

La verdad del poder y el poder de la verdad en los cursos de Michel Foucault

Edgardo Castro*

Resumen: Este artículo se ocupa de las relaciones entre poder y verdad en los cursos de Michel Foucault. Busca mostrar cómo se ha pasado de una concepción en la que se insistía en las instancias de poder como productoras de discursos verdad al análisis de la fuerza de la propia verdad como límite del poder. En este contexto, luego de haberse ocupado de la introducción de la idea de voluntad en la arqueología de saber y sus consecuencias, aborda las nociones de régimen de verdad y veridicción.

Palabras clave: voluntad de verdad, poder, régimen de verdad, veridicción.

Abstract: This article deals with the relationship between power and truth in the courses of Michel Foucault, from a conception in which emphasized the instances of power as producers of true discourse to the analysis of the force of the own truth as a limit of power. In this context, it examines the introduction of the idea of will in the archaeology of knowledge and its consequences and the notions of regime of truth and veridiction.

Keywords: will of truth, power, regime of truth, veridiction

En el artículo “Foucault” del *Dictionnaire des philosophes*, el propio Foucault, bajo el pseudónimo de Maurice Florence, se presenta a sí mismo como un filósofo de la verdad o, para ser más precisos, de lo verdadero.¹ Lo que en cierto sentido, sobre todo si se tiene en cuenta la recepción de sus trabajos, no puede dejar de sorprender. Nihilista, relativista o escéptico han

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Friburgo (Suiza), investigador del Conicet y profesor universitario. Sus publicaciones se ocupan de la filosofía contemporánea, particularmente francesa e italiana. Es uno de los principales traductores de la obra de Giorgio Agamben al español, y está a cargo de la edición de los textos de Michel Foucault incluidos en la serie Fragmentos Foucaultianos en Siglo XXI Editores, que también publicó su *Diccionario Foucault*. Dirección electrónica: edgardomanuelcastro@gmail.com

¹ Cfr. Foucault, M., *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, vol. 4, pp. 631-634.

sido sólo algunas de las caracterizaciones habituales de su pensamiento. Quizá nada mejor que un recorrido por sus cursos en el Collège de France, cuya publicación completa ha concluido recientemente, permita comprender el sentido y el alcance de esta descripción autobiográfica. Parcialmente, ésta es la tarea que nos proponemos.

Ciertamente, es posible discutir en qué medida encontramos en Foucault una concepción realista de la verdad, aunque ella no responda a una concepción adecuacionista. Y también, cómo esta concepción se relaciona con la que sostienen otros filósofos del siglo XX. La obra de Carlos Prado, *Searle and Foucault on Truth*, cuya tesis general acerca de una concepción realista de la verdad en Foucault compartimos, es un claro ejemplo de ello.² En este trabajo, sin embargo, perseguimos otros objetivos. Nuestra intención es mostrar cómo se ha modificado la relación entre poder y verdad a lo largo de sus cursos, cómo Foucault se ha desplazado de los análisis históricos donde el énfasis se ponía en los modos en que los dispositivos de poder eran productores de verdad al interés por aquellas manifestaciones de la verdad en las que se pone en juego la fuerza y el poder de la verdad misma.

Para poner en claro nuestro interés, vale la pena citar un texto de Georges Dumézil al que el propio Foucault remite en el momento en que, precisamente, reorienta sus investigaciones respecto de las relaciones entre poder y verdad: “Cuánto más lejos nos remontamos en el comportamiento de nuestra especie, la palabra verdadera es una fuerza a la que pocas fuerzas pueden resistir. La verdad tempranamente se les apareció a los hombres como una de las armas verbales más eficaces, uno de los gérmenes de potencia más prolíficos, uno de los más sólidos fundamentos de sus instituciones”.³

² Cfr. Prado, C., *Searle and Foucault on Truth*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, p. 4.

³ Dumézil, G., *Servius et la fortune*, París, Gallimard, 1943, pp. 243-244. Remitimos a las ediciones en lengua original de los autores citados. Las traducciones son nuestras.

I. Un momento de transición

De acuerdo con el estado actual de las publicaciones de Michel Foucault, la expresión “historia de la verdad” aparece por primera vez en las *Leçons sur la volonté de savoir*, donde Foucault, retomando los temas poco antes esbozados en *L'Ordre du discours*, trata de establecer “una teoría de la voluntad de saber que pueda servir de fundamento para los análisis históricos”⁴ que se propone llevar a cabo. Más precisamente, la expresión se encuentra en la conferencia pronunciada en 1971 en la Universidad McGill “*Leçons sur Nietzsche. Comment penser l'histoire de la vérité avec Nietzsche sans s'appuyer sur la vérité?*”⁵ que fue incluida en la edición de estas lecciones de 1970-1971 en el Collège de France.⁶

Aunque entrelazadas entre sí, en este curso es posible distinguir tres grandes líneas argumentativas en la exposición de Foucault. En primer lugar, la contraposición entre dos morfologías “extremas y opuestas”⁷ de la

⁴ Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, París, EHESS-Gallimard-Seuil, 2011, p. 3.

⁵ Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, pp. 195, 208. Nos referimos precisamente a la expresión, pues la idea de una historia de la verdad ya se encuentra, en efecto, en la lección inaugural *L'Ordre du discours* (Foucault, M., *L'Ordre du discours*, París, Gallimard, 1971, p. 15) y en un texto que ha ejercido una especial atracción en la recepción de su pensamiento, “Nietzsche, la généalogie, l'histoire”, donde se afirma que “la verdad y su reino originario han tenido su historia en la historia” (Foucault, M., *Dits et écrits*, vol. 2, p. 140), historia de luchas y de dominación.

