

Parrhesía, contra-conductas y crítica. Un estudio de la dramática del discurso verdadero en los trabajos foucaultianos

José Ignacio Scasserra

Recibido 14/10/2022

Resumen

Este trabajo se propone estudiar la dramática del discurso verdadero en los desarrollos foucaultianos de los años 1978 a 1984. La hipótesis que busca señalar es que cada capítulo de esta historia admite actos de producción de verdad para gobernar, y modos en que esa verdad puede ser disputada. En su desarrollo, primero aborda los lineamientos generales de los últimos años del pensamiento de Foucault, y después se detiene en los tres capítulos de la dramática del discurso verdadero: la *parrhesía* en la antigua Grecia, las contra-conductas sobre el poder pastoral, y la crítica en la Modernidad. En la conclusión se busca ver qué lugar ocupa dentro de esta historia la apuesta de Foucault.

Palabras clave: *parrhesía*, crítica, contra-conductas, verdad, gobierno.

Abstract

Parrhesia, counter-conducts, and critique. A study on the dramatic of the true discourse in foucaultian works

This work aims to study the dramatic of the true discourse in Foucault's developments between the years 1978 and 1984. The hypothesis that it seeks to highlight is that, in each chapter of this history, we can find acts that produce truth to rule, and acts that tend to dispute that truth. In its development, first it studies the general framework of the last years of Foucault's thought, and afterwards, it concentrates in the three chapters of the dramatic on the true discourse: the *parrhesia* in ancient Greece, the counter-conducts on the pastoral, and the critique in modern times. In its conclusion, it aims to check which is Foucault's philosophy's place within this history.

Key words: *Parrhesia*, Critique, Counter-conducts, Truth, Government.

Parrhesía, contra-conductas y crítica. Un estudio de la dramática del discurso verdadero en los trabajos foucaultianos

José Ignacio Scasserra

Recibido 14/10/2022

§ 1. Introducción

La producción foucaultiana se concentra, a partir de 1978, en el estudio de las formas de gobierno, produciendo un cambio de foco, un reencuadre en un «contexto más amplio» (Castro: 2011, 175) de los problemas que el autor había estudiado previamente. Dentro de este cambio, dos dimensiones adquieren una relevancia ineludible, especialmente a partir de 1980: las formas de subjetivación, y el problema de la verdad¹.

En el curso de 1983, *El Gobierno de Sí y de los Otros*, Foucault despeja la historia de la «dramática del discurso verdadero», es decir, de los procedimientos y prácticas a través de los cuáles la verdad aparece, tanto de parte de los poderes, como de aquellos que buscan contraponerse a ellos. Introduce dentro de ella una serie de capítulos² que

¹ Cabe aclarar, siguiendo al propio Foucault, que el problema de cómo «el sujeto humano entró en los juegos de verdad» (Foucault, 1984: 257) es, en efecto, el problema sobre el que intentó pensar toda su vida. Siguiendo esta consideración, Marcelo Raffin sostiene, sobre el corpus foucaultiano, que el autor «...se ocupó del problema de la verdad a lo largo de toda su obra, desde las primeras investigaciones, y que éste no desaparece a lo largo de la década de 1970» (Raffin, 2016: 130). Tener en cuenta este recorrido anula lecturas que consideren que el autor «descubre» el problema de la verdad en los años 80. Por el contrario, ayuda a ver que las variaciones observadas dentro de sus trabajos se deben meramente a un cambio de foco desde donde abordar problemáticas similares. De allí que la «verdad» no sea una novedad inédita hasta los 80, pero sí lo es la importancia y el valor que cobra en las arqueogenealogías foucaultianas.

² En una oportunidad (Foucault, 2010: 85) Foucault enumeró los capítulos de esta historia de la dramática del discurso verdadero: a) la *parrhesía* en la Antigüedad; b) la dramática del ministro que nace en el siglo XVI; c) la crítica como dramática del discurso verdadero en la política; d) la figura del revolucionario. En este trabajo retomo algunos de estos capítulos, pero me detengo también en otro que, en esa formulación, fue omitido: las contra-conductas hacia el poder pastoral. Asimismo, es importante destacar que la «dramática del ministro» y «la figura del revolucionario» no fueron trabajadas con tanta profundidad como los otros dos capítulos.

componen las arqueo-genealogías de ese año, pero que dialogan con desarrollos de otros cursos.

En este trabajo me propongo estudiar esa dramática del discurso verdadero a partir de los desarrollos de 1983, abonándola con otros momentos de las investigaciones de Foucault. Mi hipótesis es que este recorrido admite, en cada instancia, una dramática que reproduce las formas de gobierno epocales, y otra que busca contraponerse a estas. Es decir: el problema de la verdad admite un campo de disputas que puede hacer sistema con las formas de gobierno, o contraponérsele como forma de resistencia.

En mi desarrollo voy a operar dos movimientos: en primer lugar, voy a desarrollar el contexto general del itinerario foucaultiano del período 1978-1984, deteniéndome en la articulación de las llamadas «artes de gobierno» con la subjetividad y la verdad. Allí voy a prestar atención al modo en que Foucault comprendió especialmente la «verdad», destacando en él el carácter nietzscheano de su apuesta que lo hace comprenderla en términos estrictamente históricos. El estudio de las «formas aletúrgicas» allí permitirá ver cómo la verdad funciona en la articulación entre sujeto y gobierno.

En segundo lugar, voy a abordar la «dramática del discurso verdadero» como forma de gobierno, pero también como modo de contraponerse a la verdad que sostiene los poderes. Para ello, no voy a ceñirme al orden de los desarrollos foucaultianos, sino que, tomando distintos aportes, voy a intentar reconstruir esta historia en orden cronológico. Para ello, va a ser necesario detenerme primero en la *parrhesía* tal y como Foucault elabora en *El gobierno de sí y de los otros*³. Luego, será necesario recuperar el abordaje del «poder pastoral» presente en *Seguridad, territorio y población*, para encontrar en las «contra-conductas» modos de disputa a ese régimen de verdad específico. Luego, en el advenimiento de la Modernidad, la contraposición se encuentra entre la «razón de Estado» y la «crítica» tal y como Foucault desarrolla en el comienzo de *El gobierno de sí y de los otros*⁴ y en la conferencia «¿Qué es la crítica?

