

# La parrêsia en el marco de la obra foucaultiana: verdad y filosofía

*The parrêsia in the framework of the  
Foucaultian work: Truth and philosophy*

**Jorge Álvarez Yagüez**

Investigador independiente  
[unootrootroyotro@gmail.com](mailto:unootrootroyotro@gmail.com)

**Resumen:** La investigación foucaultiana sobre la parrêsia cobra perspectiva y claridad si se inscribe en el proyecto de fondo al que finalmente responde toda la obra del pensador francés: el de una larga pesquisa acerca de la verdad, tomada en su sentido pragmático, esto es, en sus nexos y efectos respecto de los sujetos, los discursos y el poder. Foucault no se habría planteado sino la vieja cuestión de la filosofía, la de la verdad, que aborda de una manera totalmente nueva

**Palabras clave:** Parrêsia, verdad, subjetividad, poder

**Abstract:** Foucault's research on the parrhesia takes perspective and clarity if it is located in the fundamental project that finally defines the whole work of the French thinker: a long search about the truth, taken in its pragmatic sense, that is, in their nexus and effects on subjects, speeches and power. Foucault would have thought the old question of philosophy, that of truth, which he addresses in a totally new way.

**Keywords:** Parrhesia, truth, subjectivity, power.

---

Fecha de recepción: 28/01/2017. Fecha de aceptación: 20/05/2017.

Jorge Álvarez Yagüez, es doctor en filosofía, investigador independiente; entre sus trabajos ha dedicado especial atención a Foucault en diversos libros: *Michel Foucault, Verdad, poder y subjetividad*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1995, 2006; *El último Foucault*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013; es editor de Michel Foucault, *La ética del pensamiento*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015 y Michel Foucault, *Historia política de la verdad. Breviarios de los cursos del Collège de France*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016.

Este texto es una versión solo un poco modificada de una parte del estudio introductorio a una edición especial de la conferencia de Foucault en mayo de 1982 en la Universidad de Grenoble sobre la parrêsia, que aparecerá próximamente: FOUCAULT, Michel. *La parrêsia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2017.

## Verdad, Poder y Subjetividad

*Parrésia*<sup>1</sup> es un término griego que aparece en la literatura por vez primera con Eurípides y que significa hablar franco, libre, sin reservas, decir veraz<sup>2</sup>. En griego *pan* significa todo y *résis*, *rêma* discurso, declaración. En latín esta palabra se vertía sencillamente por *libertas*, o también *oratio libera*. Existe el término español “parresia” pero con un significado ya distinto que posiblemente apunte hacia una corrupción de su sentido originario. El DRAE nos dice que es una forma retórica definida por la: “Apariencia de que se habla audaz y libremente al decir cosas, aparentemente ofensivas, y en realidad gratas o halagüeñas para aquel a quien se le dicen”. Entre el sentido griego originario y el español casi podría decirse que hay un cambio de un polo a su contrario, porque si había algo opuesto primitivamente a la *parrésia* era la *adulación*, que comportaba una subordinación al poderoso, todo lo contrario a la libertad y al habla veraz. De la *parrésia* griega en el español *parresia* solo ha quedado la apariencia. La *parrésia* implicaba un compromiso del sujeto con su decir, que a menudo implicaba un cierto peligro, pues su veracidad no dependía de poder alguno, era libre. Ello, lógicamente, comportaba cierto coraje, todo un determinado *êthos* o carácter. Esta especial unión del sujeto y el decir verdadero, de sujeto y verdad, tuvo su primera irrupción con la democracia griega, en el terreno de la *pólis*; pero no sería su ámbito exclusivo, también lo sería el ámbito ético, el de las relaciones individuales, e iría pasando por distintos espacios, de la asamblea democrática al consejo del tirano y, ya en el mundo cristiano, adquiriría una especial modulación en las formas de la dirección de conciencia y en la confesión. Su trayectoria y formas más o menos modificadas es larga, y puede seguirse cierto rastro en la modernidad e incluso en época contemporánea.

Foucault dedicó una gran atención a la *parrésia*; fue una cuestión absolutamente central en sus últimos años. Se ocupó de ella en algunas lecciones de su curso en el *Collège de France*, *La hermenéutica del sujeto* (1981-1982), y a ella están dedicados los cursos de los dos años siguientes, los últimos que impartió, el de 1982-1983, *El gobierno de sí y de los otros*, y el de 1984 significativamente titulado *El coraje de la verdad*. Además, le dedicó un seminario en Berkeley, en 1983, en relación con la obra de Eurípides, publicado luego con el título de *Discurso y verdad*, y, antes, una conferencia en Grenoble (mayo de 1982) y parte de un seminario en Toronto (junio 1982)<sup>3</sup>.

Esta intensa atención al fenómeno de la *parrésia* no debiera sorprender dado el

1 En la transcripción de los términos griegos seguimos la pauta de la mayoría de los helenistas con alguna simplificación: no introducimos los acentos circunflejos, el que aparece como tal sólo indica que la vocal que lo porta es larga.

2 Así es traducida en distintas lenguas: en inglés *free-speech*, en alemán *Freimütigkeit*, y en francés *franc-parler*. FOUCAULT, Michel. *Discours et vérité*. París, Vrin, 2016, 79.

3 Acaba de publicarse por primera vez en texto ese seminario y el ciclo de conferencias impartidos en Toronto: FOUCAULT, Michel. *Dire vrai sur soi-même*. París, Vrin, 2017. A la parrésia se le dedica la tercera y cuarta sesión del seminario, 225-288. La conferencia de Grenoble fue compendiada en: FOUCAULT, Michel. *La ética del pensamiento*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015, y, como indicamos, es objeto ahora de una edición aparte: FOUCAULT, Michel. *La parrésia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2017.

recorrido de la obra foucaultiana. La *parrésia* suponía un juego entre tres nociones centrales como *sujeto*, *verdad* y *gobierno* de sí o (y) de otros, un juego que ocupó de distintas maneras a Foucault toda su vida. No siempre formulado del mismo modo, ciertamente, ni bajo los mismos enfoques, pero, en definitiva, ese fue siempre el núcleo de su trabajo. Esos tres elementos estructuraban su concepto de *experiencia*. El trabajo foucaultiano fue, en cierto modo, el de un *etnólogo de nuestra cultura*<sup>4</sup>, de la que hizo varias calas sobre aspectos cruciales que terminaban por definirla, calas que tenían por foco una *experiencia* determinada: la que se había hecho de la locura a partir de un periodo que va del s. XVI a los inicios del XIX, la experiencia de la prisión o de la delincuencia, de la enfermedad, de la sexualidad.

El concepto de *experiencia*, muy utilizado por él en el comienzo de lo que denominaba su obra arqueológica, esto es, a partir de la *Historia de la locura*, fue sin embargo solo parcialmente teorizado hacia el final de su vida. Foucault distanció todo lo posible su concepto de experiencia del enfoque fenomenológico que era frecuente en el contexto de los cincuenta y sesenta, por eso en él no remite a la conciencia de un sujeto individual y sus condiciones transcendentales, sino a todo un dispositivo histórico o conjunto de mecanismos discursivos y no discursivos, en buena medida de carácter externo, que son los que *constituyen* un *objeto*, lo realzan, lo *problematizan*, y definen la posición de los *sujetos* frente a él. No parte, entonces, este concepto de experiencia de un *sujeto* ya dado, cuya conciencia se confronta con un *objeto* igualmente dado, pudiendo ambos estar sometidos a una mayor o menos influencia de determinadas condiciones culturales o históricas. Tanto objeto como sujeto son constituidos y relacionados, no elementos dados de partida. Tres serían los ejes principales que configurarían el conjunto:

1. Una serie de saberes, vehiculados por *prácticas discursivas* de rango epistemológico diverso (científicas o no), pero en los que el objetivo de *verdad* es crucial, por eso Foucault hablaba finalmente de *prácticas de veridicción*, esto es, prácticas que se proponen establecer, afirmar la verdad de su objeto, de aquello hacia lo que se dirigen.
2. El eje del *poder*. Foucault en algunos textos lo denomina eje *normativo*. En él se establecerían una serie de pautas de conducta, formas de proceder por parte del objeto-sujeto y frente a él, por ejemplo, por parte de y frente al loco o al desviado.
3. Y, por último, un tercer eje sería el constituido por prácticas del sujeto *respecto a sí* mismo, lo que se domina como *prácticas de subjetivación*, formas de subjetividad inducidas por procedimientos que el sujeto opera sobre sí. Eje, pues, del *saber*, del *poder* y de la *subjetividad*. Ellos son los que definen una determinada experiencia. Respecto a cada uno de ellos la obra de Foucault habría operado *desplazamientos teóricos* importantes. Así, en el eje del saber, no se trataría

4 Entrevista con P. Caruso, 1967, en FOUCAULT, Michel. *Dis et écrits*, t. 1. París, Gallimard, 1994, 612-613.

de situarse en el campo de la historia del conocimiento, de establecer las teorías que progresivamente habrían acertado en la penetración de su objeto, el progreso científico relativo a un objeto determinado, y evaluar tal conocimiento, real o pretendido, someterlo a un juicio de verdad o falsedad a la luz de nuestras teorías actuales. No es esta la manera de hacer foucaultiana. Por el contrario, se trataría de situarse en el espacio de los saberes con toda su diversidad epistemológica, y analizarlos en función de las prácticas discursivas que recorren de diversos modos su objeto, prácticas que someten a su objeto a la regla de la verdad o falsedad, a prácticas de veridicción.

En cuanto al segundo eje, el de la normatividad o el poder. Ahí el desplazamiento operado consistiría en dejar de analizar las normas en términos de valores y su aceptabilidad mayor o menor, y pasar a comprenderlas como técnicas de poder, y encuadrarlas en el ámbito general de las formas de gobierno de los individuos, entendiéndolo por ello formas de conducir su conducta, de lograr que sus decisiones sean las que se pretenden, de que elijan un determinado comportamiento en un campo de cierta libertad, sujetos sometidos a prácticas de gubernamentalidad.

Y, por último, respecto al eje relativo a la subjetividad, no se trataría de hacer análisis en términos de una teoría del sujeto, sino de seguir las prácticas que los sujetos se aplican a sí mismos y configuran de ese modo su subjetividad, establecen una especie de gobierno de sí, prácticas mediadas por otros, ciertamente, prácticas de subjetivación.

Así resume Foucault estos tres desplazamientos teóricos:

Sustituir la historia de los conocimientos por el análisis histórico de las formas de veridicción, sustituir la historia de las dominaciones por el análisis de los procedimientos de la gubernamentalidad, sustituir la teoría del sujeto o la historia de la subjetividad por el análisis histórico de la pragmática de sí y de las formas que ha tomado, he ahí las diferentes vías de acceso por las cuales he intentado delimitar un poco la posibilidad de una historia de lo que se podría llamar las «experiencias». Experiencia de la locura, experiencia de la enfermedad, experiencia de la criminalidad y experiencia de la sexualidad, en tanto que focos de experiencia que son, creo, importantes en nuestra cultura.<sup>5</sup>

El dominio en el que procede este análisis es, pues, el de las prácticas: de veridicción, de gubernamentalidad, de subjetivación. El método seguido opera una especie de rebaja respecto de lo que podría llamarse teoría, o de cierto nivel de abstracción, no pretende, ni parte de, una teoría del conocimiento, del poder o del sujeto, sino que opera analíticamente, y no tanto al nivel macro de grandes entramados o

5 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-83*. París, Gallimard-Seuil, 2008, 7 y 41-42. Ver también: FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*. París, Gallimard, Seuil, 2009, 10; *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*. París, Gallimard-Seuil, 2012, 12 y ss. *L'usage des plaisirs, histoire de la sexualité*, París, Gallimard, 1984, 12.

constructos teóricos y abstractos como al nivel micro y concreto de las prácticas<sup>6</sup>. Es importante tener muy presente que ninguno de esos ejes opera aisladamente respecto de los otros, que entre ellos se da una interrelación constante. No es separable, pues, el eje del saber del eje del poder, ni este de aquél, ni ninguno de ellos de las prácticas de subjetivación, de este dominio que otras veces se ha denominado el propio del *éthos*.<sup>7</sup> Se evitarán errores de bulto si uno se atiene a esta elemental regla, pues, de lo contrario, se acaba por postular una ética foucaultiana olvidada de las cuestiones del poder, y cosas por el estilo. No ocurre simplemente que un eje interfiera en otro, sino que la operatividad de uno requiere de la del otro. No podrían ejercerse prácticas de gobierno de las conductas sin el uso de determinados saberes, sin el recurso a prácticas discursivas y de veridicción. A su vez, las prácticas discursivas necesitan a menudo del auxilio de prácticas de gobierno para su eficacia, para, por ejemplo, la extracción de un determinado saber acerca de los individuos desviados, locos, enfermos. En fin, la operatividad de un poder, de las prácticas de gobierno de los otros siempre comporta una determinada manera por parte de los sujetos de conducirse respecto de sí mismos. Interrelación y cruce continuo, pero también no reductibilidad de un eje a otro,<sup>8</sup> no quedan los saberes, en definitiva, explicados por el poder, y su naturaleza entendida ya como una máscara o como mero utensilio; la verdad no es simplemente una artimaña de estos mecanismos de dominación, ni estos simples derivaciones de aquellos, o el sujeto mero resultado de ambos sin capacidad de cierta autonomía y acción.

Por esto, no es menos importante considerar que los efectos generados por cada eje se cruzan y fusionan, esto es, no se siguen meramente efectos de saber del eje de las prácticas discursivas, y efectos de poder del eje de las prácticas normativas, etc., sino que las prácticas de poder generan efectos de saber, y estas de poder, y ambas de subjetividad, etc.

Ahora bien, como reconoce Foucault en varios lugares<sup>9</sup>, si es cierto que una experiencia ha de atender a esos tres ejes, no en todas sus obras estos han tenido el mismo relieve y se les ha prestado la misma atención. Incluso, en algún caso, solo un eje es el tematizado. Es esto lo que ocurre con esa obra tan singular en la producción de su autor como es *Las palabras y las cosas*, obra en la que se estudiaba la estructura epistémica que sostenía tres disciplinas como la gramática general, la historia natural y el análisis de las riquezas en los siglos XVII y XVIII, y la que sostenía la filología, la biología y economía del XIX. En ella el único eje atendido era el discursivo, el de los saberes. Si se toma *Vigilar y castigar*, donde se seguía el

6 Recuérdese cuando en *La voluntad de saber* oponía una analítica del poder a una teoría del poder. FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir, histoire de la sexualité*, París, Gallimard, 1976, 109.

7 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, 42.

8 FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984*, 10.

9 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, 5-6. FOUCAULT, Michel. *L'usage des plaisirs, histoire de la sexualité*, 10. FOUCAULT, Michel. *Dis et écrits*, t. IV, 581.

conjunto diverso de técnicas disciplinarias respecto a las que se acabaría definiendo la prisión como la institución principal de castigo desde el XIX en adelante, el eje principal era el de la normatividad, el de las prácticas de poder, de la inducción de determinadas conductas. Ciertamente, aquí ya no era este el único eje, pues son muchas las observaciones e indicaciones respecto a lo que son las prácticas discursivas, los saberes que se entremezclaban con esas técnicas disciplinarias, sin cuya trama no podría entenderse el nacimiento de las ciencias humanas. En fin, en su *Historia de la sexualidad*, muy en particular sus dos últimos volúmenes, sería sobre todo el tercer eje, el de las prácticas sobre sí, del sujeto sobre sí mismo el centro de atención. Sin que, una vez más, no se consideraran aquí y allá prácticas de poder y de saber.

Acaso sea su imponente primera obra arqueológica, la que fue resultado de su investigación doctoral, la *Historia de la locura*, la más completa en este aspecto, aquella en que esos tres ejes son atendidos: el relativo a los mecanismos de poder, las prácticas del encierro, las técnicas de tratamiento del loco, la normatividad también respecto a los situados al otro lado de la institución de encierro, los caracterizados como “normales”; los procedimientos de subjetivación dirigidos especialmente al loco no sin considerar cómo quedaba respecto a él configurada la subjetividad normal; en fin, la discursividad, los saberes que acompañaban a, y emergían de, todo ese abigarrado conjunto de prácticas.

