos aquellos que fallan en constituirse a sí mismos en dichos términos. Además, quien se llama a sí mismo loco comercia en tortura por el confinamiento terapéutico: no solo dice “estoy loco”, sino también, efectivamente, “exclúyame, tienen derecho a excluirme”, momento en el cual el punto de auto-constitución coincide con el momento de sumisión absoluta.

En un nivel, el paciente aprende a hablar en cierta manera sobre sí mismo, aceptando una serie de términos a través de los cuales es formulado un auto-entendimiento. En otro nivel, al someterse precisamente a ese conjunto de términos, el paciente efectivamente se encomienda al hospital psiquiátrico. Vemos aquí el nexo de discurso y poder solo porque el lenguaje está involucrado en una serie de descripciones acerca de quién uno es y también en una forma de confesión por la cual el sujeto está constituido. A pesar de que Foucault no estaría de acuerdo,³ yo sugeriría que la confesión, cuando funciona al servicio del poder, es performativa de la variación ilocucionaria, es decir, crea lo que dice. Pero hace esto solo en la condición en que las convenciones que yo uso son las que ya están establecidas como necesarias para mi auto-constitución. No es en virtud de mi deseo o voluntad que me constituyo a mí misma, sino en virtud de las condiciones discursivas por las cuales los sujetos pueden constituirse a sí mismos y hacerse inteligibles para la autoridad. Estas autoridades son distinguidas precisamente por su capacidad de expulsar y encarcelar, de accionar vigilancia y de controlar a todos aquellos que no son inteligibles dentro del régimen de verdad que gobierna la formación de sujetos. Cuando digo que estoy loca, me vuelvo loca, pero solo porque tomo (o me apropio de) la perspectiva del “diagnosticador” acerca de quién soy, y entonces adopto una perspectiva sobre mí misma que una vez fue externa a mí; de esta manera me vuelvo reconociblemente una persona loca pero solo convirtiéndome también en alguien que puede con autoridad diagnosticar esa locura. De hecho, no puedo nombrarme a mí misma sin tener la autoridad para hacerlo, y esa autoridad está derivada no solo de la figura de la autoridad que me obliga a la confesión de mi locura, sino al régimen de verdad que distingue al loco del cuerdo. Entonces si la confesión es un acto performativo, como he sugerido, requiere un sujeto no unitario, posibilitado por una reestructuración del sujeto como una escena de vigilancia interna y juicio.

2. En lo sucesivo la presente traducción respetará la traducción original que realizó Horacio Pons del libro de Foucault aquí citado y sobre el que se monta la conferencia. N. de T.

3. ¿Es este un elemento performativo? Se pregunta, cuando consideramos la formulación jurídica de la confesión. Entendida como un “acto verbal constitutivo de una modificación definida en la realidad”, la noción de performatividad no puede describir correctamente lo que hace la práctica de la confesión. Cuando alguien es en realidad sentenciado hay un elemento performativo en esta escena: declarado culpable, esa persona se vuelve culpable como consecuencia de esa declaración. Esta visión de lo performativo tal vez pasa por alto las condiciones bajo las cuales trabaja la declaración, pero también cómo la contestación al veredicto puede tener lugar.

Hay, sin embargo, algo más. Si la confesión es entendida como algo realizado por una autoridad que existe ahora en una modalidad externa y psíquica, debemos entender que la confesión es una escena de direccionamiento. Yo soy, cuando confieso mi locura, hablando con otro que es y no soy yo. Y esto es lo que tengo que hacer para ser entendida como partiendo de mi locura y en camino a la cordura. Recordemos que el hospital psiquiátrico está esperando al otro lado del acto de habla. Y esto significa que el acto tiene tanto características ilocucionarias como perlocucionarias. El efecto ilocucionario es que estoy loca y soy certificablemente una persona loca, pero el efecto perlocucionario es que estoy ahora efectivamente encomendándome a mí misma al confinamiento psiquiátrico, o sometiéndome a mí misma a una forma de cuidado que está íntimamente ligado con la coerción. La voz que está partida se confiesa a sí misma como loca – absorbe la voz del psiquiatra (una atribución originalmente impuesta se convierte en la forma de auto-diagnóstico), como consecuencia de esta “confesión”, entendida como absorción y reconstrucción de la interpelación del otro, emerge una forma de reflexividad que es apropiada y dirigida al confinamiento psiquiátrico. Por un lado, es a través del propio acto verbal que uno se encuentra a sí mismo encarcelado. Por otro lado, el acto verbal en cuestión es el punto nodal por el cual un régimen de verdad, una forma de poder discursivo particular, condiciona y anima un acto de auto-constitución en conformidad con formas específicas de formación del sujeto. En consecuencia, para Foucault, tal régimen de poder y verdad trabaja precisamente cuando quien es diagnosticado, juzgado o interpelado se constituye a sí mismo como identidad.