⁶ En la edición de este curso, es necesario subrayarlo, se publica directamente el manuscrito del que Foucault se servía en sus clases. Los que habían aparecido anteriormente contenían, en cambio, la transcripción de las grabaciones existentes. En el manuscrito de Foucault, sin embargo, faltan las páginas de las lecciones correspondientes al 23 de diciembre de 1970 y al 6 de enero de 1971. La conferencia que aquí nos interesa ha sido publicada junto con el curso por dos razones, por su cercanía temporal, tuvo lugar en abril de 1971, y porque su contenido conceptual coincide con los temas tratados en las clases de esas páginas faltantes (Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, pp. 276-277). Como especula el editor del curso, Daniel Defert, muy posiblemente el propio Foucault extrajo las páginas faltantes para servirse de ellas en sus conferencias (Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit., p. 276).

⁷ Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 219.

voluntad de saber: Aristóteles y Nietzsche. Por un lado, según el célebre pasaje inicial de la *Metafísica*, el saber se presenta como natural para el hombre y, ya desde la sensación, se supone una relación entre conocimiento, placer e inutilidad que encuentra su expresión más acabada en el ideal de una vida contemplativa. Para Nietzsche, en cambio, el conocimiento ha sido una invención que responde al interés y a la utilidad, y la verdad, la primera de sus falsificaciones. En segundo lugar, nos encontramos con el tema que ocupa mayormente el desarrollo de Foucault, el análisis de las formas del discurso verdadero en la cultura griega: los sofistas, Platón, Aristóteles, pero también Homero, Hesíodo, los rituales arcaicos del discurso verdadero, sus formas jurídicas y judiciales, la relación entre la justicia, la verdad y la institución de la moneda, y, finalmente, Sófocles y la cuestión de la verdad en Edipo. Algunos de estos tópicos, en particular las prácticas judiciales en Grecia y el *Edipo* de Sófocles, serán retomados por Foucault en varias ocasiones.⁸ A través de todo este material, se busca mostrar cómo la administración de la justicia y el saber del que ella requería confluyeron en una noción de verdad entendida como “lo que se puede ver, constatar, calcular y lo que obedece a leyes semejantes a las que rigen el orden del mundo”.⁹ En tercer lugar, nos encontramos con aquellos pasajes en los que, a partir de la mencionada contraposición y de estos análisis históricos, Foucault retoma los problemas y conceptos de los que se había ocupado en los años inmediatamente precedentes, sobre todo en *L'Archéologie du savoir* de 1969, acerca de la arqueología de los discursos.

Aunque esta tercera línea de exposición, donde encontramos la expresión “historia de la verdad”, ocupe un espacio mucho más reducido que las dos anteriores, desde la perspectiva de la construcción del pensamiento de Foucault, resulta la de mayor relevancia. En efecto, con la introducción de la noción de voluntad de saber, tema general del curso, busca resolver una de

⁸ Estos temas, en efecto, serán retomados en las conferencias de 1973 en Río de Janeiro tituladas “La vérité et les formes juridiques” (*Dits et écrits*, vol. 2, pp. 553 y ss.) y en los cursos *Du gouvernement des vivants*, de 1980 en el Collège de France (pp. 22-90), y *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, de 1981 en la Universidad Católica de Lovaina (pp. 17-88).

⁹ Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 221.

los mayores desafíos de su arqueología: ofrecer una explicación de las mutaciones epistémicas. Para ello, Foucault recurrirá a la idea de “una voluntad de saber, anónima y polimorfa, susceptible de transformaciones regulares”.¹⁰

Respecto de esta época, es decir, los inicios de la década de 1970, en la que se introduce la noción de voluntad en la arqueología de los saberes y en cuyo marco aparece la idea de una historia de la verdad, en una conversación de 1977 Foucault sostendrá que por ese entonces tenía una concepción inadecuada del poder y, por lo tanto, también de las relaciones entre poder y verdad. Según sus propias palabras, se trató de un “momento de transición”.¹¹

II. Una arqueología de la voluntad

Ahora bien, como acabamos de señalar, en algunos pasajes de las *Leçons sur la volonté de savoir* los conceptos clave que definían su método de trabajo en *L'Archéologie du savoir* son explícitamente retomados en relación con la noción de voluntad, que, es necesario subrayarlo, estaba completamente ausente en esta obra de 1969. En particular tres de ellos: la cuestión de la materialidad de los enunciados, la noción de acontecimiento discursivo y la necesidad de abstraerse a la alternativa entre el régimen del significante y el recurso a la interpretación.

La cuestión de la materialidad de los enunciados domina, en efecto, el eje de la reconstrucción foucaultea de la interpretación aristotélica de los sofistas. Foucault se ocupa de mostrar cómo, para Aristóteles, los sofismas no son razonamientos falsos o defectuosos sino falsos razonamientos que no funcionan simplemente a partir de la materialidad del lenguaje sino en esa materialidad misma. Los sofistas son aquellos que manejan los enunciados como si fuesen cosas, en este caso, cosas dichas. La exclusión de esta materialidad, expresada en la expulsión aristotélica de los sofistas del campo

¹⁰ Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 218.