³ Este problema había comenzado a ser abordado desde la clase del 10 de febrero de 1982, por lo que casi la mitad del curso precedente, *La hermenéutica del sujeto* (2002a), había estado dedicado también a la *parrhesía*. También *El coraje de la verdad* sigue estudiando la vertiente. Sin embargo, en esta oportunidad, voy a ceñirme a las formulaciones del curso de 1983

⁴ La clase del 5 de enero, a la que hago referencia, después decantó en dos textos publicados de 1983 y 1984, ambos titulados «¿Qué es la Ilustración?» (2002b). En esta oportunidad voy a ceñirme solamente

[Crítica y *Aufklärung*]». Finalmente voy a reponer lo dicho destacando los puntos en común entre la *parrhesía*, las contraconductas y la crítica como los tres modos en que la verdad es disputada en cada forma específica de gobierno y voy a elaborar una reflexión sobre cómo se inserta el propio proyecto foucaultiano dentro de esta historia de la dramática del discurso verdadero. Ocasionalmente, cuando sea necesario conceptualmente, me voy a servir de otros aportes de los trabajos foucaultianos, y de comentaristas.

§ 2. El itinerario foucaultiano a partir de 1978

La aparición en los trabajos foucaultianos del análisis del gobierno, la verdad y la subjetividad a partir de 1978 no debe entenderse como una ruptura, o un descubrimiento de aspectos previamente ignorados por el autor. De hecho, el abordaje foucaultiano siempre tuvo en cuenta el modo en que la subjetividad es históricamente producida a partir del maridaje histórico de las formaciones de saber y los dispositivos de poder. Sin embargo, es posible identificar un cambio de focos en los análisis que llevan al autor a reconfigurar los términos que había usado en trabajos previos. Si bien en *El uso de los placeres* el autor define la «experiencia» como el correlato entre saber, poder y sujeto (Foucault, 2011: 10), lo cierto es que, en sus cursos impartidos en el Collège de France, es posible encontrar una traducción de esos términos por formas de verdad, de gobierno, y de subjetivación, respectivamente.

2. 1. Las «artes de gobierno»

A partir del año 1978 se pone en marcha un plan de trabajo que hace foco en una forma específica del poder en Occidente: las «artes de gobierno»⁵, que en la Modernidad encuentran su configuración más acabada en la *gubernamentalidad*. Con

a las formulaciones de Foucault en la intervención oral, por darse en articulación con la «dramática del discurso verdadero», que es aquí el foco de mi atención.

⁵ Es importante señalar que la noción de «arte de gobernar» ya había sido abordada por Foucault en su curso Los Anormales de 1975 (Foucault, 2007a: 56) para pensar la normalización sobre los niños, los locos, los pobres. Me ciño a las formulaciones del período seleccionado a fin de limitarme a abordar el corpus que establecí como objeto de estudio.

este neologismo que reúne «gobierno» y «mentalidad»⁶, el autor alude, al menos, a tres cuestiones: 1) las instituciones, los procedimientos, los análisis, las reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer una forma específica de poder que adopta como blanco a la población, como saber a la economía política, y como instrumento a los dispositivos de seguridad; 2) a la tendencia que conduce a Occidente a la preeminencia del tipo de poder que denominamos «gobierno», 3) y por último, al proceso por medio del cual el Estado de justicia de la Edad Media se transformó en un Estado administrativo de los siglos XV y XVI y fue paulatinamente *gubernamentalizado* (Foucault, 2018: 136).

De este modo, el concepto de gubernamentalidad sirve para estudiar al poder desde una coordenada política. El gobierno que resulta de este proceso es una recta disposición de las cosas de las cuales es necesario hacerse cargo para conducir las hasta el fin oportuno (Foucault, 2018: 121). Esta «recta disposición» se logra a partir de una «gestión de los hombres» (Foucault, 2018: 130), es decir, una dirección total de la conducta humana⁷, desde sus aspectos generales hasta sus dimensiones más capilares y micro-políticas.

Ahora bien, a partir de los años 80, Foucault identifica una raíz más antigua en las «artes de gobierno»: la producción de verdad a partir de prácticas ritualísticas que funcionan como su fundamento. Esto implica cierta traducción de los términos en los que Foucault venía trabajando:

[...] no me limitaré a decir que el ejercicio del poder supone en quienes gobiernan algo así como un conocimiento, un conocimiento útil o utilizable. Diré que el ejercicio del poder se acompaña en forma bastante constante de una manifestación de verdad. [Foucault, 2014: 24]

⁶ La noción de mentalidad aparece dentro del corpus foucaultiano ya desde *La arqueología del saber*. Esta «permite establecer entre los fenómenos simultáneos o sucesivos de una época dada una comunidad de sentido, lazos simbólicos, un juego de semejanza y de espejo, o que hace surgir como principio de unidad y de explicación la soberanía de una consciencia colectiva» (Foucault, 2013: 34). Ahora bien, como señala Luciano Noretto, allí la mentalidad «se presenta como una noción de la que es necesario liberarse, para poder abrir el campo de los enunciados en su positividad de acontecimientos» (Noretto, 2017: 161). Asimismo, observa que la desconfianza sobre la idea de «mentalidad» se encuentra en varios puntos de los trabajos foucaultianos, de modo que señala el carácter problemático de la incorporación de «mentalidad» en el concepto de «gubernamentalidad».

⁷ No ignoro que la expresión exacta de Foucault es «la conducta de los hombres», pero intervengo en el texto su expresión por considerar de suma importancia no seguir arrastrando el sesgo androcéntrico del universal masculino en nombre de citar textualmente al autor que me encuentro trabajando. De allí que, hasta el final del trabajo, el gobierno será caracterizada como la dirección de la «conducta humana».

Señalar saberes que fundamentan determinado poder aparecer ahora como una «limitación» al lado de la posibilidad de analizar la manifestación de una verdad determinada.

