

Las **armas** de la **crítica**

Gianfranco Casuso
Justo Serrano (Eds.)

Capítulo 15

ANTHROPOS



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

LAS ARMAS de la crítica / Gianfranco Casuso y Justo Serrano, editores ; prólogo de Axel Honneth. — Barcelona : Anthropos Editorial ; Lima (Perú) : Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2018
446 p. ; 21 cm. (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 101)

Bibliografías
ISBN 978-84-16421-89-3

1. Ética y filosofía moral 2. Filosofía social y política 3. Teoría social
I. Casuso, Gianfranco, ed. II. Serrano, Justo, ed. III. Honneth, Axel, pról.
IV. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima) V. Colección

Primera edición: mayo de 2018

© Gianfranco Casuso, Justo Serrano y otros, 2018

© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2018

Edita: Anthropos Editorial. Barcelona

www.anthropos-editorial.com

En coedición con el Fondo Editorial de la Pontificia
Universidad Católica del Perú,

Avenida Universitaria 1801, San Miguel, Lima

ISBN: 978-612-317-340-1

ISBN (Anthropos Editorial): 978-84-16421-89-3

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2018-04659

Registro del Proyecto Editorial: 31501361800424

Diseño de cubierta: Javier Delgado Serrano

Imagen de portada: Albert Requena Ramiro

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial

(Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 93 697 22 96

Tiraje: 500 ejemplares

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de los editores.

PODER CONFESIONAL Y LIBERTAD EXPRESIVA: UNA LECTURA DE LAS PROPUESTAS DE FOUCAULT Y BRANDOM

Manuel Zelada

Pontificia Universidad Católica del Perú

¡Que yo te conozca, conocedor mío, que te conozca como me conoces! ¡Virtud del alma mía, entra en esta y acomódala a ti, para que la tengas y poseas sin mancha ni arruga! Esta es mi esperanza, por ella hablo y en ella me alegro con sana alegría. [...] He aquí que amaste la verdad, porque quien obra la verdad viene a la luz. Yo quiero obrarla en mi corazón, delante de Ti, por esta mi confesión, y delante de muchos otros por la pluma mía.

AGUSTÍN

Con estas palabras, Agustín empieza su confesión de fe después de haber dado cuenta de su vida en los libros anteriores de las *Confesiones*. En nuestro contexto actual, resulta difícil imaginar —elocuencia aparte— un fervor semejante en una confesión. La confesión en el universo católico parece haberse restringido a la confesión de los pecados y, quizás por eso, incluso para los católicos, el fervor confesional de Agustín resulte extraño, si no exagerado. En ámbitos seculares, en cambio, la confesión parece haberse traducido, en algunos casos, en un modo de saciar curiosidades. Por poner un ejemplo, uno de los libros más vendidos de Yukio Mishima, escritor japonés, fue *Confesiones de una máscara*, donde da cuenta de sus secretos como joven homosexual en el Japón de la primera mitad del siglo XX. Tal confesión pareciera poner en evidencia la vida misma del individuo: sus más ocultos secretos. Sin duda, estos pueden tomar la forma de trasgresiones o faltas, pero son, ante todo, expresiones de la intimidad.¹

1. Ciertamente, Foucault menciona que las confesiones ya existían en la literatura del siglo XVIII y cita a Sade como ejemplo (2002, pp. 23-25). Sin embargo, mientras que este tipo de discurso confesional está fuertemente asociado al modo de vida libertino o a la descripción de actos o pensamientos

Cuando Foucault analiza los ejercicios de poder en las comunidades religiosas cristianas modernas, se concentra en la confesión como la forma de vigilar el modo de conducirse de los fieles. Si la confesión, en este sentido, funciona como una ventana hacia la vida privada del individuo, entonces la confesión secular contemporánea tiene una gran similitud con la vieja confesión cristiana estudiada por Foucault. Ambas permiten, a la vez, exteriorizar la privacidad del sujeto, ponerla a disposición del confesor y, al hacerlo, afirman la existencia de una interioridad, de una vida propia del sujeto que se confiesa: quien se confiesa es él, lo que confiesa es suyo. Hay, sin embargo, una diferencia: dentro de la confesión secular, la responsabilidad del sujeto para con su confesor se vuelve bastante difusa, pudiendo llegar a desaparecer. La excelente recepción de las *Confesiones* de Mishima se puede entender, en parte, gracias a que, frente a la responsabilidad confesional, la crítica se centró en la descripción de la interioridad presente en la obra, motivada en gran parte por la preocupación entonces vigente por construir un sujeto japonés que fuese universalmente reconocible (Otomo, 2007). Actualmente, incluso, en un plano mucho más cotidiano, llamamos confesar al acto de contarle algo a alguien de quien lo único que esperamos es su silencio al respecto. Confesar puede equivaler muchas veces a contar un secreto.

Sin duda, aún podemos encontrar escenarios donde la confesión entraña una responsabilidad, los cuales son comúnmente asociados a la confesión penal o a la confesión sujeta a sanción en general. Pero, en esos casos, lo que se confiesa suele verse desplazado del ámbito de la propia interioridad del sujeto,² con lo que la

socialmente reprobables, en la actualidad, la confesión de esta naturaleza parece haber ampliado su registro a la vida privada en general. El uso frecuente de la palabra confesión en la prensa amarillista y los magazines de farándula para presentar eventos relativos a la vida privada de ciertos individuos constituye, quizás, el mayor ejemplo de ello.

2. Podemos imaginar casos en los que ambos coincidan. Imaginar, por ejemplo, el terrible caso de un homosexual que confiesa su homosexualidad ante una comunidad homofóbica. Pero, en casos como este, lo confesado sigue siendo visto como algo que hay que extraer de la propia interioridad; no en el sentido de exteriorizar simplemente, sino de hacer que deje de ser parte de ella. Butler analiza este tipo de situaciones empleando la noción de *abyección*, mecanismo por el cual determinados aspectos de un individuo son excluidos de su identidad. Lo terrible de este mecanismo aplicado a tales situaciones radica, en gran parte, en su poder para trazar un límite entre lo propio y lo ajeno del sujeto (véase Butler, 1990, pp. 107-127).

máxima confesional religiosa, expresada en la cita de Agustín y reconstruida por Foucault, de *decirlo todo* no se cumple (Foucault, 2002, pp. 21-23). Por el contrario, se dice precisamente aquello que no soy, aquello que me puede —y debe— ser extirpado.

