

# RESISTIR, CREAR, APALABRAR. CUERPOS FREUDIANOS, CUERPOS FOUCAULTIANOS

HOMERO VÁZQUEZ CARMONA

UNAM

Alrededor del sueño y de la locura, Derrida debatió en un par de ocasiones con Foucault respecto a sus interpretaciones sobre Descartes y Freud. Un primer debate, que gira en torno al *cogito* cartesiano, cuestiona los fundamentos de su proyecto para historiar la locura, mientras que el segundo apunta al reconocimiento del trabajo de Freud y las implicaciones, en la historia de la locura contemporánea, que el análisis freudiano brindaría para nuestros días. El primer debate, *Cogito e historia de la locura*, cuya respuesta por Foucault está en *La locura, la ausencia de obra y Mi cuerpo, ese papel, ese fuego*, sentó las bases para el segundo, y no en el sentido de que temporalmente Descartes anteceda a Freud en los polos de la *Historia* foucaultiana, sino en términos de preguntar primero por las condiciones de posibilidad de una historia de la locura y, en segundo lugar por la historia de la locura en que actualmente nos encontramos. Ambas preguntas apuntan a considerar los discursos de verdad que hoy nos interpelan, en cuanto herederos de un mundo configurado por los pilares de la razón. Frente a esta herencia, me parece importante considerar planteamientos que busquen un posicionamiento e identificar los espacios para construirlo. En ese sentido, aprovecharé la veta abierta por Derrida como pretexto para leer paralelamente a Freud y Foucault, con la intención de encontrar la posibilidad de dicho posicionamiento frente al mundo.

Como sabemos, la interpretación de Foucault sobre Freud fue siempre ambivalente. Derrida lo expone con detalle en *Ser justos con Freud*, cuando observa alrededor de Freud una paradoja en el discurso de Foucault; como una primera aproximación, le encontramos a manera de figura dividida, ambigua, inestable, que en ocasiones se asocia con Nietzsche, Artaud, Nerval, Van Gogh y Hölderlin, mientras que en otras aparece como heredero de la psiquiatría, del lado de Pinel y Tuke<sup>1</sup>. Es decir que pertenece a la familia que asedia al sujeto de la razón y, al mismo tiempo, a la familia que distingue a la locura como degeneración.

---

<sup>1</sup> Cfr. Jaques Derrida, "Ser justo con Freud. La historia de la locura en la época del psicoanálisis", en *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*. Buenos Aires, Paidós, 1996, pp. 121-173.

En cuanto que Derrida se propuso analizar el rol del psicoanálisis en *nuestra* –por contemporánea– historia de la locura, le da el crédito de haber roto con una tradición de perversión, encierro y exclusión, para que, por el contrario, mire a la locura sin máscaras y de frente al alma; crédito que fortalece con la tesis del “*regreso de Freud a*” y que le distancian de la psiquiatría y la psicología emergentes durante los siglos XIX y XX, que en la línea tradicional, enmascaran a la locura. Esta genialidad, quizá conecte a Freud con Descartes en el momento mismo en que ambos se enfrentan a la locura, al sueño y a la razón como problemas y fenómenos de la sinrazón. Aunque sea discutible, como Derrida y Foucault lo plantearon, que el sueño y la locura sean o no casos de sinrazón y por tal motivo de exclusión o de dubitación, en general la genialidad psicoanalítica radicaría en que: “para Freud también la locura sería sinrazón; pero esta vez habría que ponerse a hablar de nuevo con ella: se restablecería un diálogo con la sinrazón y se levantaría la sentencia cartesiana.”<sup>2</sup>.

Insistamos en que la pregunta de Derrida se concentra alrededor de esa época de la locura en la que nos encontramos y que florece a partir de Freud. Con ello, vemos que si la *Historia de la locura* es al mismo tiempo una historia de la verdad y de la razón, en Freud ha de encontrarse un punto de inflexión que potencia una alteración de la verdad, de la razón, de la conciencia y del ser humano que merece el reconocimiento de haber llegado a otro lugar. Reconocimiento que, eventualmente, no encuentra en la tesis foucaultiana, en la medida en que Freud hereda una tradición y paralelamente incita una transformación.