¹¹ Foucault, M., *Dits et écrits*, vol. 3, p. 228.

de la historia de la filosofía,¹² ha hecho posible, según Foucault, los fenómenos que dieron lugar a la formación de la ciencia y de la filosofía occidentales: la constitución de una lógica apofántica, la soberanía de la relación significado-significante y la primacía acordada al pensamiento como lugar de aparición de la verdad.¹³

La relación entre materialidad de los enunciados y los sofismas aparece, en primer lugar, a propósito de la escasez de las palabras respecto de las cosas. A esta escasez debemos atribuirle, como sostiene Aristóteles, aquellos sofismas que se producen por efecto de la homonimia. Ahora bien, Foucault hace notar que, más allá de estas formas, aunque Aristóteles no sea explícito sobre ello, también las otras especies sofísticas (por disociación, por asociación, por anterioridad, etc.) son consecuencia de la materialidad de los enunciados.¹⁴ Al respecto, enumera cuatro dimensiones de la materialidad: la linealidad del discurso que hace posible el desplazamiento de sus elementos, la serialidad o sucesión de discursos en la que cada discurso se inscribe, su condición de acontecimiento (ser cosas dichas) y su carácter estratégico (el contexto de lucha o rivalidad en el que las cosas se dicen).¹⁵ Partiendo de estas múltiples dimensiones materiales del discurso es posible, para Foucault, contraponer punto por punto razonamiento y sofisma.¹⁶

También la interpretación foucaultiana de los sofistas es la ocasión para ofrecer una conceptualización acerca de la noción de acontecimiento enunciativo. En la lógica del discurso apofántico la realidad del discurso racional toma forma, por un lado, a través de un conjunto de reglas anónimas y universales y, por otro, en una relación con el ser y la verdad que pasa por la idealidad del significado. El discurso sofístico, en cambio, se juega a nivel del acontecimiento, es decir, del hecho de que determinadas cosas se dijeron, y su

¹² Para Foucault, la exclusión de los sofistas del ámbito de la filosofía no hay que buscarla en Platón, sino en Aristóteles. Cfr. Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 32.

¹³ Cfr. Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 66.

¹⁴ Cfr. Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 44.

¹⁵ Cfr. Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 46.

¹⁶ Cfr. Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, pp. 46-47.

verdad depende de la capacidad de continuar diciéndolas hasta silenciar al contrincante.¹⁷

En su recorrido por la cultura clásica griega, como señalamos, Foucault aborda el *Edipo* de Sófocles. Edipo no es visto como el personaje que nos narra el “destino de nuestros instintos o de nuestro deseo”, sino como el que saca a la luz “el sistema de coerción al que obedece, desde los griegos, el discurso de verdad en las sociedades occidentales”,¹⁸ es decir, el sometimiento a los hechos verificables. Desde este punto de vista, refiriéndose a la configuración que se establece entre poder, pureza y verdad en esta tragedia de Sófocles, Foucault introduce algunas precisiones acerca de la noción de acontecimiento discursivo. Éste no es, precisa, ni un determinado hecho histórico, situado espacial y temporalmente, ni algo que tenga lugar en el discurso, en el texto; sino algo “policéfalo”, “siempre una dispersión, una multiplicidad” cuyo efecto es definir “el lugar y la función de un determinado tipo de discurso, la calificación de quien puede tenerlo, el dominio de objetos al que se refiere, la clase de enunciados a los que da lugar”.¹⁹ Por ello, continua Foucault retomando a Nietzsche, en lugar de establecer un origen a partir del cual toma forma y se desarrolla, una historia de la verdad en términos de acontecimientos enunciativos, busca mostrar “la verdad como un efecto, a nivel de las prácticas discursivas de estas luchas”.²⁰ Foucault se refiere a las luchas que ha venido analizando a lo largo del curso en la sociedad griega de la época de Platón y Aristóteles: el endeudamiento de los campesinos, la introducción de la moneda, el desplazamiento de los ritos de purificación, etc. Pero, inmediatamente, en la misma página, esta relación entre “luchas de clase” y verdad es llevada a su formulación más general. Una historia de la verdad en términos de acontecimiento debe mostrar: cómo las luchas de clase recurren a un determinado discurso, cómo los discursos son la puesta en juego en las luchas, cómo en las luchas de clases se establece quiénes pueden tener determinados discursos, los objetos del discurso y,

¹⁷ Cfr. Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 60.

¹⁸ Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 185.

¹⁹ Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 187.

²⁰ Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 188.

finalmente, cómo los discursos ocultan también las luchas que los han hecho posibles.

En un anexo incluido entre las páginas 189 y 193 de las *Leçons sur la volonté de savoir*, es decir, inmediatamente después de las páginas que acabamos de citar, los editores incluyen un fragmento de la transcripción del curso. Ellas comienzan con algunas observaciones sobre las interpretaciones del *Edipo* de Sófocles y prosiguen con otras, a nuestro modo de ver, de carácter metodológico y, al mismo tiempo, recapitulativo acerca de la tarea de llevar a cabo una historia de la verdad desde la perspectiva nietzscheana, que Foucault asume en este momento de transición. La “utilisabilidad del modelo nietzscheano”, según la expresión de la que se sirve el propio autor, implica la tarea de poner en práctica cuatro principios: de exterioridad (“detrás del saber hay algo distinto del saber”), de ficción (“la verdad es un efecto de la ficción y el error”), de dispersión (no es el sujeto el que tiene la verdad, ella pasa por una multiplicidad de acontecimientos) y de acontecimiento.²¹ La aplicación de estos principios, sostiene, es abstraerse al principio de la exégesis y de la textualidad, para situarse en la historia de los acontecimientos discursivos y reencontrar la función del discurso al interior de la sociedad.²²

En la “Leçon sur Nietzsche”, Foucault vuelve sobre el modo en que la “utilisabilidad del modelo nietzscheano”, la articulación de los “análisis de los sistemas de signos en el análisis de las formas de violencia y de dominación”, le permite abordar el estudio de los discursos sorteando la primacía tanto del signo como de la interpretación, es decir, los modelos estructuralista y, de acuerdo con la terminología utilizada aquí, fenomenológico. En este contexto, Foucault define el saber sosteniendo que se trata del “conocimiento liberado de la relación sujeto-objeto”²³ o, positivamente, retomando una formulación del comienzo del curso, como un conjunto de acontecimientos discursivos.²⁴

En las *Leçons sur la volonté de savoir*, como vemos, la influencia de Nietzsche es explícitamente subrayada por el propio Foucault. Si, como ya

²¹ Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 190.