Esta distinción entre una confesión sujeta a sanción y una confesión de la interioridad motiva dos discusiones. La primera tiene que ver con su pertinencia práctica: ¿qué ocurre con aquellos casos en los que la identidad misma es lo que se sanciona o en los que una confesión de la interioridad lleva a críticas tan duras que funcionan como sanciones para el individuo? Podemos hallar una respuesta en el modo en que Foucault describe la evolución de los ejercicios confesionales desde la edad moderna hasta la actualidad. Según él, la exigencia de exteriorización de los ejercicios confesionales implicaba como correlato un modelado de la subjetividad del individuo. Es decir, aquella interioridad que él cree confesar como suya se hace suya en virtud del ejercicio mismo de confesión, de tal manera que el control del sistema confesional se extiende hasta la propia fundación del sujeto (funda su interioridad). Con ello, las técnicas de subjetivación actuales, de creación de subjetividades, implicarían también la presencia de aquello que no se es, de un poder modelador actuando sobre el sujeto (Foucault, 2002, pp. 127-152). Así, la confesión sujeta a sanción compartiría con la confesión de la interioridad el suponer un otro del sujeto. La primera puede decir aquello que no se es y la segunda aquello que se es, puesto que ambas implican una relación con un poder modelador. De este modo, ambas son confesiones ante ese poder y ambas son, también, del sujeto.

Sin embargo, ello, antes que anular la distinción propuesta, la complejiza. Ciertamente, plantea que el sujeto surge y se sostiene a partir de un ejercicio de poder que le exige dar cuenta de sí ante tal poder. El problema —el cual motiva la segunda discusión— es el siguiente: ¿cómo es posible que el sujeto sea a la vez quien deba dar cuenta de sí y que su sí mismo se halle determinado por aquel a quien debe dar cuenta?, ¿cómo es posible, entonces, la responsabilidad del sujeto? Planteado en términos confesionales, lo que no puede explicarse aquí es cómo el sujeto pueda ser a la vez transparente sobre sí mismo y responsable. Si es transparente, tendrá que admitir que se halla plenamente sujeto a un poder constituyente, de tal manera que carece de la autonomía para ser responsable. Si es responsable, tendrá que asumir que es él quien determina sus acciones, de tal manera que no puede ser

transparente respecto del poder que lo constituye. Así, pareciera que transparencia y responsabilidad se excluyen y, por lo tanto, que en la confesión sobre la interioridad no puede haber responsabilidad, mientras que en la confesión sujeta a sanción, que exige responsabilidad, no puede hablarse del sujeto.

Butler sugiere que este problema exige una revisión de los ejercicios confesionales y una reconsideración de su herencia. Ciertamente, la exigencia de confesión y el sistema de vigilancia sobre el que se asienta la interioridad del sujeto implican la sujeción del individuo por mecanismos de poder; pero, también, implican el otorgamiento de herramientas y espacios para subvertir tal poder. Es decir, la confesión es tanto un medio de control y vigilancia como un medio de expresión y liberación del individuo. El análisis que ella propone al respecto permite esclarecer la posibilidad de una agencia individual y, así, de su responsabilidad. Así, aun cuando —como la autora afirma— el propio Foucault haya llevado a cabo un nuevo análisis de la confesión en esta nueva línea (Butler, 2005, pp. 111-136), nos interesa el modo particular en que Butler retoma este análisis a partir de la pregunta por la responsabilidad del sujeto.

Sin embargo, el problema visto parece exceder el ámbito de los ejercicios confesionales y los mecanismos de subjetivación tal y como lo pone de manifiesto la crítica de Lukes a la concepción foucaultiana del poder. Según este autor, la ubicuidad del poder foucaultiano no permite establecer un criterio para determinar cuándo un individuo actuaría sometido a control y cuándo no. Efectivamente, si el individuo se halla permanentemente bajo la sujeción del poder, tal distinción se hace imposible (Lukes, 2005, pp. 88-99). En realidad, la crítica de Lukes puede reformularse en la siguiente pregunta: si el individuo se configura y actúa en relación con el poder, ¿cómo puede ser libre?

Una libertad sujeta a normas es lo que más parece acercarse a una solución posible a este problema. De ahí nuestro interés en la propuesta de Brandom sobre la complementariedad necesaria entre un marco de relaciones sociales fundamentales y la libertad de los individuos (Brandom, 1979). Este interés, sin embargo, no pretende *salvar* a Foucault; no consiste en afirmar que el concepto de poder foucaultiano y su relación con los mecanismos de subjetivación se halla presente de alguna manera en la propuesta de Brandom o que esta puede ser leída como una reinterpretación de dicho concepto. Este interés radica, más

bien, en hacer notar que la lectura que Butler hace de los mecanismos de subjetivación y de los ejercicios confesionales en Foucault y la relación que Brandom establece entre libertad y socialización se complementan, en concreto, en tres puntos:

a) Ambas plantean que la libertad tiene límites que la modelan y posibilitan: para Butler, el que el sujeto pueda tener cierto grado de autonomía que le permita dar cuenta de sus actos es algo que se da gracias a que se encuentra en relación con un poder que precede dicha autonomía del sujeto. Para Brandom, el que un individuo sea libre no puede desligarse de los condicionamientos sociales que enmarcan y dan sentido a dicha libertad.

b) Ambas plantean que es esta forma de libertad la que condiciona la singular expresión de un sujeto: para Butler, la estrecha relación entre autonomía y sujeción es lo que posibilita que la expresión de la interioridad sea a la vez responsabilidad del sujeto. Para Brandom, la posibilidad de una *autopoiesis* del individuo se sostiene y enmarca en relación con los vínculos, herramientas y prácticas que existen en una comunidad.

c) Ambas se complementan como una propuesta desde el individuo y una propuesta desde lo social: Butler se concentra en el modo en que los mecanismos de subjetivación operan sobre el individuo, su actuar y su psique; Brandom, en cómo se da la relación entre la libertad de los individuos y las normas sociales.

En razón de mostrar esta complementariedad, este trabajo se divide en dos secciones: la primera recoge el análisis foucaultiano del poder en relación con los mecanismos de subjetivación y los ejercicios confesionales, así como la propuesta de Butler en relación con estos. La segunda presenta la propuesta de Brandom y desarrolla los puntos en común con la perspectiva foucaultiana desarrollada por Butler.

1. Poder y sujeto

En el primer libro de *La historia de la sexualidad*, Foucault define el poder como relaciones de fuerzas. El poder no es, por lo tanto, una capacidad que pueda ponerse en práctica, sino un modo de relación. Así, el poder no se posee; no hay, por lo tanto, ni sujetos ni instituciones que distribuyan el poder actuando como

centros. En cambio, el poder se halla ya presente a la base de las relaciones sociales: es omnipresente. Así, el poder puede verse como aquella multiplicidad de fuerzas que dan forma al entramado social a través de las distintas relaciones que en este se establecen constituyendo y transformando prácticas e instituciones a todo nivel. Esto implica, como Foucault reconoce, que el poder implica a sus propias resistencias; las relaciones de poder son relaciones de tensión entre fuerzas en las cuales estas tienen la posibilidad de alinearse y formar coaliciones, pero también de repelerse o confrontarse. Mediante estas alianzas y el aislamiento de fuerzas, el poder va dibujando los alcances y límites del mundo social. El poder tiene, pues, un carácter constitutivo al dar forma al entramado social (Foucault, 2002, pp. 88-95).