En el tiempo, Foucault nos da un ejemplo de cómo alguien que finalmente confiesa lo que él o ella es habla desde una posición subordinada. Pero qué ocurre cuando cambiamos el discurso al problema de la confesión sexual; uno puede o no ser considerado loco. Uno necesariamente se constituye a sí mismo como un amante si confiesa su amor. Escribe Foucault (2014: 26) “hay una redundancia característica de la confesión que aparece con mucha claridad cuando uno le confiesa a alguien que lo ama”. No estamos simplemente afirmando el estado actual de las cosas. No estamos diciendo “todavía es cierto que te amo, en caso de que te preguntes si las cosas han cambiado”. Por supuesto, podríamos estar diciendo, hablando estrictamente, que el acto de confesar amor según Foucault, entendido como una promesa o como un juramento, no es ni verdadero ni falso. Puede ser asumido sinceramente o no, pero Foucault argumenta que es diferente. Foucault recurre implícitamente a J. L. Austin aquí, lo cual no es sorprendente. Después de todo, algo es llevado a cabo a través de esas palabras. Por supuesto, “te amo” no es siempre una promesa. Uno podría fácilmente decir “te amo y no puedo estar contigo. Estoy muy apenado.” Uno podría decir incluso “Te amo, pero amo a alguien más también, así que no puedo hacerte ninguna promesa”. Decir “te amo” no es una promesa en absoluto. Esta afirmación podría ser una forma bastante sincera de no prometer, pero aun así ser considerada una confesión. Foucault se enfoca en “te amo” como promesa, aunque no estoy segura de que sea lo mismo que “una confesión”. Permitámonos un desliz de considerar que la confesión al prometer se sostiene, sin embargo, y ver a dónde nos conduce. Él escribe “cuando la frase ‘te amo’ funciona como confesión, se pasa del régimen del no-decir al régimen del decir, al constituirse uno, voluntariamente, como enamorado en virtud de la afirmación de que ama” (Foucault, 2014: 26).⁴ Pronto después hace un postulado más general aún: “en la confesión, quien habla se obliga a sí mismo a ser *lo que dice ser*” (Foucault, 2014: 26). Y nuevamente, “la confesión es un acto verbal mediante el cual *el sujeto plantea una afirmación sobre lo que él mismo es*” (Foucault, 2014: 27).

4. Los subrayados o énfasis en las citas son de Butler en todos los casos. N. de T.

¿Acaso Foucault pierde en este punto la oportunidad de identificar la subversión, si no la resistencia? Después de todo, uno puede imitar el lenguaje de la obediencia sin precisamente obedecer. Y, a veces, si la imitación es particularmente buena, nadie nota la desobediencia que facilita. Este momento de subversión puede ser

derivado, en parte, por el problema de declarar amor. Esta afirmación, “te amo, pero no puedo ser tu amante” es una que dice la gente constantemente, que probablemente están diciendo ahora mismo en algún café o bar de Buenos Aires. Para Foucault parece ser importante que uno *se confiese a sí mismo* como una cierta identidad cuando uno confiesa amor; de lo contrario, uno no podría ser capaz de entender la capacidad de tal confesión como “auto-constitución”. Por supuesto, la analogía en juego aquí está entre el amante y el criminal. De aquí que el criminal, confesando su crimen, declarando públicamente que sí, fue él quien cometió el crimen, se constituye a sí mismo *como un criminal*. De manera similar, la persona que es acusada de estar loca por una autoridad psiquiátrica está obligada a confesar su locura, y entonces, a través de la confesión, se convierte en “loco”. No estoy segura si la confesión realmente funciona como se supone que lo haga. En inglés al menos, decir “estoy loca” es usualmente una forma de decir que una está en ese estado o condición, posiblemente muy prolongado. Uno podría decir incluso “estuve loco por años” o más importante aún, “he estado loco esporádicamente durante años” sugiriendo una condición intermitente, pero no precisamente una identidad continua. Nos preguntaremos también sobre el “Yo” que dice “estoy loco” ya que no está claro si el “yo” se vuelve completamente loco, es decir, se totaliza a sí mismo como una identidad, cuando dice “estoy loco”. ¿Estamos seguros de que el yo se convierte en lo que dice ser cuando dice “estoy loco”? ¿O el “yo”, adoptando la perspectiva del diagnosticador, quien se supone *no* estar loco, ha comenzado a auto-diagnosticarse, imitando y absorbiendo la voz del diagnóstico de quien supuestamente *no* está loco, y en consecuencia entrando en variaciones del discurso del auto-diagnóstico? (Oh, ese fue solo mi momento TOC, o “un momento, necesito combatir una vieja paranoia para escucharte mejor”). ¿Qué pasa si la mera oración “estoy loco”, haciendo uso de la cópula ontológica, aparentemente determinándome ontológicamente de una vez y para siempre, es dicha con sarcasmo e incredulidad de amarga imitación, indicando que uno es demasiado consciente de cómo funciona la atribución de locura, y está trabajando por otros propósitos? Si nos estamos apoyando en una exclamación dicha para probar que estamos obligados a constituirnos a nosotros mismos como una identidad entonces estamos también obligados a considerar todas las entonaciones existentes y dimensiones fáticas del discurso hablado, sus formulaciones dramáticas y retóricas, que pueden cambiar o derribar el significado aparente de la exclamación. Incluso si estuviéramos solo hablando de la corte o de un hospital psiquiátrico o ante una autoridad escolar (tal vez somos estudiantes, o tal vez un profesor), podríamos perfectamente confesar nuestro crimen o confesar nuestra culpa de una manera que permita no conformidad.⁵