²² Cfr. Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, pp. 191-192.

²³ Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 205.

²⁴ Cfr. Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 31.

hemos señalado, se trata de elaborar una teoría de la voluntad de verdad que sirva de fundamento a sus análisis históricos, esta teoría encuentra su modelo en Nietzsche. La expresión “utilizabilidad del modelo nietzscheano”, empleada para formular su propio proyecto de investigación, es por demás elocuente. Sobre este aspecto, no resulta necesario insistir. No puede afirmarse lo mismo, sin embargo, acerca de la relación entre la arqueología y la sofística, a pesar de que, desde la perspectiva de estas *Leçons sur la volonté de savoir*, aunque no sea explícitamente afirmado en sus páginas, puede sostenerse que el método arqueológico aborda el saber como los sofistas el discurso.

La arqueología se sitúa, en efecto, a nivel de esa materialidad y carácter de acontecimiento de los enunciados que, como en el juego sofístico, los substraen a la necesidad lógica y a la idealidad para remitirlos a un contexto de lucha y a las fuerzas del poder. Por ello, en cuanto concierne al objeto mismo de la arqueología, como para los sofistas —o quizá haya que decir para la interpretación foucaultiana de los sofistas—, los enunciados son cosas dichas o dichos que son tratados como cosas.

Si bien esta definición del objeto de la arqueología en términos de “cosas dichas” no se encuentra en la edición de la obra aparecida en 1969, la encontramos, como señala Daniel Defert, en una versión anterior de este trabajo,²⁵ unas 660 páginas manuscritas actualmente depositadas en la Bibliothèque National de France. Y ella reaparece además en el texto escrito por Foucault para la contratapa de la reedición de 1975 de *L'Archéologie du savoir*.²⁶ Por otro lado, la inclusión de la figura de Raymond Roussel entre “los verdaderos sofistas de nuestros días”²⁷ puede ser tomada como una indicación acerca de la cercanía entre los abordajes sofístico y arqueológico de los enunciados. Foucault, en efecto, en las páginas iniciales de *Les Mots et les choses*, nos remite a su figura para indicar el lugar hacia el que se orienta la arqueología, esto es, allí donde “el lenguaje se entrecruza con el espacio”.²⁸

²⁵ Cfr. Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 52, nota 36.

²⁶ Cfr. Foucault, *Oeuvres*, París, Gallimard, 2015, vol. 2, p. 1430.

²⁷ Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 61.

²⁸ Foucault, M., *Les Mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, p. 9.

En conclusión, sea siguiendo el modelo nietzscheano o el de los sofistas, en este “momento de transición”, la arqueología del saber se convierte finalmente en una arqueología de la voluntad y, más precisamente, de esa voluntad anónima, anterior a la distinción entre objeto y sujeto que, para expresarlo de algún modo, anima las voluntades rivales y en lucha.

La introducción de la noción de voluntad en la arqueología de los saberes se lleva a cabo entonces, por un lado, a través de una lectura histórica de las morfologías de la verdad en la antigua Grecia y, por otro, a partir de los conceptos nietzscheanos. Como sostiene Daniel Defert, Foucault nos ofrece de este modo una lectura nietzscheana de la Antigüedad, en la que es posible reconocer la mediación del *Nietzsche* de Heidegger.²⁹ Por este camino, rompiendo con gran parte de la tradición filosófica, la noción de voluntad no remite aquí a la capacidad de un sujeto de determinar sus acciones en relación con lo que considera lo verdadero y lo bueno, sino a un conjunto disperso de acontecimientos anónimos: lucha, violencia, dominación. En este sentido, la voluntad es un lugar de desubjetivación. La articulación entre voluntad y verdad no se da a través de la libertad, sino de la violencia.³⁰

III. Dos historias de la verdad

El curso en el Collège de France dictado entre noviembre de 1973 y febrero de 1974, *Le Pouvoir psychiatrique*, ocupa un lugar particularmente significativo en el recorrido de Michel Foucault. En este curso, en efecto, introduce por primera vez las nociones de dispositivo y microfísica del poder.³¹ Además, al inicio de su exposición, lleva a cabo una crítica de aquellas nociones de las que se había servido en obras anteriores, particularmente en *Histoire de la folie à l'âge classique*. En el mismo sentido, también se abandona cierto vocabulario de matriz marxista todavía presente en sus cursos precedentes y que ya había sido objeto de un claro

²⁹ Cfr. Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, pp. 272-273.

³⁰ Cfr. Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, pp. 206-207

³¹ En sus escritos, ni el término ni el concepto de dispositivo aparecen antes de la lección del 7 de noviembre de este curso.

cuestionamiento en las conferencias de 1973, “La vérité et les formes juridiques”. En resumen, si en *L’Archéologie du savoir* Foucault enfrentaba la doble tarea de deshacerse de las categorías tradicionales de la historia del conocimiento y de elaborar los nuevos instrumentos conceptuales de la arqueología del saber; a partir de *Le Pouvoir psychiatrique*, la cuestión del poder será objeto de una operación similar. Por un lado, dejar de lado categorías tradicionales como ideología, dominación de la clase burguesa o represión; por otro, ensayar otras formas de análisis del poder que lo conducirán, algunos años más tarde, hacia la centralidad de la noción de gobierno. Por este camino, como veremos, Foucault tomará distancia de ese modelo nietzscheano al que había recurrido en sus trabajos de los años 1970-1976.

