

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL NORDESTE
Facultad de Humanidades
Departamento de Filosofía

Tesis de Licenciatura en Filosofía

REGÍMENES DE VERIDICCIÓN Y JURISDICCIÓN
LAS PRÁCTICAS JUDICIALES PENALES, LOS JUEGOS
DE VERDAD Y LA CONFESIÓN EN MICHEL FOUCAULT

Autor

LEONARDO SEBASTIAN TRAVERSO

Director

DR. GUILLERMO ANDRÉS VEGA

Presentación

23 de abril del 2024

Regímenes de Veridicción y Jurisdicción. Las Prácticas Judiciales Penales, los Juegos de Verdad y la Confesión en Michel Foucault

Leonardo Sebastian Traverso

Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste

Departamento de Filosofía

Dr. Guillermo Andrés Vega

23 de abril 2024

Nota del autor

Leonardo Sebastian Traverso, estudiante de la carrera de Licenciatura en Filosofía en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Nordeste.

Este trabajo cuenta con la dirección del profesor Guillermo Vega del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades (U.N.N.E.) a quien agradezco profundamente su permanente guía y generosa ayuda.

La tesis está dedicada a estudiantes y profesionales de la filosofía y del derecho que sientan inquietudes acerca de la distancia entre la manera en la que decimos resolver los conflictos que escalan al ámbito de la penalidad y el modo en que se los resuelve. Encontramos en los abordajes de Michel Foucault los materiales que nos posibilitan problematizar esa incómoda distancia.

La elaboración del trabajo se hizo de acuerdo a los requisitos formales de presentación exigidos por la Facultad de Humanidades en el artículo 19 (inc. *a*) del anexo I de la Resolución 174/23 CD, subsidiariamente se recurrió a las normas APA séptima edición.

Resumen

El presente trabajo de investigación se realizó para la titulación en la carrera de Licenciatura en Filosofía de la Facultad de Humanidades (U.N.N.E.). Analiza fundamentalmente los materiales complementarios a los libros publicados en vida por Michel Foucault durante la década del '70 y principio de los '80, en cuanto al problemático enlace entre verdad (*veridicción*) y justicia (*jurisdicción*) en las prácticas judiciales de la penalidad. Por esa razón, la tesis estructura su desarrollo puntualizando conceptos sumamente complejos, tales como: *verdad, justicia, formas jurídicas*, y la manera en que estos se enlazaron a partir de prácticas judiciales de la penalidad en el curso de la *historia del pensamiento*. Asimismo, la *confesión* (como *acto de verdad*) representa un aspecto fundamental de análisis a lo largo del desarrollo, debido a que rastreamos el curso de su configuración histórica y la manera en que se asentó de modo privilegiado en las prácticas judiciales penales de la Edad Contemporánea.

Palabras Claves: *veridicción, jurisdicción, formas jurídicas, confesión, penalidad.*

Abstract

This research work was carried out for the degree in the Bachelor of Philosophy degree at the Faculty of Humanities (U.N.N.E.). It fundamentally analyzes the complementary materials to the books published during Michel Foucault's lifetime during the '70s and early '80s, regarding the problematic link between truth (*veridiction*) and justice (*jurisdiction*) in the judicial practices of penalty. For this reason, the thesis structures its development by pointing out extremely complex concepts, such as: truth, justice, legal forms, and the way in which these were linked from judicial practices of penalty in the course of the history of thought. Likewise, confession (as an act of truth) represents a fundamental aspect of analysis throughout development, because we trace the course of its historical configuration and the way in which it was established in a privileged way in the criminal judicial practices of the contemporary Age.

Keywords: *veridiction, jurisdiction, legal forms, confession, criminal law*

Tabla de Contenidos

INTRODUCCIÓN	5
POLÉMICA EN TORNO A LA POSICIÓN DE FOUCAULT RESPECTO DEL DERECHO	5
NUESTRA POSTURA ACERCA DEL ENFOQUE FOUCAULTEANO DEL DERECHO	6
INSCRIPCIÓN EN LA MATERIA FILOSOFÍA DEL DERECHO Y SU ARTICULACIÓN A LOS ELEMENTOS FOUCAULTEANOS PARA PENSARLA	9
IMPORTANCIA DEL PROBLEMA	9
FINALIDAD DE LA TESIS	11
ESTRUCTURA DE LA TESIS	11
RÉGIMEN DE VERDAD Y GOBIERNO POR LA VERDAD	14
EL SUJETO Y LA VERDAD	15
RÉGIMEN DE VERDAD	16
<i>Morfología del Régimen de Verdad</i>	16
Imposibilidad de una Ontología de la «Verdad».	17
Concepto de la Verdad.	19
Sobre el «Régimen».	20
<i>Definiciones de Régimen de Verdad. Desplazamientos</i>	21
Noción de Veridicción.....	23
El Ritual de Manifestación de la Verdad y Aleturgia.	24
El Acto de Verdad en el Ritual de Manifestación de la Verdad.	24
<i>Alcance y Efectos del Régimen de Verdad</i>	26
GOBIERNO POR LA VERDAD	29
RACIONALIDADES GUBERNAMENTALES LIBERALES Y RÉGIMEN DE VERDAD	31
<i>La Verdad y el Liberalismo Económico como Problema Político</i>	33
LAS FORMAS DE JUSTICIA	35
ABORDAJE DE LAS FORMAS DE JUSTICIA EN EL PRE-DERECHO GRIEGO	35
<i>Los Rudimentos en el Enlace Verdad-Derecho a partir de los Procesos Judiciales</i>	35
<i>El Dikazein: el Agon como Eje Relacional entre Verdad y Derecho</i>	37
El Contradictorio y el Juramento	37
La Dramaturgia (Juramento).	38
Lo Justo.	40
Aspectos Referidos a la Soberanía en el Dikazein y en el Krinein.	41
Dikazein, la Primera Práctica Pre-judicial de Gobierno por la Verdad.....	43
La Confesión en el Dikazein.	44
<i>Krinein: la Forma Tribunal como Enlace entre Verdad y Derecho</i>	45
Condiciones de Emergencia del Krinein.	45
Reconfiguración Lógica del Pensamiento.	46

Dikaion como Expresión del Pliegue de Regímenes: Veridicción/Jurisdicción.....	47
El Juez, los Juramentos y la Función Política de la Sentencia.....	48
Lo Justo como Ethos.....	49
La Confesión en el Krinein.....	50
IMPLICACIÓN Y EXTENSIÓN DE LOS MODELOS DE JUSTICIA.....	51
<i>El Simbolismo de la Balanza como Modelo Trídico de Justicia.....</i>	<i>51</i>
<i>Crítica a la Forma Tribunal como Modelo de Justicia.....</i>	<i>53</i>
<i>Posiciones Filosófico-Políticas Respecto de los Modelos de Justicia.....</i>	<i>54</i>
EL PERDURAR DEL KRINEIN Y EL RESURGIR DEL DIKAZEIN.....	56
LAS JUSTICIAS EN EL MERCADO.....	58
LAS PRÁCTICAS JUDICIALES PENALES Y SUS FORMAS JURÍDICAS.....	59
VERDAD APOFÁNTICA EN LA TEORÍA DEL DERECHO Y RETÓRICA EN EL DISCURSO JUDICIAL.....	59
LAS FORMAS JURÍDICAS Y LAS PRÁCTICAS JUDICIALES.....	62
PRÁCTICAS JUDICIALES PENALES Y SUBJETIVIDAD.....	63
<i>Prácticas Judiciales Penales en la Edad Antigua (Derecho Griego Clásico).....</i>	<i>65</i>
Marco Legislativo y sus Fundamentos Político-Religioso.....	66
Aspectos Destacados del Procedimiento de Textura Judicial en Edipo.....	70
Relaciones entre la Confesión, el Reconocimiento y el Acto de Verdad.....	73
<i>Prácticas Judiciales Penales en la Edad Media.....</i>	<i>75</i>
El Sistema de Prueba (epreuve) de las Prácticas Judiciales Penales del Derecho Germánico en la Alta Edad Media.	
Lógica Binaria de Justicia y su Transición.....	76
Transformaciones de las Prácticas Judiciales Penales en los Procesos de Consolidación de la Monarquía. El	
Soberano como Justiciero Universal-Imparcial y como Acusador General.....	78
Adaptación y Desarrollo de la Investigación (Enquête) a las Prácticas Judiciales Penales de los Pre-aparatos de	
Estado. Obtención de la “Verdad” y Confesión.....	81
<i>Rasgos de las Practicas Penitenciales Religiosas y su Adecuación a las Prácticas Judiciales de la</i>	
<i>Modernidad.....</i>	<i>84</i>
<i>Paso de la Edad Moderna a la Contemporánea: Surgimiento de la Vigilancia y Corrección. Anclaje de la</i>	
<i>Sociedad Disciplinaria y la Prevención como Nueva Forma de la Justicia.....</i>	<i>88</i>
<i>Estadios de la Penalidad en la Edad Contemporánea.....</i>	<i>91</i>
Penalidad en la Etapa Judicial: Tres Aspectos de la Estructura Confesional del Sistema Judicial Contemporáneo.....	92
CONCLUSIÓN.....	97
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	100

Introducción

La inquietud de este trabajo de investigación está guiada por el análisis de la penalidad en los estudios de Foucault. En ese sentido, hemos organizado la investigación en tres apartados. En el primero analizaremos los distintos aspectos que conciernen al *régimen de verdad*; en el segundo trataremos los modelos de justicia gestados en las prácticas judiciales de Grecia arcaica; mientras que el tercero se focaliza en cómo la penalidad y la subjetividad se entrecruzan con los regímenes de veridicción y jurisdicción en la historia foucaulteana de los sistemas del pensamiento. En esta tesis queda fuera del abordaje la *penalidad ambiental* (Castro, 2022, p. 16), dado que no formaba parte del proyecto de investigación.

Sin embargo, antes de pasar al abordaje que preparamos acerca de este tema, de modo muy esquemático describimos el marco general de discusiones de la temática dentro del cual orbita nuestra investigación, y explicamos cómo la misma se inscribe en el campo disciplinar de la *filosofía del derecho*.

Polémica en Torno a la Posición de Foucault Respecto del Derecho

La postura de Michel Foucault respecto de la ley y su función ha sido recuperada por importantes personalidades como Giorgio Agamben, Gary Wickham, Golder, Peter Fitzpatrick, Alan Hunt, Mariana Valverde, François Ewald, Marcio Alves da Fonseca, entre otros. Mauro Benente resume las principales recuperaciones y las presenta en una polémica en la que distingue dos tesis antagónicas: 1) la *expulsión*, según la cual el pensador francés relegó la ley a un segundo plano en su diagrama del poder en la modernidad; y 2) la *inclusión*, la cual sostiene que la ley se encuentra en un primer plano al interior del diagrama del poder moderno (2015, p. 64). En ese sentido, Benente interpreta que el nodo del debate se trama alrededor de las relaciones entre *derecho* y *poder*.

Por su parte, Edgardo Castro (2022) indica que la polémica en torno al “antijuridicismo foucaulteano” había sido trazada cuando todavía no circulaban la totalidad de los materiales complementarios¹ a los libros publicados en vida por Foucault. Castro, al adentrarse integralmente en la *obra* de Foucault, cifró ese problema en torno a las relaciones *verdad-derecho*, las que analiza en orden a tres ejes: derecho-poder, derecho-cuerpo y derecho-verdad.

¹ Esencialmente, los Cursos del *Collège de France* y los *dits et écrits*.

En su abordaje distingue dos cuestiones centrales, la primera es el desarrollo de una noción foucaultea de *verdad*, y la segunda, cuando se dedica a señalar el sentido y alcance de las *formas jurídicas*. Respecto de esta última, periodiza el abordaje en cuatro momentos: 1) procedimiento *épreuve*, derecho griego arcaico; 2) procedimiento *enquête*, derecho griego clásico; 3) procedimientos *inquisitio* y *visitatio*, así como también desarrollos en la sociedad disciplinaria y panóptica; por último, 4) la penalidad ambiental. En cuanto a la noción de *verdad* es rastreada en el material complementario a los libros publicados en el que encuentra tres grandes momentos que marcan su contorno: 1) La historia *interna* y *externa* de la verdad, 2) la *verdad-demostración* y la *verdad-acontecimiento*, y 3) el concepto de *veridicción*, como conjunto de reglas que confieren a los enunciados la fuerza que los hace verdaderos, pero con la nota característica de que tales reglas siempre están sujetas a cambios, de allí la importancia de hacer una *historia política de las veridicciones*.

Una aclaración muy importante que introduce es que las formas jurídicas de la penalidad no agotan el contenido conceptual de lo que debemos entender por derecho en relación con cada uno de estos ejes, pero sí representan aquello que se encuentra en el foco de los análisis foucaulteanos. Por último, Castro concluye que “...si bien no nos encontramos en Foucault con una filosofía ligada a una teoría del derecho, sí, en cambio, con una filosofía permeable al derecho, al punto de hacer de las formas jurídicas, por su entrelazamiento con el decir verdadero, una de las piezas centrales de su filosofía política” (2022, p. 19).

Nuestra Postura Acerca del Enfoque Foucaulteano del Derecho

Nos parece que Castro enfoca atinadamente el problema del derecho en Foucault, al cifrarlo en torno de la relación *verdad-derecho*, siendo el *poder* uno más de los elementos en ese nexos. También coincidimos en que *las formas jurídicas de la penalidad* representan el principal foco de análisis en los estudios del pensador hasta mediados de la década del ‘70, pero estas no agotan el contenido conceptual del derecho. Dado que Castro no hace referencias a cuál sería o dónde estaría el “restante” contenido conceptual del derecho, es donde pensamos que los estudios de Guillermo Vega lo complementan desde un enfoque que resulta ser más abarcativo.

En ese sentido, Vega no presenta el problema del derecho en términos de una “polémica”, sino como las derivas acerca del tratamiento foucaulteano del derecho (2019, p. 204-207). Además, desde su óptica, el tratamiento del derecho en la obra del pensador francés encuentra dos grandes momentos: el primero donde la *penalidad* es el elemento central de análisis y el segundo donde lo es el *derecho público*. Al primero lo periodiza entre

las investigaciones que tuvieron lugar durante los años 1970 y 1975 donde muestra que Foucault piensa la relación derecho-verdad en dos niveles. En el primer nivel afirma que “...la verdad no es el reflejo de los hechos en el plano de las palabras [enunciadas por el discurso jurídico], sino que emerge de estrategias victoriosas desplegadas no solo al interior del mismo discurso, sino entre discursos heterogéneos –legal, religioso, médico, moral, etc.-” (2019, p. 202), de allí que la problemática entre la verdad y el derecho no remiten exclusivamente a la ciencia jurídica. El segundo nivel aparece cuando ingresa al campo de la penalidad la pregunta ¿quién eres?, lo cual generó el problema de la verdad del criminal (como sujeto “peligroso”) y la implementación de tecnologías disciplinarias que propiciaron el desarrollo de las ciencias humanas (psiquiatría, criminología). De este modo, encontramos que entre fines del siglo XVIII hasta comienzos del XIX primaba el modelo jurídico de la *soberanía*, dado que la forma de la penalidad se encontraba anclada en la búsqueda de la confesión mediante el suplicio. Pero desde principios del siglo XIX y en adelante, el modelo en auge será el *disciplinario*, donde el tratamiento del derecho se focaliza en el desarrollo de sutiles mecanismos que tienen por objeto el “alma” del sujeto criminal, de forma que el *examen* será la técnica privilegiada en la que se funde la mirada con la evidencia de una cierta “identidad”, de modo tal que “las técnicas producen tanta verdad como discursos especializados” (2019, p. 202).

El segundo momento, lo periodiza entre las investigaciones que el pensador francés desarrolló durante los años 1978 y 1979. Allí identifica dos sub-períodos donde la relación verdad-derecho se ordena con diferentes “tintes”: el primero entre los siglos XVII y XIX el derecho es cifrado a partir del problema que aparece “...con la racionalidad política de la Razón de Estado y el problema de la limitación del gobierno, inaugurado por el liberalismo” (2019, p. 203); y el segundo que aparece en el siglo XX en el marco de análisis del neoliberalismo alemán.

El primero, a su vez encuentra dos grandes maneras del tratamiento de la relación verdad-derecho: 1) la vía revolucionaria (rousseauiana), la cual se caracteriza por el problema de los derechos fundamentales que se esgrimen frente a la Razón de Estado; y 2) la vía radical (utilitarista), donde la auto-limitación es la lógica que guía el ejercicio del gobierno. Asimismo, mientras que la primera vía plantea el problema de los *límites externos* del derecho, es decir, la relación verdad-derecho es pensada en términos de legalidad y legitimidad de la autoridad, con la que se busca evitar el ejercicio despótico del poder político esgrimiendo los derechos fundamentales del hombre. En la segunda vía el problema pasa por los *límites internos*, dado que la verdad será aquella que emerge “naturalmente” en el libre

mercado, y por ello la práctica gubernamental solo puede ser exitosa si comprende que al *regularlo* debe producir dicha condición, mientras que si la estorba o entorpece fracasa. Al respecto de esta última, la relación verdad-derecho queda cifrada en lo que Foucault denomina las tecnologías de seguridad, estas tienen por objeto una población a la que se debe gestionar todo aquello que incide indirectamente sobre la vida biológica de la misma (2019, p. 203). Asimismo, mientras que la primera vía se amparaba en el modelo de la soberanía jurídica para gobernar sujetos de derecho, la vía utilitaria se vale de los mecanismos securitarios para gerenciar los conflictos sociales² (económicos y jurídicos) de individuos auto-interesados.

Por último, el neoliberalismo (principalmente el alemán) liga fuertemente el derecho a la economía para constituir un «orden económico-jurídico». En ese sentido, la principal función del derecho es dar “forma” a la economía de mercado corrigiendo desajustes e introduciendo innovaciones institucionales. Es por ello que Vega afirma: “...la intervención del Estado en la economía, circunscribe su función al dictado y control del cumplimiento de las reglas y no a la modificación de los resultados que tales reglas producen en el nivel de la redistribución de bienes” (2019, p. 203-204).

Esta tesis, sin seguir el esquema que Castro presenta en su reciente trabajo (pero sin negar su contenido e importancia), estudia bajo su propia estrategia expositiva las formas jurídicas de la penalidad, es decir aquello que para Vega representa el *primer momento* en el tratamiento del derecho en la obra foucaultea. Sin embargo, hacemos una diferencia en cuanto a la periodización, dado que, si bien el núcleo de la penalidad fue desarrollado durante los años 1970 a 1975/76, posteriormente en los años 1980 a 1981 Foucault retoma el asunto introduciendo el *Gobierno por la verdad* a partir del problema de la obligación del decir veraz y de las prácticas profesionales. Asimismo, seguimos el enfoque de Vega al que sintetizamos diciendo que el tratamiento foucaulteano del *derecho* puede hacerse desde tres recorridos: 1) la soberanía jurídica, 2) los dispositivos disciplinarios y 3) los dispositivos de seguridad; los cuales no son excluyentes entre sí, sino que funcionan entrelazadamente. En ese sentido, este trabajo se enfoca en los dos primeros, dado que el tercero se encuentra vinculado estrechamente al *segundo momento* en los desarrollos foucaulteanos, aquellos donde privilegió el estudio del derecho público. Lo cual nos lleva al siguiente punto:

² Desde ese aspecto, los conflictos sociales que escalan al ámbito de la penalidad serán cifrados desde el ángulo del cálculo económico.

Inscripción en la Materia Filosofía del Derecho y su Articulación a los Elementos

Foucaulteanos para Pensarla

Esta tesis se inscribe al interior de la asignatura *filosofía del derecho*³ de acuerdo a la fundamentación expuesta por Vega en el programa de estudio del año 2022. Allí indica que las "formas de problematización" nos posibilitan ubicar al derecho por fuera de la noción de teoría para asociarlo a la más amplia de "pensamiento", de modo tal que el abordaje de la materialidad del pensamiento jurídico se hace atendiendo a los regímenes de verdad, es decir aquello que lo hace posible bajo una determinada forma en un momento histórico. Bajo esta óptica organiza el pensamiento jurídico de los siglos XVII a XX, en tres grandes formas históricas en que fue problematizado: 1) la forma derecho-soberanía, 2) la ley-interés del utilitarismo, y 3) la forma «regla-maximización de la riqueza».

Esta macro-organización del pensamiento jurídico que nos ofrece Vega, recorta los cuatro siglos que se vinculan fundamentalmente a lo que constituye el *segundo momento* del tratamiento foucaulteano del derecho. Sin embargo, como el núcleo analítico de nuestra tesis abordará el *primer momento* referido a la penalidad, creemos necesario introducir las siguientes precisiones.

Para nosotros el empleo del término *penalidad*, es una manera económica de hacer referencia a las prácticas judiciales y extra-judiciales⁴ de la penalidad que adoptaron determinadas *formas jurídicas* en distintos períodos de la historia. Siguiendo el enfoque teórico de la materia, creemos que la serie de prácticas judiciales penales constituyen precisamente la materialidad del pensamiento jurídico, y cuando Foucault las problematiza, hace inteligibles las condiciones en las cuales dichas prácticas fueron posibles bajo una determinada forma (jurídica) en cierto momento preciso de la historia. Dicho de otro modo, para comprender el pensamiento jurídico que subyace a determinadas prácticas judiciales penales, debemos atender al *régimen de verdad* que en cierto período de la historia le dio amparo (aceptabilidad) a la forma jurídica aplicada.

Importancia del Problema

El aspecto central de la temática en que se encuadra la investigación consiste en entrever cómo el derecho y la verdad tejen una relación en el curso de la *historia del*

³ Perteneciente a la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Nordeste.

⁴ En el tercer apartado de la tesis abordaremos cómo la penalidad se extenderá a la vigilancia policial y también a la práctica penitenciaria.

pensamiento foucaulteana a partir del análisis de las prácticas judiciales penales y de la confesión.

Teniendo en cuenta que, a principios de la década del '70 Foucault analizó las *prácticas judiciales de la penalidad* enfocado en los aspectos discursivos y retóricos de dichas prácticas como constitutivas de *verdades* (en términos de ejercicio de *poder*) forjadas a partir del juego de las *estrategias*. Una década más tarde retomó sus estudios acerca de las *prácticas judiciales penales* e introdujo un nivel analítico distinto: la obligación del *decir veraz* en las prácticas confesionales, inaugurando así una dimensión en las problematizaciones orientada a vislumbrar cómo en el funcionamiento de dichas prácticas se gobernaba a los hombres por los caminos de la *verdad*.

Delineada la temática en estos términos y trazados esquemáticamente los dos niveles analíticos de las prácticas judiciales penales respecto de los cuales orbitan los abordajes del pensador francés, este *trabajo final* instala en ese marco el *problema* de la investigación a partir de los siguientes interrogantes:

- a- ¿Cómo entrelaza verdad y derecho Michel Foucault en la historia de los procedimientos aletúrgicos y prácticas judiciales penales?
- b- ¿De qué manera la dramaturgia judicial hace lugar a la verdad?
- c- ¿Por qué en la lectura de Foucault la verdad se vuelve un problema para el derecho penal?

Los interrogantes asumen (en su formulación) el entrelazamiento funcional de los dos niveles analíticos antes presentados. Si bien en el desarrollo del *trabajo final* nos detendremos a precisar que Foucault a fines de la década del '70 atravesó por un desplazamiento metodológico⁵, aquí brevemente indicamos que en sus análisis acerca de las *prácticas judiciales penales* tal desplazamiento modificó su óptica analítica, pasando de las *tecnologías de la dominación* a las *tecnologías del yo*. En ese hiato es donde se asienta la *importancia del problema* que este *trabajo final* plantea, dado que, de acuerdo a nuestra tesis, el pensador francés a principios de la década del '80 agudizó sus análisis de las *prácticas judiciales de la penalidad* en torno a la *subjetividad* y su entrelazamiento a las *tecnologías del gobierno*, pero sin contradecir o descartar sus anteriores análisis. Por ese motivo, la formulación de estos *interrogantes* asume la conexión entre ambos *niveles* analíticos antes referidos (*verdad* como ejercicio de poder, y *verdad* como conducción de conductas), al tiempo que eso es lo que refleja la *importancia del problema*. En ese sentido,

⁵ De la grilla *saber-poder* a la de la *gubernamentalidad*.

el abordaje de este *trabajo final* mostrará que las *prácticas judiciales de la penalidad* tienen una importancia capital en los desarrollos del pensador francés, debido a que representan un lugar en el cual es posible mostrar el funcionamiento heterogéneo que ambas *tecnologías* se procuran bajo una lógica estratégica⁶.

Finalidad de la Tesis

La *finalidad* de la tesis es identificar el entrelazamiento «verdad-derecho» a partir de la historia de los procedimientos aletúrgicos en las prácticas judiciales penales descritas por Foucault, mostrando en la escena judicial los modos en los cuales prolifera la verdad. Para conseguirlo nos planteamos dos objetivos específicos:

-Constatar que el lugar de la confesión penal se encuentra en el intersticio de las tecnologías de gobierno y los regímenes de veridicción.

-Relevar la historia de la confesión en el despliegue de las tecnologías disciplinarias y las tecnologías del sujeto.

Cabe aclarar que el tercer objetivo específico⁷ del proyecto de investigación no forma parte en sentido estricto de este *trabajo final*, debido a que su desarrollo habría implicado un significativo desbalance para la tesis. Si bien tales conexiones son posibles de trazar, ello habría implicado una labor cuya extensión no se condice con lo que se espera en esta instancia evaluativa (tesis de licenciatura). Sin perjuicio de ello, el tercer objetivo representa el trasfondo que motivó la elaboración de este *trabajo final* debido a que han sido las prácticas judiciales de la penalidad (en el marco del derecho argentino) aquello que fungió como motor propulsor para estudiar el conjunto de los análisis foucaulteanos acerca de las prácticas judiciales penales en la *historia del pensamiento*. Al mismo tiempo, creemos apropiado resignificar este objetivo específico como anhelo motivante de futuras investigaciones focalizadas en profundizar los vínculos que propone delimitar.

Estructura de la Tesis

La estructura de la *tesis* no se desarrolla siguiendo el orden de los interrogantes del problema, es decir no hay correspondencia (“palmo a palmo”) entre los interrogantes y la estructura de la tesis. Esa dislocación no es accidental, sino intencional debido a que estratificamos el *problema* en tres áreas temáticas: la *verdad*, la *justicia* y el *derecho*. Esta estrategia nos proporciona un orden expositivo que permite responder a los *interrogantes* no

⁶ “La lógica de la estrategia es la lógica de la conexión de lo heterogéneo y no la lógica de la homogeneización de lo contradictorio” (Foucault, 2012a, p. 62).

⁷ “Vincular el entrelazamiento «verdad-derecho» foucaulteano con los institutos del derecho penal argentino vigente”.

solo desde los aspectos conceptuales, sino que también podemos exhibir sus interconexiones y la dinámica en su funcionamiento.

Dentro del primer eje temático nos enfocaremos en dos conceptos foucaulteanos nucleares: el *régimen de verdad* y el *gobierno por la verdad*. Este apartado comienza con el desarrollo de la problemática del sujeto, seguidamente estudia la morfología del sintagma *régimen de verdad* y analiza sus definiciones y funcionamiento, sin perder de vista los desplazamientos teórico-metodológicos del pensador. Seguidamente muestra los *alcances* y *efectos* del *régimen de verdad* marcando las relaciones con: el *acto de verdad*, la *alelurgia* y el *gobierno por la verdad*. Por último, señalamos los vínculos entre el *gobierno por la verdad* y la *racionalidad liberal* para cerrar el apartado retomando el problema del sujeto, pero desde el ángulo ético.

En el segundo eje temático nos dedicamos al deslinde y caracterización de los dos modelos de justicia subyacentes en las prácticas de textura judicial del pre-derecho griego arcaico. Se mostrará que estas rudimentarias prácticas judiciales producían verdades-justas amoldadas a los regímenes de veridicción, los cuales son indisociables de las condiciones económicas, religiosas, tecnológicas y culturales de aquella sociedad griega de los siglos VIII al VII a.C. Asimismo, mostraremos cómo el pensador implica y extiende ambos modelos de justicia hacia el ejercicio de las prácticas judiciales de su contemporaneidad.

El tercer eje temático es el momento donde se patenta el entrecruzamiento verdad-derecho a partir de las prácticas judiciales de la penalidad y la subjetividad. En este apartado se realiza una periodización histórica en las que identificamos los principales elementos característicos que hacen a las prácticas judiciales de la penalidad y sus vínculos con las subjetividades. En ese sentido, recuperamos y sintetizamos los desarrollos del pensador respecto de: 1) el sistema de investigación del derecho griego clásico de los siglos VII y VI a.C., 2) el sistema de la prueba (*epreuve*) y su pasaje a la investigación (*enquête*) vigentes durante la Edad Media, entre los siglos VIII al XVI, en el derecho germánico, 3) los principios jurídicos fundantes del Estado moderno y el desarrollo de un sistema procesal híbrido que integró aspectos del *sistema de prueba* con el de *investigación*, y 4) la emergencia de la sociedad disciplinaria con la puesta en marcha del permanente estado de *examen* a las subjetividades, ello en un marco de consolidación del sistema jurídico de eminente corte confesional que acabó atascando la maquinaria penal y extendiendo la confesión tanto antes como después de cometido un crimen.

Los materiales elementales que hemos utilizado para la realización de este *trabajo final* fueron los cursos y conferencias que fueron editados en español bajo el nombre de

Lecciones sobre la Voluntad de Saber, que incluye: el primer curso dictado en el Collège de France en la flamante cátedra “Historia de los sistema de pensamiento” entre los años 1970 y 1971; la *Lección sobre Nietzsche*, conferencia dictada en la McGill University de Montreal en el año 1971, y *El saber de Edipo*, conferencias dictadas en los Estados Unidos en la State University of New York y en Cornell University, estas últimas durante el año 1972. Asimismo, tomamos las cinco conferencias dictadas en el año 1973 en la ciudad de Río de Janeiro tituladas *La verdad y las Formas Jurídicas*, incluidas en una compilación de materiales complementarios editada con el nombre de “Estrategias de Poder”. De este último compilado también tomamos la entrevista titulada *Verdad y poder*, y el debate *De la naturaleza humana: Justicia contra poder*. Asimismo, otros pilares de este *trabajo final* son el curso del Collège de France del año 1980 titulado *Del gobierno de los vivos* y el curso dictado en el año 1981 en la Universidad Católica de Lovaina, titulado *Obrar mal decir la verdad, la función de la confesión en la justicia*. Las últimas seis clases del curso titulado *Teoría e Instituciones Penales* son centrales en especial en el desarrollo del tercer apartado. Otros dos textos fundamentales son el seminario *Tecnologías del yo y otros textos a fines* y las conferencias tituladas *El origen de la hermenéutica de sí*, la primera dictada en la University of Massachusetts y el segundo en Dartmouth College, ambos de los Estados Unidos. Si bien esos son los textos centrales también hemos tomado aspectos parciales de otras importantes intervenciones, en cursos, conferencias, entrevistas, debates, etc., y en cada caso hemos hecho la referencia bibliográfica.

Régimen de Verdad y Gobierno por la Verdad

Foucault es recurrente al utilizar el sintagma “régimen de verdad” o “regímenes de verdad”, también dice “regímenes de veridicción”, “política general de la verdad”⁸, e incluso dice “norma de verdad”⁹. Para tratarlo comenzaremos haciendo el análisis morfológico del sintagma; primero, veremos aquello que atañe a los aspectos filosóficos del término «verdad», luego nos detendremos en la cuestión del «régimen» y en sus profundos enlaces con la «verdad». Hecho esto, nos queda allanado el camino para comprender la primera definición que el pensador dio al sintagma, en la cual, ambos términos quedaron semánticamente unidos formando un concepto propio. Seguidamente revisaremos la segunda definición del sintagma que poco tiempo después el pensador reformuló, en la que veremos incorporarse nuevos elementos que ensancharon su significado. Puntualizaremos sobre el contenido de esos nuevos elementos incorporados, exponiendo sus características centrales procurando no perder de vista su calidad de unidad conceptual.

Contando entonces con una idea clara del ensanchado sintagma, expondremos sus alcances y efectos, recuperando el caudal de información que el pensador había brindado en diferentes oportunidades dándole univocidad a las ideas.

Por último, daremos un breve tratamiento a dos temas estrechamente vinculados al régimen de verdad, estos son: el gobierno por la verdad y racionalidad gubernamental liberal. La mira al atender a estos dos temas estará puesta en exponer sucintamente el núcleo de cada uno de ellos, mensurándolo al primero como un proceso de avulsión al régimen de verdad, en donde los desarrollos realizados por el pensador francés a partir del año 1980, ensancharon conceptualmente al sintagma al incorporar el gobierno de los hombres por la manifestación de la verdad en la forma de la subjetividad. Mientras que la mensura que haremos del segundo, se trata más bien de una subdivisión operada (por un tipo de racionalidad específica) al interior del régimen de verdad, la que fue llevada a cabo específicamente en occidente a partir de mediados del siglo XVIII.

