

La verdad y las formas políticas: la lectura temprana de la tragedia de Edipo en Michel Foucault.

Truth and Political Forms: Michel Foucault's Early Reading of the Tragedy of Oedipus.

Marcelo Raffin*

Fecha de Recepción: 2 de marzo de 2015

Fecha de Aceptación: 28 de abril de 2015

Resumen: *Este artículo pretende analizar la lectura temprana de la tragedia de Edipo en Michel Foucault mediante la interpretación cruzada de los textos pertenecientes a Lecciones sobre la voluntad de saber (en particular, El saber de Edipo y la lección del 17 de marzo de 1971) y la segunda conferencia de La verdad y las formas jurídicas, en el juego entre símbolo, metafísica y teatro que el filósofo propone, con el fin de poner en claro de qué manera entrelaza la relación de la producción de la verdad y su estatuto, la configuración de formas de la subjetividad y las relaciones políticas.*

Palabras clave: *Verdad, poder, sujeto, Edipo, Foucault.*

Abstract: *This article pretends to analyze Michel Foucault's early reading of the tragedy of Oedipus through the intertwined interpretation of the texts pertaining to Lectures on the Will to Know (particularly, Oedipal Knowledge and the lecture of March 17, 1971) and the second lecture of Truth and Juridical Forms, following the game between symbol, metaphysics and theatre proposed by the philosopher in order to clarify the way in which he links the relationship of the production of truth and its status, the configuration of forms of subjectivity and political relations.*

* Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el área de Filosofía con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Profesor Titular Regular de Filosofía en la misma universidad. Doctor en Filosofía por la Universidad de París 8.

Correo electrónico: raffinmarcelo@yahoo.com.

Keywords: Truth, Power, Subject, Oedipus, Foucault.

Introducción

Ciertamente las formas de la tragedia y la comedia han guardado una relación de privilegio con las formas políticas. No solo en la medida en que a través de su función catártica permiten traducir, desplazar a un plano de representación o poner en otros términos aquello que la política realiza en su campo específico, sino también porque, ellas mismas, realizan una función política en su gesto poético de creación de escenarios posibles, que solo la imaginación dramática puede poner en palabras, sea mostrando aquello que, de lo contrario, no podría ser mostrado, dicho sin ser dicho, denostado, celebrado o reído sin caer en la obscenidad de lo insoportable o en la tortura de lo irresistible. Pero también, y tal como lo recuerda Karl Marx en *El 18 de Brumario de Louis Bonaparte*¹, evocando y rectificando a Hegel, porque la historia (y podríamos decir junto a ella, la política) replica muchas veces, en el azar de sus virtualidades, el mismo gesto (los grandes acontecimientos y personajes de la historia mundial), solo que su segunda versión aparece siempre como grotesco de la primera, con lo que la historia y la política, o tal vez debamos decir mejor, la vida, terminan imitando al arte (es decir, la política termina “re-presentando” las formas de la tragedia y la farsa)².

Con la reciente publicación de los últimos cursos de Michel Foucault (que incluyen además de los correspondientes al Collège de France, el dictado en la Universidad Católica de Lovaina de 1981 publicado bajo el título de *Obrar mal, decir la verdad –Mal faire, dire vrai–*), estamos en condiciones de conocer una serie de

¹ Cf. Marx, K., *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, Hamburg, Otto Meißner Verlag, 2., überarbeitete Auflage, 1869.

² El texto de Marx comienza haciendo referencia a este gesto: “Hegel bemerkt irgendwo, daß alle großen weltgeschichtlichen Thatsachen und Personen sich so zu sagen zweimal ereignen. Er hat vergessen hinzuzufügen: das eine Mal als Tragödie, das andere Mal als Farce” (Hegel observa en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia mundial se repiten, por así decirlo, dos veces. Olvidó agregar: una vez como tragedia, la otra como farsa). Ibidem, p. 2.

lecturas que el filósofo propuso de la historia de Edipo³, de la tragedia de Edipo plasmada en la obra paradigmática de Sófocles hacia mediados del siglo V a.C. de la Grecia antigua⁴, pieza fundamental y enigma siempre irresuelto de nuestra cultura que tantas interpretaciones ha suscitado a lo largo del tiempo. Esas lecturas practicadas por Foucault pueden agruparse en tres momentos fundamentales:

1 – el que corresponde a la lectura temprana, de principios de la década de 1970, que integra el curso de 1970-1971 *Lecciones sobre la voluntad de saber* (*Leçons sur la volonté de savoir*, en particular, la que aparece en *El saber de Edipo – Le savoir d'Œdipe*- y la lección del 17 de marzo de 1971), que será retomada en una serie de conferencias proferidas entre 1972 y 1973 y al que pertenece la ampliamente conocida segunda conferencia de las pronunciadas en la Pontificia Universidad Católica (PUC) de Río de Janeiro de 1973 (publicadas como *La verdad y las formas jurídicas* –primero en portugués como *A verdade e as formas jurídicas* y luego, entre otras traducciones, en *Dits et écrits*, tome II 1970-1975 como « La vérité et les formes juridiques »-);

2 – el que comprende la interpretación propuesta en el curso de 1979-1980 *Del gobierno de los vivientes* (*Du gouvernement des vivants*);

³ Daniel Defert informa en la “Situación del curso” del año 1970-1971, que existen al menos siete (señala seis en la aclaración del inicio de *El saber de Edipo*) variantes de la lectura foucaultea de Edipo en el archivo Foucault. Cf. Defert, D., « Situation du cours », en Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir, Cours au Collège de France, 1970-1971*, Paris, Gallimard/Seuil, 2011, p. 277 y p. 223.

⁴ Foucault analiza principalmente la obra *Edipo rey* de Sófocles compuesta probablemente en la década de 420 a.C. (cf. Lida, M. R. en “Presentación” a Sófocles, *Edipo Rey*, trad. y notas de Alamillo Sanz, A., Madrid, Gredos, 2010, p. 156). Según Leandro Pinkler, “en la cronología más aceptada, se sitúa al *Edipo rey* en el año 429, un momento de crisis signado por la peste que azotó Atenas a la que se alude en el inicio de la pieza” y aclara que “para la determinación de la cronología de la obra se toma en consideración la fecha de *Los acarnienses* de Aristófanes, cuyo verso 267 parodia el 629 del *Edipo rey*”; Pinkler, L., “Introducción” a Sófocles, *Edipo Rey*, trad., introducción y notas de Pinkler, L., Buenos Aires, Biblos, Gredos, 2006, pp. 16-17. A mayor abundamiento, cf. Vernant, J.-P. y Vidal-Naquet, P., *Mito y tragedia en Grecia antigua*, t. I, trad. de Armiño, M., Madrid, Paidós, 1989, pp. 119 y ss. Sófocles escribe posteriormente, *Edipo en Colono*, que, en cierto sentido, continúa la historia presentada en *Edipo rey* cuando Edipo, ya cegado y exiliado, es acogido por Teseo, el soberano de la polis ateniense, en uno de sus barrios o localidades cercanas, que lleva el nombre de Colono (donde había nacido Sófocles, en Colono Hípico). Cabe recordar que el “mito” de Edipo circuló en el mundo griego desde épocas anteriores. La primera referencia literaria con la que se cuenta es Homero, tanto en la *Iliada* como en la *Odisea*. Cf. García Gual, C., *Enigmático Edipo. Mito y tragedia*, Madrid, FCE, 2012, p. 75 y ss.