Va Derrida más allá de la tesis de la locura y revisa el trabajo ulterior de Foucault, para descubrir que Freud se encuentra como una figura ambivalente que en ocasiones es acreditado, como en *Las palabras y las cosas*, con la tesis de la próxima desaparición del *Hombre*, a quien le brinda Freud un inconsciente que le descentra y expulsa de su casa; mientras que en otras es desacreditado como en *La voluntad de saber*, en donde queda el psicoanálisis reducido a una historia de saber y poder que trabaja como un dispositivo que mina a la sexualidad en la línea de la familia y el parentesco, en sintonía con la herencia psiquiátrica.

El análisis de Derrida considera los libros publicados por Foucault mas no los cursos del *Collège de France*. Y parecen parar en *La voluntad de saber*, con la tesis del psicoanálisis familiarizado con discursos de saber y de poder que intervienen en la sexualidad. Haría falta una respuesta por parte de Foucault respecto a su pensamiento sobre Freud, de la que podríamos presagiar que expondría nuevamente su proyecto de *ontología histórica de nosotros mismos*, desde la cual Freud no solamente es ambivalente sino que, por mucho, polisémico dada su herencia médica, científica y vienesa del siglo XIX, al mismo tiempo que su destreza para dar voz a la locura y hacer callar al *logos* irrazonable de la razón<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>3</sup> Cfr. Michel Foucault, “La locura la ausencia de obra” En *Historia de la locura en la época clásica*. Vol. II. México, FCE, 2002, pp. 328-340.

Podemos continuar por ahí pero introduciendo algunos cambios. Pese a lo tentador que parezca preguntar si el psicoanálisis forma parte de una cultura de cuidado de sí, ya sea como modalidad o como actualidad, evitaré en la medida de lo posible aproximarme a esa vía porque temo que cualquier respuesta implicaría someter al psicoanálisis a un conjunto de planteamientos posiblemente ajenos a él, derivando conclusiones intuitivamente forzadas. Muy por el contrario, lo que me propongo en adelante es valorar desde sus premisas tanto al psicoanálisis de Freud como al cuidado de sí de Foucault, para tratar de escuchar si hay algo que en conjunto nos podrían proponer en nuestra actualidad. Me apoyaré en un diálogo trabajado entre ambos, que coloca a la psique y al poder en un mismo nivel de articulación.

En *Mecanismos psíquicos del poder*, Butler hace un corte al planteamiento del poder foucaultiano, para discutirlo con el psicoanálisis alrededor de la sujeción del cuerpo. En específico, contrapone a la psique el alma que Foucault en *Vigilar y castigar* piensa como marco encarcelador, para discutir que frente a la formación del sujeto, por parte de discursos que le incitan, forman, sujetan y producen, puede haber un pequeño residuo que se resista a la normalización, provocando por un lado que la normalización haya de ser iterativa, es decir nunca del todo terminada y siempre reafirmandose, lo mismo que, por otro lado, exista la posibilidad, si no de oposición, por lo menos de diferencia. Con esta lectura conjunta Butler, quien parte de un sujeto que debido a los mecanismos del poder se forma en el sometimiento, propone una resignificación del discurso desde la resistencia.

Precisamos en esta articulación entender qué lee Butler en Freud que le permite abrir ese espacio de resistencia y resignificación. Si parte de una resistencia que resignifica el sometimiento, ¿a qué clase de resistencia se refiere? Cuando hablamos de resistencia al poder, tanto con Freud como con Foucault, ¿hablamos de la misma resistencia? En la *Addenda de Inhibición, síntoma y angustia*, Freud señala:

Es una pieza importante de la teoría de la represión [esfuerzo de desalojo] que esta no consiste en un proceso que se cumpla de una vez, sino que reclama un gasto permanente. Si faltara, la moción reprimida, que recibe continuos aflujos desde sus fuentes, retomarí­a el mismo camino que fue esforzada a desalojar [*abdrängen*], la represión quedaría despojada de su éxito o debería repetirse indefinidamente. Así, la naturaleza continuada de la pulsión exige al yo asegurar su acción defensiva mediante un gasto permanente. Esta acción en resguardo de la represión es lo que en el empeño terapéutico registramos como *resistencia*. Y esta última presupone lo que he designado como *contrainvestidura*<sup>4</sup>.