Sin embargo, no sería posible lograr un despliegue satisfactorio del concepto foucaulteano “régimen de verdad” si se pasa por alto un problema del todo subyacente: el *sujeto*. Hasta los últimos días de la vida del pensador francés, el *sujeto/subjetividad* evocará la mayor de sus inquietudes y se ocupará arduamente del tema por haber conmovido (junto a

⁸ Expresión que Foucault la utilizaba en la entrevista con Fontana del año 1971 titulada *Verdad y poder* (1999a, p. 53) en el sentido de “régimen de verdad”. La utiliza en igual sentido en *¿qué es la crítica?* (2013b, p. 52).

⁹ Este sintagma lo utilizó tempranamente, en el debate sobre la justicia popular del año 1971, y su empleo tuvo un sentido similar al que (creemos) más adelante el pensador entiende por *régimen de verdad* (1992, p.51).

la verdad) sus más profundos interrogantes filosóficos (Foucault, 1988, p. 3). Es por esta razón que, a continuación, procuramos esquematizar el enfoque de nuestro pensador al respecto.

El Sujeto y la Verdad

En las reflexiones de Foucault acerca de la verdad, el sujeto será su punto cardinal. El pensador francés identifica que el sujeto de conocimiento es un punto en común entre la tradición filosófica, historiadores de las ideas y la tradición universitaria marxista. Afirma que el mayor logro de esas corrientes fue crear ese sujeto absoluto y originario, es decir, aquel que en el libre despliegue de sus facultades conoce la verdad de sus objetos. Entre otras cosas, es contra esa sesgada manera de concebir al sujeto en la historia a la que Foucault se opuso. Echando mano de Nietzsche propone una filosofía crítica del sujeto en la historia¹⁰, en la cual sostiene que el sujeto no posee la facultad para “develar el acontecer de la verdad”, sino que asume al “sujeto” como subjetividades inmersas al interior de múltiples prácticas (engarzadas a grupos tecnológicos) a partir de las cuales dichas subjetividades se funden y refunden a sí mismas en las adyacentes verdades que producen y reproducen en el devenir de su historia (Foucault, 1999a, p.171).

Esquemmatizando la postura del pensador francés diremos que, si bien en parte los individuos son destinatarios de sujeciones provenientes de instituciones tales como: familia, religión, escuelas, fábricas, cuarteles, oficinas, cárceles; también se involucran -por sí mismos- en diferentes juegos de verdad en los que participan y se ligan libremente. Dicho de otro modo, todo individuo en el despliegue mismo de su existencia se encuentra ya viviendo, hablando, razonando, ordenando, obedeciendo, inmerso en una serie de prácticas -que lo anteceden y de las que participa sin plena conciencia de que lo hace- en las cuales objetiva a los demás y a su vez él mismo es objetivado (tanto, por los demás, como por sí mismo). Ello se debe a que todo individuo establece una o varias relaciones consigo y con los demás en el curso de su existencia, esas relaciones se entranan a partir de prácticas regulares¹¹ efectuadas -por lo general- en instituciones como las prenombradas. Pero, a la vez, ocurre que ese mismo individuo que se encuentra viviendo, digamos “arrojado” a las condiciones de vida que específicamente le tocan transitar, a pesar de las introyecciones normativas hechas en el transcurso de su existencia, tiene la posibilidad de tomar distancia de la inminencia de

¹⁰ En ese sentido Castro indica que: "Lo que Foucault entiende aquí por “forma” depende, precisamente, de que ésta no es idéntica a sí misma. En efecto, el problema del sujeto es para Foucault el problema de la historia de la forma-sujeto" (2004, p. 332).

¹¹ “Las prácticas se definen por la regularidad y la racionalidad que acompañan los modos de hacer. Esta regularidad y esta racionalidad tienen, por otro lado, un carácter reflejo; son objeto de reflexión y análisis” (Castro, 2004, p. 335-336).

sus contingencias y pensarse a sí mismo en la secuencia de sus ulteriores pasos o actividades; es en ese instante donde se toma a sí mismo como objeto y puede (amplia o muy restringidamente) decidir su/s próximo/s paso/s en una dirección inesperada, orientada o desorientada de la trayectoria que traía, pudiendo ejecutar ciertas “remodelaciones” sobre sí mismo, su conducta, su carácter, su personalidad o su concepción sobre las condiciones de vida¹². Ese espacio pequeño, pero aun posible, es el lugar de la libertad de la subjetividad para nuestro pensador.

Simplificando, hay determinaciones que sujetan a los individuos (sujeciones) pero que no lo definen inexorablemente en su totalidad, el individuo es una permanente subjetividad que en el despliegue de su existencia aún puede reubicar o redirigir no solo su conducta sino la concepción misma de sus posibilidades. Esta postura sobre el sujeto (concebido como subjetividad) concilia dos posiciones filosóficas que históricamente aparecían antagónicas y en la cual al sujeto se lo presentaba en términos excluyentes: libre o determinado, autónomo o heterónimo. En definitiva, para nuestro pensador no es una u otra sino ambas a la vez (Pérez Cortés, 2017, CEIICH UNAM). Retomando la metáfora “el sujeto es el punto cardinal de la verdad” implica que, el sujeto es siempre una subjetividad que constantemente es re-forjada en el curso de la historia y la verdad es su horizonte (condición y posibilidad).

Régimen de Verdad

El régimen de verdad es un concepto que Michel Foucault formula y reformula a lo largo de las décadas del '70 y hasta mediados del '80. Debido a que este concepto, desde el punto de vista lingüístico, es un sintagma, procederemos a desarrollar su estudio en tres momentos, el primero realizando un análisis morfológico en el que trataremos el concepto de verdad y las articulaciones que aparecen con la noción de régimen. El segundo momento es el de síntesis, cuando citamos las dos definiciones que el pensador francés dio del régimen de verdad y analizamos los elementos de la segunda. En el tercer momento mostramos los *alcances* y *efectos* que el régimen de verdad produce.

Morfología del Régimen de Verdad

Al descomponer el concepto “régimen de verdad” veremos aquello que Foucault entiende por “verdad” y por “régimen”. Para comprender el concepto deviene necesario atender al desgajo que nuestro pensador hizo de la verdad. La verdad, como tal, tiene capas histórico-filosóficas muy relevantes, es por ello que en el punto subsiguiente de este apartado

¹² "Foucault es conducido hacia una historia de las prácticas en las que el sujeto aparece no como instancia de fundación, sino como efecto de una constitución. Los modos de subjetivación son precisamente las prácticas de constitución del sujeto" (Castro, 2004, p. 332).

mostraremos cómo es que la verdad tiene su propia historia en *la* historia y luego la veremos reinterpretada a la luz del régimen. Este es el camino que nos permite abordar de la mejor manera el concepto “régimen de verdad”.

Imposibilidad de una Ontología de la «Verdad». Para Foucault no es posible hacer una ontología de la verdad (Foucault, 2014c, p. 238) ya que a su parecer lo que la historia de las ideas y la tradición filosófica nos han legado es “una voluntad de verdad” (Foucault, 2013b, p. 58). El pensador francés explica que la tradición filosófica (Platón, Kant, Heidegger) sostuvo que la verdad es libre respecto de la voluntad y que esta última debía ser libre para poder acceder a aquella. De modo tal que la libertad era aquello que hacía posible el enlace voluntad-verdad (Foucault, 2014c, pp. 236-237).

Sin embargo, no pasó por alto las objeciones que Nietzsche había hecho al respecto, quien decía que es la violencia aquello que ligó voluntad y verdad; no la libertad. Dice el pensador francés que Nietzsche planteó una serie de paradojas a los postulados de la tradición filosófica dejando evidenciado que en el fondo la verdad es “voluntad de verdad” (Foucault, 2014c, p. 238)

Escenificando, a un lado, la tradición filosófica y la historia de las ideas (de tipo comtiano positivista), al establecer la copertenencia entre conocimiento y verdad, y en el otro lado, en contrapartida, Nietzsche -con sus aforismos- desimplicando esa relación conocimiento-verdad. Foucault adopta su propia postura en la cual podemos reconocer elementos de ambos posicionamientos. Ciertamente los contundentes aforismos nietzscheanos se traslucen en la actitud de desengaño del pensador francés respecto a la copertenencia conocimiento-verdad (Foucault, 2014c, p. 43). Sin embargo, desde su perspectiva no descarta totalmente los postulados de la tradición filosófica, ni minimiza al saber científico (a los que considera constituyentes de la subjetividad), sino que los coloca en una escala en la cual, si bien no los postula como “verdades” en sentido ontológico o metafísico, sí admite que han consolidado en la sociedad estatutos mediante los cuales sus aseveraciones producen, tanto efectos de verdad como efectos de poder.

La postura que Foucault adopta ante las antagónicas posiciones antes presentadas, se basa en un profundo análisis histórico-crítico en el cual las coloca en “perspectiva” (1992, pp. 15-16) disponiendo que: 1) no es posible una ontología de *la verdad en sí*; y 2) las prácticas discursivas y no discursivas que en el decurso de la historia han logrado consolidar ciertos estatutos o regímenes de verdad por la aceptación alcanzada dada su *coherencia*. Sin embargo, el estado del régimen de verdad no es definitivo ni permanente, sino que se

encuentra sujeto a múltiples condiciones de la historia, ergo son revocables, pueden cesar, alterarse o modificarse.

En definitiva, cuando Foucault desarrolla el concepto de *régimen de verdad* no considera que la «verdad en sí» se presenta en la forma de un régimen, y no lo hace porque para él la *verdad en sí*, “originaria” o en “estado salvaje” (2014c, p. 102), sólo podría ser predicada por un *sujeto de conocimiento*, un sujeto absoluto, quien a causa de su *libre voluntad* puede inteligir esa *verdad en sí* y enunciarla, y esto último no lo puede aceptar por los motivos que mencionamos más arriba.

La postura del pensador francés consiste en colocar a la verdad en la historia y pensarla desde dos ángulos: el interno y el externo. La historia interna de la verdad: “...es la historia de la verdad tal y como se hace en o a partir de la historia de las ciencias” (1999a, p. 172), en ese sentido “...la fuerza de sus enunciados proviene de su contenido y estos, a su vez, de las normas que rigen los procedimientos del conocimiento científico” (Castro, 2022, p.13). Foucault también hace referencia a ella como la *verdad-demostración*. En cuanto a la historia exterior de la verdad, aparece en otros lugares donde la verdad se muestra a partir de una serie de reglas de juegos en los cuales se forjan determinadas *formas de subjetividad*, determinados objetos, determinados tipos de *saber* (1999a, p. 172) y hace referencia a estas últimas como *verdad-acontecimiento* (Foucault, 2007a, p. 271), en ese sentido “la fuerza de sus enunciados emerge de las condiciones de la enunciación como, por ejemplo, la cualidad de quien habla o la ritualidad en la que los enunciados se inscriben” (Castro, 2022, p.13).

Fue la influencia de Nietzsche en las lecturas de Foucault, la razón por la cual cayó desengañado de la concepción tradicional de la verdad. Para el pensador francés no es posible predicar el *ser* de la verdad y ya veremos en los puntos subsiguientes que concibe la tarea filosófica como la realización de una *filosofía crítica* (Foucault, 2014b, p. 29-30), es decir como un trabajo de *diagnóstico* de la verdad¹³, que se logra a partir de la realización de una *historia de las veridicciones* que tenga por característica central cuestionar las relaciones que el saber y la verdad han tenido, los sucesivos *juegos de verdad*¹⁴ que se entramaron en lugares y períodos de tiempo determinados, sus procesos históricos de cambios, alteraciones, convulsiones, por los cuales la verdad ha transitado y los efectos que produjo.

¹³ "Situándose bajo la égida de Nietzsche, Foucault concibe la tarea de la filosofía como un trabajo de diagnóstico y no como la búsqueda de una verdad intemporal (DE1, 606). Pero este trabajo de diagnóstico puede, también bajo la égida de Nietzsche, ser concebido como la tarea de llevar a cabo una historia de la verdad" (Castro, 2004, p. 344).

¹⁴ Foucault conceptualiza el *juego de verdad* diciendo que: “es un conjunto de procedimientos que conducen a un determinado resultado, que puede ser considerado, en función de sus principios y de sus reglas de procedimiento, como válido o no, como ganador o perdedor” (1999b, p. 411)

Concepto de la Verdad. En junio de 1976 Foucault fue entrevistado por Fontana y Pasquino y en esa ocasión conceptualizó la *verdad* diciendo:

...por verdad no quiero decir «el conjunto de cosas verdaderas que hay que descubrir o hacer aceptar», sino «el conjunto de reglas según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso y se ligan a lo verdadero efectos políticos de poder» (...) Por «verdad» hay que entender un conjunto de procedimientos reglados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación, y el funcionamiento de los enunciados. (1999a, p. 54-55)

Al siguiente año Foucault fue entrevistado por Shigehiko Hasumi en París y precisa más su concepto de *verdad* diciendo:

... por verdad no entiendo, en efecto, una especie de norma general, una serie de proposiciones. Entiendo por verdad el conjunto de los procedimientos que en todo momento permiten a cada uno pronunciar enunciados que se considerarán verdaderos. No hay en absoluto una instancia suprema. Hay regiones donde esos efectos de verdad se codifican a la perfección, y en las que los procedimientos mediante los cuales se pueden llegar a enunciar las verdades se conocen de antemano, están pautados. (2012b, 77)

El aspecto común en estos fragmentos es que para Foucault no es posible predicar la existencia de una «verdad en sí», es decir, la verdad como esencia o universal. Sin embargo, a partir de determinada práctica (sea esta discursiva o no discursiva¹⁵) ejecutada de acuerdo a los procedimientos que componen al régimen científico (pero también podrían ser otra tipología de regímenes), un enunciado adquiere la reputación de “ser” verdadero, pero no porque ontológicamente o metafísicamente lo sea, sino porque su despliegue se ajusta a una manifestación reglada y ligada circularmente a los sistemas de poder¹⁶ que lo habilitan, producen o mantienen como verdad.

Ahora bien, este *concepto de verdad* nos impone el deber de hacer la siguiente precisión: en el año 1977 Foucault “abandonaría” la grilla analítica del *saber-poder* y

¹⁵ V.gr. gestos, actos rituales (no discursivo).

¹⁶ “Se trata de saber no tanto cuál es el poder que pesa desde el exterior sobre la ciencia, sino qué efectos de poder circulan entre los enunciados científicos; cuál es, de algún modo, su régimen interior de poder; cómo y por qué, en determinados momentos, dicho régimen se modifica de forma global” (Foucault, 1999a, p.44).

comenzaría a desarrollar su *grilla analítica del gobierno* (Castro Gomez, 2016, p. 11-12). Es notable que en el *concepto de verdad* de año 1977 fue enunciado durante un período de transición debido a que Foucault hace expresa referencia a los *efectos de verdad* y su engarce con los *efectos de poder*.

Es por ello que, unificando conceptualmente ambos fragmentos, ponemos el acento en la palabra “circularmente”, debido a que, si bien los sistemas de poder habilitan, producen o mantienen como verdades aquellos enunciados que se despliegan al interior del régimen (*efectos de poder*), a su vez las verdades también producen, engendran o engarzan nuevas formas de relaciones de poder (*efectos de verdad*).

De este modo, el concepto foucaulteano de verdad nos muestra el profundo y complejo enlace entre «verdad» y «régimen» en cuyo vínculo también incide un tercer elemento fundamental: el ejercicio en las relaciones de poder, o (presentándolo desde una visión global de la obra del pensador) del gobierno por la verdad.

Sobre el «Régimen». El *régimen* o los *regímenes* están compuestos esencialmente por procedimientos. Las manifestaciones (enunciados o gestos) que las subjetividades realizan se consideran “veraces” siempre y cuando se enuncien en conformidad al estatuto de verdad del que se trate (sea científico o no). Es por ello que en la entrevista dada a Fontana y Pasquino, Foucault explica que:

La verdad es de este mundo; es producida en este mundo gracias a múltiples imposiciones, y produce efectos reglados de poder. Cada sociedad posee su régimen de verdad, su «política general de la verdad»: es decir, define los tipos de discursos que acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar a unos y a otros; las técnicas y los procedimientos que son valorados en orden a la obtención de la verdad, el estatuto de quienes se encargan de decir qué es lo que funciona como verdadero. (1999a, p. 53)

Es notable que el pensador francés asume que desde el plano histórico las sociedades han constituido su política general de la verdad lo cual significa que han creado su propio estatuto de aquello que considerarán verdadero. Como ya hemos visto, el desengaño pasa por comprender que el estatuto no regula a la *verdad en sí*, aunque confusamente se la presenta con esa etiqueta. Cuando dice “la verdad es de este mundo” lo que hace es despojar a la

verdad del aura metafísica y la coloca en una recíproca relación *poietica* con el estatuto que la posibilitó.

Asimismo, aunque en el curso de la historia positivista la verdad había sido errante y de difícil aprehensión, ha llegado el glorioso período en el cual, finalmente, se le ha asegurado al *sujeto de conocimiento* la “certera” posibilidad de “alcanzar”, “comprobar” y “enunciar” la verdad, siempre y cuando cumpla los estándares que el régimen de verdad prescribe (Foucault, 2014c, pp. 229-230). Esto lleva a decir a nuestro pensador que “La «verdad» está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y que la acompañan, al «régimen» de verdad” (1999a, p. 55).

En otras palabras, esos “sistemas de poder” consisten en que, en el decurso histórico, se fueron plasmaron mecanismos “procedimientos” (con textura jurídica) a través de los cuales se aseveraron ciertos enunciados con el carácter de “verdades”¹⁷, lo cual a su vez produjo *efectos* en otro conjunto de relaciones. A partir de allí se fueron consolidando consecutivamente guerras, alianzas y estrategias que, ulteriormente, produjeron nuevas “verdades”. En otras palabras, “las verdades” acaban consolidándose en sus distintos regímenes en la trama misma de las relaciones históricas de poder. Por ese motivo, la verdad no es estática e inmutable, sino que cambia de acuerdo a las contingencias y a la coyuntura de un conjunto de relaciones de poder.

Definiciones de Régimen de Verdad. Desplazamientos

Desde el análisis morfológico, logramos un primer acercamiento al “régimen de verdad”. Pasamos ahora a exponer las dos definiciones que Foucault dio de este sintagma. La primera definición la dio en el año 1979 cuando dijo que:

... el régimen de veridicción, en efecto, no es una ley determinada de la verdad, [sino] el conjunto de las reglas que permiten, con respecto a un discurso dado, establecer cuáles son los enunciados que podrán caracterizarse en él como verdaderos o falsos. (2012a, p. 53)

Mientras que la segunda definición la dio al año siguiente diciendo que:

Un régimen de verdad es por lo tanto lo que obliga a los individuos a esos actos de verdad, lo que define, determina la forma de esos actos y establece para ellos

¹⁷ Como veremos más adelante, Foucault indica que los regímenes de verdad gozan de “aceptabilidad”.

condiciones de efectuación y efectos específicos. A grandes rasgos, si se quiere, un régimen de verdad es lo que determina las obligaciones de los individuos en lo referido a los procedimientos de manifestación de lo verdadero. (2014a, p. 115)

Es claro que se trata de dos definiciones disímiles una de la otra, en la primera de ellas aparecen elementos y aspectos conceptuales que analizamos al revisar la morfología del sintagma, pero en esta definición aparece un término que no había utilizado antes: veridicción. Por otra parte, en la segunda definición de “régimen de verdad”, vemos aparecer elementos novedosos, tales como: “actos de verdad”, “condiciones de efectuación”, “obliga a individuos”, “procedimientos de manifestación de lo verdadero”. Ninguno de estos elementos había tenido tratamiento antes del año 1980, sin embargo, esos elementos son esenciales a la hora de comprender los desarrollos que el pensador hizo al respecto del régimen de verdad; es por ello que también le daremos tratamiento analítico en los puntos subsiguientes.

En general, las diferencias en las definiciones se explican por los desplazamientos conceptuales que el pensador cursó de la noción de *saber-poder* a la noción de *gobierno por la verdad* (Foucault, 2014a, p. 30) y para los cuales tuvo sus razones¹⁸. De modo que resulta inevitable tener que hacer una suerte de localización de momentos entre los desplazamientos¹⁹, apuntando desde ya que la dificultad analítica es mayor dado que en el *régimen de verdad* es en donde se produce el *enlace* de los tres grandes problemas del pensador: el del «saber-verdad», el del «poder-gobierno» y el del «sujeto-subjetividad»; los cuales cohesionados en la práctica configuran el objeto que la historia del pensamiento *problematiza* como la *fuerza de lo verdadero* (Foucault, 2014a, p. 124) o el problema del *poder de la verdad* (Foucault, 2012b, p. 73).

Entonces, durante la primera mitad de la década del '70, los análisis de Foucault versaron, más bien, sobre el aspecto discursivo de los regímenes, en sus “efectos de poder”, las prácticas en su faz coercitiva, provenientes desde lo “exterior” al sujeto, al cual lo objetiva, operándose en este “*prácticas divisorias*” (Foucault, 1988, p. 3). Mientras que a fines de la década del '70 y principios del '80, los análisis del pensador francés se interesan por los “efectos de verdad” de dichos regímenes, es decir, en la conducción de las

¹⁸ “...soy, si se quiere, un empirista ciego, es decir que estoy en la peor de las situaciones. No tengo una teoría general y no tengo tampoco un instrumento seguro. Ando a tientas, fabrico, como puedo, instrumentos que se destinan a poner de relieve objetos. Los objetos están en alguna medida determinados por los instrumentos buenos o malos que fabrico” (Foucault, 2012b, p. 74).

¹⁹ Respecto a los desplazamientos Edgardo Castro apunta: "Por desplazamientos no entendemos abandonos, sino más bien extensiones, amplificaciones del campo de análisis. En efecto, la genealogía no abandonará el estudio de las formas de saber, ni la ética el de los dispositivos de poder, sino que cada uno de estos ámbitos será reencuadrado en un contexto más amplio" (2004, p. 150).

subjetividades y de las tecnologías desplegadas para configurar en su interior mecanismos de auto-coerción respecto al régimen.

Por lo tanto, en cuanto a los “efectos de poder”, que son estudiados durante la primera mitad de la década del ‘70, el enfoque foucaulteano orbitaba en la grilla analítica del modelo de la guerra (hipótesis Nietzsche) atendiendo a las relaciones entre saber y poder. Asimismo, fue durante ese período que desarrolló las *tecnologías de poder o disciplinarias*. Mientras que a fines de la década del ‘70 y principios de los ‘80, despliega la grilla analítica de la gubernamentalidad (*hipótesis Foucault*²⁰), momento en el que se enfoca en la relevancia de los “efectos de verdad”. En este período desarrolla sus estudios acerca de las *tecnologías del sujeto*.

La característica distintiva entre una y otra definición es que, hasta el año 1979 la cuestión era saber cómo se articula el discurso con la práctica, es decir, cómo el «régimen» que determina las condiciones del *decir veraz* se conecta a la *práctica gubernamental*. Mientras que, a partir del año 1980, la cuestión consiste en saber por medio de qué proceder, conforme a qué modo, con vista a qué fines un sujeto se liga a una manifestación de verdad. Entonces, en esta segunda definición, el «régimen» funciona en la relación entre procedimientos de manifestación de lo verdadero (*aleurgia*) y formas de participación del sujeto. Por lo tanto, la acepción de «régimen» preponderante en los abordajes del pensador fue aquella en la que designó el tipo de *obligaciones* a las cuales los individuos se sienten “doblegados” en el acto por cuyo intermedio se erigen como agentes de una *manifestación de la verdad* (Foucault, 2014a, pp. 387-389).

Seguidamente pasamos al análisis de los elementos novedosos de la segunda definición antes expuesta. En cuanto al elemento “obliga a individuos” lo desarrollaremos más adelante al tratar los *efectos de verdad*.

Noción de Veridicción. En cuanto al neologismo *veridicción*, o sus sintagmas sinónimos «decir veraz» o «decir verdadero», implican que el “decir” (o “hacer”²¹) de un *sujeto* realizado de acuerdo al rol que le toque desempeñar al interior de un procedimiento de *manifestación de lo verdadero*, adquiere el *efecto de verdad* cuando que se “codifica” o amolda al «régimen de verdad» que le brinda “sustento” al momento de manifestarse. Dicho de otro modo, las subjetividades, en sus veridicciones, transitan un enlace con el «régimen de verdad» bajo condiciones rituales. En ese tránsito, las subjetividades se constituyen y obligan como *sujetos* de su *acto de verdad*, que participando de este modo en el proceso aletúrgico.

²⁰ La “hipótesis Foucault” es propuesta por Lemke (2006, p. 11-13).

²¹ Actos no verbales: gestos rituales.

El encuentro entre subjetividades y «régimen de verdad», la trama misma de ese enlace, Foucault la llama: *ritual de manifestación de lo verdadero*.

El Ritual de Manifestación de la Verdad y Aleturgia. Es la expresión que Foucault utiliza para referirse a la manera más amplia de proceder por el temerario camino de la verdad (Foucault, 1999a, p. 316). El ritual de manifestación de la verdad no se limita al conocimiento racional proporcionado por las disciplinas cuyo método es el lógico-experimental (ciencia en su sentido abarcativo), sino que también proviene de otras fuentes de conocimiento, tales como: rituales, ceremonias, operaciones de magia, adivinación, consulta de los oráculos; es decir, de otros procedimientos que proporcionan informaciones y toda serie de datos, verbales o no, mediante los cuales se saca a la luz algo que se postula como verdadero, sea por su oposición a una falsedad que ha sido suprimida, discutida, refutada, pero también por arrancamiento de lo oculto, por disipación de lo olvidado, por conjuro de lo imprevisible (Foucault, 2014a, p. 24).

La expresión connota algo fundamental: el enlace entre *poder* y *verdad*, en este caso, el poder entendido como *hegemonía* (Foucault, 2014a, p.24-25). Ese *poder* asociado al *gobierno de los hombres por la verdad* (de unos sobre la acción de otros), tiene eficacia porque la conducción de las conductas de los individuos se realiza mediante aquello que se reputa o se acepta como *verdades*; es decir, aquello que, de acuerdo a la coyuntura, un grupo de individuos en su mayoría estima como *verdadero*. A su vez, dada la *aceptabilidad* de un «régimen de verdad» las prácticas discursivas y no discursivas que se codifican con el mismo son *veridicciones*.

El término que Foucault encontró para referir al *ritual de manifestación de la verdad* en el sentido que acabamos de señalar, es una palabra del griego antiguo: Aleturgia (*ἀληθουργία*); palabra a la cual le re-forjó el siguiente significado: "...conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no, por los cuales se saca a la luz lo que se postula como verdadero en oposición a lo falso, lo oculto, lo indecible, lo imprevisible, el olvido..." (2014a, p. 24). Dicho de otra manera, *aleturgia* o ritual de manifestación de la verdad, comprende también aquellos procedimientos que proporcionan informaciones a quienes gobiernan. Dichas informaciones pueden provenir tanto del saber científico como del saber mágico o religioso, siempre y cuando éstas últimas, de acuerdo a la coyuntura, gocen de aceptación por su *coherencia*.

El Acto de Verdad en el Ritual de Manifestación de la Verdad. Foucault, en el curso del *Collège de France* dictado en el año 1980, dice que le interesa estudiar: "... el

gobierno de los hombres por la manifestación de la verdad en la forma de la subjetividad...” (2014a, p., 103), poniendo el acento interrogativo en el vínculo entre el ejercicio en las relaciones de poder y la obligación en que se colocan los individuos al erigirse como actores en un proceso aleturgico. En una aleturgia necesariamente hay individuos que se encuentran comprometidos y puede verse en ellos cómo durante el proceso aleturgico se vuelven sujetos en ambos sentidos del término: *a)* sujeto de una relación de poder, y *b)* sujeto en una manifestación de verdad. Retomando lo ya dicho, los esfuerzos analíticos de Foucault durante la década de los '70 se corresponden en mayor medida al uso del primer sentido del término. Pero a partir del curso en el *Collège de France* del año 1980 y en adelante, el enfoque estuvo puesto en el segundo sentido del término *sujeto* que, por supuesto, no se desentiende del anterior, sino que lo complementa y amplía.

Bajo este segundo enfoque del sujeto sabemos que, cuando hablamos de acto de verdad, decimos que el individuo participa en un ritual de manifestación de la verdad desempeñando al menos uno de los siguientes roles: 1) el sujeto como *operador* de verdad, 2) el sujeto como *espectador* de verdad, y 3) el sujeto *reflexivo* (Foucault, 2014a, pp.103-105). Este último consiste en que es especialmente en el interior del sujeto en donde la verdad se manifiesta como consecuencia del proceso aleturgico. El peso interno que implica para el individuo la manifestación de la verdad lo transforma de modo tal que atraviesa una aprehensión de sí mismo en la que se auto-significa o re-significa. El «*efecto de verdad*» del proceso aleturgico afecta interiormente al sujeto de tal modo que él mismo es quien se doblega ante la evidencia de la verdad ya manifiesta ante él. El motivo lo encontramos en un proceso que se había desencadenado con anterioridad, y es que antes de que eso ocurriera (antes de la aleturgia), las acciones del individuo se encontraban ya circunscriptas en un determinado «régimen de verdad». Es decir, las acciones del individuo son libres, pero al mismo tiempo se encuentran circunscriptas a un marco de posibilidades preestablecidas por la conducción de otros por los caminos de la verdad. En ese sentido, el campo posible de acciones -libres- de los individuos se encuentra estructurado por el gobierno de *otros* (Foucault, 1988, p. 15-16).

Para explicar el *acto de verdad* Foucault recurre a la dramaturgia en los rituales. La dramaturgia en su distribución de papeles proporciona el más claro y rudimentario sistema de manifestación de la verdad, no olvidemos que los rituales reúnen ambos aspectos de las prácticas (gestos, acciones, omisiones y palabras) volcados al develamiento de algo que estaba oculto, olvidado, que era imprevisible o reputado de falso. La ritualidad dramaturgica funciona bajo una lógica que transversalmente recorre desde los actos del saber más

rudimentarios (como los procesos de conocimiento mágico religioso), hasta los más rigurosos saberes lógicos-experimentales propios de la ciencia. En todo proceso de saber, en toda constitución de conocimiento, se presentan unas “formas” elementales y comunes de elucidación, esas formas si se quiere, desde un punto de vista, son jurídicas, pero más allá de ese aspecto, las mismas están dispuestas hacia el fin de hacer surgir o tornar manifiesta una verdad. Para ello, esas formas enmarcan una dinámica en donde los individuos personifican ciertos roles en su participación. A cada actor o agente, le toca desempeñar un determinado papel en el ritual. El ejemplo que Foucault da del acto de verdad en relación al *operador*, es el del sacerdote, pero sería igualmente válido pensar en un “juez”, en un “tribunal” o en la “comunidad científica”, ya sea que se trate de un asunto de índole judicial, militar o académico. El segundo papel del acto de verdad es el del *espectador*, Foucault ejemplifica con el testigo, pero también podemos extenderlo en el escenario judicial al perito o experto, al secretario o escribano. En el tercer papel, el sujeto reflexivo del acto de verdad es, en el ejemplo privilegiado de Foucault el personaje de Edipo de Sófocles, pero también podría serlo el sujeto confesante del cristianismo o el enfermo mental curado por el Dr. Lauret²².

Más allá de todo tipo de ejemplificaciones compatibles, quizá lo valioso estaría en detenernos a pensar en aquellas aleturgias en las que participamos en nuestra actualidad, cómo nos afectan, de qué modo nos conducen y si es posible problematizarlas para iniciar procesos individuales o colectivos de cambios o al menos de resistencia. Parecería que hoy más que nunca, somos sujetos confesantes, sujetos de consumo, sujetos de anhelos inmatriciales, en fin, sujetos de *felicidad*.

Alcance y Efectos del Régimen de Verdad

Pasamos a la cuestión del *alcance* y *efectos* del «régimen de verdad». En cuanto al *alcance*, lo primero que quisiéramos destacar es que no existe un solo régimen de verdad, sino que existen múltiples regímenes de verdad coexistiendo en heterogeneidad y que, en la práctica se conectan unos con otros a partir de la lógica de la estrategia.

El segundo aspecto destacable sobre el alcance del régimen de verdad es que no se encuentra limitado únicamente a *la* ciencia, si bien ésta pertenece a una misma familia de juegos de verdad (aunque cada ciencia no tenga la misma gramática que las demás). Además de la ciencia, hay otros campos, que forman parte de aquello a lo cual Foucault considera comprendido por los regímenes de verdad; algunos muy cercanos a la ciencia y otros más lejanos a esta. Sin embargo, todos comparten un mismo rasgo fundamental: la *coherencia*

²² Foucault, recurre en distintas ocasiones al tratamiento que el Dr. Leuret aplicaba sus tratamientos (2014b, pp. 21-22 y 34).

(Foucault, 2014a, p.122). Posiblemente la diferencia central entre los regímenes científicos y los lejanos a estos (tales como el examen de sí, la confesión, la exploración de los secretos) es que, los primeros se articulan a sí mismos a partir de la auto-marcación de lo verdadero, mientras que los segundos pareciera que no poseen este sistema de auto-marcación, sin embargo algunos de ellos se organizan a partir de una práctica pautada de ejercicios que las subjetividades hacen sobre sí mismas.