Ahora bien, en el mismo libro, Foucault analiza este carácter constitutivo en relación con el sujeto moderno a través del análisis de la sexualidad. No reproduciremos aquí la totalidad de su análisis, nos concentraremos únicamente en dos puntos: la relación entre los ejercicios confesionales y el surgimiento del sujeto moderno, y la extensión del poder sobre la vida misma de los individuos. Para esclarecer el primer punto, recurriremos también a su curso en el Collège de France publicado bajo el título de *Los anormales*.

En relación con lo primero, Foucault considera que lo que la política moderna toma de los ejercicios confesionales es la preocupación por la interioridad y las técnicas de vigilancia del individuo. La exigencia del examen de conciencia, de la confesión y de la guía espiritual impuesta sobre los fieles se encarna en una maquinaria cuyo fin es gestionar la interioridad misma de los individuos (qué hacen, qué piensan, qué sienten) (2002, pp. 20-27). Si Foucault resalta el énfasis en la sexualidad tanto por parte de los ejercicios confesionales modernos como de la maquinaria secular que se diseña en relación con estos, es porque, más allá de la dimensión relacional o genital de esta, permite acceder al espacio de la intimidad de los individuos. «Lo que ahora va a estar en el centro mismo del interrogatorio sobre el sexto mandamiento [sobre la lujuria] ya no es el aspecto relacional sino el cuerpo mismo del penitente, sus gestos, sus sentidos, sus placeres, sus pensamientos, sus deseos, la intensidad y la naturaleza de lo que él mismo experimenta» (2001, p. 179).

Entre los siglos XVIII y XIX, esta maquinaria empieza a ser reproducida en diferentes ámbitos como la psiquiatría, la clínica,

la pedagogía y la jurisprudencia, con lo cual la gestión de la vida individual ya no se reduce a un asunto meramente religioso, sino que empieza a abarcar distintos ámbitos de la vida del individuo. Se patologizan ciertas conductas y criminalizan otras, se establecen tipos de individuos a partir de tales conductas y se les asigna espacios en los que conducirse. La escuela, por ejemplo, establece áreas y tiempos para las niñas y para los niños, por separado. Las prisiones y sanatorios distinguen procedimientos y zonas según el tipo de individuo del que se trate. Ciertas conductas, como la masturbación, que antes se incluían sin más en la categoría de delito, empiezan ahora a ocupar un lugar propio y exigir un tratamiento diferenciado (Foucault, 2002, pp. 110-126).

Con ello, no es solo que las conductas se hayan especificado en el marco social, sino que se han complejizado también para el sujeto. De ahí que, con esta diversificación del poder, tenga lugar también una diversificación del placer. El poder no procede, pues, como un ejercicio de detección y eliminación de anomalías; por el contrario, el poder debe sostener la existencia de estas anomalías para poder introducirse en el individuo. Es, precisamente, la identificación de tipos y categorías lo que le permite llevar a cabo procedimientos con los cuales gestionar a los individuos desde su propia interioridad. Pero, al hacerlo, revela al individuo nuevos espacios de placer. Como explica Foucault: «El examen médico, la investigación psiquiátrica y los controles familiares [...] funcionan como mecanismos de doble impulso: placer y poder. Placer de ejercer un poder que pregunta, vigila, acecha, espía, excava, palpa, saca a la luz; y del otro lado, placer que se enciende al tener que escapar de ese poder; al tener que huirlo, engañarlo o disfrazarlo» (2002, p. 47).

El individuo reconoce, así, en estos tipos propuestos por las diferentes especialidades, nuevas posibilidades de ser que puede asumir, evadir o denunciar y, sea cual sea la forma en la que se vincule con ellas, reconocerá allí el placer de la trasgresión, de la resistencia o del desenmascaramiento. Es así como el poder presenta al individuo modos de ser que inevitablemente se vinculan a él. La maquinaria de gestión de la interioridad es también una maquinaria de producción de la interioridad (2002, pp. 46-51).

Ahora bien, en relación con la extensión del poder sobre la vida misma, cabe reconocer que restringir la aplicación de esta maquinaria al ámbito de la sexualidad —en el sentido común del término— no se adecuaba al análisis de Foucault. De hecho,

este parte de una sospecha sobre la forma en la que, en la actualidad, suele pensarse la relación entre poder y sexo como una rebeldía para la que el poder aparece como una fuerza represora y el sexo como una fuerza trasgresora. Si, en cambio, es el poder el que diseña los cauces por los que el sexo se extiende como una fuerza aparente de liberación, entonces el estudio de Foucault, antes que un trabajo historiográfico sobre el sexo, es un intento por mostrar cómo opera el poder y, con ello, cuestionar el lugar donde situamos las resistencias (2002, pp. 78-80). Como mencionamos antes, el lugar privilegiado que tiene la sexualidad en el análisis foucaultiano de los mecanismos de gestión de la interioridad responde a la posibilidad que brinda de acceder a la privacidad de sus pensamientos y deseos, y a la dimensión fundamental de su propia corporalidad (2002, p. 148). Así, que el poder opere en las sociedades modernas como una maquinaria de producción y gestión de interioridades implica que sostiene una relación fundamental con la vida de los individuos (2002, pp. 127-157). El poder constituye la subjetividad de los individuos. He ahí la verdadera dimensión de su carácter constitutivo.

¿Cómo se manifiesta el carácter constitutivo del poder? Butler, en su interpretación del poder foucaultiano, emplea la fórmula de la interpelación. El poder interpela al individuo y, al hacerlo, le presenta la exigencia de responder a la interpelación de una determinada manera. Así, la interpelación del poder funciona a la vez como un nombramiento (o categorización) y como una exigencia de respuesta. Por un lado, le otorga una categoría al individuo; por otro, le exige responder en función de esa categoría. Al respecto de esto último, podríamos decir que el poder motiva una respuesta del individuo que se acoja a las exigencias requeridas por las características de la categoría presentada. Podemos darnos una idea de esta si comparamos tal interpelación con una interpelación cotidiana. Si alguien llama a alguien por un nombre y uno voltea, uno ha sido interpelado por esa persona, pero previamente debe haber tenido un nombre. Si el poder nos constituye como sujetos, es él el que debe asignar el contenido previo a la interpelación, pero, como respuesta, no basta solamente con decir «sí, ese soy yo», sino que uno debe realizar el contenido de esa interpelación en uno mismo. La posibilidad de ser constituido por el poder es, por ello, a la vez una exigencia de dar cuenta de esa constitución; el sujeto debe configurarse como sujeto desde la constitución posible que el poder le ofrece. De ahí

que el individuo sea subjetivado (vuelto sujeto) por el poder en la medida en que se sujeta a él (Butler, 1997, pp. 106-131).

