

¿QUÉ VERDAD? LOS SENTIDOS DE LA CONFESIÓN EN MICHEL FOUCAULT*

Rafael Martínez Rivas**

RESUMEN. Este trabajo estudia los distintos sentidos con los que Foucault concibió a la confesión desde que la abordó por primera vez en *Los anormales* o *La voluntad de saber*, hasta sus últimos textos y cursos sobre el cristianismo primitivo, deteniéndonos especialmente en *Del gobierno de los vivos*, *Obrar mal, decir la verdad* y *Las confesiones de la carne*. Así, se muestran las evoluciones en ese tratamiento de la confesión y se muestra su función al interior del cristianismo o del sistema judicial contemporáneo, lo que permite complejizar la relación entre el sujeto y la verdad.

PALABRAS CLAVE. Foucault; cristianismo; confesión; *exomologesis*; *exagoreusis*.

WHICH TRUTH? THE MEANINGS OF *CONFESSION* IN MICHEL FOUCAULT

ABSTRACT. This paper studies the different meanings with which Foucault conceived *confession* from the time he first approached it in *Abnormal* and *The Will to Know*, to his last texts and courses on

*Me gustaría agradecer los valiosos comentarios recibidos durante la elaboración de este trabajo, especialmente los de Javier Zamora, Irene Lanzas y Montserrat Herrero. Agradezco también los comentarios de los dos revisores, especialmente del segundo de ellos, que con su atentísima lectura contribuyeron decisivamente a la mejora de este texto. No es habitual encontrar revisores que realicen una lectura tan detallada y minuciosa de los trabajos revisados, por lo que no puedo sino hacer constar aquí mi más sincero agradecimiento..

** Profesor de Teoría Política en la Universidad del Desarrollo y profesor de Humanidades en la Universidad Francisco de Vitoria, España. Correo electrónico: rafael.martinezriv@gmail.com

early Christianity, with particular attention to *On the Government of the Living, Wrong-doing, Truth-telling and Confessions of the Flesh*. This way, the evolutions in this treatment of *confession* are shown, as well as its function within Christianity or the contemporary judicial system. This allows the relationship between the subject and the truth to become more complex.

KEY WORDS. Foucault; Christianity; *confession*; *exomologesis*; *exagoreusis*.

INTRODUCCIÓN

La problemática relación entre la verdad y la política ha sido objeto de estudio y preocupación desde el inicio del pensamiento político occidental, abordándose desde perspectivas distintas que tantas veces han mostrado las tensiones entre los dos polos de la relación, como si verdad y política no pudieran conciliarse pero, a la vez, tampoco pudieran evitarse. El presente trabajo se propone abordar este problema a través de la lectura de la obra de Foucault y en concreto de sus estudios sobre la confesión, no sólo por la importancia de la que llegó a gozar el dispositivo confesional en los trabajos foucaultianos, sino también por los múltiples desplazamientos y significados que el concepto de confesión conoce dentro de dicha obra. Para ello, el trabajo comenzará con una breve exposición de los primeros acercamientos de Foucault a la confesión, especialmente en el curso *Los anormales* y en el primer volumen de la *Historia de la Sexualidad*. A continuación, reconstruiremos los análisis que Foucault realizó en los años 1980 y 1981, especialmente en el curso sobre *Del gobierno de los vivos*, en el que dirigió su interés hacia el cristianismo y hacia las técnicas de dirección de conciencias, así como en otros cursos pronunciados en Dartmouth y en Lovaina. Por último, se abordarán de manera breve los análisis de la confesión que Foucault realiza en el último volumen de la *Historia de la Sexualidad*, redactado casi en su totalidad a lo largo del año 1982 e inédito hasta el 2018, cuyo título –*Las confesiones de la carne*–, incluye ya la referencia a la confesión.

Uno de los elementos característicos del análisis foucaultiano de la

confesión radica no sólo en el carácter central que esta adquiere a partir de 1980, sino que lo hace a la vez que se produce un desplazamiento en su obra, al abandonar, en primer lugar, el modelo “bélico” y centrarse en el modelo “gubernamental” (Foucault, 2004a), desde el cual abordó los modos de gubernamentalidad neoliberal (Foucault, 2004b). Este desplazamiento permitió a Foucault analizar las técnicas de gobierno más allá de las prácticas estatales, concibiendo ahora la gubernamentalidad como “la actividad que consiste en dirigir la conducta de los hombres” (ibid., p. 324), así como plantear el problema de la verdad tanto desde el punto de vista de las técnicas de gobierno, como de la puesta en ejercicio de la libertad por parte de un sujeto autónomo. Esto también condujo a Foucault a centrar sus análisis, sobre todo desde 1980, en dos modos distintos de veridicción: la confesión (cristiana) y la parrhesía (griega). En este sentido, a pesar de que el trabajo foucaultiano sobre la confesión quedó inaugurado con el citado curso sobre *Los anormales*, no adquirió su carácter central hasta el año 1980. Por este motivo, el presente trabajo no sólo se centrará en estos años, sino que atenderá también a las particularidades epistemológicas del trabajo foucaultiano.

LA CONFESIÓN ANTES DE 1980

Las primeras referencias a la confesión aparecen entre los años 1975 y 1976, tanto en el marco de las lecciones que Foucault imparte en el *Collège de France*, en el curso sobre *Los anormales*, como en los dos libros que publica estos años, es decir, *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber*. El tema fundamental del citado curso es el poder, su papel en la producción de sujetos y, en concreto, las técnicas de normalización y su imbricación con el saber médico y el poder judicial. Tras un modelo de poder que actúa siguiendo la lógica de la exclusión y de la represión de los sujetos a los que gobierna, cuyo paradigma se encuentra en la expulsión y rechazo de los leprosos durante la Edad Media y que encuentra su realidad histórica en las sociedades esclavistas, Foucault constata la reactivación, especialmente a lo largo de los siglos XVII y XVIII, de un modelo de poder que consiste en la inclusión del apestado. Este tipo de poder no sigue una lógica negativa (de exclusión y represión), sino que actúa como un poder productivo que funciona gracias

a la formación de un saber y que, cuando actúa sobre la sexualidad, “lo que hace no es tanto reprimirla como normalizarla, esto es, producirla a partir de un cierto ideal, de un cierto canon” (Vázquez, 2021, p. 127).

Como consecuencia de este poder normalizador, la categoría de los anormales queda definida por tres figuras distintas que remiten a su vez a tres saberes diferentes: el monstruo, que remite a la historia natural; el incorregible, a la psicopedagogía; y el onanista, a la sexología. Al exponer sus análisis sobre esta última figura, Foucault dirige su mirada hacia la confesión y el papel que esta juega en el dispositivo sexual de Occidente. De hecho, el análisis de la confesión en *Los anormales* se realiza específicamente dentro del marco de ese dispositivo sexual, de manera que Foucault, en lugar de analizar el silencio que suele rodear a la sexualidad y la obligación de callar que la acompaña, se decide a “hacer la historia de la confesión de la sexualidad” (2001a, p. 161) y de las condiciones en que se organizó un ritual de confesión forzosa y obligatoria. Esto, a su juicio, bajo la premisa de que en Occidente “la sexualidad no es lo que callamos [...], es lo que estamos obligados a confesar” (Foucault, 2001a, p. 159). De hecho, en *La voluntad de saber* distingue entre dos grandes procedimientos para obtener la verdad del sexo: el primero de estos procedimientos es propio de aquellas sociedades (como India o Roma) que están dotadas de una *ars erotica* y en las que la verdad del sexo se extrae del placer. Por el contrario, lo que denominamos Occidente no conoce esta *ars erotica*, sino que ha desarrollado a lo largo de los siglos, y según Foucault es la única que lo ha hecho, una *scientia sexualis*, esto es, una serie de procedimientos que se ordenan como una forma de saber-poder y que se concretan en la confesión (2015, p. 76-78).