A tenor de todo esto, quedaría como insostenible por más tiempo esa interpretación tan usual de un primer Foucault discursivista, solo preocupado por las estructuras y formas discursivas, un segundo absorbido en la cuestión del poder y un tercero que habría dejado atrás todo esto para dedicarse a la cuestión de la subjetividad, que entonces, quedaría separada de todo lo anterior. Los tres ejes son inseparables, por mucho que en un momento se atienda más a uno que a otro. La subjetividad no sólo no queda relegada a un final pues el interés en las otras cuestiones conduce a este como a su fin. Tenía razón Foucault cuando en su último periodo declaraba “no es el poder, sino el sujeto, el tema general de mi investigación”<sup>10</sup>. Lo que interesaba a Foucault de las prácticas discursivas, de las técnicas de poder era, en definitiva, qué tipo de sujetos y subjetividades conformaban, no eran ellas elementos que tuviesen finalidad en sí mismos.

## 1. Sujeto y verdad

Decíamos que la investigación foucaultiana consiste en un análisis de un conjunto de experiencias significativas de nuestra cultura, ahora bien, no dejemos de llamar la atención sobre un punto esencial, a saber: todas esas experiencias tienen un denominador común, no son tan diversas como parecen, pues en todas ellas el referente es el mismo, el *sujeto*, lo que en cada momento se constituye como tal,

10 FOUCAULT, Michel. «El sujeto y el poder», en FOUCAULT, Michel. *La ética del pensamiento*, 319. No habría que añadir que esto no significaba retorno alguno a la filosofía del sujeto si no fuera por tanta lectura que creía poder reprocharle esto a Foucault: ver «Subjetividad y verdad». En FOUCAULT, Michel. *La ética del pensamiento*, 143-146.

el hombre loco, el hombre enfermo, delincuente, definido por una sexualidad, o, ya en el plano estrictamente discursivo, el sujeto que habla, vive y trabaja, tal como nos los ofrecen la filología, la biología y la economía. Dado que el objeto de estas experiencias es el sujeto mismo, el área general en que se mueven los trabajos foucaultianos es el de las ciencias humanas, más particularmente el subsuelo de estas, el área de su genealogía.

Reparemos también en un punto capital: la centralidad del elemento *verdad* en todo esto, de las prácticas de veridicción. Diría que si hay un punto en el que Foucault trató de aunar esas otras dimensiones era este, la clave, por tanto, de todo su amplio trabajo. Al fin, de lo que trata cada una de esas experiencias es de la apropiación por parte de las prácticas de veridicción, de las reglas de lo verdadero y de lo falso, de los juegos de verdad —por emplear los distintos términos foucaultianos—, de un objeto determinado que es al tiempo sujeto, del hombre.

En la experiencia de la locura de lo que se trataba finalmente era de la *verdad* del loco. Bien entendido, no de saber acerca de qué teoría era definitivamente la verdadera, la que habría acabado por adquirir el rango de ciencia, sino de cómo un discurso determinado, caracterizado por su misión de verdad como es el de la psiquiatría terminaba por ocupar el lugar central en nuestra relación con la locura; de lo que se trataba era de saber qué dispositivo o conjunto de mecanismos, de prácticas, condujeron a este punto; cómo, finalmente, lo importante era determinar la verdad del loco y que este la reconociese como tal, reconociese en sí su verdad. ¿Qué prácticas de poder, de discurso, qué técnicas de disciplina, de inducción a que el sujeto loco obrase respecto de sí, terminaron por hacer de la relación entre un sujeto y su verdad el núcleo de nuestra experiencia con la locura? ¿Y no era esto de lo que trataba realmente la *Historia de la sexualidad*, de destacar la relevancia absoluta de la relación *sujeto-verdad* en la configuración de esta experiencia, de mostrar cómo el saber la verdad acerca del sexo, que sería finalmente la verdad *tout court* del propio individuo, era lo fundamental en nuestra relación respecto a él, que nuestra conducta estaría determinada por esa verdad, y a ella habríamos de ser fieles, permanecer ligados como a nuestra auténtica identidad? El sujeto y su verdad es lo que ahí estaba en juego. Y así podríamos seguir respecto de la enfermedad en el nacimiento de la clínica, respecto de la delincuencia en el nacimiento de la prisión.<sup>11</sup> Lo que a través de todas sus investigaciones Foucault nos ha presentado es el lugar especial que la verdad juega en nuestra cultura. De ahí que si antes hablábamos de una etnología de nuestra cultura, ahora habría que hacerlo de “una etnología del decir verdad”<sup>12</sup>.

Según esto, la formulación de los tres ejes configuradores de una experiencia sería: *Verdad-Poder-Subjetividad*. Más atrás señalamos que era hacia este tercer polo

11 FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, 5.

12 FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain 1981*. University of Chicago, Press U. de Louvain, 2012, 3.

hacia el que en realidad iba dirigido todo el interés de Foucault, y en efecto así es, sin embargo lo que siempre le preocupó en la constitución de los sujetos y las subjetividades era lo que la *verdad* hacía de ellos. Y puesto que era insoslayable el eje del poder, lo que trataba de focalizar en él era su imprescindible unión a prácticas de veridicción. Por eso, bien pudiera compendiarse todo el trabajo foucaultiano como una *historia política de la verdad* o «historia política de las veridicciones»<sup>13</sup>.

## 2. Genealogía y filosofía

Ese fue su modo de plantearse la más vieja pregunta de la filosofía, la pregunta por la verdad. En ello ha consistido toda su maravillosa originalidad. Eso, por otra parte, es lo que hacía un trabajo, realizado casi en su totalidad en el territorio de la *historia*, una obra hondamente *filosófica*. Foucault no se interesó por la verdad al modo en que lo hacía la teoría del conocimiento, al modo como tradicionalmente lo ha planteado la filosofía. Su problemática no era saber acerca de cuáles son las condiciones internas que definen a una proposición como verdadera, o cuales son los métodos seguros para su hallazgo, los modos de obtener certeza, qué discursos no pueden alcanzar el rango de verdad, etc. Tampoco era su enfoque el de averiguar cuál es la relación ontológica del ser con respecto a la verdad, y de esta con la libertad. Ni siquiera el preguntarse por todo aquello que de inconfesable se oculta en la proposición admitida como verdadera, que no la hace sino una mentira irrefutable, la necesidad de esta para el ser que se sitúa de un modo determinado ante la vida. No era su enfoque de la verdad el cartesiano, el heideggeriano, ni siquiera exactamente el nietzscheano, por usar unas denominaciones meramente indicativas, aun cuando con este último, como luego veremos, en un determinado aspecto, tenga una mayor relación.

Podría decirse que a Foucault no le preocupa el enfoque semántico o sintáctico de la verdad, sino el *pragmático*<sup>14</sup>, pero tomando este último término en un sentido mucho más amplio que el habitual en la lingüística, pues aquí no importa la relación contexto-significado, sino aquello que las palabras hacen. No las condiciones internas o formales del discurso, sino el hecho discursivo y sus efectos, su uso, su práctica<sup>15</sup>; aquello que define la posición del sujeto que lo emite, los discursos que excluye, los efectos sobre un campo determinado cuando se establece, la subjetividad que genera, otras formas de relación con el objeto que quedan cerradas. ¿Por qué, en su relación con el sexo, Occidente genera una

13 FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain 1981*, 9.

14 "Tiene absoluta razón cuando dice que ahora utilizo la palabra pragmática para caracterizar lo que hago. No utilizaba este término antes, pero creo que, si tuviera que morir en treinta segundos y decir exactamente lo que he hecho en mi vida, diría que he intentado hacer una historia pragmática de los discursos verdaderos, una historia pragmática de la verdad". FOUCAULT, Michel. *Dire vrai sur soi-même*, 277-278.

15 Se entiende aquí, entonces, por pragmática algo más amplio que lo que se formula habitualmente, como por ejemplo en Austin o Searle. Con respecto a la *parrésia* Foucault nos dirá que se trata más que de una pragmática del discurso, de una "dramática del discurso". FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, 66. Ver también FOUCAULT, Michel. *Dire vrai sur soi-même*, 275-277.