3 – el que refiere a la hermenéutica que desarrolla en el curso de 1981 *Obrar mal, decir la verdad*, dictado en la Universidad Católica de Lovaina.

Estas interpretaciones del Edipo fueron la ocasión, entre otras cuestiones y temáticas, para que Foucault pudiera articular los tres ejes principales con los que, en su opinión, se delinea la producción de sus ideas: verdad, poder y sujeto, que, en una lectura tardía, redefinirá como modos de veridicción, técnicas de gubernamentalidad y formas de prácticas de sí⁵. En esta línea, este artículo pretende analizar la lectura temprana del Edipo en Michel Foucault mediante la interpretación cruzada de los textos pertenecientes a *Lecciones sobre la voluntad de saber* (en particular, *El saber de Edipo* y la lección del 17 de marzo de 1971, dedicada especialmente a la tragedia de Edipo) y la segunda conferencia de *La verdad y las formas jurídicas*, en el juego entre símbolo, metafísica y teatro que el filósofo propone, con el fin de poner en claro de qué manera entrelaza la relación de la producción de la verdad y su estatuto, la configuración de formas de la subjetividad y las relaciones políticas.

A tal fin, procederé a analizar una interpretación básica de la tragedia de Edipo en Foucault que surge de la lectura cruzada de los textos escogidos, su relación con ciertas transformaciones fundamentales del mundo griego que tuvieron lugar en los siglos VII y VI a. C. y que llevaron a la formación de una cierta voluntad de saber y de una cierta idea de la verdad ligada a rituales jurídico-religiosos (que tendrá consecuencias decisivas para la historia de Occidente y el mundo), una serie de elementos comunes entre estas interpretaciones tempranas del Edipo en Foucault para, finalmente, destacar el juego que el filósofo establece entre símbolo, metafísica y teatro con el fin de poner en claro de qué manera entrelaza la relación de la producción de la verdad y su estatuto, la configuración de formas de la subjetividad y las relaciones políticas. Pero, antes de proceder a ello, explicitaré la inscripción de la lectura temprana de la tragedia de Edipo en Foucault, en lo que considero una relación fundamental en su obra entre la verdad y las formas de lo “humano” (sujeto, “hombre”

⁵ Cf. Foucault, M., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France, 1984, Paris, Gallimard/Seuil, 2009, p. 10, un señalamiento que ya había hecho en el curso del año anterior, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France, 1982-1983, Paris, Gallimard/Seuil, 2008, pp. 3-8 y 41-42.

o, en otros registros y en términos más generales, “subjetividad”) que puede verificarse entre el primero y los últimos cursos impartidos por el filósofo en el Collège de France (en particular, desde el correspondiente al año lectivo 1979-1980), lo que permite explicitar aquello que llamó “fragmentos para una morfología de la voluntad de saber” como piedra de toque de sus grandes investigaciones.

La relación verdad-subjetividad en Michel Foucault entre principios de la década de 1970 y los años 1980

Con esta propuesta de relectura de la lectura del Edipo en Foucault, lo que estoy pretendiendo es poner un claro una interpretación de lo que podríamos considerar la “obra” de Foucault a partir de una serie de indicaciones o, más bien, reformulaciones finales con las que el filósofo evalúa en perspectiva la producción de sus ideas y sus aportes (en sus cursos de 1983 y 1984), a partir de tres grandes ejes que, en sus propias palabras, definieron el trabajo de toda su vida: modos de veridicción, técnicas de gubernamentalidad y formas de prácticas de sí⁶, que vienen a superponerse y a redefinir los de verdad, poder y sujeto con los que tradicionalmente se interpreta, ordena, clasifica y periodiza su obra. En efecto, en *El coraje de la verdad*, Foucault señala:

“Estos tres elementos son: los saberes, estudiados en la especificidad de su veridicción; las relaciones de poder, estudiadas no como una emanación de un poder sustancial e invasor sino en los procedimientos con los cuales se gobierna la conducta de los hombres; y finalmente, los modos de constitución del sujeto a través de las prácticas de sí. Es operando este triple desplazamiento teórico -del tema del conocimiento hacia el de la veridicción, del tema de la dominación hacia el de la

⁶ “La articulación entre los modos de veridicción, las técnicas de gubernamentalidad y las prácticas de sí, constituye, en el fondo, lo que siempre traté de hacer”, Foucault, M., *Le courage de la vérité*, op. cit, p. 10, un señalamiento que, tal como se indica en la cita precedente, Foucault ya había hecho en el curso del año 1983. Toda vez que no se indique lo contrario, la traducción de las obras citadas es propia.

gubernamentalidad, del tema del individuo hacia el de las prácticas de sí- que se puede, me parece, estudiar, sin reducirlas nunca unas a otras, las relaciones entre verdad, poder y sujeto”⁷.

De esta suerte, la verdad aparece redefiniendo las líneas centrales de las investigaciones llevadas adelante por Michel Foucault e invirtiendo la preeminencia de la relación poder-saber/subjetividad. Podríamos sostener, hoy en día, a través de una lectura integral y retrospectiva de la producción foucaultea (con la publicación ya completa de sus cursos –que ha brindado una clave interpretativa sumamente valiosa- y que se suma a la de los *Dits et écrits* de hace veinte años y a la de sus libros), que la cuestión o el problema de la verdad, la verdad, ha venido a cobrar un peso específico, insoslayable y tal vez mayor (de lo que ya advertíamos antes de la publicación de los cursos) en el decurso y en las intenciones de sus investigaciones, en relación con las formas de lo “humano” y del poder.

En este sentido, creo que existe una clara línea que une los propósitos de investigación de Michel Foucault entre aquello que declara y realiza en el primero de los cursos que desarrolla en el Collège de France y los que llevará adelante durante sus últimos cinco años, en los que el problema de la verdad (aun con las especificidades que adopte en cada uno de ellos y en particular, en los dos últimos, con la formulación y el desarrollo del problema de la *parrhesía* –el decir verdadero, franco o auténtico- y la *aleiurgía* –la producción de la verdad-) devendrá la piedra de toque que permite reinscribir y reordenar sus investigaciones de esos momentos y las pasadas. Sin embargo, este gesto que Foucault resume a principios de la década de 1970 con la frase “fragmentos para una morfología de la voluntad de saber”⁸, asumirá

⁷ Foucault, M., *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 10. También cf. el comienzo de la lección del 10 de enero de 1983, op. cit., pp. 3-8.

