

El malestar en la ciudad: política de la verdad y tragedia en la lectura foucaultiana de *Edipo Rey*. The Uneasiness in the City: Politics of Truth and Tragedy in Foucault's Reading of *Oedipus Rex*.

Julia Monge*

Fecha de Recepción: 31 de marzo de 2015

Fecha de Aceptación: 10 de abril de 2015

Resumen: *Michel Foucault analiza la tragedia Edipo Rey de Sófocles en reiteradas ocasiones a lo largo de una década. Desde la política de la verdad que elabora a inicios de los setenta hasta el gobierno por la verdad del cual se ocupa en sus últimos cursos, la historia de Edipo constituye un caso paradigmático para pensar la relación entre política, verdad y justicia en una genealogía que se remonta a la ciudad griega. Recorriendo estas consideraciones resulta interesante no sólo la manera en que dicha relación puede analizarse en diferentes dimensiones de la trama de la tragedia, sino también las afinidades que pueden entrecruzarse entre ciertas características propias del género y el modo de problematización y los efectos del trabajo del filósofo francés.*

Palabras clave: *Foucault, Edipo, política, verdad, tragedia.*

Abstract: *Michel Foucault analyzes Sophocles's tragedy Oedipus Rex in several opportunities over a decade. From the politics of truth that he elaborates in the early seventies, to the government by the truth which is subject of his last lectures, the story of Oedipus represents a paradigmatic case to consider the relationship between politics, truth and justice, in a genealogy that goes back to the greek city. Following the philosopher's observations it is interesting to notice not only the*

* Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional del Litoral, doctoranda en Filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba. Becaria doctoral de CONICET. Participa en grupos de investigación de UNL y UNC con temas vinculados al último período de la obra de Michel Foucault.
Correo electrónico: julia_monge@hotmail.com

way in which that relationship can be studied in different dimensions of the tragedy's plot, but to consider as well the affinities between certain characteristics of the gender and the form of problematization and the effects of the french philosopher's work.

Keywords: Foucault, Oedipus, Politics, Truth, Tragedy.

Michel Foucault propone una lectura de la tragedia *Edipo Rey* de Sófocles en seis ocasiones diferentes que se suceden entre 1970 y 1983. En estos análisis reiterados a lo largo de una década, quizás no sorprenda –teniendo en cuenta la particularidad de sus ensayos genealógicos– que nunca se trate de esa versión privilegiada que presenta a Edipo como arquetipo primordial o mitología del deseo; que no se trate, en absoluto, de una interpretación alegórica de sentidos ocultos. Edipo no existe, Edipo no somos nosotros, Edipo es sólo un personaje dramático del s. V a.C. Pero *Edipo Rey* cuenta una historia, o mejor, representa un episodio de la historia de un problema que, elaborado según las matrices de pensamiento de la época y con todos los recursos propios de la tragedia, se pone en escena: “Es digno de tener en cuenta que el título de la obra de Sófocles no sea *Edipo, el incestuoso* o *Edipo, asesino de su padre*, sino *Edipo Rey* ¿Qué significa la realeza de Edipo? [...] Durante toda la pieza lo que está en cuestión es esencialmente el poder de Edipo”¹.

Este enfoque “positivista” que Foucault presenta, es acompañado sin embargo por un “contra-positivismo” como su contrapunto²: el asombro no precisamente de que a partir de un crimen y un incesto se plantee fundamentalmente una cuestión de poder, sino la sorpresa ante la exposición de ese cuestionamiento de poder como un problema de descubrimiento y manifestación de la verdad. Indagación de matriz jurídica que dará la pauta de las prácticas sociales que se representan en la obra, trama política de la investigación y establecimiento de la verdad tejiendo la peripecia y el

¹ Foucault, Michel. “La verdad y las formas jurídicas”. 1974. En: *Obras esenciales*. Ed. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría. Madrid: Paidós, 2010. 509.

² Foucault, Michel. *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*. 2012. Ed. Edgardo Castro. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2014. 30.

reconocimiento que problematiza de modo singular la tragedia: desde la política de la verdad que el filósofo francés define a principios de los setenta, hasta el gobierno por la verdad que es el corazón de sus últimos trabajos, la pieza de Sófocles no deja de ser índice para pensar la compleja composición entre poder y verdad.

Se advierte a primera vista que las interrogaciones histórico-críticas que conducen esta lectura se desmarcan tanto de las preguntas de la tradición filosófica disciplinar, como de aquellas de la teoría política en sentido estricto. Esquivo a la definición, este modo de trabajo se encuentra en este caso con un interlocutor que le replica un gesto similar: el género trágico. Tras una segunda mirada, puede aprehenderse una suerte de afinidad entre la labor de Foucault como historia del pensamiento o problematización que, según lo apunta el autor, intenta “analizar la forma en que las instituciones, las prácticas, los hábitos y los comportamientos llegan a ser un problema para la gente que se ha comportado de unos modos concretos, que se ocupa de cierto tipo de prácticas y que pone en funcionamiento cierta clase de instituciones”³ y el carácter de la tragedia tal como lo explica J.P. Vernant –fuente a la que el filósofo recurre con frecuencia– como una “verdadera institución” a la par de las otras existentes, donde “se juega la conformación de la nueva mentalidad política y cívica”, que sin ser “un mero reflejo de la sociedad”, “toma elementos [de ella] y los transforma en el mundo espiritual que crea, los vuelve problemáticos en su interior”⁴.

Partiendo entonces de esta consideración preliminar, a la vez recaudo y explicitación metodológica, puede recorrerse la lectura que Foucault realiza de *Edipo Rey* en tres momentos que, invirtiendo la imagen propuesta por M. Morey⁵, se componen como círculos concéntricos: la política de la verdad en el orden de la ciudad, la relación entre gobierno y manifestación de la verdad por parte de los sujetos y la pasión política en su singularidad. En estos momentos, en parte determinados por los análisis foucaultianos y en parte reformulados de acuerdo al interés del presente

³ Foucault, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. 1985. Ed. Fernando Fuentes Megías. Buenos Aires: Paidós, 2004. 105.

⁴ Vernant, Jean-Pierre. “Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque” 1972. En: *Oeuvres. Religions, Rationalités, Politique I*. Ed. Maurice Olender. París: Seuil, 2007. 1089. Todas las traducciones son nuestras.