El yo, que Freud trabaja como el almacigo de la angustia, toma tres estrategias de resistencia que le permitirán afirmarse desde contrainvestiduras, lo que significa reforzar su mando mediante formaciones reactivas o inversas. Estas son: la represión, la ganancia de la enfermedad y resistencia de la transferencia. Con estas tres estrategias pretende poner bajo su control las mociones pulsionales del ello, la relación con los

---

<sup>4</sup> Sigmund Freud "Inhibición, síntoma y angustia", en *Obras completas vol. XX*. Buenos Aires, Amorrortu, 1992, p. 147.

objetos externos y sacar provecho del síntoma. Las tres nos muestran un mecanismo similar, ni cambio de la constitución psíquica ni ingreso de otros objetos sino empalme de estrategias para conservar la constitución.

Al ello le corresponde una estrategia que, con base en el olvido, requiere de elaboración. Esta elaboración consiste en la posibilidad de enlazar representaciones-cosa del ello con representaciones-palabra, lo que supone que el inconsciente es un campo de pulsiones en constante movimiento y transformación que, en tanto no puedan ser enlazadas, tenderán a satisfacerse mediante la compulsión a la repetición y a través del cuerpo. Finalmente, al superyó le corresponde como estrategia de resistencia la culpa, misma que empleará como castigo al yo.

En la interpretación de Butler, la resistencia psíquica se enfrenta a un poder disciplinario, que lleva a una sujeción ambivalente, desde donde las estrategias que emplee el poder pueden ser alteradas por la psique. Así como Freud reconoce un gasto permanente desde la represión, Butler lee los mecanismos de poder como iterativos, de suerte que psique y poder se vinculan en mecanismos reiterativos cuya imposibilidad de cerrarse incita, al contrario, a continuar en su repetición. De tal modo que hay una dinámica que del lado del poder, mientras pretende formar al sujeto, la psique resiste y condiciona la formación, reiterando el poder su incitación para encontrarse de nuevo con la psique. Es importante dejar planteado que Butler lee esta dinámica alrededor del cuerpo.

Si identificáramos el concepto de resistencia que posteriormente desarrolla Foucault –y que más adelante abordaremos– en lengua alemana, tienen como equivalente *Resistenz*. Freud evita el concepto *Resistenz* y habla de una *Widerstand*. Tanto *Widerstand* como *Resistenz* son equivalentes al francés *Résistance*, al inglés *Resistance* y al castellano *Resistencia*. Solo la lengua alemana las ha diferenciado y dada esta diferencia etimológica, sintáctica y semántica, es que la resistencia freudiana no es equivalente a la foucaultiana en el sentido de transformación, sino de emplear los mecanismos a la mano para impedir o evitar un cambio. Cuando en castellano pensamos en la resistencia, encontramos ambos sentidos. El primero, ante una fuerza que opera para imponerse, la resistencia emerge como bloqueo para impedir la imposición, que es la forma de algunas manifestaciones sociales. El segundo, cuando todo va en orden, la resistencia emerge como distinción o diferencia, que es la forma de la creación de la diferencia.

Como podemos observar hasta aquí, Derrida y Butler piensan, desde sus reflexiones, al psicoanálisis alrededor de las concepciones del sujeto y del poder foucaultianos propios de un trabajo genealógico. Después de ellos, dado el trabajo editorial posterior a las reflexiones de Derrida y Butler alrededor de Foucault, conocemos un conjunto de trabajos que abordan el cuidado de sí como respuesta a una arqueología del saber y una genealogía del poder.

Ambas lecturas parten de un momento crucial en el desarrollo de Foucault. Butler, tras *Vigilar y castigar*, se plantea la oportunidad de resistencia apelando al psicoanálisis para finalmente asentar en el cuerpo el espacio de disputa entre el sujeto, el poder y la

psique. Derrida, tras la *Voluntad de saber*, busca la manera de reivindicar la relevancia de Freud como punto de inflexión para pensar al ser humano y su razón en nuestros días. Foucault, alrededor de ese episodio se encuentra, a su vez, atrapado en una encrucijada desde donde pensar la resistencia, pareciera escapar de sus manos debido a que, si donde hay poder hay resistencia, resultaría que cualquier ejercicio de la libertad estaría impedido o por lo menos controlado de antemano.