Para abordar el “problema” (Foucault, 2017, p. 657-662) de la confesión forzosa tal y como había llegado a concretarse en la psiquiatría en torno al año 1850, Foucault dirige su mirada hacia el cristianismo, en cuyas prácticas penitenciales originales no se incluía, sin embargo, una forma ritualizada de confesión, sino que esta se limitaba a mostrar el estatus del penitente. Por este motivo, en la genealogía de la confesión elaborada en *Los anormales*, y también en *La voluntad de saber*, Foucault distingue tres etapas de la confesión dentro del propio cristianismo: 1) la denominada “penitencia tarifada”, desarrollada desde el siglo VI según un modelo judicial y penal, y que consistía en la enunciación del pecado (que había de ser grave) co-

metido por parte del pecador ante un sacerdote. En esta etapa, en la que la confesión empieza a adquirir carácter obligatorio, el mismo acto de confesar no provocaba por sí mismo la remisión de los pecados, sino que era la narración precisa del pecado y de las circunstancias en las que este se había producido lo que permitía la intervención “médica” del sacerdote. A pesar de esto, la confesión implicaba alguna forma de humillación y vergüenza por parte del sujeto de la confesión, de manera que en la vergüenza que se producía en el acto de confesar se descubría la parte fundamental de la pena, lo que conducía a un cierto desfase de este modelo de confesión tarifada hacia otras formas más simbólicas y menos jerarquizadas de confesión. 2) En la segunda etapa, formada en los siglos XII y XIII, la confesión pierde su carácter extraordinario y puntual para convertirse en una obligación regular y anual. En esta etapa, la confesión se caracteriza por tres rasgos: la centralidad de la misma confesión para la remisión de los pecados; la extensión del dominio de la confesión (ya no se confiesan sólo los pecados más graves, sino todos); y la función del sacerdote, que no se limita a escuchar a los fieles, sino que adquiere un papel activo en el examen de conciencia (pregunta, interroga). 3) Sea como fuere, Foucault se detiene especialmente en los desplazamientos que la confesión conoce a partir del siglo XVI, en torno a la Reforma y el Concilio de Trento. En esta época, la generalización de la confesión va acompañada de una acentuación del papel del confesor, del sacerdote que confiesa, lo que a su vez requirió el desarrollo de la técnica pastoral, una técnica de gobierno de los hombres (que los Padres de la Iglesia definieron como “el arte de las artes” o “la ciencia de las ciencias” y que Foucault analizará en otros cursos (2004a, p. 154) cuya pieza esencial está en los manuales de confesores, en los que se analizan y describen los procedimientos confesionales y el papel de los sacerdotes en estos. Foucault explicita a lo largo de la lección las características de esta nueva técnica confesional (específicamente del sacerdote, que debe tener la potestad, debe poseer el “celo”, debe ser santo, sabio y cálido en la acogida...), pero a todo este análisis hay que añadirle una nueva práctica que no es propiamente confesional, si bien forma parte de las técnicas utilizadas en el sacramento de la confesión, a saber, la dirección de conciencia.

Podría desarrollarse extensamente el análisis foucaultiano de esta etapa, pero basta con señalar las dos grandes evoluciones de la confesión en estos

tres períodos: la duplicación de la operación confesional con una serie de técnicas de análisis y gestión de las conductas y los cuerpos (lo que Foucault denomina una “reinscripción de las formas jurídicas” en estos procedimientos); y la sustitución de la confesión puntual por una confesión periódica y repetitiva. De esta manera, lo que se introduce en la confesión no es sólo el pecado concreto, ni tampoco el estatus de pecador, sino la vida entera de los sujetos que confiesan y que participan de los exámenes generales realizados dentro de los rituales de la confesión.

Estas innovaciones son estudiadas por Foucault en el marco de su preocupación por la confesión de la sexualidad, abordada ahora de manera directa. El gran cambio se produce también alrededor del siglo XVI, pues la confesión de la sexualidad deja de definirse por las faltas contra una serie de reglas sexuales (fornicación, adulterio, estupro, etc.), debido a una triple transformación: en primer lugar, a causa de los peligros contra la pureza del confesor y contra la posible ignorancia del confesante que entraña la confesión de los pecados de lujuria, se transforma la propia técnica del examen penitencial, de manera que las preguntas del confesor se dirigen no tanto hacia el pecado como hacia el propio penitente (hacia su cuerpo, sus pensamientos). Debido a esto, en segundo lugar, el examen consiste en un recorrido del cuerpo del penitente, de manera que las cuestiones del examen se plantean desde él. Por eso afirma Foucault que “el pecado de la carne era ante todo la infracción a la regla de la unión. Ahora, ese pecado habita dentro del cuerpo mismo” (2001a, p. 181). Esto conduce a la tercera gran transformación, y es que, con la centralidad que el cuerpo ocupa en el examen de conciencia, la distinción entre el acto real y el pensamiento se desplaza hacia el problema del deseo y del placer.

Si hay algo novedoso en la pastoral tridentina del siglo XVI es que se trata de una “tecnología del alma y del cuerpo” (Foucault, 2001a, p. 185) que pone el cuerpo en el centro del examen penitencial y que permite el paso de una idea según la cual el cuerpo está en el origen de todo pecado a la idea de que en todo pecado hay concupiscencia. La primera forma de sexualidad confesable será ahora la masturbación, puesto que no se comienza por un análisis de los pecados en sí, sino del propio cuerpo. “El discurso de confesión, el discurso de vergüenza, de control, de corrección de la sexualidad, comienza esencialmente en la masturbación” (ibid.). Sobre todo,

si se tiene en cuenta que la obligación de continuidad en la confesión se aplicó de manera especial en los seminarios, es decir, en las instituciones de las que luego saldrían las escuelas. Esto no significa que la constitución del onanista sea un efecto directo de las evoluciones del dispositivo confesional dentro del cristianismo occidental (y en concreto del catolicismo), sino que la emergencia de un poder médico que ejerciera su saber-poder sobre el onanista sólo fue posible debido al cruce de la carne cristiana con la confesión (Chevallier, 2011, p. 134).

Sea como fuere, la primera aproximación de Foucault a la confesión la sitúa como una técnica de poder y de gobierno de las almas, desarrollada en un momento en el que los Estados se plantean precisamente el problema técnico de ejercer el poder sobre los cuerpos, que produce la sexualidad como algo confesable y que la disemina en un régimen general de saber-poder que convierte al hombre occidental en un “animal de confesión” (Foucault, 2015, p. 76-78). Una técnica, por tanto, ritualizada de gobierno y de producción de sujetos en torno al sexo y la verdad, con un proceso doble: le pedimos al sexo que nos diga la verdad y le pedimos que nos diga la verdad de nosotros mismos, que nos revele algo sobre nosotros (Foucault, 2015, p. 95). Es así como, según Foucault, se ha constituido un saber sobre el sujeto.

LA CONFESIÓN Y LA ALETURGIA

Büttgen ha señalado que, en Foucault, la confesión precede al sujeto confesante” (2021a, p. 85). Sin embargo, no cabe decir lo mismo respecto a la subjetivación, pues es este carácter productor del poder el que Foucault analiza en *Los anormales*. El problema de la confesión recibirá un cariz nuevo en 1980 debido al desplazamiento explicado al inicio del trabajo, que dirige la investigación hacia los regímenes de verdad y a los modos de gobierno a través de la manifestación de la verdad. En esta aproximación a la confesión se acentúa la atención que Foucault presta al cristianismo, si bien con algunas modificaciones historiográficas, puesto que desplaza su análisis desde la literatura confesional de la Contrarreforma hacia los textos de los Padres de la Iglesia. El cambio no es menor, puesto que Foucault llega a afirmar que, junto a los dos grandes momentos filosóficos de la historia occidental, la filosofía presocrática y la *Aufklärung*, habría que contemplar el momento

patrístico como aquel en el que aparece algo que en Grecia no existía pero sí lo hacía en la Ilustración: la hermenéutica de sí (Foucault, 2013, p. 128-129).