⁵ Morey, Miguel. “La cuestión del método”. 1989. En: Foucault, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Buenos Aires: Paidós, 2008. 16.

trabajo de mantenerse en la faz política de la lectura, es factible seguir interpelaciones bien precisas: qué muestra esta historia de poder con respecto a la cuestión de verdad que la atraviesa, qué efectos tiene el juego de verdad en las relaciones de poder de la ciudad, y finalmente, qué ocurre con lo que cuenta la tragedia desde el momento en que no puede decir toda la verdad de la política; en la medida en que esta última, como señala Eduardo Rinesi, se obstina en desigualarse del destino trágico para que la vida social pueda continuar⁶.

I. Conjura y orden

Muy próximas a la notable inauguración de su trabajo en el Collège de France que se conoce como *El orden del discurso* (1970), las primeras referencias⁷ de Foucault a *Edipo Rey* se encuadran en la historia de la faz polémica de la verdad: su funcionamiento en tanto sistema de exclusión; legislación que preserva el dominio de lo verdadero al retirarlo de una serie de relaciones indebidas o impropias. Devenir externo, político de la verdad, que es un extenso y agudo comentario de Nietzsche tanto como una exploración retrospectiva de ciertos relatos fundacionales: es “un determinado tipo de relación entre poder político y conocimiento de la que nuestra civilización aún no se ha liberado”⁸ la que aquí se revela.

Por boca del Sacerdote de Zeus en la apertura de la pieza se presenta a Edipo una demanda escoltada, con sagacidad, por un auspicio amenazante: “Que de ninguna manera recordemos de tu reinado que vivimos, primero, en la prosperidad, pero caímos después; antes bien, levanta con firmeza la ciudad”⁹. Aquel a quien su poder fue otorgado otrora cuando gracias a la resolución del enigma salvó la ciudad, es

⁶ Rinesi, Eduardo. *Muñecas rusas. Tres lecciones sobre la república, el pueblo y la necesaria falla de todas las cosas*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013. 60.

⁷ Para esta primera etapa del itinerario pueden tomarse en conjunto las *Lecciones sobre la voluntad de saber*, curso dictado por Foucault en 1970-71, la presentación sobre *El saber de Edipo* que realiza un año después en Nueva York y la segunda conferencia pronunciada en el ciclo de Río de Janeiro de 1973 editado como *La verdad y las formas jurídicas*.

⁸ Foucault, Michel. “La verdad y las formas jurídicas”, *op.cit.* 515.

⁹ Sófocles. *Edipo Rey*. Madrid: Planeta de Agostini, 1995. 83: [40-50]. En adelante se refieren los párrafos citados en el cuerpo del artículo.

instado a jugar de nuevo su saber para restituir el orden. Tras enviar a Creonte a consultar el oráculo y que éste señalara la necesidad de expiar el crimen de Layo ejerciendo venganza sobre su asesino, se desencadena una averiguación de ese “quién” que asume los rasgos de una depuración con el saber como operador. Foucault abre conjuntamente dos dimensiones de ese proceso que marcharán a la par en el transcurso restante, y que podrían especificarse de la siguiente manera: en una, aparece la ciudad ultrajada precisando de todos los medios del poder para el establecimiento de la verdad que mostrará la contaminación al orden que debe ser excluida (el asesino debe ser desterrado); en la otra, inscripta como en tinta limón en la anterior, se describe un lazo entre verdad y *nomos* –desde el momento en que se precisa de la verdad como partición entre la pureza y la mancha, la regularidad y la infracción– cuya preeminencia marca el paso al poder, es decir, un orden de los justos repartos que el poder no puede más que constatar y buscar restablecer (el esclarecimiento debe llevarse hasta el final, cueste lo que cueste). En el primer caso el poder de Edipo es prendado por una exigencia que arriesga su legitimidad, que lo reclama en su auxilio al hacer que se involucren conjuntamente su suerte y la de la ciudad; en el segundo, sus acciones pertenecen a un campo subordinado que debe resguardar la fuerza de una ley que lo trasciende y es rectora del todo, esto es, su destino no es idéntico y el mismo que el de la ciudad.

Doble aspecto, entonces, de la trama: intento de refrendar el poder en la verdad que se manifieste; exigencia de subordinación del poder a la verdad para hacer que el *nomos* se cumpla en la ciudad. Esta última faceta es precisamente la que Foucault lee desde una prehistoria de la verdad que reconstruye a partir de las transformaciones que en los s. VII-VI a.C. se dieron en Grecia respecto al estatuto de la verdad, el ejercicio de la justicia y la distribución de la soberanía¹⁰. Allí da cuenta de todas las mutaciones que tuvieron lugar para encontrar en el s. V una verdad que ya no es efecto sino condición de los procesos judiciales, que es correlativa de un saber cuya posesión no es prerrogativa política sino resultado de la pureza y la virtud, y que

¹⁰ Todo el curso que Foucault dicta en el Collège de France entre 1970-71 está abocado a esta indagación. Cfr. Foucault, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971*. Ed. Daniel Defert. París: Seuil/Gallimard, 2011.

pasará a ocupar ese nuevo lugar ficticio en el medio (*méson*) desde el cual se impondrá como discurso que revela el orden de las cosas y el mundo, que sirve de modelo a las relaciones políticas entre los hombres y permite excluir lo anómico, y que es puro, libre del campo del poder y el deseo¹¹. Es efectivamente en el recorte de este lugar, en su espacio, donde puede concebirse que para Foucault se anuda el conflicto político que es el bajo continuo de la tragedia de Edipo. Si se admite, como señala J.P. Vernant, que “la invención de lo político va de la mano con el depósito del poder *en el centro* para que no pertenezca a nadie y para que, devenido común, no pueda significar más la dominación de cualquiera sobre ninguno de los miembros de la comunidad”¹², se entiende que seguida a esa invención, corresponda la réplica de N. Loraux:

Como lugar vacío que exige un poder puramente simbólico (como el de la rotación de las funciones y los cargos públicos), el *méson* se convierte fácilmente, a poco que se debilite lo simbólico, en un lugar que es necesario ocupar realmente, es decir, un lugar que debe ser conquistado por un grupo, y más aún –la cosa resulta, al parecer, más fácil– por un individuo.¹³

De ahí que cuando esa posición es efectivamente ocupada, el problema pasa a gravitar en quién reviste el poder, en si manifiesta y se sujeta a las constricciones que impone la toma legítima de ese lugar. En la investigación que moviliza a toda la ciudad para descubrir al asesino de Layo, es el examen público de Edipo y la exposición de las relaciones permitidas y prohibidas lo que se va develando.