Hacia donde ha llegado Foucault hasta aquí, es a conceptualizar un biopoder que tiene como objetivos producir, aumentar y optimizar fuerzas, como herencia del siglo XVIII, tras el disciplinamientos de los saberes y la sujeción de los individuos. En *Derecho de muerte y poder sobre la vida*, nos dice que: “lo que sucedió en el siglo XVIII... fue nada menos que la entrada de la vida en la historia –quiero decir la entrada de los fenómenos propios de la vida de la especie humana en el orden del saber y del poder–, en el campo de las técnicas políticas”<sup>5</sup>.

Esta entrada de lo biológico en lo político, que significa que la vida de la especie humana se juegue en el campo del control del saber y de la intervención del poder, le lleva a visibilizar dos polos que engrillan enteramente la vida y dan lugar a una sociedad de normalización: una anatomopolítica del cuerpo y una biopolítica de la población.

Si damos por válida la tesis del biopoder, implícitamente aceptamos una normalización colectiva que, en tanto engrilla al cuerpo, lo introduce en mecanismos de control. Si aquí pensáramos en una oposición, resultaría ingenuo debido a que lo más a lo que nos opondríamos sería a las condiciones que nos brindan un mundo. La fuerza del biopoder es su estatus ontológico, desde donde la política y la biología configuran el entorno. Esto es así porque el éxito del biopoder es precisamente la posibilidad de darle forma al deseo. ¿De qué manera se articula aquí el deseo? Nos dice Foucault que las materias, los mecanismos y las funciones de ambos polos varían de lo micro a lo macro; del cuerpo-máquina al hombre-especie, de las disciplinas a los controles reguladores, de administrar los cuerpos mediante la instrucción, la vigilancia y el castigo, hasta gestionar de manera calculada a la vida mediante regularizaciones, controles, medidas y predicciones. Con ello, se hace patente que el poder cae sobre el cuerpo dándole forma, incitando prácticas que coinciden con modos colectivos, mismos que se encuentran fundamentados desde dispositivos normativos.

A ello, que parecería encarcelador en la medida en que son las condiciones mismas de la existencia, se le añade el vínculo con la libertad; Foucault señala que: “el poder sólo se ejerce sobre ‘sujetos libres’ y mientras éstos son ‘libres’ entendemos por esto sujetos individuales o colectivos que tienen frente a sí un campo de posibilidades en el que pueden tener lugar múltiples reacciones y diversos modos de comportamiento.”<sup>6</sup> Cabe precisar, frente a algunas interpretaciones políticas que asocian el poder con opresión, que aquí es relevante el señalamiento de Foucault precisamente porque el poder requiere

<sup>5</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. México, Siglo XXI, 2005, p. 171.

<sup>6</sup> M. Foucault, “El sujeto y el poder”, en *Michel Foucault. La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. Madrid, Biblioteca nueva, 2015, pp. 335.

de la libertad para ejercerse; las relaciones de poder son relaciones de fuerza que actúan sobre otras fuerzas, como brillantemente lo ha expuesto Deleuze<sup>7</sup>. Esto va más allá de la opresión. Si la opresión fuera un mecanismo del poder, sería uno posiblemente impotente o desesperado, que implícitamente anuncia su fracaso. De ahí la relevancia de distinguir entre un poder soberano y otro disciplinario.

En estos términos puede quedar clara la encrucijada; resistir al poder equivale a reiterar el poder mismo y en tanto ejercicio de libertad, frente a un campo de posibilidades, el ejercicio de poder se presenta por todas partes. Cuando Butler incorpora a la psique y al cuerpo en las redes de poder, logra sensibilizarse a este proceso de ejercicio de la libertad y del poder, a lo que añade que –precisamente por la psique y el cuerpo– el poder que actúa sobre el sujeto es distinto del que ejerce, de manera que no hay transmisión mecánica y, por ello mismo, el poder permanentemente requiere de reiterarse<sup>8</sup>.