El trabajo foucaultiano sobre la confesión se enmarca en la noción de “régimen de verdad”, elaborada principalmente en el curso *Del gobierno de los vivos*, en el que continúan los análisis previos sobre la gubernamentalidad a través del estudio de la dirección de conciencia y de la confesión en los primeros siglos del cristianismo. El sintagma “régimen de verdad” sólo es utilizado por Foucault a partir de este curso, si bien su formulación parece remitir de manera inequívoca al resto de su pensamiento, por su asociación de un dispositivo coercitivo (el régimen) con aquello que se impondría por sí mismo (la verdad). El régimen de verdad, definido por Foucault como aquello “que determina las obligaciones de los individuos respecto a los procedimientos de manifestación de la verdad” (2012, p. 91), apunta precisamente al carácter extrínseco de la obligación respecto de la verdad manifestada. En una frase como “es verdad y por tanto me inclino”, el “por tanto” que vincula la verdad y la obligación no forma parte de la propia manifestación de la verdad, en la medida en que la verdad es *index sui*, pero no *rex sui*; es decir, que sólo ella puede demostrar que es verdadera, pero no crea los derechos que ejerce. Esta obligación, vinculada por el “por tanto”, no obliga por la verdad de la proposición, sino por la constitución del sujeto como operador de una serie de prácticas histórico-culturales que, ahora, constituyen el objeto de estudio de la arqueología del saber. En definitiva, estudiar los regímenes de verdad significa estudiar los tipos de relaciones que unen a las manifestaciones de verdad con sus procedimientos y con los sujetos que son sus operadores (Foucault, 2012, p. 92-97).

El objeto de estudio foucaultiano es el de los regímenes de verdad, que dependen para su formulación y definición de una preocupación más amplia por las técnicas de gobierno y por la relación entre la verdad y el poder. No hay ejemplos de un ejercicio del poder que no vengan acompañados de una forma u otra de manifestación de verdad, pero esa manifestación de verdad no se limita al conocimiento útil que permite gobernar de manera eficaz, sino a una manifestación “suplementaria” de esa verdad, caracterizada aquí como “aleturgia”. Con este término se refiere Foucault al “conjunto de procedimientos posibles, verbales o no, mediante los cuales se saca a la luz lo que es dado por verdadero en oposición a lo falso, a lo oculto, a lo in-

decible, a lo imprevisible, al olvido” (Foucault, 2012, p. 8). Al estudiar (an) arqueológicamente estos procesos de manifestación de la verdad, Foucault pretende conocer cómo el sujeto del decir-veraz ha podido autenticar su verdad como una manifestación de la verdad; esto es, cómo ha llegado un momento de la historia de Occidente en que se identifica al sujeto de la enunciación con la fuente de la verdad.

Esta perspectiva define los análisis foucaultianos sobre las relaciones entre la verdad y el ejercicio del gobierno, de manera que este no se limita al estudio del régimen político, sino a las formas de manifestación de la verdad (aleurgia) dentro de un determinado régimen de verdad. Así, la pregunta no partirá de un vínculo voluntario con la verdad que permita analizar el vínculo involuntario que nos liga al poder, sino que partirá de la puesta en cuestión del poder (que no es evidente ni inevitable) para estudiar al sujeto de conocimiento y su vínculo con la verdad, que le une, también, al poder. De ahí que Foucault denomine a este método, haciendo un juego de palabras, como “anarqueología” (Foucault, 2012, p. 77). El problema que va a afrontar Foucault es el siguiente: ¿por qué y cómo el ejercicio del poder como gobierno de los hombres pide no solamente actos de obediencia o sumisión, sino actos de verdad en los que los sujetos de poder son también actores, espectadores y objetos en el procedimiento de manifestación de la verdad? (Foucault, 2012, p. 80-81).

Desde el punto de vista de la teoría crítica, por tanto, el estudio del decir veraz no tratará de conocer las condiciones en las cuales un enunciado es verdadero, sino de “saber cómo los sujetos están efectivamente ligados en y por las formas de veridicción en las que se involucran” (Foucault, 2014, p. 29). De esta manera, Foucault introduce su reflexión en el marco de la pregunta kantiana de la que nace la crítica, a saber, ¿qué es la *Aufklärung*?, que parte “no del asombro de que haya ser, sino del asombro de que haya verdad” (Foucault, 2014, p. 29). Sin embargo, este asombro por la existencia de la verdad no conduce a plantear la pregunta de Pilato sobre la esencia de la verdad, sino a la interrogación crítica sobre nuestro presente (Lorenzini y Davidson, 2015, p. 11-30).

Al afrontar este problema de la relación entre el sujeto, el gobierno y la manifestación de la verdad, Foucault comienza a analizar el dispositivo de la confesión, dedicándole distintos trabajos en los que desarrolla perspectivas

diversas y en los que se percibe una evolución en su concepción de la propia confesión. A pesar de esos cambios, sus estudios sobre la confesión tienen en común la constatación de la ruptura que el cristianismo produce en la concepción del sujeto y en las formas de gobierno de los seres humanos, que han marcado decisivamente no sólo las formas de gobierno occidentales, sino también la hermenéutica de sí moderna. El objetivo, por tanto, será plantear una genealogía del yo (*soi*) moderno, precisamente para escapar de la filosofía moderna del sujeto.

La tesis que Foucault desarrolla en los distintos cursos y conferencias parte de la ruptura que el cristianismo produce respecto a las técnicas de sí griegas y latinas, que ha marcado nuestra cultura mucho más profundamente que el *gnôthi seauton*. El sujeto propuesto en el mundo griego y latino es un sujeto “gnómico” en el que la verdad y la voluntad concurren a la par, en el que la confesión de la verdad no consiste en la revelación de un aspecto secreto, oscuro o profundo de sí mismo, sino en un suplemento de información que permite transformar el conocimiento puro y simple en una forma de vida (Foucault, 2013, p. 31-64). La dirección de la vida propia del mundo helénico y romano no buscaba descubrir en el sujeto una verdad, sino constituir al sujeto y permitir que este lograra su autonomía. En cambio, en el cristianismo la confesión sería también un acto de verdad (Foucault, 2012, p. 79) en el cual el sujeto examina sus propios pensamientos para descubrir la verdad de sí, pero ese descubrimiento de la verdad de sí pasaría por el sacrificio del sujeto confesante (Foucault, 2013, p. 88 y ss). De esta manera, en la confesión el sujeto confesante no sólo se constituye como sujeto de conocimiento, sino también como objeto de conocimiento (Foucault, 2012, p. 112).

Para elaborar de manera más precisa esta paradoja, en la cual la confesión implica la “eliminación” de quien confiesa, Foucault traza una historia de las técnicas de sí en el cristianismo, afirmando que “el cristianismo, como sabe todo el mundo, es una confesión” (2013, p. 16), es decir, un tipo de religión que impone alguna forma de obligación de verdad a aquellos que practican esa religión. La confesión tal y como nosotros la conocemos, es decir, como la verbalización de las faltas cometidas ante otra persona con la cual se tiene una relación institucional y que está capacitada para escuchar, fijar y perdonar los pecados, aparece como el resultado visible de un largo

proceso histórico en el que se imponen al individuo distintas formas de manifestación de la verdad (Foucault, 2012, p. 110).