La indagación llevada adelante nada menos que por el mismo Edipo, es sin duda el lance decisivo ya que pone en marcha toda la economía de la ambigüedad que atraviesa la tragedia. De todos los juegos que la estructuran, en la línea que se viene

¹¹ *Ídem*. 186.

¹² Vernant, Jean-Pierre. “Penser la différence”. 2004. En: *Oeuvres. Religions, Rationalités, Politique II*. Ed. Maurice Olender. París: Seuil, 2007. 2323

¹³ Loraux, Nicole. *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*. Buenos Aires: Katz Editores, 1997. 52.

desarrollando pueden retenerse un par que resultan fundamentales, mas no en la misma medida sobresalientes: el señalado por Foucault, que atañe a Edipo en tanto tirano y otro que podría añadirse como correspondiente al régimen político de la verdad en la ciudad. Al detenerse a considerar las características particulares del *tirannos* que aparecen en los textos de la época de Sófocles, Foucault muestra que se trata de una figura compleja con notas positivas y negativas: camina un destino frágil, entre la cima y la miseria, que torna inestable su poder; no obstante, desempeña un papel de agente de recuperación en momentos de crisis común; es dueño de un saber eficaz, autocrático, que todo lo descubre por sí mismo y es capaz de gobernar, pero conlleva una subestimación de las leyes que sustituye por su propia voluntad y dominio¹⁴. Esa alianza constituye su fortaleza a la vez que aquello que lo entrapa; es un personaje excesivo, una conjunción peligrosa de poder político y saber que la sociedad ya no puede reintegrar, a no ser como relato y lección contra la transgresión que habrá de permanecer en la memoria de los hombres, junto al recuerdo de las leyes inviolables de los dioses, sello de profecía y testimonio que protegerán la supervivencia de la ciudad. Coro, estrofa 1 [860-870]:

¡Ojalá el destino me asistiera para cuidar de la venerable pureza de todas las palabras y acciones cuyas leyes son sublimes, nacidas en el celeste firmamento, de las que Olimpo es el único padre y ninguna naturaleza mortal de los hombres engendró ni nunca el olvido las hará reposar! Poderosa es la divinidad que en ellas hay y no envejece.

El carácter doble de Edipo no se compensa como los relatos que se van acoplando sin fisuras y constatan los hechos a los ojos de todos; mientras que el proceso fue exitoso porque la ciudad obtuvo el esclarecimiento que precisaba para salvarse, los efectos sobre aquel que lo propició y lo condujo hasta el final son inversos a los que en otro tiempo lo colocaron a la cabeza de ella: es quien queda desplazado de la ciudad, aún siendo a costa de quien ésta logró recomponerse. Esta

¹⁴ Foucault, Michel. “La verdad y las formas jurídicas”, *op. cit.* 511-513.

función transitoria e instrumental del tirano es acreditada sin ambages por historiadores como G. Glotz, quien señala que en ese momento la tiranía era considerada “sólo como un recurso”, “un ariete con el cual demoler la ciudadela de los oligarcas”, lo cual una vez logrado, hizo aquella tan inútil como opresiva, por lo cual se la “sentenció a muerte tan pronto como se infundió vida a la democracia”¹⁵. Resulta entonces que ese destino desigual de Edipo se vincula menos a un infortunio personal que a toda una orquestación política bien definida, también operante con un mecanismo doble: por un lado, la expulsión, la anulación del ensamble monstruoso de poder, conocimiento, deseo y voluntad que representa Edipo, pero por otro y simultáneamente, el reforzamiento de la identidad, la coincidencia y composición exacta de las distintas voces de la ciudad. En la medida en que el acuerdo se convierte en unanimidad, lo que se conjura no es la desobediencia (que en la historia aparece reintegrada y funcional al orden –el antiguo sirviente de Layo no es castigado por haber dejado con vida a Edipo) sino la idea de que una parte pueda presentar un conflicto irresoluble para el todo, una desmesura que burla los límites y las relaciones que deben contenerla, tal como un poder sapiente o un saber políticamente poderoso que se basta a sí mismo para conducir la vida de la ciudad. Edipo quiere salvar la ciudad pero lo hace para conservar su propio poder, interpone su destino al común, mas las fuerzas reales que conservan el orden –las leyes divinas– se imponen: Edipo queda excluido, el problema que es él mismo no se resuelve –seguirá siendo por siempre a la vez hijo y asesino de su padre, hijo y marido de su madre, padre y hermano de sus propios hijos– pero la ciudad zanja el conflicto que la amenazaba.

Antístrofa 1: La insolencia produce al tirano. La insolencia si se harta en vano de muchas cosas que no son oportunas ni convenientes subiéndose a lo más alto, se precipita hacia un abismo de fatalidad donde no dispone de pie firme. Pido que la divinidad nunca haga cesar la emulación que es favorable para la ciudad. Al dios no cesaré de tener como protector.

¹⁵ Glotz, Gustave. *The Greek City and its Institutions*. London: Kegan Paul, 1929. 116.