Para entender cómo resuelve esta encrucijada Foucault, es necesario considerar su proyecto filosófico situándose en la tradición crítica de Kant. Al preguntar “¿Qué o quiénes somos ahora?”, parte de una cualidad temporal del nosotros poniendo en evidencia que lo que se es no ha sido siempre y que tampoco tiene porqué seguirlo siendo. Lo que significa que aquello que somos está determinado históricamente pero no por ello definitivamente. Esta apertura rompe con un sujeto trascendental y permite el acceso a pensar en la multiplicidad de vidas posibles. El antecedente que tiene Foucault para pensar esta ontología surge de la respuesta que Kant elabora para la pregunta “¿Qué es la Ilustración?”<sup>9</sup> Concluyendo que es la salida del hombre de su minoría de edad, desafiando al ser humano a ser capaz de sí: “¡*Sapere aude!* Dice Kant, ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!”; parafrasea Foucault<sup>10</sup>. Aquí, el valor debe entenderse bajo la luz de un esfuerzo y compromiso en contraposición a la facilidad de que siempre pueda haber algo –un libro, otro, un pastor, un médico– que piense, juzgue y decida por nosotros.

Así, Foucault lee en Kant un genuino interés por los límites que el conocimiento no puede traspasar al que añade la actitud límite de un *ethos filosófico*, para darle la vuelta a la *Crítica* y preguntar: “en lo que se nos da como universal, necesario, obligatorio, ¿qué parte hay de lo que es singular, contingente y debido a constricciones arbitrarias?”<sup>11</sup> Con este giro, Foucault busca transformar la limitación de la *Crítica* a una crítica práctica que toma la forma de una transgresión siempre posible:

Esto trae como consecuencia que la crítica se ejercerá no ya en la búsqueda de estructuras formales que tienen valor universal, sino como investigación histórica a través de los acontecimientos que nos han conducido a constituirnos y a reconocernos

<sup>7</sup> Cfr. Gilles Deleuze, *El poder: curso sobre Foucault II*. Buenos Aires, Cactus, 2014, pp. 169-210.

<sup>8</sup> Cfr. Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*. Valencia, Cátedra, 2011, p. 24.

<sup>9</sup> Immanuel Kant, “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?”, en *¿Qué es la Ilustración?* Madrid, Tecnos, 2009, pp. 17-29.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>11</sup> M. Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós, 2010, pp. 986

como sujetos de lo que hacemos, pensamos y decimos. En este sentido esta crítica no es trascendental, y no tiene como fin hacer posible una metafísica: es una crítica genealógica en su finalidad y arqueológica en su método<sup>12</sup>.

Pese a que lo anterior pueda dificultar entender la relación de Foucault con Kant debido a que al rechazar una crítica trascendental implícitamente rechaza la distinción fenómeno/noúmeno para resaltar la historicidad del conocimiento, es importante seguir que de aquí se abrirá paso el cuidado de sí:

Tres dominios de genealogía son posibles. Primero, una ontología histórica de nosotros mismos en relación con la verdad a través de la cual nos constituimos como sujetos de conocimiento; segundo, una ontología histórica de nosotros mismos en relación con un campo de poder a través del cual nos constituimos como sujetos que actúan sobre otros; tercero, una ontología histórica en relación con la ética a través de la cual nos constituimos como sujetos morales<sup>13</sup>.

Este tercer dominio genealógico, abre la vía para el cuidado de sí, que podemos pensar como el posicionamiento de uno frente al saber y al poder. Pareciera que aquí hay un acercamiento de Foucault a Heidegger sombríamente justificado desde la crítica a metafísicas determinantes. Pero de manera más explícita, respecto a la facticidad de nuestra existencia que, de acuerdo con Heidegger, se las está habiendo con el mundo a través del cuidado (*Sorge*); y precisamente por su estructura intencional, la vida fáctica se cuida de, se ocupa de, se preocupa por todo aquello que le sale al encuentro en su trato con el mundo, mismo que se articula alrededor de las posibles direcciones que adopta el cuidado<sup>14</sup>.

Esta coincidencia se puede leer en cuanto que estamos en el mundo, donde una posibilidad del *Dasein* sea ser absorbido por él, dejándose arrastrar con él y cayendo en él. Ello conduciría al olvido de sí, quedando el *Dasein* alienado en el mundo y la vida fáctica deviniendo extraña a sí misma, disminuyendo la posibilidad de que la vida se fije como meta volver a sí y reapropiarse de sí misma<sup>15</sup>.

