

Michel Foucault propone una lectura de la tragedia *Edipo Rey* de Sófocles (429 a.c) en más de una oportunidad. La primera es en el contexto del curso que dicta en el Collège de France en 1970-1, editado como *Lecciones sobre la voluntad de saber*. La segunda, ocurre un año después en una presentación realizada en Nueva York, contenida en el mismo volumen como *El saber de Edipo*. Una tercera ocasión es la segunda conferencia pronunciada en Río de Janeiro en 1973 compilada en *La verdad y las formas jurídicas*. Años después, se encuentra su mención en otros tres cursos, publicados como: *El gobierno de los vivos* (1980), *Obrar mal, decir la verdad* (1981) y *El gobierno de sí y de los otros* (1982-3).

Con respecto a la clave de su aproximación, el filósofo francés es claro: “lo que hago no es en absoluto una reinterpretación del mito de Edipo, sino, al contrario, una manera de no hablar de Edipo como estructura fundamental, primordial, universal [...] Me parece más interesante resituar la tragedia de Sófocles en una historia de la verdad, [...] haciendo el análisis de un texto y no de un misterio. [...] ¿A que la remití? A las prácticas judiciales”¹ (DE2). Sin duda esta referencia a prácticas concretas y situadas para plantear una historia de la verdad, no es un gesto que pueda resultarnos extraño teniendo en cuenta el habitual proceder foucaultiano. Lo que encontramos sugerente, en cambio, es la reiteración del análisis de esta tragedia a lo largo de una década y precisamente en función del tema de la verdad que en el transcurso de estos años el filósofo va reformulando.

Abordaremos estas lecturas que desarrolla Foucault desplazándonos de la temática de la representación del derecho y centrándonos en los dos motivos del juego de la verdad por mitades, el *símbolon*, y el saber especial de Edipo en tanto tirano; ya que ambos conservan su énfasis en todas las exposiciones, y nos permiten así percibir las modificaciones que se van dando. Teniendo en cuenta entonces los diferentes enfoques de esta historia de la verdad en los cuales se inserta la aproximación a la obra, distinguiremos tres momentos.

Dentro de un primer horizonte de problematización, podemos tomar en conjunto las *Lecciones sobre la voluntad de saber*, la presentación *El saber de Edipo* en EEUU y la conferencia dictada en Río de Janeiro. Muy próximas a esa notable inauguración de su trabajo en el Collège de France que conocemos como *El orden del discurso*, su análisis se encuadra en la historia de la cara oculta y violenta de la verdad en la voluntad de saber: su funcionamiento como sistema de exclusión, como legislación que separa en los discursos el dominio de lo verdadero de una serie de relaciones indebidas o impropias. Desde esta perspectiva es la “manifestación de un cierto sistema de constricción al cual obedece desde Grecia el discurso de verdad en las sociedades occidentales”² y la “historia de un determinado tipo de relación entre poder político y conocimiento de la que nuestra civilización aún no se ha liberado”³ lo que para Foucault podemos evidenciar en la trama de *Edipo Rey*.

¹ Foucault, Michel; *Dits et Ecrits*, Tome II, Gallimard, París, 1994; p. 625-6.

² Foucault, Michel; *Lecons sur la volonté de savoir*, Seuil, París, 2011; p. 185.

³ Foucault, Michel; “La verdad y las formas jurídicas” En: *Obras esenciales*, Paidós, Madrid, 2010; p. 515.

En estas ocasiones el trasfondo es la fundación de un cierto régimen de distribución del poder y la verdad en función de un saber con respecto al orden de las cosas y del mundo, cuyo acceso exige ciertas condiciones. El problema es fundamentalmente el del orden y las conjuras requeridas para que éste no sea contaminado, no se vea amenazado. En términos de la historia de Sófocles, purgar a la ciudad de la impureza, de la mancha del crimen de Layo que desató la peste y en cuyo cumplimiento Edipo cifra la continuidad de esa soberanía que le fue otorgada por la ciudad otrora, precisamente cuando gracias a su saber, logró restablecerla. La indagación que llevará adelante Edipo en tanto tirano, hará concurrir los distintos estratos sociales para componer con los fragmentos de verdad que aportan los distintos tipos de saber, la integridad de lo ocurrido. Luego de toda la trama del reconocimiento, la cual Foucault describe como esa ley de la mitades o *símbolon*, que primero Edipo constrasta desde sí para que luego se acoplen sin fisuras entre ellas, mientras que la ciudad obtendrá el establecimiento del hecho que la salva, con el hijo y asesino de Layo sabemos lo que ocurre: quedará excluido de esa curva de la verdad que se cierra sobre sí misma, de ese recinto de la verdad fundado en una relación circular entre la pureza (ya sea por la comunicación con los decretos divinos o por estar desprovistos de poder) y el respeto al nomos (ya sea por comunicarlo como por corroborarlo). Las características positivas y negativas de la figura del tirano no se compensan como aquellas mitades, hay un remanente, un exceso, son la imagen de lo monstruoso. Edipo es desplazado y en ese lugar que ocupaba en la ciudad se erige, se inventa, un lugar ficticio que se pretende emergente del sólo descubrimiento de la verdad (que es efectivamente lo que llevó al cabo hasta el final y por sí mismo Edipo), y se borra, se deshace simultáneamente con su expulsión, todas las notas del poder, de las determinaciones de la voluntad y el deseo, del conflicto.