En este proceso histórico, la obligación de manifestar la verdad adquiere dos formas diferentes: la *exomologesis* y la *exagoreusis*. En la *exomologesis*, término griego traducido al latín como “*confessio*”, se trata de un acto de verdad que implica el estatuto del penitente, de aquel que no sólo ha caído, sino recaído y comporta no una confesión verbal del pecado, sino una manifestación espectacular, dramática, de la propia condición de pecador. Con la paradoja, propia, según Foucault, de la humildad cristiana, de que, al manifestarse como pecador, el penitente manifiesta también su voluntad de reintegrarse en la comunidad y, por tanto, su veridicción es a la vez verdad y mentira; el penitente es menos pecador cuanto más pecador afirma que es. En todo caso, la *exomologesis* designa esa forma ritual que se da al final del proceso penitencial y antes de la reconciliación, pero también el procedimiento penitencial completo (que cuenta con una *expositio casus*, una *exomologesis* como manifestación permanente de la penitencia y una *exomologesis* episódica; en definitiva, con una *expositio casus* y una *publicatio sui*, en palabras de Tertuliano). Por consiguiente, con la *exomologesis* los Padres de la Iglesia se refieren a un proceso penitencial en el cual el penitente muestra de manera dramática su condición de pecador, a través de las vestiduras, de las lágrimas, de su manera de caminar, etc.

En cambio, la *exagoreusis* no se limita sólo al penitente, sino que forma parte de las técnicas de dirección de conciencia propias del monacato cristiano, lo que no habría impedido su mayor influencia en la *hermenéutica del sujeto* occidental. Por *exagoreusis*, expuesta por Casiano en sus *Instituciones*, se entiende un proceso de verbalización permanente de los propios pensamientos, confesando ante un director espiritual el movimiento de esos pensamientos. No se trata aquí de la verbalización de las propias faltas, sino de la verbalización del discurrir de los propios pensamientos, que es propuesta como práctica por dos motivos: para permitir que la experiencia del director espiritual sea efectiva y para conocer, en la facilidad o dificultad con la que se manifiestan los pensamientos, la fuente de los mismos; si el monje enrojece y tiene dificultades para verbalizar sus pensamientos es porque estos no vienen de Dios, sino de Satanás. Al manifestarlos, el monje puede no sólo conocer su fuente, no sólo dejarse dirigir, sino también renunciar a Satanás

y dirigirse hacia Dios. Es la misma confesión la que opera el sentido de los pensamientos. Como puede verse, la *exagoreusis*, que define la forma de la subjetividad en Occidente, es decir, del modo de relación de sí a sí (Foucault, 2012, p. 221), tiene tres elementos principales: la obediencia incondicionada a la autoridad, el examen ininterrumpido de los propios pensamientos y la confesión exhaustiva de los mismos (Foucault, 2012, p. 283 y ss.).

LA DRAMÁTICA DE LA VERDAD

Estos elementos reaparecen en la sesión inaugural del curso que imparte Foucault en la Universidad de Lovaina en 1981, en el que define y afronta directamente la figura de la confesión. Si en los cursos y conferencias de 1980 se asomaba al problema de la veridicción a través de la genealogía del sujeto, en la primera de las lecciones de Lovaina realiza una aproximación que podríamos calificar de fenomenológica, ofreciendo, también, una definición de la confesión. Para Foucault:

La confesión es 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. (2014, p. 27)

Esta definición podría parecer contradictoria con el propio trabajo que Foucault había desarrollado el año anterior en *Del gobierno de los vivos*, puesto que ahora reduce la confesión a la verbalización, pero allí había mostrado la existencia de una serie de prácticas penitenciales que no situaban la confesión en la verbalización, sino en el cuerpo o en la carne, como posteriormente hizo explícito el título del cuarto volumen de la *Historia de la sexualidad*. También el trabajo del curso de 1981 insiste en otras formas de confesión no verbal, de modo que sería posible leer el conjunto de este curso como una genealogía de esa definición inicial que mostrara las discontinuidades en el concepto de confesión.

En esta genealogía, la práctica de la *exomologesis* adquiere una importancia peculiar, precisamente por su carácter no verbal. Así, se ha sostenido (Colombo, 2015) que la aparición de la *exagoreusis* habría supuesto la

progresiva exclusión de la *exomologesis* como práctica confesional, con los efectos que esto tiene para la subjetividad (la desaparición de la materialidad de la vida y la opacidad en la relación del sujeto consigo mismo). La *Historia de la sexualidad* vendría en apoyo de esta tesis, puesto que el primer volumen hace hincapié en el carácter científico de la aproximación occidental a la sexualidad, al tiempo que *Las confesiones de la carne* insiste en sus primeras páginas en el aspecto logoiote de la pedagogía cristiana (2018, p. 13). Incluso en el mismo curso de Lovaina, al estudiar las modificaciones en la práctica confesional durante la Contrarreforma, que ya había estudiado en *Los anormales*, Foucault explicita la distancia entre esta nueva confesión y la pretérita *exomologesis* (2014, p. 206). Desde esta perspectiva, las prácticas materiales y dramáticas similares a la *exomologesis* apenas habrían influido en los modos de subjetividad de Occidente.

Ahora bien, la tesis según la cual la *exagoreusis* sería el evento histórico que explicaría la exclusión en Occidente de las formas de manifestación de la verdad no discursivas podría ser matizada por el mismo curso de Lovaina. En la genealogía delineada a lo largo de este curso, Foucault recorre las mismas escenas de los anteriores cursos del *Collège de France*: la edípica “prehistoria de la confesión” (2014, p. 69-93), la *exomologesis*, la *exagoreusis* y las penitencias medievales, terminando con la función de la confesión en el aparato judicial contemporáneo. Del mismo modo que lo que se ponía en juego en la *exomologesis* no era la descripción precisa del pecado cometido, sino la conciencia de ser pecador, así también en el aparato penal contemporáneo se pone en el centro la subjetividad criminal.

Si Foucault presenta en este curso la confesión judicial decimonónica no es, sin embargo, para mostrar la permanencia de la *exomologesis* cristiana, sino para estudiar los efectos paradójicos que la introducción del sujeto confesante produjo al interior de la institución penal contemporánea (Foucault, 2014, p. 218). En efecto, a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX desaparecieron de la práctica penal la tortura y el sistema medieval de pruebas judiciales, dos elementos que habían hecho de la confesión un procedimiento central del sistema jurídico a finales de la Edad Media y en la Edad Moderna. Sin embargo, esta desaparición no significó una reducción de la presencia de la confesión al interior del procedimiento judicial, sino que esta adquirió una importancia central en los códigos modernos, lo que,

según Foucault, se debe principalmente a tres razones: al fundamento del castigo (puesto que quien confiesa un crimen no sólo reconoce la acción cometida, sino la soberanía de la institución y de la ley que la juzgan), al valor probatorio de la confesión y al compromiso que la confesión expresa con el carácter correctivo del castigo (Foucault, 2014, p. 224-227).