*scientia sexualis* y no un *ars amatoria*?, ¿qué consecuencias ha tenido en nuestro sistema de derecho la introducción de los discursos de verdad?, ¿cómo sucede la colonización del sistema judicial por expertos en la psique?, ¿por qué termina por prevalecer la verdad de lo que se presenta como naturaleza del sujeto sobre el hecho cometido<sup>16</sup>, el “individuo peligroso”, el “delincuente” por encima de su acción concreta?, ¿por qué en nuestra cultura es tan relevante que el individuo se ligue a una verdad respecto de sí mismo, examine la verdad de su naturaleza<sup>17</sup>?

Cuando Foucault se ha acercado a la constitución de ciertas disciplinas como la psiquiatría, la psicología, la sexología, la criminología o, en general, las ciencias humanas no era para declarar su no verdad, su acientificidad, su sesgo ideológico, sus deficiencias epistemológicas, por mucho que en su rica investigación histórica alguien pudiera extraer muchos elementos que integrar en un enfoque de ese tipo<sup>18</sup>. No era este, sin embargo, el planteamiento de Foucault, esto se ha confundido muchas veces. Sobre todo motivado porque su campo, el de las prácticas discursivas atravesadas por la condición de verdad, se movía en unos umbrales de bajo perfil epistemológico que hacía que sobre los saberes que allí emergían recayesen todas las sospechas. A Foucault, sin embargo, no le interesaba esa dimensión, sino el papel de esas disciplinas, en tanto que discursos de verdad, sus efectos, el cómo irrumpían en un campo y lo colonizaban, qué subjetividades se definían al apropiarse de sus objetos, tanto de parte de aquel que las producía como de aquél al que eran referidas, qué relaciones de constricción, de imposición se establecían.

Esos efectos de poder configuradores de una subjetividad dañada, de una experiencia negativa eran los que a Foucault le importaban en su pregunta por la verdad. Esa es la forma que en él tomaba la cuestión nietzscheana del precio de

16 “A partir del momento en que la práctica penal sustituye la cuestión ¿qué has hecho? por la cuestión ¿quien eres?, a partir de ese momento ustedes ven bien que la cuestión jurisdiccional del penal está a punto de transformarse o es doblada por, o eventualmente es socavada por, la cuestión de la veridicción” FOUCAULT, Michel. *Naissance de la Biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-79*, París, Gallimard, Seuil, 2004, 36.

17 FOUCAULT, Michel. «Interview de Michel Foucault». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, t. IV*. París, Gallimard, 1994, 656-657.

18 “Esta crítica política del saber (...) consiste en determinar bajo qué condiciones y con qué efectos se ejerce una veridicción, es decir, una vez más, un tipo de formulación relevante de algunas reglas de verificación y de falsación. (...) el problema no consistiría en decir, pues: mirad cómo la psiquiatría es opresiva, puesto que es falsa. No consistiría tampoco en ser un poco más sofisticado y decir: mirad cómo es opresiva puesto que es verdadera. Consistiría en decir que el problema es hacer aparecer las condiciones que han debido cumplirse para que se pueda tener sobre la locura -pero sería lo mismo sobre la delincuencia, sería lo mismo sobre el sexo-, los discursos que pueden ser verdaderos o falsos según las reglas de la medicina o de la confesión o de la psicología, poco importa, o del psicoanálisis”. FOUCAULT, Michel. *Naissance de la Biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-79*, 37-38.

Podrían multiplicarse las citas, tan solo una más:

“Digamos en una palabra que no se trata en esta filosofía crítica de una economía general de lo verdadero, sino más bien de una política histórica o de una historia política de las veridicciones.

Este es el marco general en que se sitúa – a título de ensayos, de fragmentos, tentativas más o menos abortadas- lo que he intentado hacer en diferentes dominios. No he intentado saber si el discurso de los psiquiatras era verdadero, ni el de los médicos, aunque ese problema sea completamente legítimo; no he intentado determinar a qué ideología obedecía el discurso de los criminólogos -aunque ese sea igualmente un problema interesante. El problema que he querido plantear era diferente: era interrogarme sobre las razones y las formas de la empresa de decir verdad a propósito de cosas como la locura, la enfermedad o el crimen”. FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain 1981*, 9-10.

la voluntad de verdad que había caracterizado a la cultura occidental. El intento de dar respuesta a esto ha seguido en él, sin embargo, un camino muy distinto al del genial filósofo alemán. No ha sido el de la penetración en una psicología temerosa de la vida, el de la sospecha sobre los valores ocultos tras los sistemas racionales de tal o cual filosofía, el descubrimiento del hombre que había detrás, no digamos ya de su intelección con sesgos biologists. El camino foucaultiano ha sido el del trabajo minucioso en el archivo, el de la genealogía histórica relativa a experiencias concretas, definidas, la locura, la sexualidad, la criminalidad. ¿Qué precio se ha pagado cuando un discurso de verdad como el de la psiquiatría mide nuestra relación con la locura?, ¿ha de entenderse esto simplemente en términos de liberación, como emblemáticamente se presentó la salida de los locos de su encierro confuso impulsada por Pinel en Francia, para pasar a una institución no menos de encierro pero específica y medicalizada?. ¿Cuál ha sido ese precio en la búsqueda obligada de nuestra verdad como individuos en la naturaleza de nuestro deseo sexual?, ¿qué otras posibilidades se han cerrado, qué límites se nos han impuesto?. ¿Podemos hoy siquiera imaginar ámbitos concretos de experiencia sin esa compulsión central a la verdad? ¿Cabe un trato con nosotros mismos que no sea el de la confesión? Esto es lo que habría dado el tono a nuestra cultura, de ahí la pregunta que dirige toda la obra foucaultiana: “¿qué es lo que ha hecho que toda la cultura occidental se haya puesto a girar en torno a esta obligación de verdad, que ha adquirido un montón de formas diferentes?”<sup>19</sup>.

Claro es que los efectos de la Voluntad de verdad no se producen simplemente una vez establecida, sino en su misma producción. Es sobre todo a este lado al que ha atendido Foucault, sobre cómo en el proceso de producción de la verdad acerca del individuo, el proceso de su constitución en objeto para un saber, se generan ya esos efectos relativos a su propia conformación como sujeto. El camino complejo por el que unas prácticas discursivas -siempre unidas a otras de naturaleza no discursiva- hace que un ser ingrese en un campo de conocimiento, de saber, esto es, se torne en objeto, no es un camino meramente *cognitivo* ni, por supuesto, transcurre todo él en el calmo campo de la *conciencia*, pues requiere de instrumentos, archivos, instituciones, distribución de los sujetos, y un gran número de factores materiales y sociales, y tiene como consecuencia una constitución óptica, empírica también de ese mismo objeto. Los procedimientos utilizados para extraer una verdad de aquellos individuos internados en las nuevas instituciones medicalizadas contribuían a perfilar una determinada psique en el paciente. La subjetividad del investigado no era ajena a la investigación, como no lo era el *examen en las técnicas de disciplina de una* fábrica respecto de la conducta de sus sujetos. Obtener la verdad era hacer realidad, hacerlo verdadero.

Podría decirse que aquí se da un paso más respecto a Kant, y que lo que en éste eran condiciones trascendentales de conocimiento que constituían el objeto

<sup>19</sup> FOUCAULT, Michel. «L' éthique de souci de soi comme pratique de la liberté». En FOUCAULT, Michel. *Dis et écrits*, t. IV, 723.

conocido, que en cierto modo lo transformaban, de manera que nada podríamos saber acerca de cómo era realmente el objeto, la cosa misma, la cosa-en-sí, al margen de lo que esas condiciones le imponían, en Foucault esa transformación no sería meramente de índole, digamos, cognitiva sino una transformación real, empírica del objeto mismo. Y, por eso, aquí la cuestión, entonces, no es ya relativa a los límites de nuestro conocimiento sino a las limitaciones impuestas al propio objeto. Y si en Kant esos límites eran irrebasables a riesgo de incurrir en el discurso meramente especulativo, el discurso de la metafísica, aquí las limitaciones se nos presentan como el resultado de todo un dispositivo en el que se sitúan las prácticas de veridicción, como algo, pues, no ya natural, como a menudo aparecen, sino histórico y, en consecuencia, superables. Justamente mostrar esto sería la *función* de este especial tipo de genealogía crítica. Y ello no podría hacerse sin sacar a la luz toda el dispositivo constituyente.