Estrofa 2: Si alguien se comporta orgullosamente en acciones o de palabra, sin sentir temor de la Justicia ni respeto ante las moradas de los dioses, ¡ojalá le alcance un funesto destino por causa de su infortunada arrogancia! Y si no saca con justicia provecho y no se aleja de los actos impíos, o toca cosas que son intocables en una insensata acción, ¿qué hombre, en tales circunstancias, se jactará aún de rechazar de su alma las flechas de los dioses?... [870-895]

El coro, que al principio ante la acusación del adivino Tiresias manifiesta recelo (“Yo nunca, hasta ver que la profecía se cumpliera, haría patente los reproches” [505-510]), termina apuntando no sólo la insolencia y arrogancia contra los dioses sino la profanación del espacio de decisión de la vida en común que nadie puede sustraer como posesión propia; ese *méson* donde “se separa claramente lo público de lo privado” y donde los asuntos están expuestos “a la aprobación o desaprobación del grupo social”, como señala M. Detienne¹⁶. Pero ese lugar no es precisamente la morada de los dioses, es un terreno político, y en tal sentido, agrega Loraux, “repetir el gesto griego de expulsar al tirano fuera de las puertas de la ciudad no es satisfactorio, aun cuando los griegos hayan querido creer en la naturaleza no cívica del personaje tiránico. Se trata precisamente de una exposición ideológica mediante la cual se oculta la cuestión del poder”¹⁷. A pesar de todos los estamentos de la ciudad que se involucraron en el proceso, dioses, reyes y sirvientes, Edipo se expulsa a sí mismo, son sus propias palabras que dirige contra el asesino que no sabía que eran las que lo condenan, es él quien obliga a todos a comparecer aunque no quieran porque cree que están conspirando a sus espaldas, es él mismo quien se ciega para no enfrentar la imagen terrible de su destino: la ciudad parece ajena, aún cuando en otro tiempo su salud fue de la mano de Edipo, a una disputa política que sólo para el tirano parece existir.

¹⁶ Detienne, Marcel. *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*. Madrid: Taurus, 1983. 105.

¹⁷ Loraux, Nicole, *op. cit.* 52.

Compaginada a los motivos eminentemente histórico-políticos que pueden leerse en *Edipo Rey*, Foucault encuentra configurándose en ese espacio centrífugo de la ciudad toda una ética de la verdad vinculada a las prohibiciones bien reales que impone el orden. Lo que Edipo obtuvo, a cada paso, en términos de descubrimiento de la verdad, fue desposeyéndolo de poder; los que aportaron el testimonio decisivo para corroborar la profecía fueron los sirvientes, los totalmente desprovistos de poder. Por el afán de conservar su reinado, Edipo devino ciego al *nomos* y los decretos divinos, y la regularidad fue restaurada por quienes estaban en la verdad (el oráculo, el adivino y los testigos) alejados del palacio. Esa relación inversa, ese reparto es el que Foucault ve erigirse como gran mito de que “la verdad nunca pertenece al poder político, de que el poder político es ciego”¹⁸ y entonces quienes poseen la verdad deberán renunciar al poder y quienes poseen el poder desconfiar de su saber, nunca pudiendo ser los mismos, ni tiranos ni pueblos. Arránquese cuanto quiera Edipo los ojos, no podrá deshacer la imagen de lo que ha quedado patente para todos: poder y verdad se excluyen y cualquier transgresión al respecto será definitivamente salvaje, monstruosa; trágica como no puede serlo la suerte de la ciudad.

II. Gobierno y verdad

En un segundo momento¹⁹ de la lectura que Foucault realiza de *Edipo Rey*, la consideración de la obra acompaña el desplazamiento que el filósofo ha efectuado en su perspectiva de trabajo: desde la gran matriz saber-poder que opera en el orden hacia el tema de las relaciones de gobierno por la verdad. Los aspectos que se destacan del drama no varían, pero la atención antes dirigida a la vinculación entre la figura de Edipo y la supervivencia de la ciudad como un todo, se coloca ahora en el mecanismo específico por el cual se va obteniendo el esclarecimiento de los hechos a partir de la intervención de los distintos personajes. Retomando lo que en las

¹⁸ Foucault, Michel. “La verdad y las formas jurídicas”, *op. cit.* 515.

¹⁹ Puede conformarse con las exposiciones que se hallan en el curso del Collège de France de 1980 (*Le gouvernement des vivants*) y en el dictado en Lovaina un año después, editado como *Obrar mal, decir la verdad*.

presentaciones del 70 Foucault había reconocido como la ley de mitades o técnica del *symbolon*²⁰, por la cual los fragmentos de información se iban componiendo de a pares hasta llegar a la revelación completa, se añade la dimensión de los enfrentamientos que tuvieron lugar en cada caso precisamente para llegar a esa verdad como resultado; es decir, el requerimiento con que Edipo confronta a cada uno a decir lo que sabe, haciéndolo comparecer no sólo como miembro de la ciudad que está en peligro, sino como sujeto de una verdad que le atañe a la misma. Las coerciones abstractas del orden que pesaban sobre Edipo se muestran al detalle en su extremo material: aparece el problema del gobierno. Apártense cuanto quieran todos de Edipo, no podrán refugiarse en la verdad como reducto indemne al poder.

Si en el transcurso de la tragedia los reveses del saber acarrearán ya inestabilidad y dispersión, ya fundamentación y conservación del poder, bajo la luz de una “anarqueología”, enfoque teórico-práctico cuya premisa es que “no hay legitimidad intrínseca del poder”, que “ningún poder va de suyo”²¹, lo que se señala es que esa fragilidad del poder, propia de su falta de necesidad incondicionada, se manifiesta en las formas de obligación que se imponen a los individuos como sujetos de un decir veraz con efectos políticos. Es decir, se trata de analizar cómo las relaciones de poder intentan reforzarse o estabilizarse apoyándose sobre una verdad ya no predominantemente trascendente, sino que puede ser validada, de la que pueden y deben dar cuenta los mismos sujetos que están involucrados. En este régimen político de la verdad se trata de verdades que no son evidentes en y por sí mismas, verdades que precisan ser afirmadas y sostenidas como tales, cuyos efectos calan en lo más terreno de los asuntos humanos: verdades aún más necesarias cuanto más se percibe la contingencia sobre la que debe probarse el gobierno político. Si se piensa que al principio de la obra, entre las palabras de Apolo y las del adivino Tiresias, está dicha toda la verdad pero el proceso sigue, es porque a esos discursos les hace falta una constatación, no bastan por sí mismos; lo esencial de la tragedia va a ocurrir precisamente en esa distancia desgarradora pero irreductible que teatraliza como *quid*

²⁰ Foucault, Michel. “La verdad y las formas jurídicas”, *op. cit.* 506.

²¹ Foucault, Michel. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*. Ed. Michel Senellart. Paris: Seuil/Gallimard, 2012. 77-78.

de las ambigüedades y perplejidades: el plano humano ya es lo suficientemente distinto al divino como para oponérsele, aún cuando no dejen de aparecer como inseparables²².