La pregunta que Butler se plantea a partir de esto es la siguiente: ¿en qué medida puede decirse que un sujeto es responsable de sí mismo si como tal se haya sujeto al poder? La respuesta que ofrece tiene una doble dimensión: por un lado, implica el modo en el que el poder se relaciona con la interioridad psíquica del sujeto; por otro, la forma en la que se da a un nivel práctico, de las acciones y deliberaciones del individuo.

A un nivel psíquico, Butler considera que la acción del poder sobre el individuo puede verse como la interiorización de una otredad. El poder, como algo externo al individuo, toma la forma de un contenido que este debe volver suyo (o, más específicamente, sí mismo), pero, para ello, debe identificarse plenamente con el poder que lo funda. Así, el poder exige del individuo un movimiento; el poder no puede por sí solo garantizar su interiorización, necesita que el individuo sea quien la lleve a cabo aunque este esté guiándolo todo el tiempo. De hecho, la configuración misma de la interrelación exige que sea uno mismo quien responda. Ello abre un margen de vulnerabilidad del poder que aparece más claramente si le asignamos la forma de normas sociales que el individuo debe interiorizar. Sin duda, el individuo es vulnerable a tales normas, pero tales normas también son vulnerables, no solo en relación con los particulares modos de internalización del individuo, sino también debido a su condición histórica (1997, pp. 18-30). Una pregunta que podemos hacernos ahora es: ¿en qué medida puede darse un margen de indeterminación si el individuo es guiado por el poder en todo el proceso de subjetivación? La respuesta a esta pregunta exige vincular la explicación psíquica con el ejercicio práctico en el que el poder se da en relación con la subjetivación. Exige, por lo tanto, hacer referencia a la dimensión práctica.

Que el poder guíe el proceso de subjetivación no implica que este proceso tenga un momento final en el cual pueda decirse de un individuo que está configurado inalterablemente en su subjetividad. Siguiendo a Foucault, Butler concibe el poder como un modo de relación constitutiva que tiene lugar, precisamente, en su puesta en relación. Mientras una relación social persista, persistirá una relación de poder. Así, el poder no constituye al sujeto para luego replegarse, sino que está continuamente constituyéndolo en tanto el individuo está continuamente actuando relaciones sociales (Butler, 2005, pp. 22-40, 111-133). De ahí que el poder tenga un carác-

ter inherentemente performativo: se actúa. Y si el poder está continuamente actuándose, ello implica que el individuo debe estar continuamente reafirmando su subjetividad en sus acciones. Sin duda, ello supone que constantemente uno está afianzando la internalización del poder con nuevas internalizaciones, pero el que esto deba darse de manera continua y en la acción implica el riesgo de que el proceso se vea modificado en cualquier momento. Es decir, la continuidad de la interpelación del poder lo vuelve vulnerable en tanto exige del individuo el sostener tal continuidad:

Asumir condiciones de poder que uno no ha creado, pero ante las cuales es vulnerable, de las cuales depende para su existencia, parece apuntar a un sometimiento mundano como base para la formación del sujeto. Sin embargo, «asumir» el poder no es un proceso sencillo, puesto que el poder no se reproduce de manera mecánica al ser asumido. Por el contrario, al ser asumido corre el riesgo de asumir una forma y una dirección diferentes. [...] en la medida en que operan como fenómenos psíquicos, restringiendo y produciendo el deseo, las normas rigen también la formación del sujeto y circunscriben el ámbito de la sociabilidad que puede ser vivida. El funcionamiento psíquico de la norma ofrece al poder regulador una ruta más insidiosa que la coerción explícita, cuyo éxito permite su funcionamiento tácito dentro de lo social. Y, no obstante, siendo psíquica, la norma no se limita a restituir el poder social, sino que se vuelve formativa y vulnerable de modo altamente específico. Las categorizaciones sociales que establecen la vulnerabilidad del sujeto ante el lenguaje son ellas mismas vulnerables al cambio psíquico e histórico [Butler, 1997, p. 21].

Así, el poder abre un espacio a la agencia del individuo debido a que está enmarcado en una doble contingencia. Por un lado, la contingencia propia de su ser social; el dinamismo de la socialización y la movilidad propia de su condición histórica hace que ningún ejercicio de poder posea una estabilidad absoluta. Por el contrario, el poder es absolutamente vulnerable al cambio y, en ese sentido, se enfrenta a nuevas dinámicas posibles que interfieren en los mecanismos de subjetivación y, además, se enfrenta constantemente a la existencia de ejercicios de poder diferentes y, en algunos casos, contrarios.³ Por otro lado, el poder está enmarcado

3. Una forma más clara de decir esto es la siguiente: las dinámicas de socialización no son homogéneas ni estables. El caso de los reclutas levados por el Ejército para luchar en el Conflicto Armado Interno peruano es un

en la contingencia producto de su dependencia de la continuidad y eficacia en los modos de internalización de los individuos, los cuales pueden ser guiados pero no garantizados por el poder.⁴

Así, regresando a nuestra pregunta inicial, siguiendo a Butler, puede decirse que un individuo es responsable de sí mismo en tanto es él quien internaliza las normas y quien puede, finalmente, continuar o revertir un determinado proceso de internalización. Desde luego, tal reversión no puede verse como un rechazo del poder, sino, en todo caso, como una *resignificación* de los contenidos ofrecidos por este. Que estas sean o no exitosas dependerá en buena cuenta de la magnitud e intensidad de los ejercicios de poder (Butler, 2005, pp. 41-50). Con ello, Butler otorga un lugar a la autonomía del individuo en medio de su relación con un poder constitutivo, pero esta autonomía no toma la forma de un espacio sin interferencia de la norma.

Ahora bien, esta forma particular de autonomía implica una también particular concepción de la responsabilidad. Si el individuo debe responder ante un poder que, a la vez, diseña el marco de su subjetivación, entonces la responsabilidad supone un reconocimiento de los modos en los que el poder me constituye. Y si lo que define a tales modos es el requerir la actuación continua del individuo, entonces tal reconocimiento debe implicar el ver en la propia acción y, con ello, también en la acción de dar cuenta de uno mismo, un modo de subjetivación. Así, es a través de los ejercicios que actuamos en función de nuestra subjetividad que vamos construyéndola. Sin duda, el contenido de esos ejercicios nos antecederá y, entonces, nunca será del todo nuestro, pero el modo en que vayamos dando cuenta de esos contenidos en nuestro actuar será siempre nuestro. Ello no implica, sin embargo, que tengamos libertad absoluta sobre la articulación de tales contenidos; el poder traza un límite sobre esto. Pero uno será capaz de un mayor grado de apropiación de tales contenidos en la medida en que reconozca con mayor claridad la forma en que el poder deli-

ejemplo drástico de ello. Estos pasaron de un modo de subjetivación inicial a uno relativo al modo de ser militar para, finalmente, tener que reinsertarse a un nuevo modo de subjetivación una vez que finalizó el conflicto armado (véase Comisión de la Verdad y la Reconciliación, 2003).