⁸ Cf. Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit., p. 3, donde señala que podría haber titulado con el nombre del curso del año 1970-1971, la mayoría de los análisis históricos que ha realizado hasta el momento y que bien podría caracterizar los que pretende llevar ahora adelante. En efecto, Foucault declara: “Creo que en todos estos análisis –pasados o aún por venir- puede reconocerse algo como tantos otros ‘fragmentos para una morfología de la voluntad de saber’”. *Ibidem*. En este apartado, retomo algunas de las ideas vertidas en el artículo de mi autoría “‘Fragmentos para una morfología de la voluntad de saber’. La relación verdad-subjetividad en la filosofía de Michel Foucault entre el primero y los últimos cursos del Collège de France”, Revista Paralaje n° 11, Valparaíso, Chile, 2014. A

contornos diferentes en el primero de los cursos y en los últimos, con una serie de notas características que conviene revisar y especificar (entre un primer momento donde el problema de la verdad aparece ligado fuertemente a la herencia nietzscheana y al duro cuestionamiento a la noción de “origen”, y un segundo momento, en el que el problema de la verdad será la ocasión para el despliegue de las nociones de *parrhesía* y *aleiurgía* como estructura básica para la producción no solo de la verdad/modos de veridicción sino, además, de las formas de la subjetividad/prácticas de sí y del poder/técnicas de gubernamentalidad).⁹

Si se tiene en cuenta las producciones foucaulteanas de inicios de los años 1970 y, en particular, el curso de 1970-1971, el problema de la verdad está signado por la recuperación y reformulación del legado nietzscheano. En efecto, la *Lección sobre Nietzsche (Leçon sur Nietzsche)*¹⁰ permite reinterpretar ese legado sobre el pensamiento de Michel Foucault a partir del círculo que cierra respecto de la primera lección de ese año (publicada unos meses más tarde luego de su dictado y ampliamente conocida bajo el título de *El orden del discurso –L’ordre du discours-*) y de la triangulación que puede establecerse entre ambos textos y *Nietzsche, la genealogía, la historia (Nietzsche, la généalogie, l’histoire)* (1971) y la primera conferencia de *La verdad y las formas jurídicas* (1973) en torno de la noción de “voluntad de saber” en el pensamiento de Nietzsche, que tendrá un ascendente determinante, a su vez, en la producción teórica de Foucault.

Las líneas centrales que pueden extraerse de la puesta en relación de estos textos acerca del problema de la verdad en el marco de lo que Foucault denomina “morfología de la voluntad de saber” (que en la interpretación nietzscheana dominante

mayor abundamiento sobre este punto, remito a dicho artículo.

⁹ Cabe destacar que Foucault se ocupó del problema de la verdad a lo largo de toda su obra, desde sus primeras investigaciones. Me permito hacer esta aclaración con el fin de que no se interprete que el filósofo “descubre” el problema de la verdad a principios de los años 1970, sino que el acento que pongo en este momento, responde a la explicitación que hace del problema de la verdad respecto de sus investigaciones (pasadas y por venir) y de la relación que se puede establecer entre ese momento y las investigaciones que le siguieron.

¹⁰ Lección que se creía perdida pero que Daniel Defert recuperó a través de una conferencia que Foucault pronunció en la Universidad McGill -Montreal- en abril de 1971.

había sido dejada de lado en favor de la de “la voluntad de poder”), pueden resumirse a partir de dos grandes ejes:

1 - el fuerte cuestionamiento de la noción de origen (*Ursprung*) y su remplazo por la de invención (*Erfindung*); y

2 - las consecuentes elaboraciones de herramientas teórico-metodológicas como la genealogía y la historia efectiva (*wirkliche Historie*), que aparecen en *Nietzsche, la genealogía y la historia*, pero sobre todo también a partir de una serie de nociones-herramientas que Foucault presenta en las *Lecciones sobre la voluntad de saber* y, en especial, en la *Lección sobre Nietzsche*, como la disolución de la implicación entre saber y verdad, la producción del sujeto y el objeto de conocimiento, el papel del signo, la transgresión, el juego de la marca, la palabra y el querer, el conocimiento como mentira y la confrontación entre los paradigmas aristotélico y nietzscheano acerca de la voluntad de saber, que desembocarán en la reelaboración de la idea de verdad por parte de Foucault en las huellas de la crítica nietzscheana.

A principios de la década de 1980, tiene lugar el segundo momento que quiero señalar en torno del problema de la verdad en Michel Foucault, en particular a partir del curso de 1979-1980 *Del gobierno de los vivientes*, que se prolonga en los cursos siguientes hasta la muerte del filósofo. En este segundo momento, la cuestión de la verdad asumirá la forma de la *parrhesía*, es decir, el decir verdadero o auténtico, punto de fuga de la relación verdad-subjetividad, en el que Foucault hace abreviar sus ideas en torno de la producción de la subjetividad, pero, en este caso, a través de un análisis de las prácticas de sí como subjetividad resistente y existencia como obra.

En sus últimas investigaciones, Foucault recurre al mundo clásico para abordar algunos problemas contemporáneos¹¹, en particular, retomando sus trabajos previos, el análisis de un conjunto de prácticas e instituciones en la sociedad moderna, que, lamentablemente, la muerte no le permitió desarrollar. Esas investigaciones están guiadas por el objetivo de analizar bajo qué forma, en su acto de decir la verdad (*dire*

¹¹ Cf. Foucault., M., « Leçon du 1er février 1984, première heure », de *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 3.

vrai), el individuo se constituye a sí mismo y es constituido por los otros, como sujeto que sostiene un discurso de verdad, es decir, bajo qué forma se presenta, ante sí mismo y ante los demás, aquel que dice la verdad (*celui qui dit vrai*); en una palabra, cuál es la forma del sujeto que dice la verdad ([le] *sujet disant la vérité*)¹². Foucault propone entonces que este análisis podría ser denominado el estudio de las formas “aletúrgicas”. La “aleturgia” sería, etimológicamente, explica Foucault, la producción de la verdad, el acto por el cual se manifiesta la verdad.¹³ Es en este marco que Foucault estudia la *parrhesía* a partir de la cuestión, tradicional en el corazón mismo de la filosofía occidental, de las relaciones entre sujeto y verdad. Foucault encuentra todo un juego de prácticas en la cultura antigua que implican la predicación de la verdad (*le dire-vrai*) sobre sí mismo que constituyen una “cultura de sí” (y en la que está implicado el principio socrático del *gnothi seauton*, “conócete a ti mismo” pero redefinido por el propio Foucault, en el contexto más amplio del principio de la *epimeleia heautou*, esto es, de la inquietud o preocupación de sí -*le souci de soi*-, de la aplicación a uno mismo) y que requirieron de un personaje necesario e indispensable sin el cual no podían tener lugar: se trata de un otro que escucha, que incita a hablar y que también habla y, sobre todo, que posee la cualidad del decir verdadero, auténtico o franco (*le franc-parler*) que es justamente la *parrhesía*.

En el tratamiento de la verdad como *parrhesía* (más allá de la especificidad que la noción pueda tener en el mundo antiguo, en particular a partir de la deriva que Foucault va a desarrollar en el curso de 1983, entre un componente político -como práctica política y problematización de la democracia- y otro moral -en términos de ética personal y constitución del sujeto moral-), se presenta así, como el punto de confluencia entre modos de veridicción, técnicas de gubernamentalidad y formas de prácticas de sí, es decir, tal como se señaló, como el punto privilegiado que permite

¹² Cf. *Ibidem*, p. 4.