Pero, para comprender adecuadamente esta reorientación de su pensamiento, es necesario considerar las proyecciones de las *Leçons sur la volonté de savoir* en *Le Pouvoir psychiatrique*, más allá de que este curso marque un punto de inflexión respecto de los trabajos anteriores. Entre estas proyecciones, la distinción entre conocimiento y saber, precisamente en los términos en que aparece en el curso de 1970-1971, da lugar a un extenso paréntesis en el que Foucault expone una “pequeña historia de la verdad en general”,³² donde nos encontramos, por un lado, con la verdad-demostración y, por otro, con la verdad-acontecimiento. Aunque el vocabulario utilizado no sea uniforme, la primera corresponde a la historia del conocimiento y la segunda, a la historia del saber.

Foucault define la verdad-demostración mediante los conceptos de universalidad y de método. En principio, ella está presente en todas partes y es accesible a todos, a condición de servirse de los procedimientos adecuados. La verdad-acontecimiento, en cambio, tiene lugares y tiempos propios, sujetos y vías de acceso privilegiados. La ciencia, por un lado, y, por otro, para referir sólo algunos ejemplos, los oráculos o las prácticas jurídicas. Foucault lo resume en estos términos:

Vemos, en consecuencia, dos series en la historia occidental de la verdad.
La serie de la verdad descubierta, constante, constituida, demostrada y la

³² Foucault, M., *Le Pouvoir psychiatrique*, París, Gallimard-Seuil, 2003, p. 235.

serie de la verdad que no es del orden de lo que es sino de lo que sucede, una verdad, por lo tanto, no dada en la forma del descubrimiento sino del acontecimiento, una verdad que no se constata sino que suscita, que se persigue y se produce de manera más que apofántica; una verdad que no se da por medio de instrumentos, sino que se provoca por rituales, se capta por artimañas, se aferra cuando surge la ocasión.³³

A propósito de estas dos series de la verdad, Foucault propone tres tesis: la verdad-demostración deriva de la verdad-acontecimiento, la verdad-demostración ha colonizado a la verdad acontecimiento y, a pesar de ello, la verdad-acontecimiento persiste hasta nuestros días. Respecto de este último aspecto, Foucault piensa, en efecto, en las formas jurídicas de la verdad, en la psiquiatría y en las ciencias humanas en general. Desde esta perspectiva, sostiene que la tarea que define a la arqueología del saber consiste en mostrar cómo la verdad-demostración es, en definitiva, una forma derivada de la verdad-acontecimiento.³⁴

Para hablar de la historia de la verdad-acontecimiento, Foucault se sirve también de la expresión “historia política de la verdad”.³⁵ Ella es introducida en “La vérité et les formes juridiques” para contraponer la concepción nietzscheana del conocimiento a la kantiana, siguiendo la misma línea argumentativa de las *Leçons sur la volonté de savoir*, es decir, que, para Nietzsche, en este caso a diferencia de Kant y no de Aristóteles, el conocimiento y la verdad no provienen de ninguna facultad natural del hombre, sino de la historia de luchas, rivalidades y dominaciones.³⁶ En definitiva, la verdad, como sostiene en *La Volonté de savoir*, no es libre por naturaleza, está siempre atravesada por relaciones de poder.³⁷

³³ Foucault, M., *Le Pouvoir psychiatrique*, p. 237.

³⁴ Cfr. Foucault, M., *Le Pouvoir psychiatrique*, p. 238.

³⁵ Cfr. Foucault, M., *Dits et écrits*, vol. 2, p. 550; 1994, vol. 3, pp. 114, 158; Foucault, M., *La Volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976, p. 81; 2004a, p. 5; 2014, pp. 239, 241.

³⁶ Cfr. Foucault, M., *Dits et écrits*, vol. 2, pp. 550-551.

³⁷ Cfr. Foucault, M., *La Volonté de savoir*, p. 81.

IV. Acontecimiento y régimen

Como ya señalamos, *Le Pouvoir psychiatrique* se ubica en ese momento particularmente significativo en las investigaciones de Foucault en el que ciertas categorías habituales en el estudio del poder son objeto de crítica (representación, violencia, ideología, etc.) y, como consecuencia de ello, se introducen las nociones de microfísica del poder y dispositivo. A lo largo de su exposición, Foucault sostiene, precisamente para contraponerse a las nociones de ideología y representación, en que el poder es algo físico. Todo poder, insiste enfáticamente, es físico.³⁸ Ello no significa que la cuestión de la verdad haya sido dejada de lado. Al contrario, el análisis de las relaciones entre dispositivos de poder y juegos de verdad constituyen uno de los objetivos centrales del curso. Pero, en la perspectiva de lo que hemos expuesto anteriormente, la tesis interpretativa de Foucault consiste en afirmar que la constitución de un discurso de verdad en el campo de la psiquiatría es un efecto de la disposición espacial de la institución asilar.³⁹ La reticulación celular del espacio y la distribución en él de los cuerpos y de la mirada hacen posible esa visibilidad individualizante que constituye, para nuestro autor, la condición material para la formación del discurso y de la verdad de las disciplinas, en particular de aquellas que comienzan con la raíz “psi”. Éstas han surgido, según la formulación de *Surveiller et punir*, de la inversión del eje de visibilidad del poder que, en lugar de estar dirigido hacia el personaje central, el rey, se orienta ahora hacia los súbditos. Una visibilidad descendente a partir de la cual, en el funcionamiento del poder, la vigilancia reemplaza a las ceremonias, las observaciones a los relatos conmemorativos y la norma a las genealogías.⁴⁰ En pocas palabras, los mecanismos de la soberanía son, al menos en parte, desplazados por los de las disciplinas.