Dar este paso suponía precisamente salirse por completo del modo tradicional de plantear la cuestión de la verdad; como apuntábamos, suponía salirse de todo el planteamiento de la teoría del conocimiento y de los dominios de la antropología, de la confrontación de un sujeto frente a un objeto dirimida en el plano de la conciencia, para disponer, en cambio, todos los elementos en un espacio de exterioridad y en el que no se presentan como dados sino que son constituidos en el mismo proceso en que entran en relación, y lo hacen en función de una prolijidad de factores discursivos y no discursivos. El proceso por el que el loco se ha terminado por constituir en un objeto de conocimiento no se lo debemos a un afinamiento progresivo del discurso psiquiátrico —un avance que tendría a su vez que ser explicado y no en términos antropológicos— de una voluntad cognitiva insaciable en su curiosidad, aquello que caracterizaría al hombre como ser de lógos, ni siquiera lo tendríamos que buscar tan sólo en una determinada distribución de los sistemas discursivos sino que exigiría que analizásemos, por ejemplo, la multiplicidad causal que en un momento determinado hizo que el encierro inespecífico del Hospital anterior al nacimiento del sanatorio psiquiátrico moderno se tornase insostenible, y entonces habría que estudiar desde las políticas sobre la pobreza a las medidas frente a las epidemias, o los miedos generados en la población, la situación de las familias que contaban con miembros susceptibles de encierro, los efectos del mismo encierro sobre la condición de los encerrados y la percepción social de estos, las consecuencias de la misma línea que separaba a los sujetos a un lado y a otro, los anormales y los cuerdos, en fin, tendríamos que examinar los poderes concedidos en estas instituciones a esa figura especial que va a ser el médico, el espacio moralizante en el que se dispone el tratamiento, el nuevo estatuto jurídico del ahora catalogado como enfermo, etc. Al hilo de ello veríamos perfilarse un sujeto de conocimiento, y un objeto que se presenta preparado y dispuesto para aquél<sup>20</sup>. Toda esa ingente labor

---

20 “La cuestión es determinar lo que debe ser el sujeto, a qué condiciones está sometido, qué estatuto debe tener, qué posición debe ocupar en lo real o en lo imaginario, para devenir sujeto legítimo de un tipo u otro de conocimiento; en resumen, se trata de determinar su modo de «subjektivación»; pues este no es evidentemente el

nos llevaría, pues, mucho más allá de lo que se entendía por espacio de conocimiento, nos colocaría frente a unas condiciones de transcendentalidad muy distintas, en las que, por ejemplo, las formas a priori del espacio y del tiempo son asumidas materialmente por una distribución concreta de los espacios arquitectónicos, por una determinada división temporal de la jornada, factores que dan a ver, presentan a sus referentes en un espacio de visibilidad y secuencian su movimiento. Funciona aquí un a priori muy distinto al kantiano, pero de no menos relevantes efectos cognitivos que los que se atribuían a las formas puras de la sensibilidad.

No creemos, entonces, que sea necesario ya insistir en que aquí no está en juego nada relativo al juicio acerca del valor de verdad del conocimiento producido, acerca de su acierto en la descripción de lo real, de su mayor o menor adecuación, de su grado de consistencia, del rigor de su establecimiento, todo eso movido por el supuesto de que poder y verdad son antitéticos, nada relativo pues a lo que denominamos condiciones internas de la verdad<sup>21</sup>. Estamos ante un planteamiento muy diferente:

En suma, la historia crítica del pensamiento no es ni una historia de las adquisiciones ni una historia de los ocultamientos de la verdad; es la historia de la emergencia de los juegos de verdad; es la historia de las «veridicciones», entendidas como las formas según las cuales los discursos susceptibles de ser proclamados verdaderos o falsos se articulan sobre un dominio de cosas: las condiciones de esta emergencia, el precio que, de algún modo, ha tenido que pagar, sus efectos sobre lo real y la manera en que, uniendo un cierto tipo de objeto a ciertas modalidades de sujeto, constituyó, por un tiempo, un área e individuos dados, el a priori histórico de una experiencia posible. 22

Este modo de interrogación por la verdad se dispone, entonces, en un marco distinto no sólo del enfoque de la gnoseología transmitida sino también de toda su problemática, toda vez que aquí toda esta investigación se inscribe en ese trabajo, del que hablábamos antes, de desentrañamiento de los ejes definidores de una experiencia o también de lo que Foucault denominaba un “sistema de pensamiento”.<sup>23</sup> Un trabajo que, como indicamos, no responde sino a una

---

mismo según el conocimiento de que se trate: tenga la forma de exégesis de un texto sagrado, de una observación de historia natural o de un análisis del comportamiento de una enfermedad mental. Pero la cuestión es también, al mismo tiempo, en qué condiciones una cosa puede devenir un objeto para un conocimiento posible, cómo puede ser problematizada como objeto de conocimiento, a qué procedimiento de recorte ha podido ser sometida, qué parte de ella se considera pertinente. Se trata, pues, de determinar su modo de objetivación, que no es el mismo según el tipo de saber de que se trate”. FOUCAULT, Michel. «Michel Foucault». En ÁLVAREZ YÁGÜEZ, Jorge. *El último Foucault*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2014, 22.

21 En la conferencia de Grenoble, «La parrésia», se marcan distintas maneras de enfocar el discurso de verdad. Se dice casi al comienzo: “¿En qué consiste esa estructura ética interna al decir la verdad que hace que, al margen, si ustedes quieren, de las necesidades que atañen a la estructura del discurso o a la referencia del discurso, alguien esté obligado en un momento dado a decir la verdad?”

22 FOUCAULT, Michel. «Michel Foucault», 23.

23 Antes nos referíamos al planteamiento heideggeriano. Para Heidegger para que se dé la verdad como *adequatio*

interrogación por nuestra cultura, por nosotros mismos. Y esta pregunta dirigida a una cultura en que se recorta el espesor de los sujetos distinguía, según Foucault, un otro modo de hacer filosofía.

En un conocido pasaje situaba en Kant el inicio de dos modos característicos del quehacer filosófico:

Kant me parece haber fundado las dos grandes tradiciones críticas entre las cuales se ha dividido la filosofía moderna. Digamos que en su gran obra crítica, Kant ha planteado, fundado esta tradición de la filosofía que plantea la cuestión de las condiciones bajo las cuales un conocimiento verdadero es posible y, a partir de ahí, se puede decir que toda una sección de la filosofía moderna desde el siglo XIX se ha presentado, se ha desarrollado como la analítica de la verdad.

Pero existe en la filosofía moderna y contemporánea otro tipo de cuestión, otro modo de interrogación crítica: es la que se ve nacer en la cuestión de la *Aufklärung* o en el texto sobre la revolución; esta otra tradición crítica plantea la cuestión: «¿Qué es esta nuestra actualidad? ¿Cuál es el campo actual de las experiencias posibles?» No se trata ahí de una analítica de la verdad, se trataría de lo que podría llamarse una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos, y me parece que la elección filosófica a la que nos encontramos confrontados actualmente es esta: se puede optar por una filosofía crítica que se presentará como una analítica filosófica de la verdad en general, o bien se puede optar por un pensamiento crítico que tomará la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad; es en esta forma de filosofía que de Hegel a la Escuela de Francfort pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la cual he intentado trabajar.<sup>24</sup>

---

tiene que darse previamente un presentarse la cosa en una región de apertura, en un claro. El concepto foucaultiano de verdad nos muestra los mecanismos y prácticas que dan a ver, las condiciones de visibilidad de algo. Pero es más "kantiano" que Heidegger, al considerar que esas condiciones transforman ópticamente el objeto. Lo que ha hecho Foucault es someter la *Lichtung* heideggeriana a la historia, a la genealogía. Mientras que Heidegger se queda en la abstracción ontológica al señalar que el estar en la apertura, el darse en el claro, lo que implica un comportamiento por parte del *Dasein*, es lo que está en la base de que pueda producirse la afirmación de que "a es b", la verdad como adecuación, Foucault muestra para cada ámbito de experiencia concreto (locura, sexualidad) además de los mecanismos que hacen posible el claro, el comportamiento, las prácticas que posibilitan que haya adecuación óptica, que el objeto finalmente sea el que se enuncia, no solo las condiciones del enunciado de verdad.