Sabemos que para Heidegger, el *Dasein* puede realizar su existencia de modo impropio o propio. La existencia impropia, en una lectura paralela con Foucault, estaría saturada por la normación del mundo. En cambio, la existencia propia tiene lugar en el momento en que el *Dasein* decide apropiarse del ser que ya es y busca ganarse a sí mismo. Nos dice Heidegger: “el *Dasein* se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo.”<sup>16</sup>

A manera de integración, ante la objetivación del sujeto desde el saber y frente a la constitución del sujeto en prácticas de saber y poder, considerando un biopoder que

<sup>12</sup> *Ibíd.*, p. 986.

<sup>13</sup> M. Foucault, “Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama el trabajo en curso”, en *Michel Foucault. La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. Madrid, Biblioteca nueva, 2015, pp. 354.

<sup>14</sup> Martin Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*. Madrid, Trotta, 2002, p. 35.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 40.

<sup>16</sup> Heidegger, M., *Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Universitaria, 2005, § 4.

gestiona la vida y el cuerpo, la pregunta que elabora Foucault es aquella por la relación del sujeto consigo; es decir, no ya el surgimiento de un sujeto pasivo en las redes de poder, sino como activo, capaz de constituirse a sí.

El giro ético de Foucault se remonta hacia la Antigüedad, donde analizará cómo en otros tiempos han surgido un conjunto de principios de distinción que permiten conjugar la implicación entre el poder y la libertad, al tiempo que abre la oportunidad de diferencia. Esfuerzos intelectuales que encontramos en los cursos del *Collège de France* en los años 1982, 1983 y 1984.

Si el cuadro del biopoder nos ofrecía la gestión de los modos de vida, parece que este viraje mantiene como columna vertebral la invención de distintas formas de vida y, si no ello, por lo menos sí la experimentación de otros modos de estar juntos, de inventar y cuidar relaciones consigo mismo y con los otros; es decir, un posicionamiento activo frente al mundo, y las condiciones de posibilidad de dicho posicionamiento.

Son tres las tesis que quiero rescatar de este periodo, la *epimeleia heautou*, la *parrhesía*, y el *paracharattein tó nómisma*. En las tres se conjuga la palabra como dispositivos de transformación cuyo impacto altera la concepción del mundo, la relación con los otros y al mismo tiempo, la relación de sí consigo.

No es menor que la palabra sea el lugar de transformación. Si pensamos a la palabra desde una *episteme*, nos encontramos con una idea capaz de transmitirse y distribuirse por toda la red que enlaza su mirada. Si pensamos en su genealogía, nos encontramos con una historia de distinción que visibiliza ciertos conceptos y formas de la realidad. Desde ambas miradas, la palabra es portadora de una verdad que da forma, luz y visibilidad. En la medida en que enlaza a los individuos alrededor de conceptos para razonar el entorno, asegura su espesor de orden y norma para coordinar el modo de ser del mundo.

Es cierto que desde aquí, la verdad se encuentra sometida a un juego de fuerzas, que pondría en tela de juicio su carácter de develamiento del mundo, pero precisamente esto que desde una ontología racional pareciera una flaqueza o debilidad, es el punto de arranque, con mayor fuerza, de una ontología histórica de nosotros mismos, en el sentido de que si la verdad tiene historia, hoy lo mismo que ayer, es alterable.

La *epimeleia heautou* parte del principio de que el sujeto, en su modo de ser, no se encuentra apto para acceder a la verdad, sino que requiere transformarse a sí para ser capaz de relacionarse con ella. Esta transformación toma un conjunto de prácticas –escucha, lectura, escritura, reflexión–, desde donde, en vínculo con otros, mediante la palabra, se opera la transformación necesaria para el acceso a la verdad. Prácticas que conllevan a una transformación del conocimiento, de la relación con los demás y a su vez, consigo mismo a partir de generar un dominio de sí<sup>17</sup>.