En esa brecha el *mésón* no es escenario de la eficacia de la palabra mágico-religiosa, de sus potencias enigmáticas, sino arena de la palabra-diálogo acerca de cuestiones comunes que deben dirimirse. Mientras que los oráculos “siempre vivos revolotean alrededor” [480], mensajeros de una verdad “más estrictamente definida y más abstractamente concebida, alejada del plano del tiempo, la muerte y el olvido” según aporta Detienne²³, los hombres actúan en la dimensión del presente, se expresan en la materialidad sofisticada del discurso propia de la palabra secularizada y política, donde la ambigüedad arcana se corporiza en los términos de una contradicción. La verdad-revelación debe transformarse si ha de operar en la ciudad, ingresar al curso temporal de los acontecimientos; y eso es justamente lo que exige y logra Edipo en el transcurso de su encuesta: consigue dislocar a cada uno de los personajes por el compromiso que tienen con la verdad, por hacerlos producir un discurso que los reintegra y ubica de lleno en el juego político. Si, como señala P. Vidal-Naquet “el discurso político es necesariamente antitético, porque un problema político debe ser decidido por un Sí o un No”²⁴, cabría preguntarse cómo se desarrolla la antítesis cuando una parte –y en este caso la parte son todos los personajes aparte de Edipo– no quiere intervenir. Y es que esta parte no va a presentar una disputa de poder contra el poder de Edipo –ya sea porque su estatus le impone retirarse de esos asuntos, como el adivino Tiresias por su pura comunicación con la verdad; ya sea porque no tiene ningún poder, como el caso de los sirvientes– sino que va a involucrarse en su elemento, va a oponer la resistencia que puede ejercerse al saber algo: el negarse a hablar, el llamarse al silencio. La verdad destinada a manifestarse sería una pura emanación si no entrara en conflicto con la voluntad de los personajes. Tiresias:

²² Vernant, Jean-Pierre. “Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque”, *op.cit.* 1102.

²³ Detienne, Marcel, *op.cit.* 137.

²⁴ Vidal-Naquet, Pierre. *The Black Hunter. Forms of Thought and Forms of Society in the Greek World*. London: The Johns Hopkins University Press, 1986. 10.

Edipo.- ¿Qué pasa? ¡Qué abatido te has presentado!

Tiresias. -Déjame ir a casa. Más fácilmente soportaremos tú lo tuyo y yo lo mío si me haces caso [315-320].

Edipo.- ¿Qué dices? ¿Sabiéndolo no hablarás, sino que piensas traicionarnos y destruir la ciudad?

Tiresias.-Yo no quiero afligirme a mí mismo ni a ti. ¿Por qué me interrogas inútilmente? No te enterarás por mí. [330]

Edipo.- ¿Quién no se irritaría al oír razones de esta clase con las que tú estás perjudicando a nuestra ciudad?

Tiresias:-Llegarán por sí mismas, aunque yo las proteja con el silencio. [335-340]

Yocasta:

Yocasta.- ¿Y qué nos va lo que dijo acerca de un cualquiera? No hagas ningún caso, no quieras recordar inútilmente lo que ha dicho.

Edipo.-Sería imposible que con tales indicios no descubriera yo mi origen.

Yocasta.- ¡No, por los dioses! Si en algo te preocupa tu propia vida, no lo investigues. Es bastante que yo esté angustiada.

Edipo.-Tranquilízate, pues aunque yo resulte esclavo, hijo de madre esclava por tres generaciones, tú no aparecerás innoble.

Yocasta.-No obstante, obedéceme, te lo suplico. No lo hagas. [1055-1060]

Servidor de Layo:

Edipo.-Tú no hablarás por gusto y tendrás que hacerlo llorando. [1150]

Sirviente.-Me pierdo mucho más aún si hablo. [1155] ¡No, por los dioses, no me preguntes más, mi señor!

Edipo.-Estás muerto, si te lo tengo que preguntar de nuevo. [1165].

Por un momento, en estas justas puntuales, las fuerzas se revelan inversas a aquellas que el orden descargó sobre Edipo: es el poder político el que se impone porque todos terminan hablando. Ciertamente algo se está tramando a espaldas de Edipo, pero no es el complot político que Creonte recusa [580-675], sino una conspiración, en términos de Foucault, “aletúrgica”²⁵: el ciclo de la verdad es atraído por Edipo al medio de la ciudad, pero cuando se completa, su significación se demuestra como la ya siempre retenida por los dioses. El sentido de la fatalidad sobreviene, sin embargo, sólo al final; entretanto “sin el punto de la subjetivación la verdad permanecería inalcanzable”²⁶ y es todo el arte de gobierno de Edipo el que lo instaure, aplazando el dictamen del oráculo. Por la triple matriz que se despliega en la obra –revelación de la verdad, disputa política, indagación jurídica– cada personaje aparece al mismo tiempo como agente de un decir veraz, sujeto en una relación de poder, declarante en un proceso judicial; incluso el mismo Edipo, que no por conducir ese proceso trifásico queda fuera: no sólo por los efectos –ya mencionados– que le acarrearán la verdad y su lugar de poder, tampoco es juez sino parte en el reconocimiento jurídico. La aparente discrecionalidad en su ejercicio del poder sobre el resto no es enteramente tal, si se considera que aún creyendo por momentos poder rehuir el oráculo [cf. 960-980] se somete de comienzo a fin a las instancias de la justicia [cf. 250/1410]; única razón por la cual el testimonio de los sirvientes puede valer como sentencia que Edipo acata, siendo que con la misma potestad que los

²⁵ Según lo define Foucault: “Toda tragedia es una aleturgia en dos sentidos: una manera de hacer aparecer lo verdadero y una manera de representar la manera en que la verdad se manifiesta”. *Du gouvernement des vivants*, *op.cit.* 24.

²⁶ *Ídem.* 72.

obligó a hablar, podía castigarlos por mostrarle semejante desgracia. A pesar de su desmesura, el tirano de Tebas se somete como todos a las leyes que rigen en su propio gobierno; la fragilidad de su poder se percibe así distinta de la propia de un poder individual, unipersonal, por todos amenazado: su poder es frágil porque no depende sólo de sí mismo, porque en la vida del gobierno intervienen todos, porque por los mismos medios que las relaciones de dominio buscan estabilizarse, se exponen a debilitarse y no hay poder absoluto entre los hombres que inhiba definitivamente ese riesgo.