Respecto a la auto-marcación de lo verdadero Foucault utiliza el siguiente ejemplo: La lógica es un juego donde todo el efecto de lo verdadero consistirá en obligar a toda persona que lo juegue y siga el procedimiento reglamentado a reconocerla como verdadera. Podemos decir que con la lógica tenemos un régimen de verdad en que su carácter de régimen desaparece, o en todo caso no aparece, porque es un régimen de verdad donde se acepta que la demostración como auto-marcación de lo verdadero tiene un poder absoluto de coacción. En la lógica, el régimen de verdad y la auto-marcación de lo verdadero, se identifican, de modo que ese régimen de verdad no aparece como tal. (2014a, p. 120)

Desde nuestra óptica, ocurre con la auto-marcación de la verdad que el régimen se torna “invisible” para los participantes, dado que solo en apariencia la verdad (al mostrarse) es suficiente argumento al cual rendirse. Sin embargo, la verdad exhibida no es coercitiva por sí misma, ese efecto de la verdad no proviene de ella, sino que en realidad proviene del régimen que la administra y que al mismo tiempo la posibilitó. En otras palabras, en los regímenes donde la verdad se “auto-marca” su fuerza o coerción proviene del régimen que pasa inadvertido.

Respecto de la *coherencia*, se trata de un rasgo fundamental de los regímenes de verdad, dado que su *efecto* es el que “obliga a individuos”²³ a erigirse como *agentes* en una manifestación de verdad (aleturgia).

Para comprender los *efectos* del «régimen de verdad», es necesario asumir que hay algo que es preliminar a toda veridicción o «decir verdadero», que consiste en el tácito acto previo de “suscripción”²⁴ al régimen en el cual las subjetividades participan y por el cual se

²³ Elemento que subrayamos en la segunda la definición de «régimen de verdad»

²⁴ Cabe aclarar que preferimos utilizar la expresión “suscripción” por las siguientes razones. La primera consiste en que sería incorrecto asimilar dicha expresión al término “voluntario” (en su sentido tradicional), ya que la voluntad podría llevar equívoco por su resonancia en el “sujeto absoluto”. La segunda razón en la utilización de la expresión “suscripción” se debe

verán “regidas”. En ese sentido, Foucault indica que: “No es la verdad la que, en cierto modo, administra su propio imperio, la que juzga y sanciona a quienes la obedecen y a quienes la desobedecen. No es cierto que la verdad solo coaccione por lo verdadero” (2014a, p.118). Afirmación de la cual colegimos que, es precisamente el «régimen» el que se ocupa de “regir”, administrar, o gobernar por aquello que se erige como «verdad». Habíamos mencionado más arriba que era el «régimen» aquello que representa el nexo aglutinante entre conocimiento y verdad, y que este era instrumentalizado por los sistemas circulares de poder al crear los “saberes”. De modo tal que, el régimen es el que administra la verdad, al crear el marco de condiciones dentro de las cuales los sujetos libres se auto-constituyen como operadores en los *juegos de verdad*.

En otras palabras, sin la preliminar adhesión como participante (operador, espectador o agente reflexivo) su “acto de verdad” no aparecería como “posible” y tampoco la ulterior coerción del régimen del que se trate, sea éste científico, religioso, jurídico, médico, o mágico (Foucault, 2014a, pp. 104-105).

Es debido a esa situación de tácita suscripción al régimen de verdad, en la cual las subjetividades se encuentran ya inmersas participando y siguiendo las pautas propias de ese juego de verdad, que estas pueden hacer enunciaciones que serán consideradas verdaderas (veridicciones). Por idénticas razones, esas enunciaciones veraces manifestadas al interior del régimen que las comprende, tiene sobre los participantes poder de coerción, es decir, esa enunciación de la verdad se vuelve razón suficiente para que los participantes se dobleguen ante ella.

Retomando el ejemplo de Foucault de la discusión entre dos individuos que hacen lógica, en la cual, uno de ellos termina por aceptar que el otro era el que estaba en lo correcto del razonamiento, es decir, se “doblega”:

Se inclina porque hace lógica, es decir, porque se ha constituido o ha sido invitado a constituirse como operador en unas cuantas prácticas o como participante en cierto tipo de juego. Y resulta que, por ser como es ese juego de la lógica, se considerará que

a que el suscriptor es, más bien, un “adherente”. Es alguien que ingresa a participar en un régimen que ya se encontraba dispuesto antes de su llegada. El suscriptor no crea al régimen, no es -en principio- su “autor”, sino que es usuario del mismo. Además de ello, su adhesión es tácita, dado que se encuentra históricamente inmerso entre los regímenes de verdad, el individuo suscriptor no sería capaz de localizar el momento en que su adhesión inició, no le resultaría sencillo comprender cuán sumergido o imbuido se encuentra en las pautas regulatorias del régimen de verdad porque estas se confunden en él. Como vimos antes, la subjetividad se encuentra ya viviendo, digamos arrojada en la constitución de su existencia en y por los regímenes de verdad.

lo verdadero tiene en sí mismo, y sin ninguna otra consideración valor vinculante.

(Foucault, 2014a, p. 120)

En ese sentido, la *coherencia* es la condición esencial en todo régimen de verdad y es que la *coherencia* no solo permite el flujo de engarce entre las verdades, sino que también otorga al régimen su faz “coercitiva”. Quien esté loco, esto es, quien no sea capaz de doblarse ante la enunciación de las verdades del régimen en el que participa, queda excluido:

La exclusión de la locura es pues el acto fundamental en la organización del régimen de verdad, de un régimen de verdad que tendrá la propiedad particular de ser tal que, cuando la cosa sea evidente, uno se inclinará; que tendrá por propiedad particular el hecho de que será lo verdadero en sí mismo lo que obliga al sujeto a inclinarse (...). No puede haber locos, esto es, no puede haber gente que no acepte el régimen de verdad. (Foucault, 2014a, pp. 121-122)

De allí que tenga relevancia aquella *suscripción* de la subjetividad al régimen de verdad a la que hacíamos referencia más arriba, dado que, al constituirse como agente o participante en el ritual de manifestación de la verdad, asiente los *efectos de verdad* y de *poder* de ese régimen, inclinándose como parte necesaria del juego. A la vez, el *alcance* del régimen de verdad, también se muestra en el acto previo, dado que, para adherirse como partícipe del régimen, se requiere que el individuo sea capaz de seguir pautas de coherencia que el régimen prescribe.

Gobierno por la Verdad

Hemos adelantado varios aspectos del *gobierno por la verdad* cuando hicimos referencia al desplazamiento conceptual del pensador francés. Retomando lo ya dicho, a partir de la década del '80, utilizaba la noción de gobierno y dilucida algunos aspectos del funcionamiento de las *tecnologías de la dominación* y las *tecnologías de sí*. Cabe precisar que ambas tecnologías conforman aquello que Foucault llamó *técnica de gobierno*, la cual se ubica a la par de las técnicas de *producción* y las técnicas de *comunicación* (2014b, p. 33).

A partir de la década del '70 y en adelante, se dedicó al estudio y desarrollo de la técnica de gobierno, aunque al principio no la nominaba de esa manera. Comenzó sus estudios en este período desarrollando las *tecnologías disciplinarias*, las cuales se ponían en funcionamiento a partir de las prácticas divisorias de los sujetos. Recién en el curso dictado

en el *Collège de France* del año 1978, Foucault se dedicó al estudio del *poder pastoral*, explicando que el Estado moderno lo había incorporado como *técnica*, y lo consustanció a la forma tradicional de ejercicio del poder proveniente del modelo de la soberanía jurídica (Foucault, 2018b).

Allí señaló que, a partir del siglo XVI y hasta el XIX, el arte de gobierno de la *Razón de Estado* incorporó las *técnicas pastorales*, amplificando las relaciones de ejercicio de *poder* al actuar, ya no solamente sobre súbditos, sino que ahora también sobre *sujetos* y sobre una población. Ya no se trataba de la imposición de la voluntad del soberano por la fuerza, sino que el Estado moderno caracterizó su ejercicio en las relaciones de *poder* a través de dispositivos securitarios para el ejercicio del gobierno de los hombres. A fines del siglo XVIII y principios del XIX, surgirá un nuevo arte de gobierno que propone establecer no solo límites *externos*, sino fundamentalmente *internos* al ejercicio del gobierno de la *Razón de Estado*. De este modo, las racionalidades gubernamentales liberal y (más tarde) neoliberal, pondrán como “base” del ejercicio del gobierno a la *libertad* de los individuos, a los cuales cifran como *homo-economicus* y *empresarios de sí* respectivamente.

Retomando lo dicho, Foucault explicó que la historia y la teoría económica habían desarrollado buenos instrumentos para estudiar las técnicas de producción, y que la semiótica y la lingüística también se habían ocupado del desarrollo satisfactorio de instrumentos para estudiar las técnicas de comunicación. Pero advertía que con el *poder* no ocurría lo mismo. Tradicionalmente, para pensar el *poder* se acudía al modelo jurídico que en realidad se ocupa de la legitimidad de su ejercicio y no de su funcionamiento. Por otra parte, se acudió al modelo *institucional* para explicar el *poder*, pero este tampoco explicaba el funcionamiento del *poder* (Foucault, 1988, p. 4). En el fondo, el punto en todo el asunto en sus estudios del *poder* y su funcionamiento se debía a una inquietud más profunda en el pensador, la inquietud por el *sujeto*, es decir, por comprender fundamentalmente dos cuestiones: la primera era entender la razón que explique por qué el *sujeto* se objetiva a sí mismo y a los demás dividiendo su interior (o a los demás) como cuerdo o loco, criminal o buen ciudadano, enfermo o sano; y la segunda era por qué el ser humano se constituye a sí mismo como *sujeto* (Foucault, 1988, p. 3).

Entonces, Gobierno por la Verdad es una expresión cuyo sentido es lato, e implica la puesta en práctica de las dos tipologías de tecnologías (dominación y del yo) en cuyo intermedio o “bisagra” se erige el ejercicio del gobierno (Castro Gomez, 2010, p. 38). Las *tecnologías de dominación* implican el despliegue de una serie de condiciones, tanto espaciales como técnicas, en donde los individuos pasan a constituirse, en la práctica, como

objeto de aplicación y producción de saberes. Saberes que controlan, registran, catalogan a los sujetos ahora vuelto objetos, y consolidando, de este modo, verdades particulares que se inscriben al interior del régimen científico del que se trate (medicina social, psiquiatría, criminología, etc.).

Mientras que, en las *tecnologías del sujeto*, el gobierno por la verdad consiste en incentivar la voluntad de individuos a partir de distintos tipos de ejercicios, alentándolos a conocerse a sí mismos, a generar una interpretación de sí mismos, es decir, instándolos a que se ocupen activamente de introyectar determinados perfiles, ciertas “formas de vida”, o de modo más general, a adoptar una estética de la existencia; en definitiva, procurando que en cada una de sus conductas cotidianas se auto-dirijan consolidándose a sí mismos como *sujetos*. Por lo tanto, *gobierno de los hombres por la verdad* es una forma sutil del *ejercicio de poder*, y se logra en base a la puesta en juego de una *verdad* como “esencia” última que debe buscarse (la verdad de sí mismo).

Desde nuestra óptica particular, el Gobierno de los hombres por la verdad que proponen las artes de gobierno neoliberales, en el fondo se basan en fomentar la búsqueda de la “verdad de sí mismo” (en la forma del “verdadero amor” o la “verdadera felicidad” entre otros posibles ejemplos), pues son maneras de conducir a las subjetividades por el temerario camino de la verdad. Su “secreto” estaría en que tales “verdades” no son realmente “alcanzables”. Sin embargo, ello no implica que no sean buenos “anzuelos” para la realización del ejercicio en las relaciones de poder. Ocurre que, al postularse de una parte, y al creerse de la otra, que la “verdad” *existe*, y que además es *alcanzable* mediante determinadas maneras (caminos), ya tenemos creadas las condiciones para comenzar a inventar procedimientos mediante los cuales buscarla. Y de este modo acaban por consolidarse los «régimenes de verdad» que encauzan *formas de vida* en los seres humanos.

Racionalidades Gubernamentales Liberales y Régimen de Verdad

En el curso del año 1979 dictado en el *Collège de France*, Foucault indica que la racionalidad gubernamental liberal se encuentra inscrita al interior de un cierto «régimen de verdad» (2012, p. 41).

A diferencia de cursos anteriores donde el objeto privilegiado de análisis había sido la locura o la penalidad, en esta intervención el pensador francés se ocupó de señalar que el mercado era para el *arte de gobierno* (operante desde el siglo XVI hasta mediados del siglo XVIII) un lugar de *jurisdicción*, un *locus* donde la justicia distributiva era “el parámetro” para intervenir en la actividad económica, reglándola y procurando el acceso a las mercancías

para las clases menos afortunadas, así como también evitaba fraudes en el comercio. Pero a partir de mediados del siglo XVIII (y en adelante) acaece un cambio fundamental, en el cual los mecanismos naturales del mercado formaron un patrón de verdad, al que se lo llamo “precio natural” y con ello se hizo posible falsear y verificar el ejercicio de la práctica gubernamental. Ese fue el momento en el cual, el mercado, pasó de ser un lugar de jurisdicción a constituirse en un lugar de veridicción de la práctica gubernamental (Foucault, 2012a, p. 49). Dicho cambio permitió que, en el discurso de los economistas clásicos, se afirmara un genuino y novedoso «régimen de verdad» proveniente de la *natural* (no intervenida) actividad mercantil, y que ello constituía una “evidencia” que fungió como principio de autolimitación del gobierno (Foucault, 2012a, p. 36). La limitación externa (jurídica) al arte de gobernar de la *Razón de Estado*, era aquella que había operado hacia fines del siglo XVIII, pero, luego el liberalismo planteará otro tipo de limitación (interna) al gobierno de los hombres. Estos últimos, sostenían que las decisiones de quienes estaban a cargo de gobernar debían juzgarse como éxitos o fracasos de acuerdo a sus resultados y ya no solamente como acciones legítimas o ilegítimas.

La importancia de esta esquemática recuperación acerca de las reflexiones del pensador francés, consiste en poner de resalto que, durante el siglo XIX, el cambio más profundo fue la emergencia de la racionalidad liberal de gobierno, con el conjunto de consideraciones, métodos y reglas que el mismo trajo aparejado, y que se instaló al interior de las prácticas como un novedoso «régimen de verdad». Luego, a lo largo del resto de las clases del curso de año 1979, Foucault discurrirá, entre otras cosas, (pero principalmente) sobre las nuevas líneas del liberalismo que consideraban al “precio natural” como una “ingenuidad naturalista”. Según este nuevo liberalismo (ordoliberalismo alemán) la ausencia de intervención (*laissez-faire*) en el mercado, no es aquello gracias a lo cual la competencia puede producir un “precio natural” (aunque quizá ese pueda ser uno de sus aspectos), sino que esta corriente crítica del liberalismo clásico establece que la base de la libertad está en la *competencia*, la cual, en su estructura formal, es aquello que habilita el juego entre desigualdades (2012a, pp.152-153).

Ahora bien, dado que la *competencia* no es natural, sino que necesita de la creación de condiciones que la hagan posible. Esta corriente crítica del pensamiento liberal propone que el intervencionismo recaiga sobre el marco jurídico, de modo que sea posible asegurar la *competencia*, resguardando de este modo las libertades individuales, pero al mismo tiempo creando un piso mínimo para que todos puedan competir (liberalismo social). El intervencionismo jurídico es la función primordial del Estado y se agota con ella, cuando se

vuelca en su función a garantizar que las reglas de la competencia se cumplan, a esto Hayek lo llama *Estado de Derecho*, es decir, un tipo específico de intervencionismo que privilegia proteger la estructura formal misma de la competencia a partir de una actuación que asegure el cumplimiento formal de sus reglas (Foucault, 2012a, pp. 215-216).

La Verdad y el Liberalismo Económico como Problema Político

Foucault sostuvo en la entrevista con Fontana y Pasquino, que el intelectual contemporáneo debía pensar los problemas políticos como el combate en torno al estatuto de aquello que se considera verdadero, ya que decía que el régimen de verdad “...no es simplemente ideológico o superestructural; sino que fue una condición de formación y de desarrollo del capitalismo” (1999a, p. 55). Tres años después de esa entrevista, en el curso del *Collège de France* del año 1979, profundizó acerca de este tópico, pero introduciendo óptica más compleja de estudio: las *racionalidades gubernamentales liberales*. Allí indica que el liberalismo económico es el gran problema político contemporáneo, ya que formaba parte de su presente histórico (Foucault, 2012a, p. 41). La relevancia política de ese problema se manifestaba en que es el lugar desde el cual se acierta a sostener como *verdades* unas cuantas cosas que no necesariamente lo son, y que al ser concebidas como tales ejercen con plenitud *efectos de poder* (Foucault, 2012, p. 55).

Otro aspecto que el pensador francés también señaló en la entrevista antes mencionada fue que:

No se trata de liberar la verdad de todo sistema de poder -ya que esto sería una quimera, pues la verdad es, por sí misma, poder-, sino más bien de separar el poder de la verdad de las formas hegemónicas (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales funciona, por el momento. (1999a, p. 55)

Creemos que Foucault, al introducir su singular óptica de las racionalidades gubernamentales, amplifica el abordaje de un tópico como el *capitalismo*. Esta mejoría en su actitud filosófica (actitud crítica²⁵) nos brinda la posibilidad de comprender por qué se actuó o se pensó en el modo en que se lo hizo, y también nos permite evaluar cuánto de todo aquello se arrastra hasta nuestro presente, es decir, cuánto de eso constituye una pertenencia de nuestra racionalidad actual. Porque, digámoslo, el liberalismo y neoliberalismo son

²⁵ “Comprender el presente en la racionalidad que lo anima implica, según esta perspectiva, dejarlo remontar desde el laberinto de su historia, en la que ninguna verdad eterna los ha tenido bajo su cuidado, escribe Foucault. Examinar la racionalidad del presente como una forma histórica, entre otras, es ya criticarla, porque así deja entrever aquello que apunta hacia otra cosa que sí mismo” (Pérez Cortés, 2013, p.20).

racionalidades gubernamentales vigentes en el presente histórico del pensador, y el hecho de exhibir su genealogía, de exponer su desarrollo histórico y advertir que no hubo orígenes “sacros”, sino solo la profana emergencia de prácticas (y de sus consideraciones teóricas) que acabaron por consolidar un *estatuto de verdad*, que hoy nos alcanza y *rige*.

Para nosotros, la apuesta “política” foucaulteana pasaría por convocarnos a la realización de un *diagnóstico* de nuestra actualidad. Al tener en cuenta las condiciones histórico-económicas de formación de la *verdad* es que podemos *problematizar*, repensando los procesos de libertad a los que pertenecemos, para imaginar y diseñar caminos alternativos.

Asimismo, cuando Foucault dijo en la entrevista a Fontana y Pasquino que: “El problema político del intelectual es saber si es posible constituir una nueva política de la verdad” (1999a, p, 55), ya contaba -en ese momento- con la que será su principal inquietud filosófico-política, y que a continuación paso a re-exponerla, sin duda, en términos más abarcativos. A la *obra* de Foucault se la suele catalogar en tres grandes momentos: arqueológico, genealógico y ético. Es en este último período es donde encontraremos su posicionamiento político, en el cual, la disyunción autonomía o heteronomía en la ética del sujeto es falsa, pues este es ambas a la vez. Lo cual quiere decir que, la subjetividad está determinada, pero que ello se debe a que la subjetividad es, en el fondo, quien se “sujeta a sí misma” al participar en las condiciones de su formación, y al tomar esas condiciones (régimen de verdad) como “guía” para continuar en la realización de su existencia. En el período ético foucaulteano, es en donde explora las filosofías de la existencia pre-cristianas y encuentra que ellas habían insistido en que el sujeto es perfectamente moldeable. Si la subjetividad es moldeable esto significa que la tarea política de mayor envergadura consistirá en echar mano de aquellas condiciones mediante las cuales el sujeto se toma a sí mismo como objeto. Por eso la tarea política del intelectual es en definitiva (y antes que nada) una tarea ética, en la cual su diagnóstico filosófico nos logre advertir que, a pesar de que las subjetividades están determinadas por las condiciones actuales de existencia, aún pueden utilizar los restantes espacios de libertad, tomándose a sí misma como obra y decidiendo qué cambios aún son posibles de trazar en los caminos de su vida²⁶.

²⁶ La reflexión final la hice siguiendo a Sergio Pérez Cortés (CEIICH UNAM, 2017)

Las Formas de Justicia

En este segundo momento del trabajo exhibiremos en el entrecruzamiento de los regímenes de jurisdicción y veridicción -de la etapa del pre-derecho griego- cómo es que se forjaron dos *formas de justicia* bajo dos modelos de prácticas jurídico-judiciales. Cada una de estas dos *formas de justicia* se cristalizaron respectivamente en institutos procesales que veremos a continuación.

Abordaje de las Formas de Justicia en el Pre-derecho Griego

Nuestra estrategia expositiva despliega el tratamiento de dos institutos procesales del derecho griego arcaico (*dikazein/krinein*) por separado, asignándole un apartado específico a cada uno de ellos, reuniendo todos los rasgos y caracterizaciones que el pensador francés les atribuyó a lo largo del tiempo en distintos cursos, conferencias y clases. El orden expositivo consiste en proceder a realizar las caracterizaciones de ambos institutos imprimiendo nuestra propia exégesis al reestructurar el tratamiento en dos dimensiones. La primera dimensión versaría sobre las prácticas judiciales, agrupando los rasgos que dan cuenta de la mecánica procedimental en los institutos y las funciones sociales para las que estaban destinados. La segunda dimensión pone de relieve el impacto vincular entre esas prácticas rituales y los individuos, es decir, cómo los individuos se asocian a la verdad y la justicia que tales prácticas les imparten, qué rol o papel les toca jugar al interior del instituto y cómo su conducta es conducida en ese “entramado jurídico”. Sintetizando, la estrategia tiene dos partes, la primera referida al instituto procesal y la segunda al gobierno por la verdad y la confesión.

Emprender este camino en la exposición nos permite realizar el aporte de *originalidad* necesario para este trabajo final, debido a que el despliegue discursivo es una interpretación a partir de la reunión de ideas que el pensador dejó diseminadas en cursos conferencias y entrevistas dados en distintos años y contextos.

Los Rudimentos en el Enlace Verdad-Derecho a partir de los Procesos Judiciales

La relación verdad-derecho, en los estudios de Foucault, comienza con el análisis de la *costumbre*²⁷ que instrumentaliza un procedimiento jurisdiccional para la resolución de conflictos en Grecia Arcaica (siglos VIII y VII a.C.). Esta *costumbre* consistía en la puesta en práctica de rituales de textura judicial mediante los cuales se restituye o restablece aquello

²⁷ En el sentido jurídico de “fuente creadora de derechos”.

que se consideraba la “verdad”. Para expresarlo retomando lo desarrollado en la primera parte de este trabajo final, diremos que los regímenes de veridicción vigentes en la arcaica civilización griega otorgaron *estatuto de verdad* a la implementación misma del régimen de jurisdicción en el caso del *dikazein*, por lo tanto, la *verdad* acaece en el correcto cumplimiento de sus pasos rituales. Mientras que en el caso del instituto *krinein*, la “verdad” fue aquella proferida por el ciudadano que agenciaba de *juez*, quien, para enunciar la verdad, se basaba en un principio de justicia: *dikaion*.

Foucault realiza por primera vez su abordaje del instituto pre-judicial *dikazein* en curso dictado en el *Collège de France* durante el año 1971, titulado *Lecciones sobre la voluntad de saber*²⁸. Luego vuelve a tratarlo durante el año 1973 en la segunda de las cinco conferencias dictadas en Río de Janeiro, tituladas *La verdad y las formas jurídicas*, y en el año 1981 dicta en Lovaina un curso en el cual estudia la función de la confesión en la justicia, donde vuelve a dar tratamiento a este instituto procesal vinculando su alcance a la confesión²⁹.

En su primer abordaje del *dikazein* describe las funciones del instituto procesal, haciendo referencia a ciertos aspectos de sus transformaciones y estableciendo comparaciones con otro régimen de jurisdicción llamado *krinein*. Este último es algo más tardío en la costumbre judicial de Grecia arcaica y por distintos factores³⁰ acabará desplazando al *dikazein* de la práctica judicial. Desplazando debido a que, si bien la función originaria del *krinein* era vicaria, más que nada para calcular un daño, luego tomará mayor extensión en las prácticas judiciales (Foucault, 2014c, pp.107-108).

Las fuentes de las que se vale el pensador francés para realizar el desarrollo de estos dos institutos provienen de registros poéticos³¹ e históricos³², así como de estudios de especialistas en la temática³³. Resulta relevante atender a la tipología de las fuentes literarias, dado que aquello en lo que repara Foucault es en elementos accesorios de la poesía, es decir, sus análisis versan sobre elementos contextuales del relato en los cuales detecta cómo era la

²⁸ En las clases del 27 de enero, 3 y 10 de febrero.

²⁹ En la clase del 22 de abril.

³⁰ Foucault explica que esos factores se presentan durante los siglos VII y VI, tratándose de 1) la crisis agraria, 2) cuestiones referidas a estrategia militar, 3) la aparición del artesanado y 4) distintas transformaciones políticas, la moneda (2014c, p.139-165). Estos factores operaron como sustrato sobre el cual *Krinein* irá ganando mayor protagonismo como procedimiento judicial de resolución de conflictos cuyo vínculo con prácticas en órdenes como el social, político, económico, religioso y ético era más cercano o afín.

³¹ La *Ilíada* (*Iliade*) de Homero, y Escudo (*Le Bouclier*) y Los trabajos y los días (*Le travaux et les jours*), ambos de Hesíodo.

³² Ley de Gortina, *Historias* de Heródoto, *Leyes* Platón, *Política* de Aristóteles.

³³ Marcel Detienne, Louis Gernet, Clire Préaux, Gustave Glotz, Kurt Latte, Rodolphe Dareste, entre otros.

práctica judicial de aquel momento y cómo incidía esa estructura jurisdiccional en las decisiones y acciones que tomaban los personajes.

El Dikazein: el Agon como Eje Relacional entre Verdad y Derecho

Desde nuestro punto de vista, Foucault encuentra en el *dikazein* un régimen de jurisdicción que, de modo rudimentario, se entrelaza con el régimen de veridicción. Este instituto procesal le permite mostrar la relación verdad y derecho a partir de la articulación de tres claves de enlace: a) contradictorio (*agon*), b) juramento (liturgia) y c) lo justo (*dike*). Veremos a continuación cómo a partir de estas claves de enlace se sostiene un tipo de verdad proveniente del funcionamiento de este discurso judicial (Foucault, 2014c, p.102).

Queremos adelantar el aspecto medular del enlace verdad-derecho y luego proceder a desarrollarlo mediante las tres claves de enlace. En efecto, en Grecia arcaica la verdad consiste en la *verdad-juramento* y eso significa que es el régimen de jurisdicción aquello que *propicia*³⁴ la veridicción de dos maneras: 1) tras el allanamiento o confesión, al no aceptarse el desafío, o bien, 2) tras proferir juramento (*verdad-juramento*). El *efecto de poder* de la *verdad-juramento* (veridicción), encuentra sus condiciones de posibilidad en las creencias religiosas (régimen de verdad), el hecho de que el desafiado cumpla los pasos rituales prestando juramento y por ese mismo acto selle su destino a riesgos inconmensurables, era *el* requisito indispensable para que sus afirmaciones categoricen como “verdad” (Foucault, 2014c, p 92).

El Contradictorio y el Juramento. Este procedimiento prejudicial comienza su marcha al entablarse una acción (acto humano de naturaleza jurídica) llamada: “desafío”. Sin embargo, el inicio de esta acción judicial exige como presupuesto un suceso o situación a partir del cual se traben un conflicto entre dos individuos. De este modo, los justiciables toman ante su conflicto posiciones antagónicas pugnando una con la otra respecto de aquello que consideran “la verdad”. Esto implica que una de las partes afirma que ocurrió algo que “oscureció” o “veló” el modo en que la verdad debía manifestarse, mientras que la otra parte lo niega (Foucault, 2014b, p. 49).

La naturaleza contradictoria (agonal) del *dikazein* es el primer presupuesto sobre el cual reposa el andamiaje procesal. Dado el presupuesto de procedencia, es decir, existiendo un desacuerdo o conflicto entre dos partes respecto al modo en que determinada verdad

³⁴ Preferimos el término “propiciar” para sugerir que no es el procedimiento *per se* aquello que restituye la verdad, sino que su función es crear las condiciones para que la verdad pueda manifestarse, ya sea mediante el reconocimiento, confesión o por el juramento y su connotación.

quedó o no manifiesta, están dadas las condiciones de procedibilidad para que una de ellas entable la acción judicial en contra de la otra.

Si una de las partes decide iniciar la acción judicial, debe cumplir el requisito específico que pondrá en marcha el instituto jurisdiccional. El requisito formal de apertura de instancia consiste en que el demandante lance un “desafío” a su contraparte en el cual lo interpela a prestar juramento ante los dioses de que no ha oscurecido o entorpecido el modo en que la verdad se ha manifestado a la hora en que las cosas han sucedido. Hecho esto, la contraparte puede o no aceptar ese desafío, si rechaza el desafío el efecto jurídico es compuesto: 1) implica el “allanamiento”³⁵ del desafiado, y 2) que al prosperar la pretensión del desafiante se erige como vencedor del pleito. Mientras que, si el demandado decide aceptar el desafío, es indispensable el cumplimiento de una formalidad ritual específica, donde el interpelado al aceptar el desafío debe presta un solemne juramento, acto jurídico mediante el cual asumirá el doble riesgo³⁶. Hecho el juramento, el jurador aparece como vencedor circunstancial del litigio, dado que son los dioses los que guiaran desde ese momento la dicha o desdicha del jurador conforme a la veracidad de su juramento (Foucault, 2014c, pp. 93-94).

Es por esa razón que el efecto jurídico del juramento se desmembra en dos escenarios, el primero “entre hombres” donde inmediatamente se consolida como vencedor del litigio; mientras que el segundo dependerá de aquello que las deidades le deparen al jurador. Esto significa que el *resultado preliminar* del juramento es la victoria del litigio en la esfera humana, mientras que el *resultado definitivo* del juramento quedará sujeto al juicio que Zeus haga respecto de la veracidad o falsedad de las afirmaciones proferidas en el marco del juramento en relación a lo que realmente ocurrió. En otras palabras, se desmembran dos “sentencias”, la humana que predica la victoria al enlazar verdad-juramento, y la divina que para los hombres será incierta e indeterminada hasta tanto su *verdictum* se plasme en la fortuna o el infortunio del jurador.

La Dramaturgia (Juramento). Respecto a la segunda clave de enlace: el juramento y su naturaleza dramática. Esto significa que la procedencia del instituto *dikazein* se cimienta en el cumplimiento de las solemnidades rituales a la hora de pronunciar el juramento. La validez del acto jurídico proviene -en parte- de su publicidad. Al proclamar el juramento el litigante debe seguir un orden formal, una sacralidad ritual, sus palabras deben

³⁵ Foucault interpreta el allanamiento de Antíloco como un acto confesional.

³⁶ Es aquí donde se materializa el “doble riesgo”, porque si el desafiado estaba mintiendo, no solo lo hizo en la órbita humana, sino que también decidió mentir a los dioses.

ser proferidas siguiendo el ceremonial prescripto paso por paso para que tenga eficacia jurídica (Foucault, 2014b, p. 46). Este requisito esencial de validez del acto jurídico no es azaroso ni caprichoso, su trasfondo es religioso, dado que es a partir de su cumplimiento que, notoria e inequívocamente, el jurador se compromete hasta las últimas y más terribles consecuencias de sus dichos. El juramento tiene como efecto jurídico la declaración de la competencia de la jurisdicción divina. De este modo, el pleito entre hombres finaliza y el jurador tendrá que vérselas en adelante con los dioses, ya que serán estos quienes resolverán si ha falseado o no la verdad del suceso. Implícitamente, el justiciable al prestar juramento abandona la competencia humana (declarándose vencedor) y apela por ese acto al arbitrio divino, declarando la competencia en la jurisdicción de Zeus.

Prestado que fuera el juramento bajo las formalidades exigidas, queda transferida y declarada la competencia de los dioses para tomar venganza contra el perjurador (Foucault, 2014b, pp. 51-52). De esta manera el pleito entre hombres acaba con el juramento, sin embargo el riesgo al que se expone quien jura falsamente es inconmensurable, su situación empeora de un modo indeterminado y su destino se vuelve incierto si con ello provoca la ira de los dioses (Foucault, 2014c, pp. 93-94).