Pero una vez que el sujeto opera una transformación de sí, pese a hacerlo en vínculo con otros, puede haber una dimensión política que le coarte o impida su decir veraz. De ahí la relevancia de la *parrhesía*, hablar franco. La condición de posibilidad de la *parrhesía* es

<sup>17</sup> Cfr. M. Foucault, *La Hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Buenos Aires, FCE, 2009, pp. 467-478.



haber operado una transformación de sí que permita mostrar, a quien dice la verdad, como aquél que aun a costa de arriesgar su existencia, habla con palabras verdaderas, asegurada la validez de su palabra en el ejercicio de cuidado de sí que el sujeto operó para transformarse en aquél que tiene un vínculo con la verdad. Por ello es que la *parrhesía* se opone a la adulación y a la retórica; no hay posibilidad de decir la verdad si no se es libre. La palabra verdadera no adula ni puede tener lugar cuando el sujeto se encuentra sometido a otro, pero por lo contrario, en caso de encontrarse bajo el sometimiento, el decir veraz, que podría costar la vida, se asegura con un sujeto que no teme a enunciarla, un sujeto comprometido consigo, con su libertad, con su convicción de que el mundo puede ser diferente. Es en ese sentido que también la *parrhesía* se opone a la retórica, porque no busca convencer, incitar ni pastorear a nadie, la palabra verdadera, para serlo, se debate, de ahí que el otro sea necesario, puesto que, dicho de otro modo, se trata de transformar, no de imponer<sup>18</sup>.

Y aquí, el *paracharattein tónómisma*<sup>19</sup>, toma su fuerza radical como la transformación del cuño de la palabra. Otro modo de mirar y visibilizar el valor de la verdad, que ya no sólo se construye en la relación con otro, en la asamblea política o en la concepción del mundo, sino que se encarna en el modo de ser de un sujeto que se ha transformado a sí y que, desde esa transformación, vuelve evidente la necesidad de abrir o crear un mundo otro, una vida otra<sup>20</sup>.

El itinerario de la palabra fue de un mundo a otro. Es decir, de una normación del poder a un poder sobre la normación. De la pasividad del sujeto que se forma en las grillas del saber y del poder al de la actividad que se posiciona ante ellos. Así, la palabra se torna en resistencia, pero una resistencia creativa que requiere de la ética de sí y con otros para demandar la creación estética de otros modos de ser, otros modos de vincularse, otros modos de pensar, otros modos de vivir, otros modos de amar.

Esta resistencia (*Résistance*) evidentemente es distinta a la resistencia freudiana (*Widerstand*), pero pese a las diferencias, hay dos coincidencias que saltan a la vista. Particularmente si leemos de manera paralela la resistencia del ello y la resistencia como creación.

La primera evidentemente es la palabra. Vimos con Freud que la resistencia del ello, que da lugar a la compulsión a la repetición, mostraba la incapacidad para enlazar representaciones-cosa con representaciones-palabra. Poner la palabra, dar el nombre, altera a la psique y a los procesos vinculados con la imposibilidad de ligar representaciones. La ética de la palabra en Foucault implica la conversión de sí, el conocimiento del mundo, la relación con otro, que desde entonces permite las condiciones para constituirse en

---

<sup>18</sup> Cfr. M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Buenos Aires, FCE, 2010, pp. 57-90.

<sup>19</sup> El *paracharattein tónómisma* fue lo que el oráculo de Delfos, si es que no es una cínica ironía a Sócrates, le prescribió a Diógenes de Sínope. En diversas lecturas da lugar al *kinismo* antiguo y su significado es cambiar el cuño o valor de la moneda. Se ha traducido como el cambio del valor de la tradición o de la ley y, dada la cercanía con *nómos*, podríamos aventurar también del saber.

<sup>20</sup> Cfr. M. Foucault, *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires, FCE, 2010, pp. 243-280.

diferencia. En ambos casos hay procesos que escapan del sujeto: poder e inconsciente. Pero que el sujeto pueda asumir y responsabilizarse, comprometiéndose con un cuidado de sí que, desde entonces, lo transforme o distinga como aquél que, mediante la palabra, trabaja en su propia diferencia y cuida de su entorno.

La segunda es el cuerpo. El interés de ambos por la sexualidad no roza por una coincidencia, pero sí denuncia un parecido proceso. Si recordamos las tesis de *Tres ensayos de teoría sexual*<sup>21</sup>, Freud explica cómo la pulsión, en la frontera entre lo orgánico y lo anímico, encarna los vínculos con los otros en el cuerpo. Por su parte Foucault lee alrededor de la sexualidad una biopolítica que gestiona natalidades, organiza poblaciones, administra necesidades, y una anatomopolítica que disciplina cuerpos, influye en los placeres y canaliza en instituciones las variaciones. Dicho de otro modo, el placer del cuerpo articulado en relaciones de saber y de poder. Una lectura conjunta, como la que he propuesto, apela en este momento a una ética de la palabra para sostener que el cuerpo, en tanto espacio de relación de sí consigo, con el mundo y con los otros, es el lugar privilegiado para detonar la resistencia, en cualesquiera que sean sus modalidades.