Ahora bien, en el marco de esta tesis interpretativa acerca de las relaciones entre dispositivos de poder y juegos de verdad, el propio Foucault explícitamente señala una dificultad que tendrá una relevancia mayor en sus investigaciones posteriores. A propósito de las prácticas del denominado

³⁸ Cfr. Foucault, M., *Le Pouvoir psychiatrique*, p. 15.

³⁹ Cfr. Foucault, M., *Le Pouvoir psychiatrique*, p. 103.

⁴⁰ Cfr. Foucault, M., *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975, p. 195.

tratamiento moral de la locura en el siglo XIX y de uno de sus representantes más significativos, el Dr. François Leuret, y sus célebres duchas con agua helada en las que se le exige al paciente que confiese su locura, Foucault observa: “Se plantea un problema que no soy capaz de resolver actualmente [...] cómo, en efecto, el relato de su propia vida pudo convertirse en una pieza esencial, con usos múltiples, en todos estos procedimientos para hacerse cargo de los individuos y disciplinarlos. ¿Por qué contar su vida se convirtió en un episodio de la empresa disciplinar?”⁴¹ Más allá de este caso particular, la referida observación de Foucault apunta hacia un problema de mayor alcance, el de las relaciones entre la verdad del poder, encarnada aquí por el Dr. Leuret y su saber psiquiátrico, y el poder de la verdad, la confesión del paciente.

Foucault analizará en dos oportunidades más esta escena del Dr. Leuret y su paciente. En 1980, en un ciclo de conferencias en el Dartmouth College publicadas bajo el título *L'Origine de l'herméneutique de soi*, y el año siguiente, en *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, un curso en la Universidad Católica de Lovaina. En el primer caso, la escena en cuestión es utilizada para introducirse en ese horizonte mucho más amplio que el de la historia de la psiquiatría del curso de los años 1973-1974 y que Foucault denomina una genealogía de la subjetividad moderna.⁴² La escena del Dr. Leuret aparece, de este modo, como uno de los ejemplos paradigmáticos acerca de las relaciones entre discurso y verdad acerca de sí mismo que atraviesan la historia de la subjetividad occidental desde los griegos hasta nuestros días. En el segundo caso, esta escena inaugura una serie de exposiciones en las que Foucault lleva a cabo, también desde los griegos hasta nuestros días, un recorrido por las diferentes formas de la confesión.⁴³

L'Origine de l'herméneutique de soi y *Mal faire, dire vrai* habían sido precedidos por el curso en el Collège de France de los años 1979-1980, *Du gouvernement des vivants*, también dedicado a la cuestión de la confesión. Aquí no aparece la escena de Leuret, pero se elaboran los conceptos, en particular

⁴¹ Foucault, M., *Le Pouvoir psychiatrique*, p. 158.

⁴² Cfr. Foucault, M., *L'Origine de l'herméneutique de soi*, París, Vrin, 2013, p. 33.

⁴³ Cfr. Foucault, M., *Mal faire, dire vrai*, pp. 2-3.

el de régimen de verdad (*régime de vérité*), a partir de los cuales es abordada posteriormente la práctica de la confesión y se afrontan las cuestiones que habían quedado pendientes en *Le Pouvoir psychiatrique*. Aunque es en este curso, *Du gouvernement de vivants*, donde alcanza su mayor desarrollo, es necesario señalar que la noción de régimen de verdad no es una noción nueva en sus investigaciones. Si dejamos de lado algunas apariciones dispersas, sus primeros desarrollos los encontramos en el curso *Naissance de la biopolitique*. Y también en este curso, pero esta vez sí por primera vez, nos encontramos con la aparición de la noción de veridicción, no en relación con la confesión, a la que luego será aplicada, sino con el liberalismo y, más precisamente, el mercado.

En efecto, en *Naissance de la biopolitique*, la emergencia de los conceptos de régimen de verdad y de veridicción está estrechamente vinculada con lo que Foucault denomina la “época de la política”,⁴⁴ es decir, con el proceso por el cual, durante los siglos XVII y XVIII, con la aparición del liberalismo, se busca establecer un principio de autolimitación de la acción de gobernar. Se trata, es necesario subrayarlo, de un principio interno a la propia acción de gobernar y, por lo tanto, diferente de la instancia jurídica del derecho que funciona, en cambio, como una limitación externa de la política. Precisamente en relación con este principio de autolimitación, Foucault habla de régimen de verdad y de veridicción, de una manifestación de la verdad que tiene lugar en la propia acción de gobernar. Según Foucault, para el liberalismo, esta función es la que desempeña el mercado. Por ello, más que un mecanismo para la determinación de los precios a través del juego de la oferta y la demanda, en el análisis de la racionalidad política moderna, en la época de la política, es necesario abordar el mercado como un dispositivo de veridicción intrínseco a la práctica gubernamental, como un régimen de verdad que nos dice, precisamente, si se está gobernando bien o mal. Ya no se trata, entonces, de ver sólo cómo determinados dispositivos de poder producen determinadas verdades, sino del modo en que la veridicción, en este caso del mercado, entra en relación con el poder para establecerle límites a su ejercicio.

⁴⁴ Foucault, M., *Naissance de la biopolitique*, París, Gallimard-Seuil, 2004, p. 20.