Esa era la razón por la cual se le llamaba “desafío”. Quien acciona judicialmente exigiendo el juramento a su contraparte, lo interpela a que se atreva a proferir falsedades a los dioses, de algún modo le pide “que suba la apuesta indeterminadamente” de aquello que afirma, que se juegue “el todo por el todo” (Foucault, 2014c, p. 47). El desafío es una estratagema en la que el litigante especula con que su contraparte no llegará al extremo de arriesgar su destino con tal de ganar el pleito. Es decir, quien lanza el desafío entabla la acción judicial *dikazein*, no porque esté en duda de su propia versión respecto de aquello que ocurrió, sino que exige a su contraparte que confiese o que cargue con las consecuencias más gravosas posibles.

El *dikazein* es (más allá de su concomitancia religiosa) un instituto de naturaleza procesal, es “derecho” en sentido estricto, dado que, como hemos visto, se ocupa de establecer formas regulares de los actos, pasos rituales, mediante los cuales se alcanza la instancia divina para la resolución de conflictos trabados entre hombres. Las partes toman la decisión de encaminar su conflicto (dejando a un lado acciones violentas y de venganza privada) articulando una serie de gestos, palabras simbólicas que mecanizan el funcionamiento de una solución “pacífica”³⁷.

³⁷ “Pacífica” dado que a través de este instituto procesal la venganza individual por mano propia queda cedida a las deidades.

Lo Justo. Es la tercera clave de enlace entre verdad y derecho. En la *Ilíada* el término *dike* (δικη) aparece en cinco oportunidades y esencialmente implicaba la intervención directa de Zeus en el conflicto de los hombres, a diferencia de lo que ocurre en Hesíodo donde *dike* es la personificación de una deidad femenina que funge de intermediaria con la autoridad de su padre Zeus (Foucault, 2014c, p 112). Esta diferencia revela dos etapas en el decurso del instituto *dikazein*. Si bien en ambas etapas la *verdad-juramento* se enlaza a la justicia (garantizada por la venganza de Zeus), ese lazo se dará bajo relaciones distintas dado que en la primera etapa³⁸ el conflicto es privado -exclusivamente entre dos individuos- y el papel del “tercero” (*histor*) es controlar que el procedimiento se realice de acuerdo a las reglas del ritual (Foucault, 2014b, p. 46). Mientras que en la segunda etapa³⁹ aparecen los co-juradores, transformando el conflicto en una cuestión de peso social, lo cual trasluce las incipientes mutaciones de la soberanía en la organización político judicial (Foucault, 2014c, p.96).

Foucault detecta en la *Ilíada* que lo “justo” (*dike*) consiste en el estricto cumplimiento de las reglas fijadas por la costumbre que regula el proceso *dikazein* (Foucault, 2014c, p. 121). La importancia radica en el cumplimiento riguroso de la serie de gestos y palabras rituales, dado que toda esa dramaturgia tenía la finalidad de otorgar veracidad al enunciado del juramento con garantía en la competencia jurisdiccional divina y su venganza desmedida. El lazo entre regímenes de veridicción y jurisdicción se constata en la realización del *dikazein*. En la práctica dramatúrgica del proceso aparece implícita la creencia social de que era posible apelar mediante una serie de gestos y palabras a entidades supra-humanas que fungan como garantes últimos de que el contenido de lo jurado era la verdad.

Por esa razón el sistema procesal *dikazein* se basaba en la creencia de que la verdad era la *verdad-juramento*, la garantía era la justicia de Zeus, quien tomaría venganza (desmedida) contra quien se atreva a perjurarse. Vemos cómo verdad y justicia están implicadas en el sistema de creencias (régimen de verdad) y en el sistema jurídico procesal (régimen de jurisdicción) que articulaba las condiciones en las cuales las subjetividades proferían sus veridicciones (verdad-juramento). Este pliegue de sistemas integraba: la arbitrariedad, lo excesivo, lo azaroso, lo indeterminado y lo incierto operativamente como garantía en su constitución vincular.

En la segunda etapa del *dikazein* se introduce la figura de los “co-juradores” en donde el sistema de venganza divina sigue siendo la garantía de justicia. Los co-juradores son parte

³⁸ Se corresponde al relato homérico de la escena judicial que dramatiza el conflicto entre Menelao y Antíloco en la *Ilíada*.

³⁹ Se corresponde al contenido de lo que surge de la ley de Gortina y también en la escena del “escudo de Aquiles” principalmente en el testimonio de Hesíodo.

del “primer grupo de las transformaciones” del instituto (Foucault, 2014c, p. 96). Esta variante consiste en la intervención de partidarios que se pliegan en apoyo a uno de los dos litigantes prestando juramento junto a este y sometiéndose al mismo destino. Este cambio trastoca la estructura misma del instituto procesal, su impacto transforma el tradicional conflicto entre dos partes igualitarias (“la justa”) en una batalla de peso social que reorienta el resultado del litigio sobre una base cuantitativa (Foucault, 2014c, p. 106).

El co-jurador, mediante su juramento reafirmaba las palabras del litigante al que prestaba apoyo, implicándose personalmente en la verdad de esos dichos sin saberlo y por el solo hecho de apoyarlo. Mediante ese acto jurídico-religioso le daban fuerza a esos dichos⁴⁰ demostrando a su vez el peso social que uno de los litigantes tenía. El co-jurador se sometía al mismo destino del litigante por anexión. La figura es transversal a las tres claves de enlace porque en su actuación elige un bando del contradictorio (*agon*) y acepta los riesgos solidariamente (Foucault, 2014b, p.57). Al mismo tiempo su apoyo exhibe el peso social que el litigante reviste en esa comunidad, lo que impacta en el resultado del pleito.

El impacto de este cambio estructural del instituto se revela con plena fuerza en el resultado del pleito. Recordemos que en la etapa arcaica del *dikazein* el hecho de que el desafiado preste el juramento lo consagra automáticamente vencedor, el rol del tercero llamado *histor* no tenía una función en sí misma de juez (tal como la entendemos hoy), sino que lo podríamos asociar a la figura de “fiscalizador”. El *histor* es quien sabe y recuerda el procedimiento adecuado y se ocupa de controlar el correcto cumplimiento en la ejecución del ritual. Mientras que en la modalidad tardía del instituto, la función del *histor* muta hacia una figura más parecida a la de un juez, dado que, con la incorporación de los co-juradores, el resultado del litigio se basa en el factor cuantitativo, de modo tal que (ahora) el *histor* controla la ritualidad de los juramentos y también declara vencedor a los de mayor peso social dictando una sentencia (Foucault, 2014b, p.58).

Aspectos Referidos a la Soberanía en el Dikazein y en el Krinein. La introducción de la figura de los co-juradores implicó una modificación en la estructura del instituto procesal, en la cual paulatinamente se amplifica la autoridad del *histor*, quien comienza con un rol litúrgico y luego se extiende con la función cuantificadora y declarativa respecto del pronunciamiento de quién resultó vencedor. El *histor*/juez es “ajeno” e “imparcial” ante el conflicto, incorpora a su intervención litúrgica la realización de un pronunciamiento

⁴⁰ Sin saber de fondo la certeza o falsedad de la afirmación, es decir no eran testigos, sino que se asimilaba más a la figura de un fiador solidario.

“...mecánicamente sobre la base de la cantidad de testigos y del peso que cobra el juramento” (Foucault, 2014c, p. 106).

El trasfondo de este cambio estructural es síntoma de una incipiente transformación en la organización de la política judicial (Foucault, 2014c, p 96). Al interior del instituto *dikazein* la figura del *histor* (ἵστωρ), funcionario “que sabe o conoce las reglas”, es la que ensanchará su competencia judicial. Recordemos que en el marco más arcaico del *dikazein* esta figura sólo estaba para controlar las reglas y determinar los procedimientos de reparación (Foucault, 2014c, p. 98). Asimismo, en la forma tardía del *dikazein* (con las leyes de Dracón) cuando el juez declara vencedora a una de las partes (siguiendo las reglas de la lucha) tal declaración conlleva el efecto de establecer la “realidad de un hecho ocurrido” (Foucault, 2014c, p. 206). Luego, más adelante, en el *krinein* el rol del *histor* mutará severamente al intervenir en el conflicto haciendo su propio juramento y arriesgándose personalmente por dictaminar la verdad de lo ocurrido de acuerdo a un principio de justicia (*dikaion*).

Hesíodo distinguirá la “buena justicia” de la “mala justicia”⁴¹. Para el poeta, la buena justicia es la del *krinein*, basada en un intermediario facultado para emitir sentencias; su autoridad proviene de prestar un solemne juramento a Zeus, exponiéndose personalmente en caso de dictaminar maliciosamente. Por otra parte, la mala justicia es la que proviene de la memoria de los “reyes de justicia”, y es mala porque estos son susceptibles a las dádivas que corrompen su memoria. Foucault explica que esta distinción que realiza Hesíodo indica la existencia de dos “sistemas de prácticas judiciales”, y la legislación Gortina (que es algo posterior al poeta) distingue dos “formas judiciales” (*dikazein* y *krinein*), lo cual confirma la existencia de dos tipos de procesos judiciales. Razón por la cual, el poeta tenía una posición crítica respecto al *dikazein*, pero aprobaba al *krinein* (Foucault, 2014c, pp. 105-106 y 2014b, pp. 56-58).

Creemos que esta distinción entre buena y mala justicia es relevante, más allá del juicio de Hesíodo, porque diagnostica la mutación que está teniendo lugar en los fundamentos de la práctica judicial y su enlace con la soberanía política. Las facultades de quienes, en principio, se ocupaban de fiscalizar la liturgia del juramento, van tomando otro posicionamiento ante los conflictos, otra función, otro rol. Empiezan a mostrarse nuevas maneras en las cuales el régimen político se enlaza al régimen jurídico y al régimen de verdad, o en palabras de Foucault: “...la transformación del sistema verdad-decisión judicial-soberanía política” (2014c, p. 96).

⁴¹ “La oposición actúa en un texto de Hesíodo donde, por una parte, parece manifestar la existencia de dos jurisdicciones diferentes y, por otra, coincidir con la oposición entre la buena y la mala justicia” (Foucault, 2014c, p. 105).

Nos parecen importantes las transformaciones del *dikazein* dado que, a la postre, la práctica judicial acabará cambiando el fundamento mismo del sistema de justicia, que pasará del orden religioso al político, y en el decurso de estos cambios se enlazan las funciones de las autoridades judiciales (*histor*, jueces o reyes) a las funciones de la soberanía política.

Dikazein, la Primera Práctica Pre-judicial de Gobierno por la Verdad. Foucault además de describir los aspectos funcionales o las “formas jurídicas” del instituto pre-judicial, también exhibe el *poder de verdad* que el instituto detentaba en el plano de las subjetividades. A partir de los años 1980, al trastocar el nivel en sus análisis, al mostrar cómo se gobierna por la verdad, utilizó -como primer ejemplo- el *dikazein* en el relato poético de Homero para exhibir -a partir de la situación en la que se vio envuelto el personaje Antíloco y de sus decisiones- cómo las conductas de las subjetividades pueden ser guiadas cuando se las observa a través del prisma analítico que enlaza regímenes de jurisdicción y veridicción.

Aquello que Foucault detecta en la actitud de Menelao cuando este personaje lanza el desafío a Antíloco, a fin de restablecer su “verdadero” y arrebatado puesto en la carrera de carros, es decir, lo que toma relieve en ese recurrente pasaje de la *Ilíada* es la manera en la que el derecho⁴² y la verdad⁴³ se ensamblan. El nudo se muestra al promoverse la acción procesal -derecho- mediante el desafío, cuya pretensión litigiosa es el reconocimiento de la contraparte de haber alterado el orden dramático de la verdad (que Menelao sea declarado ganador de la carrera).

Por lo tanto, el pensador francés muestra cómo verdad y derecho se anudan, y lo hace cuando exhibe los aspectos subyacentes en la situación litigiosa que Antíloco enfrentó (Foucault, 2014b, p 52). Esta escena revela los aspectos referidos a los regímenes de veridicción vigentes daban sentido al diagnóstico que los personajes Menelao y Antíloco realizaron. Si se analiza, ambos consideraron de acuerdo a las creencias de aquel momento (régimen de verdad) que jurar falsamente implicaba pretender engañar a los dioses y que las consecuencias de esa acción acarrearían consecuencias inconmensurablemente nefastas en su destino. Menelao, sabiendo eso, optó por entablar la acción judicial lanzando el desafío que constriñe a su contrincante a tomar una decisión al respecto. Mientras que, a su vez, el diagnóstico de Antíloco (ubicable en el pliegue mismo de interacción de los regímenes de jurisdicción y veridicción), empujado a tomar una decisión entre mentir a los dioses o

⁴² Representado por el proceso prejudicial (*dikazein*) que entabla Menelao.

⁴³ Recordemos que Foucault al analizar *el problema de la verdad y el juego de la verdad*, dice que la verdad ya estaba dada de antemano y la carrera en sí era la manera de dramatizar, de ponerla en escena, no se trataba de una competencia sino de una exhibición en la cual grandeza de sus participantes fijaba de antemano el orden del resultado de la carrera. Orden que Antíloco alteró y luego reconoció haberlo hecho, restableciendo con su confesión la verdad (Foucault, 2014b, pp. 47-49).

confesar su argucia en la carrera, analiza el costo del resultado, siendo claramente desfavorable mentir a los dioses, optó por admitir que sus acciones pasadas habían alterado el orden dramático de la verdad de la carrera y por ese acto confesional restablece las cosas a su estado anterior.

Con este caso Foucault muestra en detalle cómo el *dikazein* -un instituto de derecho procesal que regulaba la práctica pre-judicial en Grecia arcaica (régimen de jurisdicción)- es instrumentalizado a partir de su articulación con las creencias religiosas de esa civilización (régimen de verdad) para conducir las acciones de las subjetividades, es decir, para que éstas decidan -en base a sus cálculos⁴⁴ y posibilidades- conducirse por los caminos de la verdad. Visto desde el ángulo de las *tecnologías del sujeto*, el *dikazein* fungió como un mecanismo mediante el cual se conduce a los individuos a decir la verdad (veridicción).

La Confesión en el Dikazein. En la segunda conferencia del año 1973 dictada en la Universidad Católica de Rio de Janeiro, así como en la segunda clase del curso dictado 1981 en la Universidad de Lovaina, Foucault se vale de algunos pasajes de la *Ilíada* de Homero referidos al conflicto entre los personajes Antíloco y Menelao, acaecido en razón de una carrera de carros, para señalar en ellos la manera en la cual se puso en práctica el proceso prejudicial *dikazein*. En la segunda ocasión indicó además que la finalidad de esa famosa carrera no versaba en el aspecto competitivo, sino que se trataba de un desfile para exhibir la importancia y brío de los héroes griegos que participaban de acuerdo al orden de los puestos en que la carrera debía resultar (Foucault, 2014b, p.49).

Según observa el pensador francés, el desenvolvimiento de esa “liturgia de la verdad” (*aleurgia*), se vio obstaculizada cuando Antíloco –utilizando maniobras competitivas- altera el orden en que los “competidores” debían resultar al finalizar la carrera. De este modo, el puesto de Menelao en la carrera fue usurpado por Antíloco, es por ello que aquel entabla la acción *dikazein* contra este último. Lo cual genera la obligación jurídica de optar hacer el juramento y transferir la estructura agonística de los hombres a la esfera de los dioses cargando con los riesgos inconmensurables (Foucault, 2014b, pp. 51-52), o alternativamente allanarse a la acción interpuesta por Menelao. Foucault dice acerca de la decisión de Antíloco que:

Se trata de una confesión con todas las letras. Pero esta confesión no consiste en decir:

“He cometido esta falta”. No consiste en decirlo, por dos razones. Primero, porque él

⁴⁴ Utilizamos el término “cálculos” con la intención de asociarlo a la “coherencia” como rasgo fundamental del régimen de verdad.

no lo dice y porque no existe el famoso acto verbal del “he hecho, he dicho, he cometido tal o cual cosa”. En esta forma de procedimiento eso no existe. Y segundo, como verán, no se trata verdaderamente de una falta. En rigor, la confesión ¿en qué consiste? Consiste en decir –y él lo dice efectivamente-, el acto verbal más fuerte, eras el primero, estabas delante de mí. (2014b, p. 52)

Foucault precisa que, según este primer registro literario, el acto confesional no se estructura sobre la base de expresar el “obrar mal” de los actos propios, ni tampoco sobre el sentimiento de arrepentimiento por las acciones, sino que consiste en el acto de reconocimiento específico a partir del cual el desafiado debe *decir* -con la propia voz-, debe proferir un *acto de habla* donde con palabras restablezca el “verdadero” orden de los puestos de la carrera de carros. El pensador francés indica que la fórmula confesional tiene cuatro partes bien marcadas: 1) el restablecimiento de la verdad “tú, Menelao, eres el mejor”; 2) el decir veraz sobre sí mismo “Yo soy el más joven, y la juventud está sujeta al extravío”; 3) el resarcimiento, con la devolución del premio (yegua) y un ofrecimiento patrimonial extra, “si quieres sumar alguna otra cosa al premio dado por Aquiles, yo estoy dispuesto a dártela”; y 4) el motivo de allanamiento, “tampoco quiero ser culpable frente a los dioses” (2014b, p 44). De todas ellas, quizá la que cobra mayor relevancia en los intereses del pensador francés es la segunda, en razón de que en el ejemplo es donde se logra constatar con precisión “el gobierno de los hombres por la manifestación de la verdad en la forma de la subjetividad” (Foucault, 2014a, p. 103).

En definitiva, la estrategia judicial de Menelao al entablar la acción *dikazein* es exitosa, dado que la puesta en práctica de este instituto judicial logró restablecer la verdad -en primera instancia- al exponer a Antíloco a riesgos inconmensurables. Al mismo tiempo, Antíloco se vio conducido a hacer una interpretación de sí, admitiendo su “juventud” y deslindando en ella la responsabilidad de sus actos.

Krinein: la Forma Tribunal como Enlace entre Verdad y Derecho

Condiciones de Emergencia del Krinein. El *krinein* es un instituto tardío en el derecho procesal de Grecia arcaica, al cual Hesíodo (en *Los trabajos y los días* del siglo VI a.C.) califica como la “buena justicia”, mientras que al *dikazein* lo tilda de “mala justicia”. Un siglo posterior al poeta, la ley de Gortina lo contempla por escrito en piedra (Foucault, 2014c, pp. 57-64). El pensador francés indica que el *krinein* emerge en la práctica del derecho procesal con una función vicaria, es decir, cuando había lagunas en el derecho o cuando era

necesario calcular daños. Con el paso del tiempo el proceso *krinein* se expandirá en la práctica judicial⁴⁵ volviéndose completamente regular, mientras que el proceso *dikazein* quedará relegado a la excepción, es decir, solo cuando sea explícitamente requerido (Foucault, 2014c, pp.105-107).

La emergencia del *krinein* se produce al interior de un marco de condiciones compuesto por transformaciones sociales, políticas, bélicas y económicas que se produjeron en aquella sociedad entre los siglos VII al VI a.C.. A la coyuntura de esos sucesos se articularon el desarrollo y uso de un calendario (gregoriano) y de una moneda (griega), ambos de marcado tenor religioso. Estos saberes (calendario y moneda) calaron en lo profundo del tejido social, en sus prácticas, plegándose intrínsecamente al desarrollo de actividades tales como: 1) el momento para hacer la guerra; 2) la época del año para recaudar impuestos; 3) fijar los períodos para las actividades agrícolas; 4) definir los días para exigir pago y devoluciones entre particulares; 4) determinar económicamente la distribución exacta de las cosas (cantidad de grano prestado/adeudado) y sus correlatividades en valor monetario; 5) la generación del *plus* o “interés”, producto tecnológico fundado en el pliegue de ambos saberes (calendario y moneda), incipiente instrumento con el cual se pretendía asegurar un próximo préstamo (Foucault, 2014c, pp. 120-141).

De este modo, el principio práctico del *equilibrio* y la *medida* pasa a cifrar las relaciones interpersonales, apareciendo constitutivamente en distintos ángulos de la trama social. Estos saberes transforman definitivamente la dinámica de las prácticas sociales, el modo en que cotidianamente se realizan los acuerdos⁴⁶ y el modo en que se zanján los diferendos. Este polifacético escenario de transformaciones será el terreno sobre el cual emergerá el *krinein* articuladamente a los incipientes saberes (calendario, moneda y ley).

Reconfiguración Lógica del Pensamiento. En la clase del 10 de febrero de 1971 Foucault indica que el saber proveniente de la observación de los días y los astros, el saber técnico de las cantidades y medidas y el saber mítico religiosos pertenecían al conjunto de saberes asirios que estaban ensamblados al aparato estatal. Dichos saberes son aquellos que se trasplantaron a Grecia arcaica y específicamente fueron reconfigurados en lo *dikaion*, principio sobre el cual se cimentó el *krinein*. Sin embargo, la nota característica del trasplante de saberes que señala el pensador consiste en que durante el traspaso se adoptó una nueva forma, dado que en Grecia:

⁴⁵ Nótese que se utilizó la expresión “práctica judicial” debido a que este instituto se estructura a partir de la intervención de una tercera posición: la del juez, que profiere su palabra de verdad basado en el *dikaion* (δικαίον).

⁴⁶ Me refiero a los plazos de pago, el interés, el valor monetario de los objetos del comercio, etc.

Ya no se localiza socialmente entre quienes empuñan el poder político, lo ejercen por delegación o le sirven de instrumento. Ya no será en Grecia el saber de funcionarios, de los escribas, los contables y los astrólogos del poder; será el saber que todo hombre necesita para ser justo y reclamar, de cada uno, la justicia. El saber se desplaza del ejercicio del poder al control de la justicia. (2014c, p. 130)

Señala que el principal efecto de la transferencia de saberes consistió en que no quedaron monopolizados en la casta política y consecuentemente en un aparato de estado, sino que se diseminaron en el tejido social. Por esa razón el trasplante de saberes adoptó de inmediato una “nueva forma” en la que pasaron a reconfigurar la matriz lógica del pensamiento de aquella civilización occidental, guiando las prácticas de los individuos en distintos órdenes de la vida social.

En otras palabras, los saberes asirios trasplantados a su nueva forma en lo *dikaion*, reconfiguraron la matriz lógica del pensamiento griego arcaico, adquiriendo su expresión práctica en el *equilibrio* y la *medida* como principios que fungieron de guía en las múltiples dimensiones del orden público (religioso-cosmológico, cívico, ético, jurídico y económico). El *equilibrio* y la *medida* se refunden en la *coherencia* que subyace a los regímenes de verdad, o dicho de otro modo, hubo un proceso socio-simbiótico en el cual quedó reconfigurada la matriz del pensamiento. Fueron estas polivalentes transformaciones las que rehabilitaron la cohesión social, promoviendo la convivencia pacífica entre los que más tienen (ganaderos, terratenientes) y los que menos tienen (campesinos, artesanos). Como ya señalamos en el sub-apartado anterior, el estado de tensiones en las clases sociales conmovidas por las dificultades de la economía, fue redirigido por el desarrollo de las nuevas herramientas y fundado en una lógica que logra aplacar las fricciones mediante el despliegue de nuevas prácticas que acabarán perpetuando la división de clases (Foucault, 2014c, p. 164).

Dikaion como Expresión del Pliegue de Regímenes: Veridicción/Jurisdicción. El *krinein* es un régimen de jurisdicción cuyo diseño funcional tramita el conflicto bajo la impronta del *equilibrio* y la *medida*, lo cual virtualiza con la intervención de un tercero (ajeno a los intereses de las dos partes) que agencia como maestro de ceremonia y, en el desempeño de ese rol, enuncia una verdad regida por lo *dikaion* (*δίκαιον*), motivo por el cual su decisión

se consideraba justa. El juez será quien “enuncia una verdad-justa”⁴⁷, dado que se lo considera un operador capaz de cifrar el *equilibrio* y la *medida* aplicables al caso a resolver. A la vez que le resulta factible determinar la adecuada retribución, también dramatiza la liturgia de la verdad (*aleurgia*) regida por el incipiente principio de justicia: *dikaion* (Foucault, 2014c, pp. 109-112).

En consecuencia, este complejo conjunto de saberes y condiciones históricas articuladas por un operador (juez), es decir, un agente sensible a tales complejidades y apto para cifrarlas y encaminarlas en prácticas al interior de un instituto procesal⁴⁸. La matriz lógica de la *coherencia* de aquel régimen de verdad crea las condiciones dentro de las cuales el juez actúa como operador de la justa-verdad.

El pliegue de regímenes (veridicción y jurisdicción) se anudan al decurso de transformaciones dadas en el orden de las prácticas y su interacción con los saberes, quedando traslucidos en el estatuto de la verdad que conduce las conductas durante este particular período histórico de Grecia. En la función de los operadores judiciales se condensan a su decir verdadero una compleja síntesis de lo “justo” a la cual se la denomina *dikaion*.

El Juez, los Juramentos y la Función Política de la Sentencia. La figura del juez se consolida al interior del proceso *krinein* como una tercera posición superpuesta a los adversarios conflictuados por: una deuda, una reivindicación, una falta o incluso un delito. El juez adopta la postura de imparcialidad luego de dramatizar un solemne juramento mediante el que se compromete personalmente ante las deidades a resolver aquel conflicto basando su sentencia en el *dikaion*. Entonces, el contenido veritativo y justo de la sentencia, para Foucault, se cimienta en que el juez se expone a sí mismo y sujeta su destino a la ira de los dioses en caso de perjurio. Los riesgos a los que se ve expuesto al tomar la tercera posición son inconmensurables, pero también son los necesarios para fungir como autoridad entre las partes, ya que es garantía suficiente de neutralidad (Foucault, 2014c, pp. 98-108).

El juramento que enuncia el tercero a fin de constituirse como la autoridad encargada de enunciar la verdad de acuerdo al principio de justicia es dramatizado al interior del proceso judicial *krinein*. Ahora bien, los contrincantes también profieren su propio juramento, pero esta vez, no es para jurar sobre la verdad de los hechos ni su restablecimiento (Foucault,

⁴⁷ Recordemos que en el *dikazein* lo justo es aquello que proviene del correcto cumplimiento de las reglas, mientras que aquí lo justo se vincula con la reparación adecuada.

⁴⁸ La sensibilidad o aptitud a la que hago referencia es que el juez inspira sus juicios porque tiene la suficiente capacidad intelectual para establecer medidas, ya sea de tiempo, espacio, cantidad, calidad, y como poseedor de este saber puede enunciar un discurso “verdadero y justo”.

2014b, p. 59). El juramento de las partes consiste en la introducción formal de estas al proceso *krinein*, es el requisito para la apertura de la instancia judicial. Al proferir el juramento ambos contrincantes se someten a la autoridad del tercero que oficiará de juez del conflicto. En otras palabras, los juramentos de las partes dotan de legitimidad a la soberanía del juez interviniente, quien a su vez, profiere su propio juramento como garantía de justicia (Foucault, 2014c, pp. 109-111).

El juez tiene a su cargo decidir el conflicto y declarar la justa-verdad en la forma de una sentencia cuya finalidad debe ser reparatoria. En ese sentido Foucault dice:

La práctica judicial griega no tiene que apoyarse en la verdad de los derechos del sujeto; debe apoyarse en una distribución y una reparación que estén de conformidad con la atribución y la circulación de las cosas, con su justo ciclo. Por eso vemos aparecer, como correlato de esa justicia del Κρῖνειν , una nueva noción, la de δίκαιον , lo justo. (2014c, p. 112)

Por lo tanto, la justicia a la que el juez aspira en el dictado de su sentencia debe estar inspirada en el orden cósmico, que le servirá de guía para conducir el orden particular de los conflictos acaecidos entre ciudadanos de la *polis* griega. La sentencia justa será aquella inspirada en el equilibrio tendiente a reparar, redistribuir los repartos; como dice Aristóteles la justicia corrige. En definitiva, el operador judicial debe contribuir con su función a la armonía social, por ello su tarea en el fondo es política, porque al arbitrar los conflictos individuales su decisión debe restablecer el equilibrio para hacer imperar el orden en la ciudad.

Lo Justo como Ethos. Retomando lo dicho sobre *la reconfiguración lógica del pensamiento* advertimos que lo *dikaion* desborda las funciones de un juez y se erige en el *ethos* de la Grecia arcaica. En aquella civilización termina por extenderse ese específico modo de conducta *medida y proporcionada* al conjunto de acciones cotidianas de los ciudadanos. Foucault señala que: “Ya no corresponde únicamente al rey de justicia ser justo: todo hombre debe serlo. Y lo será toda vez que haya prestado atención, hecho oídos y conservado en la memoria lo que es justo” (2014c, p. 127).

Por lo tanto, lo *dikaion* entrama diversos aspectos cívicos que ordenan las relaciones en una sociedad. De este modo comienzan a gestarse los rasgos de un ciudadano modélico como aquel que en el conjunto de sus acciones se conduce con medida, proporcionadamente y en orden. Al respecto Foucault afirma:

El δίκαιον, tal como se esboza en la práctica de la justicia, la desborda ampliamente: se convierte en regla de la vida cotidiana; se convierte en ordenamiento del mundo (...). Ser justo ya no es únicamente aplicar las reglas y arriesgar la verdad. Es no olvidar saber la verdad, no olvidar la verdad que uno sabe. (2014c, p. 128)

Este último pasaje exhibe el *estatuto de la verdad* (política general de la verdad) vigente en la civilización griega arcaica. Puede apreciarse en el pasaje el proceso de retroalimentación entre los regímenes de veridicción y jurisdicción y cómo los *efectos de poder* y los *efectos de verdad* anudados se extienden a lo cívico re-configurando la ética que guía el complejo conjunto de relaciones sociales.

El pasaje revela que lo justo se torna verdadero al tiempo en que se distribuye en el tejido social regulando las relaciones con el otro y con uno mismo, dado que “ser justo” se extiende más allá del hallazgo de la medida y el equilibrio ante el conflicto concreto con otro. Ser justo “se convierte en regla de vida cotidiana”, es decir, se amplifica creando un “modo de vida” o la idea de lo que se considera el “correcto comportamiento”. En otros términos, se forja una estética de la existencia en la cual el ciudadano todos los días de su vida debe atender a su desenvolvimiento en todos los aspectos de la vida y del orden general de los ciclos, debe crear una manera de ser en la cual se conduzca llevando un registro en su memoria de sus actividades e intercambios, conduciéndose medida y equilibradamente en ellos, tanto en el corto, mediano y largo plazo, sin perder de vista que el equilibrio general es cíclico.

Entonces, “ser justo” deja de ser un *saber* de propiedad de un “maestro de la verdad” - *histor-* (tal como ocurría durante el *dikazein* con el *thesmos*), y pasa a ser un modo de conducirse con los demás y consigo mismo procurando medida y equilibrio en todas y cada una de las acciones cotidianas, sin olvidarlas y tramándolas con el orden cíclico del tiempo.

La Confesión en el Krinein. Hemos de hacer notar que Foucault no precisa en ninguna de sus intervenciones los aspectos confesionales del instituto pre-judicial *krinein*. Sin embargo, en este apartado creemos atinado deslizar nuestro propio análisis interpretativo basándonos en la información que recabamos de la misma obra del pensador.

En el curso dictado en Lovaina dedicado a la confesión en la justicia, Foucault indica que en la tramitación del conflicto por el procedimiento *krinein*, las partes quedaban descalificadas como *portadoras de la verdad*. La implementación de este procedimiento judicial tiene como presupuesto que los litigantes al jurar toman posiciones antagónicas sobre

lo acaecido (sucesos o deudas) a la vez que formalizan la solicitud a un maestro de ceremonia para que agencie como juez decidiendo la justa-verdad (*dikaion*) para el caso concreto con imparcialidad. Por lo tanto, el juramento instauro el litigio y determina la competencia del juez dotándolo de suficiente soberanía para que su decisión sea tenida por verdad-justa. Por lo tanto, el juez no es un *portador de la verdad* sino hasta que se cumplen dos formalidades: 1) que las partes profieran su propio juramento, y 2) que el juez también realice su propio juramento comprometiéndose y arriesgándose personalmente a desarrollar adecuadamente el ritual y decidir la justa-verdad aplicable al caso. La justa-verdad es una tipología específica de verdad dado que es aquella que se alcanza cuando se la enuncia en conformidad a lo *dikaion*, es decir, cuando se ha constatado la cantidad y calidad de los daños ocasionados y las circunstancias de su producción. Esta verdad proviene de la capacidad del juez para calcular y medir con imparcialidad, tal como lo hace una balanza, para luego expresar cuales son las restituciones adecuadas y exigibles.

Por lo tanto, en este proceso no hay un sujeto confesante, lo cual significa que la verdad no está “escondida” o “velada” al interior de un sujeto. Las tecnologías de sí apuntan hacia el sujeto operador que agencia de juez ante el conflicto, en cierto sentido es *portador de la verdad*, siempre y cuando se conduzca de acuerdo a los regímenes de jurisdicción y veridicción instaurados al interior del proceso *krinein*.