Sobre esta «verdad», lo primero que se debe decir es que, como cada aspecto del pensamiento foucaultiano, debe ser entendida como un producto histórico resultado de múltiples mediaciones y procesos. No se trata de un develamiento de la objetividad⁸, sino de la producción de determinada «objetividad» con un fin estratégico. Este aspecto, recurrente en su apuesta, es deudor de la crítica a la «voluntad de verdad» del pensamiento de Friedrich Nietzsche. Tanto para el autor alemán, como para el francés, lo que hay en juego al disputar la verdad no es la comprensión de determinada objetividad, sino una lucha de ficciones para imponer determinado modo de vida⁹. Es decir, la verdad deja de ser una objetividad a develar, para ser entendida como un trabajo de construcción creativa ya inmiscuido con nuestras condiciones de existencia. Llamo la atención sobre este punto, porque voy a retomarlo en mi conclusión.

De esta manera, el interés de Foucault está colocado en las condiciones de posibilidad de determinadas formas de verdad, subjetividad y gobierno. Las formas de *veridicción*, es decir, la manera en la que esa verdad se produce (Foucault, 2007: 53-54), se encuentran emparentadas con las formas de gobierno, y ambas son la materia prima de la subjetividad. La «verdad» será entonces punto de llegada, resultado, y jamás punto de partida ni fundamento.

Para designar esos procesos de producción de verdad, Foucault va a acuñar la expresión «formas aletúrgicas». Con ello, refiere al «conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no, por los cuales se saca a la luz lo que se postula como verdadero

⁸ Es importante recordar que era así desde el año 1969. Ya en *La arqueología del saber* (2013) el autor advierte que no se propone rastrear el progreso del saber a la objetividad, sino los sedimentos que permiten la emergencia de determinado saber.

⁹ Al respecto de la verdad como ficción útil, Nietzsche se predica en numerosas ocasiones. Repongo aquí un fragmento póstumo que, desde mi perspectiva, hace honor a la problemática: «no se vuelve a encontrar en las cosas nada que uno mismo no haya introducido en ellas: ¿este juego de niños, al que no quiero menospreciar, se llama ciencia? Al contrario, ¡continuemos con ambos, para ambos hace falta mucho valor [...]!» (NF, Herbst 1885- Herbst 1889, 2[174], KSA 12 pg. 153-154; trad. 2006: 130). Por su parte, al recepcionar la genealogía nietzscheana, afirma Foucault que «...lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada en su origen —es la discordia con las otras cosas, es el disparate» (Foucault, 1992: 10).

en oposición a lo falso, lo oculto, lo indecible» (Foucault, 2014b: 24). Existen entonces una serie de procedimientos, técnicas y modulaciones, que producen la verdad y generan la mediación necesaria para anudarse con las tramas de poder.

2. 2. Gobierno, subjetivación, veridicción

El saldo del estudio de las formas de gubernamentalidad y de los modos en que la verdad se manifiesta para ello es la superación de las dicotomías entre coerción o cooptación, logrando dar cuenta de las artes y prácticas sostenidas en el tiempo que generan la dirección de las conductas de lo humano. De allí que, a partir de la luz que echa la «gubernamentalidad» sobre los estudios del poder, adquiere mayor relevancia el modo en que los individuos se invisten como sujetos de determinadas relaciones de poder a través de determinado juego de verdad. Por ello es posible señalar que el concepto de gubernamentalidad es el que posibilita el pasaje a las últimas elaboraciones en materia de prácticas de subjetivación (Gros, 2007: 111).

Como puede verse, la relevancia que adquieren los procesos de subjetivación no lleva a postular una teoría general del sujeto a partir de dar con sus estructuras universales, sino que rastrean los procedimientos históricos que llevan a la constitución subjetiva. De allí que se aborden «tecnologías de subjetivación»¹⁰, es decir, modos en que se forma «una relación definida de sí consigo» (Foucault, 2014: 263).

De esta manera, el recorrido ha llevado a Foucault a reformular algunos elementos de su desarrollo: saber, poder y sujeto encuentran una traducción a verdad, gobierno, y subjetivación. De hecho, la primera clase de *El gobierno de sí y de los otros* comienza dando cuenta de este desplazamiento: Foucault da algunas observaciones de método con las que busca reorganizar su trabajo. Allí señala que:

1) Con respecto a las formas de veridicción, buscó desplazar el eje de la historia del conocimiento, «hacia el análisis de los saberes, las prácticas discursivas que organizan y constituyen el elemento matricial de esos saberes y estudiar dichas prácticas como formas reguladas de veridicción» (Foucault, 2010: 20). De esta manera, dentro del

¹⁰ Esta expresión, en estos cuatro años, va a encontrar ciertas reformulaciones. Podemos hablar de «formas de subjetivación», «procesos de subjetivación», «tecnologías del yo», etc. Si bien gozan de ciertas especificidades, creo que todas estas expresiones son bastante intercambiables, y *grosso modo* refieren a este movimiento mediante el cual los individuos devienen sujetos.

marco de la arqueología del saber, Foucault pone el foco en los modos en que los saberes se involucran con prácticas que producen verdad.

2) Con respecto a las matrices normativas de comportamiento, no se trató jamás de estudiar el poder mayúsculo, sino de revisar las técnicas y procedimientos por medio de los cuáles se conduce la conducta de los otros; para luego «pasar del análisis de la norma a la de los ejercicios del poder; y pasar del análisis del ejercicio del poder a los procedimientos, digamos de gubernamentalidad» (Foucault, 2010: 20-21).

3) Finalmente, con respecto a la constitución de los modos de ser sujeto, como ya se dijo, la apuesta no es una teoría general del sujeto, sino buscar los modos en que los individuos necesitan investirse como sujetos, y así «pasar de la cuestión del sujeto al análisis de las formas de subjetivación a través de técnicas/tecnologías de la relación consigo mismo, o, si lo prefieren, de lo que puede denominarse pragmática de sí». (Foucault, 2010: 21).

Artes de gobierno, formas de la verdad, prácticas de subjetivación. Este triple enfoque es el telón de fondo de la historia de la dramática del discurso verdadero. A continuación, voy a intentar reponer sus tres capítulos principales, señalando en cada oportunidad cómo determinada producción de verdad puede subjetivar a los individuos para reproducir un arte de gobierno específica, o para intentar ponerla en entredicho.