4. El poder puede, por ejemplo, formar una coalición de ejercicios que exijan la internalización del catolicismo por parte de un individuo. Así, puede sumar un ejercicio de vigilancia familiar a un ejercicio de enseñanza escolar y un ejercicio de participación en retiros espirituales, etc. Sin embargo, ello no garantiza que el individuo no pueda resultar ateo.

mita nuestro alcance sobre ellos. La responsabilidad, por ello, encarna tres exigencias: por un lado, exige un reconocimiento de la acción del poder, de los alcances y límites que nos presenta; por otro, exige dar cuenta de este reconocimiento en una apropiación singular y consciente de los contenidos presentados por el poder; y, por último, exige entender y realizar este modo de dar cuenta en el actuar de cada uno de nosotros, puesto que el poder y la subjetivación, sus acatamientos y subversiones, se juegan en el ámbito del actuar propio de cada individuo (Butler, 2005, pp. 111-136).

Es importante mencionar que Butler extiende la existencia de este ámbito de libertad y responsabilidad hasta los mismos ejercicios confesionales en los que, según Foucault, tienen su origen los mecanismos de subjetivación modernos. Pero ello no toma la forma de una crítica, sino que recoge, más bien, la auto-crítica que el propio Foucault hace sobre sus primeras ideas acerca de la confesión. Esta deja de ser entendida como un mecanismo de vigilancia e internalización de la norma, para pasar a ser un modo de afirmación del yo en su singularidad:

En los últimos años de su vida, Foucault retomó el tema de la confesión y se desdijo de la crítica formulada en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, donde la condenaba como una extracción de la verdad sexual por la fuerza, una práctica al servicio de un poder regulador que produce un sujeto obligado a decir la verdad sobre su deseo. [...] La confesión se traduce en la escena verbal y corporal de la demostración de sí mismo. [El yo] Se habla, pero al hablar se convierte en lo que es. [...] Así, cierta producción performativa del sujeto que se confiesa dentro de las convenciones públicas establecidas es requerida y se constituye el fin mismo de la confesión [Butler, 2005, pp. 112-113].

Con ello, las técnicas de subjetivación y la toma de responsabilidad pueden ser vistas como ejercicios confesionales —y esta sugerencia motivó la cita de Agustín con la que inicia este texto— que exigen una producción performativa y una exteriorización del sujeto que se hace en ellas.

En síntesis, el desarrollo que hace Butler de la noción de poder foucaultiana se concentra en explicar cómo se configura la subjetividad de los individuos de tal manera que sea posible para ellos la responsabilidad sobre sí mismos (es decir, que sea posible una ética). La propuesta nos permite retomar los puntos mencionados en la introducción.

En relación con el punto 1, la posibilidad de una agencia de la cual el sujeto sea responsable se da en el marco de los mecanismos de subjetivación que el poder diseña. En otras palabras, si el sujeto es lo suficientemente libre como para tener que responsabilizarse de sus actos y decisiones es porque tal responsabilidad le es exigida por el poder que lo constituye, en la medida en que es él mismo quien debe llevar a cabo la interiorización de los contenidos ofrecidos por el poder. Así, la libertad del individuo surge y se realiza en el marco de los ejercicios de poder que definen su subjetividad.

En relación con el punto 2, la constitución de la subjetividad y el modo que la responsabilidad asume tienen su condición de posibilidad en este modo particular de autonomía que se produce en el marco de los mecanismos de subjetivación. Ciertamente, es gracias a que la libertad del sujeto está determinada por los ejercicios de poder que la responsabilidad del sujeto exige una *conciencia crítica*⁵ sobre estos ejercicios y un enfoque performativo en el que actuar(me) y dar cuenta de quién soy son parte de un solo proceso.

En relación con el punto 3, hemos visto que el modo en que Butler analiza los mecanismos de poder es a través de la configuración de las subjetividades. Su perspectiva se orienta, por ello, a mostrar cómo se dan estas configuraciones y cómo tiene lugar, en relación con ellas, la responsabilidad del sujeto. El análisis, entonces, se concentra en el modo en que los individuos se vinculan con el poder. Veamos ahora el desarrollo de estos tres puntos desde una perspectiva social en el caso de Brandom.

2. Libertad sujeta a normas

Una de las interrogantes que plantea la noción de poder foucaultiana, en la cual nos hemos centrado en la sección ante-

5. Butler no emplea este término. Pero nos parece adecuado para describir la toma de conciencia sobre los mecanismos de poder; la cual, además, no puede tomar la forma de un conocimiento objetivo o una teoría, sino de una reconstrucción de tales mecanismos a partir de la cual vamos definiendo nuestra subjetividad para los otros y para nosotros mismos: «Ese dar cuenta [de sí] no tiene como meta el establecimiento de un relato definitivo, sino que constituye la oportunidad lingüística y social de una autotransformación. [...] Dar cuenta de sí también es, entonces, una suerte de mostrarse, un mostrarse con el fin de comprobar si el relato parece adecuado y es comprensible para el otro, que lo recibe por medio de una u otra serie de normas» (Butler, 2005, pp. 130-131).

rior, es la de la posibilidad de la agencia del sujeto. Butler, como vimos, plantea una respuesta desde la psique y la acción individual. Otra forma, complementaria, de elaborar una respuesta sería partiendo del enfoque de la vida social y política de la comunidad: si el individuo debe dar cuenta de sí, debe darse un marco de intercomprensión: ¿cuál es y cómo procede en él este dar cuenta de sí?

La crítica que Lukes elabora al carácter constitutivo del poder foucaultiano plantea que tal noción no reconoce al individuo un espacio de libertad necesario para formular criterios que distingan entre constitución y coerción. Efectivamente, si partimos de una oposición entre libertad y poder en la cual la primera exige un margen de indeterminación que el individuo pueda gestionar, entonces la visión foucaultiana no ofrecerá una alternativa que permita diferenciar los escenarios donde un individuo es libre de aquellos en los que no lo es.⁶ La pregunta de fondo que parece subyacer a la crítica de Lukes es la pregunta por el sujeto racional autónomo. Es decir, la pregunta por la razón como espacio de autonomía e intercomprensión desde el cual es posible encontrar criterios que, hallándose presentes en mí en tanto ser humano, permitan poner mis acciones a disposición de una comunidad y las prácticas e instituciones de tal comunidad a disposición de mi juicio.⁷ Sin duda, si el poder es constitutivo, es de esperarse que la racionalidad también esté transida de relaciones y ejercicios de poder, pero ello no implica necesariamente que debamos abandonar este concepto. En todo

6. Ciertamente, Lukes considera, como Butler, que el mismo Foucault retomó y modificó sus consideraciones sobre el carácter constitutivo del poder en sus últimos años. Pero continúa afirmando que, desde la noción de poder constitutivo foucaultiana, se hace imposible distinguir entre ejercicios legítimos del poder y ejercicios ilegítimos, como si el carácter constitutivo del poder fuese incompatible con la posibilidad de agencia del individuo (2005, pp. 88-107, 112-114).