Sin embargo, al interior de este sistema penal se produjo, según Foucault, “algo parecido a una trampa de la confesión” (2014, p. 228), por la aparición de algunos casos en los que la confesión del criminal no cumplía con la nueva y fundamental función de la confesión. Por ello, Foucault analiza la emergencia, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, de una serie de crímenes, que califica de crímenes “sin razón” y que plantean la citada cuestión de la subjetividad criminal. Se trata, en su mayoría, de casos de infanticidio en los que no hay ningún motivo que vuelva inteligible el crimen. En el proceso acusatorio y en el conjunto del proceso judicial, el jurado pide de los autores del crimen no sólo un reconocimiento de su culpa que confirme que el crimen es imputable a su acción, sino también el sentido del crimen, de su gesto, que pueda poner en funcionamiento la máquina procesal. Al no dar razón de su crimen, la dramaturgia judicial exigida era incapaz de funcionar, por lo que exige un conocimiento suplementario. Por ese motivo, la confesión procesal conoce en este período una suerte de desdoblamiento; paralela o entrelazada con la investigación factual, se desarrolla una investigación, un examen, que pretende poner en el centro no la verdad del crimen, sino la verdad del criminal. Así se explica la importancia creciente de la psiquiatría en los procesos judiciales de la primera mitad del siglo XIX, que, al inicio, buscan dar razón de una locura cuyo único síntoma es el mismo crimen y que poco a poco se desarrolla como una medicina, no del alma, sino del cuerpo social (Foucault, 2014, p. 217-246). Del mismo modo que en la *exomologesis* la verbalización se encontraba excluida, también en la nueva confesión judicial, que buscaba no sólo la imputación del crimen sino el conocimiento de la verdad del criminal, es el propio crimen, sin razón y sin verbalización, el que se convierte en signo de la locura. No obstante, con una mutación radical respecto a la *exomologesis*: al contrario de lo que señala Foucault (2017, pp. 953-980), esta práctica penitencial del cristianismo primitivo consistía, al decir de

Tertuliano,¹ en una medicina del alma cuyo objetivo era integrar de nuevo al pecador en la comunidad; no se trataba, por tanto y pace Foucault, de un poder individualizador, sino incorporador (Senellart, 2017). En cambio, en el desdoblamiento de la confesión judicial decimonónica, el saber-poder psiquiátrico sitúa como objeto de estudio al conjunto del cuerpo social, con la intención de descubrir al sujeto criminal y de establecer la causalidad entre la cotidianeidad y el crimen. En definitiva, trataba de individualizar a aquellos sujetos que pudieran poner en riesgo a la sociedad.

Debido, precisamente, a esta necesidad de defensa social frente a cualquier individuo peligroso, a finales del siglo XIX se produjo también dentro del derecho penal una reconfiguración de la hermenéutica del sujeto (Foucault, 2014, p. 242). En efecto, como muestra Foucault, en la *exagoreusis* cristiana la hermenéutica del sujeto consistía en el examen y la manifestación constante de los propios pensamientos, que Foucault llega a definir como la “tentación epistemológica del cristianismo” (2013, p. 89). Por el contrario, la hermenéutica del sujeto propia de medicina del siglo XIX trataba de descifrar al sujeto como se descifra un texto, para lo cual tenía que situar “los comportamientos de un sujeto dentro de un conjunto significativo”. El crimen, entonces, “se constituye como acto significativo” (Foucault, 2014, p.242) que permite un saber sobre el sujeto y que devuelve al juez su función en los crímenes “sin razón y sin confesión”, para los cuales no se encontraba una causa precisa y que, por tanto, desposeían al juez de su soberanía. En este sentido, si la institución penal permitió la intervención médica en el proceso judicial no fue simplemente como resultado del desarrollo de la propia doctrina penal, sino por el cruce entre esta y la exigencia social de una mayor seguridad. De este modo, se produjo también, de acuerdo con Foucault, una modificación en el sentido del castigo, puesto que este no trataba ya de sancionar a un sujeto de derecho al que se

¹ En su tratado sobre la penitencia, Tertuliano (2011, X, 5, 6, pp. 146-147) insiste en el carácter comunitario de la *exomologesis*. En lugar de mostrar la separación del pecador de la comunidad, las imágenes utilizadas por Tertuliano apuntan a la inscripción de aquel en la Iglesia. Por ejemplo, escribe que “(e)l cuerpo no puede alegrarse del sufrimiento de uno de sus miembros; es inevitable que todo entero sufra con él y colabore a su curación” (“*Non potest corpus de unius membri uexatione lactum agere; condoleat uniuersum et ad remedium collaboret necesse est*”), refiriéndose aquí por “cuerpo” al cuerpo de la Iglesia, o que “cuando ellos lloran sobre ti, es Cristo el que padece” (“*Aequae illi cum super te lacrimas agunt, Christus patitur*”).

le ha podido imputar la acción criminal, sino que ahora tratará de reducir el riesgo de la criminalidad (Foucault, 2014, p. 244).

Como se ha señalado, estas modificaciones en la hermenéutica judicial implicaron, también, algunos cambios fundamentales en la función de la confesión al interior del aparato penal, puesto que ya no se trata simplemente de saber si el criminal reconoce el crimen, sino que se trata de estudiar la verdad del propio criminal (Foucault, 2014, p. 244-245). Foucault expresó esto mismo en un artículo de 1978, en el que investigaba la evolución de la noción de individuo peligroso, a través de una frase difícil de traducir. Para Foucault, “*au-delà de l’aveu, il faut une confession*” (2017, p. 444). Es decir, “más allá de la confesión, hace falta una confesión”. En esta frase, la distinción entre *aveu* y *confession* apuntaba, precisamente, a este exceso de información que el tribunal requiere del inculcado al que va a juzgar, de manera que no le sirve simplemente el reconocimiento del crimen, sino que reclama la verdad del propio sujeto, una explicación de sí mismo.

Ahora bien, si, como ya se ha señalado, a lo largo del siglo XIX se produjo algo así como una “trampa de la confesión” es porque el confesor de estos crímenes “sin razón” abrió “una brecha irreparable” (Foucault, 2014, p. 218) en los fundamentos del sistema penal.² No es exagerado, para Foucault, referirse a la confesión como una necesidad “fundamental” del sistema, porque, a su juicio, el “apetito de confesión es central en nuestra jurisdicción criminal” (Foucault, 2014, p. 228). La confesión judicial no sería, así, ni un elemento “simbólico” de la institución penal, porque surte efectos en, por y dentro del sistema judicial, ni un elemento performativo, porque eso significaría reconocer la autoridad del confesante, de modo que quien confesara un crimen se convertiría automáticamente en el autor de este. Hay, afirma Foucault, un elemento performativo en la confesión judicial, por ejemplo, en el momento en que una corte pronuncia la condena de un criminal (2014, p. 228) al igual que lo hay en el momento de la absolución sacramental por parte del sacerdote (Foucault, 2014, p. 207). Sin embargo, lo que se produce en la confesión es “del orden de la dramática o la dramaturgia”,

² Lo cual no significa que la confesión sea “la oveja negra en el redil de la penalidad”, sino que los problemas que la confesión causa a la justicia provienen de su exterioridad respecto a esta y de las modificaciones que conoció a lo largo del tiempo (Foucault, 2014, p. 218).

Si se puede llamar “dramático” no una adición ornamental cualquiera, sino todo elemento que, en un escenario, pone de manifiesto el fundamento de legitimidad y sentido de lo que se desenvuelve en él, yo diría entonces que la confesión forma parte de la dramática judicial y penal. Es un elemento esencial de su dramaturgia. (Foucault, 2014, p. 207)

En este sentido, la afirmación foucaultiana según la cual “más allá de la confesión (*aveu*) hace falta una confesión (*confession*)”, pone de manifiesto tanto la brecha como la rearticulación del aparato judicial en torno a la confesión. Si hubo brecha en los crímenes “sin razón” no es, como muestra Foucault, porque los criminales no confesarán. Al contrario, los crímenes eran “flagrantes” y fueron reconocidos por la mayor parte de los acusados (2014, p. 232). Lo que se rompió fue el drama de la confesión, por el cual se mostraba no sólo la causalidad del crimen, sino el fundamento mismo del derecho a castigar. Es decir, la ficción o “el rito de soberanía mediante el cual el culpable da a sus jueces los fundamentos para condenarlo y reconoce en el fallo de estos su propia voluntad” (Foucault, 2014, p. 225). Desde este punto de vista, el requisito de la confesión como pieza fundamental del engranaje de la confesión judicial mostró un riesgo para el conjunto del sistema penal: el de la que la confesión dramatizada discurriera por caminos distintos de los esperados, presentándose ahora no como un instrumento de gobierno, sino como una puesta en cuestión (involuntaria, quizá) del mismo.