§ 3. La dramática del discurso verdadero

Como ya dije, en el curso El Gobierno de Sí y de los Otros Foucault propone la historia de la «dramática del discurso verdadero» para aglutinar los modos en que, por un conjunto de procedimientos, la verdad es afirmada con fines estratégicos, tanto para apoyar modos de gobierno, como para ponerlos en entredicho. A continuación, voy a desarrollar lo que, desde mi perspectiva, son los tres grandes capítulos de esta historia: la *parrhesía* en la antigua Grecia, el poder pastoral y las contra-conductas en la Edad Media, y la «razón de Estado» y la crítica en la Modernidad.

3.1. La parrhesía como dramatización política

Los cursos El Gobierno de Sí y de los Otros y su continuación, El Coraje de la Verdad se ocupan casi íntegramente del problema de la *parrhesía* en la antigua Grecia. Me voy a detener exclusivamente en las formulaciones de 1983, debido a que en El Gobierno de Sí y de los Otros, Foucault no sólo la desarrolla y sistematiza, sino que la coloca dentro de un largo arco argumentativo al que llama «dramática del discurso verdadero».

La primera formulación es construida por Foucault a partir del abordaje de textos dramáticos, trágicos e históricos: *Ión*, *Las fenicias*, *Hipólito* y *Las bacantes*. De allí se extrae una noción de *parrhesía* como un decir veraz que se propone «decirlo todo», un hablar franco que se desenvuelve por la libertad de la palabra. Este decir veraz se ubica tanto en un plano ético, como en uno político: el hablar franco puede «mostrar que el individuo se constituye como sujeto en la relación consigo y en la relación con los otros» (Foucault, 2010: 58). De allí que este «hablar franco» no sea solamente una práctica aislada, sino que involucra un modo de vida que compromete al individuo consigo mismo y con los otros¹¹.

La importancia de la *parrhesía* se fundamenta, primero, por su muy prolongada durabilidad: su uso aparece en textos a lo largo de toda la Antigüedad. Segundo, porque se la aborda desde una pluralidad de registros: las prácticas en torno a «decir la verdad» parecen tener una doble acepción, ética y política. Por un lado, aparecen en la dirección de consciencia individual, pero asimismo figuran en el terreno político, como toma de palabra ante el *ágora*, o ante los poderes, incluso si estos están en manos de un tirano. Aparece también en el plano religioso, donde la *parrhesía* sirve para ligar el vínculo entre maestro y discípulo: con respecto al primero, obligándolo a decir todo

¹¹ Es importante señalar que este gobierno de uno mismo como modo de acceso al gobierno de los otros se encuentra presente en todo el arco de las «artes de la existencia» griegas que encontramos desarrolladas en *El uso de los placeres*. De allí que la *parrhesía* pueda ser insertada en el arco de la «estética de la existencia» que Foucault aborda en el segundo tomo de su *Historia de la sexualidad*. La producción de sí, para la Antigüedad greco-romana, será fundamental para demostrar la propia virtud y ser merecedor de un lugar en el escenario político. Sólo a partir de demostrar esa excelencia, el *polites* griego podrá dar cuenta de que puede ayudar a los otros a constituirse a sí mismos también (Foucault, 2010: 59).

lo correspondiente en materia de verdad, y al segundo, incitándolo a la producción de verdad sobre sí mismo.

La dimensión ética de la *parrhesía* como decir veraz involucra cierto modo de volvernos interlocutores de nosotros mismos al hablar, porque nos ligamos con el enunciado y la enunciación de la verdad (Foucault, 2010: 82). El conjunto de trabajos sobre uno mismo se pone entonces en juego a la hora de pensar la *parrhesía*: sólo aquél que atravesase una serie de ejercicios sobre sí mismo podrá tener la posibilidad de hablar libre y verdaderamente. Sobre este punto Foucault trae la idea de la «dramática del discurso», debido a que «pone de manifiesto el contrato del sujeto hablante consigo mismo en el acto del decir veraz» (Foucault, 2010: 84).

Por otro lado, es evidenciable que la *parrhesía* tiene una dimensión política por necesitar verse involucrada con el poder de turno. Al respecto, en la primera hora de la clase del 12 de enero de 1983, Foucault va a abordar una escena que, para él, presenta un modo ejemplar de *parrhesía*. Se trata de una narración de Plutarco¹² en la que Dionisio, tirano de Siracusa, es interpelado por Dion, su cuñado, quien pretendía que recibiera lecciones por parte de Platón para abandonar sus vicios. Lo que encontramos allí es que «un hombre se yergue frente a un tirano y le dice la verdad» (Foucault, 2010: 67). Esta escena anuda una modalidad específica de la *parrhesía* política: la de arrojarle la verdad por la cabeza al tirano. De allí que el decir veraz de la filosofía implique un cierto riesgo, un coraje de tomar la palabra ante el poder político, del cual no se tiene garantía de que reaccione sin violencia.

Pero también la *parrhesía* cumple un papel en la vida cotidiana de la polis. Sirviéndose del diagnóstico de Jean-Pierre Vernant en *Los orígenes del pensamiento griego*, Foucault señala el vínculo, la «circularidad esencial» (Foucault, 2010: 167) que existe entre *parrhesía* y democracia a partir de la idea de *isegoría*. Recordemos que para Vernant la vida espiritual de la polis se identifica por a) una fuerte preeminencia de la palabra (Vernant, 1995: 38), b) la importancia de la vida pública (*ib.*: 39) y c) el hecho de que sus integrantes «por diferentes que sean en razón de su origen, de su categoría, de su función, aparecen en cierto modo similares los unos a los otros» (*ib.*: 47). De allí que la *parrhesía* sea fundamental para la toma de palabra públicamente entre hombres iguales.

¹² Plutarco, «Dion» en *Vidas paralelas*, vol. 3. Buenos Aires, Anaconda, 1947.

La *Isegoría* se limita a definir el marco constitucional e institucional donde la *parrhesía* va a actuar como actividad libre y, en consecuencia, valerosa de algunos que dan un paso al frente, toman la palabra, intentan persuadir, dirigen a los otros, con todos los riesgos que eso comporta». [Foucault, 2010: 170]

Se parte de esa *isegoría* para posibilitar todo un comercio ascendente y descendente en la vida política de la polis: quienes persuadan y ganen disputas, podrán adquirir renombre y jerarquía, y quienes no, verán su prestigio reducirse. De este modo, el lugar jerárquico del ciudadano en la polis pasa a depender directamente de su habilidad en el ejercicio de la *parrhesía*, es decir, de su capacidad de decir la verdad.