7. La afinidad, para Lukes, entre los conceptos de libertad y racionalidad aparece en el análisis que hace de la aplicación de la noción foucaultiana del poder por parte de otros autores (Bartky, Bordo, Donzelot, Flyvbjerg, Hayward), los cuales, desde su perspectiva, disminuyen la extensión del ámbito del poder de tal manera que puedan reconocer un ámbito de libertad de los individuos. Su intención con esta presentación, manifiesta, fue «sugerir que ninguno de estos trabajos sostiene las extravagantes ideas sostenidas por Foucault y muchos otros en el sentido de que su pensamiento ofrece una visión ultra radical del poder que tiene implicaciones profundamente subversivas para la manera en la que nosotros entendemos la libertad y la racionalidad» (Lukes, 2005, pp. 106-107).

caso, exige ver hasta qué punto es o no incompatible en relación con el conjunto de instituciones y ejercicios que el poder diseña en el espacio sociopolítico. La propuesta de Brandom de ver la relación entre la libertad y el poder como una interdependencia a partir de una resignificación de la racionalidad en términos de expresividad resulta interesante sobre este punto.

En su artículo «Freedom and Constraint by Norms» (1979), Brandom desarrolla su concepto de libertad a partir de una analogía entre el modo en que se determina la corrección o incorrección en las prácticas sociales y el modo en que se determina en el lenguaje, analogía que le permite concluir que las normas sociales son convenciones que establecen los modos de socialización en una comunidad. La pregunta que se hace en relación con esto es si es posible trazar una distinción entre las normas y los hechos sociales; si es que tales hechos pueden estudiarse y enjuiciarse objetivamente, independientemente de las valoraciones sociales que la comunidad les confiere.⁸ Es importante tal pregunta en relación con este trabajo, porque la posibilidad de independizar los hechos sociales puede verse —en particular desde una lectura moderna— como una condición para establecer criterios de corrección e incorrección cuya validez se sostenga en su neutralidad respecto de las valoraciones sociales y personales. Brandom rechaza esta posibilidad. Por el contrario, considera que es el carácter social de los hechos el que permite establecer la distinción entre objetividad y subjetividad. Ciertamente, la distinción entre ambas no puede hallarse en los hechos (podemos analizar objetiva o subjetivamente un mismo hecho), pero tampoco en los individuos (dado que ellos no determinan qué es ni cuándo es un hecho subjetivo u objetivo), por lo que objetividad y subjetividad no son propiedades sino perspectivas que los individuos o grupos pueden asumir y que se ven favorecidas o limitadas por los modos de socialización; en otras palabras, son perspectivas sociales.

En general, lo que la socialización haría al presentar ambas perspectivas al individuo sería mostrarles dos modos diferentes

8. Hemos resumido aquí la extensa discusión con el naturalismo y el antinaturalismo que el autor desarrolla. Ciertamente, tal discusión se centra en si es posible extender el carácter objetivo de los hechos a las normas (naturalismo) o si este debe circunscribirse a los hechos (antinaturalismo), pero la posición de Brandom rechaza la posibilidad de hablar en términos objetivos tanto de los hechos como de las normas, de ahí que consideremos suficiente la sintética presentación dada (Brandom, 1979, pp. 190-192).

de relacionarse con el mundo: desde el enfoque objetivo, como un entramado causal independiente respecto de mí y, desde el enfoque subjetivo, como dependiente de mí. Brandom, en este artículo, desarrolla escasamente la perspectiva subjetiva y parece restringirla a lo absolutamente dependiente de la voluntad del individuo (1979, p. 192). Pero esta concepción de la subjetividad aparece en el marco de una oposición subjetivo/objetivo con el fin de enfatizar el carácter social del concepto de libertad. No se opone, por ello, a la concepción butleriana del individuo como alguien que surge y se da como sujeto autónomo en el marco de la vida social. Por el contrario, al manifestar que los hechos y normas sociales son los que determinan los modos de aproximarse al mundo de los individuos, Brandom se acerca mucho a la idea de que el modo particular de vivir de un individuo depende de mecanismos de socialización que no pueden ser ni absolutamente independientes de este (objetivos) ni totalmente dependientes (subjetivos en el sentido de Brandom). La posibilidad de hallar criterios que definan los alcances y límites de la autonomía del individuo, así como la posibilidad de la autonomía misma, deben pensarse, por lo tanto, en relación con su carácter social y, por ello, con los distintos modos de socialización de los individuos.

Al igual que en la adquisición de una lengua, la socialización del individuo supone la interiorización de normas y convenciones sociales, pero estas solo son productivas —es decir, solo pueden producir una socialización adecuada— en la medida en que motiven y se manifiesten por medio de la creatividad del individuo. Del mismo modo que hablar una lengua exige que el individuo sea capaz de producir enunciados nuevos, la socialización exige que el individuo sea capaz de producir nuevos juicios y prácticas. Así como dominar una lengua implica ser capaz de jugar con sus elementos de manera que, produciendo diferentes combinaciones, podamos lograr una expresión más rica, una socialización adecuada también permite al individuo una expresión más rica de sí mismo a través de juicios, acciones e intenciones nuevas para la comunidad.⁹ La

9. La extensión del ámbito de la expresión social, que incluye la posibilidad de nuevas intenciones y nuevos enunciados, supera con creces a la lingüística. Me parece conveniente, por ello, decir que la expresión lingüística es un modo de expresión social. Lo que, por otra parte, no es ninguna novedad para la sociolingüística. Véanse, por ejemplo, las investigaciones de Halliday (1979) o Labov (1972).

posibilidad de nuevas expresiones es, a la vez, lo que manifiesta una adecuada socialización y la existencia de un margen de autonomía para el individuo. Para que la autonomía se manifieste adecuadamente, se necesita, por ello, no solo de la agencia creativa y expresiva de los sujetos, sino de una socialización que ofrezca elementos y espacios para la expresión de tales sujetos. Se trata, por lo tanto, de una interdependencia entre la autonomía de los individuos y los mecanismos de socialización. Ambos deben ponerse al servicio de la posibilidad de nuevas expresiones integrales de la subjetividad. De ahí que Brandom llame a este tipo particular de libertad *libertad expresiva* (1979, pp. 192-195).

Hay dos puntos que es necesario discutir sobre este concepto, ambos relativos al sentido de la palabra «expresión». El primer punto es si la expresión supone la preexistencia de un individuo que se exprese; el segundo es sobre su relación con la racionalidad como plano de intercomprensión.