Y, mientras que Heidegger unció libertad y verdad, Foucault prefirió ver a través de experiencias históricas concretas un lazo inverso, entre verdad y dominación, lo que significaba poner en cuestión uno de los supuestos más hondos del planteamiento de las relaciones entre poder y verdad.

24 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que les Lumières». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, t. IV. París, Gallimard, 1994, 687-688. "Y sugeriría que hay una cesura en la filosofía occidental después de Kant, no como consecuencia de la *Crítica* misma sino como consecuencia de la cuestión histórico-crítica: «¿Qué somos actualmente?». Creo que podemos encontrar, en el campo de las actividades filosóficas, desde comienzos del XIX, dos polos que están ligados uno con el otro y que no pueden ser reducidos uno al otro. En uno de esos polos encontráis cuestiones tales como: «¿Qué es la verdad? ¿Cómo es posible conocer la verdad?». Es el polo de la filosofía como ontología formal de la verdad o como análisis crítico del conocimiento. Y en el otro polo, os encontraréis cuestiones como: «¿Cuál es nuestra actualidad? ¿Qué somos en tanto que formando parte de esa actualidad? ¿Cuál es el objetivo de nuestra actividad filosófica en la medida en que pertenecemos a nuestra actualidad?» estas cuestiones tratan de lo que yo llamaría la ontología histórica de nosotros mismos o la historia crítica del pensamiento". FOUCAULT, Michel. *La culture de soi*, Vrin, París, 2015, 84. Esta idea se plantea también en: FOUCAULT, Michel. *Discours et vérité*. 297-298; FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, 21-22.

Dos tipos distintos de filosofía, pues, una *analítica de la verdad* o una *ontología de nosotros mismos*. En la *Crítica de la razón pura* Kant se internaba en un análisis de los límites de la razón, del ámbito en que es posible un conocimiento cierto, que se concretaba en toda una compleja pesquisa acerca de cómo podían formarse los juicios característicos de las dos ciencias modelo, la física teórica, emblemáticamente representada por Newton, y la matemática, cuyo mejor ejemplo seguía siendo los *Elementos de Geometría* de Euclides: los denominados juicios sintéticos a priori. Esa fue su *analítica de la verdad*. Algo muy distinto es lo que nos encontramos en otros escritos de menor relieve en el conjunto de su obra como son los mencionados en la cita, el célebre “*Was ist Aufklärung?*” (¿Qué es la Ilustración?), y el texto relativo a la revolución francesa contenido en *El conflicto de las facultades*: “Reiteración del problema: Si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor”. En ellos Kant se preocupaba por saber acerca del propio tiempo en que se vivía y que marcaba su tarea al pensamiento, y del que el pensamiento formaba parte esencial, un tiempo que modelaba el pensamiento y nuestra posición moral, nuestro ser. El Kant ya entrado en años iniciaría por este camino un modo distinto de reflexión filosófica atinente a esta fusión de epocalidad o temporalidad y pensamiento en que se juega el devenir de los sujetos<sup>25</sup>.

Hay que decir que esos dos modos filosóficos en absoluto se daban separados, toda vez que la inquisición acerca de los límites de la razón era una condición esencial para afrontar las exigencias demandadas por el presente de la Ilustración, la *autonomía* de los sujetos dependía de la autonomía de la razón; la analítica de la verdad era, pues, reclamada por lo que se nos venía a revelar en la ontología kantiana del presente<sup>26</sup>.

Foucault sitúa todo su trabajo en este segundo modo filosófico, y sabemos cómo se fue plasmando, a través de una *genealogía* de determinadas *experiencias* capitales en nuestra cultura siguiendo los mencionados tres ejes (saber, poder, subjetividad). Denominar este trabajo como “ontología”, se explica por cuanto la labor de investigación histórica que constituye la genealogía intenta extraer esa estructura de triple matriz que sitúa un sujeto frente a un objeto, que, como apuntamos, configura a ambos y, en consecuencia, hace que las cosas se presenten de un determinado modo, el ser sea dado de una manera concreta. Ahora bien, decíamos que el elemento central en toda esta pesquisa era la *verdad*, y que la pregunta por

25 “Cuando Fichte analiza la Revolución francesa, no es solo porque se interesaba por este acontecimiento tan importante, no sólo porque pensaba que debía elegir ser o un partisano o un enemigo de la Revolución francesa: él necesitaba saber qué era él mismo y cuál era el papel de su propia filosofía en este acontecimiento. En cierta manera, la filosofía de Hegel es una tentativa de respuesta a esta cuestión bien simple: «¿Cuál es la significación de este día en que Napoleón ha entrado en Jena después de su victoria?». El *Weltgeist* [Espíritu del mundo] a caballo. Es también, creo, la cuestión de Auguste Comte, es la cuestión de Nietzsche y de Max Weber, es también la cuestión de Husserl, al menos en la *Krisis*. De Fichte a Husserl, esta cuestión ha sido una de las principales orientaciones de la filosofía occidental. No quiero decir que estas cuestiones se convirtieran en la filosofía misma, pero son un aspecto permanente de la actividad filosófica desde hace dos siglos”. FOUCAULT, Michel. *La culture de soi*, 83-84.

26 He hecho un tratamiento más detenido de este punto en el estudio introductorio a FOUCAULT, Michel. *La ética del pensamiento*, 17 y ss.

la misma adquiriría en su obra una forma singular, distinta de la que inquiriere por sus condiciones internas, distinta de esa que aquí se denomina “analítica”; que la verdad era, en definitiva, el foco de atención al que se dirigía la indagación en cada uno de esos ejes: que cuando se trataba de los *saberes* era en tanto que discursos de verdad, que en lo que atañía al *poder*, era sobre todo en su relación a la verdad, y respecto de los *sujetos* quería saberse principalmente qué prácticas de verdad eran las que mediaban en su constitución. Tenemos, entonces, que en esta ontología de nosotros mismos, de nuestra actualidad la verdad juega un papel capital, que esa ontología viene a ser una *ontología de la verdad*.

Bien entendido que de lo que aquí se habla es de una ontología histórica, relativa a ámbitos concretos de una cultura. No se trata, entonces, de una indagación acerca de la estructura del existir humano y su relación esencial a la verdad, sino de averiguar en dominios concretos cómo determinadas prácticas de veridicción, discursos de verdad se han constituido en determinantes, e insertas en mecanismos de gubernamentalidad perfilan el espesor subjetivo, definen a los sujetos. Eso es lo que Foucault denominaba *régimen de verdad*, otorgándole al primer término el sentido político que habitualmente tiene<sup>27</sup>. La perspectiva praxiológica o pragmática es la aquí relevante, pues, como ha quedado dicho, de lo que se trata es de los efectos constitutivos de esos discursos de verdad envueltos en mecanismos de poder. De ahí la denominación que Foucault usa en ocasiones, y que ya hemos mencionado aquí, de *política de la verdad*; esa fue la especial manera que tuvo Foucault de proseguir lo que la gran epistemología francesa de Bachelard, Cavaillés y Canguilhem había planteado, una historicidad de la razón, “una historia de la verdad”<sup>28</sup>.

Si en Kant veíamos que los dos modos del quehacer filosófico crítico estaban articulados, en Foucault diríamos que se da algo semejante, no porque Foucault haga una analítica de la verdad, pero sí porque su modo material, exteriorista de tomar la verdad, de mostrar sus formas de producción, distribución, condiciones de acceso, efectos en determinados espacios renueva los modos de enfocar esa vieja categoría de la filosofía al tiempo que pone todo ello en función de su cala en nuestro tiempo. Foucault arrebató a la analítica de la verdad su objeto para, considerándolo de una forma nueva, ahondar en la configuración de nuestro presente; el cambio en la problemática de la analítica de la verdad es la pieza fundamental en su manera de contribuir a la ontología de nosotros mismos. Una nueva forma, pues, de filosofía crítica.