A partir de este funcionamiento de la *parrhesía*, Foucault va a identificar un rectángulo constitutivo de la misma, cuyos vértices son todos elementos ya mencionados, pero que sirven para estructurar lo dicho: 1) su condición formal en la igualdad democrática otorgada a todos los ciudadanos; 2) su condición de hecho en el juego del ascendente o la superioridad que se da al tomar la palabra ante otros; 3) su condición de verdad, ya que se espera que la toma de la palabra sea con respecto a un decir veraz; y por último, 4) su condición moral, alojada en la rivalidad que se entabla entre los ciudadanos.

Finalmente, me quiero detener en la posibilidad de ascenso político del ciudadano griego. Foucault señala que la condición de posibilidad de ello es que el discurso verdadero no se reparta ni puede repartirse parejamente en la democracia. En efecto, que todo el mundo hable, y esté habilitado a hacerlo, no significa que todo el mundo diga la verdad. De allí que se aloje el germen de la diferencia:

[...] habida cuenta de que sólo algunos pueden decirla y de que ese decir veraz ha surgido en el campo de la democracia, se genera entonces una diferencia que es la del ascendente ejercido por unos sobre otros. El discurso verdadero, y su surgimiento, están en la raíz misma del proceso de gobernabilidad. Si la democracia puede gobernarse, es porque hay un discurso verdadero. [Foucault, 2010: 194]

Se pone entonces de relieve el valor de la *parrhesía* en la historia de las «artes de gobierno». La producción de discurso verdadero como un «hablar franco» aparece como la primera raíz del gobierno de la conducta humana. Recuperando lo dicho previamente, los rituales que hacen a las «formas aletúrgicas», en el caso de la polis

griega, involucran todo el trabajo ético y político del ciudadano para decir la verdad, hacerla manifestarse, y así, ascender en el juego político de la polis. Pero, como señalé, la *parrhesía* es también una primera instancia en la que la verdad se disputa y es arrojada contra la cara del tirano, para poner en entredicho su gobierno.

3. 2. El poder pastoral y las contraconductas

Unos años antes del desarrollo de la *parrhesía*, en *Seguridad, territorio, población*, Foucault identifica la raíz del proceso de gubernamentalidad en dos formas de poder orientales, una pre-cristiana y la otra cristiana: la dirección de conciencia y el poder pastoral, en el que me voy a detener a continuación.

El poder pastoral es un modo de funcionamiento específico del poder, de raíz oriental. Se fundamenta en la noción de que, quien gobierna, es «un pastor con respecto a los hombres, vistos como un rebaño» (Foucault, 2018: 151). Esto instituye al pastor como un delegado, vicario de Dios, que le ha dejado un gobierno que luego debe ser devuelto. Su funcionamiento puede sistematizarse en tres elementos:

1) «El poder del pastor es un poder que no se ejerce sobre un territorio; por definición, se ejerce sobre un rebaño y, más exactamente, sobre el rebaño en su desplazamiento, el movimiento que lo hace ir de un punto a otro» (Foucault, 2018: 154). No hay frontera ni dominio, excepto la conducta de lo humano. Esto contrapone al poder pastoral con el poder grecolatino, que sí era estático y funcionaba dentro de una ciudad y un territorio.

2) Es también «un poder benévolo» que busca la «salvación del rebaño» (Foucault, 2018: 155). El pastor cuida de sus ovejas, y es por la naturaleza fallida de estas que el pastor se vuelve necesario. Debido a su naturaleza caída, las ovejas necesitan del pastor. Si dejan dirigir su conducta, entonces acceden a la salvación.

3) Además de abordar la totalidad del rebaño, el poder pastoral es «un poder individualizador». De hecho, el pastor sólo puede dirigir al rebaño «con la condición de que ni una sola de las ovejas se escape». Hay, en efecto, una paradoja en el pastor: «debe tener los ojos puestos sobre todo y sobre cada uno, *omnes et singulatum*¹³»

¹³ La expresión introducida allí por Foucault, que hace referencia al poder que ve a todos y a cada uno, es también utilizada en otro texto del período (2002c). En ese mismo texto el autor va a estudiar el modo

(Foucault, 2018: 157). Es decir, es un poder que opera al nivel del rebaño como una totalidad, y de cada oveja como particularidad. Este doble juego del poder pastoral va a heredarse en la Modernidad.

Teniendo en cuenta que el pastor es el vicario de Dios en la tierra, al poner en funcionamiento lo dicho hasta ahora, es posible señalar que las formas aletúrgicas de la *parrhesía*, dentro de las cuáles la verdad circulaba y era un campo de disputas abierto en el juego ascendente y descendente de los ciudadanos, han sido confiscadas por el poder pastoral. La producción de verdad se da enteramente por el pastor, ya que la misma se le brinda en el modo de la revelación. Este fue el funcionamiento del poder por gran parte de la llamada «Edad Media», pero sus mecanismos y problemas, como señala Foucault, llegan hasta nuestros días.

¿Qué lugar queda, entonces, para la resistencia en el marco de la verdad confiscada por el Pastor? ¿Hay ecos de la *parrhesía* en este segundo capítulo de la historia de la dramática del discurso verdadero? Para tematizar este problema, Foucault va a hablar de «contraconductas». Estas son caracterizadas como «resistencia», «formas de ataque y contrataque» (Foucault, 2018: 225), «insumisión» o «disidencia» (Foucault, 2018: 236), «una actitud», una nueva manera de ser y actuar (Foucault, 2018: 243).

Dentro de las contraconductas Foucault destaca cinco configuraciones específicas: a) el ascetismo como vínculo del cristiano con uno mismo que escapa a la mediación del pastor; b) las comunidades como modo de estar en común con propias reglas que excedían al poder pastoral; c) la mística como acceso inmediato a la divinidad, sin necesidad de vicarios; d) el problema de la escritura, que decanta en la contrarreforma como disputa por la autoridad epistemológica para interpretar la revelación y, por último, e) la creencia escatológica, como posibilidad de consumación de la historia bajo la llegada del verdadero pastor, que volvería obsoletos a los pastores secundarios. La voz que extrae Foucault de estas cinco configuraciones afirma: «no queremos esa salvación, no queremos ser salvados por esa gente y esos medios» (Foucault, 2018: 237).