¹³ Sobre el concepto de *aleturgia*, cf. las primeras lecciones del curso de 1980 *Del gobierno de los vivientes* donde Foucault explica: “forjando a partir de ἀληθουργία la palabra ficticia *alêthourgia*, la aleturgia, podría denominarse “aleturgia” el conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no verbales, por los que se saca a la luz lo que se plantea como verdadero por oposición a lo falso, a lo oculto, a lo indecible, a lo imprevisible, al olvido, y decir que no hay ejercicio del poder sin algo así como una aleturgia”, Foucault, M., « Leçon du 9 janvier », en *Du gouvernement des vivants, Cours au Collège de France, 1979-1980*, Paris, Gallimard/Seuil, 2012, p. 8.

articular al filósofo los tres grandes ejes que, en sus propias palabras, definieron el trabajo de toda su vida.

La tragedia de Edipo en los textos de Michel Foucault de los primeros años 1970

Antes de comenzar con el análisis de los textos escogidos, cabe consignar algunos señalamientos sobre la situación de las fuentes con las que se va a trabajar.

El texto publicado bajo el título de *El saber de Edipo*, que figura al final de *Lecciones sobre la voluntad de saber*, desarrolla la clase del 17 de marzo de 1971 dedicada a la lectura de la tragedia de Edipo. Según la indicación ofrecida en la edición del curso por Daniel Defert, el texto fue redactado por Foucault durante el verano de 1972 y será la base de varias conferencias: la primera pronunciada en la State University of New York, en Buffalo en marzo de 1972; luego otra, en Cornell University en octubre de ese mismo año; y finalmente, será retomada como la segunda de las conferencias que Foucault pronunciará en la PUC de Río de Janeiro en 1973.¹⁴

Por su parte, la segunda de las conferencias que Foucault pronuncia en la PUC de Río de Janeiro entre el 21 y el 25 de mayo de 1973, publicada rápidamente luego de su presentación (junto con las restantes, como se señaló, primero en portugués y luego traducidas a varios idiomas) bajo el título de *La verdad y las formas jurídicas* – en las que Foucault sostiene la tesis de las prácticas jurídicas y, en especial, de las judiciales, como *locus* privilegiado de producción de la verdad en Occidente-, se transformó probablemente en la forma canónica que conocemos de la lectura foucaultea de la historia de Edipo que, de todas formas, hoy en día, con el resto de los materiales disponibles, no pierde valor puesto que allí Foucault concentra los elementos básicos de su hermenéutica sobre esta tragedia.

Ahora bien, si se toma en consideración la lectura cruzada de los textos elegidos, se puede sostener que hay una lectura básica propuesta por Michel Foucault

¹⁴ Cf. Defert, D., « Situation du cours », en Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit., p. 277 y p. 223.

sobre la tragedia de Edipo que se repite. Esta lectura comprende dos aspectos interrelacionados sobre dicha tragedia:

1) se trata de una forma de producción de la verdad o, mejor, de un modelo de producción de la verdad y de sus relaciones con el poder y la impureza, que se origina en la Grecia clásica y que pone de manifiesto un cierto sistema de coacción al que obedece, desde ese momento, el discurso de verdad (y sobre el que trabajarán muy particularmente Platón y Aristóteles contribuyendo a definir el estatuto de la idea de verdad) en la sociedades occidentales.

De esta manera, la tragedia de Edipo, dice Foucault, “es representativa y, en cierto modo, instauradora de un determinado tipo de relación entre poder y saber, entre poder político y conocimiento, relación de la que nuestra civilización aún no se ha liberado”¹⁵. Al hacerlo, produce un lugar ficticio para el poder y la verdad, una construcción histórica que naturaliza una cierta relación entre poder y verdad por la cual el vínculo entre poder y saber es pensado (justamente desde la filosofía griega de los siglos V y IV a. C.) en términos de justicia, pureza, “desinterés”, conciencia y pura pasión por conocer¹⁶.

De ahí que Foucault sostenga, en esta clave, que la tragedia de Edipo es la historia de una investigación de la verdad¹⁷.

2) presenta una interpretación a contracorriente respecto de las lecturas tradicionales e históricas sobre la historia de Edipo (provenientes de distintos campos y perspectivas) influida por la que Gilles Deleuze y Félix Guattari habían propuesto en el *Anti-Edipo*¹⁸, publicado en forma contemporánea a las primeras versiones de la

¹⁵ Foucault, M., « La vérité et les formes juridiques », en *Dits et Écrits*, vol. II, 1970-1975, Paris, Gallimard, 1994 (éd. établie sous la direction de François Ewald et Daniel Defert, avec la collaboration de Jacques Lagrange), p. 554.

¹⁶ Cf. Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit., p. 186 y p. 251.

¹⁷ Cf. Foucault, M., « La vérité et les formes juridiques », op. cit., p. 555.

¹⁸ Así lo declara Foucault al comienzo de la segunda conferencia de *La verdad y las formas jurídicas* cuando señala que “Deleuze y Guattari intentaron mostrar que el triángulo edípico padre-madre-hijo no revela una verdad atemporal y tampoco una verdad profundamente histórica de nuestro deseo. [...] En otras palabras, Edipo, según Deleuze y Guattari, no es el contenido secreto de nuestro inconsciente, sino la forma de coacción que el psicoanálisis intenta imponer en la cura a nuestro deseo y a nuestro inconsciente. Edipo es un instrumento de poder, es una cierta manera de poder médico y psicoanalítico que se ejerce sobre el deseo y el inconsciente.” Foucault, M., « La vérité et les formes juridiques », op. cit., pp. 553-554. Ciertamente, Deleuze y Guattari conceptualizan el Edipo oponiéndose a la interpretación tradicional que de él hace el psicoanálisis a través de la formulación del complejo de

lectura del Edipo que ofrece Foucault. Así, según Foucault, *Edipo rey* no es una tragedia que cuenta el drama de un ser ignorante y víctima del destino ni tampoco constituye una representación del deseo constitutivo de la subjetividad (una suerte de verdad atemporal o verdad histórica de nuestro deseo y nuestro inconsciente), sino que lo que está en juego en ella, es una historia en torno del poder. Foucault sostiene que Edipo busca la verdad porque está en riesgo su poder como soberano. Esto es justamente lo que pretende hacer en su lectura (que, entonces, se inscribe claramente en la relación sostenida por la tríada verdad/modos de veridicción-poder/técnicas de gubernamentalidad-sujeto/prácticas de sí antes descripta y analizada): mostrar cómo se establecieron y se invistieron profundamente en nuestra cultura las relaciones políticas dando lugar a una serie de fenómenos, entre los cuales aparece, de manera prioritaria, el establecimiento y la comprensión de aquello que llamamos “verdad”, que solo pueden ser comprendidos a partir de las relaciones políticas que atraviesan toda la trama de nuestra existencia (y no ya necesariamente a partir de relaciones económicas de producción). Hay pues en esta afirmación de Foucault, una apuesta por dar preeminencia en la explicación de los regímenes de verdad y de la producción de la verdad misma, a la dimensión política en la comprensión del desarrollo de las formaciones socio-históricas y del proceso socio-histórico mismo.