No obstante, el mismo Foucault señaló, en la sesión inaugural de este curso de Lovaina, que la confesión “suscita o refuerza una relación de poder que se ejerce sobre quien confiesa. Por eso no hay confesión que no sea “costosa”” (Foucault, 2014, p. 26). En este sentido, la *confession* que excede el *aveu* funciona como un refuerzo de la relación de poder que permite al sistema penal rearticular la confesión y la propia legitimidad, pero ahora, como ya se ha mostrado, con una nueva hermenéutica del sujeto y con una nueva función del castigo.

LA OBLIGACIÓN DE VERDAD

Como queda patente desde el título, *Las confesiones de la carne*, el cuarto volumen de la *Historia de la sexualidad*, ocupa un lugar privilegiado en el estu-

dio foucaultiano de la confesión. En este volumen, que permaneció inédito hasta 2018, se cruzan la historia de la confesión y la *historia de la sexualidad* (Chevallier, 2022), de modo que en él reaparecen muchos de los sentidos de la confesión expuestos por Foucault en los trabajos previos. Sin embargo, paradójicamente, la centralidad del dispositivo confesional queda desplazada en la primera de las partes del libro, concentrándose Foucault en el bautismo y la penitencia en los Padres de la Iglesia, al tiempo que la segunda parte se dedica a la “práctica singular” de la virginidad en el cristianismo primitivo (Foucault, 2018, p. 153). En los dos primeros capítulos de la primera parte de *Las confesiones de la carne*, la confesión es analizada como uno de los tres actos de prueba señalados por la Tradición apostólica como previos al bautismo. El primero de esos actos de prueba es el interrogatorio, el segundo el exorcismo y el tercero la confesión de los pecados (ibid., p. 67-74).

En el tercer capítulo de esta primera parte reaparecen los dos modos de aleturgia desarrollados por el cristianismo primitivo y que Foucault ya había analizado en varios de sus cursos: la *exomologesis* y la *exagoreusis*. Hasta aquí, no había nada que relacionara estas investigaciones con la *historia de la sexualidad* que Foucault desarrollaba en estos años (Senellart, 2013). Fue, de hecho, la publicación de *Las confesiones de la carne* la que explicitó esta relación, retomando varios de los análisis expuestos en *Del gobierno de los vivos*. Con *Las confesiones de la carne* no sólo reaparece la centralidad del dispositivo sexual en las formas de la subjetividad occidental, sino que también aparecen desarrolladas esas dos formas de hermenéutica de sí propias del cristianismo y de las que Foucault pretende desembarazarse (Senellart, 2013, p. 93). La confesión es concebida aquí como aleturgia, desligándose ligeramente de los modelos médico y jurídico y acercándose al martirio, como manifestación de la verdad de sí, como penitencia extrema y como acceso a una vida otra (Foucault, 2018, p. 102-105).

Esta interpretación martirial de la *exomologesis* ya estaba presente en *Obrar mal, decir la verdad*, aunque entre este curso y *Las confesiones de la carne* Foucault matiza el aspecto natal de esta práctica. Mientras que en la clase del 29 de abril de 1981 insistía, ante las preguntas de los asistentes, en el carácter mortificador de la penitencia y la apertura a otra vida era apenas señalada (2014, p. 130), en *Las confesiones de la carne*, aun manteniendo la referencia a la mortificación, explicita la importancia de la apertura a la

nueva vida y la ruptura (“*sed ego non sum ego*”) que la *exomologesis* provoca en la identidad del penitente (Foucault, 2018, pp. 102-104). En este sentido, para Foucault, el proceso exomologético no consiste tanto en “decir la verdad” como en “hacer la verdad”, no sólo por el carácter no verbal de la *exomologesis*, sino también porque la verdad manifestada en esta forma penitencial no es tanto la verdad de lo que el sujeto es como la verdad de la conversión, de la *metanoia*.³

Ahora bien, que haya *metanoia* no quiere decir que no haya mortificación. En esta relación entre la conversión y la mortificación de sí y entre esta y la ascesis se encontrarían, según Foucault, algunas diferencias importantes entre las técnicas de sí de Grecia y de Roma, por un lado, y las técnicas de sí cristianas, por otro. Foucault estudia estas diferencias en *La hermenéutica del sujeto*, el curso impartido en el *Collège de France* en 1982, el mismo año en que entregó a la editorial *Las confesiones de la carne* (Gros, 2018, p. VII). Como muestra en este curso, la conversión cristiana implicaba una ruptura, una mutación respecto a sí mismo que Foucault denomina “trans-subjetivación” (2001b, p. 206) y que se produce a través de prácticas ascéticas, entendidas como renuncia a sí mismo a través de la objetivación de sí. La confesión cristiana, como se ha señalado ya, funcionaría a la vez como ejercicio de renuncia y de objetivación, puesto que el sujeto contempla y manifiesta la verdad de sí mismo.⁴ Aquí habría, además, una novedad en la historia del decir veraz, puesto que, mientras que en el mundo precristiano, en los roles de la dirección de conciencia, confesión o predicación, es el maestro quien dirige la palabra, en el caso del cristianismo es el dirigido el

³ Esto tiene dos consecuencias en la obra de Foucault. En primer lugar, la distinción foucaultiana entre veridicción y juridización responde (Clements, 2023) en parte a la distinción entre los efectos prescriptivos de lo que debe hacerse (juridización) y los efectos de codificación de lo que debe saberse (veridicción) (Foucault, 2017, p. 841), dos dimensiones presentes en la *exomologesis*. Sin embargo, respecto a la pregunta que motiva la investigación genealógica de Foucault, por qué el dispositivo de la sexualidad ha terminado convirtiéndose en el “sismógrafo de nuestra subjetividad” (ibid., p. 991), el trabajo de *Las confesiones de la carne* quedó incompleto (Colombo 2020).

⁴ En cambio, la conversión tematizada por cínicos, epicúreos y estoicos no consistiría ni en la *metanoia* cristiana, ni en la *epistrophe* griega, sino en un proceso de “auto-subjetivación” (Foucault, 2001b, p. 206). Foucault muestra, además, la diferencia entre el sentido griego y romano de la *askesis* filosófica con la comprensión cristiana de la ascética, basada en la renuncia (ibid., pp. 315-317).

que dice la verdad. Pero no cualquier verdad, sino la verdad de sí mismo (Foucault, 2001b, p. 346), a través de la cual se realiza el gobierno pastoral (Foucault, 2018, p. 390). Es a esa obligación de decir la verdad, que se sitúa entre las técnicas de sí, a la que Foucault considera que debe llamarse, *stricto sensu*, confesión (Foucault, 2001b, p. 347).

Algunos de los estudiosos del Foucault cristiano han criticado la interpretación foucaultiana de la *exomologesis*. En concreto, la decisión de interpretar la verdad manifestada en el proceso penitencial como la verdad del propio penitente. Al contrario, Chevallier señala que el concepto de *veritas* que los Padres utilizan en sus textos sobre la *exomologesis* se refiere, principalmente, a la verdad del propio proceso penitencial, antes que a la verdad del penitente y, en todo caso, cuando se refiere a este, lo hace poniendo en el centro la veracidad de la acción (es decir, su “no falsedad”) antes que la verdad profunda e íntima de la persona (Chevallier, 2020, p. 44). Al tiempo, Senellart señala que, puesto que el elemento central de la penitencia no es tanto la confesión como la conversión, habría que matizar la tesis foucaultiana según la cual el poder pastoral es un poder individualizador, para subrayar el elemento “incorporador” del proceso (Senellart, 2017, p. 216).