La suerte de Edipo y de la ciudad eran idénticas, luego se separan, y se pretende esa segregación como un efecto de luz, de iluminación de la verdad. La ciudad se salva precisamente porque Edipo se expulsa a sí mismo, y en su desfasaje es quien está fuera de la verdad, pero a costa de quien ésta coincide consigo misma. No solo Edipo es doble, el régimen de verdad opera también con un doble mecanismo: por un lado, la expulsión, la anulación, pero por otro y simultáneamente, el reforzamiento de la identidad, la coincidencia y composición exacta de la profecía y el testimonio en las leyes divinas que rigen el orden de los asuntos humanos. En la medida en que el acuerdo se convierte en unanimidad, lo que se conjura no es la desobediencia (que en la historia vemos reintegrada y funcional al orden) sino el poder, e íntimamente, su vinculación con el saber. Para que no perezca la ciudad estos no pueden ir juntos, es el justo reparto, la decisión en común de la vida colectiva la que preservará la salud de la ciudad.

Foucault traduce así la configuración de toda una ética de la verdad de raigambre política. Fuera del nomos no hay verdad; la exterioridad es definitivamente salvaje, monstruosa. Lo que Edipo obtuvo en términos de verdad, lo desposeyó de poder. Sin apoyarse en el mito sino en los procedimientos concretos mediante los cuales se forjó este desenlace, el filósofo muestra cómo se generó otro mito, a nivel colectivo, social, pero que ejerce prohibiciones bien reales: el gran mito de que la verdad nunca pertenece al poder político, de que saber y poder se excluyen.

Un segundo momento en que Foucault continua la lectura de esta tragedia, podemos conformarlo 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 (*Obrar mal, decir la verdad*). Aquí, según el mismo autor lo refiere, se ha producido un desplazamiento de la problematización: desde la matriz saber-poder hacia el análisis del gobierno por la verdad. La diferenciación y composición entre tipos de saber que jugaban en el *symbolon*, es propuesta ahora como procedimientos aletúrgicos, modos de manifestación de la verdad que remiten a “las formas de obligación por las cuales se vinculan al sujeto del decir veraz”⁴.

Los aspectos que se destacan del drama no varían: la indagación y la preocupación por el poder de Edipo, su demasía y la condena no del procedimiento que desarrolló sino del uso distintivamente tiránico del mismo. Pero el elemento en que está centrado no es la ciudad o supervivencia del orden, sino el requerimiento de verdad a los sujetos, el polo subjetivo de producción de esa configuración objetiva del lugar de la verdad.

“La pregunta que quisiera plantear: ¿cómo es que una sociedad como la nuestra el poder no puede ejercerse sin que la verdad se haya manifestado y manifestado en la forma de la subjetividad, y sin que, de otra parte, esperemos de esa manifestación de la verdad en la forma de la subjetividad 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?”⁵.

El problema no es el de la exclusión que opera la verdad sino la demanda incesante que impone y la adhesión que subjetivamente se le presta; no el poder que debe ser expulsado de su recinto sino el poder que le conferimos. Y en esa vinculación “la manifestación de verdad es suplementaria en relación a los conocimientos útiles”⁶, ya que al cabo de la tragedia resultó suficiente su efecto de luz a través de los rituales y procedimientos convenientes para que el problema del castigo no se plantee más. El arte del descubrimiento que llevó adelante Edipo transformó a todos en agentes de verdad en la medida en que su ejercicio de poder como gobierno de los hombres demandó “no sólo actos de obediencia y de sumisión sino actos de verdad donde los individuos, que son sujetos en la relación de poder, son también sujetos como actores, espectadores, testigos o como objetos en el procedimiento de manifestación de verdad”⁷.