A propósito de la emergencia de la noción de veridicción, es necesario subrayar que con *Naissance de la biopolitique* y el curso precedente, *Sécurité, territoire, population*, Foucault en cierta medida cierra el ciclo de investigaciones acerca del poder que había iniciado casi una década antes. Este ciclo concluye con la afirmación de la centralidad de las nociones de gobierno y de gubernamentalidad como categorías analíticas del poder. Como dirá en términos sucintos, “(...) el modelo de relación propio del poder no hay que buscarlo, entonces, del lado de la violencia y de la lucha ni del lado del contrato y del nexo voluntario (que a lo sumo sólo pueden ser instrumentos), sino del lado de este modo de acción singular, ni guerrero ni jurídico, que es el gobierno”.⁴⁵ También es necesario señalar que, a partir de estas nociones de gobierno y gubernamentalidad, Foucault se embarcará en una nueva lectura de los griegos que lo conducirá, como veremos, al análisis de la veridicción en el mundo clásico y helenístico. Como consecuencia de estos desplazamientos, la cuestión de la verdad ya no podrá ser afrontada en los mismos términos en que se lo hacía, durante lo que el propio Foucault denominó su “momento de transición”.

En *Du gouvernement des vivants*, cuyo tema general ya no es ni el liberalismo ni el neoliberalismo, sino la confesión en la Grecia clásica y, sobre todo, en la historia del cristianismo, la noción de régimen de verdad adquiere otras connotaciones. En primer lugar, se habla de régimen de verdad para referirse al modo en que el acto de manifestación de la verdad,⁴⁶ en este caso de la confesión, está acompañado de determinadas formas de obediencia, de coerción política y de obligaciones jurídicas que, precisamente, la exigen y regulan en sus formas.⁴⁷ Como sucede en las expresiones “régimen político” o “régimen penal”, retomando los ejemplos aducidos por el autor, el término “régimen” remite a los elementos institucionales en los cuales se inscribe una determinada manifestación de la verdad. Pero, en segundo lugar, Foucault también habla de régimen de verdad para referirse ya no a estos elementos

⁴⁵ Foucault, M., *Dits et écrits*, vol. 4, p. 237.

⁴⁶ Es necesario señalar que, para hablar de las formas de manifestación de la verdad, Foucault introduce el término “aleturgia”, cfr. Foucault, M., *Du gouvernement des vivants*, EHESS-Gallimard-Seuil, 2012, pp. 77-78.

⁴⁷ Cfr. Foucault, M., *Du gouvernement des vivants*, p. 92.

institucionales, sino a la “fuerza de la verdad”, a la coerción que ella misma puede ejercer en la medida en que es reconocida como tal.

Dos observaciones resultarán suficientes para poner en evidencia el alcance de las modificaciones que Foucault ha introducido en su concepción de las relaciones entre poder y verdad respecto de las *Leçons sur la volonté de savoir*. En *Du Gouvernement des vivants*, en efecto, nos encontramos con la siguiente definición del saber: “El régimen del saber es el punto en el que se articulan un régimen político de obligaciones y coerciones y ese régimen de obligaciones y coerciones particular que es el régimen de verdad”.⁴⁸ A partir de esta perspectiva, Foucault vuelve extensamente sobre el Edipo de Sófocles. Pero, en consonancia con cuanto acabamos de decir respecto de la noción de un régimen de verdad y, en particular, con la idea de una fuerza de la verdad como límite del poder, la interpretación que se nos ofrece diez años más tarde de su primer curso pone el acento ahora en la relación entre tiranía y verdad, entre “juego del poder” y el “juego de la verdad”⁴⁹ o, nuevamente, en la verdad como límite del poder.

V. Formas de la veridicción: verdad y libertad

Las nociones de régimen de verdad y de veridicción, como señalamos, remiten al contexto institucional en el que se inscribe un determinado acto de manifestación de la verdad, pero también a la fuerza misma de la verdad y del decir verdadero. La consideración de ambos sentidos resulta necesaria para un abordaje histórico y teórico del dispositivo de la confesión, que –dicho sea de paso– es aquel al que Foucault, finalmente, le ha dedicado mayor atención y espacio en sus investigaciones. En efecto, en la confesión, donde se trata de manifestar la verdad en la forma de la subjetividad, de decir la verdad acerca de sí mismo, nos encontramos con las formas institucionales en las que se inscriben estos actos de habla y con los efectos que estos actos producen en el sujeto que los lleva a cabo. En su curso en la Universidad de Lovaina de 1981, Foucault resume ambos aspectos

⁴⁸ Foucault, M., *Du gouvernement des vivants*, p. 99.

⁴⁹ Cfr. Foucault, M., *Du gouvernement des vivants*, p. 59.

en estos términos: “la confesión es un acto verbal por el cual el sujeto hace una afirmación acerca de lo que él es, se liga a esta verdad, se sitúa en una relación de dependencia respecto de otros y, al mismo tiempo, modifica la relación que tiene consigo mismo”.⁵⁰ Esto es, en efecto, lo que sucede cuando alguien dice: “te amo”, “he pecado”, “he cometido un delito”, etc. Y la especificidad de la confesión, sea judicial, religiosa o simplemente interpersonal, depende de la manera en que los efectos de la manifestación de la verdad se articulan con los elementos institucionales (tomando aquí este concepto en un sentido amplio) en que ella tiene lugar.

En *Subjectivité et vérité* –donde los desarrollos teóricos de *Du gouvernement des vivants* son retomados y aplicados al material que será objeto de los tomos segundo y tercero de la *Histoire de la sexualité*– respecto de la relación del sujeto con la verdad en un determinado régimen de verdad, Foucault precisa: “se trata de la verdad como nexo, de la verdad como obligación, de la verdad también como política, y no de la verdad como contenido del conocimiento ni como estructura forma del conocimiento”.⁵¹ La verdad es, en resumen, un sistema de obligaciones.