Está en juego la pregunta ¿tales actos de habla se convierten en modos de constituirse uno mismo como una identidad diferenciada? A pesar de que uno sin duda puede estar locamente enamorado, y a veces respondiendo a ese amor (que es diferente de confesarlo) puede ser criminal, y a veces aún la confesión del amor (sin actuar nunca sobre él) puede ser criminal también. Tal vez cuando fusionamos las tres figuras en la figura del homosexual patologizado cuyo amor es considerado criminal, ese amor, locura y crimen forman juntos una constelación histórica que podemos entender. Tal vez esta figura está ya fusionada en los textos de Foucault, lo que podría sugerir las analogías implícitas que establece entre ellas. Pero si esa figura particular no reúne todos estos términos en un grupo de analogías, ¿estamos en lo cierto en aceptar ese movimiento? Si una mujer ama a una mujer y *confiesa* su amor, ¿está entonces afirmando que es una lesbiana? Yo no lo creo. Existe el acto de habla, el acto sexual, y luego otra configuración en conjunto cuando una identidad se convierte en la forma en que ella se entiende a sí misma o es entendida. De hecho, ella podría simplemente tener flexibilidad y margen – y no habría categoría identitaria que abarque esa noción. Foucault fue el único que nos dijo claramente que los actos y placeres no necesitan

5. En una nota del manuscrito original, Butler alude aquí a un pasaje de la obra “La vida y muerte del Rey Juan” de Shakespeare, precisamente a la escena IV del acto III, cuando el Cardenal Pandolfo le dice a Constanza que ella habla por boca de la locura y no del dolor, a lo que Constanza responde: “No eres santo al calumniarme así. Yo no estoy loca: estos cabellos que arranco son míos, mi nombre es Constanza; fui la esposa de Godofredo. ¡El joven Arturo es mi hijo, y lo he perdido! ¡Pluguiera al Cielo que lo estuviera! ¡Porque entonces es probable que me olvidara de mi misma! ¡Oh, si pudiera! ¡Qué pena olvidaría al mismo tiempo! ¡Predícame alguna filosofía que pueda volverme loca, y serás canonizado, cardenal! Pues no estando loca, sino siendo sensible al dolor, la parte razonable de mi misma me hace ver los medios que podrían liberarme de estas desgracias y me enseña a matarme o a ahorcarme. Si estuviera loca, olvidaría a mi hijo o pensaría locamente que es un niño de aldeanos. No estoy loca; demasiado bien, demasiado bien siento la plaga distinta de cada una de mis calamidades” (Shakespeare, 1951: 337). El subrayado es de Butler. N. de T.

estar unificados bajo la misma categoría de identidad, que la identidad puede ser una trampa, aún en su propia prisión. En una entrevista de mayo de 1981, señala que nunca se le ocurriría a nadie en la cultura de la Grecia clásica “identificar a alguien por una forma de sexualidad” y continúa:

A mi juicio, así como en un momento dado puede ser de importancia táctica poder decir “soy homosexual”, a más largo plazo, en una estrategia más amplia, ya no debe plantearse la cuestión de qué es uno en lo sexual. Por tanto, no es cuestión de afirmar la propia identidad sexual, sino de negar a la sexualidad y sus diferentes formas el derecho de identificarnos. Es necesario rechazar la presunta obligación de identificarse por intermedio y a partir de un tipo de sexualidad (Foucault, 2014: 270-271).

Entonces sabemos que Foucault no está de acuerdo con esta auto-constitución como identidad, y que la entiende precisamente como una forma de ceder poder al discurso dominante en el preciso momento en el cual nos constituimos a nosotros mismos como una identidad. Eso no evita que hable en cualquier otro lugar sobre nuevas formas de subjetividad para lesbianas, gays y bisexuales, unas que bien podrían perturbar esos conceptos y sus interrelaciones. En su famoso texto “El sujeto y el poder”, señaló: “Quizá el objetivo más importante de nuestros días es descubrir lo que somos, pero para rechazarlo. (...) Tenemos que promover nuevas formas de subjetividad a través de esta especie de individualidad que nos ha sido impuesta por varios siglos” (Foucault, 2001: 249). Pero lo que sea que estas nuevas formas de subjetividad sean, no son precisamente desarrolladas en respuesta a una pregunta inquisidora. De hecho, encarnan formas de rechazo y son formas de participar en “la formación de una voluntad política” (Foucault, 1990: 265).

Si la confesión siempre involucra negación, es la forma implícita de negación la que no adquiere la forma de acto de habla, un repudio que está más cerca del sentido de “rechazo” o “repudiación” (denegación en francés, “negación” en español). La negación tiene lugar a través del acto de confesión y no tiene que ser un acto separado. Es la contra-acción implícita del acto de habla de confesión. A la inversa, la refutación para constituirse a uno mismo como una identidad podría bien implicar el dar forma a una nueva subjetividad, pero de tal manera que la “subjetividad” no sea reducible a la “identidad”. Así como la confesión/negación es una doble acción, una acción que crea y niega, de la misma manera la formación de una nueva subjetividad hace uso de una doble acción de diferente tipo: refutar y formar. ¿Cómo saber la diferencia? Solo podemos saber la diferencia haciendo la pregunta, ¿dónde está la vigilancia de la identidad en la escena? ¿Hay cumplimiento o refutación en relación a la demanda de la policía? Y si hay refutación, ¿cómo se vuelve parte del proceso de crear y formar nuevos modos de subjetividad que retienen y sostienen esa negación como parte del proceso de creación del sujeto? Esto pareciera una clara distinción y a veces lo es. Pero para entender cómo la auto-constitución obediente contiene dentro sí misma la posibilidad de refutación y una posibilidad no identitaria de modelar la subjetividad, debemos regresar al acto de confesión mismo.