Desde esta perspectiva, Foucault subraya como determinante la veridicción de los sirvientes en tanto confesión: “Los adivinos saben todo, pero lo que dicen no llega a entenderse y efectivizarse si no interviene una aleturgia del modo que dice yo vi, yo estuve, yo hice. Sin ese punto, que podríamos llamar subjetivación, en el procedimiento general y en el ciclo global de la aleturgia, la manifestación de la verdad permanecería inalcanzable”⁸. Edipo mismo fue al comienzo requerido por la ciudad en función de su obligación singular a la verdad, de su compromiso en primera persona, pero llevó su determinación a tal extremo que pretendió

⁴ Foucault, Michel; *Obrar mal, decir la verdad*, S. XXI Editores, Buenos Aires, 2014, p. 30.

⁵ Foucault, Michel; *Du gouvernement des vivants*, Seuil, París, 2012; p. 73-4.

⁶ Idem, p. 8.

⁷ Idem, p. 81.

⁸ Idem, p. 73.

sustituir con su procedimiento toda la economía general de la aleturgia, la cual si bien se apoya en distintas subjetivaciones, es trascendente, depende del nomos.

En tal sentido, vemos que este análisis no se contrapone a la lectura que Foucault realiza en el primer momento, sino que la complementa con la operación de esta otra faz del régimen de verdad: no se trata meramente de una imposición, sino de una infiltración de un “tu debes” de la verdad que subjetivamos sin dominar en sus efectos, no es una interpelación abierta sino un compromiso reglado, que no queda vacante. Edipo fue desplazado pero la ciudad quedó ligada a la verdad que se hizo presente por procedimientos que todos reconocieron y de los que fueron partícipes. Edipo, a su vez, sólo pudo reconocerse cuando el coro hubo reconocido la validez de lo que se decía⁹.

“No tenemos necesidad de ser reyes, de haber matado a nuestro padre, de haber desposado a nuestra madre, de reinar sobre la peste para estar constreñidos a descubrir la verdad de nosotros mismos. Ningún pueblo víctima de la peste nos lo demanda, sino simplemente todo el sistema institucional, todo el sistema cultural, todo el sistema religioso y social al que pertenecemos”¹⁰

Resta como último momento en que encontramos una referencia de Foucault a Edipo el curso de 1983 en el Collège de France, *El gobierno de sí y de los otros*. A diferencia de las ocasiones anteriores, no es la tragedia de Sófocles la que aparece trabajada como tema, sino que su mención se produce por una comparación con la obra *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 la dramaturgia del decir veraz, que también se sirve de la ley de las mitades, presenta como desenlace la contrafigura del destino tiránico de Edipo: de ser nadie al comienzo de la trama, el personaje termina ganando su lugar en la ciudad nada menos que para ejercer la parrhesía.

Foucault no se explaya en detalles del contraste y lo único que agrega a sus observaciones previas sobre Edipo, es la relación que traduce entre verdad y pathos: mientras que en *Ión* no es él quien busca la verdad y ésta sobreviene por el choque de las pasiones de otros personajes y como apaciguamiento de las mismas; Edipo es quien llevó adelante toda la investigación que “al dar con la verdad hizo aparecer su existencia entera como pathos”¹¹.

Nos interesa esta breve mención simplemente para retener lo siguiente. Teniendo en cuenta todas las características de la parrhesía – la ética del cuidado de sí que supone, su relación con la libertad y el riesgo, su función crítica al poder – y Edipo como la contracara, pareciera que lo que a media voz retorna es ese doble de sombra que Foucault mostraba al comienzo de esta historia de la verdad: la verdad no es sin condiciones, la verdad no está vinculada con la libertad sino en función de ciertas reglas, el régimen de verdad no puede desligarse de la

⁹ Foucault, Michel; *Obrar mal, decir la verdad*, op.cit. p. 79.

¹⁰ Foucault, Michel; *Du gouvernement des vivants*, op.cit., p. 306.

¹¹ Foucault, Michel; *El gobierno de sí y de los otros*, FCE, Buenos Aires, 2010, p.130.

economía de las relaciones de poder, y bien podría ser que el orden de la verdad esté erigido sobre constricciones intolerables.