Implicación y Extensión de los Modelos de Justicia

El Simbolismo de la Balanza como Modelo Trídico de Justicia

En la clase del 24 de febrero de 1971 Foucault desarrolla tres funciones de la moneda griega: 1) como metátesis del poder, 2) como simulacro y 3) como regulación social. Respecto de esta última, indica que la moneda hace reinar la justicia en la *polis*, ya que permite establecer la verdad de aquello que constituye una deuda, por esa razón la moneda instauro el *dikaion kai alethes*, es decir, hacer prevalecer lo que es justo y verdadero (2014c, p. 116). Asimismo, indica que la instauración de la moneda en la *polis* -vista desde el ángulo de relaciones macroeconómicas- impacta en el juego de poder, dado que implica la institución del Estado, volviendo factible recaudar impuestos, acumular y distribuir riquezas, lo que genera el mantenimiento de un poder de clase. Mientras que -desde el ángulo de relaciones microeconómicas- la moneda también permite a cada individuo estimar y medir el valor, actos particulares en los que se enlazan verdad y justicia, porque si algo es susceptible de medirse, de cuantificarse y de retribuirse con exactitud (sin exceso), entonces el intercambio se torna justo y verdadero (2014c, p. 163).

Desde el ángulo de las relaciones microeconómicas Foucault establece la noción de: “La moneda-medida: las cosas son verdaderas en el elemento de la medida (del no-exceso). Practicar la medida (es decir, valerse de signos cuantificables) será evitar el exceso y establecer el equilibrio” (2014c, p. 164). Luego de brindar esta noción, cita fragmentos de *República* de Platón en los que indica que una *polis* virtuosa es aquella que se encuentra equilibrada desde el plano socio-económico, dado que los excesos de pobreza o riqueza la destruye. Foucault sintetiza la idea del pasaje *VIII, 550 e* de *República*, donde Platón utilizó los platillos de una balanza como metáfora para decir que “la riqueza excluye la virtud” (2014c, p. 164).

Lo antedicho nos lleva aquí a reflexionar en la balanza como instrumento de medición. Su estructura básica cuenta con un soporte central, dos platillos uno a cada lado sujetos por brazos –estribos- y en medio de ellos un delicado fulcro. La teleología del artefacto sopesa proporciones exhibiendo en el equilibrio la “justa medida”, o en su desbalance revela la cuantía necesaria para restablecerla.

Ahora bien, recordemos que el rasgo central del proceso *krinein* consiste en la intervención de un juez, quien como vimos presta su propio juramento sagrado, como señal que garantiza neutralidad al medir y resolver el conflicto. Como vimos, los oponentes con su juramento aceptan su autoridad y con ella se consolidan como litigantes en el pleito. Asimismo, el juez como operador judicial, dramatiza la liturgia de la verdad mediante el despliegue de toda una disposición espacial de cosas y personas. En la escena, los justiciables están dispuestos uno frente al otro, mientras que el juez se ubica equidistante a ellos, colocado de frente a los respectivos laterales de los contrincantes, recreando una triádica escena en la que la balanza se erige poderosamente como símbolo de su función. Foucault hará referencia a esta distribución espacial y funcional como “la forma tribunal”.

Por lo tanto, en el procedimiento *krinein* la figura del juez asimila su función a la de una balanza, dado que debe ocuparse en medir con neutralidad el peso de los elementos del caso, exhibiéndolos en un ritual litúrgico para luego de ello declarar con valor de verdad una sentencia que pondrá de relieve el desequilibrio que el caso amerita y anunciará lo necesario para restablecer o restituir el equilibrio determinando las reparaciones o compensaciones. Este funcionario se ocupará de sopesar actos, declaraciones, medidas, cantidades, tiempo y leyes dramatizando cada elemento a fin exhibir el peso de cada proporción para lograr a su término declarar cuál es el *justo equilibrio* entre ellas, basado en los principios de medida y equilibrio que constituyen lo *dikaion*, y de esa manera dictaminar una “verdad” en forma de sentencia que repare o corrija los desajustes que el conflicto originó.

El *krinein* como tipología de justicia se forja al fragor de las circunstancias y exigencias de una civilización griega en la cual emergieron un conjunto de transformaciones producto de nuevas prácticas, saberes y su mutua interacción (al que hicimos referencias más arriba). La demanda social de esos tiempos reclamaba un funcionario capaz de auspicar ante el conflicto desde una postura neutral y que al mismo tiempo dramatice el conjunto de gestos y actos litúrgicos con textura judicial, exponiéndose personalmente ante los dioses al finalizar el proceso con una verdad-justa expresada en la forma de una sentencia. De este modo, se inaugura no solamente un mecanismo de prácticas rituales, sino una lógica, es decir, un sistema cuya coherencia se refunde en el sentido mismo de *la* verdad y *la* justicia.

Crítica a la Forma Tribunal como Modelo de Justicia

El *modelo trídico de justicia* (cuya lógica se inaugura con procedimiento *krinein*), es exactamente el foco de la crítica que Foucault alzaré durante el año 1972 en el debate titulado “Sobre la justicia popular. Debate con los maos”. En el intercambio de ideas, la tesis de Foucault puede sintetizarse en que aquello que ha de llamarse *la forma tribunal* deviene del *modelo trídico de justicia*, cuya lógica fue instaurada por el procedimiento *krinein*, esto es: la idea de que un tercero ajeno (neutral ante el conflicto) funge (al igual que lo hace una balanza) ante los justiciables sopesando las tesis, tomando en cuenta una serie de “normas” sobre lo justo y lo injusto (*dikaion*) para con ello “resolver” el conflicto mediante una sentencia. De este modo, indica que es este el *modelo de justicia* será aquel que, en el decurso de la historia, la burguesía adoptó instrumentalizándolo como mecanismo judicial para dividir al proletariado.

El pensador expuso en ese debate que deberían extremarse los recaudos al momento de diseñar el mecanismo judicial encargado de implementar la *justicia popular*, dado que podría resultar contraproducente utilizar la *justicia burocrática* (basado en el modelo trídico), debido a que históricamente favoreció a la burguesía. Lo ilustra indicando que la forma tribunal implica tomar a la balanza como el modelo de justicia, colocando el ejercicio del poder (decisión del caso) en manos de un “tercero” que para cumplir con dicho estándar ha de escindirse de la masa proletaria. Al operar esa separación en orden al requisito de neutralidad necesariamente pierde contacto con los intereses proletarios ya que agencia con imparcialidad. El pensador francés advierte que este sistema ha dividido históricamente al pueblo; fue en definitiva una peligrosa herramienta con la que se terminó oprimiéndolo y con ella se implementó una serie de categorías que la moral burguesa impuso como “verdades”.

Es a partir de este razonamiento que metafóricamente Foucault afirma “la balanza debe romperse”, dado que ya no es posible tomar la *forma tribunal* como “modelo de justicia”. Oponiéndose férreamente a la idea de *tribunales populares* advierte que la *forma tribunal* por definición es imparcial, por ello se generarían contradicciones y separaciones que eventualmente podrían beneficiar a la burguesía. Por esa razón, Foucault interpela a sus adversarios Pierre Victor y Gilles orientándolos en su búsqueda a partir de episodios o acontecimientos que han tenido lugar en los hechos históricos y que fueron susceptibles de calificarse como *actos genuinos de justicia popular*. Esbozando como hipótesis que los actos de justicia popular no se asemejan en nada a la *forma tribunal*, sino que por el contrario tienen la impronta del *modelo binario de justicia* de la guerra privada (Foucault, 1992, pp. 48-49).

Con el “funcionamiento arcaico de justicia” se refiere al *modelo binario de justicia* cuyo antecedente se encuentra en el procedimiento *dikazein*, porque este proceso de solución de conflictos es agonial, es decir, las partes no apelan a un tercero ajeno al conflicto, sino que articulan los rituales y procedimientos jurídico-religiosos para solución de sus conflictos a partir de “la justa” (guerra privada). Cuando habla de los “árbitros”, hace referencia al *histor*, cuyo papel era guardar en la memoria los pasos rituales que los litigantes debían cumplir, ocupándose este funcionario de fiscalizar el correcto cumplimiento del procedimiento conforme a las solemnidades. Esto se vuelve patente cuando Foucault continúa su argumento sosteniendo:

... me parece que un cierto número de costumbres propias de la guerra privada, un cierto número de viejos ritos pertenecientes a la justicia «prejudicial» se conservaron en las prácticas de la justicia popular (...) Me parece que la historia de la justicia como aparato de Estado permite comprender por qué, al menos en Francia, los actos de justicia realmente populares tienden a escapar al Tribunal; y por qué, al contrario, cada vez que la burguesía ha querido imponer a la sedición del pueblo la opresión de un aparato de Estado, se ha instaurado un tribunal: una mesa, un presidente, asesores, en frente los dos adversarios. Reaparece así lo judicial. (1992, p. 50)

Posiciones Filosófico-Políticas Respecto de los Modelos de Justicia

Teniendo en cuenta que este intercambio entre Foucault, Gilles y Victor, tuvo lugar en el mes de junio del año 1972, cuando el primero de ellos sostiene que el modelo de justicia

popular no debe estar basado en el modelo trídico de justicia (forma tribunal) sino que debe *inventarse* (1992, p. 68), sugiriendo a sus interlocutores explorar en la historia ejemplos de justicia popular que han tomado el modelo binario de justicia (modelo de la guerra privada), nos sentimos persuadidos a sostener que en el trasfondo de tal sugerencia funciona la “hipótesis Nietzsche”.

Recordemos que el año anterior a este debate, es decir en el año 1971, Foucault dictó en el *Collège de France* el curso en el cual le dedicaría varias clases a caracterizar y comparar dos procesos pre-judiciales *dikazein* y *krinein* del derecho griego (arcaico, tardío y luego el clásico), los cuales -como vimos- representan el formato en bruto de los modelos de justicia binaria o trídica respectivamente, que en el fondo anuda relaciones distintas con *la verdad*. Al año siguiente, durante los meses de febrero y marzo, Foucault en las últimas seis clases dictadas en el *Collège de France*, plasmo la serie de transformaciones en torno al sistema judicial durante la Edad Media y hasta la modernidad. Allí desarrolló varios de los rasgos más sobresalientes en la historia del derecho penal germánico, estableciendo que la guerra privada se adecúa al modelo binario de justicia y la serie de adaptaciones, mutaciones y transformaciones al coaptarse en un aparato de estado, la justicia como aparato de estado o justicia burocrática, cuyo rasgo más sobresaliente es que se basa en el modelo trídico. Todo ello nos persuade a sugerir que el pensador está haciendo valer sus recientes investigaciones en un contexto de intercambio distinto al académico.

Asimismo, en ese mismo año 1971, Foucault debatió con Noam Chomsky acerca de la justicia, y en esa oportunidad el francés hizo valer en sus postulados la misma lógica que utilizaría un año después con los jóvenes maoístas Gilles y Victor. Nos referimos a que en el intercambio con el pensador estadounidense Foucault hizo gala de su modelo bélico nietzscheano (nuevamente en un contexto distinto del académico) para atacar el modelo social utópico que proponía su adversario. En lo pertinente aquí, para Chomsky habría un *principio de justicia* (o de “justicia ideal o legalidad superior” en palabras de Foucault) que está basado en la razón humana, el cual avalaría o justificaría los actos de resistencia o sabotaje cuando el Estado actúa criminalmente. Mientras que Foucault no aceptaba⁴⁹ las ideas de su oponente debido al tenor metafísico de las mismas (“ser humano razonable”), contraponiéndole el modelo bélico -o agonal- de justicia:

...le diré que el proletariado no lucha contra la clase dirigente porque considere que

esta batalla es justa, el proletariado se enfrenta a la clase dirigente porque por primera

⁴⁹ “Foucault, de hecho, no aceptaba nada de todo ello: responsabilidad, sensatez, justicia, ley, eran nociones vacías, fragmentos de ideologías, entidades engañosas, represoras, perniciosas” (Miller, 1995, p. 273).

vez en la historia quiere tomar el poder y, en la medida en que quiere derrocar el poder de la clase dirigente, considera que esta guerra es justa (...) Si se hace la guerra es para ganar, y no por el hecho de que dicha guerra sea justa. (Foucault, 1999a, pp. 91-92)

Sintetizando, la postura teórico-político de los maoístas Pierre Victor y Gilles sería consonante con el pensamiento de John Locke sobre la justicia⁵⁰. Mientras que la postura de Chomsky en cuanto a la justicia como un ideal pareciera ser de corte platónico⁵¹. Sin duda, en estas intervenciones, Foucault adopta una postura con una fuerte impronta nietzscheana.

El Perdurar del Krinein y el Resurgir del Dikazein

Antes de proseguir los análisis creemos conveniente hacer un desplazamiento que nos procure una prudente distancia para revisar lo dicho hasta aquí, de este modo quizá nos hallemos en mejores condiciones para sostener que el concepto de *régimen de verdad* puede traslucirse en el despliegue de los dos procedimientos pre-judiciales antes expuestos.

Cuando conceptualizamos la idea de régimen y su relación con la verdad destacamos el rasgo de circularidad relacional entre *efectos de verdad* y *efectos de poder*. La retroalimentación viene dada en el decurso de los acontecimientos históricos desde el despliegue en sus dimensiones (economía, sociedad, política, militar) y mutuas potenciaciones e interferencias. Al revisar la reconstrucción teórica que Foucault desarrolla de los dos institutos procesales, creemos que es posible advertir que las prácticas judiciales arcaicas revelan dos modelos de justicia asociados a tipologías de verdad diferentes.

La verdad del *dikazein* provenía del correcto despliegue del procedimiento ritual, y la justicia era concebida en instancias, la preliminar -entre hombres- y la definitiva -impartida por Zeus-. Mientras que en el *krinein*, la verdad se vuelve más compleja al incorporar más elementos para constituirse como tal; como vimos, no solo será el resultado de un correcto procedimiento judicial, sino que es declarada por un maestro de ceremonia quien para enunciarla debió basarse en lo *dikaion*, es decir que la verdad es pronunciada sobre la base de “justicia”, entendida esta como: la medida del daño, la proporción de las cosas, el tiempo o los ciclos, las leyes vigentes y de modo mediato el vínculo con el orden general de cosmos.

⁵⁰ John Locke (2005) sostiene que el Estado tiene la función de operar árbitro neutral que resuelve el litigio o la forma del litigio que tiene lugar en el estado de naturaleza. En este los jueces nunca dejan de ser parte, por lo que la arbitrariedad de la pena es un problema que solo se soluciona con la exterioridad del gobierno político.

⁵¹ Para Chomski, en este debate, la condición de proletario establece las condiciones necesarias para poder acceder a la *idea* de justicia.

Por lo tanto, cuando el pensador caracteriza estos dos estatutos de prácticas jurídico-judiciales vinculando el impacto poético de las transformaciones que, desde sus distintas dimensiones potenciaron la asiduidad en la práctica del *krinein* y le procuraron una mejor adaptación a las nuevas circunstancias sociales, creemos que en ese movimiento teórico, está poniendo de relieve el nivel más profundo de mutación en la verdad, dado que durante ese período histórico los regímenes padecieron transformaciones. En otras palabras, muestra cómo la *política general de la verdad* se transformó reelaborándose a partir de cambios, contaminaciones y adaptaciones.

Sin embargo, a pesar de los cambios (reelaboraciones o mutaciones) en el *régimen de verdad*, también ocurrió que ciertos aspectos de esas viejas prácticas prejudiciales griegas perduran y reaparecen en el decurso de la historia, e incluso se extienden hasta nuestros días. En ese sentido Foucault afirma que el discurso de verdad en nuestro sistema jurídico occidental pertenece a la dinastía del *krinein* y que *la balanza, forma tribunal y la neutralidad del juzgador* es concomitante a nuestro modelo burocrático de justicia estatal. Asimismo, indica que en ciertas ocasiones reaparece espontáneamente el modelo de la guerra privada cuyo antecedente lo encontramos en el procedimiento arcaico *dikazein*. En ese sentido, acude a ejemplos de la historia francesa que citamos más arriba, ciertamente es constante durante gran parte de la Edad Media (especialmente en el derecho de tradición germánica) y como veremos también reaparece en episodios concretos durante el período del derecho griego clásico dado que en *Edipo Rey* es posible ver cómo se ponían en práctica mecanismos de desafíos entre personajes en algunos pasajes de esta tragedia (Foucault, 1999a, p. 188).

Por nuestra parte, creemos que incluso en la actualidad reaparecen ciertas prácticas de penalidad (de modo rudimentario y por fuera de aparato burocrático) basadas en el modelo binario de justicia, especialmente en casos de flagrancia delictiva, donde los intervinientes penalizan de propia mano al autor del delito.

Creemos que el *krinein* perdura en el discurso y prácticas judiciales actuales, mientras que el *dikazein* reaparece esporádica e itinerantemente en actos de “justicia popular”. En ese sentido, al menos en occidente las normas se expresan en leyes que gozan de publicidad oficial y aval estatal. Mientras que al interior del entramado social existen *reglas no escritas*. Por supuesto que, desde la óptica estatal esas *reglas no escritas* puede que sean “ajenas” al sistema legal y por ende, en ocasiones se encuentran al margen de la “verdadera justicia” estatal. Es por ello que cuando espontáneamente son aplicadas, ya sea mediante acciones individuales o colectivas, rápidamente son catalogadas (desde la óptica estatal) como

modalidades de “justicia por mano propia” (“turba embravecida”, “escraches”, “levantamiento popular”, “revueltas campesinas”, etc.), siendo presuntamente interpretadas de excesivas o desmesuradas y preferentemente soslayadas (a pesar de su frecuente resurgir).

Las Justicias en el Mercado

Para Michel Foucault veridicción y jurisdicción están íntimamente ligadas en el curso de la historia, tal es así que en el año 1979 al estudiar la historia de la gubernamentalidad distinguió la irrupción del mercado como lugar de jurisdicción (siglos XVI al XVII) y como un lugar de veridicción (mediados el siglo XVIII), indicando que este fue "...uno de los innumerables cruces entre jurisdicción y veridicción que, sin duda, es uno de los fenómenos fundamentales en la historia del Occidente moderno" (2012a, p. 52).

Si bien ya hemos mencionado esta distinción en el primer apartado del trabajo, aquí agregamos brevemente que en el mercado como lugar de jurisdicción subyace el modelo *triadico* de justicia, debido a que para evitar fraudes y permitir que los más pobres accedan a productos básicos, se tiene que intervenir y regular el mercado fijando *justos-precios*. Mientras que, en el mercado como lugar de veridicción, subyace el modelo de justicia *agonal*, cuya lógica habilita el libre juego de oferta y demanda (sin intervenciones), produciendo los “verdaderos” precios, denominados *precio natural* (Foucault, 2012a, pp. 46-49).

Las Prácticas Judiciales Penales y sus Formas Jurídicas

En este apartado nos ocupamos del *derecho*, al cual no lo entendemos exclusivamente en términos de *ley y teoría jurídica* sino de modo abarcativo como *formas jurídicas*, debido a que para nosotros el enfoque analítico del derecho en Foucault, especialmente el que desarrolló durante la primera mitad de la década del setenta (pero que retoma desde otra *vía* a principio de la década del ochenta), pasa por atender a una serie de aspectos referidos a las *prácticas judiciales*, especialmente a la serie de prácticas cuya aplicación se plasma en el campo de la penalidad. En ese sentido, la tensión problemática en los estudios del pensador se muestra en torno a un conjunto de fricciones entre derecho y verdad, y al modo en el cual fue expresado a partir de prácticas judiciales, que si bien son regulares también han ido modificándose en el curso de su historia.

Por lo tanto, pensamos que para Foucault el *derecho* es abarcativo de “*formas jurídicas*”, expresión con la cual articula *prácticas judiciales* (aplicación de las reglas, ley, dramaturgia, ritualidad, sistema de prueba o técnicas de indagación, discurso judicial) con *regímenes veridiccionales* (confesión, reconocimiento, arrepentimiento, desafío, juramento, control y tratamiento). Esta articulación representa el espacio de tensión problemática en las subjetividades, donde los procedimientos regulares del derecho o sus *formas jurídicas* trazan un vínculo con la obligación de “decir la verdad”. En la articulación de verdad y derecho es donde se crean las condiciones mediante las cuales se conduce a las subjetividades por *los caminos de la verdad*.

Verdad Apofántica en la Teoría del Derecho y Retórica en el Discurso Judicial

Si bien el eje de nuestra investigación no pasa por la disputa entre filosofía y sofística, problema afín al campo de la *filosofía del lenguaje*, lo cierto es que en el presente trabajo (y en especial en este tercer apartado del desarrollo) nos interesan aquellas reflexiones y análisis que el pensador francés profirió acerca de la verdad y lo judicial. Es por ello que, para comenzar el apartado dedicado al estudio de las prácticas judiciales de la penalidad, como interludio o eje de conexidad entre veridicción y jurisdicción, es necesario detenernos a considerar los aspectos filosóficos del lenguaje que subyacen en la teoría del derecho y los retóricos que aparecen en la puesta en funcionamiento del discurso jurídico en las batallas que constituyen las prácticas judiciales.

En la histórica disputa entre filosofía y sofística, Foucault señaló, en el curso del *Collège de France* dictado en el año 1971, que Platón y Aristóteles presentaron al discurso

filosófico como triunfal respecto del sofístico. Indica que Platón consideró al discurso sofístico como falso, dado que solo se hace pasar por verdadero, y que Aristóteles sostuvo que el discurso sofístico se trataba de una mera apariencia de razonamiento, el cual ni siquiera alcanza la categoría de verdadero o falso (2014c, pp. 66-67).

Estos dos filósofos, al escribir la historia de su disciplina declararon la victoria de la filosofía respecto de la sofística. Esta vertiente de la filosofía clásica afirmaba que los enunciados de una proposición lógica son capaces de expresar, en el significado, aquello que se encuentra en el nivel de lo que *es* y lo que *no es*. En eso consiste la apofántica⁵², en asumir que la materialidad de los enunciados poseen la aptitud para reflejar (en el plano de la idealidad del significado) aquello que acaece en el orden de la realidad (ser y no ser).

Más allá del triunfo de la lógica Platónico-Aristotélica que instaló la verdad apofántica en el corazón de discurso filosófico, el enfoque de Foucault no pasa por allí, no se detiene en lo que se pensó o se dijo acerca de *la* verdad, sino que sus observaciones giran en torno a las condiciones de emergencia, funcionamiento y distribución de ese discurso de verdad. En ese sentido, su análisis es eminentemente factual, por ello su mirada está puesta en las prácticas, y particularmente en las prácticas judiciales (Foucault, 2014c, p. 89), porque allí es donde se libran las batallas argumentativas, el lugar donde funciona y se distribuye el poder. En la mecánica del proceso judicial y los argumentos mediante los que se libra la lucha, lo que se devela es la *obligación de verdad*; dicho de otro modo, a Foucault no le interesa *la* verdad (dado que esta cambia) sino el camino que se recorrió para llegar a ella, aquello que la hizo posible como tal.

Dos años más tarde, en las *discusiones*⁵³ que siguieron a las cinco conferencias dictadas en Río de Janeiro, Foucault reivindica enérgicamente la importancia de la sofística y propone «retorizar» a la filosofía, dado que consideraba que la tradición filosófica había disfrazado el lenguaje con el discurso de verdad (apofántica), ocultando aquello que los sofistas ya habían dicho claro: el discurso tiene materialidad y debe ser analizado en cuanto a la función estratégica, es decir hay que prestar atención al modo en que se articula el discurso para ver en este la estrategia que subyace al mismo. Su atención está puesta en las relaciones

⁵² “La apofántica es lo que establece entre el enunciado y el ser una relación en el plano exclusivo (siempre ideal) de su significación. Y en virtud de esa relación que tiene su lugar en la significación, el enunciado puede ser verdadero o falso” (Foucault, 2014c, p. 83).

⁵³ En la edición de Gedisa, los intercambios que tuvieron lugar luego de las cinco conferencias dictadas en Río de Janeiro, fueron transcriptas en un último apartado al que se lo denominó “Discusiones” (Foucault, 2011, p. 149). Sin embargo, en la edición de Gallimard, se optó por la expresión “Mesa redonda” (Foucault, 1999a, p. 257). Mientras el original francés dice: “Table ronde” (*Dits et écrits*, TII, p 623)

de *poder* que aparecen en la batalla argumentativa, eje sobre el cual la parte vencedora se erige como la portadora de *la verdad*.

Foucault esquematiza su punto señalando que, para Sócrates no vale la pena hablar si no es para decir la verdad. Entonces, el *logos* del discurso (el hecho de hablar) para Sócrates es finalmente un ejercicio de *memoria*, es algo inmaterial, es decir algo que remite o tiende a las *ideas* (allí radica la apofántica). Para los sofistas, por el contrario, el *logos* del discurso reviste una doble materialidad, aquello de lo que se habla cuando hablamos (su contenido) y el acto de habla (el enunciado), o dicho de otro modo el significado y el significante respectivamente.

Por lo tanto, Foucault manifiesta estar de acuerdo con el discurso verosímil de los sofistas y no del lado del discurso de verdad de los filósofos clásicos, dado que, en estos últimos, no encuentra *verdad*, sino *voluntad de verdad*; por ello se lo debe *destruir* (Foucault, 1999a, pp. 267-269). Por supuesto que destruir en el sentido metafórico, como la tarea de comprender que el legado de esa tradición filosófica y su discurso de verdad (apofántica) se encuentra (desde entonces y hasta hoy) inmiscuido en el lenguaje, ergo funcionando en saberes e instituciones. Por ello, si “retorizamos” a la filosofía, las debilidades de esa *voluntad de verdad* se harán explícitas, y derribar su *discurso de verdad* se torna posible.

En conclusión, para Foucault si bien la filosofía fue permeable a la teoría del derecho, no lo fue a la práctica del derecho, es decir la práctica judicial le resultó impermeable a la filosofía. Dicho en otras palabras, si bien Platón y Aristóteles “triunfaron” sobre la sofística, su discurso filosófico tuvo tremendas dificultades para afrontar aquello que se da en el orden de la práctica. Esta última resultó “impermeable” al discurso filosófico porque este es el discurso de verdad, pero en la práctica judicial aparece otro juego, el juego de estrategias en el discurso, el lugar donde los argumentos y el lenguaje, se disponen hacia el único fin: ganar el pleito, “llevarse la palma” para así ejercer *poder*.

Esta es la razón por la cual Edgardo Castro dice: “...en Foucault no nos encontramos con una filosofía ligada a la teoría del derecho, si, en cambio, con una filosofía permeable al derecho, al punto de hacer de las formas jurídicas, por su entrelazamiento con el decir verdadero, una de las piezas centrales de su filosofía política” (2022, p. 19). En definitiva, la tensión problemática del derecho en Foucault no pasa por la teoría del derecho, sino por las *formas jurídicas* que se emplean en las prácticas judiciales, dado que allí aparece el nivel de análisis donde vemos la *estrategia*, el diagrama del poder sobre el cual luego erige la verdad.

Las Formas Jurídicas y las Prácticas Judiciales

Las prácticas judiciales de la penalidad gozan de privilegio analítico en los desarrollos del pensador francés (especialmente durante la primera mitad de la década del setenta y desde ángulo de las prácticas profesionales a principios de la década del ochenta), dado que recurrió a ellas en varias ocasiones (cursos, conferencias, libros y entrevistas). Creemos que tales prácticas son la mejor vía de acceso para comprender los lazos entre *verdad-justicia-derecho*, dado que es en la *práctica judicial* donde la palabra de verdad y la palabra de justicia se anexan respectivamente, lo cual implica a su vez que el *decir verdadero* solo es tal si se halla anclado en un modelo de *justicia* y representado por una *forma jurídica*. Esta idea puede ser simplificada con la expresión nodal *veridicción-jurisidicción*.

Nuestra estrategia consiste en calar en la *veridicción-jurisidicción* realizando una analítica de las prácticas judiciales de la penalidad, procurándonos de este modo un “plano” desde el cual hagamos posible exhibir la dinámica de las interacciones antes indicadas.

Para ello comenzaremos con el análisis de un fragmento de la primera conferencia dictada en Río de Janeiro a partir del cual trazaremos las relaciones entre *prácticas judiciales penales* y *veridicción-jurisidicción*:

Me pareció que entre las prácticas sociales, cuyo análisis histórico permite localizar la formación de nuevas formas de subjetividad (...) las prácticas judiciales están entre las más importantes (...) constituyen a mi juicio una de las formas a través de las cuales nuestra sociedad definió tipos de subjetividad, formas de saber y, en consecuencia, relaciones entre el hombre y la verdad que merecen ser estudiadas.

(Foucault, 1999a, p. 172)

Este pasaje contiene la siguiente advertencia metodológica: para llegar a localizar las *nuevas formas de subjetividad* es indispensable atender a una serie de *prácticas* (regulares) en las cuales los individuos se encuentran (de suyo) inmiscuidos y re-forjándose a sí mismos en el decurso de su participación en las interacciones con los demás. En este caso, Foucault hace referencia a prácticas judiciales penales, es decir aquellos procedimientos judiciales del derecho, dispuestos en las sociedades occidentales para determinar las faltas o errores cometidos por individuos y establecer su responsabilidad fijando la reparación o castigo adecuado. Estos mecanismos jurídicos históricamente han funcionado al interior de una

política general de la verdad al tiempo en que han generado las condiciones desde las cuales emergieron nuevas formas de subjetividad.

Las nuevas *formas de subjetividad* se forjan y re-forjan al fragor de las *formas de saber* imbricadas en las prácticas jurídico-judiciales. Estas últimas son abordadas por el pensador francés a partir de las cuales muestra las relaciones entre verdad y subjetividad, en distintos momentos de la *historia del pensamiento*. En los siguientes sub-apartados nos dedicaremos a explicitarlo.

Por último, consideramos que Foucault acudió recurrentemente (durante la primera mitad de la década del '70 y a principios de la década del '80) a prácticas judiciales penales para poner de relieve y hacer comprensible aquellos procesos de reconfiguración de las subjetividades, aquellos *camino por la verdad* que las subjetividades transitaron en el decurso de la historia de la civilización occidental. Como bien lo dice en el curso del año 1979, lo importante no es la historia de la verdad, sino la *historia de las veridicciones*, es decir las condiciones mismas desde las cuales impartimos, usamos, gozamos y nos consolidamos en ellas como *sujetos*. Ello se debe a que, en el fondo lo que debemos comprender es el valor político de aquello que en el decurso de nuestra historia hemos hecho de nosotros mismos, tanto en el plano individual como en el colectivo (Foucault, 2012a, pp. 53-55). Dicho de otro modo, hacer una historia de las veridicciones puede ser una empresa muy valiosa, pero lo es en tanto y en cuanto nos permita comprender lo que hemos hecho de nosotros (diagnóstico), porque nos brindaría la posibilidad de rediseñarnos como subjetividades (estética de la existencia).

Prácticas Judiciales Penales y Subjetividad

Nos introducimos en este apartado haciendo la siguiente advertencia, Foucault no hace (ni quiere hacer) una historia de la justicia penal⁵⁴, sino que su empeño pasa por hacer la *historia del pensamiento*, y para ello, en su abordaje de la penalidad, es que recurre a prácticas judiciales que tuvieron lugar en el decurso de la historia occidental, para exhibir del modo más tangible posible cómo es que los sujetos se vieron doblegados por la *obligación de decir la verdad*, es decir, cuáles y de qué manera se han ido trazando esas prácticas de la penalidad, cuáles han sido los argumentos, fundamentos y justificaciones, a qué nivel funcionaron las concepciones sobre lo justo e injusto, y otras categorías como las de pureza e impureza, culpabilidad e inocencia, pecado y perdón, así como el juego con la legalidad y legitimidad. Se trata en el fondo de comprender, en toda la trama de mecanismos, técnicas,

⁵⁴ Entiéndase la historia de la ciencia del derecho penal o procesal penal.

aparatos, procesos, estrategias, rituales, dramaturgia, cómo es que las subjetividades han sido las protagonistas anónimas que participaron en su consecución.

Desde una mirada retrospectiva del pensador, creemos que al pensar en las relaciones entre: *juegos de verdad, relaciones de poder y subjetividad*, lo que debe colocarse bajo análisis es *la doble faz de la verdad*. De modo tal que, en su anverso, *la verdad del poder* se impone al interior de nuestra sociedad occidental cuando basamos nuestra convivencia en reglas (juridización de las relaciones interpersonales) y luego monopolizamos su exigibilidad mediante un aparato estatal; y en su reverso, *el poder de la verdad*, en el cual las subjetividades hemos trazado una relación tan profunda y personal con la *verdad* acerca de nosotros mismos que –incluso– nos sentimos en la obligación de buscarla, hallarla y decirla. Estamos moldeados como sujetos confesantes y estamos convencidos de que sea exigible a los demás.

A su vez, retomando lo dicho anteriormente, gran parte de los desarrollos e investigaciones del pensador francés, se valen de ejemplos históricos de las prácticas judiciales penales en las que exhibió la interconexión entre *subjetividad, formas de saber-poder y verdad*. En el año 1981 dictó en la Universidad Católica de Lovaina un curso dedicado a la función de la confesión en la práctica judicial penal; en esa oportunidad afirmó que la relación *veridicción y jurisdicción* es uno de los problemas más grandes, difíciles y enigmáticos que la historia de nuestra civilización ha atravesado. En ese sentido, el pensador francés se cuestiona: “Cómo decir la verdad y decir lo justo a la vez; cómo la palabra de verdad puede ser el fundamento de la palabra de justicia; en qué sentido, en qué medida la palabra justicia, la jurisdicción, necesita la veridicción” (2014b, p.38). Creemos que estas preguntas son la clave de acceso o guía a partir de la cual realizar el recorrido de la *historia del pensamiento* acerca de la penalidad en Michel Foucault, siempre y cuando las inquietudes pasen por comprender las relaciones entre *subjetividad, verdad y derecho*.