En suma, se trata de buscar otro tipo de filosofía crítica; no una filosofía crítica que busque determinar las condiciones y los límites de nuestro conocimiento posible del objeto, sino una filosofía crítica

27 “El problema consistiría en estudiar los regímenes de verdad, es decir, los tipos de relaciones que ligan las manifestaciones de verdad con sus procedimientos y con los sujetos que son sus operadores, testigos o eventualmente objetos”. FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*, 98.

Véase también: FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*, 91 y 97-99.

28 FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain 1981*, 237.

que busque las condiciones y las posibilidades no determinadas de una transformación del sujeto, de nuestra propia transformación.<sup>29</sup>

Mientras que en el primer caso el respeto de la verdad es condición para la autonomía subjetiva, en este segundo la condición es su transformación en el conjunto de su régimen. Allí juega un papel positivo, aquí negativo; teniendo siempre presente que hablamos de dos dimensiones distintas de la verdad. Lo que en Kant era una crítica gnoseológica de la razón de efectos éticos -en su más amplio sentido-, en Foucault es una crítica ontológica del régimen de verdad con un nada distinto objetivo de transformar el *éthos*. Sin comprender bien este punto no podrá entenderse toda la crítica dirigida por Foucault a la Modernidad, y será fácil encarrilarla mistificadamente por los derroteros de alguna forma de irracionalismo. Este planteamiento es el que rige toda la investigación foucaultiana y le conduce a una determinada mirada respecto de nuestra cultura. En su curso *El gobierno de los vivos*, en el marco de sus pesquisas sobre las obligaciones para el sujeto a una manifestación de su verdad, de la obediencia a la verdad, Foucault trazaba un cuadro desde el que bien podríamos contemplar su obra:

En el fondo lo que yo querría hacer y que sé que no sería capaz de hacer, sería escribir una historia de la fuerza de lo verdadero, una historia de la verdad, una historia, pues, para tomar la misma idea bajo un otro aspecto, de la voluntad de saber.

Fuerza de lo verdadero, voluntad de saber, poder de la verdad – en suma, [es esa] historia en Occidente, de la que por supuesto yo no sería capaz todo lo más de dar algunos fragmentos, la que querría centrar en esta cuestión más precisa: ¿cómo los hombres en Occidente están ligados o han sido llevados a ligarse a manifestaciones bien particulares de verdad? ¿Cómo el hombre occidental se ha ligado a la obligación de manifestar en verdad lo que él mismo es? ¿Cómo se ha ligado, de algún modo, en dos niveles y de dos maneras, por una parte a la obligación de verdad, y en segundo lugar al estatuto de objeto en el interior de esta manifestación de verdad? ¿Cómo se han ligado a la obligación de ligarse ellos mismo como objeto de saber? Es esta suerte de *double bind*, modificando claro el sentido del término, lo que en el fondo no he cesado de querer analizar [mostrando] cómo ese régimen de verdad por el cual los hombres se encuentran obligados a manifestarse ellos mismos como objeto de saber, está ligado a regímenes políticos, jurídicos, etc (...) Hay un régimen de la locura que es a la vez régimen de verdad, régimen jurídico y régimen político. Hay un régimen de la enfermedad. Hay un régimen de la delincuencia. Hay un régimen de la sexualidad. Y es en este equívoco o en esta articulación que intento apuntar la palabra régimen que me gustaría tomar la articulación entre lo que, tradicionalmente, se llama política y epistemología. El régimen de saber es el punto en que se articulan un régimen político de obligaciones y de constricciones y ese régimen de obligaciones y de constricciones particular que es el régimen de verdad.<sup>30</sup>

29 FOUCAULT, Michel. «Verdad y subjetividad». En FOUCAULT, Michel. *La ética del pensamiento*, 146.

30 Foucault, Michel. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*, 99.

Con todo esto no queremos decir que el enfoque foucaultiano de la verdad, su vínculo al sujeto y al concepto de gobierno se planteara de esta manera desde el principio de su obra arqueológica. Antes hablamos de algunos *desplazamientos teóricos* que Foucault fue operando, por ejemplo, desde un análisis en términos de *poder* a otro en claves de *gubernamentalidad*. Lo permanente en la larga travesía de su obra son los tres ejes mencionados, la consideración del elemento verdad varía en ellos, como también lo hacen otros factores en que se plasmaban en cada momento esos ejes. Así por ejemplo en *Vigilar y castigar* la verdad es ante todo referida a un otro tomado como *objeto*, mientras que en *Historia de la sexualidad* es sobre todo de los sujetos mismos de los que se requiere que obren sobre sí para manifestar lo que verdaderamente son, el sujeto se toma a sí mismo como objeto. En *Historia de la locura* aparecían en cierto modo las dos vertientes, pero claramente el foco estaba puesto en la primera, en el hacer entrar al otro, al loco en el juego de verdad. Todo esto difiere de *Las palabras y las cosas* en que el conjunto está dominado por el establecimiento de las reglas internas a determinados discursos de verdad. El que el propio Foucault fuera a menudo quien, en el intento de mostrar la coherencia del conjunto de su trabajo, tendiese a englobarlo desde la última fase alcanzada -algo de esto sucede en la cita anterior- es lo que puede inducir a cierto sesgo de lectura.

### 3. Veridicción y alethurgia

En otro momento Foucault, hacía una distinción entre dos distintos modos de considerar la verdad, los discursos de verdad. Uno era denominado análisis *epistemológico*, y se centraba en lo específicamente relativo a las características de los discursos y sus relaciones internas, esto es, aislando de todo lo demás lo propio del discurso de verdad. Pero existía un segundo modo, que es denominado análisis *alethúrgico*. Este adjetivo procedería del griego *alêthourgês*, verídico, a partir de donde Foucault construye el sustantivo alethurgia (fr. *alethurgie*); habría que apuntar que el término griego es a la vez un compuesto de los términos *alêtheia* (verdad) y *ergôn* (acción), por lo que su significado dentro de la etimología griega sería el de acción verdadera o también el hacer verdad. Foucault define la alethurgia como “el conjunto de los procedimientos posibles verbales o no por los cuales se saca a la luz lo que es planteado como verdad por oposición a lo falso, a lo oculto, a lo indecible, a lo imprevisible, al olvido”<sup>31</sup> o sencillamente “La alethurgia sería, etimológicamente, la producción de la verdad, el acto por el cual la verdad se manifiesta”<sup>32</sup>. Y el aspecto al que fundamentalmente atendería esta consideración de la verdad es sobre todo al aspecto de su *manifestación*, y en ello al especial vínculo que se establece con el *sujeto*, entre sujeto y verdad. El concepto

Véanse también: “L'éthique de souci de soi comme pratique de la liberté”, 708-709, 717-718, 723; FOUCAULT, Michel. *Dire vrai sur soi-même*, 30, 132.

31 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*, 8.

32 FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984*, 5.

de alethurgia, en este sentido, aun cuando pudiera ser más restrictivo que el de prácticas de veridicción o régimen de verdad, sin embargo tiene el lado positivo de destacar, por una parte, ese aspecto que denominábamos de exterioridad en contraste con el componente semántico, el aspecto *pragmático*, y, por otra, la esencial relación al *sujeto*, que son las dos dimensiones más relevantes en el enfoque foucaultiano de la cuestión de la verdad.