No debe olvidarse que Foucault inscribe este análisis sobre el trasfondo de una genealogía de una voluntad de verdad y de una voluntad de saber cuyas raíces encuentra en la formación de la civilización griega antigua. En efecto, en el primer curso en el Collège de France, Foucault se fija como propósito elucidar la formación

Edipo. En efecto, en *El Anti Edipo* (1972) (que junto a *Mil mesetas* -1980- conforman el proyecto mayor de *Capitalismo y esquizofrenia*), los filósofos arremeten contra lo que consideran el “totalitarismo” del psicoanálisis para pensar el deseo a fin de ubicarlo en el centro de cualquier “máquina” constructora de lo social. Así, sostienen que el “hombre” pensado como “máquina deseante”, tiene que ser capaz de irradiar la multiplicidad en el mundo con el objeto de desechar las reglas que, en cualquier orden y de cualquier índole, han limitado históricamente la creación, la vitalidad y la autocreación. Por eso, Deleuze y Guattari conciben el deseo como máquina y fábrica y no como teatro o representación. En este sentido, el inconsciente no es pues un lugar en el que Edipo (o Hamlet) representan eternamente sus papeles, sino que el inconsciente produce, es decir, es en sí mismo producción. Cf. Deleuze, G. y Guattari, F., *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972. A mayor abundamiento, cf. el artículo de mi autoría “El pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault en cuestión: las ideas en torno del poder, el sujeto y la verdad”, en *Lecciones y Ensayos* n° 85, Buenos Aires, Departamento de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, 2008.

histórica de una voluntad de saber y del estatuto de la idea de la verdad hegemónicas en la historia occidental, que rastrea en ciertas transformaciones de préstamos orientales que tienen lugar entre los siglos VII y VI a.C. y que sentarán las bases del orden social griego en su versión “clásica” (podría decirse, *grosso modo*, aquellas que quedan plasmadas e irradian en torno de los siglos V y IV a.C.). Esta “transformación griega”¹⁹ tendrá consecuencias decisivas para su investigación: a través de ella se redistribuirán en la sociedad griega, las relaciones del discurso de justicia y del discurso de saber, esto es, las relaciones entre lo justo, la medida, el orden y lo verdadero. En particular, señala Foucault, el saber quedará dissociado del aparato de Estado y del ejercicio directo del poder, es decir, aparecerá separado de la soberanía política en su aplicación inmediata (tal como ocurría en los modelos orientales originales) para “convertirse en el correlato de lo justo, de lo δίκαιον como orden natural, divino y humano”²⁰. Esta transmutación implica dos transformaciones correlativas: una que hace aparecer a la verdad como saber sobre las cosas, el tiempo y el orden, y la otra que desplaza el saber del ámbito del poder a la región de la justicia. De esta manera, la justicia quedará plenamente ligada a la verdad y dejará de ser exclusivamente decisión y puesta en juego de las reglas tradicionales, conservadas en la memoria, recordadas en el momento oportuno por los sabios, los expertos, los exégetas y aplicadas como es debido por los reyes de justicia (*rois de justice*); y en su fundamento, la justicia deberá ser ley (νόμος), ley de los hombres que solo será verdaderamente infranqueable si se conforma al orden del mundo, y en su decisión, decir lo δίκαιον y lo ἀληθές, lo justo y lo verdadero, es decir, lo que se ajusta al orden del mundo y de las cosas, aquello que restituye ese orden mismo en caso de que sea perturbado o quebrantado²¹. Foucault dirá: “En los sucesivos, la justicia está unida a la verdad y sostenida por ella. Y la verdad misma es el orden exacto, la distribución conveniente, el ciclo y el retorno riguroso”²². Esta verdad-saber se encuentra ligada en

¹⁹ Concepto introducido en la historiografía por Bartel Leendert van der Waerden en *Ontwakende wetenschap. Egyptische, Babylonische en Griekse wiskunde*, Groningen, P. Noordhoff, 1950. Cf. Foucault, M., nota nº 5 de la « Leçon du 17 février 1971 », en *Leçons sur la volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 124.

²⁰ Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 114.

²¹ Cf. *ibidem*.

²² *Idem*.

su raíz con la justicia, la distribución y el orden y apoyada en una moral de la ἀρετή y en una técnica de la pedagogía (παιδεία). Foucault profundizará estas notas a partir de tres puntos claves que permiten comprender su lectura temprana del Edipo: la institución de la moneda (que no es simplemente la medida del intercambio sino que es instaurada esencialmente como instrumento de distribución, reparto y corrección social), la institución del νόμος o ley escrita (que no es simplemente constitución política sino el discurso mismo del orden social) y la institución de una justicia de modelo religioso.

De esta suerte, Foucault afina su análisis de la tragedia de Edipo, afirmando más particularmente que esta tragedia es fundamentalmente el primer testimonio que tenemos de las prácticas judiciales griegas. Así, sostiene:

“[...] se trata de una historia en la que unas personas –un soberano, un pueblo- ignorando cierta verdad, consiguen a través de una serie de técnicas [...] descubrir una verdad que cuestiona la propia soberanía del soberano. La tragedia de Edipo es, por lo tanto, la historia de una investigación de la verdad: es un procedimiento de investigación de la verdad que obedece exactamente a las prácticas judiciales griegas de esa época”²³.

Un elemento clave de esta lectura del Edipo propuesta por Foucault es, por lo tanto, el hecho de que la verdad que se busca cuestiona la propia soberanía del soberano.

Ahora bien, un aspecto fundamental a tener en cuenta para esta interpretación propuesta por Foucault es el hecho, también destacado por el filósofo especialmente en la clase del 17 de marzo de 1971, de que durante los siglos VII y VI a.C. se produce asimismo una inversión del estatuto de la mancha (*souillure*), haciendo jugar de manera diferente, los términos de lo puro y lo impuro. Este giro es importante para la constitución de una moral de la culpa y de una cierta voluntad de saber ligada al

²³ Foucault, M., « La vérité et les formes juridiques », *op. cit.*, p. 555.

crimen. Esta superposición jurídico-religiosa del crimen y la pureza implica una nueva relación con la verdad. En efecto, Foucault sostiene que la impureza es ahora una calificación individual constituida por el crimen y el principio de contactos peligrosos que se propagan en todo el espacio de la polis por lo que es importante saber si el crimen se ha cometido efectivamente y por quién.²⁴ En consecuencia, la impureza y sus efectos conllevan la exigencia de una búsqueda de lo que ocurrió. *Edipo rey* ilustra esta exigencia. De hecho, Apolo ordena expresamente liberar el reino de una mancha que alimentó en su seno, mediante la purificación del castigo del culpable (exilio o muerte) y la tragedia en su totalidad está recorrida por el esfuerzo de toda la polis por transformar en hechos comprobados, la dispersión enigmática de los acontecimientos humanos (asesinatos, pestes) y las amenazas divinas. La verdad se vuelve así la condición primera de la purificación. De ahí que la demostración de la verdad se vuelva una tarea política. A partir de este momento, la verdad forma parte de los grandes rituales jurídicos, religiosos y morales requeridos por la polis y actúa en ella como principio de división.