Si nos permitimos dar lugar a la reaparición de ese perfil, entonces estas últimas formulaciones del filósofo francés en que la problematización de la verdad se ha modificado desde su planteo en términos de saber/poder/sujeto para proponerse como relaciones entre veridicción, gubernamentalidad y pragmáticas de sí, conducen menos a la victoria de un individuo soberano en control de todos esos aspectos, que a la exposición del carácter radicalmente problemático de la constitución de una subjetividad que pone permanentemente en cuestión y en su interrelación, todas estas dimensiones de la experiencia.

Si damos un paso más, al último curso que dicta Foucault, encontramos introducida esta posibilidad: la parrhesía no sólo está ordenada a la ética de la verdad bajo la forma de la cuestión de la pureza o purificación del sujeto (que es la que veíamos conformarse al principio), sino con otro aspecto de esa ética que es el coraje, donde juega tanto el reconocimiento de la irreductibilidad de la verdad, el poder y el ethos y el de su necesaria vinculación, como la resolución de plantear con obstinación y volviendo siempre a empezar, diferentes relaciones en disputa con que las preestablecidas¹².

Siendo este el término del recorrido, queremos finalizar, entonces, con una observación acerca de una llamativa afinidad que dejaremos planteada más que resuelta.

Si tomamos la concepción de la tragedia que propone J.P. Vernant, uno de los historiadores a cuyos estudios Foucault recurre, podemos no sólo constatar datos - como esa transposición del problema de derecho al universo dramático que dejamos de lado en nuestra exposición-, sino de modo más general encontrar rasgos o características de este género en los que creemos reconocer interesantes similitudes con aspectos del trabajo de Foucault.

Por un lado, lo que podemos entender como el enfoque de sus indagaciones y los efectos de su proceder. Tal como Foucault define la historia del pensamiento que realiza como “el análisis de 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 tiene cierto tipo de hábitos, y que pone en funcionamiento cierta clase de instituciones”, se aproxima a lo que operaba allá por el S. V la tragedia en tanto “verdadera institución” a la par de otras donde “se jugaba la conformación de la nueva mentalidad política y cívica”, que no se limitaba a ser “un mero reflejo de la sociedad”, sino que “tomaba elementos y los transformaba en el mundo espiritual que creaba, volviéndolos problemáticos en su interior”¹³. Asimismo, la genealogía del presente desde la cual encuadra sus últimas investigaciones, apuesta a una repercusión análoga a la que generaba el juego temporal de distancia y cercanía que ponía en escena el drama: “El mundo legendario [del que se sirve la tragedia] constituye para la ciudad un pasado lo suficientemente lejano como para que se dibuje el

¹² Idem, ver páginas 89, 137.

¹³ Vernant, J. P.; “Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque” En: *Oeuvres*, Tome I, Seuil, París, 2007, p. 1088-9.

contraste entre las tradiciones míticas y las nuevas formas de pensamiento jurídico y político, pero lo suficientemente cercano como para que el conflicto de valores sea todavía dolorosamente sentido y la confrontación no deje de ejercerse”¹⁴.

Por otro lado, y en conexión más explícita con todo lo que hemos desarrollado, para Vernant la tragedia lleva a su máxima expresión la situación del hombre como problema, la ambigüedad de sus actos “como producto de todos los mecanismos intelectuales del carácter, del temperamento del agente y producto, a la vez, de todas esas fuerzas que actúan a través de él”¹⁵, y que no puede dominar enteramente. Mientras que luego en el registro político, jurídico, filosófico la ambigüedad se convierte en llana oposición y contradicción y se zanja, la tragedia se mantiene en la tensión, en el enigma que no tiene una resolución unívoca, que permanece como problema. La monstruosidad de Edipo, su ser doble, sale a la luz pero no se resuelve.

Quizás entonces, desde estas afinidades, podríamos pensar toda la peripecia de esa historia de la verdad que Foucault va componiendo, y que recorrimos de la mano de *Edipo Rey* desde las constricciones que impone el régimen de verdad, hasta la ética del coraje que ese orden no puede suprimir, en el mismo registro en que creaba su realidad la tragedia: ni la armonía preestablecida ni los opuestos excluyentes, sino ese exceso que siempre retorna - el conflicto.

¹⁴ Vernant, J.P., “Oedipe, notre contemporain?” En: *Oeuvres*, Tome II, Seuil, París, 2007, p.2067.

¹⁵ Vernant, J.P., “Ambigüité et renversement. Sur la structure énigmatique d’*Oedipe Roi*” en: *Oeuvres*, Tomel, Op. Cit., p. 1158.