En relación con el primero, la duda surge del sentido coloquial de la palabra expresión, entendida como poner algo de manifiesto o dar a entender algo. En ambos casos, asumimos que aquello que se expresa es anterior a su expresión y está contenido en esta. En el caso que nos ocupa, siendo la expresión del sujeto, el sujeto debería ser previo a su expresión para poder expresarse. Sin embargo, conviene tomar en consideración que Brandom asocia su perspectiva de la expresión con la *Bildung* hegeliana (1979, p. 193). Este concepto define la formación del individuo como un proceso integral que implica la relación del yo con el contexto familiar, social y político. Supone, por lo tanto, la experiencia del individuo en las relaciones sociales a partir de las cuales se va configurando. Pero remite también al modo en que el espíritu humano en general va consolidándose en la cultura a través de la historia; de ahí que pueda traducirse también por «cultura». Lo propio de la *Bildung* es su carácter experiencial; la formación se da por una puesta en relación con normas, grupos, objetos y personas diferentes a nosotros. Ello implica un doble movimiento de extrañamiento y apropiación. Extrañamiento, porque el objeto con el que nos vinculamos es algo distinto a nosotros; pero apropiación también, porque la experiencia que tengamos de ese encuentro y a partir de la cual vayamos formándonos será nuestra (Hegel, 1977, pp. 294-327). La *Bildung* describe, por lo

tanto, un proceso de ida y vuelta, de salida de sí y de regreso a sí mismo.¹⁰

Si la expresión en Brandom se asocia a este concepto, es porque posee también una dimensión formativa que es central; no remite, pues, solo al hecho de manifestar algo dado previamente, sino que se trata de una expresión formativa. Como el mismo Brandom explica: «No se trata de que las creencias, deseos e intenciones que uno puede expresar cuando uno adquiere un lenguaje adecuado hayan estado allí todo el tiempo, escondidas en algún lugar dentro del individuo y mantenidas sin expresión por algún tipo de impedimento. Sin un lenguaje adecuado hay ciertas creencias, deseos e intenciones que simplemente no podríamos tener» (1979, p. 194). Por otro lado, la expresión en Brandom posee también la doble acepción de la *Bildung*: implica tanto el proceso formativo del individuo como el modo de socialización presente en una comunidad. De ahí que esta expresión formativa se manifieste en el individuo como posibilidad de una expresión más rica de sí mismo. Pero tales expresiones enriquecen también el universo social en la medida en que este ofrezca las posibilidades para su desarrollo y sostén. Así, el individuo y la comunidad sufren procesos formativos; el primero poniendo su creatividad en relación con los contenidos de la comunidad y la segunda capacitando al individuo para el ejercicio de su creatividad (p. 195).

Para el segundo punto, es útil revisar tanto el artículo «Knowledge and the Social Articulation of the Space of Reasons» (1995) como el libro *Reason in Philosophy* (2009), donde Brandom reconoce como un atributo inherente al ser humano el dar razones. Con ello no entiende el que sea capaz de una justificación en términos lógicos, sino el ser capaz de dar cuenta de las causas y las consecuencias de una determinada acción; es decir, ser capaz de justificarla. Desde luego, toda justificación está condicionada por las normas sociales propias del marco en que el esta se dé, pero en toda comunidad existe la posibilidad y la exigencia de presentar justificaciones (o, en términos más simples, la sola noción de or-

10. Al respecto, cabe advertir la semejanza entre el proceso formativo implicado por la *Bildung* y la forma en la que Butler describe el proceso de consolidación de la subjetividad de los individuos. Para ella, también, la formación del sujeto depende de la interiorización de normas sociales que, en un principio, aparecen como externas al individuo, pero que, mediante la experiencia activa de este en relación con ellas, llegarán a consolidarse como parte fundamental de su identidad.

den social implica un tipo de responsabilidad de los sujetos que permita el establecimiento de tal orden) (Brandom, 1995, pp. 898-906). Así, la racionalidad es vista como una capacidad general de reconocer que algo puede servir de justificación para otra cosa y, a su vez, exigir un tipo particular de justificación; en otras palabras, una capacidad general de trazar inferencias. Ciertamente, si entendemos por trazar inferencias el establecer que algo sirve como explicación para otra cosa, tanto al justificar una acción como al postular una teoría estamos trazando inferencias. Con ello, el conjunto de prácticas sociales humanas puede verse como enmarcado en un espacio de relaciones inferenciales donde los individuos son capaces de ofrecer y exigir justificaciones.

Si bien esta capacidad se ejerce de distintas formas en distintos contextos de socialización, plantea, a su vez, que es posible explicitar los modos en los que estos contextos operan. Es decir, dado que la posibilidad de justificación está dada por una condición general del ser humano, esta no solo responde a mecanismos de socialización implícitos en un escenario social, sino que permite explicitar estos mecanismos. De ahí que Brandom no conciba el ejercicio crítico de la razón como una fundamentación mediante conceptos, sino como una explicitación del alcance normativo de los conceptos mismos. La racionalidad no descubre, pues, categorías básicas para establecer juicios certeros, sino que revela, en general, las condiciones de enunciación y examen de nuestros juicios y acciones. La posibilidad presentada por la razón y puesta como exigencia en los escenarios de socialización es la expresión, el ingresar a un marco de relaciones inferenciales donde dar, recibir y evaluar justificaciones (Brandom, 2009, pp. 111-129).

Así, la expresión posee, por un lado, un carácter formativo que se configura en una relación entre el individuo y la comunidad y no afecta unilateralmente a ninguna de las partes; ambos se entrelazan en los procesos de formación, ambos se forman. Por otro lado, la expresión remite a una concepción de la racionalidad como capacidad de ingresar en un marco inferencial desde el cual es posible dar cuenta de uno mismo (hacerse responsable, empleando los términos de Butler) y exigir una rendición de cuentas a otros. La expresión, entonces, da forma al marco de intercomprensión desde el cual es posible tanto la vida social como la actitud crítica ante esta. De ahí que la libertad expresiva no describa solo las condiciones individuales que posibilitan la socialización del sujeto, sino —sobre todo— las condiciones sociales en

las cuales es posible una socialización adecuada. El concepto ofrece, con ello, una doble dimensión, descriptiva y prescriptiva.

Ciertamente, al plantear que la libertad expresiva consiste en la apropiación creativa de las normas por parte del individuo, Brandom advierte que deben existir condiciones adecuadas para la manifestación de la libertad. Cabe preguntar, por lo tanto, cuáles serían estas condiciones.

En los textos revisados, Brandom no se detiene largamente en este punto,¹¹ pero podemos hallar una respuesta posible en Butler. Si la responsabilidad del sujeto implicaba, para la autora, un conocimiento de los alcances y límites de los ejercicios de poder en relación con nosotros y una conciencia crítica respecto de nuestra internalización del poder, y la libertad expresiva supone una apropiación creativa de las normas sociales, parece posible considerar que tal apropiación exige un conocimiento cabal de los modos en que operan tales normas y se dan en los procesos de socialización. Así, una política que permita una socialización adecuada deberá satisfacer dos condiciones: (1) brindar espacios y mecanismos de expresión y participación para los individuos, y (2) ser lo más transparente posible respecto de los medios de socialización y promover el desarrollo de la reflexión crítica sobre estos.