A partir de la década del '80, el pensador agudizó su enfoque sobre la penalidad estudiando dos técnicas cristianas: *exomologesis* y *exagoreusis*. Técnicas penitenciales del cristianismo mediante las cuales se cultivó a los individuos de dos maneras distintas en la obligación de *decir la verdad de sí mismos*, en definitiva, fueron técnicas de conducción de conductas que contribuyeron a la producción de *sujetos confesantes*, lo que fue esencial en el proceso de consolidación de los aparatos burocráticos pre-estatales y estatales. Es decir, al tiempo que estas técnicas penitenciales eran implementadas para la expiación de pecados en el ámbito religioso, correlativamente emergían los aparatos pre-estatales (incipiente monarquía), y poco a poco los procedimientos judiciales penales de esos aparatos pre-

estatales adaptaron algunas de las técnicas de extracción de la *verdad* (*enquête*) e inmiscuyeron la *verdad* como elemento *esencial* (estructural) a la hora de articular los procedimientos y prácticas judiciales de la penalidad, lo que acabó trastornando y causando problemas que hasta hoy día el derecho no ha resuelto. En otras palabras, esas dos técnicas penitenciales cristianas que exigen y producen sujetos confesantes fueron adaptadas al campo institucional-judicial, y acabaron sumergiendo al *derecho* en una crisis (Foucault, 2014b, p 31).

Desde el siglo XIX el derecho ya no solo se ocupa de averiguar *la verdad* de lo que ocurrió para determinar la reparación del daño, sino que pretende averiguarla para: 1) sancionar la *infracción* que afecta la soberanía, y 2) para que el criminal diga la *verdad* acerca de sí mismo. La confesión del criminal declara inocente al juez al prescribir un “tratamiento” carcelario tendiente a corregir al criminal. Con el surgimiento de nuevas las disciplinas (psiquiatría, psicología, criminología), la batalla judicial se complejiza, hay nuevos especialistas interviniendo y proveyendo de *verdades* al tribunal que no logra que el acusado confiese. Dicho de otro modo, estas disciplinas se ocuparán de “rellenar” el espacio vacío que el silencio del criminal (falta de confesión) le ocasiona al *derecho*, brindando aquellas explicaciones científicas (positivas) que fungen de “razones” para hacer comprensible la conducta del criminal.

La reparación, el castigo o la sanción de la infracción adoptaron a lo largo de la historia distintas formas o modalidades. En la antigüedad la reparación del daño era la regla y sus excepciones eran el destierro o su modalidad extrema con la pena de muerte. Durante la Edad Media el sistema judicial se dedicó a la extracción de bienes (multas, confiscaciones) acrecentando el asentamiento de los aparatos pre-estatales. En la modernidad el sistema judicial penal era eminentemente retributivo y la pena de muerte era una de los principales castigos. Por último, en la contemporaneidad la principal pena fue la extracción del individuo de la sociedad colocándolo en prisiones bajo el fundamento de la protección social (Foucault, 2021, p. 173). En definitiva, el principio racionalidad-irracionalidad e inclusión-exclusión ha operado en distintas modalidades a lo largo de nuestra historia, por estas razones la soberanía estatal se asentó bajo diferentes fundamentos discursivos, los cuales intentaremos exponer en los siguientes puntos.

Prácticas Judiciales Penales en la Edad Antigua (Derecho Griego Clásico)

Foucault analizó con detenimiento el mecanismo judicial del *derecho griego clásico* en sus aspectos prácticos al valerse de la obra literaria *Edipo Rey* escrita por el poeta trágico

griego Sófocles⁵⁵. En la relectura⁵⁶ que el pensador francés emprendió de esta tragedia pueden advertirse dos etapas: 1) fue desarrollada durante la década del '70 y se enfoca en aspectos de carácter procedimental-judicial de “develación” de la *verdad*, es decir, en la dilucidación de hechos del pasado mediante la articulación de un proceso institucional de textura judicial volcado a descubrir la causa de la *mancha* o desgracia pública, mediante la encuesta (*enquête*) de “verdades fragmentarias” (testimonios, adivinanzas o presagios) con el objetivo de *purificar* a la ciudad del crimen; y 2) la desarrolla a comienzos de la década de los '80, momento en que agudiza su análisis enfocándose en el personaje *Edipo*, especialmente en cuanto al modo en el que transita el encuentro con su pasado y el cambio en sus circunstancias de: soberano-criminal, investigador-investigado, olvido-memoria, no saber-saber superlativo, mancha-purificación, peste-exilio. Foucault expone la profunda tensión que entrama al personaje en su pasaje de una circunstancia hacia la otra. En el fondo de la transición el personaje revierte en la verdad de sí mismo, constituyéndose entonces en *sujeto confesante*.

Marco Legislativo y sus Fundamentos Político-Religioso. En las clases del 10 y del 17 de marzo del año 1971 en el *Collège de France* encontramos ciertos elementos contextuales que son claves para el análisis de la penalidad en el derecho griego clásico. Recuperarlos contribuye a la integralidad del abordaje, dado que nos provee de información histórica, jurídica y religiosa (*régimen de verdad* vigente) de la civilización griega de los siglos VIII, VII y VI a.C. Acercarnos a esas condiciones culturales, sus creencias, normas y parámetros, nos permiten comprender mejor el contexto socio-histórico en el cual el poeta Sófocles entrama a su personaje Edipo.

En ese sentido, la legislación vigente en la Grecia de los siglos VII y VI a.C. en materia de derecho penal fue introducida por el legislador ateniense Dracón, la cual fungió como marco regulatorio sobre el cual Sófocles desplegó el drama de su obra literaria *Edipo Rey*. Esta legislación draconiana (del llamado período del “derecho griego clásico”) regulaba el homicidio desde dos planos del derecho: el *sustancial* y el *procesal*. En cuanto al primero estableció tres aspectos situacionales que debían determinarse: 1) si se cometió un homicidio, 2) el autor del mismo, y 3) las condiciones (dolosas, culposas, o legítima defensa) en las cuales fuera consumado. De esta última deriva la pena a imponerse, que para el caso de

⁵⁵ Nació en Colono en el año 496 a. C. y falleció en Atenas en el año 406 a. C.

⁵⁶ Se trata de una “relectura” debido a que Foucault no interpreta esta obra literaria desde el enfoque psicoanalítico inaugurado por Freud, sino que abre una nueva forma de interpretar el drama a partir de las implicancias que la verdad y las formas jurídicas le plantean a los personajes. En pocas palabras, la lectura foucaultiana pasa por la dramaturgia judicial la obra literaria (Foucault, 1999a, p. 185-186 y p.263).

legítima defensa se la consideró una reparación en sí misma, por lo cual no mereció sanción (Foucault, 2014c, p. 111), mientras que las culposas, conllevan la pena de exilio, y respecto al homicidio doloso, la pena prevista era la muerte (sin extensiones ulteriores), debido a que la finalidad de esta legislación era evitar la multiplicación indefinida de muertes por venganzas sucesivas entre las familias (Foucault, 2014c, pp. 198-199).

En cuanto al plano *procesal*, la ley distinguía lo siguiente, si la denuncia sobre un determinado crimen la realizaba un ciudadano el procedimiento admisible era la *exangelesia*, mientras que si no lo era procedía la *menysis*; y se presentaban ante *el consejo* (Boulé) o *la asamblea* (Foucault, 2014b, p. 72). Asimismo, eran los allegados-familiares de la víctima quienes tenían *legitimación* para entablar la querrela contra el supuesto autor del homicidio, en ese sentido Foucault precisa que: “...en el derecho griego no hay nada parecido a la fiscalía, el ministerio fiscal o la sede pública. Siempre debe haber dos adversarios, uno de los cuales acusa al otro, quien, a su vez, se defiende” (2014c, p. 109).

Esta última afirmación podría abrir la pregunta de por qué *Edipo* instruyó una investigación pública tal como si se tratara de un fiscal o juez. Bien, la respuesta se vincula con un trasfondo religioso y político, recordemos que la peste asolaba a la ciudad de Tebas (de la cual *Edipo* era su Rey) y este problema de salubridad fue interpretado como una maldición impuesta por Apolo a los tebanos a causa del homicidio del Rey Layo, el cual, al no haberse dilucidado, le ocasionaba una *mancha*. Entonces, la peste representa la *denuncia* que Apolo radica ante *Edipo*, aunque esta fuera expresada por el Oráculo e informada a *Edipo* por Creonte. Dado que Apolo no es ciudadano de Tebas, su denuncia en forma de peste sigue el mecanismo de la *menysis*, a la cual *Edipo* la admite diciendo: “Puesto que hay una denuncia, voy a volver a examinar todo desde el comienzo” (Foucault, 2014b, p. 72). En ese sentido, Foucault indica que, desde el punto de vista jurídico, una vez admitida la denuncia ya sea por la asamblea o el consejo, se designan investigadores (*zetetai*), que están encargados de investigar y reexaminar las cosas desde el principio, para saber cuál es la verdad de la denuncia.

Es por estas razones que el Rey *Edipo* emprende acciones para *purificar* a la ciudad (gesto religioso), desplegando la *investigación* de textura judicial en la cual se imbrican *medicina y derecho* (gesto político), ya que: “... lo que *Edipo* está poniendo en juego es una práctica médica: descubrir, frente a la enfermedad de la ciudad, los signos, elementos, indicios, síntomas a través de los cuales pueda encontrarse la causa misma de esa enfermedad” (Foucault, 2014a, p. 78). Por ello, tanto por razones religiosas como políticas, resulta lógico que sea el líder gobernante (Rey) quien se ocupe de auxiliar al pueblo,

especialmente Edipo quien en el pasado había salvado a Tebas por *dominar* (con su *opinión*) el enigma de la esfinge. Edipo era portador de la *técnica* (τέχνη) para *descubrir* (εὐρίσκειν) *la verdad* (la causa y “autor” de la desgracia pública) y al encontrarse facultado para ello se ocupa en articularla (en un proceso de tenor judicial) para salvar a la ciudad de la peste, ya que de ese modo al mismo tiempo resguardaría *su propio poder tiránico* (Foucault, 2014a, pp.81-85).

Ahora bien, aunque legislativamente se contemple que son los familiares aquellos *legitimados* para promover la querrela y que por entonces no hay nada parecido a ministerio fiscal, sin embargo ya que se trata de un caso que repercute en la salud pública, aparece *coherente* que sea su líder-salvador (tirano) quien tenga: *a) legitimación* para promover el proceso aleturgico de textura judicial con la finalidad de *descubrir* (εὐρίσκειν) la causa de la peste; *b) oficiosidad*, ya que Edipo se erige como el *instructor* de la investigación, ejercitando su *poder* al cuidado de la salubridad del pueblo; *c) facultades de tenor judicial*, donde Edipo asume la *tercera posición* (que se caracteriza por colocarse “por fuera” del pueblo) y desde allí se ocupa de pronunciar *la* solución al problema: “descubrir al asesino”. Asimismo, respecto de esta facultad de tenor judicial, Foucault señala que en el desenlace del drama cuando Edipo es declarado culpable del homicidio, no purgó la *pena* que la legislación marcaba⁵⁷, ni tampoco aquella que él mismo se prescribió con antelación (destierro), sino que se penaliza cegándose a sí mismo.

Ahora bien, si ahondamos en los *aspectos religiosos* de los fundamentos del derecho griego clásico, Foucault señaló que entre el período *arcaico* (siglo VIII a.C.) y el *clásico* (siglos VII y VI) tuvieron lugar una serie de cambios en la vida religiosa de los ciudadanos que acabaron por producir una *inversión* en el esquema *pureza-impureza* y ello fue “...importante para la constitución de una moral de la culpa, pero lo es asimismo para la constitución de cierta voluntad de saber” (Foucault, 2014c, p. 191). En ese sentido, una *moral de la culpa* constituida a partir de la calificación jurídico religiosa de actos e individuos es importante porque es aquí donde encontramos asociada la impureza con la criminalidad. En cuanto a la *voluntad de saber* se refiere al desarrollo de mecanismos de tenor judicial capaces de procesar información fragmentaria proveniente de distintas fuentes (testimonios, adivinanzas) sobre las cuales se obtiene “conocimiento” sobre ciertos “hechos” del pasado.

⁵⁷ Retomando lo previsto por la ley draconiana para el homicidio, es notable que Edipo no fue asesinado ni exiliado, sino que él mismo acaba quitándose la vista y Tebas queda dispensada de la peste.

Entonces, el esquema *pureza-impureza* de la época homérica (período *arcaico*) se basaba en discontinuidades ritualmente manifestadas y mantenidas por la ablución. En ese sentido, se produce la *mancha* cuando hay una comunicación indebida entre dos regiones que debieron mantenerse separadas, lo que conlleva dos consecuencias: “a) la región afectada queda mancillada por lo que irrumpe en ella, y b) el objeto que irrumpe se presenta manchado en esa región donde no habría debido penetrar” (Foucault, 2014c, p. 191). Por lo tanto, la *ablución* es un umbral o espacio intermedio cuya función era la de interrumpir el contacto entre dos regiones que no debían conectarse. Ahora bien, sobre el homicidio en este período Foucault sostiene que: “La ablución homérica no lava al asesino o al culpable ni le devuelve su pureza primitiva” y agrega: “Ahora bien, es preciso señalar que el criminal no es en sí mismo una de esas regiones diferentes que hay que aislar de las demás: en Homero, el asesino no es como tal objeto de un tratamiento especial” (2014c, pp. 190-191).

Durante los siglos VII y VI a.C. las prácticas religiosas de los ciudadanos fueron cambiando debido a la meticulosidad de los rituales en Hesíodo, la contaminación del orfismo y la influencia del culto dionisiaco. Todo ello contribuyó a la *inversión* religiosa del esquema *pureza-impureza*, el cual quedó configurado del siguiente modo: “1) crimen; 2) mancha; 3) ritual de borradura, y 4) inocencia recuperada” (Foucault, 2014c, p. 191). Este *reajuste en las estructuras religiosas*, sumado al cambio en las prácticas económicas (consolidación de la moneda griega), y el establecimiento de un “nuevo poder político”, crearon las condiciones desde las cuales se formuló una *definición jurídica del individuo* (Foucault, 2014c, pp.196-197). Será entonces que a partir de la regulación estatal se distribuirá la calificación jurídica de lo puro e impuro.

Ante este escenario de cambios sociales, lo que nos parece valioso resaltar es que el Estado adquiere la facultad de calificar jurídico-religiosamente, tanto el acto de homicidio como al individuo que lo perpetra. Asimismo, haberse contemplado legislativamente que la consecuencia del asesinato es la *exclusión* (ya sea por muerte o exilio) del autor, sobre quien pesa la mancha individual de su crimen y a quien -tras un ritual de borradura (juicio/procedimientos)- se le aplica un pena (sentencia de exilio, muerte⁵⁸) mediante el cual recupera la inocencia retornando al estado de pureza inicial (Foucault, 2014c, pp. 199-200).

Introducimos una conexión relacional con el *gobierno por la verdad*, en la cual, como vimos: el *gobierno* necesita de la *veridicción*, es decir, la *hegemonía* necesita de la *aleturgia*. En ese sentido, cuando Edipo -como gobernante- ante las circunstancias de insalubridad de su

⁵⁸ Mientras que el procesado o acusado de asesinato tenía vedado el acceso a ceremonias religiosas.

pueblo, se vio compelido encontrar una solución que purifique la *mancha* y en razón de ello auspicia los rituales para la *manifestación de la verdad*, articulando la dramaturgia judicial a través de *indagaciones (enquête)* a los testigos. Por lo tanto, se ven unidos política y religión a la medicina y al derecho, es decir, al proceso dramático de tenor judicial donde se encaminan rituales para la consecución de la *manifestación de la verdad* como mecanismo de *purificación y salvación* de la *polis*. En ese sentido Foucault señala:

Basta con que la verdad se muestre, se muestre en su ritual, se muestre en sus procedimientos convenientes, se muestre en su aleturgia reglamentada, para que el problema del castigo deje de plantearse y Tebas, por eso mismo, quede liberada.

(2014a, pp. 95-96)

Por lo tanto, el trasfondo político-religioso se encuentra enlazado al *gobierno por la verdad*, es decir, para la concepción social en la que funcionaba el derecho griego clásico, la ultra-finalidad de la serie de prácticas judiciales en su marcha dramática, sirven a la producción de las condiciones donde la *verdad se manifieste*, la articulación de estas prácticas son de alguna manera “el canal de parto” de la “verdad legítima” (Foucault, 2014b, p.92) colocada bajo el registro aletúrgico de lo *experiential* que, en su trascendencia, se acopla al registro aletúrgico de lo *sacro*. Por otra parte, respecto a la aplicación de la sanción prescripta en abstracto en la ley, no es esta la ultra-finalidad para la cual se pone en marcha esta *techne technes* (Τέχνη τέχνης) de Edipo, sino que su ultra-finalidad trasciende hacia un plano en el que convergen política, religión, medicina y derecho hacia *el gobierno de los hombres por los caminos de la verdad* para su salvación y *purificación* de la ciudad (*omnes et singulatim*).

En cuanto al aspecto *sustancial* de ley draconiana, ya mencionamos que prescribía la *pena* de exilio o muerte en abstracto para el autor de homicidio voluntario, y coincidentemente con ello, en la tragedia de Edipo, los dioses también prescriben los mismos castigos, sin embargo Edipo no purgó ninguna pena (aunque él solicitó ser enviado al exilio), e igualmente la luz que produjo la *manifestación de la verdad* purificó la *mancha* que pesaba en Tebas. Foucault indica que, cuando Edipo se inflige la lesión con la que pierde la vista, no lo hace como una manera alternativa de castigo con la que pudiera eludir o evitar su propia muerte o exilio, sino que lo hace porque: “la luz y su mirada, y el espectáculo de su crimen, le resultaban incompatibles” (2014a, p.95).

Aspectos Destacados del Procedimiento de Textura Judicial en Edipo. El proceso que se “instruye” en la tragedia de Sófocles: 1) es de *textura judicial*, 2) está basado en la

forma trádica de justicia (*krinein*), y 3) es un *símbolo* religioso, político, semimágico del ejercicio del poder (Foucault, 1999a, p. 192). En ese sentido, desde el principio es Edipo quien dirige las indagaciones (*enquête*) hacia el resto de los personajes buscando *descubrir* la causa de la peste en Tebas. Sin embargo, durante el proceso irá perdiendo la posición de *tercero-neutral* ante los testigos, hasta que al final de la pieza se *reconocerá* culpable y pierda por completo su *poder real* con la facultad de tomar la decisión judicial (Foucault, 2014b, p. 196). Asimismo, Foucault advierte que al interior del drama aparecen reminiscencias del procedimiento judicial *dikazein*, específicamente en el episodio en el que Edipo acusa a Creonte de truncar la respuesta del oráculo para perjudicar su poder, lo que generó que Creonte *desafíe* a Edipo ante Yocasta (quien auspiciaría como *histor*) a prestar juramento cada uno de sus respectivas *verdades* (Foucault, 2014b, p. 188).

Ahora bien, el enfoque del pensador francés en torno de esta tragedia de Sófocles, no pasaba por estudiar al personaje Edipo en términos de conciencia e inconsciencia, sino por analizar la tragedia a partir de la relación entre el *ejercicio del poder* y la *manifestación de la verdad*. De modo tal que desgranó distintos aspectos referidos al procedimiento de textura judicial que Edipo encamina en su búsqueda de la manifestación de la verdad (*aleturgia*), encontrando aquello que llamó: “la ley de las mitades” y que implica que la *verdad* se encuentra dispersa o repartida en *estratos, tiempos y sentidos*. En el más alto de los *estratos* ubica al dios Apolo y al adivino Tiresias. Edipo obtiene la primera mitad de la *verdad* luego de que su cuñado Creonte consultó al oráculo, y el mensaje que trae desde Delfos es un presagio que anuncia que la peste diseminada en Tebas se debe a una maldición impuesta por las deidades a causa del asesinato del Rey Layo, es por ello que para purgar a la ciudad de esa peste es preciso expiar dicha falta (Foucault, 2014a, p. 44; 1999a, p. 189). Asimismo, el oráculo se negó a revelar quién había sido el autor del asesinato y como no se puede obligar a los dioses Edipo decide convocar al adivino Tiresias, quien (presionado por Edipo) proporciona la mitad faltante diciendo: “Prometiste enviar al exilio a quien hubiese matado, te ordeno que cumplas tu promesa y que te exilies a ti mismo” (Foucault, 1999a, p. 190).

Por lo tanto, toda la *verdad* ya fue *dicha* desde el principio de la investigación, es decir, tempranamente se conoce la causa de la desgracia y la identidad de la víctima y del victimario. Sin embargo, aunque todo se sepa la investigación prosigue debido a que la tragedia tiene una lógica interna en la cual es indispensable la *dramaturgia*. Dicho en otras palabras, si bien el oráculo y el adivino han dicho toda la verdad, esa verdad aún no ha sido representada (*dramatizada*). Lo cual se observa cuando para el Coro y el Corifeo resultan insuficientes la verdad de la profecía y la mánica, especialmente porque Edipo, luego de

escuchar a Tiresias reaccionó contra este diciéndole que habla en su contra sin pruebas, sin que sus palabras se puedan “constatar”, y que en realidad conspira contra *su poder* por envidia (Foucault, 2014c, p. 257). En fin, el Coro y el Corifeo no se deciden a tomar partido por ninguna de ambas posturas ya que hay un equilibrio entre el discurso divino y las pruebas que Edipo ha dado en el pasado. El Coro no puede zanjar esta pugna hasta que no “haya visto”, no puede alcanzar la *palabra justa* sin haber *visto*, es por ello que la investigación prosigue (Foucault, 2014a, p.47-48).

En el segundo estrato, la primera mitad de la verdad proviene de la testimonial de Yocasta, quien tiempo atrás oyó el rumor de que el Rey Layo había sido asesinado por bandoleros en la encrucijada de tres caminos (Foucault, 2014b, p.82). Yocasta se lo cuenta a Edipo creyendo que el oráculo y Tiresias se equivocaron. Sin embargo, Edipo también recuerda que con anterioridad había matado a un hombre en la encrucijada de tres caminos, aunque estaba solo y no sabía quién era persona a la que asesinó. De este modo, en el estrato de la realeza se ajustan estas dos mitades de saber, las cuales al mismo tiempo se ensamblan a la verdad ya pronunciada en el primer estrato. La nota distintiva en este segundo estrato respecto del primero, es que aquí el saber proviene de la *memoria*, tanto de dichos de terceros como de acciones propias, es decir actos o palabras que acaecieron en *tiempo pasado*, pero que al ser pronunciadas o recordadas son representadas (dramatizadas) y por ello “revividas” en *tiempo presente*.

En el tercer estrato, comparecen el mensajero corintio (esclavo de Pólipo) y el siervo Tebano (pastor del Citerón), quienes también prestan declaraciones testimoniales basadas en sus recuerdos sobre aquello que en tiempo *pasado* vieron, escucharon e hicieron. En ese sentido, la *verdad se manifiesta* luego de que el primero de estos personajes acaba revelando que Edipo en realidad no era hijo de Pólipo, sino que era un niño expósito que le fue entregado por el esclavo Tebano. Este último, al momento de prestar declaración testimonial, luego de ser amenazado de muerte, revela que fue Yocasta quien entregó al niño Edipo encomendando que lo matara, sin embargo, el esclavo por compasión no cumplió esa orden y acabó entregando el niño al corintio (esclavo de Pólipo). Aquí también aplica la nota distintiva antes mencionada, en cuanto a que estos servidores expresan con palabras aquello que vieron, escucharon e hicieron en el *pasado*. La raíz o fuente de su *saber* proviene de sus experiencias sensoriales, la ley de la presencia humana autentica la previsión divina (Foucault, 2014a, pp. 57-58). Al respecto Foucault señala que: “Lo que dicen los pastores es, en el fondo, aunque de otra forma, lo que los dioses ya habían dicho” (1999a, p. 193), haciendo notar que la tragedia de Edipo muestra el desplazamiento de un *saber* hacia otro, de

lo profético a lo empírico, y que a pesar de que provengan de distintas “fuentes” ambos expresan *la misma verdad*.

En esta obra literaria Foucault constata la implementación práctica del llamado derecho griego clásico, a partir del procedimiento de textura judicial (que en este caso es encaminado por el personaje Edipo) conceptualmente basado en el modelo de justicia del *krinein* e indispensablemente dramaturgico. Se trata de un complejo mecanismo jurídico-religioso diseñado para complementar dos tipologías de aleturgias: 1) la veridicción oracular y adivinatoria que *pronuncia* -decreta- lo que sucederá, y 2) la veridicción humana que *enuncia* -confiesa o atestigua- aquello que sucedió (Foucault, 2014a, pp. 59-60). El dispositivo judicial alcanza la *aleturgia* al complementar ambas tipologías de *verdad* integrándolas en una unidad temporal (pasado-presente-futuro), lo cual ocurre cuando el connatural *ver* y *decir* divino es *representado* mediante el *ver* y *decir* de los hombres que asistieron como espectadores al acaecimiento del presagio (Foucault, 2014a, pp. 56-58). La *verdad* proveniente del dios Febo y del adivino Tiresias no goza en la sede humana de pleno valor veritativo sino hasta tanto sea implementada la dramaturgia procesal de textura judicial que *autentifique* los presagios con las declaraciones testimoniales.

La indagación (*enquête*) de individuos a los que se “sabe” o presume involucrados (mediata e inmediatamente) pone en marcha el mecanismo jurídico-religioso. Los individuos utilizan lenguaje verbal y corporal para recrear discursivamente sus experiencias sensoriales relacionadas al *suceso* que se pretende averiguar, aportando información parcial al respecto de calidad “empírica”. Luego, al reunirse todas esas “piezas” de información encajando las unas con las otras, el montaje figurativo del suceso queda ensamblado. Por lo tanto, el *suceso* queda definitivamente “dilucidado” o “descubierto” cuando la veridicción divina se corresponde con la reconstrucción del conjunto de veridicciones humanas, es decir, cuando el *ver* y *decir* oracular-adivinatorio armoniza con el relato experiencial de los espectadores que asistieron a su acaecimiento. El derecho griego clásico diseñó este complejo mecanismo jurídico-religioso de textura judicial con la ultra-finalidad de asir ese montaje figurativo del suceso como si se tratase del reflejo del suceso mismo (al cual Foucault refiere como *manifestación de la verdad*), tomándolo como base sobre la cual se dicta la *palabra justa*, es decir para emitir la *decisión judicial* que distribuye las responsabilidades de acuerdo a lo previsto en la ley.

Relaciones entre la Confesión, el Reconocimiento y el Acto de Verdad. Lo desarrollado anteriormente es la llamada *mecánica del reconocimiento*, es decir, la serie articulada de indagaciones (*enquête*) que constituyen a la *investigación* encaminada por

Edipo para *descubrir* (εὐρίσκειν) al culpable del homicidio que causó la impureza en la ciudad. Esa *mecánica* basada en “la ley de las mitades”, también ha sido planteada por Foucault desde la óptica del *gobierno de los hombres*⁵⁹. En otras palabras, aquella actividad de textura judicial también será pensada desde la óptica del ejercicio del *poder tiránico* de Edipo, materializado en su *arte* o *técnica de técnicas* (Τέχνη τέχνης), mediante la cual pretende *conducir a los hombres hacia su salvación*, o dicho de otro modo, aquella habilidad que el gobernante pone en práctica para *dirigir* a las almas. La *mecánica del reconocimiento* consiste –precisamente– en la manera en que Edipo realiza la búsqueda e interpretación de los *signos* (τεκμήριον), es decir, esa actividad donde se dedica a reunir y acoplar las piezas de información que se encontraban dispersas en diferentes fuentes (estratos, tiempos, sentidos) y que, al reunirlos adecuadamente, dan paso al *descubrimiento* del *suceso* acaecido. En la tragedia de Edipo, para alcanzar ese *descubrimiento* fue necesario un *acto confesional*, cuyo efecto produjo el *reconocimiento* y con ello la ulterior inversión en la fortuna de los personajes.

Ahora bien, al respecto de la *mecánica* del reconocimiento, en este apartado lo que pretendemos es enfocarnos en la *confesión* y en los *efectos* del *reconocimiento per se*. En ese sentido, Foucault indica que Edipo no confiesa, sino que el *acto confesional* proviene del siervo tebano (pastor del Citerón), quien inmerso en la *mecánica* judicial se vio obligado a confesar para evitar ser torturado. El *acto confesional* proviene entonces de un personaje que, en su calidad de *sujeto*, dirá: “Sí, yo hice eso. Sí, fui yo mismo [*autos*], yo lo vi, yo lo oí, yo lo di, yo lo hice” (Foucault, 2014b, p. 91). Por lo tanto, en este caso la *confesión* es un *decir verdadero* donde el *sujeto confiesa* porque revela los secretos que estaban escondidos en su interior. El siervo tebano es quien *confiesa* con palabras su *obrar mal*, es decir, aquellas *conductas* (omisión de matar y acción de esconder al niño entregándolo a terceros) con las cuales incumplió las órdenes de sus amos. En ese sentido, Foucault afirma que “Edipo no confiesa, la confesión proviene del esclavo (2014b, p.91-92). Entonces, Edipo no confiesa, pero es sobre quien recaen los *efectos* del *acto confesional* del siervo tebano. La confesión del siervo acoplada con la verdad profética y adivinatoria, sumadas las inquietudes por los propios actos del pasado, dejan a Edipo ante un escenario donde se vio “empujado” a *reconocer* sus “verdaderas” circunstancias. La *auto-aleurgia* de Edipo se produce en ese acoplamiento, la unión de estos *saberes* lo colocan ante el *trágico* estado *reconocimiento* donde acaece definitivamente su *inversión*, en la cual pasó: 1) de la mayor fortuna al peor

⁵⁹ Aclaremos que este segundo enfoque recién aparece en los desarrollos de la década de `80.

infortunio, 2) del *no-saber* al *saber superlativo*, 3) de ser solo padre y esposo, a ser hermano de sus hijos e hijo de su esposa, 4) de ser un poderoso tirano salvador, a ser la causa de la desgracia pública (peste), 5) del mayor estado de pureza, a la peor de las impurezas (parricida-incestuoso).

Entonces, al interior de una dramática judicial se produce la *confesión* del esclavo y provoca la *luz* de la *verdad* que Edipo no logra soportar. La *inversión* de sus condiciones lo empujan a la obligación de *auto-aleturgia*, afectándolo de modo irreversible, toda vez que toma la decisión (en un gesto simbólico muy poderoso) de quitarse la vista por sí mismo, dado que (como vimos) la *luz* de la verdad y su mirada le resultan incompatibles ante la espectacularidad de sus crímenes.

La ceguera de Edipo es ciertamente la metáfora inversa de la *luz de la verdad*, es el estado en el que el personaje se coloca como consecuencia del *acto de verdad* del que participa en todas sus dimensiones. En ese sentido, Edipo representa los tres papeles del *acto de verdad*: 1) el papel de *operador* de la verdad (es quien se ocupa de articular los rituales de textura judicial), 2) el papel de *testigo*, y 3) por antonomasia⁶⁰ el papel de *sujeto reflexivo*, dado que inmerso en el procedimiento aleturgico cumple el *acto de verdad* cuando descubre la verdad de sí mismo y ante ello *reflexiona* diciendo: “¡Así, finalmente, todo habría de ser verdad! Me revelo hijo de quien yo no debía nacer, me revelo esposo de quien yo no debía desposar, me revelo asesino de quien yo no debía matar”.

Prácticas Judiciales Penales en la Edad Media

Para afrontar el abordaje de este tópico realizaremos una lectura volcada a integrar las últimas seis clases del curso titulado *Teoría e Instituciones Penales*, la tercera conferencia de *La verdad y las formas jurídicas*, y varios aspectos de las últimas cuatro clases del curso titulado *Obrar mal, decir la verdad*. Desde esta óptica integrativa de los desarrollos del pensador francés, creemos que la cuestión central versa sobre la serie de señalamientos, reflexiones y descripciones mediante las cuales explicó las transformaciones en las prácticas judiciales, que habían tenido lugar a lo largo de la Edad Media (desde el imperio carolingio y hasta el siglo XVI), las cuales se produjeron en la coyuntura de complejos procesos de consolidación de los aparatos pre-estatales.

En términos generales, Foucault exhibe los procesos de transformación de los conflictos sociales con relevancia penal. En ese sentido, la gestión privada del conflicto pasó a ser administrada por los incipientes aparatos burocráticos del Estado, en la forma del Poder

⁶⁰ La apuesta más fuerte de Foucault es re-pensar la figura de Edipo no solo desde óptica del psicoanálisis de tradición freudiana, sino desde la relación entre *sujeto* y *acto de verdad*.