Es absolutamente verdad que es interesante e importa analizar, en lo que puedan tener de específico, las estructuras propias a los diferentes discursos que se dan y son recibidos como discursos de verdad. El análisis de esas estructuras, es, grosso modo, lo que podría denominarse un análisis epistemológico. Pero, de otra parte, me ha parecido que sería igualmente interesante analizar, en sus condiciones y en sus formas, el tipo de acto por el cual el sujeto, al decir la verdad, se *manifiesta*, y por esto quiero decir: se representa a sí mismo y es reconocido por los otros como sujeto mantenedor de un discurso de verdad, bajo cuya forma se presenta, a sus propios ojos y a los ojos de los otros, aquel que dice la verdad [que es] la forma del sujeto diciendo la verdad. El análisis de este dominio podría ser denominado, por oposición, al de las estructuras epistemológicas, el estudio de las formas «alethúrgicas».<sup>33</sup>

Planteadas de esta manera la cuestión de la verdad, Foucault subraya el hecho de que si bien ningún poder ha dejado de necesitar de conocimientos, de discursos de verdad, por su evidente utilidad, en lo que no se ha reparado es que “no hay ejercicio de poder sin algo como la alethurgia”<sup>34</sup>, “no hay hegemonía sin alethurgia”<sup>35</sup> esto es, sin manifestaciones de verdad, y, en particular, manifestaciones de verdad por parte de los sometidos o gobernados, sin una especial exigencia en la que una determinada *subjetividad*, estado reflexivo de conciencia, compromiso del individuo consigo mismo, maneras de operar sobre sí se configura en relación a la expresión de una verdad. De ahí la reiterada pregunta de Foucault, que ya anotamos, y que a lo largo de su obra se iba planteando, no siempre bien explicitada, y cobrando formas diversas, pero que solo ahora adquiere un neto perfil que retrospectivamente aclara lo que de manera tentativa iba haciéndose. “La cuestión que quisiera plantear, una vez más, es esta: qué sucede para que, en una sociedad como la nuestra, el poder no pueda ejercerse sin que la verdad haya de manifestarse y lo haga en la forma de la subjetividad”<sup>36</sup>. Lo que está aquí en juego es “el gobierno de los hombres por la manifestación de la verdad en la forma de la subjetividad”<sup>37</sup>.

33 FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, 4-5.

34 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*, 8.

35 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*, 9.

36 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*, 73.

37 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*, 79.

En su curso *El gobierno de los vivos*, se hacía un rápido repaso por algunas de las formas más destacadas de esta relación entre verdad y poder, verdad y arte de gobierno, formuladas en el pensamiento político moderno, con la finalidad de mostrar la necesidad de otro enfoque. Serían estas:

1. La que denomina *principio Botero*, por ser este autor del XVI-XVII el que mejor la habría elaborado. En ella la verdad se hace necesaria para el gobierno, pero no se hace depender ya de la astucia o sabiduría del príncipe, o del gobernante sino de una sabiduría en particular, fundada racionalmente, la referida a esta entidad especial que es el Estado, que tiene su naturaleza, sus específicas exigencias, una estructura y necesidades específicas, una racionalidad propia que hay que conocer bien. Es lo que en su momento se habría formulado como la razón de Estado.
2. *Principio Quesnay*. Es una corrección a la idea de la razón de Estado, en el sentido de limitar un tipo de intervención que se impone desde las alturas, burocráticamente. Se trataría de que el gobierno aprehendiese el real funcionamiento de la economía de manera que fuese tan claro y verdadero para todos que la acción de gobierno fuera de suyo, aceptable y aceptada por todos, y en el límite ya innecesaria pues todos de antemano se comportarían con arreglo a lo evidente, a lo que demandan las cosas mismas, estas serían las realmente gobernantes. Es un planteamiento utópico, el que caracterizó a los fisiócratas del XVIII, pero que, como investigó Foucault en otro lugar (*Seguridad, territorio y población*; y *Nacimiento de la biopolítica*), sería el inicio del liberalismo.
3. *Principio Saint-Simon*, que se desenvolverá en el XIX. Si es verdad que se requiere un conocimiento exacto de la naturaleza de las cosas para gobernar según su verdad entonces sería preciso toda una serie de expertos en ese conocimiento particular, que no es tanto un conocimiento político como de un ámbito distinto de realidades que todo político no puede sino adoptar, como suelo sobre el que operar.
4. *Principio Rosa Luxemburgo*, que puede sintetizarse en su dictum: “Si todo el mundo supiera, el régimen capitalista no duraría veinticuatro horas”. Significa la inversión del principio anterior pues sostiene la incompatibilidad de la verdad con el gobierno, pues si se parapeta en un saber de expertos es que algo tiene que ocultar, su desvelamiento no daría lugar sino a su caída, a la revolución. La conciencia de la gente hace imposible un gobierno por encima de ellos.
5. *Principio Solzhenitsyn*, o principio del terror, que es la inversión de la inversión que hace la verdad revolucionaria, el principio anterior. Aquí el gobierno se sostiene no en el engaño o la ignorancia, sino en que la gente sabe realmente lo que sucede, y es precisamente por ello por lo que no actúa, se siente paralizada y se resigna; un modo distinto de articulación de verdad y poder.

Todas estas formulaciones de la relación verdad-gobierno compartirían la idea de que el conocimiento en juego es un conocimiento referente a un objeto concreto, la instancia económica, sociedad o el Estado, y que se trata de un conocimiento objetivo. Sin embargo, Foucault nos plantea algo muy distinto y que se remontaría a un tiempo muy anterior a la modernidad, pues desde la antigüedad se habría establecido una relación entre gobierno de los hombres y verdad, pero ya no referente ésta a un campo de utilidad explícita, sino en cierto modo excedentaria, pues no responde a los fines y planes habituales de todo gobierno. Y, con todo, es requerida y está continuamente implicada en el gobierno; no se refiere tampoco a cosas (la sociedad, la economía,) sino a sujetos, que se verían inducidos a un determinado tipo de manifestaciones de verdad en que la subjetividad está toda ella comprometida, donde lo importante no es tanto el saber acerca de ideas, doctrinas, creencias, sino en todo caso la implicación del sujeto en ellas, y que fundamentalmente ese conocimiento, esa verdad estará referida al sujeto mismo. El análisis foucaultiano se ve desplazado por toda su indagación acerca de las técnicas de sí que le ocuparía en su último periodo, aproximadamente el que siguió al primer tomo de su *Historia de la sexualidad*. Ello es lo que le permite situar toda su pesquisa sobre las relaciones entre poder y saber, ya trasladadas a los términos de *verdad y gobierno* y ahora desplazadas al terreno de una subjetividad caracterizada por la *relación del sujeto consigo mismo*. En el marco de sus primeras investigaciones sobre la alethurgia, en el curso *El gobierno de los vivos* (1979-1980), dejaba así formulado su trabajo:

Tenemos ahora un poco más precisado el problema: ¿por qué y cómo el ejercicio del poder en nuestra sociedad, el ejercicio del poder como gobierno de los hombres, demanda 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? ¿Por qué en esta gran economía de las relaciones de poder, se ha desarrollado un régimen de verdad indexado a la subjetividad? ¿Por qué el poder (y esto desde hace milenios en nuestras sociedades) demanda a los individuos decir no sólo «aquí estoy, aquí estoy yo que obedezco», sino que les demanda, además, decir «he aquí lo que soy, yo que obedezco, he aquí lo que soy, lo que he visto, lo que he hecho»?<sup>38</sup>

Creo que es en esta senda, en el marco aquí esbozado, donde habría que situar esa especial forma de alethurgia que es la *parrésia*. El estudio foucaultiano de la misma vendría a ser una pieza esencial de una indagación que alguna vez denominó “genealogía de la actitud crítica”<sup>39</sup>.

38 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*, 80-81.

39 FOUCAULT, Michel. *Discours et vérité*, 298, 103.

#### 4. Bibliografía

- ÁLVAREZ YÁGÜEZ, Jorge. *El último Foucault*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir, histoire de la sexualité I*, París, Gallimard, 1976.
- FOUCAULT, Michel. *L'usage des plaisirs, histoire de la sexualité II*, París, Gallimard, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, t. I. París, Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, t. IV. París, Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Naissance de la Biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-79*, París, Gallimard, Seuil, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*. París, Gallimard-Seuil, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*. París, Gallimard, Seuil, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*. París, Gallimard-Seuil, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain 1981*. University of Chicago, Press U. de Louvain, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *La culture de soi*, Vrin, París, 2015.
- FOUCAULT, Michel. *La ética del pensamiento*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015.
- FOUCAULT, Michel. *Discours et vérité*. París, Vrin, 2016.
- FOUCAULT, Michel. *Dire vrai sur soi-même*, París, Vrin, 2017.
- FOUCAULT, Michel. *La parrésia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2017.