Por tanto, ¿qué verdad se manifiesta en la *exomologesis*? ¿La verdad de la Iglesia o verdad de sí mismo? Sea cual fuere, Foucault tiene muy presente el carácter doble de la obligación de verdad en el cristianismo y en cierto modo recalca su carácter unitario cuando afirma que:

El deber de verdad, como creencia y como confesión, está en el centro del cristianismo. Los dos sentidos tradicionales de la palabra “confesión” abarcan estos dos aspectos. La “confesión” es, de manera general, el reconocimiento del deber de verdad. (Foucault, 2018, p. 402)

En este sentido, la confesión no sólo es un acto de verdad por el cual el sujeto entra en un determinado modo de relación de sí a sí, sino que es también el reconocimiento de una verdad externa al propio sujeto. Este doble sentido del término “confesión”, como manifestación de sí y como profesión de fe (*confessio fidei*) ya había sido tratado por Foucault en *Del gobierno de los vivos*, donde afirmaba que la historia del cristianismo se encuentra dividida entre dos regímenes de verdad (el oriental de la fe y el occidental de la con-

fesión), cuyo origen se encontraría en la diferencia entre la estructura pedagógica del bautismo, presente en Clemente de Alejandría, y la estructura de la prueba, que en cierto modo autonomiza el bautismo, de Tertuliano. Así, fe y confesión quedarían separadas en la historia del cristianismo (Foucault, 2012, p. 131). Por supuesto, esta división no es tan férrea, y así lo señala Foucault al referirse a la figura del “confesor”, es decir, de aquel cuya profesión de fe se realiza hasta el final, aceptando incluso la muerte. No obstante, Foucault decide dejar fuera de su análisis el régimen de la fe, en parte por razones metodológicas, y es que el estudio de la fe se realizaría a través del estudio del dogma, lo que conllevaría un análisis de los contenidos de la fe como contenidos ideológicos (Foucault, 2012, p. 81), perspectiva que rechaza explícitamente. Sin embargo, la decisión de considerar la confesión de la fe como un problema exclusivo del análisis de la ideología, del cuerpo doctrinario de la fe, está en gran medida injustificada, porque también la confesión de la fe implica un acto de verdad en el cual el sujeto participa primero como testigo y posteriormente como operador de esa verdad.

La afirmación foucaultiana según la cual más allá de la confesión (*aveu*) se requiere una confesión (*confession*) puede ahora ser reinterpretada: al interior del cristianismo, el deber de verdad significaría que toda confesión (*aveu*) necesita de una confesión (*confession*), es decir, que toda manifestación de sí realiza y requiere de algún tipo de profesión de fe en la verdad. Todo deber de verdad exige, así, la manifestación del sujeto confesante, de manera que el gobierno de ese sujeto no se produce sin que haya una cierta revelación por su parte. Pero, a la vez, esa obligación de verdad abre la puerta a que la confesión del sujeto sea distinta a la esperada por el poder y, por tanto, ponga en riesgo el régimen de verdad. Puesto que la verdad del poder se pone en juego en toda obligación de manifestarse a sí mismo, es la misma obligación de confesar la que muestra la imposibilidad del poder para cerrar la historia.

En todo caso, en *Las confesiones de la carne* Foucault no sólo retoma algunos de los sentidos de la confesión que ya se habían estudiado, sino que incorpora, aunque no desarrolla, el carácter unitario que la confesión tiene en el cristianismo (Büttgen, 2021b). Hay varias explicaciones posibles para esta ausencia de desarrollo, ya señaladas en este trabajo: la separación que, según Foucault, habría existido entre estas dos obligaciones de verdad en el cristianismo o la asunción de que el estudio de la profesión de fe conlleva un análisis

del contenido ideológico de los dogmas. Esta renuncia al estudio de la profesión de fe ha sido señalada como el motivo principal de la incomparecencia de san Agustín, específicamente de las *Confesiones*, en los estudios foucaultianos sobre la confesión (Taylor, 2009, p. 42-46), ausencia de la que Foucault tuvo que responder muy pronto (2013, p. 107-108). Sea como fuere, lo cierto es que la unidad constitutiva de la confesión mostrada por Foucault quedó pendiente de un análisis ulterior, aún más si se tiene en cuenta que, para san Agustín, la confesión no sólo incluye la manifestación de sí y la profesión de fe, sino también la alabanza, la *confessio laudis* (Büttgen, 2021a, p. 93).

CONCLUSIONES

Como se ha mostrado a lo largo de este trabajo, Foucault se ocupó del estudio de la confesión desde mediados de la década de los 70 hasta casi su muerte, analizando esta forma del decir veraz en distintos contextos históricos y partiendo de preguntas diversas. Así, en este trabajo se han recorrido esos distintos sentidos que la confesión adquiere en la obra de Foucault: como técnica de gobierno y de poder, como prueba, como aleturgia, como técnica de sí, como profesión de fe y como manifestación de sí. Un detalle que hemos pasado de largo, sin embargo, es que en algunos de sus trabajos sobre la confesión, Foucault vuelve sobre temas que ya había tratado en el pasado (la cárcel, la locura, la psiquiatría), pero construyendo ahora el análisis desde la confesión. En este sentido, como ha escrito Fortanet, “toda la tarea arqueológica y genealógica basada en la articulación entre poder y saber es redefinida como una historia de la verdad” (2022, pp. 40-41), algo que Foucault insinúa en *La hermenéutica del sujeto* (2001b, p. 220).

En todo caso, Foucault no agotó su estudio de la veridicción con la confesión, sino que dedicó sus últimos dos cursos en el *Collège de France*, además de algunas otras clases y conferencias, al estudio de la parrhesía. Son numerosos los debates y los trabajos suscitados sobre estas dos formas de veridicción⁵ y, aunque en este trabajo no podamos ocuparnos de ello, es cierto que una de sus principales conclusiones apunta a ese debate. Como se señaló a propósito de la confesión judicial, es el carácter dramático de la confesión

⁵ Véanse los trabajos de Fortanet (2018) y Lorenzini (2023).

exigida el que permite que esta discurra de un modo inesperado para el poder y, puesto que el elemento dramático pone de manifiesto el fundamento de legitimidad del poder, permite también que esa misma confesión suponga una puesta en cuestión del poder mismo.⁶ Así, la verdad aparece tanto como técnica de gobierno como aquello que se resiste a ser gobernado.

Si la parrhesía es una “forma ética del decir veraz” (Foucault, 2008, p. 64) en la que el sujeto tiene el coraje de comunicar la verdad a pesar del riesgo que se abre para él, cabe preguntarse por la continuidad temática entre la confesión y la parrhesía.⁷ No obstante, de nuevo, más allá de una comparación que no cabe en este trabajo, sí conviene hacer una precisión: al contrario que la confesión, que está regulada, tecnificada y con los roles distribuidos, la parrhesía no es una profesión (aunque el sujeto tenga un papel al interior de la dirección de conciencia), ni una técnica (aunque haya algo de técnica). La parrhesía es una “actitud” (Foucault, 2009, p. 15) en la que, además, no sólo se juega el coraje del locutor, sino también del interlocutor que recibe la verdad.

En todo caso, este trabajo permite desarrollar a Foucault en al menos dos sentidos: en primer lugar, cuando la manifestación de sí exigida en un régimen de verdad forme parte de la dramaturgia de este y, por tanto, implique también alguna forma de creencia en esa legitimidad, el problema de la técnica de sí debería ser ampliado para implicar también las técnicas de fe, esto es, los mecanismos por los cuales un determinado régimen de verdad exige la profesión de fe (entendida aquí más allá de su carácter cristiano). Pero esto implica, en segundo lugar, la posibilidad de llevar el trabajo de Foucault más allá, puesto que este, en su trabajo de historización de la verdad, estudió

⁶ Esto es lo que aparece explicitado y unificado en la confesión cristiana, que, como muestra Foucault, extiende el “deber de verdad” tanto a la manifestación de las faltas como a la fe en la Revelación.