¿Podríamos considerar que la auto-constitución siempre tiene lugar a través de medios discursivos que están hasta cierto punto impuestos sin concluir que la confesión reproduce las categorías de identidad que sirven a los propósitos de diagnóstico policial?

Las situaciones que Foucault analiza son precisamente aquellas en las cuales la persona que confiesa lo que ha hecho (el criminal), lo que siente (el amante), y quién es (la persona loca), ejecuta una auto-totalización frente a quien demanda esta precisa confesión. En otras palabras, la auto-constitución como una identidad diferenciada y completamente determinada como persona criminal, homosexual o loca implica entregarse a un discurso que viene de la autoridad. También tiene que ser entendido

como un modo de dirección. Uno confiesa lo que ha hecho, lo que siente, o quien es, a alguien, aún si ese otro es anónimo o imaginario. La confesión es una escena de orientación -está dirigida a alguien. Pero más que eso, es una respuesta a una interpelación, una manera de responder a haber sido interpelado. “Sí, tienes razón: soy lo que dices que soy”. Uno concede algo; cede a la resistencia; se entrega a sí mismo a las manos de un discurso que confirma la autoridad de alguien que le ha pedido a uno que se constituya a sí mismo en términos de ese discurso. Pero existe siempre un “tú” que denota ese discurso, quien se convierte en una figura para el discurso -una figura antropocéntrica que te habla y ante la cual, y a quien, uno habla.

Para Foucault, en este último trabajo, si asumo el nombre, la categoría que me es dada por alguien, alguien que habla y hace cumplir un discurso de poder, me ato a mí misma a ese nombre y a una verdad identitaria de quien soy. Toda heterogeneidad que caracteriza la experiencia es para mí consolidada, y mi experiencia se vuelve mi experiencia como *esta* identidad que yo soy. Esto ocurre gradualmente en al menos dos maneras. Cada vez más me ato a mí misma a esa verdad, lo que significa que cada vez más me consolido bajo esta consigna. Me vuelvo progresivamente impensable e irreconocible sin referencia a esa verdad. Segundo, ese requerimiento de confesar se desparrama más ampliamente a lo largo de la sociedad, así que más y más personas actúan de la misma manera en que yo lo hago, y esa práctica se instituye como una norma, una que establece las condiciones del reconocimiento social mismo. Cada quien confiesa quién es como individuo; la individualidad es una forma enfáticamente social, lo cual significa que la lógica de la identidad es invocada y reproducida a través de cada confesión, lo que significa que cuando yo confieso una identidad, estoy atado a otros que hacen lo mismo bajo una restricción similar.

Entonces estoy casi sola cuando asumo una categoría discursiva tal como criminal, loco u homosexual, ya que mientras la asumo también lo hacen otros, y se disemina y consolida como una norma. Así que a medida que cada uno de nosotros, al confesar lo correcto del discurso por el cual somos nombrados, nos atamos a nosotros mismos más fuertemente al discurso, nuestro acto de habla se vuelve menos y menos un acto individual en tanto nos totaliza como individuos, a pesar de que los costos individuales son significativos. Solo me convierto en una identidad a través de un repudio de algún tipo, y este “yo” totalizado está siempre tratando con el repudio que es la condición implícita y contundente de su posibilidad.

No estamos precisamente dentro del dominio “del señorío y la servidumbre” de Hegel, porque no estoy solamente atada al otro que requiere que yo me llame a mí misma por ese o aquel nombre, y que me vuelva precisamente ese nombre, sino que también estoy atada al discurso que el otro impone sobre mí. Entonces el acto de habla es una relación con otro (un modo de dirección, pero más importante, una forma de respuesta), pero el acto de habla es también ejemplo y expansión de un discurso, y entonces no mucho más que un momento de su crecimiento y diseminación. Este “yo” piensa que está ofreciendo en sacrificio la verdad sobre sí mismo en un discurso de identidad para satisfacer a quien demanda esto de mí, para confesar la tortura o el castigo que aquel demanda, o para obligar a quien me castiga a amarme; pero el sujeto y el momento de confesión del sujeto se convierte, muy a su humillación, en un punto nodal en la proliferación de un discurso. Porque no solo me ato a mí misma al otro que demanda que me identifique de acuerdo con ese discurso, sino que me ato a mí misma al discurso que aumenta su poder y alcance a través de mi confesión. El poder del discurso no es simplemente establecer los términos de lo que es verdad, sino reproducir esa verdad a través de actos de confesión convincentes por los cuales los sujetos se constituyen a sí mismos en esos términos. El poder del discurso depende de la constitución del sujeto, y el sujeto solo puede constituirse a sí mismo aceptando y confesando los términos de ese discurso, el cual, nos dice Foucault, son los términos de la identidad.