Creonte.- ¿Y si es que tú no comprendes nada?

Edipo.- Hay que obedecer, a pesar de ello.

Creonte.- No al que ejerce mal el poder.

Edipo.- ¡Oh ciudad, ciudad!

Creonte.- También a mí me interesa la ciudad, no sólo a ti. (625-35)

Los actores (políticos o trágicos) nunca obran motivados por la necesidad de la historia, como marchando a sabiendas en esa inercia inmanente del orden que todo lo devora; el tiempo que pueden reconocer los hombres no es el de los dioses concedores de lo que es, fue y será: del eterno presente, balance siempre equilibrado por éstos, se disocia el presente situado de aquellos que batallan con lo incierto, y es el recuerdo de las victorias y derrotas que hasta allí los condujeron el único punto de referencia concreto. Ante la inquisición de Edipo, la resistencia no es sólo la del silencio, “no nos obligues a hablar”, sino la del olvido “no nos hagas recordar”; precisamente porque los hombres saben que su memoria restaura lo que para los dioses se diluye como trance pasajero, los testigos pretenderán, como entiende Loraux, “refugiarse en el recuerdo de las razones que tuvo la memoria para limitar su propio ejercicio”²⁷: no rehabilitar el conflicto.

Si el pasado de la ciudad no llevara el trazo del desacuerdo, gran parte del efecto dramático de la tragedia se desvanecería en simple anécdota. Vernant indica la

²⁷ Loraux, Nicole. *op.cit.* 271.

centralidad del juego temporal polémico al ser el que posibilita, por un lado, que el mundo legendario que relata la tragedia sea “un pasado lo suficientemente lejano como para que se dibuje el contraste entre las tradiciones míticas y las nuevas formas de pensamiento jurídico y político”, pero por otro y concomitantemente, “lo suficientemente cercano como para que el conflicto de valores sea todavía dolorosamente sentido y la confrontación no deje de ejercerse”²⁸. Con esto podría pensarse que la ambigüedad no se apoya propiamente ni del lado del orden de la ciudad, ni (todavía) en el interior de cada personaje, sino en el lugar que ocupa el individuo en un orden que lo trasciende, en el hecho de tener que actuar en medio e involucrado con fuerzas que no domina enteramente. Cuando se trata de la ciudad, la significación de los acontecimientos no puede conquistarla sólo uno, forzosamente se le escapa y se dispersa tanto en el complejo de relaciones en que está contenido, como en los puntos de fuga latentes en la historia del pueblo. El presente de la política no les pertenece del todo a los ciudadanos contemporáneos: hay deudas contraídas, luchas inacabadas, justicias demoradas, interpelaciones que los llaman desde mucho antes de que se articulara la voz de sus propias biografías. El tiempo público, como la vida pública, marca compases distintos, difíciles, riesgosos desde el punto de vista individual, inconmensurables si sólo pudiera juzgárselos desde ese punto de vista. Pero frente a la imposible reparación con que desafían miles de muertes a la justicia, desde muy temprano en la política se entendió una relación entre verdad, memoria y justicia, para cada uno y para todos, que aún en la tragedia de Edipo no fue fallida. Hizo falta la memoria y el testimonio en primera persona para que la verdad que salvaría a la ciudad apareciera, fue preciso que esa verdad sea expuesta a los ojos de todos para que su descubrimiento se reconociera legítimo y válido, pero ante todo, fue necesaria la resolución política para que ese proceso pudiera desarrollarse hasta el final y el coro pudiera juzgar.

No habría tragedia si los hombres simplemente aguardaran su destino, no habría política que sobreviva la tragedia si la verdad, la memoria y la justicia no fueran ese frágil pero constantemente restituido poder de todos. Edipo, a diferencia de

²⁸ Vernant, Jean-Pierre. “Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque”, *op.cit.* 1088.

los sanguinarios y tristes dictadores, no es el monstruo que llevó al extremo, contra la ciudad, su saber y su poder; Edipo aceptó arriesgarse para que la ciudad recuerde, a costa de sí mismo, lo que sólo a él le hubiera convenido ignorar y olvidar: que ese saber y ese poder nunca fueron, propiamente, suyos.

III. Agonía y pasión

La última referencia de Foucault a *Edipo Rey* se encuentra en el curso que dicta en 1983 en el Collège de France, *El gobierno de sí y de los otros*. A diferencia de las ocasiones anteriores, no es esta obra la que aparece trabajada centralmente, sino que su mención se produce por una comparación con la tragedia *Ión* de Eurípides (418 a.c). Con una peripecia simétricamente inversa, la historia de *Ión* es la de una restitución, la fijación de su autoctonía en Atenas, y el descubrimiento de la verdad, que también se sirve de la ley de las mitades, presenta como desenlace la contrafigura del destino de Edipo: de ser nadie al comienzo de la trama, el personaje termina ganando su lugar en la ciudad y el derecho a participar en la decisión de los asuntos comunes. El contexto de este análisis es la problematización de la *parrhesía* (hablar franco) que Foucault viene desarrollando con preeminencia desde el curso *Hermenéutica del sujeto* (1982) y que en esta ocasión se plantea como la función de la “veridicción” (decir veraz) en el gobierno de sí y de los otros. Atendiendo al curso de la indagación en el presente trabajo, se apartarán estas cuestiones para considerar una mención más pasajera y lateral a la que aquí cabe otorgar relevancia. Sin explayarse en detalles del contraste entre *Ión* y Edipo, el filósofo francés agrega una observación en la que no se había detenido previamente al analizar la pieza de Sófocles: la relación entre verdad y pasión.

En el caso de *Edipo*, éste mismo se propone, con sus propias manos y su propio poder, ir en busca de la verdad. Y cuando finalmente la encuentra, cae bajo el peso del destino y, por consiguiente, su existencia entera aparece como *pathos*. En el caso de *Ión*, al contrario,

tenemos una pluralidad de personajes que se enfrentan unos con otros a partir de sus pasiones. Y del choque, del centelleo de esas pasiones, en cierto modo va a nacer entre ellos, sin que lo hayan querido demasiado, la verdad, una verdad que va a provocar justamente el apaciguamiento de las pasiones²⁹.