Para finalizar, a modo de conclusión, quisiéramos presentar los tres puntos de complementariedad entre ambas propuestas que mencionamos al inicio de este texto: en relación con los puntos 1 y 2, hemos visto cómo la noción de libertad expresiva alude al hecho de que la libertad se desarrolle siempre en el marco de la normatividad social y permita la formación del individuo, del mismo modo que la responsabilidad (que Butler desarrolla en relación con la concepción foucaultiana del poder) surge en el marco de los ejercicios de poder e implica el desarrollo de la autonomía del sujeto.

En relación con el punto 3, podemos decir que Brandom analiza los mecanismos de socialización en relación con la libertad que se crea en la dialéctica entre los individuos y las normas sociales. De ahí que su perspectiva sirva para plantear también prescripciones relativas a los modos de socialización. La de Butler, como vimos, se concentra en la acción del poder en relación con la cons-

11. En «Freedom and Constraint by Norms» se limita a afirmar que una política adecuada debería promover la libertad expresiva (1979, p. 196) y en *Reason in Philosophy* se concentra en la relación entre libertad expresiva y filosofía antes que en sus correlatos sociopolíticos (2009, pp. 130-155).

titución de los individuos. Permite, por ello, presentar las condiciones que la responsabilidad plantea a los procesos de subjetivación. Brandom, por otra parte, permite esclarecer la posibilidad general (en el marco de la vida social y la racionalidad) de la subjetivación y, gracias a ello, permite hacer de sus condiciones —de las cuales hemos presentado un esbozo posible en (1) y (2)— una exigencia. La complementariedad entre ambas propuestas se encuentra, dicho de manera sintética, en que, mientras Butler analiza la posibilidad de la autonomía en la constitución interior de la subjetividad y la agencia individual, Brandom lo hace desde la relación de los individuos con el espacio social y su normativa.

Bibliografía

- AGUSTÍN (1992). *Confessions*. Edición de James J. O'Donnell. Oxford: Oxford University Press.
- BRANDOM, Robert (1979). «Freedom and Constraint by Norms». *American Philosophical Quarterly*, 16(3), 187-196.
- (1995). «Knowledge and The Social Articulation of the Space of Reasons». *Philosophy and Phenomenological Research*, 55(4), 895-908.
- (2009). *Reason in Philosophy. Animating Ideas*. Cambridge: Harvard University Press.
- BUTLER, Judith (1990). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Segunda edición. Nueva York: Routledge.
- (1997). *The Psychic Life of Power*. Stanford: Stanford University Press.
- (2005). *Giving an Account of Oneself*. Nueva York: Fordham University Press.
- COMISIÓN DE LA VERDAD Y LA RECONCILIACIÓN (2003). *Informe final*. Lima: CVR.
- FOUCAULT, Michel (2001). *Los anormales*. Segunda edición. Traducción de Horacio Pons. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- (2002). *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Segunda edición. Traducción de Ulises Guñazú. Buenos Aires: Siglo XXI.
- HALLIDAY, Michael (1979). *Language as Social Semiotic*. Baltimore: University Park Press.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1977). *Phenomenology of Spirit*. Traducción de Arnold V. Miller. Oxford: Oxford University Press.
- LABOV, William (1972). *Language in the Inner City*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- LUKES, Steven (2005). *Power. A Radical View*. Segunda edición. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- OTOMO, Rio (2007). «Mishima Yukio's "Sex which is not One"». *Poetica*, 67, 97-114.

SOBRE LOS AUTORES

GIANFRANCO CASUSO. Doctor en Filosofía por la Universidad de Frankfurt. Profesor asociado e investigador del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Contacto: gcasuso@pucp.edu.pe

LUIZ GUSTAVO DA CUNHA DE SOUZA. Doctor en Sociología por la Universidad Estatal de Campinas. Profesor de Sociología y Teoría Social en la Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) en Florianópolis, Brasil.

Contacto: gustavo.cunha.s@ufsc.br

MARCUS DÖLLER. Magíster en Filosofía y Literatura alemana por la Universidad de Frankfurt. Doctorando en Filosofía en la misma universidad.

Contacto: marcus-doeller@web.de

LAURA ELENA FLÓREZ-HINCAPIÉ. Magíster en Historia del Arte y diplomada en Filosofía por la Universidad de Antioquia en Medellín, Colombia. Doctoranda en Filosofía por la Universidad de Frankfurt.

Contacto: lauraflorezlividasdelespacio@gmail.com

FEDERICA GREGORATTO. Doctora en Filosofía por Universidad de Venecia Ca' Foscari. Profesora e investigadora postdoctoral en el Departamento de Filosofía de la Universidad St. Gallen en Suiza.

Contacto: federica.gregoratto@unisg.ch

STEPHAN GRUBER. Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesor de Filosofía en la misma universidad y en la Universidad del Pacífico.

Contacto: stephan.gruber@pucp.edu.pe

REGINA KREIDE. Doctora en Filosofía por la Universidad de Frankfurt. Profesora de Teoría Política e Historia de las Ideas en el Instituto de Ciencia política de la Justus-Liebig-Universität Gießen.

Contacto: Regina.Kreide@sowi.uni-giessen.de

SEBASTIÁN LEÓN. Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesor de Filosofía en la misma universidad.

Contacto: sleond@pucp.pe

KURT C.M. MERTEL. Doctor en Filosofía por la Northwestern University. Profesor en la American University of Sharjah en Emiratos Árabes Unidos.

Contacto: kurtmertel2015@u.northwestern.edu

GUSTAVO MATÍAS ROBLES. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina (UNLP). Profesor adjunto en la UNLP e investigador postdoctoral de CONICET-UNLP (Argentina).

Contacto: gmrobles@fahce.unlp.edu.ar

ARVI SÄRKELÄ. Doctor en Filosofía por la Universidad de Frankfurt. Profesor e investigador postdoctoral en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Lucerna.

Contacto: Arvi.Saerkelae@unilu.ch

CAMILO SEMBLER. Doctor en Filosofía por la Universidad de Frankfurt. Profesor de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano en Santiago de Chile.

Contacto: camilo.sembler@gmail.com.

JUSTO SERRANO. Doctor en Filosofía por el Instituto de Investigación Social de la Universidad de Frankfurt. Asistente de investigación postdoctoral en la Hochschule für Politik de la Technischen Universität München.

Contacto: justserrano@gmail.com

THOMAS TELIOS. Doctor en Filosofía por la Universidad de Frankfurt y el Center for Research on Modern European Philosophy de la Kingston University. Profesor de Filosofía en la Universidad de St. Gallen en Suiza.

Contacto: thomastelios@hotmail.com

SEBASTIÁN TOBÓN. Doctorando en Filosofía por el Instituto de Investigación Social de la Universidad de Frankfurt.

Contacto: tobon.sebastian@gmail.com

MANUEL ZELADA. Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesor de Filosofía de la misma universidad.

Contacto: manuel.zelada@pucp.edu.pe