Ahora bien, en sus dos últimos cursos en el Collège de France, de los años 1983 y 1984, *Le Gouvernement de soi et des autres* y *Le Courage de la vérité*, respectivamente, Foucault se interesa en una forma de manifestación de la verdad acerca de sí mismo que no funciona en términos performativos, sino, retomando su vocabulario, dramáticos: no se inscribe ni se articula con formas institucionales, se define más bien por su carácter irruptivo respecto de ellas y el sujeto se implica efectivamente en que lo que está diciendo es verdadero, en una especie de pacto consigo mismo, no con otros, e independientemente de su estatus o función social.⁵² Se trata de esa forma del decir verdadero que los antiguos denominaron la *parresía*, el hablar libre y franco, a la que dedica un pormenorizado estudio en la tradición platónica y cínica.

⁵⁰ Foucault, M., *Mal faire, dire vrai*, p. 7.

⁵¹ M. Foucault, *Subjectivité de vérité*, París, EHESS-Gallimard-Seuil, 2014, p. 15.

⁵² Cfr. Foucault, M., *Le Gouvernement de soi et des autres*, París, EHESS-Gallimard-Seuil, 2008, p. 64.

Si bien está mucho más allá del objetivo del presente trabajo exponer en detalle los desarrollos de estos dos cursos apenas mencionados, resulta imposible cerrar el recorrido acerca del juego entre la verdad del poder y el poder de la verdad en Michel Foucault sin remitir, aunque sea sólo escuetamente, a algunos puntos precisos de sus consideraciones sobre la veridicción parresiástica. Dos de ellos en particular: la relación entre verdad y libertad y entre filosofía y política.

En las *Leçons sur la volonté de savoir*, su curso de 1970-1971 en el que nos hemos detenido al comienzo de nuestra exposición, Foucault afirma que en Nietzsche voluntad y verdad no se articulan entre sí a través de la libertad, sino de la violencia, rompiendo de este modo con la tradición filosófica occidental.⁵³ Ahora bien, en los enunciados parresiásticos, sobre todo porque ellos no se definen en términos performativos y, por lo tanto, no se caracterizan a partir del estatuto social del sujeto del enunciado, éste hace valer su libertad como individuo que habla. Según la descripción de Foucault, “hay parresía cuando hay libertad en la enunciación de la verdad, libertad del acto por el cual el sujeto dice la verdad y libertad también de este pacto por el cual el sujeto que habla se vincula con el enunciado y con la enunciación de la verdad”.⁵⁴ Esta relación entre verdad y libertad se convierte, además, en lo que nuestro autor denomina “una característica recurrente, permanente y fundamental de la relación de la filosofía con la política”.⁵⁵ Foucault sostiene, en efecto, que debe haber entre ellas, una correlación, pues es esencial para la racionalidad política entrar en relación con el decir verdadero de la filosofía y, para ésta, pasar por la instancia de realidad de lo político. Desde esta perspectiva afirma: “es indispensable para que una filosofía –en la actualidad como en la época de Platón– haga su prueba de realidad, que sea capaz de un decir verdadero respecto de la acción [política], que diga lo verdadero en nombre de un análisis crítico, de una filosofía, de una concepción de los derechos, de una concepción de la soberanía, etc.”.⁵⁶ De este modo, la parresía, como práctica que se constituye a partir de una relación entre verdad

⁵³ Cfr. Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 206.

⁵⁴ Foucault, M., *Le Gouvernement de soi et des autres*, p. 63.

⁵⁵ Foucault, M., *Le Gouvernement de soi et des autres*, pp. 265-266.

⁵⁶ Foucault, M., *Le Gouvernement de soi et des autres*, p. 266.

y libertad, termina definiendo, para Foucault, la tarea de la filosofía y la figura del filósofo.

VI. A modo de conclusión

De las *Leçons sur la volonté de savoir*, con la introducción de la noción de voluntad en la arqueología del saber, a la emergencia de los conceptos de régimen de verdad y, sobre todo, de veridicción, en sus últimos cursos, la concepción foucaultiana de las relaciones entre poder y verdad, en gran medida, se ha invertido. En estos trabajos, donde sus propias posiciones filosóficas se expresan mediante análisis históricos, el interés de Foucault se ha desplazado de la verdad del poder al poder de la verdad. En este desplazamiento, los enunciados continúan siendo considerados en su carácter de acontecimientos históricos, no remiten a una verdad anónima y universal, pero tampoco a una voluntad igualmente anónima que se expresa a través de la violencia y las luchas. Los enunciados ya no son, como en *L'Archeologie du savoir*, el lugar de desaparición, sino de constitución del sujeto en su dimensión ética y política, es decir, en la relación que establece consigo mismo y en la relación que establece con los demás.

Consecuentemente, la tarea de la filosofía o la idea foucaultiana de la filosofía que, como acabamos de señalar, se expresa a través de estos análisis históricos, adquiere también nuevas connotaciones. Si hacia finales de la década de 1970, es decir, en el momento en que cerraba su ciclo de trabajos en torno a la cuestión del poder, Foucault sostenía que no conocía otra definición de la filosofía más que la de una política de la verdad, es decir, de los efectos de saber y verdad que son producto de las luchas y enfrentamientos en el seno de la sociedad;⁵⁷ a la luz de sus últimas investigaciones ella se definirá como movimiento de la parresía,⁵⁸ de la fuerza de la palabra libre.

Recibido: 3/2016; aceptado: 5/2016

⁵⁷ Cfr. Foucault, M., *Sécurité, territoire, population*, p. 5.

⁵⁸ Cfr. Foucault, M., *Le Gouvernement de soi et des autres*, p. 322.