Pero la estructura jurídico-religiosa de la pureza implica otro tipo de relación con la verdad en la medida en que el impuro ignoró, voluntaria o involuntariamente, el νόμος, es decir, una ley visible y conocida por todos, publicada en la polis y descifrable inclusive en el orden de la naturaleza. En torno de esta co-pertenencia entre pureza y desvelamiento del orden, Foucault identifica una serie de figuras importantes para el pensamiento griego: la del sabio (puro detentador del saber y del νόμος, que debe proteger a la polis contra sí misma y prohibirle el gobierno de sí), la del poder popular (impuro puesto que es ἄνόμος en razón de que solo escucha sus intereses y deseos) y, entre ambas, la del tirano. La figura del tirano posee la virtualidad de ser negativa (si se acerca al poder popular y lo encarna) o positiva (en la medida en que se deja persuadir por el sabio). En esta relación de la verdad con el νόμος, aparece la figura de Edipo. Su impureza le impide saber puesto que está ciego al νόμος más fundamental (el del padre y la madre)²⁵. De allí la apelación de Edipo a

²⁴ Cf. Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit., p. 177.

²⁵ Foucault dirá: “su impureza [la de Edipo] lo ha puesto fuera del νόμος. Ya no sabe cuál es el orden de las cosas y el orden humano”, Ibidem, p. 184.

todos aquellos que pueden saber (desde la divinidad a los esclavos). Es aquí donde cobra sentido la lectura foucaultea de la tragedia de Edipo como una historia ligada al ejercicio del poder político y de su amenaza: cada vez que un fragmento de saber aparece, Edipo reconoce (y no se equivoca, subraya Foucault) que se le está quitando un poco de su poder²⁶.

Sobre esta interpretación básica de la tragedia de Edipo, que aparece tanto en los textos del primer curso como en la segunda conferencia de la PUC de Río de Janeiro, Foucault destaca una serie de elementos que se repiten en los textos escogidos:

1 – En primer lugar, aparece la figura del símbolo (σύμβολον) o la “ley de las mitades” que, al juntarse, permiten acceder a la verdad. El símbolo se presenta como una perspectiva general que define de manera contundente la forma en que Foucault interpreta la tragedia de Edipo a partir de su conceptualización como modelo de producción de la verdad.

El símbolo constituyó un mecanismo conocido en la cultura griega como signo de reconocimiento primitivamente entre los portadores de cada una de las mitades de un objeto cortado en dos pero también, como signo en términos de imagen. La palabra es utilizada por Sófocles en el verso 221 (“No podría seguir mucho tiempo la pista del criminal si no tuviera algún indicio [σύμβολον]”)²⁷.

El símbolo opera con informaciones lacunarias y fragmentos que se completan, mitades que se ajustan y se acoplan. En la obra, estas mitades están planteadas por Apolo-Tiresias, Yocasta-Edipo y el mensajero de Corinto-el pastor de Tebas. El vacío dejado por la profecía es colmado por las cuatro mitades del testimonio humano (Yocasta, Edipo, el mensajero y el pastor) y transforman la doble palabra del adivino y el dios en “ὀρθὸν ἔπος”, es decir, en palabra o relato verídico. Esta transformación es alcanzada por un doble desplazamiento: de lo alto a lo bajo de una jerarquía (los dioses, los reyes, los esclavos) y en las formas de saber (de cada

²⁶ Cf. idem.

²⁷ Cf. la nota nº 7 de « Le savoir d’Edipe », en idem, p. 252

uno de los personajes mencionados). En *El saber de Edipo*, Foucault explicita el funcionamiento del mecanismo del símbolo de la siguiente manera:

“Las mitades que vienen a completarse son como los fragmentos de un símbolo cuya totalidad reunida tiene valor de prueba y atestación. *Edipo* es una historia ‘simbólica’, una historia de fragmentos que circulan y pasan de mano en mano y cuya mitad perdida se busca: de Febo al adivino, de Yocasta a Edipo, del mensajero al pastor, y por lo tanto, de los dioses a los reyes y de los reyes a los esclavos. Y cuando, por fin, el último esclavo sale de su choza esgrimiendo el fragmento último de saber que aún se necesitaba, la mitad ‘relato’ se une a la mitad ‘oráculo’, la mitad ‘incesto’ se une a la mitad ‘asesinato’ y la mitad ‘tebana’ se une a la mitad ‘corintia’, y la figura total queda reconstituida. La tésera ha reformado sus fragmentos dispersos. El σύμβολον está completo”²⁸.

Edipo mismo, señala Foucault, es un σύμβολον, es decir, una figura en pedazos. Pero lo que el mecanismo del símbolo permitió identificar en Edipo a través del juego de las partes faltantes, es “una figura compuesta por mitades excesivas, monstruosas, que los ojos de ningún hombre pueden ya soportar ver”²⁹. Edipo aparece así como el hombre del exceso, de la desmesura y de la transgresión.

Foucault sostiene, finalmente, que el σύμβολον griego constituye antes bien una forma religiosa, jurídica y política de ejercicio del poder, es decir, se presenta como un instrumento de poder. Se trata de una forma ritual y jurídica que permite establecer una prueba, un reconocimiento, identificar individuos o autenticar mensajes. En efecto, Foucault sostiene que el símbolo constituye

²⁸ Idem, pp. 229-230.

²⁹ Idem, p. 231.

“un instrumento de poder, del ejercicio de poder que permite a alguien que guarda un secreto o un poder romper en dos partes un objeto cualquiera –de cerámica, por ejemplo- guardar una de ellas y confiar la otra a alguien que debe llevar el mensaje o dar prueba de su autenticidad. La coincidencia o ajuste de estas dos mitades permitirá reconocer la autenticidad del mensaje, es decir, la continuidad del poder que se ejerce. El poder se manifiesta, completa su ciclo y mantiene su unidad gracias a este juego de pequeños fragmentos separados unos de otros, de un mismo conjunto, un objeto único, cuya configuración general es la forma manifiesta del poder”³⁰.

2 – El segundo elemento en común está constituido por el procedimiento con el que se lleva adelante la búsqueda de la verdad. En este punto, Foucault señala, no obstante, la coexistencia de dos procedimientos o dos modelos de búsqueda de la verdad en la tragedia de Sófocles: el saber oracular y divino (que constituye un discurso profético y prescriptivo) y el saber al que se accede por la investigación (*enquête*) (de carácter retrospectivo). Podríamos decir, de manera más técnica, que en la obra, tal como lo señala Foucault, se produce un desplazamiento de la enunciación de la verdad o de los mecanismos enunciativos de la verdad, de la profecía al testimonio. Dominado por el mecanismo del símbolo, este último procedimiento hace intervenir (tal como se señaló) tres grupos de personajes entre los que se dirige la búsqueda de la verdad: el de los dioses (Apolo y Tiresias), el de los reyes (Edipo y Yocasta) y el de los esclavos (el mensajero de Corinto y el pastor de Tebas). En este juego de mitades que se acoplan, los esclavos responden a los dioses, los “simbolizan”. Foucault dice que “esta correspondencia define la tragedia y establece un mundo simbólico en el que el recuerdo y el discurso de los hombres son algo así como una imagen empírica de la gran profecía de los dioses”³¹. Entre ambos aparece

³⁰ Foucault, M., « La vérité et les formes juridiques », *op. cit.*, p. 560.