Lo que hemos estado discutiendo hasta ahora son las condiciones identitarias de formación del sujeto, condiciones que solo pueden ser asumidas a través del repudio de la heterogeneidad. Ese repudio es la condición de posibilidad de la “catexis” o unión a la que yo me comprometo en relación con las categorías autoritarias de identidad. El dominio social del discurso no entra simplemente en virtud de ser dirigido por otro, y confesar esta verdad de quien soy ante o hacia otro: debo ser atestiguada, y debo ser escuchada, lo que significa que entro en los campos visibles y audibles, y estos campos ya están estructurados por lo que puede ser visto y lo que puede ser escuchado. Entonces mi acto individual de confesión toma lugar en un discurso y dentro de un campo visual ya estructurado en ciertas maneras, y es mi conformidad con esas estructuras lo que permite que mi confesión sea entendida y aceptada. El sitio de ese poder discursivo va desde la autoridad que articula y demanda que asume ese discurso hasta la escena en la cual yo lo confieso como propio, comienzo a hablar y me nombro a mí misma en esos términos. Mi confesión no es una repetición mecánica. Yo asumo la voz del otro como propia, absorbo esa voz, un modo de interiorización que divide mi voz de tal forma que estoy al mismo tiempo hablando y siendo de quien se habla. ¿Quién necesita que una autoridad externa imponga los términos para su vida si la estructura del sujeto absorbe y recapitula esa autoridad? El sujeto de identidad propiamente consolidado es el criminal y el juez, el paciente y el diagnosticador, el subordinado y el subordinante. Cuando esta versión de formación del sujeto funciona, yo me diagnostico y me condeno a mí misma; me sentencio a mí misma a prisión; me encomiendo a mí misma al hospital psiquiátrico. La reflexividad absorbe y restablece el campo de poder. El sujeto ahora dramatiza el poder en sí, lo cual es por lo que Foucault dirá que la confesión pertenece al “orden del drama y la dramaturgia”.

Después de todo, el habla es ahora polivocal; la duplicación de mí misma que ejecuto a los fines de confesar mi identidad sugiere que no puedo convertirme en una identidad. De hecho, la mera condición de auto-denominarme demanda que no sea la que es identificada de una cierta manera, ya que de otro modo quien nombra perdería el poder de nombrar. Para que ese poder exista, quien nombra debe *no* ser el nombrado, debe pararse desde una distancia reconocible, dividido y separado del que es nombrado. En otras palabras, es ahora el discurso social el que se articula en la estructura del sujeto, una función y efecto de la reflexividad misma. La estructura del sujeto se redefine como un campo social complejo o performativo, o, en efecto, una escena, una que es enfáticamente polivocal y polivalente, que es irreducible a la identidad que debe superar. Foucault nos da todo lo que necesitamos saber acerca de esta división en el sujeto que hace posible el auto-nombramiento, el acto de confesarse a sí mismo como una identidad específica que uno está restringido a asumir. Quien se supone debe constituirse a sí mismo como una identidad está en realidad dividido por el acto de confesión -interpelando y confesando en el mismo momento, haciendo y asumiendo la demanda en tendencia alterna o simultáneamente poniendo en práctica la escena de direccionamiento obligatorio como la estructura del sujeto o lo que ahora podríamos llamar su escena psíquica; esa división es tanto la condición como el efecto del acto de confesión en sí. ¿Cuál, entonces, es la implicación para constituirse exitosamente a uno mismo como una identidad? Si mientras confieso lo que soy, me deshago en una escena social, una escena al mismo tiempo social y psíquica, de demanda y conformidad, juicio y confesión, eso significa que mis identidades, o identificaciones, son como el juez y el juzgado. En este sentido, ya estoy fallando en convertirme en una identidad como consecuencia de mi asiduo esfuerzo de cumplir con los términos de esa identidad. En otras palabras, si me confieso a mí misma como una identidad, me divido mínimamente en dos, lo que significa que concedo la no-identidad que soy en el preciso acto de confesión. Y dependiendo de la modalidad de la interpelación y respuesta, su puesta en práctica fáctica y retórica, las posibilidades de fragmentación pueden multiplicarse. De

esta manera, confesarse a uno mismo como una identidad implica de-constituir la identidad de uno en el discurso: la paradoja parece infranqueable.

Voy a regresar a la pregunta de una posibilidad subversiva dentro de esta escena que hemos estado describiendo. Pero antes, notemos cómo este conjunto de conferencias ofrece una explicación del sujeto diferente a la que encontramos en el trabajo anterior. Si el Foucault temprano a veces escribía como si el discurso simple y efectivamente “produjera” un sujeto, esa formulación es repetidamente revisada en los 70 tardíos y 80. La noción de que el sujeto solo es producido a través de prácticas de auto-constitución formó el cuestionamiento central de los trabajos éticos concernientes al “cuidado de sí” (*le souci de soi*). Lo que entonces distingue las conferencias tardías sobre el decir veraz y “obrar mal, decir la verdad” es precisamente la preocupación por el habla pública y dramatizada que tiene lugar en una escena específica de direccionamiento. Tal como el habla se vuelve una permutación importante del discurso, así también la autoridad se convierte en una importante dimensión de poder. El discurso es tanto reproducido como descarrilado a través de las escenas de enunciación.

Por supuesto, la explicación de Foucault de la producción discursiva del sujeto nunca podría ser construida como un conductismo; existe siempre la posibilidad de un contra-discurso y a veces formas activas de resistencia y negación. Si pensamos sobre la *confesión sexual*, ¿eso cambia los términos de esta descripción, habilitándonos a ver cómo el contra-discurso y la resistencia regresan a la escena de discurso y poder?