Judicial. En esa transición, a grandes rasgos se visibiliza un “antes y un después”, es decir, dos momentos en los cuales es posible constatar dos *lógicas* o *modelos de justicia* que fungieron de guía a los mecanismos jurídico-judiciales.

La primera de esas *lógicas* es la *binaria* y se plasma en las prácticas judiciales penales del llamado derecho germánico, la cual en sus “formas” procesales evoca al arcaico procedimiento *dikazein*. Con el correr de los siglos, esas sociedades germánicas se vieron sumidas en incesantes interferencias y procesos de consolidación de incipientes aparatos de Estado, que encontraron amparo jurídico en el antiguo derecho romano. La segunda *lógica* es de naturaleza *tríadica* y resulta del paulatino renacimiento de la *investigación (enquête)* en las prácticas judiciales, la cual superará ampliamente los desarrollos que el derecho griego clásico había logrado. A continuación, repondremos los principales rasgos y características de las prácticas judiciales, las cuales operaban bajo el amparo de las señaladas *lógicas* aglutinantes de *verdad* y *justicia*.

El Sistema de Prueba (epreuve) de las Prácticas Judiciales Penales del Derecho Germánico en la Alta Edad Media. Lógica Binaria de Justicia y su Transición. Durante los primeros siglos de la Edad Media, la gestión del conflicto era privada y se basaba en el modelo de la *guerra*, la cual no era libre, sino regulada. Como mencionamos antes, la *lógica* que subyace en estas prácticas judiciales penales es la del modelo binario de justicia, donde el derecho aparece como “la forma ritual de la guerra”, es decir, “...el derecho es una determinada forma singular y reglamentada de canalizar la guerra entre los individuos y de encadenar los actos de venganza” (Foucault, 1999a, p. 205).

El esquema básico de la reglamentación, consiste en que la represalia que se oponía al ofensor debía cumplimentar los siguientes puntos esenciales: 1) el ofendido debía seguir el esquema de *comunicación* del pleito; 2) la réplica debía ser adecuada a la *categoría del daño* ocasionado (cadalso, encrucijada); y 3) publicitar el acto de venganza y también registrar lo que se hizo y sus motivos en la asamblea (Foucault, 2021, p. 147). Por ejemplo, colocar la cabeza de su víctima delante de su puerta se consideraba un gesto inequívoco para dar publicidad al acto de venganza.⁶¹

Estas prácticas judiciales también tejen sus relaciones con la *verdad* a partir del sistema de la “puesta a prueba” (*epreuve*):

⁶¹ En el segundo apartado de este trabajo vimos que ese fue uno de los ejemplos que Foucault utilizó en el *debate con los maos*, para demostrar que en la historia del derecho (antiguo y medieval) existieron actos espontáneos de *justicia popular* que estuvieron basados en el modelo de la guerra y su *lógica binaria* de justicia.

En el sistema de la prueba judicial feudal no se trata de la investigación de la verdad, sino de una especie de juego de estructura binaria. El individuo aceptaba la prueba o renunciaba a ella; si renunciaba, si no quería intentar la prueba, perdía el proceso de antemano. Si la prueba tenía lugar, vencía o perdía. No cabía ninguna otra posibilidad.

La forma binaria es la primera característica de la prueba. (Foucault, 1999a, p. 208)

Por lo tanto, el *sistema de prueba* define el pleito esencialmente bajo términos de *fuerza*, el triunfo y el fracaso es aquello que resuelve el conflicto al tiempo que establece quién tiene “la razón”. En otras palabras, la *verdad* que se enuncia en la *sentencia* de un juez aquí no tiene cabida; lo que importa es que gana la batalla quien pasa la prueba. En ese sentido Foucault dice: “Es cuestión de paz o victoria: no de demostración y verdad” (2021, p. 161). El “acto judicial” solo se ocupa de *autenticar* la regularidad del combate, por ello: “No se trataba de que el juez estableciera por sí mismo y por sus propios medios dónde estaba la verdad. En su teatro, el juicio es aún una lucha, un episodio de la guerra, una rivalidad” (Foucault, 2021, p.162). Por lo tanto, el rasgo que Foucault subraya de este sistema judicial, es que su lógica binaria no se ampara en una relación con la *verdad apofántica*⁶², sino que su matriz es muy distinta, el resultado de la prueba prescribe quién tiene la razón. Ergo, el *poder de la verdad* se manifiesta en la *fuerza* impuesta por el vencedor del *juego* que el *sistema de la prueba* propone.

Algunos de los *sistemas de prueba* descritos por Foucault son: los *juramentos*, las *ordalías*, el *duelo judicial* y las *fórmulas rituales* (Foucault, 1999a, pp. 207-209); todos ellos variaban de acuerdo a las costumbres, geografías, épocas, y la naturaleza de los conflictos⁶³, así como el rango social de los involucrados.

En estas prácticas judiciales del antiguo derecho germánico eran las *partes* quienes optaban por profundizar la beligerancia sometiéndose al *sistema de prueba*, o lograr un acuerdo de paz mediante el *avenimiento* (Foucault, 2021, p. 148). Este último era la alternativa que el mecanismo jurídico-judicial ofrecía a las partes para sustraerse de futuras guerras mediante un acuerdo reparatorio del daño. De modo tal que, los protagonistas en conflicto estimaban costos y beneficios al representarse el estado de *guerra privada*. El *avenimiento* abría la posibilidad a las partes de controlar las pérdidas, es decir, tras un *análisis de riesgo* las partes podían estimar si los costos que la guerra implicaba serían

⁶² No aparece en el plano de la *significación* (que identifica el *ser* con el *enunciado* que lo predica).

⁶³ A distintos tipos de delitos diferentes procedimientos aplicables.

desmedidos o inconvenientes. Entonces, aparece en el horizonte del pensamiento el *riesgo* como una forma de “verdad” en la cual, la potencia o impotencia (fuerza o debilidad) de los contrincantes les pronostica escenarios de posible victoria o derrota, pudiendo optar: 1) por consagrar la paz para minimizar las pérdidas, o 2) someterse a la *guerra* cuando esta les procure un margen ventajoso. En ese sentido, la *verdad* prolifera como un cálculo racional de *riesgos* (Foucault, 2021, p. 149), cuyo diagnóstico atraviesa el prisma de la victoria o derrota. En definitiva, la *verdad* acabaría en el resultado del cálculo que conduce a los adversarios a elegir racionalmente (en el mejor de los casos conforme a sus posibilidades materiales) o temerariamente.

Foucault indica que el *avenimiento* constaba de dos partes: 1) el *wergeld*, entendido como el “precio de la sangre” que debe pagarse como compensación reparatoria del derecho de venganza; y 2) el *fredum*, es la parte que se abona a la autoridad judicial como compensación por la ruptura de la paz pública de la que el rey era custodio (Foucault, 2021, p. 150, 156, 165 y 178).

Este mecanismo jurídico judicial del *avenimiento* será fundamental en la serie de transformaciones y consolidaciones de los incipientes aparatos de Estado, porque las prácticas judiciales contribuyeron a incrementar el flujo en la *circulación de bienes*, lo que proporcionaba rendimientos económicos a los agentes intervinientes, por lo tanto, la práctica de impartir “justicia” acabó convirtiéndose en un objeto de codicia política y económica (Foucault, 2021, p.168).

Se produce un proceso complejo de consolidaciones mutuas, donde la sujeción a los tribunales de justicia tendió a volverse obligatoria”, al tiempo que el reparto de las armas fue concentrándose en manos de un incipiente ejército profesional (Foucault, 2021, p. 195), el cual se dedicó (entre otras cosas) a proteger a los agentes judiciales, lo que generó una significativa disminución en los *riesgos* de impartir justicia, y aseguró el cumplimiento de las sentencias (Foucault, 2021, p. 150). La concomitancia de estos procesos, a largo plazo, estimuló formación de la primera gran monarquía del medioevo (Foucault, 1999a, p. 211).

Transformaciones de las Prácticas Judiciales Penales en los Procesos de Consolidación de la Monarquía. El Soberano como Justiciero Universal-Imparcial y como Acusador General. La práctica judicial del derecho germánico medieval, en sus humildes inicios era impartida por los poderosos locales dada su autoridad mágico-religiosa o política (quienes se ocupaban de *autenticar* la regularidad de la *guerra*, o bien agenciar como intermediarios en la consecución de acuerdos de *paz*), pero poco a poco su función fue tomando otra textura a medida que se producían los procesos de consolidación de los aparatos

de Estado. En ese sentido, Foucault sintetiza cuatro rasgos en el proceso de transformación de un esquema a otro (2021, p. 164).

En relación al primero y segundo rasgos de la transformación (absorción de justicias e intervención autoritaria), retomamos lo dicho anteriormente, donde hicimos referencia a que en la transición tuvieron lugar complejos procesos de consolidaciones mutuas, las cuales llevaron al robustecimiento de la autoridad de los funcionarios públicos encargados de impartir “justicias”. Con el tiempo esta actividad quedó “absorbida” por los incipientes aparatos de Estado debido a las *utilidades* que proporcionaban al aumentar el flujo en la *circulación de bienes* (exacción fiscal). Entonces, las “justicias” acabarían “confiscadas” por “lo judicial” al institucionalizar los mecanismos paz y transformar los procedimientos mediante los cuales se administraron los conflictos. Por lo que, de allí en adelante, las *venganzas y replicas* particulares fueron catalogadas de *injurias*, y por ellos opuestas a la *justitia* propuesta por las flamantes *instituciones de paz* (Foucault, 2021, p. 204).

Las *instituciones de paz* consistieron en que la autoridad política (al ver robustecida a su fuerza gracias la concentración de las armas en el ejército profesional) crea un *espacio* determinado de actuación judicial, dotando de soberanía al *tribunal* que se ocupa de atender el conflicto adoptando una solución *justa* y garantizando al ofendido el resarcimiento por los daños o fechorías padecidas. Es por ello que, en este espacio se deja en suspenso la guerra privada, al tiempo que la exacción queda asegurada, dado que el funcionamiento de las *instituciones de paz* era oneroso para los justiciables, toda vez que el actor/ofendido debía pagar para recibir la justicia (precio del procedimiento), mientras que al demandado/ofensor se le imponía la justicia (multa, confiscación), es decir se paga para ser justiciable y verse protegido (Foucault, 2021, p. 205). Por lo tanto, es la autoridad política aquella que acaba confundiendo la paz (*pax*) con la justicia (*justitia*) al administrar todos los “actos de justicia” en el espacio de “lo judicial”, adoptando la *forma tribunal* mediante la que decía asegurar la *neutralidad* de su decisión *justa* y desenvolver una *investigación de la verdad* a partir de la puesta en marcha de mecanismos pacíficos (Foucault, 2021, p. 193).

Respecto del tercer rasgo de la transformación (distinción entre derecho común y político), Foucault señala que “... la división crimen individual/crimen político es un efecto de la estatización de la penalidad; y está en manos de los mismos que son dueños del aparato de Estado” (2021, p. 163). En ese sentido, la relevancia de esta diferenciación también aparece signada por el orden de las inquietudes del pensador francés y que por esos años las reintroduce en discusiones e intercambios en ámbitos no académicos (Foucault, 2021, pp. 35-36, y 176).

Sobre el cuarto rasgo de la transformación (establecimiento del procedimiento penal), el pensador francés indica que a partir del siglo XII (debido a las consolidaciones de los aparatos de Estado que habían robustecido a la monarquía), se produjo una serie de cambios fundamentales en relación al diseño de los mecanismos de administración de los conflictos sociales, y en particular aquellos de relevancia penal (Foucault, 2021, p. 221). En ese sentido, a diferencia de lo que ocurría con el feudalismo, el “reino” es el *lugar* en donde impera el *orden*: económico, militar y legislativo, y además donde el Rey “es el custodio del orden público caracterizado por el control centralizado de las armas, la seguridad del intercambio comercial, la obediencia a las prescripciones del soberano” (Foucault, 2021, p. 224).

El Parlamento actúa como *consejo del Rey* poniéndose de relieve que: el Rey es *justiciero* no simplemente como suzerano, sino que lo es en cuanto *soberano*. Al mismo tiempo, al rey se lo considera *principio y fuente de la justicia*, por ello es superior a todas las demás justicias (Foucault, 2021, p. 222).

Estos cambios son fundamentales a la hora de comprender la instauración del *poder judicial* como autoridad política facultada por el Rey de suficientes atribuciones para intervenir en los conflictos de relevancia penal. Al principio, su *competencia* incumbía en casos donde se veía *infringida* la *soberanía* del rey, por ejemplo: 1) cuando el *dominio real* se viera menoscabado, 2) crímenes contra la persona del Rey o sus funcionarios reales, 3) contra la *moneda, sellos o signos reales* (Foucault, 2021, pp. 222-223). Pero luego, esa *competencia* se ensancha hacia formas abstractas de *infracción*, dado que no necesariamente debe perjudicar a una víctima, sino que se lo considera “acto delictivo” al dañar el *orden* impuesto y asegurado en el territorio en donde rigen las ordenanzas del soberano, como por ejemplo la *portación de armas*, o más adelante, los ataques a comerciantes (y sus mercancías o riquezas) por el hecho de haberse cometido al circular en la red de comunicaciones aseguradas por el rey.

Con el tiempo, la *competencia* penal extiende sus dominios, absorbiendo los llamados “delitos comunes”, es decir, aquellos delitos que ya existían como tales con anterioridad a la monarquía, solo que ahora jurídicamente se considera que ese *daño* ocasionado por un particular a otro, también incumbe al *soberano* por considerarlo una afrenta contra la paz que el rey impuso por *ordenanza*. Ese será el “acontecimiento capital en la historia de la penalidad” (Foucault, 2021, p. 224) al que Foucault hace referencia cuando explica las razones de consolidación de la *infracción* penal como regla promotora de la *réplica judicial*, mientras que el *daño* tomará un carácter accesorio.

Por lo tanto, a partir del siglo XIII paulatinamente se van a integrar en el complejo proceso de cambios de las prácticas judiciales un novedoso funcionario del sistema penal: los *procuradores*, encargados de subrogar al Rey en los litigios judiciales, colocándose a la par de la víctima y ulteriormente llegando incluso a sustituirla. Foucault señala que estos funcionarios surgen a partir del “interés” del rey en castigar los crímenes cometidos en toda la extensión territorial del reino (Foucault, 2021, pp. 225-226). En un principio, como vimos, actuaban ante infracciones que atentaban contra los intereses “políticos” del rey, pero durante el transcurso de los siglos XIII a XIV esa competencia se ensancha inmiscuyéndose también en los conflictos particulares (“delitos comunes”), adoptando *progresivamente* el papel de acusadores públicos ya que, el *daño* que el criminal inflige al ofendido-particular paralelamente también perjudica al rey en cuanto ataca su *poder*, lo cual funge como justificativo de actuación como co-acusador (Foucault, 2021, p. 227).

Asimismo, a partir del siglo XIII, el rey no solo es representado en su justicia por los *procuradores*, sino que también lo es por sus *jueces*. En sentido amplio el rey será juez y parte, es decir, doblemente representado, incluso para los casos de los delitos “comunes”. Se produce la paradoja en la cual el rey es *justiciero universal* y *acusador general* (Foucault, 2021, p. 228).

Adaptación y Desarrollo de la Investigación (Enquête) a las Prácticas Judiciales Penales de los Pre-aparatos de Estado. Obtención de la “Verdad” y Confesión. Ese flamante *Poder Judicial* encargado de administrar justicia en representación del rey, tramita la *infracción* penal tras el despliegue de una *investigación* de la que obtiene la *verdad* a partir de la encuesta (*enquête*) dirigida hacia las personas que “saben” sobre lo ocurrido. Al adoptar la *forma tribunal* toma, respecto de las partes, la tercera posición asumiendo que, desde allí, imparte *justicia* en su sentencia.

Foucault explica que el trasfondo en la adopción de este mecanismo procesal se debió a que ni el rey, ni sus procuradores, podían poner en *riesgo* sus propias vidas o bienes cada vez que acusaban a un ciudadano de haber cometido una *infracción* (1999a, p. 213). Razón por la cual, el sistema binario de justicia les resultaba inaplicable, porque el *desafío* sometía a los adversarios al *sistema de la prueba* que los obligaba a litigar en pie de igualdad. A la monarquía le resultó necesario diseñar un mecanismo procesal-judicial donde la distribución de *poder* sea asimétrica, lo que explica la adopción del modelo tríadico de *justicia*. La lógica de este nuevo sistema funciona en el plano *discursivo* con el argumento de la “neutralidad” del *tribunal*, sin embargo, en el plano *no-discursivo* (serie regular de prácticas, gestos y actos) su fundamento es esencialmente *político*, dado que el diseño del sistema distribuye el

poder de decisión *desde arriba hacia abajo*, es decir, donde uno es quien decide y los demás obedecen (Foucault, 2021, p. 229).

El desarrollo en el diseño de la *forma tribunal* y de los mecanismos procedimentales que posibilitaron el ejercicio de su soberanía, se hizo partiendo del modelo de la *flagrancia* (Foucault, 1999a, p. 214), pero generalizando su alcance a situaciones donde el individuo no fue atrapado al momento de la comisión delictiva. De modo tal que, la extensión del instituto procesal penal se hizo a partir de su articulación a una *técnica* de investigación (*enquête*) que era utilizada por la Iglesia. El antecedente de esta *técnica* databa del imperio carolingio, y consistía en el despliegue de un procedimiento de textura administrativa que era utilizado por el poder político para resolver cuestiones de impuestos, usos y costumbres, rentas, propiedades (Foucault, 1999a, p. 215).

Tal procedimiento administrativo había caído en desuso y hubiera sido olvidado si no fuera porque la Iglesia, desde la época merovingia y carolingia, lo utilizaba en la gestión de sus propios bienes. Incluso, antes de ese período, la Iglesia ya lo utilizaba por razones espirituales en su gestión pastoral. Cuando los obispos recorrían las comunidades en las que su diócesis tenía influencia, durante su visita (*visitatio*) se encargaban de anoticiarse sobre todo lo que había ocurrido durante el período de su ausencia en ese lugar, interrogando (*inquisitio generalis*) a vecinos⁶⁴ (que debían estar al tanto de todo aquello que sucedió), para averiguar si se habían cometido crímenes, faltas o pecados. Si de ese primer estadio surgía que se habían cometido pecados, faltas o delitos, se pasaba al segundo estadio procesal (*inquisitio specialis*), en el que se articulaba la investigación a través de la cual se buscaba determinar al autor del hecho y la naturaleza de ese acto. Pero este procedimiento contenía la siguiente *excepción*:

...la confesión del culpable podía interrumpir la inquisición en cualquier fase en la que ésta se encontrase, ya fuese en su forma general o especial. Quien había cometido el crimen podía presentarse y proclamar públicamente: «Sí, se cometió un crimen. Consistió en lo siguiente. Yo soy su autor». (Foucault, 1999a, p. 216)

El procedimiento de la inquisición, primero eclesiástico y más tarde administrativo y fiscal, pervivió hasta el siglo XII, momento en el que fue incorporado por los incipientes aparatos burocráticos del soberano y adaptados al sistema procesal penal naciente. En ese

⁶⁴ Notables, sabios, ancianos, virtuosos.

sentido, el diseño del nuevo sistema procesal penal, solventa a partir del uso de la *encuesta* (Foucault, 1999a, p. 217) aquello que el instituto procesal de la flagrancia no podía afrontar.

En este mecanismo, el Procurador desarrolla una labor muy similar a la que realizaban los obispos en la *visitatio* religiosa, dado que aquel: "...intentará establecer mediante la *inquisitio*, mediante la encuesta, si se cometió algún crimen, qué crimen se cometió, y quién es el culpable" (Foucault, 1999a, p. 216). Si encuentra al sospechoso, insta la acción penal conduciéndolo hasta Tribunal y desplegando el flamante mecanismo de *investigación* penal, mediante el cual, se procura "descubrir la *verdad*" (Foucault, 2014b, p. 221).

Ahora bien, este procedimiento es un "fenómeno político complejo", dado que, como vimos, fueron necesarias una serie de transformaciones económicas, culturales, religiosas para que "aparezca" este mecanismo de "instauración de la *verdad*". Es en este punto, donde queremos poner de resalto que: "La encuesta deriva de un determinado tipo de relaciones de poder, de un modo específico de ejercer el poder. Se introdujo en el derecho a partir de la Iglesia y, en consecuencia, está impregnada de categorías religiosas" (Foucault, 1999a, p. 218). En ese sentido, la *confesión* fue la forma privilegiada de esas "categorías religiosas impregnadas" al nuevo sistema procesal-judicial (adaptado en el siglo XII).

La naturaleza sistémica de la confesión es mixta, dado que, al momento de ser implementada en las prácticas judiciales, se ubica en el umbral del *sistema de prueba* (*epreuve*) y de la *investigación* (*enquête*). Ciertamente, es un *híbrido*, cuya mecánica es acusatoria e inquisitiva (2014b, p. 222). Asimismo, Foucault señala que la tortura era un medio probatorio *reglado*, es decir, no se aplicaba salvajemente, sino que su procedencia:

era un ejercicio bien determinado, en el cual el juez tenía derecho a utilizar tal o cual tortura con tal o cual instrumento durante cierto tiempo; más allá se terminaba su poder y debía conformarse con sumo rigor al marco, mantenerse en el marco de las pruebas previstas. Así se explica el hecho de que el propio acusado pudiera en cierto modo ganar si resistía la prueba. (2014b, p. 222)

Por último, el pensador señala que la *verdad* extraída por medio de la tortura solo adquiriría "valor legal", cuando a *posteriori* el acusado ratificaba en una nueva declaración libre el contenido de la declaración bajo tortura, tal como si se tratara de una declaración testimonial. Aspecto este que también nos parece central, porque puede apreciarse un deslinde de momentos procesales bajo el influjo del sistema acusatorio y luego del inquisitivo. Dicho de otra manera, cuando el individuo no tolera la tortura "pierde" el *desafío*

y “suelta” una determinada enunciación sobre aquello que pretenden averiguar o “descubrir”. Pero esta no adquiere el status de “verdad” sino hasta que, en un segundo acto de textura *testimonial*, el mismo individuo toma su propio enunciado “autenticando” su contenido en calidad de *decir verdadero*.

Rasgos de las Prácticas Penitenciales Religiosas y su Adecuación a las Prácticas Judiciales de la Modernidad

A principios de la década del '80, Foucault dicta los cursos titulados *El gobierno de los vivos* y *Obrar mal decir la verdad*, así como el seminario *Tecnologías del yo* y también las conferencias conocidas como *El origen de la hermenéutica de sí*, en estas distintas ocasiones se enfocó en el desarrollo de las *tecnologías del sujeto*, e indicó que el contacto con las *tecnologías del poder* pasaba por la “governabilidad” (Foucault, 2008a, p. 49), esto es, el gobierno de sí y de los demás. Esas dos *tecnologías* forman parte de un grupo de cuatro, las cuales casi nunca funcionan de modo separado. En estas intervenciones el pensador francés indicó que, el estudio de la *tecnología del sujeto* partió de la inquietud de comprender cómo es que se obligó a los individuos a cifrase a sí mismos respecto a lo prohibido (2008a, p. 46-48). Nos parece muy importante destacar dado que creemos que ello daría cuenta de: cómo es que durante los siglos XVI y XVII se conectan las prácticas judiciales penales de la monarquía con el acto confesional de los súbditos, es decir, cómo es que fue posible que en la modernidad los individuos se sientan obligados a concurrir al tribunal e interrumpir la investigación en curso para admitir la culpabilidad de una infracción.

Foucault desarrolla una historia de la *tecnología del sujeto*, hallando en la antigüedad grecorromana los primeros antecedentes de las *técnicas de sí* (examen de conciencia, dirección de conciencia), las cuales fueron adaptadas por el cristianismo para conducir a determinados individuos (primero discípulos, luego monjes y creyentes) a fomentar en su interior la obligación de decir o exponer la verdad. En general, se trata de una tecnología mediante la cual, a través de una minuciosa observancia de sus propios actos, y más tarde, también de los pensamientos y su relación con las propias conductas, se logra adquirir un hábito, es decir, en el fondo se trata de tomarse a sí mismo como objeto de creación, moldeando los actos y pensamientos, creando una forma de vida pía.

La patrística tomó de las técnicas grecorromanas el *principio de obediencia* y el *principio de contemplación* adaptándolos al enfoque religioso. En ese sentido, el cristianismo llevó al extremo ambos principios, tornando la obediencia que el monje le debe a su maestro en absoluta, esto es, extendida a todos y cada uno de los actos de la vida, mientras que la

contemplación a Dios debía ser permanente, es decir toda conducta, acto o pensamiento debía girar en torno a Dios.

La *exomologesis* era la técnica cristiana en la cual la confesión adoptó una modalidad eminentemente dramática, es decir, el individuo para purificarse debía exhibir con gestos inequívocos su condición de pecador mediante un acto ritual de martirio público, en el cual, la exhibición de sí como pecador implicaba -al mismo tiempo- la renuncia a esa condición y con ella la confirmación de su fe (Foucault, 2016, pp. 76-79). Mientras que la *exagoreusis* (que si bien fue más tardía perdura hasta el día de hoy) se trata de la verbalización exhaustiva de los actos, pensamientos y de estos últimos en relación con los anteriores, como medio para alcanzar la conversión interior (*metanoia*), esto es la verbalización como acto sacrificial de los pensamientos (Foucault, 2016, p. 90). En ambas técnicas subyace un sujeto confesante que violentamente rompe consigo, ya sea a través de la dramaturgia o de la verbalización este sujeto para purificarse debe optar por el sacrificio de sí. Entonces, la purificación se alcanza mediante solemnes tipologías de sacrificio, la renuncia a sí mismo es el camino expiatorio para la purificación.

Estas técnicas por supuesto tienen más elementos y matices, sin embargo, aquí solo hemos de hacer hincapié en dos aspectos: en el rasgo fundamental de cada una de ellas (dramática y verbalización) y en el rasgo común (sacrificio); dado que nuestra intención es mostrar que en la práctica *confesional* es donde se conectan la *analítica del poder* con las *tecnologías del sujeto*. En ese sentido, las técnicas penitenciales del cristianismo constituyeron una tecnología del sujeto que fue aprehendida por el sistema jurídico-judicial de los aparatos estatales. La idea de que un individuo se arrime al Tribunal para asumir voluntariamente su autoría y culpabilidad al respecto de un determinado suceso criminal, es una acción cuya matriz de razonamiento se encuentra íntimamente asociada a la serie de creencias religiosas imperantes, en particular al sacramento de la *penitencia*. Lo cual significa que, tanto la auto-incriminación del ciudadano, como el despliegue de mecanismos procesales judiciales basados en la coacción de esa auto-incriminación (tortura), solo puede comprenderse mediante la constatación del papel que la Iglesia había desempeñado desde el siglo V en adelante. La labor pastoral, llevada a cabo en los territorios bajo su esfera de influencia introdujo estas prácticas religiosas (*exomologesis* y *exagoreusis*) mediante las que, con el tiempo, fue “moldeando” las conductas de los individuos, creando un rebaño de *sujetos confesantes*.

Las prácticas confesionales y penitenciales a la que estaba “habituado” el rebaño contaminaron⁶⁵ al sistema procesal penal monárquico, dado que cuando la *encuesta* fue confiscada por el aparato burocrático del soberano tales prácticas penitenciales formaban parte de la manera de pensar y actuar de los súbditos, es decir, la confesión y penitencia resultaban familiares al modo de pensar respecto del “obrar mal”, de modo tal que su integración en las prácticas judiciales de la penalidad se vio facilitada por ese motivo. Dicho de otra manera, una serie de prácticas y concepciones religiosas, acabaron entramándose a las prácticas judiciales penales del incipiente Poder Judicial (Foucault, 2008, p. 94).

Ese movimiento de aprehensión y adaptación de las técnicas confesionales hacia las prácticas judiciales de los aparatos pre-estatales se arrastra hasta la consolidación de los Estados de los siglos XVI a XVIII. Al respecto, Foucault destacará un problema fundamental:

Creo que uno de los grandes problemas de la cultura occidental – a diferencia de lo que ocurría en el cristianismo primitivo- ha sido encontrar la posibilidad de fundar la hermenéutica de sí no sobre el sacrificio de sí, sino al contrario -positivamente-, sobre el surgimiento teórico y práctico del sí mismo. Esa era la meta de las instituciones judiciales, y también de las prácticas médicas y psiquiátricas; era la meta de la teoría política y filosófica: construir el fundamento de la subjetividad en cuanto raíz de un sí mismo positivo, lo que podríamos llamar antropologismo permanente del pensamiento occidental. (2016, p. 93)

Esta afirmación⁶⁶ nos parece fundamental, porque en la confiscación de las técnicas confesionales hubo una alteración sustantiva, recordemos que estas últimas buscaban el sacrificio de sí, es decir, estas técnicas fueron implementadas por la Iglesia con la finalidad de redención, en el fondo se trataba de un mecanismo transformador donde el individuo luego del acto de renuncia (dramático o verbal) alcanzaba un estadio interior (espiritual) en el cual se sentía o podía sentirse redimido, perdonado, purificado, ergo reintegrado a su comunidad. Mientras que las instituciones judiciales y las prácticas médicas y psiquiátricas funcionaron de modo contrario: “positivamente”, es decir, creando un “perfil” de sujeto criminal.

⁶⁵ “Ese lugar importante –cada vez más importante– tomado por la confesión en las instituciones judiciales de la Edad Media es el efecto, desde luego, de la contaminación por la práctica penitencial, de la que traté de mostrarles, por un lado, cuánta importancia había tenido y, por otro, cómo se había juridizado” (Foucault, 2014b, p. 217).

⁶⁶ Un año más tarde en 1981, en la Universidad de Vermont, insistirá en la idea (Foucault, 2008, p. 94).

Veamos esto último un poco más: la teoría jurídica del siglo XVIII forjó en la noción de *criminal* al enemigo social, justificando su castigo por resultar socialmente útil. Para Beccaría, Paley, Bentham o Rousseau criminal, es quien rompe el pacto social colocándose por ese acto en estado de guerra, de allí que el castigo por el crimen resulta útil para la sociedad dado que el Estado es quien se ocupa de mantener bajo control a sus enemigos (Foucault, 1999a, p. 223):. Correlativamente, en el orden de las prácticas judiciales (Foucault, 2022, p. 51), hemos visto que, durante la Edad Media la penalidad padece cambios esenciales: el esquema del *daño* quedó desplazado por el de *infracción* y la víctima se vio sustituida poco a poco por el procurador. El conflicto entre particulares acaba siendo confiscado, porque en última instancia, aquel que ocasiona daño a un tercero, al mismo tiempo, está desobedeciendo las ordenanzas del soberano, y este último, al ser el justiciero universal, tiene la obligación de castigar toda desobediencia dado que es quien garantiza el orden social pacífico.

Por lo tanto, en la deriva teórica del derecho (siglo XVIII) la noción del criminal como enemigo social y la justificación lógico discursiva del castigo, y, en la deriva de las prácticas judiciales (siglos XVI al XVIII), el control de los litigios judiciales bajo la órbita del Estado. Al interior de esas dos derivas, Foucault detecta que la noción de criminal funcionará como un elemento intercambiador entre ellas, del cual ulteriormente en el siglo XIX se desprenderán otros efectos (teóricos, prácticos y epistemológicos). La noción de criminal que orbitaba entre la teoría y la práctica judicial, también será objeto sobre el que se forjaron *saberes* provenientes de nuevas disciplinas antropológicas (psiquiatría, psicología, criminología). En ese sentido, durante la modernidad la redención religiosa desapareció, dando lugar a la noción positiva de un individuo en ruptura con la sociedad al que denominaron *criminal* y lo definieron como:

...alguien incapaz de adaptación social, alguien que tiene una relación de agresividad constante respecto de la sociedad y es extraño a sus normas, a sus valores. Van a poder surgir así, en relación con el fenómeno de la criminalidad, discursos e instituciones como los que se organizan bajo el nombre de psicopatología de la desviación. (Foucault, 2022, p. 53)

Sin embargo, hay que precisar que los desarrollos de esas disciplinas antropológicas, tuvieron su auge recién durante el siglo XIX, dado que fueron necesarios una serie de

cambios constituyentes de una *sociedad disciplinaria* a la cual nos dedicaremos a caracterizar en el sub-apartado siguiente.

Por el momento, retomando el período de la modernidad (incluso hasta fines del siglo XVIII), Foucault señala que en el orden de las prácticas judiciales penales la confesión presenta dos elementos característicos: 1) reaparece en las prácticas judiciales, es decir, confesión y tortura siguieron funcionando bajo una integración híbrida de los sistemas procesales medievales desafío-investigación (Foucault, 2014b, p. 223); 2) el *sistema de pruebas* estaba graduado y prescribía al juez todo un cuadro para establecer la verdad. Funcionaba aquello que se conoció como “plena prueba”, y sus escalas inferiores “semi-plena prueba”, las cuales marcaban la posibilidad de condenas de culpabilidad o semi-culpabilidad (Foucault, 2014b, p. 224). Dentro de este sistema gradual de la prueba, la confesión se erigió como el modo privilegiado para la plena prueba, pero, por sí misma y desprovista de otras complementarias resultaba insuficiente para fundar la condena de culpabilidad.