³¹ *Ibidem*, p. 561.

Edipo pero no como aquel que no sabía, sino como aquel que sabía demasiado, aquel que unía su saber y su poder de una manera condenable.

Se trata en estos casos, pero según formas de composición diferentes, de procedimientos a la vez religiosos, políticos y judiciales que tienen por finalidad determinar, en el espacio de la polis, dónde se encuentra la mancha y cómo desembarazarse de su portador. Foucault explica que el primero es el más arcaico, el más ligado a las prácticas tradicionales y el segundo es el más reciente, el que fue implementado en los siglos VI y V a.C., en correlación, indudablemente, con toda la reorganización de la polis³².

Además de los dos procedimientos mencionados, Foucault identifica un tercero en *Edipo rey*: el juramento purgatorio. Así, concluye, la obra pone en escena, los tres grandes procedimientos empleados por el pre-derecho y el derecho griegos para borrar la mancha y buscar al criminal. Cada uno de estos procedimientos produce un saber específico e implica una lucha de poderes a través de su enfrentamiento.

3 – El tercer elemento común que Foucault destaca es el de la figura del rey o τύραννος. Esta figura es clara desde el título mismo de la tragedia: *Edipo rey*, es decir, Οιδίπους τύραννος. Foucault señala que la palabra τύραννος es de difícil traducción y esta no da cuenta de su significado exacto en griego antiguo. Por ello, inquiere acerca del alcance y el significado de la realeza de Edipo. Y concluye: lo que está en cuestión a lo largo de toda la obra, es el poder de Edipo y es esto mismo lo que hace que se sienta amenazado (por las razones antes expuestas). Por lo tanto, *Edipo rey* es, para Foucault, la tragedia del poder y del control del poder político.

El poder del tirano Edipo está ligado a un saber particular: entre los dos primeros tipos de saber que se desprenden de los procedimientos antes descritos (el del oráculo, la videncia, la adivinación y el del testimonio, el recuerdo y la confesión), y a medio camino entre ambos, aparece el saber de Edipo, como saber del “tirano”, con sus características, sus condiciones y sus efectos. El saber de Edipo posee dos atributos mayores que lo definen como tal y que son, a un tiempo, sus instrumentos, sus condiciones y sus manifestaciones: τέχνη (oficio o *métier*) y γνώμη (saber

³² Cf. Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit., p. 244.

aprendido de nadie). El saber-poder del rey tirano como γνώμη se despliega entre el pasado y el presente y, apoyándose en el testimonio de aquellos que vieron, presenciaron, “estaban allí”, permite que se “descubra” y se encuentre el remedio por uno mismo. Por eso, el saber de Edipo, afirma Foucault, es esa especie de saber de experiencia y, al mismo tiempo, ese saber solitario, de conocimiento, saber del hombre que quiere ver con sus propios ojos, solo, sin apoyarse en lo que se dice ni oír a nadie, es decir, el saber autocrático del tirano que por sí solo puede y es capaz de gobernar la polis. De allí que Edipo sea el conductor, el piloto, aquel que en la proa del navío abre los ojos para ver. “Y es precisamente porque abre los ojos sobre lo que está ocurriendo que encuentra el accidente, lo inesperado, el destino, la τυχη. Edipo cayó en la trampa porque fue ese hombre de la mirada autocrática, abierta sobre las cosas”³³.

Al final de la obra, al realizarse el juego de las mitades, inclusive en el propio Edipo, este se vuelve un personaje superfluo en la medida en que el exceso de su saber y su poder son tales que lo transforman en un personaje inútil y monstruoso³⁴.

Ahora bien, ¿qué significa el poder de Edipo? El poder del “tirano” pues esta figura corresponde a la de aquel que después de haber pasado por muchas aventuras y llegado a la cúspide del poder, está siempre amenazado con perderlo. En este sentido, Foucault sostiene que la figura del rey-tirano Edipo se relaciona con la del rey sabio (el rey asirio) y con lo que será, unos años más tarde, la filosofía platónica. Edipo es entonces σοφός, el sabio, el tirano que sabe, el famoso sofista. Es por ello que la tragedia de Sófocles se presenta como la fecha inicial o el punto de eclosión de la desaparición de la unión del poder y el saber para garantizar la supervivencia de la sociedad. A partir de este momento, afirma Foucault, el hombre del poder será el hombre de la ignorancia. Edipo nos muestra el caso de quien por saber demasiado,

³³ Foucault, M., « La vérité et les formes juridiques », *op. cit.*, p. 567.

³⁴ A propósito, Foucault dirá: “Edipo podía demasiado por su poder tiránico, sabía demasiado en su saber solitario. En este exceso aún era esposo de su madre y hermano de sus hijos: es el hombre del exceso, aquel que tiene demasiado de todo, en su poder, su saber, su familia, su sexualidad. Edipo, hombre doble, que estaba de más frente a la transparencia simbólica de lo que sabían los pastores y habían dicho los dioses”. *Ibidem*, p. 568.

nada sabía. Edipo funcionará como hombre de poder, ciego, que no sabía y no sabía porque podía demasiado. De esta suerte, cuando el poder es tachado de

“ignorancia, inconsciencia, olvido, oscuridad, por un lado, quedarán el adivino y el filósofo en comunicación con la verdad, con las verdades eternas de los dioses o del espíritu, y por el otro, estará el pueblo que, aún cuando es absolutamente desposeído del poder, guarda en sí el recuerdo o puede dar testimonio de la verdad”³⁵.

Todas las consideraciones que acabo de presentar, llevarán a Foucault a extraer una serie de consecuencias decisivas sobre el estatuto de la verdad en Occidente y, muy particularmente, sobre su relación con el poder (político). La lectura foucaultiana del *Edipo rey* en los textos escogidos, permite desenmascarar el mito (que dominó luego la historia occidental casi hasta nuestros días) de que la verdad nunca pertenece al poder político, de que el poder político es ciego, de que el verdadero saber es el que se posee cuando se está en contacto con los dioses o cuando recordamos las cosas, “cuando miramos hacia el gran sol eterno o abrimos los ojos para observar lo que ha pasado”³⁶. La lectura de la tragedia de Edipo aparece entonces íntimamente ligada a la posición que asume Platón (pero también Aristóteles) respecto del problema de la verdad y a la forma en que lo plantea de manera decisiva para la historia occidental (y, podría aventurarse, hasta mundial, hegemonía occidental mediante), entre otros aspectos, contraponiendo poder y saber: “si hay saber, es preciso renunciar al poder; allí donde están el saber y la ciencia en su pura verdad, jamás puede haber poder político”³⁷.