Aunque el autor sigue en su estudio la línea de las *aletrugias* o manifestaciones de la verdad, su comentario puede desviarse para atender a otra cuestión que apunta Loraux: “¿qué le ocurre a una pasión en la ciudad?”³⁰, ¿qué es lo que ocurre cuando esa tensión, esa distancia entre *ethos* y *daimon* en la que, a entender de Vernant, el hombre trágico se constituye³¹, se plantea en el terreno político? Entre los grandes movimientos de las inclusiones y exclusiones que efectúa el orden, en el interior de las relaciones de gobierno, puede afinarse aún más el examen hacia el carácter problemático y singular de la actividad política en tanto esfera de acción donde los individuos ponen en juego el saber, pero éste no es suficiente, donde involucran sus afectos, pero éstos deben ser limitados. Como resultado de esa combinación surge propiamente lo que podría considerarse como la pasión política, que ya no es individual sino común, que crea lo colectivo a la vez que sólo emerge en él. No se trata de cómo interfieren o entorpecen las pasiones a la política, sino de las pasiones que genera la política, esas por las que los hombres se sienten tensados por algo que está más allá de sí mismos pero necesariamente los involucra, movidos por un poder que en sentido estricto no les pertenece, pero no les es ajeno, dispuestos sin embargo a hacer peligrar lo más íntimo e irreductible, a soportar costos que indefectiblemente decantan sobre sus propios cuerpos, en la finitud de su propia vida. En varios momentos de la tragedia, Edipo manifiesta una preocupación que excede el cuidado de su poder:

²⁹ Foucault, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983*. 2008. Ed. Frédéric Gros. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010. 130.

³⁰ Loraux, Nicole. *Madres en duelo*. Madrid: Abada Editores, 2004. 14.

³¹ Vernant, Jean-Pierre. “Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque”, *op.cit.* 1094.

Edipo.-...Sé bien que todos estáis sufriendo y, al sufrir, no hay ninguno de vosotros que padezca tanto como yo. En efecto, vuestro dolor llega sólo a cada uno en sí mismo y a ningún otro, mientras que mi ánimo se duele, al tiempo, por la ciudad y por mí y por ti. De modo que no me despertáis de un sueño en el que estuviera sumido, sino que estad seguros de que muchas lágrimas he derramado yo y muchos caminos he recorrido en el curso de mis pensamientos. [55-65]

Con respecto al asesino y los males que decretó para el mismo y sus cómplices, agrega: “Impreco para que, si llega a estar en mi propio palacio y yo tengo conocimiento de ello, padezca yo lo que acabo de desear para éstos”. [250]. Más tarde Tiresias lo desafía diciendo que lo que era su fortuna lo haría perecer, y Edipo contesta: “Pero si salvo a esta ciudad, no me preocupa” [440].

Edipo.- ¿Qué es, pues, para mí digno de ver o de amar, o qué saludo es posible ya oír con agrado, amigos? Sacadme fuera del país cuanto antes, sacad, oh amigos, al que es funesto en gran medida, al maldito sobre todas las cosas, al más odiado de los mortales incluso para los dioses. [1335-1345]

El camino de Edipo que al revelarse los hechos aparece como un itinerario dominado enteramente por el *pathos*, no es sólo el de su linaje, de su travesía vital individual, es también el padecimiento por el mal que ha causado a la ciudad que lo coronó como su rey, las atrocidades que todos al final debieron atestiguar, la funesta suerte que no les habría sobrevenido si Edipo nunca hubiese llegado allí. Personalmente no puede imputársele ninguna falta adrede (se alejó de quien pensó que eran sus padres para no ocasionarles la desgracia vaticinada por el oráculo, resolvió el enigma que tenía cautiva a la ciudad, dispuso todos los medios a su alcance para vengar el crimen de Layo); la cuestión fue cuando su destino se cruzó con el de la ciudad y los efectos de sus acciones dejaron de ser mensurables a partir de sí

mismo, era responsable ante todo por la ciudad. Cuando Tiresias lo inculpa, Edipo no abandona Tebas, y maldice al adivino por no haber ayudado antes a la ciudad frente a “la perra cantora”; cuando sospecha de Creonte le reprocha el querer ocupar su lugar por arrebato y sin el favor del pueblo, siendo que él lo había obtenido sin buscarlo; cuando a Yocasta sólo le importa alejar la verdad para salvarse, Edipo la desprecia. La tarea que se le plantea puede más que el temor al decreto de los dioses, puede más que el recelo que le generan las negativas de todos, más que la angustia por la suerte de sus hijos/hermanos y hasta más que el imperativo de la propia conservación: Edipo no intenta, una vez develado todo –incluso la ignorancia que lo ampararía–, defender su inocencia. Al lado de esa lógica destituyente –analizada al comienzo– que la propia fuerza del orden opera para garantizar su continuidad, aparece entonces una fuerte resolución instituyente para la cual la verdad ya no es obligación sino riesgo asumido, donde ya no es eminentemente el conjunto de constricciones necesarias sino la disputa constantemente reiniciada del gobierno. ¿Qué es lo que pasa entre una y otra faceta de la verdad en la política? ¿Cómo es que la historia de Edipo puede ser leída ya como siendo conducida por los hilos que mueven los dioses, ya como determinada por una pasión poderosamente humana? ¿Qué es lo que aporta que se trate de una tragedia?

Volviendo a lo propuesto por Foucault, guía tomada para esta lectura de *Edipo Rey*, es posible seguir con claridad el recorrido que va desde la política de la verdad como sistema de dominación propio del orden de la ciudad, hasta la pregunta por la “dramática política del discurso verdadero”³² que atiende a la repercusión de una tal enunciación sobre quien la pronuncia.