Paso de la Edad Moderna a la Contemporánea: Surgimiento de la Vigilancia y Corrección.

Anclaje de la Sociedad Disciplinaria y la Prevención como Nueva Forma de la Justicia

En las últimas dos conferencias dictadas en Río de Janeiro durante el año 1973, Foucault expondrá acerca de las condiciones históricas que tuvieron lugar en Inglaterra y Francia hacia fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX, que dieron paso a la emergencia de la *sociedad disciplinaria*.

Señala que, en Inglaterra, desde mediados del siglo XVIII, el sistema punitivo guiado por el poder judicial se tornó sanguinario, existían más de trescientos casos que conducían a la pena de muerte. El sistema se volvió aterrador, y ello motivó a movimientos religiosos disidentes del anglicanismo (cuáqueros y metodistas) a desarrollar mecanismos preventivos para que los miembros de sus comunidades eviten caer en manos de ese nefasto aparato judicial penal. Para ello tomaron medidas de control en las que buscaban evitar la embriaguez, el adulterio y el rechazo del trabajo. Asimismo, estos grupos brindaban asistencia a los más necesitados de la comunidad (ancianos, enfermos, pobres) pero al mismo tiempo los controlaban. Comienza a naturalizarse paulatinamente la situación de controlar y ser controlado. Más tarde surgieron otras sociedades religiosas emparentadas, pero con objetivos distintos, procedentes de sectores populares e incluso de la pequeña burguesía. Estas últimas sociedades, buscaban un objetivo más amplio consistente en reformar las costumbres y mejorar las conductas, a partir de medidas tales como: hacer respetar el domingo, evitar el juego de azar, reprimir la prostitución, la embriaguez, el adulterio, las

blasfemias y todo acto de ofensa hacia Dios. Pero hacia fines del siglo XVIII, se organizaron nuevas sociedades guiadas por clases acomodadas (aristocracia y alta burguesía) y su finalidad fue distinta de las anteriores, dado que estas buscaban proteger y defender sus intereses: morales, legales y económicos.

Foucault señala que hubo dos desplazamientos en estos tipos de sociedades, el primero consistió en el paso de ser extra-penales a consolidarse como un refuerzo de la penalidad estatal, lo cual se concreta en la estatalización de esos grupos de control. El segundo desplazamiento, fue moral-legal: las primeras agrupaciones eran religiosas y fomentaban la reforma moral y el mejoramiento de la conducta fundamentalmente como una manera de escapar o evitar el conflicto con la ley penal. Mientras que, a finales del siglo, el fomento de la moralidad se puso al servicio de la mejora de la productividad económica de los más acaudalados, y la protección de su patrimonio a través de la ley y el aparato policial.

En Francia, el mecanismo de control social adoptó una forma específica: la *lettre de cachet*. Esta era una orden emanada directamente por el rey mediante la cual se pretendía hacer cesar determinadas situaciones sociales conflictivas, ya sea que se trate de una comunidad grande o una pequeña congregación, e incluso de una familia. Cuando un individuo rompía con el orden social o moral, perturbando a los demás o a sus costumbres, los miembros de esa misma comunidad, congregación o familia escribían al oficial del rey informando acerca de esa perturbación solicitando su intervención. Este último, realizaba la encuesta y si encontraba mérito en ello le escribía al rey solicitando dicte la *lettre de cachet* para solucionar el conflicto. En definitiva, el instrumento consistía en: "...una forma de regular la moralidad cotidiana de la vida social, un modo de asegurar por parte del grupo o de los grupos -familiares, religiosos, parroquiales, regionales, locales- su propio control policial y su propio orden" (Foucault, 1999a, p. 235).

Aunque surgieron y se implementaron en condiciones muy diferentes, tanto en Francia como en Inglaterra, el rasgo común entre ambos procesos es que el control social proviene, si bien no exclusivamente, pero sí en gran medida, a partir de la necesidad y el auspicio de los sectores populares. La implementación de estos mecanismos se acrecentó durante el siglo XVIII, expandiéndose a todos los aspectos de la vida en sociedad a partir del siglo XIX. De modo tal que, el control de las costumbres, la vigilancia de conductas y la disciplina acabaron por ingresar a fábricas, escuelas, hospitales, prisiones, cuarteles, etc. A este fenómeno de cambio social, Foucault lo llamó la emergencia de la *sociedad disciplinaria*, y la clave de su poderosa expansión se debió al perfeccionamiento de la actividad de vigilancia y disciplinización de los individuos, que consistió en una innovación

arquitectónica: el panóptico (Foucault, 1999a, pp. 227-228). Este último, funcionaba con una estrategia general y otra particular; la primera consistió en su economía y eficacia, dado que unos pocos hombres tienen la posibilidad material de ejercer un minucioso control sobre muchos otros. Mientras que la estrategia particular, consistió en el efecto que la disposición espacial de los cuerpos generaba en los sujetos controlados, dado que estos, adoptaban como permanente el estado de vigilancia (aunque no fuera efectivamente así) y eso acababa determinando sus elecciones y acciones.

La instauración de este sistema panóptico de control y vigilancia que acabó por implantarse en todos los órdenes de la vida social, configuró individuos expuestos a situación de *examen* permanente. Bajo esas condiciones comenzó el desarrollo de nuevos tipos de saberes acerca de las conductas y actitudes que pasarán a denominarse: *normales o anormales* (Foucault, 1999a, p. 228)

En otras palabras, la sujeción de los individuos a una situación de *examen* permanente, produce las condiciones desde las cuales fue posible la constitución de nuevos saberes antropológicos, tales como: psiquiatría, psicología, criminología, psicopatología de la desviación, etc. Ahora bien, la parte del desarrollo de estas disciplinas que estuvo relacionada con la penalidad, hizo una contribución fundamental a la noción de *criminal* que, como vimos en el sub-apartado anterior, ya desde el siglo XVIII orbitaba como intercambiador entre la teoría y la práctica en las instituciones del derecho penal. El aporte que estas disciplinas hicieron a la noción de *sujeto criminal* fue la noción de *peligrosidad*:

La noción de *peligrosidad* significa que el individuo debe ser considerado por la sociedad en razón de sus virtualidades y no tanto en razón de sus actos, de infracciones de hecho a una ley efectiva, sino *en función de las virtualidades de comportamiento que esas infracciones representan*. (Foucault, 1999a, p. 226)

Por lo tanto, en el campo de la penalidad durante la Edad Contemporánea, el suceso más importante es la emergencia de la *sociedad disciplinaria*, la cual trastocó la práctica y la teoría jurídica y creó las condiciones para el surgimiento de nuevos *saberes* de disciplinas antropológicas. Asimismo, y como dato relevante, inauguró una *nueva forma de justicia* basada en la prevención del delito (Foucault, 1999a, pp. 242-243). El ministerio público fiscal que hasta entonces solo se ocupaba de investigar las infracciones efectivamente cometidas, de ahora en más, es parte de sus nuevas funciones evitar que los crímenes sean cometidos. Y para evitarlo se encuentra autorizado al despliegue del control y vigilancia

permanente de la población. De esta manera, para la flamante *sociedad disciplinaria* la *justicia* adoptó una nueva forma, la actividad de vigilancia policial para la prevención del delito. Entonces, nacerá una nueva concepción acerca de “lo justo”, consistente en una hipótesis de riesgo, y surge o se manifiesta en los albores del sistema judicial punitivo.

De este modo, la *peligrosidad* del criminal, su perfil de agente de riesgo tendrá un papel fundamental en la sociedad contemporánea. Principalmente, será objeto de estudio y desarrollo de las disciplinas antropológicas, y además será objeto de persecución del aparato preventivo policial y objeto de tratamiento por el sistema penal penitenciario.

Estadios de la Penalidad en la Edad Contemporánea

La contemporaneidad estuvo guiada por vertiginosos cambios sociales, económicos y culturales, todos ellos vinculados entre sí. La *sociedad disciplinaria* fue el resultado de tales cambios, dado que la misma no puede explicarse exclusivamente como un proceso de evasión del aterrador sistema penal del siglo XVIII, aunque este fuera el motor propulsor del cambio social, lo cierto es que a la par de este acaecieron cambios: demográficos (migración de población rural a zonas urbanas), productivos (crecimiento de centros industriales, fabricas), económicos (concentración de riqueza, stocks), culturales (centros educativos, agrupaciones religiosas), entre otros.

Las relaciones entre *sociedad disciplinaria* y *penalidad*⁶⁷ se explicitan en tres estadios: 1) Penalidad en la etapa preventiva al crimen, 2) Penalidad en la etapa judicial, y 3) Penalidad en la etapa penitenciaria. Respecto del primer estadio lo hemos caracterizado en el sub-apartado anterior. En ese sentido agregamos que la emergencia de la *sociedad disciplinaria* se monta en los albores del proceso judicial, es decir, como una etapa anterior a la comisión de la infracción generando el control y disciplina en todos los niveles de la vida en sociedad, y en particular la vigilancia policial apareció justificada por ser “preventiva” al delito. Mientras que el tercer estadio configura la etapa posterior al proceso penal, en la cual ya recayó una condena de culpabilidad en el acusado por la infracción cometida y también la prescripción de un determinado tiempo de tratamiento carcelario (castigo) que debe recibir para “transformarse” en un sujeto resocializado. El desarrollo de este tema excedería los objetivos del presente trabajo, pero mencionamos que el libro *Vigilar y Castigar* representa la fuente privilegiada acerca de este tópico. En cuanto al segundo estadio, por su importancia para los fines de esta investigación le dedicamos a continuación un sub-apartado específico.

⁶⁷ Aclaramos que preferimos utilizar la expresión de penalidad con el fin de mostrar que la relación no se acota al proceso judicial penal, sino que se extiende a sus efectos anteriores y posteriores.

Penalidad en la Etapa Judicial: Tres Aspectos de la Estructura Confesional del Sistema Judicial Contemporáneo. Esta etapa comprende la articulación del proceso penal por parte del aparato estatal. Las características son dos: la primera es que, la *tortura* y el *sistema de prueba tasada* del sistema procesal moderno desaparecieron de los códigos legales y de las prácticas judiciales contemporáneas, y la segunda, es la más importante y consiste en que la *confesión* transformó la estructura del sistema jurídico penal en estos tres *aspectos* fundamentales:

a) El primero consiste en que, el desarrollo de la *teoría político-jurídica* del Estado (que desde la modernidad y durante la contemporaneidad) fundó el derecho a castigar en el *pacto social*, recurriendo para ello a una ficción de lógica eminentemente *confesional*: “aquel ciudadano que quebranta la ley se autocastiga”. Dicho de otro modo, la teoría del derecho diseñó un sistema jurídico que funciona sobre la base de un ciudadano modélico (un sujeto universal) plenamente racional, quien se guía cívicamente de acuerdo al siguiente postulado: “aquel que rompa el pacto social (incluso aunque fuese yo mismo) debe ser castigado”. En ese sentido, la confesión es un rito de soberanía, un recordatorio del pacto social (Foucault, 2014b, p. 225). Foucault explicó que esa ficción al mismo tiempo exonera al juez de la responsabilidad de condenar, dado que es el acusado quien como miembro de la sociedad a la que pertenece le reclama la pena (Calderon, 2023).

b) El segundo aspecto de la importancia de la inserción de la *confesión* en la estructura del sistema y práctica judicial consiste en el conjunto de regímenes de verdad a los que se encuentran sometidas la investigación y la sentencia. Luego de que desapareciera el *sistema tasado de pruebas*, “...toca al juez decidir, en lo más profundo de sí mismo, lo que es convincente y lo que no es convincente en los elementos de demostración que se le presentan...” (Foucault, 2014b, p. 226). Esto significa que la decisión de castigar ya no proviene, como antes, de la reunión de *verdades parcelarias* previamente ponderadas en unidades probatorias, sino que la *verdad*, de ahora en más, es considerada indivisible y su constitución proviene del conjunto de valoraciones realizadas en lo más profundo de la conciencia (cartesiana) de los jueces (Foucault, 2014b, p. 226).

La *confesión* como base o fundamento del sistema, implica que la actividad judicial es desplegada por un individuo que, en su calidad de funcionario de la ley (juez o jurado⁶⁸), se erige como “sujeto universal” capaz de articular su “razón” para descubrir y expresar la

⁶⁸ “...la justicia funciona con el equívoco existente entre el jurado-conciencia universal, ciudadano abstracto, y el jurado-individuo sacado a suerte siguiendo un determinado número de criterios” (Foucault, 1985, p. 114)

verdad (indivisible) de lo ocurrido, y a partir de allí, si correspondiere, determinar el castigo aplicable al criminal (Foucault, 2014b, p. 226).

La *actividad judicial* consiste en un conjunto de operaciones lógicas, empíricas y valorativas que el juzgador realiza a partir de la serie de indicios y evidencias que las pruebas rinden al proceso en el intersticio donde los *regímenes de verdad* se interfieren o retroalimentan mutuamente. Dicha actividad, por supuesto no es sencilla, pero no lo es, ante todo, porque el individuo al actuar como juez, tiene la carga de erigirse en “sujeto universal” a la hora de realizar esa actividad judicial, y eso genera *angustia*. Para Foucault, es esencial que los jueces sientan *angustia de juzgar*, es fundamental que eso ocurra y el sistema político no tiene que librarlos de ello (Foucault, 1992, pp. 125-126).

En ese marco, la *confesión* del acusado se presenta al juez como una *vía de escape* a su *angustia*, representa aquello que “tranquiliza” la conciencia del individuo-juez. Y ello se debe a que, como vimos anteriormente, la confesión del acusado declara inocente al juez (Calderon, 2023). El simbólico autocastigo que propone la teoría jurídico política moderna “exonera” al juez, digamos que la *confesión* no erige en sujeto universal al individuo-juez, sino al acusado. Por supuesto, la confesión también facilita la difícil labor que implica la actividad judicial (Foucault, 2014b, p. 227), pero no debe perderse de vista que la sola confesión del acusado y sin actividad judicial, no constituye al acusado en culpable. Al fin y al cabo, el juez no busca la *confesión* para “hacerse la vida más fácil” (o no exclusivamente), sino que la *confesión* es fundamental porque pertenece al orden de la *dramaturgia* judicial penal, es decir, la manera más exacerbada para exhibir el fundamento de legitimidad y sentido de lo que se desenvuelve en la escena judicial (Foucault, 2014b, p. 228). En este punto, encontramos explícita la relación con las prácticas penitenciales religiosas (*exomologesis* y *exagoreusis*) vistas más arriba, ambas implicaban una manera solemne de hacer explícita la renuncia a la condición de pecador.

Pero, ¿qué ocurre cuando el acusado no confiesa? Esta pregunta es *angustiante* porque deja en evidencia que la maquinaria penal contemporánea rechina cuando estructuralmente adoptó la forma *confesional* (Foucault, 2014b, p. 232). En ese sentido, emplazamos “el problema que la verdad le ocasiona al derecho”⁶⁹ en este lugar, es decir, cuando los procedimientos de aleturgicos no se engarzan adecuadamente con aquello que se espera tras el despliegue de las prácticas judiciales de la penalidad. O bien, cuando el despliegue de los mecanismos jurídicos (dramaturgia judicial) resulta insuficiente para

⁶⁹ Recordemos que este trabajo lo planea como *problema* de investigación.

conducir al acusado por los caminos de la verdad hacia el acto confesional (veridicción). Es claro que, en este escenario, el sistema jurídico contemporáneo (imbuido por las *artes liberales de gobierno*) acaba articulando⁷⁰ el modelo de la *soberanía jurídica* para “solucionar” el conflicto penal. Haciendo imperar la decisión del tribunal (acerca de lo que considera *verdadero*) por sobre la libertad del acusado (vuelto condenado), y entendiendo que este sujeto-criminal aun es incapaz de “reconocer” la *verdad*, razón por la cual debe prescribirle tratamiento penitenciario.

Otras preguntas *angustiantes* son: ¿hasta qué punto una declaración configura una confesión?, ¿reconocimiento y confesión son idénticos? Estas preguntas, representan un aspecto más del abarrotamiento que la *confesión* le provocó al sistema penal contemporáneo. Foucault utiliza a modo de ejemplo una serie de crímenes flagrantes⁷¹ ocurridos en distintas regiones durante el siglo XIX, en los cuales el sospechoso se encontraba identificado y en ocasiones hasta había *reconocido* su autoría en el hecho. Por supuesto, se trataban de casos criminales aberrantes y productores de estupor y conmoción pública, en ellos, el tribunal comenzó a verse en la necesidad (implícita por la nueva estructura) de exigir al acusado más que solo el *reconocimiento* de su autoría acerca del hecho. En su lugar, el tribunal exigió al acusado que *dramatice* su *confesión*, esto es que le dé *significado* a su crimen, que le diga a través del crimen quién es, para que de esta manera el juez pueda castigarlo, no tanto por lo que hizo, sino por quien es (Foucault, 1985, p. 114). Darle *significado* quiere decir que no alcanza con que el acusado reconozca la “materialidad” de lo que hizo, sino que tiene que doblegarse ante la evidencia de la verdad que revela el proceso aleturgico (Foucault, 2014b, pp. 232-233).

Cuando el tribunal superpuso a la inquietud “tradicional” del derecho penal moderno (encargada de descubrir lo que ocurrió y preguntar al acusado ¿dime que has hecho?) una nueva inquietud: ¿no te limites a decir lo que has hecho sin antes decirme quién eres?, quedó en evidencia que la *discursividad de la investigación* -que procura establecer la verdad del hecho- se plegó a la *discursividad del examen* -que procura establecer la verdad del criminal- (Foucault, 2014b, p. 233). En ese pliegue de discursividades puede verse cómo el estatuto de la teoría jurídica y su práctica judicial penal quedó afectado a la serie de cambios sociales que

⁷⁰ Utilizamos “articulación” sin perder de vista que estamos ante interferencias de racionalidades heterogéneas de gobierno, pero que en este punto deben ser analizadas con el *modelo estratégico* (ver nota al pie N°6 de este trabajo).

⁷¹ Foucault describe brevemente a modo meramente ejemplificativo algunos de estos casos en 2014b, p. 229-232 y en 1999b, p. 37-58. Sin embargo, hace la salvedad que esa serie de casos que comenta hizo salir a la luz una serie de cuestiones que ya estaban implícitamente presentes en el funcionamiento de la justicia penal.

tuvieron lugar durante el período contemporáneo, en gran medida debido a la emergencia de la *sociedad disciplinaria*.

Entonces, cuando el acusado no era capaz de dar una explicación de lo que hizo, o la que daba no resultaba “razonable” para los juzgadores, es decir, cuando en la declaración del acusado no aparecía visible que el autor le diera *significación* a su crimen, en ese momento y ante esas circunstancias (condiciones materiales de surgimiento) fueron que las disciplinas antropológicas (psiquiatría, criminología, etc.) las que tomaron el relevo, acercando al tribunal, mediante dictámenes periciales, las “explicaciones” con las cuales mostraban la relación de *significación* entre el autor y su delito.

La inserción de la *confesión* como guía estructural del sistema jurídico-judicial penal, acabó por plegar el *examen* a la penalidad y se sumaron los *saberes* provenientes de *disciplinas antropológicas*. Así, la *angustia de juzgar* del tribunal se “alivianada”, dado que la nueva penalidad *disculpa* al juez (Foucault, 2008b, p. 31), porque el castigo que impone, en realidad se trata de la prescripción de un tratamiento curativo del cual se ocupará el sistema penitenciario, cuya finalidad es la “benigna” resocialización del criminal:

Actualmente se superponen dos sistemas. Por una parte vivimos aún del viejo sistema tradicional que dice: se castiga porque existe una ley. Y por otra, un nuevo sistema se ha injertado en el primero: se castiga según la ley pero con el fin de corregir, de modificar, de enderezar puesto que nos estamos ocupando de desviados, de anormales. El juez se presenta como terapeuta del cuerpo social como trabajador de la "salud pública" en sentido amplio. (Foucault, 1985, p. 115)

c) El tercer aspecto de la inserción de la *confesión* a la estructura penal, consiste en que el castigo muta su finalidad hacia la corrección al criminal, incluso pretende la transformación del sujeto para evitar faltas que este podría llegar a cometer (Foucault, 2014b, p. 226). La estructura confesional del sistema sostiene que el criminal percibe al castigo como “justo”, y por esa razón acepta el tratamiento penitenciario, es decir, el sujeto quiere “transformarse” en un ciudadano resocializado.

Desde el momento en que las disciplinas antropológicas ingresaron al campo de la batalla judicial penal en calidad de “opinión experta”, la importancia de su papel no ha dejado de aumentar. Trascendieron al tratamiento carcelario del criminal y establecieron los perfiles de criminales que generan riesgo social (peligrosidad).

Por último, brevemente mencionamos que Foucault periodizó el desarrollo de la psiquiatría en dos etapas: la primera la fija durante la primera mitad del siglo XIX, cuando la monomanía criminal identifica crimen y locura. Y la segunda, en los últimos años del siglo XIX y principios del siglo XX, cuando la psiquiatría legal constituye su estatuto de modo más estricto, abandonando la noción de monomanía y creando una arborescencia de las categorías asociadas a los crímenes más frecuentes (2014b, pp. 233-238). En ese sentido, el desarrollo y profundización de la vigilancia del espacio social urbano por parte del aparato policial fue aquello que creó las condiciones para que la psiquiatría y criminología fueran asentando sus estatutos.

Conclusión

En este trabajo final hemos abordado algunas de las ideas centrales que Foucault desarrolló durante la década de 1970 y principios de la década de 1980 acerca del entrelazamiento *verdad-derecho* en los procedimientos aletúrgicos y prácticas judiciales penales. Nuestro abordaje comenzó conceptualizando el *régimen de verdad* y caracterizamos la mutua relación de re-forjamiento entre este último y las subjetividades, así como también al definir sus *alcances* y *efectos* lo engarzamos al *gobierno por la verdad*, haciendo hincapié en que la *verdad* se manifiesta tras el despliegue de solemnes rituales (*aleturgia*).

En el segundo apartado, conceptualizamos y caracterizamos los dos modelos de *justicia* subyacentes en las prácticas de textura judicial de la Grecia arcaica. Allí exhibimos la indisociable relación que desde sus inicios la cultura occidental estableció entre la *justicia* y los *regímenes de verdad*. También señalamos que los dos modelos de *justicia perduran* y *resurgen* en las prácticas judiciales y extra-judiciales en el transcurso de la historia, lo cual nos llevó a sostener que ambos modelos de *justicia* (*dikazein* y *krinein*) constituyen una pertenencia al interior de nuestra matriz lógica de pensamiento, en cuanto al modo en que colectivamente aún concebimos lo *justo* y *verdadero*.

En el tercer apartado señalamos que las *prácticas judiciales de la penalidad* constituyen un objeto de estudio privilegiado en los análisis del pensador francés, y a través de estas ha mostrado cómo en la historia del pensamiento la *verdad* y la *justicia* se enlazaron constituyendo una de las condiciones de formación (y conducción) de las subjetividades. Para lograr exhibirlo organizamos los estudios del pensador francés esquematizando sus desarrollos en cuatro momentos (períodos históricos), reuniendo los rasgos característicos más sobresalientes de las *prácticas judiciales de la penalidad* y su anudamiento a los regímenes de *veridicción*.

En síntesis, el primer interrogante formulado en la introducción es aquel que plantea el *problema* de investigación (en términos generales) y su respuesta se localiza en el amalgamamiento de los tres apartados que componen al desarrollo. En ese sentido, cada uno de los tres apartados (desde la temática que tratan) muestra cómo es que la *verdad* y el *derecho* se entrelazan en la historia de los procedimientos aletúrgicos y prácticas judiciales penales. Un recorrido general de todo el trabajo satisface este problema de investigación dado que logra mostrar la compleja relación en el enlace *verdad-derecho*.

Por otra parte, dada la mayor especificidad del segundo interrogante, su respuesta se encuentra en los dos primeros apartados del trabajo. Dicho específicamente, el modo en que la dramaturgia judicial manifiesta la *verdad* acaece tras el despliegue de prácticas rituales efectuadas en el intersticio de los *regímenes de verdad*. Estos últimos, se encuentran históricamente sujetos a las mutaciones que las sociedades atraviesan en sus diferentes ámbitos (organización política, creencias religiosas, prácticas económicas y mercantiles, desarrollo bélico y tecnológico, etc.). Puntualizando, “la verdad sale a la luz” (*verdades-justas*) en el despliegue dramático de solemnes ritualidades, y su *coherencia* y *aceptabilidad* (subyacente en la interacción de los *regímenes de verdad*) dota a las veridicciones de la *fuerza* necesaria (*poder de la verdad*) para conducir (o doblegar) a las subjetividades por los caminos de la verdad. Todo esto lo hemos visto en el primero y el segundo apartados del desarrollo, especialmente cuando señalamos los *alcances* del *régimen de verdad* y cómo este se vincula con la obligación de decir la verdad por la que atraviesan las subjetividades al encontrarse inmersas en los *juegos de verdad*. Asimismo, lo vimos cuando marcamos el funcionamiento de la confesión al interior de los institutos procesales *dikazein* y *krinein*.

La respuesta al tercer interrogante la encontramos en el eje final del desarrollo, específicamente cuando abordamos las *formas jurídicas* en la Edad Contemporánea. Allí subrayamos el impacto que la emergencia de la *sociedad disciplinaria* ocasionó a los *regímenes de veridicción y jurisdicción* al re-perfilar los fundamentos jurídicos del Estado en un sistema de corte netamente confesional. La *sociedad disciplinaria* sometió a las subjetividades en un estado de *examen* permanente, ocasionando una profunda alteración sistémica que introdujo dos etapas (una previa y otra posterior) al “clásico” proceso judicial, erigiendo a la confesión como centro estructurante del sistema legal y judicial. La introducción de la etapa previa al proceso judicial clásico, consistió en extender las facultades y deberes del Procurador a la vigilancia social con la finalidad de evitar la comisión de delitos (pre-criminalidad). Mientras que la etapa posterior al proceso judicial, introdujo el sistema penitenciario justificando el instituto en la “reforma” del *sujeto criminal* (post-criminalidad). En otras palabras, en este re-perfilamiento de los fundamentos jurídicos del Estado emergió como “*justo*” el control social para prevenir delitos y el encierro de individuos en instituciones carcelarias para corregirlos. Estos cambios en la maquinaria penal y judicial penal indudablemente reformularon el enlace *verdad y justicia* en una dimensión donde no solo se juzga el *obrar mal* sino también al *sujeto peligroso*.

La tesis planteó como *finalidad de la investigación* tres objetivos específicos: los dos primeros objetivos pueden considerarse cumplidos dado que en cada uno de los tres ejes estructurales mostramos la mecánica de la confesión en su relación con las *tecnologías de gobierno* y los *regímenes de veridicción* en el marco de la *historia del pensamiento*. Mientras que el tercer objetivo específico del proyecto fue resignificado en la parte introductoria de esta investigación como un factor que motivaría la elaboración de futuras investigaciones que profundicen acerca de este tópico en el marco de las prácticas judiciales en el derecho argentino.

No quisiéramos darle un cierre a este trabajo sin echar una mirada retrospectiva al largo camino que implicó una investigación como la presente. Nuestras observaciones y experiencias de las prácticas judiciales en el marco del derecho penal (en el plano de los tribunales locales) fueron el punto de partida desde el cual emergió nuestra inquietud por comprender el contraste existente entre el plano teórico jurídico y el plano de las prácticas tribunalicias. Nuestra búsqueda de respuestas nos condujo a la lectura de los desarrollos del pensador francés, la que nos permitió comprender que se trata de una *problemática* que excede por mucho el plano local y actual, porque enlaza cuestiones filosóficas, históricas y culturales. Asimismo, nos inquietaba la *confesión* en el marco del proceso penal, dado que en la práctica pasa inadvertida, sin embargo es *fundamental*. Toda vez que, desde plano de la teoría jurídica representa un elemento procesal de escasa relevancia, mientras que en la práctica tribunalicia hay un apetito voraz por su obtención. Siguiendo a Foucault, afirmamos que sin confesión el aparato burocrático de justicia se colapsaría, no solo por razones de conveniencia práctica, sino por razones de *soberanía jurídica*.

Concluimos que las investigaciones de Foucault nos han provisto de suficientes materiales para *problematizar* acerca de la manera en que concebimos la intervención estatal ante los conflictos sociales que escalan al ámbito de la penalidad. Asimismo, creemos que los aportes de Foucault nos han permitido avizorar críticamente que la *confesión* constituye una pertenencia fundamental al interior de nuestra matriz lógica de pensamiento.

Este trabajo final expuso nuestra tesitura acerca de las ideas del pensador francés respecto a los regímenes de *veridicción* y *jurisdicción*, y su meta fue comenzar con la preparación de los materiales foucaulteanos del derecho como la base *ius-filosófica* que contribuya a la elaboración de una *crítica* acerca de la manera en que socialmente concebimos lo que es *verdadero* y *justo* a la hora de arbitrar las faltas o delitos (cometidos o virtuales).

Referencias Bibliográficas

- ÁLVAREZ YÁGÜEZ, J. (2016) *Historia política de la verdad. Una genealogía de la moral (Breviarios de los Cursos de Collège de France)*, Biblioteca Nueva, Madrid
- AVELLANEDA, A., VEGA, G. (2019) *Conductas que importan. Variantes de análisis de los Estudios de Gubernamentalidad*, Eudene, Corrientes
- BENENTE, M (2015) *Michel Foucault Derecho y poder*, Didot, Buenos Aires
- CASTRO, E. (2004) *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Universidad Nacional de Quilmes – Prometeo, Buenos Aires
- CASTRO GOMEZ, S. (2010) *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Siglo del Hombre editores, Bogotá
- DEI, D. (2006) *La tesis. Cómo orientarse en su elaboración*, Prometeo, Buenos Aires
- FOUCAULT, M (1985) *Saber y verdad*, La Piqueta, Madrid
- (1992) *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid
- (1992) *El orden del discurso*, Tusquets Editores, Buenos Aires
- (1999a) *Estrategias de poder*, Obras esenciales Vol. II, Paidós, Barcelona
- (1999b) *Estética, ética y hermenéutica*, Obras esenciales Vol. III, Paidós, Barcelona
- (2007a) *El poder psiquiátrico*, FDCE, Buenos Aires
- (2007b) *Historia de la sexualidad I, La voluntad de saber*. Siglo XXI, Madrid
- (2008a) *Tecnologías del yo y otros textos a fines*, Paidós, Barcelona
- (2008b) *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Buenos Aires
- (2011) *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona
- (2012a) *Nacimiento de la biopolítica*, FDCE, Buenos Aires
- (2012b) *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*, Siglo XXI, Buenos Aires

- (2013a) *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Siglo XXI, Buenos Aires
- (2013b) *¿Qué es usted profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, Siglo XXI, Buenos Aires
- (2014a) *Del gobierno de los vivos*, FDCE, Buenos Aires
- (2014b) *Obrar mal decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, Siglo XXI, Buenos Aires
- (2014c) *Lecciones sobre la voluntad de saber*, FDCE, Buenos Aires
- (2016) *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de dartmouth, 1980*, Siglo XXI, Buenos Aires
- (2018a) *¿Qué es la crítica? seguido de la cultura de sí*. Siglo XXI, Buenos Aires
- (2018b) *Seguridad, territorio, población*. FDCE, Buenos Aires
- (2021) *Teorías e instituciones penales*. FDCE, Buenos Aires
- (2022) *La sociedad punitiva*, FDCE, Buenos Aires
- LEMKE, T., (2006) “*Marx sin comillas*”: *Foucault, la gubernamentalidad y la crítica al neoliberalismo*, en Marx y Foucault, Nueva Visión, Buenos Aires
- LOCKE, J., (2005) *Tratado del gobierno civil*, Claridad, Buenos Aires
- MILLER, J., (1995) *La pasión de Michel Foucault*. Editorial Andres Bello, Santiago de Chile
- PEREZ CORTES, S. (2013) *La razón en la historia, Hegel, Marx, Foucault*, Universidad Autónoma Metropolitana, México D.F.
- RAFFIN, M., (2019) *Verdad y Subjetividad en Michel Foucault (1970-1980)*, Teseo, Buenos Aires
- STORDEUR, E. (2011), *Análisis económico del derecho. Una Introducción*, Abeledo-Perrot La ley, Buenos Aires
- Artículos en Revistas, videos, film.**
- CASTRO E., (2022) *Sentido y alcances de la noción de “formas jurídicas” en Michel Foucault*, Daimon. Revista Internacional de Filosofía, N° 86, pp. 7-20

- CEIICH UNAM. (6 de marzo de 2017). Conversatorio Foucault, el poder y la política [vídeo]. Youtube. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=f1ux1bI-6YA>
- FOUCAULT, M. (1988) *El sujeto y el poder*, en Revista Mexicana de Sociología, Vol. 50, No. 3, pp. 3-20
- CALDERON, P. (Director). (2003). *Michel Foucault par lui-même* [Película]. Arte France. Obtenido de <https://vimeo.com/25229497>