Para hacer esto, debemos dar tres pasos más. Primero, probablemente debemos entender la negación, entendida como denegación, para entender la confesión. Si la confesión requiere negación, ¿qué sigue? Segundo, debemos considerar que el acto de atarse a uno mismo al poder sigue una solicitud, una seducción, y puede ser en sí mismo entendido como una *catexis*, una unión de libido o energía o la heterogeneidad de la voluntad a una autoridad que tiene que ver con el amor, y a menudo con el miedo de perder el amor. Freud nos dice que afirmamos autoridades a partir del miedo de perder su amor, y que incluso traemos “una autoridad incuestionable dentro de nosotros” a través de mecanismos de incorporación para salvar esa autoridad de cualquier posible ataque que queramos lanzar contra ella. Foucault no va tanto en esa dirección, pero sí relata la historia de Antíloco quien le permite a Menelao recibir un premio que con derecho le pertenece a él. En efecto, Aquiles está dispuesto a afirmar esta injusticia y renunciar al premio; en términos de Foucault, Antíloco confiesa lo siguiente: “aun cuando quieras más que [este] premio, estoy listo para dártelo porque no quiero, Menelao, que le pongas un fin a tu amor por mí”. ¿Cuál es la naturaleza de esta unión, esta atadura (*lien, attachment*), cuando tomamos la incuestionable autoridad dentro de nosotros mismos y poblamos nuestras vidas subjetivas con dramáticos agonismos como esos? ¿Es amor o deseo, tiene una cualidad sexual, y es tanto una “atadura” que nos une a la subordinación y la “de-catexis” o exceso lo que nos provee una fuente posible de negación? Sabemos que para Foucault la sexualidad no es la fuente de ninguna gran revuelta - deja esto claro en *La volonté de savoir*. ¿Pero esto significa que la sexualidad no tiene rol alguno en el acto de atarnos a nosotros mismos a la autoridad, y el prospecto de una desunión y deconstitución más radical del sujeto y su identidad?

Y tercero, creo que es útil considerar el *Edipo* de Foucault para entender más precisamente cómo la confesión sexual altera la escena de poder. Esto nos lleva, entonces, a la pregunta más amplia de Foucault y el psicoanálisis, que apenas puedo señalar dentro de los límites de esta conferencia. Los ejemplos de Foucault sobre la confesión a veces incluyen la confesión de amor. Escribe que la confesión modifica la relación con aquello que se confiesa, indicando que el acto de habla de confesión es relacional, y que la confesión de amor reacciona y transforma la relación entre el hablante y el receptor.

Escribe “confesar nuestro amor significa comenzar a amar de otra manera” ya que la “confesión” no es un vehículo que verbaliza al amor como algo intacto; la confesión de amor modifica ese amor, y el amor ahora se convierte en un amor confesado, que es realmente algo bastante diferente de lo que era antes. En efecto, todo el problema parece comenzar en esta intersección. En este ejemplo, vemos cómo la confesión de amor puede ser muy diferente de la confesión de un crimen (aunque esto se complica por el hecho de que lo que se confiesa son formas de amor que están criminalizadas). En el ejemplo del crimen, confesar lo que uno ha hecho supone tomar distancia de tal crimen. Pero qué pasa si se hace lo opuesto: uno confiesa su crimen porque está orgulloso de él, quiere publicidad por haberlo cometido y tiene la absoluta intención de cometerlo otra vez y de alentar a otros a cometerlo también. En tal caso, el acto de habla no puede ser separado de su instrumentalización por propósitos contrarios. Antígona fue castigada no solo por el hecho, sino por reconocer el hecho como propio, una confesión que fue considerada un enfrentamiento directo a la autoridad de Creonte. De hecho, la confesión produce un tipo de contra-discurso en el momento de su enunciación, promoviendo un crimen al momento de admitirlo. Este será el punto central a medida que avancemos hacia la conclusión de nuestra discusión. De manera similar, uno puede confesar su amor en el momento mismo en que se lo retira, lo cual de ninguna manera cuestiona la sinceridad del enunciado: “Te amo, pero no puedo vivir contigo o ser tu amante” o “te amo pero no puedo amarte” -una perfectamente posible, si bien dolorosa, formulación. ¿Cómo nos explicamos la contra-corriente que corre a través del acto de habla, uno que desune mientras une, que suspende la relación que supone ratificar, y que nos previene de poder definir la “identidad” de quien habla?

En la segunda de estas conferencias, Foucault comenta a Edipo como “Un solo individuo que es a la vez el acusado, el portador de la verdad, aquel que tiene que develarla y quien tiene, en efecto, el poder de develarla; y esto, dentro de la estructura del *agón*” (Foucault, 2014: 54) de manera que, para Edipo, el acto de confesión de-constituirá su poder político. Para Foucault, el punto es concentrarse en la veridicción de Edipo, las condiciones que lo guían a decir la verdad de lo que pasa. Él no tiene la historia de lo que pasa, aunque en algún punto, parece saberlo. La estructura dramática y legal del texto requiere que la evidencia sea presentada desde varias fuentes, y que el esclavo que se rehúsa a llevar a cabo la orden de hacer matar al niño Edipo ofrezca la evidencia que conlleva al reconocimiento de que fue Edipo el que cometió el crimen de incesto y el crimen de parricidio.