⁷ Brion y Harcourt tratan la continuidad entre la confesión y la parrhesía, señalando dos similitudes: el coste de enunciación y el compromiso (2014, p. 313-314), a las que podría añadirse una tercera: ni la confesión ni la parrhesía son enunciados performativos. A diferencia de estos, en la parrhesía es la introducción del discurso verdadero lo que trae los efectos desconocidos (Foucault, 2008, p. 60). Brion y Harcourt señalan también algunas diferencias, centrándose en el distinto tipo de compromiso característico de cada una de las formas del decir veraz: con la verdad enunciada, en la confesión, y con la verdad, pero no porque se haya anunciado, sino porque es la propia y sincera, en la parrhesía.

los modos de enunciación voluntarios que nos vinculan involuntariamente con el poder. Al recuperar la unidad constitutiva de la confesión, tal y como aparecía en el cristianismo y como puede rastrearse en la confesión judicial moderna y contemporánea, se puede invertir la pregunta para estudiar, también, los modos de manifestación de sí involuntarios que se producen como consecuencia, o a pesar, de una vinculación voluntaria con el poder.

FUENTES CONSULTADAS

- BRION, F. y HARCOURT, E. (2014). Situación del curso. En Foucault, M. *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina*. pp. 281-340. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BÜTTGEN, P. (2021a). *Aveu et Confession*. En Büttgen, P., Chevallier, P., Colombo, A. y Sforzini, A. *Foucault, les Pères, le Sexe. Autour des Aveux de la Chair*. pp. 85-107. París: Éditions de la Sorbonne.
- BÜTTGEN, P. (2021b). Foucault's Concept of *Confession*. En *Foucault Studies*. Núm. 29. pp. 6-21. DOI: <https://doi.org/10.22439/fs.vi29.6210>
- CHEVALLIER, P. (2020). Un Christianisme sans la Chair? Les Premiers Siècles Chrétiens Selon Foucault. En Boehringer, S. y Laufer, L. (Dir.). *Après Les Aveux de la Chair. Généalogie du Sujet Chez Michel Foucault*. pp. 31-51. París: Epel.
- CHEVALLIER, P. (2011). *Michel Foucault et le Christianisme*. París: ENS Éditions.
- CLEMENTS, N. (2023). Veridiction and Jurisdiction in *Confessions* of the Flesh. En *European Journal of Philosophy*. Vol. 31. Núm. 3. pp. 809-819. DOI: <https://doi.org/10.1111/ejop.12901>
- COLOMBO, A. (2020). Michel Foucault y el hombre de deseo: *Las confesiones de la carne* y los límites de la *Historia de la sexualidad*. En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Vol. 37. Núm. 1. pp. 123-135. DOI: <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.66164>
- COLOMBO, A. (2015). Hermenéutica de sí y fin de la *exomologesis*: Michel Foucault y la exclusión de la materialidad de la veridicción en el cristianismo. En *Revista de Filosofía Aurora*. V. 27. Núm. 41. Curitiba. pp. 597-616. DOI: <https://doi.org/10.7213/aurora.27.041.AO03>

- FORTANET, J. (2022). El papel de la confesión en el último Foucault. En *Griot: Revista de Filosofía*. V. 22. Núm. 2. Buenos Aires: Amargosa. pp. 30-43. DOI: <https://doi.org/10.31977/grirfi.v22i2.2811>
- FORTANET, J. (2018). Confesión, sujeto y verdad. En Villacañas, J. y Castro, R. (Eds.). *Foucault y la historia de la filosofía*. pp. 131-154. Madrid: Dado Ediciones.
- FOUCAULT, M. (2018). *Histoire de la Sexualité IV. Les Aveux de la Chair*. Francia: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (2017). *Dits et Écrits, II 1976-1988*. París: Éditions Gallimard.
- FOUCAULT, M. (2015). *Histoire de la Sexualité I. La Volonté de Savoir*. Francia: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (2014). *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2013). *L'Origine de l'Herméneutique de Soi*. Francia: Vrin.
- FOUCAULT, M. (2012). *Du Gouvernement des Vivants: Cours au Collège de France (1979-1980)*. París: Gallimard-Seuil.
- FOUCAULT, M. (2009). *Le Courage de la Vérité. Le Gouvernement de Soi et des Autres: Cours au Collège de France (1983-1984)*. París: Gallimard-Seuil.
- FOUCAULT, M. (2008). *Le Gouvernement de Soi et des Autres: Cours au Collège de France (1982-1983)*. París: Gallimard-Seuil.
- FOUCAULT, M. (2004a). *Sécurité, Territoire, Population: Cours au Collège de France (1977-1978)*. París: Gallimard-Seuil.
- FOUCAULT, M. (2004b). *Naissance de la Biopolitique: Cours au Collège de France (1978-1979)*. París: Gallimard-Seuil.
- FOUCAULT, M. (2001a). *Los Anormales*. Madrid: Akal.
- FOUCAULT, M. (2001b). *L'Herméneutique du Sujet: Cours au Collège de France (1982-1983)*. París: Gallimard-Seuil.
- GROS, F. (2018). Avertissement. En Foucault, M. *Histoire de la Sexualité IV. Les Aveux de la Chair*. pp. I-XI. Francia: Gallimard.
- LORENZINI, D. (2023). *The Force of Truth*. Chicago: The University of Chicago Press.
- LORENZINI, D. (2020). La Politique du Paradis. Foucault, *Les Aveux de la Chair* et la Généalogie du Néoliberalisme. En Boehringer, S. y

- Laufer, L. (Dir.). *Après Les Aveux de la Chair. Généalogie du Sujet Chez Michel Foucault*. pp. 249-261. París: Epel.
- LORENZINI, D. y DAVIDSON, A. (2015). Introduction. En Foucault, M. *Qu'est-ce que la Critique? Suivi de La Culture de Soi*. pp. 11-30. Francia: Vrin.
- SENEILLART, M. (2017). Gouverner l'Être-Autre: la Question du Corps Chrétien. En Braunstein, J. et al. *Foucault(s)*. pp. 205-221. París: Éditions de la Sorbonne.
- SENEILLART, M. (2013). Le Cours *Du Gouvernement des Vivants* dans la Perspective de *l'Histoire de la sexualité*. En Lorenzini, D., Revel, A. y Sforzini, A. (Dir). *Michel Foucault: Éthique et Vérité. 1980-1984*. pp. 31-51. París: Librairie Philosophique J. Vrin.
- SFORZINI, A. (2021). Brève Généalogie des *Aveux de la Chair*. 1977-1984. En Büttgen, P., Chevallier, P., Colombo, A. y Sforzini, A. *Foucault, les Pères, le Sexe. Autour des Aveux de la Chair*. pp. 19-36. París: Éditions de la Sorbonne.
- TAYLOR, C. (2009). *The Culture of Confession from Augustine to Foucault. A Genealogy of the "Confessing Animal"*. Nueva York: Routledge.
- TERTULIANO. (2011). *La penitencia. La pudicia*. Madrid: Ciudad Nueva.
- VÁZQUEZ, F. (2021). La invención del anormal. *Los Anormales (1974-1975)*. En Moreno, J. (Ed.). *Ir a clase con Foucault*. pp. 117-142. Madrid: Siglo XXI.

Fecha de recepción: 22 de abril de 2024

Fecha de aceptación: 24 de octubre de 2024

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i57.1164>