Foucault insta, de manera expresa, a acabar con este gran mito, tarea ya iniciada por Nietzsche al mostrar en los textos citados, que por detrás de todo saber o conocimiento, lo que está en juego es una lucha de poder puesto que, para decirlo

³⁵ Idem, p. 569

³⁶ Idem, p. 570.

³⁷ Idem.

claramente, para Foucault, el poder político no está ausente del saber sino que, por el contrario, está tramado con él.

De esta manera, Foucault establece un juego entre símbolo, metafísica y teatro por el cual el mecanismo mismo por el cual la verdad es producida en una pieza clave de la cultura occidental, transmuta en ciertas formas normativas de lo humano que lo ligarán a la forma de la verdad misma y de su relación con el poder. El teatro opera como escenario en el que se juega un cierto modo de concebir lo humano en detrimento de otro, que tendrá consecuencias decisivas en la historia por venir hasta nuestros días. Podría decirse que *Edipo rey* actúa el comienzo de una metafísica como “ontología del alma” (ocluyendo un vínculo libre entre la verdad y la vida a través de las formas del poder) que se impone por sobre una “estilística de la existencia” como “obra bella”, la cual permite una eventual coincidencia, siempre móvil, entre la verdad y la vida, domeñando, en cada ocasión, ciertos efectos del poder a través de su ejercicio como práctica de sí³⁸.

Epílogo

Llegados a este punto, cabe plantearse la pregunta acerca de qué significan estas lecturas de la tragedia de Edipo propuestas por Michel Foucault, o, en otras palabras, ¿cómo debemos comprender su gesto hermenéutico respecto de la historia de Edipo? En primer lugar, creo que es necesario subrayar que se trata de una lectura de la verdad que nace al interior de la trama de las relaciones socio-históricas y de los juegos del poder. Se trata de dar cuenta de la deconstrucción que propone Foucault de la idea de la verdad y de sus planteos sobre la historia de la idea de la verdad. Por lo

³⁸ Foucault desarrollará *in extenso* este análisis en ocasión de su investigación sobre la *parrhesía* como la relación entre la existencia como obra y el decir verdadero, en el sentido en que el coraje de la verdad que implica la *parrhesía*, se orienta a dar forma y estilo a la vida. A partir de la contrastación del discurso verdadero entre el *Alcibíades* y el *Laques*, Foucault sostiene que nos encontramos aquí, en esta confrontación de prácticas del decir verdadero, ante el punto de partida de dos grandes líneas de desarrollo de la veridicción socrática a través de la filosofía Occidental: una que va hacia la “metafísica del alma” (el *Alcibíades*) y la otra que va hacia una “estilística de la existencia” (el *Laques*). Con ello, Foucault pretende desarrollar una historia de lo que podría denominarse la “estética de la existencia”. Cf. Foucault, M., *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 149.

tanto, no se la puede disociar de los planteos que presenta en el primer curso del Collège de France acerca del fuerte cuestionamiento de la idea de “origen” y del estatuto del conocimiento (y entonces, de la verdad), de la explicitación de algunas de esas ideas en *Nietzsche, la genealogía, la historia*, de la arremetida en la que insistirá en trabajos posteriores como la segunda de las conferencias de la PUC de Rio de Janeiro de 1973 pero también y de manera definitiva, en sus dos grandes genealogías, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* y *La voluntad de saber* (tomo I de *Historia de la sexualidad*), y del giro definitivo que dará en los últimos cursos sobre el problema de la verdad y de la función que le asignará en la producción de una vida como obra, donde reaparecerá la lectura de la tragedia de Edipo aunque con ciertas especificidades que responden a las líneas investigativas que Foucault estaba desarrollando en ese momento: la *parrhesía* y la *aleturgia* y la función de la confesión (*aveu*) en el marco de las formas judiciales de Occidente. Son estos últimos los que denomino (tal como expresé al comienzo del artículo) el segundo y el tercer momento de la lectura de la tragedia de Edipo en Foucault, que serán la ocasión de un futuro análisis.

Bibliografía

- Defert, Daniel, « Situation du cours », en Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir, Cours au Collège de France, 1970-1971*, Paris, Gallimard/Seuil, 2011.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.
- Detienne, Marcel, *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Librairie Générale Française/Le livre de poche, 2006.
- Euben, J. Peter, *The Tragedy of Political Theory. The Road Not Taken*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1994.
- Foucault, Michel, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.

- , « Nietzsche, la genealogía, l'histoire », en *Dits et Écrits*, vol. II 1970-1975, Paris, Gallimard, 1994 (éd. établie sous la direction de François Ewald et Daniel Defert, avec la collaboration de Jacques Lagrange).
- , « La vérité et les formes juridiques », en *Dits et Écrits*, vol. II, *op. cit.*.
- , *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France, 1982-1983, Paris, Gallimard/Seuil, 2008.
- , *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France, 1984, Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 2009.
- , *Leçons sur la volonté de savoir*, *op. cit.*.
- , *Du gouvernement des vivants*, Cours au Collège de France, 1979-1980, Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 2012.
- García Gual, Carlos, *Enigmático Edipo. Mito y tragedia*, Madrid, FCE, 2012.
- Gros, Frédéric, « Situation du cours », en Foucault, M., *Le courage de la vérité*, *op. cit.*.
- Knox, Bernard M. W., *Oedipus at Thebes*, New Haven, Yale University Press, 1957.
- Marx, Karl, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, Hamburg, Otto Meißner Verlag, 2., überarbeitete Auflage, 1869.
- Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, in *Discurso y realidad*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1987.
- , *El nacimiento de la tragedia*, Madrid/Buenos Aires, Alianza Editorial, 1995.
- Raffin, Marcelo, “‘Fragmentos para una morfología de la voluntad de saber’. La relación verdad-subjetividad en la filosofía de Michel Foucault entre el primero y los últimos cursos del Collège de France”, *Revista Paralaje* n° 11, Valparaíso, Chile, 2014.
- , “El pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault en cuestión: las ideas en torno del poder, el sujeto y la verdad”, en *Lecciones y Ensayos* n° 85, Buenos Aires, Departamento de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, 2008.

Rocco, Christopher, *Tragedia e ilustración. El pensamiento político ateniense y los dilemas de la modernidad*, Barcelona/Buenos Aires/México D.F./Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 2000.

Sófocles, *Edipo Rey*, trad. y notas de Alamillo Sanz, Assela y presentación de Lida, María Rosa, Madrid, Gredos, 2010.

-----, *Edipo Rey*, trad., introducción y notas de Pinkler, Leandro, Buenos Aires, Biblos, Gredos, 2006.

-----, *Oedipus the King*, translated by Knox, Bernard, New York, Pocket Books, 2005.

-----, *Edipo en Colono*, trad. y notas de Alamillo Sanz, Assela, Madrid, Gredos, 1992.

Vernant, Jean-Pierre y Vidal-Naquet, Pierre, *Œdipe et ses mythes*, Bruxelles, Éditions Complexe, 2006.

-----, *Mito y tragedia en Grecia antigua*, t. I y II, trad. de Armiño, M., Madrid, Paidós, 1989 y 2002.