La obra sigue un procedimiento judicial que busca forzar al reconocimiento o *anagnórisis*. Foucault quiere decir que hay dos momentos de reconocimiento en Edipo Rey. En el primer momento, Edipo es obligado a reconocer *quién* es, esto es, las relaciones de parentesco (*filiación*) que establecen quiénes son sus padres. En este caso, importa, ya que, si no fuera el hijo de Layo y Yocasta, estaría simplemente teniendo relaciones sexuales con su legítima esposa, y hubiera matado a algún extraño en la calle que se negó a salir de su camino. Lo último sería un crimen, pero no sacudiría las conexiones fundamentales entre parentesco y sociedad. Sabiendo quién es (de qué filiación descende) reposiciona su relación con quien ama y a quien ha matado, y así transforma la naturaleza del crimen. Hay, sin embargo, una segunda forma de anagnórisis que Foucault (2014: 75) llama “individual” y pertenece a “la irrupción de la verdad en el sujeto”. Esta última forma podría ser llamada el “reconocimiento amaneciente” de lo que ha pasado que lleva a la confesión pública de estos hechos ahora entendidos como crímenes muy específicos. Él se rehúsa a reconocer sus hechos como esos crímenes, pero como la verdad es producida a través de al menos tres escenas diferentes donde se presenta evidencia, Edipo sí reconoce y confiesa la verdad. Previo a ese completo reconocimiento, Edipo tiene solo denegación para ofrecer. El coro alegoriza la situación: “¡No puedo creer lo que Tiresias ha dicho! No puedo ni creerlo ni refutarlo. ¿Qué puedo decir? No sé.”

Él niega lo que es dicho, pero también la autoridad de aquel que hace la acusación. Me niego a hablar porque no estoy forzado a obedecerte - en este momento Edipo habla como el Rey. Y aun así es el esclavo quien da el final y el pedacito más crucial de evidencia, para que cuando Edipo reconozca sus crímenes, él reconozca también que el que no tiene poder es quien está más forzado a decir la verdad. Entonces Edipo no toma parte realmente en la introspección; él no busca descubrir una verdad en sí mismo. En vez de eso, está luchando contra “la producción legítima de verdad que es jurídicamente aceptable y que, en efecto, es aceptada por el coro” (Foucault, 2014: 92). Edipo mismo está buscando establecer a través de toda la obra una nueva práctica judicial que hizo de la confesión “un elemento esencial del sistema judicial” (Foucault, 2014: 93).

Pero cuando Edipo reconoce sus actos como los crímenes que, impunes, despararran enfermedad y desgracia en toda la ciudad, ¿también reconoce esta identidad? Foucault dice que sí, pero estamos confrontados con una ambigüedad: ¿él acepta la identidad como criminal? O es que una vez que entiende esta identidad en relación con su parentesco (filiación), ¿él reconoce que sus crímenes son, en realidad, incesto y parricidio? Parece que el reconocimiento de su parentesco precede y condiciona el reconocimiento de su crimen, o que son simultáneos, pero sería difícil argumentar que Edipo se constituye a sí mismo como una identidad en relación con el interrogante que finalmente produce evidencia de sus crímenes. Sus actos son renombrados como crímenes solo porque él mismo resulta ser de un parentesco diferente que el que había pensado.

Una vez que el esclavo presenta evidencia de que Edipo era en realidad el infante que no fue asesinado, sino dado a algunos pastores para criar, Edipo se da cuenta de que él fue ese infante y por ende el que cometió estos actos, ahora repentinamente reestructurados como crímenes. La secuencia tiene que ser establecida: el testimonio ha tomado forma narrativa, basado en la evidencia que puede ser corroborada. ¿La escena de reconocimiento de Edipo da soporte a la teoría de Foucault? ¿Se puede recurrir a la obra como evidencia de la teoría? ¿Cuál, si alguna, es la relación entre la evidencia que finalmente fuerza al reconocimiento de Edipo y la evidencia que *Edipo Rey*, la obra, da de que la explicación de Foucault de la confesión es correcta?

Para Foucault (2014: 119), la confesión no es lo mismo que la veridicción cristiana; esta última emerge como parte del sacramento de penitencia no antes del siglo XII. Su institucionalización dentro de instituciones monásticas es el momento histórico más significativo de su desarrollo. Es en relación con formas de obediencia que la “confesión” es entendida como el acto por el cual las reglas de conducta vienen a “penetrar en todo el comportamiento de una.” Esto es descrito de diversas maneras como una “penetración completa” de alguien que está en una posición de subordinación (Foucault, 2014: 155). Podríamos preguntarnos si este proyecto de penetración total es, de hecho, realmente posible; si funciona precisamente como un espectro inalcanzable, si no una fantasía sexualizada de poder, dentro de sacramentos de penitencia. En cualquier caso, Foucault asegura que fue uno de los grandes logros de la Iglesia en los siglos XII y XIII en Europa establecer un modelo jurídico que gobierne el ritual de penitencia. Ese ritual requería de una confesión oral (*confessio oris*). Un aspecto de esto fue la asociación libre, la obligación de decir lo que sea que está en el corazón de uno. A través de esta forma de confesión, orientada tanto a los textos sagrados como a los enigmas del ser, la verdad fue manifestada ya no en una forma que era enteramente verbal ni enteramente judicial. Se volvió menos importante el exhibir los pecados o remordimientos a través de gestos corporales y demostraciones faciales, lo cual fue el prerrequisito de la *exomologesis*. Ahora la revelación de la verdad y la posibilidad de contrición estaban totalmente enfocadas en el acto verbal el cual asumía una “estructura sacramental... de una forma íntegramente juridizada” (Foucault, 2014: 207).