A las tesis de Derrida que encuentran en Freud un digno trabajo que rompe con su herencia e inaugura un modo de ser humano, podríamos sumarles la palabra y el cuerpo como estandartes del trabajo de Freud y proponerle una lectura conjunta con Foucault. A las tesis de Butler que encuentran en el cuerpo un campo de coincidencia y disputa, podríamos añadirle los ejercicios de cuidado y transformación de sí. Estas dos añadiduras, enriquecerían nuestros debates para pensar en quiénes y cómo es que hemos llegado a ser hoy quienes somos.

Y es que, cuando los leemos en conjunto y dejamos de lado la evaluación o el reconocimiento de uno por el otro, nos encontramos con que nombrar al cuerpo, desde una ética de la palabra, no es otra cosa que cuidar para crear la diferencia en y entre nosotros. Es resistir a la compulsión a la repetición lo mismo que resistir a los discursos que nos someten como sujetos. Resistencia que por un lado, al nombrar, altera procesos inconscientes y orilla a una transformación. Resistencia que por otro lado, al nombrar, abre horizontes para habitar nuevas realidades, al margen de un biopoder normalizante. Surge el cuidado de sí como resistencia que milita a favor de la diferencia, de una diferencia como creación, y todo ello alrededor de una ética de la palabra, ética que nombra cuerpos freudianos, ética que nombra cuerpos foucaultianos, ética que resiste con todos sus recursos, activos y pasivos, a caer en una existencia inauténtica.

## BIBLIOGRAFÍA

- Butler, J. *Mecanismos psíquicos del poder*, trad. de Jacqueline Cruz, Cátedra, Valencia, 2011.  
Deleuze, G. *El poder: curso sobre Foucault II*, trad. de Pablo Ariel Ires, Cactus, Buenos Aires, 2014.

---

<sup>21</sup> S. Freud, "Tres ensayos de teoría sexual", en *Obras completas Vol. VII*. Buenos Aires, Amorrortu, 1992, pp. 109-219.

- Derrida, J. “Ser justo con Freud. La historia de la locura en la época del psicoanálisis”, en Roudinesco, E., Canguilhem, G. y Postel, J. (eds.), *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*, trad. de Jorge Piatigorsky, Paidós, Buenos Aires, 1996.
- Foucault, M. “La locura la ausencia de obra” En *Historia de la locura en la época clásica. Vol. II*, trad. de Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- , *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*, trad. de Ulises Guinazú, Siglo XXI, México, 2005.
- , *La Hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.
- , *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, trad. de Horacio Pons y revisión de Hernán Martignone, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.
- , *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, trad. de Horacio Pons y revisión de Hernán Martignone, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.
- , “¿Qué es la Ilustración?” En *Obras esenciales*, trad. de Ángel Gabilondo, Paidós, Barcelona, 2010.
- , “Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama el trabajo en curso” En Álvarez Yagüez, J. (ed.), *Michel Foucault. La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*, trad. de Jorge Álvarez Yagüez, Biblioteca Nueva, Madrid, 2015.
- , “El sujeto y el poder” En Yagüez, J. (ed.), *Michel Foucault. La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*, trad. de Jorge Álvarez Yagüez, Biblioteca Nueva, Madrid, 2015.
- Freud, S. “Tres ensayos de teoría sexual” En *Obras completas Vol. VII*, trad. de José L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1992.
- , “Inhibición, síntoma y angustia” En *Obras completas vol. XX*, trad. de José L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1992.
- Heidegger, M. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp*, trad. de Jesús Adrián Escudero, Trotta, Madrid, 2002.
- , *Ser y tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2005.
- Kant, I. “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?” En Maestre, A. (ed.), *¿Qué es la Ilustración?*, trad. de Agapito Maestre y José Romagosa, Tecnos, Madrid, 2009.