Todas estas prácticas que interrumpen formas de gobierno no son comprendidas como «absolutamente exteriores al cristianismo», por el contrario, para Foucault se

en que el poder pastoral fue asimilado en el marco del Estado moderno, para decantar específicamente en el rostro del modelo del estado benefactor del siglo XX (Foucault, 2002c: 33).

trata de «elementos fronterizos, por decirlo así, que no dejaron de ser reutilizados, reimplantados, retomados en uno u otro sentido» (Foucault, 2018: 259). Y desde ese lugar fronterizo, lo que encontramos en los cinco ejemplos dados por Foucault, y sistematizados en la fórmula «no queremos esa salvación» es una disputa por el régimen de verdad imperante en el poder pastoral. Proponer una relación inmediata con uno mismo, o con la divinidad, vuelve obsoleta la mediación del pastor y, por ende, la verdad que lo colocó en su lugar por ser el vicario de Dios.

Sin los aspectos ritualísticos ni institucionalizados de la *parrhesía*, pero manteniendo el elemento de coraje de contraponerse a la verdad instituida por medio de la acuñación de otra verdad, que apela a cierta intermediación, las «contra-conductas» sobre el poder pastoral aparecen como un segundo capítulo de la historia de la dramática del discurso verdadero, desarrolladas a la sombra de un poder que había confiscado para sí la producción de verdad.

3. 3. *Modernidad: razón de Estado y crítica*

El desenvolvimiento de estas «artes de gobierno» va a desarrollar, con el advenimiento de la Modernidad, cierta razón de Estado específica. Esta razón se ubica entre un Estado que se presenta como dado, y un Estado que se presenta como algo a ser construido. A través de ella, el gobierno busca un Estado que debe solidificarse, expandirse, y hacerse rico. En vistas de este objetivo, la racionalidad que sustenta el conjunto de prácticas que componen las «artes de gobierno» debe proponer y justificar objetivos, imaginar medios, administrar las acciones en sus marcos institucionales y, asimismo, diseñar límites para las prácticas de gobierno.

De esta forma, se producen un conjunto de técnicas y saberes que componen la verdad de la razón de Estado, y que decanta en el proceso de gubernamentalización ya caracterizado. Este proceso se desarrolla a partir de tres puntos de apoyo: el viejo poder pastoral, metabolizado dentro del Estado moderno, la nueva técnica diplomático-militar, y la policía.

Ante este desarrollo de la razón de estado, un proyecto se gesta en paralelo¹⁴, que retoma nuevamente el problema de la verdad. En el advenimiento de la Modernidad, Descartes encuentra una veta moral que dirige las propias prácticas en vínculo permanente con el afán de decir la verdad fundamentada con su propio método, y todo ello firmado desde su «yo». Ese gesto decantará en el movimiento filosófico que llega hasta la Ilustración. Si bien Foucault reconoce en Descartes un antecesor, el máximo exponente que va a estudiar y recuperar va a ser Immanuel Kant¹⁵ y su proyecto ilustrado.

Son amplios los desarrollos sobre Foucault con respecto a Kant y la Ilustración. En esta oportunidad, quiero detenerme en los elementos que operan de resistencia para el proceso de gubernamentalización por medio de una disputa por la verdad solamente. Para ello, voy a utilizar en primer lugar, la conferencia de 1978 «¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]» y luego la clase de «El gobierno de sí y de los otros».

En cada uno de los abordajes de la problemática, Foucault pone en relación la Ilustración con la crítica, tomando una postura específica sobre cómo leer a Kant¹⁶. Es decir: el proyecto de *Crítica de la razón pura*, que da con los límites universales de la razón que todo sujeto racional encuentra, y son los que permiten inaugurar la época ilustrada, ya que, de servirnos de los límites que la *Crítica* muestra, los límites del poder político se vuelven obsoletos. De esta manera, el trabajo emprendido por la

¹⁴ Otra variable que Foucault estudia para hacerle contrapeso a la razón de Estado es el liberalismo, y su pregunta «¿cómo no gobernar demasiado?». Sin embargo, inmediatamente señala que la reducción del gobierno pensada por el liberalismo es parte de la razón de Estado (Foucault, 2007: 31), ya que la verdad revelada en el mercado aparecerá como un elemento que, si se lo deja desarrollar, dirige a un más sofisticado gobierno de lo humano. Es decir, se gobierna menos para gobernar mejor.

¹⁵ La presencia de Kant en los trabajos foucaultianos es recurrente. Al respecto, es importante recordar que su tesis complementaria doctoral fue sobre la antropología de Kant (2009), y allí se ocupó de encontrar los límites de su «pensamiento de la finitud» que hacen naufragar al «sueño antropológico». En *Las palabras y las cosas*, (1999), Kant aparece como la primera gran ruptura epistemológica, terminando con el mundo de las similitudes y las remisiones. Sobre el período que me encuentro estudiando, la importancia de Kant es innegable en la conferencia «¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*» y la primera clase de El Gobierno de Sí y de los Otros que decanta en los dos textos titulados «¿Qué es la ilustración?» (Foucault: 2002b).

¹⁶ Para Foucault, los límites comunes impuestos en *Crítica de la razón pura* son los límites que va a llevar a la humanidad a la época de la ilustración. Esto hace que Foucault ponga en relación el aspecto teórico y práctico del sistema kantiano y, por ende, su metafísica con su pensamiento político. Otros estudiosos de Kant han sostenido esta misma lectura (O'Neill, 1989) y otros la han desalentado (Denker, 1974).

crítica es la forma de sacar a la luz la verdad que operará de sustento para la Ilustración.

En «¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]», la crítica queda definida como una tarea independiente al poder y a la sociedad, emparentada con la virtud, que se hace una pregunta capital: «¿cómo no ser gobernado de esta forma, por ése, en el nombre de esos principios, en vista de tales objetivos, y por medio de tales procedimientos, no de esta forma, no para eso, no por ellos...?» (Foucault, 1995: 7). Es llamativo el parecido con la formulación del «no ser de tal modo salvados» que había sido enunciada con respecto al poder pastoral. No es casual: el propio Foucault la formula reconociendo que una raíz de la crítica está en las contraconductas con respecto al poder pastoral (Foucault, 1995: 6).