Es en la sexta de sus conferencias que Foucault deja claro que la confesión está rodeada de paradojas, y que no siempre trabaja para constituir al sujeto como se supone debería. Pero si previo a este punto en el texto, Foucault nos ha dado la lógica de cómo se supone que trabaja la confesión, ahora nos deja claro que no hay “feliz coincidencia entre el autor del crimen y el sujeto que tuvo que dar cuenta de él” (Foucault, 2014: 218). El “sujeto confesante” muestra ser una “figura pesada” -por un lado, indispensable para que funcione el sistema penal, pero a la vez propenso a fallar, a no funcionar. Podría vislumbrarse la relación entre Foucault y el psicoanálisis en la pregunta: ¿bajo qué condiciones no funciona la confesión? ¿Qué pasa si alguien que no cometió crimen alguno confiesa que ha cometido un crimen, o si alguien que ha cometido un crimen aún mayor admite haber cometido uno menor? ¿Qué pasa si la lengua en la cual se lleva a cabo el procedimiento legal es diferente de la lengua de quien es acusado del crimen? ¿Qué infortunios ocurren en medio de la traducción cuando la mera conceptualización del crimen bien puede no ser la misma para las partes en el caso?

Foucault observa que el sujeto confesante dice menos de lo que debería, pero también más de lo que se le pide. El sujeto confiesa, pero en el mero acto de habla se compromete, se retira, resiste, y supera la demanda sobre él. Hay un exceso semántico y semiótico que no puede estar contenido por los requerimientos formales impuestos sobre el acto de habla. Foucault concluye que “lejos de ser la clave del sistema penal”, esta figura que hace algo más con el lenguaje cuando él o ella confiesa un crimen, “abrió en este [el sistema penal] una brecha irreparable” (Foucault, 2014: 218). ¿Por qué irreparable? ¿Qué no puede ser reparado? La necesidad de la confesión de parte de las autoridades o, más ampliamente, del sistema penal completo -o un sistema educativo basado en la disciplina- puede descarrilarse cuando algo se escapa de este procedimiento, cuando no se da respuesta o se da un tipo de respuesta diferente - ambas son instancias de in-cumplimiento. La confesión tiene que completar las “condiciones dramáticas”, de modo que no bastará simplemente hacer una verificación puntual. Debe ser escenificada y debe ser explicada. La inteligibilidad causal del acto debía ser relatada y esa estructura narrativa debía rellenar ciertas expectativas dramáticas. Pero esa misma condición dramática contiene el potencial para ir en otro sentido. Si el acto de habla performativo es en algún punto dramático, entonces sí importa cómo es escenificado, con qué direcciones y cómo el cuerpo del hablante entra en juego. Tan pronto como la confesión de un crimen se vuelve una fórmula, o tan pronto como la confesión de amor se vuelve una fórmula, entonces quien habla dentro de estos términos, quien confiesa culpabilidad o amor o incluso locura, desaparece hacia su forma iterable. Foucault mismo abre esta posibilidad al final de sus conferencias: el problema con la confesión es que no te dice nada; el acusado podría no decirte nada y entonces interpelar (aparentemente dirigiéndose hacia un juez imaginario) “¿pueden condenar a muerte a alguien que no conocen?” (Foucault, 2014: 246). Así que lo que no es sabido, e incluso es incognoscible, está asegurado y salvaguardado por el acto de confesión. Esta introspección corresponde, yo sugeriría, con la noción de que cada confesión explícita requiere de denegación que no siempre aparece en la forma de un acto verbalizado explícito. Esa denegación se vuelve lo que impide a la ley totalizar al sujeto, y al sujeto constituirse a sí mismo exitosamente como una identidad. Designa la esfera de otro modo de deseo, y un modo de subjetividad más allá de los términos de la identidad. Precisamente porque la ley no penetra completamente, no puede penetrar completamente cada aspecto del ser, produce un sujeto más consciente sobre la ley y menos conocido por la ley, lo cual produce un sujeto peligroso, uno en contra de quien la sociedad debe ser defendida. Este sujeto no ha absorbido el campo de poder dentro de la estructura de su propia reflexividad; ha excedido las demandas de la autoridad a través de un acto de habla que cumple con, y excede a, la ley. ¿Quién, entonces, ríe último en esta escena dramática?

Bibliografía

- » Foucault, M. (1990). The Concern for Truth: an interview by Francois Ewald, en Kritzman, L. *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture. Interviews and other writings 1977-1984* (pp. 255-267). New York: Routledge.
- » Foucault, M. (2001). "El sujeto y el poder", en Dreyfus, H. y Rabinow, P. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (pp. 241-259). Buenos Aires: Nueva Visión.
- » Foucault, M. (2014). *Obrar mal, decir la verdad: la función de la confesión en la justicia*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- » Giuliano, F. (2015). (Re)pensando la educación con Judith Butler. Una cita necesaria entre filosofía y educación. *Propuesta educativa*, (44), 65-78.
- » Giuliano, F. & Godoy, D. (2015). Rehacer el género en clave pos-colonial. Un diálogo ético-político desde América Latina con Judith Butler. *Páginas de Filosofía*, 16 (19), 203-234.
- » Giuliano, F. (2017). *Rebeliones éticas, palabras comunes. Conversaciones (filosóficas, políticas, educativas) con Judith Butler, Raúl Fonet-Betancourt, Walter Mignolo, Jacques Rancière, Slavoj Žižek*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- » Shakespeare, W. (1951). *Obras completas*. Madrid: Aguilar.