La verdad que Foucault nos propone es un campo agonístico de relaciones de fuerzas [...] Y es en tanto *agôn*, espacio físico de dramatización, de representación y puesta en escena de las relaciones y de los conflictos irresolubles entre diferentes formas e instancias de lo

³² Foucault, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit. 85.

verdadero, que la tragedia clásica deviene el paradigma por excelencia de los procesos de producción y de la fuerza ambigua de la verdad.³³

Quizás algo apresuradamente se ha entendido esta problematización de la verdad como teniendo derivaciones puramente éticas, predominantemente centrada en la configuración de la subjetividad como centro de irradiación de toda creación y cambio. Sin duda es un aspecto que no puede soslayarse. Pero quizás también cabría considerar que, como ocurre en la tragedia, son varias las dimensiones puestas en juego y la “agonía” (como derivada de ese *agôn*) no puede emerger sino cuando las mismas se entrecruzan y ya no pueden entenderse sin su mutua referencia. En efecto, es la perspectiva que Foucault explicita no sólo como guía de sus últimos trabajos sino como forma de problematización propia de la filosofía: “*Alétheia, politeia, ethos*: creo que la irreductibilidad esencial de los tres polos, y su relación necesaria y recíproca, la estructura de atracción de uno hacia otro y viceversa, sostuvo la existencia misma de todo el discurso filosófico desde Grecia hasta nuestros días”³⁴. ¿Por qué con tan obstinada insistencia el tema de la verdad? No es por la verdad. O es por la verdad sólo en la medida en que a razón de la verdad, se hallan apostadas definiciones costosas, en que se esperan de la manifestación de la verdad, según lo refiere el mismo Foucault, “efectos que están más allá del orden del conocimiento, que son del orden de la salvación y de la liberación para cada uno y para todos”³⁵. ¿Por qué por todas partes la cuestión del poder? Porque la apuesta es *para cada uno y para todos*. Y cuando se trata de la salvación y liberación común, cuando se pone a prueba la posibilidad misma de seguir pensando que la pasión política no está ya siempre destinada al fracaso, es tanto más apremiante lo que se espera. Desde la “política general de la verdad”³⁶ propia de cada sociedad — analizada en el primer apartado en torno al orden de la ciudad— hasta esta otra ética de la verdad —ya no de

³³ Sforzini, Arianna. “Dramatiques de la vérité: La parrêsia à travers la tragédie attique”. *Michel Foucault: éthique et vérité 1980-1984*. Dir. Daniele Lorenzini, Ariane Revel, Arianna Sforzini. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2013. 184.

³⁴ Foucault, Michel. *El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France 1983-1984*. Ed. Frédéric Gros. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2010. 84.

³⁵ Foucault, Michel. *Du gouvernement des vivants*, *op.cit.* 74.

³⁶ Foucault, Michel. “Verdad y poder”. 1971. En: *Obras esenciales*, *op.cit.* 389.

purificación y exclusión como la de ese primer momento— que atañe a “qué tipo de resolución, qué tipo de voluntad, qué tipo no sólo de sacrificio sino de combate somos capaces de afrontar para llegar a la verdad”³⁷, los tres momentos analizados en la trama de *Edipo Rey* se corresponden con la progresiva reformulación de la problematización foucaultiana sobre el poder y la verdad. Así como se proponía entender estas instancias como círculos concéntricos, las modificaciones en la perspectiva del filósofo no responden a una lógica de sustitución sucesiva sino a un movimiento donde el enfoque va incorporando nuevas dimensiones de la experiencia en su irreductibilidad y necesaria relación.

P. Chevallier considera que tal vez la inquietud esencial que Foucault plantea sea por esa tendencia a la verdad incluso cuando es costosa; por esa aceptación, a causa de la verdad, a entrar libremente en juegos complejos y peligrosos³⁸. Como interrogante que permanece, puede asemejarse esa inquietud a lo que el género trágico producía en el juego temporal de lejanía y proximidad para repercutir en el presente que refiere Vernant: al retomar las tradiciones míticas, las utilizaba para plantear problemas que no tenían solución, mientras que aquellas aportaban respuestas sin nunca formular los problemas³⁹. Es sabido que el filósofo francés ha entendido y propuesto la genealogía precisamente como ese juego de indagación retrospectiva que busca conmover el estado de cosas actual; ni melancólico retorno, ni resignada sumisión, sino reavivar esa tensión siempre reiniciada entre lo dado y lo posible. En cuanto a sus efectos, la interpelación foucaultiana se distancia tanto del “pero radical” de la tragedia, como del “pero pedagógico” de la dialéctica que tan justamente opone Rinesi a aquel⁴⁰, mas conserva una sugerente afinidad entre esa “conciencia de lo ficticio” que también para Vernant ha sido un “acontecimiento considerable” del

³⁷ Foucault, Michel. *El coraje de la verdad*, op.cit. 139.

³⁸ Chevallier, Philippe. “Vers l’étique. La notion de *régime de vérité* dans le cours *Du gouvernement des vivants*”. *Michel Foucault: éthique et vérité 1980-1984*, op.cit. 65.

³⁹ Vernant, Jean-Pierre. “Raisons du mythe” 1974. En: *Oeuvres. Religions, Rationalités, Politique I*, op.cit. 774.

⁴⁰ Rinesi, Eduardo. *Política y tragedia. Hamlet entre Hobbes y Maquiavelo*. Buenos Aires: Colihue, 2003. 261.

teatro trágico al “crear una dimensión de lo real distinta a la vida de todos los días” pero que se acopla a ella⁴¹. En palabras de Foucault:

Me doy cuenta que no he escrito más que ficciones. No quiero decir, sin embargo, que esté fuera de la verdad. Me parece que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad; de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, y hacer de tal suerte que el discurso de verdad suscite, fabrique algo que no existe todavía, esto es, que “ficcione”. *Se “ficcione” la historia a partir de una realidad política que la hace verdadera, se “ficcione” una política que no existe todavía a partir de una verdad histórica*⁴².

¿Por qué leer entonces una vez más *Edipo Rey* con nuevas claves que nada resuelven? Porque si hay algo que a pesar de los pesares deja en pie la tragedia, es la imposibilidad de subestimar lo que puede una ficción para la imaginación política, lo que se puede al *retorizar* la pasión en medio de la ciudad: que haga ser su propio afuera.

⁴¹ Vernant, Jean-Pierre. “Un théâtre de la cité. Dialogue avec Michèle Raoul-Davis et Bernard Sobel”. 1996. En: *Oeuvres. Religions, Rationalités, Politique II, op. cit.* 2058-2060.

⁴² Foucault, Michel. “Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps”. 1977. En: *Dits et Ecrits III 1976-1979*. Ed. Daniel Defert et François Ewald. Paris: Gallimard, 1994. 236. La cursiva es nuestra.