De esta manera, la crítica será una actitud de «inservidumbre voluntaria», o «indocilidad reflexiva» y su función será la desujeción en el juego de la política de la verdad. Es decir, ese «yo» como fundamento filosófico que mencioné cuando comencé a tematizar la Modernidad comienza a operar de contrapeso con el poder político y decanta en una manera de disputarle su juego de verdad. Tal es, en efecto, el proyecto de la Ilustración.

Sin embargo, Foucault reconoce sus conflictos y problemas. Lejos de contraponer la Ilustración a todo mecanismo de poder, recuerda el parentesco que saber y poder siempre entablan desde su perspectiva, y da cuenta de cómo la Ilustración es responsable del «furor histórico» del siglo XX. Independientemente de su incompletitud, o su fracaso, la Ilustración permanece como un proyecto de intento de disputa del poder por medio de la verdad, y su problema es heredado en la actualidad.

Cinco años más tarde, Foucault va a volver a recepcionar el proyecto ilustrado y crítico, pero bajo nuevas coordenadas. Anclándose en el texto kantiano (1999), en la primera hora del curso *El Gobierno de Sí y de los Otros* señala que allí aparece una nueva cuestión en la interrogación filosófica: el presente. «¿Qué es ese ahora dentro del cual estamos unos y otros, y qué es el lugar, el punto desde el cuál escribo?» (Foucault, 2010: 29). De allí que Foucault señale que en la filosofía kantiana puede leerse la inauguración de dos modos de hacer filosofía: una filosofía crítica que se propone una analítica de la verdad rastreando los límites y alcances de nuestras estructuras *a priori* en vistas de dar cuenta de las condiciones de posibilidad del

conocimiento objetivo, o una filosofía crítica que se proponga una «ontología de nosotros mismos», es decir, una analítica del presente que marque la nota de nuestras experiencias posibles.

En otras palabras, es la verdad recogida en la analítica desarrollada en la *Crítica de la razón pura* la que habilita al pensamiento ilustrado a contraponerse a la razón de Estado y a los poderes epocales. El descubrimiento de ciertos límites comunes a la razón dados por nuestra condición en tanto sujetos trascendentales nos permite, en ese caso, prescindir de los límites impuestos por el poder político. Dicho más brevemente: la analítica de la verdad habilita la analítica del presente.

En la segunda hora de la clase del 5 de febrero, Foucault realiza una lectura del texto kantiano sobre la Ilustración (1999). Señala que la Ilustración es caracterizada como un estado de «salida» (*ausgang*) de la minoría de edad. Esta será comprendida por Foucault como «una actitud, un modo de comportamiento, una forma de voluntad que es general y permanente y que no crea en absoluto un derecho» (2010: 46) sino una situación de hecho en la que, por comodidad, algunos hombres han tomado la dirección de los demás. Contra esa actitud se levanta el texto kantiano: «*Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!» (Kant, 1999: 38). El problema de la intermediación, para disputar la verdad, aparece nuevamente.

Por todo ello, la minoría de edad denunciada por Kant no es más que una relación viciada entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros debido a la falta de autonomía de la razón. Recuperando los términos utilizados, por dejar confiscar las formas aletúrgicas, por delegar la búsqueda de la verdad en manos de otros, es que se genera la minoría de edad. La analítica de la verdad propuesta en la *Crítica* es el remedio para tal mal: si pensamos bajo los límites universales de la razón, desprendidos por la analítica de la verdad kantiana, podemos prescindir de las autoridades políticas¹⁷.

§ 4. Conclusiones: una arqueología de sí mismo

En el recorrido realizado intenté, en primer lugar, encuadrar los desarrollos de Foucault en los años 1978-1984 para establecer cómo se articulan los problemas del

¹⁷ No quiero dejar de señalar que los desarrollos y las apropiaciones de Foucault sobre Kant y la Ilustración son sumamente extensos, y los he trabajado en otros artículos. Sin embargo, para ceñirme a mi problema, que es la historia de la dramática del discurso verdadero, interrumpo aquí mis desarrollos.

gobierno, la verdad y la subjetividad. Luego, repuse la historia de la dramática del discurso verdadero como la sucesión de prácticas mediante las cuáles la verdad sale a la luz y opera como modo de gobierno de lo humano, pero también puede ser disputada para producir índices de resistencia.

En primer lugar, pudo encontrarse una primera raíz de la historia de la dramática del discurso verdadero en la *parrhesía* griega. Allí, el conjunto de prácticas que componen los modos del «hablar franco» encuentran dos valencias específicas: la toma de la palabra en el espacio público para desarrollar el juego ascendente y descendente de la polis y así gobernar a los otros, y por otro lado, la verdad como modo de contraponerse al poder, de mostrarle su fracaso y su límite. De este modo, la *parrhesía* como circulación de la verdad entre los ciudadanos permitió tanto el gobierno de lo humano, como un límite al mismo.

En segundo lugar, el poder pastoral como técnica de dirección de la conducta hacia la salvación, por parte de un pastor que accede a la verdad por medio de la revelación, implicó una confiscación de la circulación de la palabra y la verdad que encontrábamos en la antigua Grecia. Esta técnica específica de poder no es propia del Medioevo cristiano, ya que hunde sus raíces en la cultura hebrea, pero el Medioevo la hizo propia. Allí, las llamadas «contra-conductas» desarrolladas por Foucault muestran instancias en las cuales esa verdad en tanto revelación de Dios al pastor es disputada en nombre de un acceso inmediato a la verdad y a la divinidad que vuelve obsoleta la mediación del pastor.

Un problema similar vemos surgir, en tercer lugar, en la relación de la razón de Estado y la crítica ilustrada. En la recepción del texto kantiano, Foucault señala cómo el problema de la Ilustración remite directamente al problema de la analítica de la verdad de la *Crítica de la razón pura*. Es decir, la Ilustración funciona como contrapeso de los poderes epocales porque, de servirnos de nuestro propio entendimiento, nos someteríamos a los principios universales, comunes a todos los seres humanos en tanto sujetos racionales, volviendo obsoletos los poderes terrenales. Contra esto, la minoría de edad, promovida por el proceso de gubernamentalidad, vicia la relación de uno consigo mismo por colocar mediadores en esa relación.

De esta manera la *parrhesía*, las contra-conductas, y la crítica son tres capítulos de la misma historia; la historia de cómo se buscó disputar la verdad a los poderes en

distintos momentos de la cultura humana. El coraje de contraponer una verdad de cuño propio a la verdad del poder político comenzó en Grecia, permaneció como un murmullo en las contra-conductas medievales, y se manifiesta nuevamente en la Ilustración moderna.

Cabe una reflexión final. Es ampliamente conocido, y ya he señalado en este trabajo, el aspecto propiamente nietzscheano del trabajo foucaultiano. Si el autor de Poitiers consideraba que la verdad mayúscula era un proyecto trunco, que ocultaba ficciones producidas para defender modos de vida... ¿por qué se ancló tanto en producir una historia de esa verdad?

Considero que el proyecto de escribir una historia de la verdad, de cómo esta sale a la luz, y de cómo esta puede ser disputada, justamente muestra su historicidad, en la línea con la crítica genealógica propuesta por Nietzsche. En otras palabras, dar cuenta de los sedimentos y contingencias que producen la verdad es lo que le permite a Foucault poner en entredicho a la verdad mayúscula, en nombre de verdades históricas, precarias y sensibles de perecer.

Pero creo que hay otro motivo por el cuál Foucault se interesa tanto por la historia de la verdad, y es el aspecto programático de su apuesta que, hasta este momento, omití en este trabajo. Varias lecturas de Foucault proponen la «crítica» como el hilo conductor de su proyecto (Álvarez Yágüez, 2015; Habermas, 1986). El propio Foucault, en la conferencia de 1978 ya abordada, propone comprender su apuesta como un proyecto «histórico-filosófico». Allí habla de un proyecto crítico que busque producir la propia historia como ficción, para disputarle a los regímenes de verdad los relatos sobre nosotros mismos. Esta apuesta es recuperada en la recepción de 1983-1984, y la crítica aparece como un modo de la transformación posible a través de la genealogía y la arqueología.

De modo que quizás no sea ir muy lejos insertar al propio Foucault dentro de la historia de la dramática del discurso verdadero, pero bajo el tamiz de Nietzsche. Él mismo comprendió su trabajo dentro de la línea de la crítica kantiana (Foucault, 1994: 631) pero haciendo algunas intervenciones. Las ficciones a construir por medio de las arqueologías y las genealogías prescinden de cualquier instancia de la universalidad dada por la razón. La relación con uno mismo es un ascetismo en vistas de producir una vida otra, y no de dar con los límites comunes de la racionalidad. De esta manera,

Foucault se inserta a su modo en la dramática del discurso verdadero: contra la verdad de los gobiernos epocales, ficciones provisorias que den cuenta del carácter heredado y contingente de las categorías en juego. Quizás no sea ir muy lejos afirmar que Foucault contó una arqueología de sí mismo, es decir, dio con las condiciones de posibilidad de su propio pensamiento, al narrar la historia de la dramática del discurso verdadero, con sus valencias contestatarias.

Bibliografía

- Álvarez Yágüez, Jorge (2015), «Introducción: una ética del pensamiento» en Michel Foucault, *La ética del pensamiento*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- Castro, Edgardo (2011), *Diccionario Foucault*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Denker, Rolf (1974), «La teoría kantiana de las tres vías que conducen a la paz universal o los designios de la naturaleza de la historia» en Eduard Gerresheim (ed.), *Immanuel Kant. 1724/1974. Kant como pensador político*. Bonn–Bad Godesberg, Inter Nationes.
- Foucault, Michel (2018), *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2014), *Del gobierno de los vivos*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2013), *La arqueología del saber*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2011), *Historia de la sexualidad II: el uso de los placeres*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2010), *El gobierno de sí y de los otros: curso en el Collège de France (1982-1983)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2009), *Una lectura de Kant*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2007a), *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2007b), *Nacimiento de la biopolítica, curso en el Collège de France (1979-1980)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2002a), *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France (1981-1982)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2002b), «¿Qué es la Ilustración?» en *¿Qué es la Ilustración?* Córdoba, Alción.
- Foucault, Michel (2002c), «*Omnes et singulatium*, hacia una crítica de la razón política» en *¿Qué es la Ilustración?* Córdoba, Alción.
- Foucault, Michel (1995), «¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]» (trad. Javier de la Higuera), en *Daimon Revista de Filosofía*, n.º 11, págs. 5-25.
- Foucault, Michel (1994), *Dits et écrits*, vol. IV. Paris, Gallimard.
- Foucault, Michel (1992), «Nietzsche, la genealogía, la historia», en *Microfísica del poder*. Buenos Aires, Ed. De la Piqueta.
- Foucault, Michel (1984), «La ética del cuidado de uno mismo como practica de libertad» en *Concordia*, n.º 6, págs. 99-116.
- Gros, Frederic (2007), *Michel Foucault*. Buenos Aires, Amorrortu.

- Habermas, Jürgen (1986) «Con la flecha en el corazón de la actualidad. Acerca del curso de Foucault sobre el texto de Kant *Was ist Aufklärung?*» en Ramón Maíz, (comp.), *Discurso, poder sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*. Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela.
- Kant, Immanuel (1999), «Respuesta a la pregunta: ¿qué es Ilustración?» (Javier Alcoriza y Antonio Lastra, trads.), en Immanuel Kant, *En defensa de la Ilustración* (José Luis Villacañas, intro.). Barcelona, Alba, 1999. Formato electrónico.
- Nosetto, Luciano (2017), *Michel Foucault y la política*. San Martín, Unsam.
- Nietzsche, Friedrich, (2006) *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, vol. IV (trad., intro. y notas de Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares). Madrid, Tecnos.
- O'Neill, Onora (1989), *Constructions of Reason: Exploration of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plutarco (1947), «Dion» en *Vidas paralelas*, vol. 3. Buenos Aires, Anaconda.
- Raffin, Marcelo (2016), «Verdad, poder y sujeto en las lecturas de Edipo de Michel Foucault», en Rodrigo Castro Orellana y Adán Salinas Araya (eds.), *La actualidad de Michel Foucault*. Madrid, Escolar y Mayo.
- Vernant, Jean Pierre (1995), *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires, Eudeba.