



Revista Affectio Societatis
Departamento de Psicoanálisis
Universidad de Antioquia
revistaaffectiosocietatis@udea.edu.co
ISSN (versión electrónica): 0123-8884
Colombia

Tipo de documento: Artículo de Reflexión

2025

Marcela Galeano Salazar

Foucault en diálogo con el psicoanálisis:

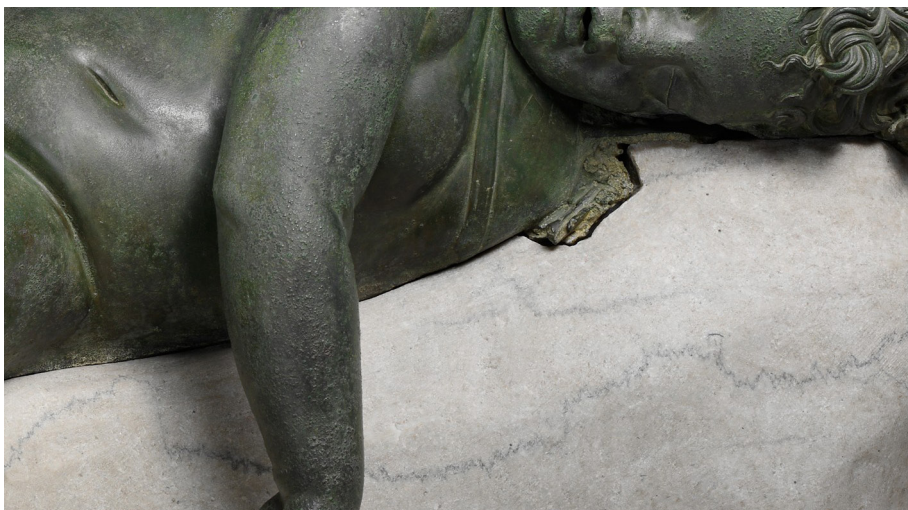
el concepto de verdad en la parresía y en la clínica

Revista Affectio Societatis, Vol. 22, N.º 43, julio-diciembre de 2025

Art. # 06 (pp. 1-24)

Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN



FOUCAULT EN DIÁLOGO CON EL PSICOANÁLISIS: EL CONCEPTO DE VERDAD EN LA PARRESÍA¹ Y EN LA CLÍNICA

Marcela Galeano Salazar²
Universidad de Antioquia
marcela.galeano1@udea.edu.co

<https://doi.org/10.17533/udea.affs.v22n43a06>

Resumen

Este artículo pretende examinar la conexión entre la práctica de la parresía —un concepto griego ampliamente trabajado por Foucault— y el psicoanálisis, con el objetivo de explorar cómo ambas prácticas abordan la construcción del sujeto y la búsqueda de la verdad. A través de un análisis, reflexionamos sobre cómo la parresía, históricamente vinculada a la ética y a la formación del individuo, puede ofrecer un marco

para entender algunas de las dinámicas del contexto psicoanalítico. En el texto destacamos que la verdad no es solo un hecho objetivo, sino un proceso íntimo que se revela en la interacción con otro y que, tanto en la parresía como en el psicoanálisis, exige un compromiso ético.

Palabras claves: parresía, verdad, ética, sujeto, libertad.

-
- 1 Salvo en las citas textuales, en este artículo escribiremos “parresía” y “parresias-ta”, que se corresponde correctamente con la gramática del español, y no *parrhesía* (transliterado del griego), ni *parrhesia* (en latín).
 - 2 Profesional en gestión de proyectos de la Escuela de Idiomas de la Universidad de Antioquia. Universidad de Antioquia. Ciudad Universitaria. Calle 67 N.º 53-108. Código Postal: 050010 - Medellín, Antioquia - Colombia. Teléfono: +57 311 4311528. E-mail: marcela.galeano1@udea.edu.co

FOUCAULT IN DIALOGUE WITH PSYCHOANALYSIS: THE CONCEPT OF TRUTH IN THE PARRHESIA AND IN THE CLINICA

Abstract

This article intends an examination of the connection between the practice of *parrhesia* – a Greek concept extensively explored by Foucault – and psychoanalysis, with the goal of exploring how both practices address the construction of the subject and the pursuit of liberty. Through a comparative analysis, we reflect on how *parrhesia*, linked historically to ethics and the formation of the individual, can offer a framework

for understanding some of the dynamics of the psychoanalytic context. In the text, we highlight how truth is not merely an objective fact but an intimate process that reveals itself in the interaction with an Other, and that requires an ethical commitment in both *parrhesia* and psychoanalysis.

Keywords: *parrhesia*, truth, ethics, subject, liberty.

FOUCAULT EM DIÁLOGO COM A PSICANÁLISE: O CONCEITO DE VERDADE NA PARRÉSIA E NA CLÍNICA

Resumo

Este artigo pretende examinar a conexão entre a prática da parrésia – um conceito grego amplamente trabalhado por Foucault – e a psicanálise, com o objetivo de explorar como ambas as práticas abordam a construção do sujeito e a busca da verdade. Por meio de uma análise, refletimos sobre como a parrésia, historicamente vinculada à ética e à formação do indivíduo, pode oferecer um quadro de referência para

compreender algumas das dinâmicas do contexto psicanalítico. No texto, destacamos como a verdade não é apenas um facto objetivo, mas um processo íntimo que se revela na interação com o outro e que, tanto na parrésia quanto na psicanálise, exige um compromisso ético.

Palavras-chave: *parrésia*, verdade, ética, sujeito, liberdade.

FOUCAULT EN DIALOGUE AVEC LA PSYCHANALYSE : LE CONCEPT DE VÉRITÉ DANS LA PARRËSIA ET DANS LA CLINIQUE

Résumé

Cet article vise à examiner le lien entre la pratique de la parrësia — un concept grec largement développé par Foucault — et la psychanalyse, dans le but d’explorer comment ces deux pratiques abordent la construction du sujet et la recherche de la vérité. À travers une analyse, nous réfléchissons à la manière dont la parrësia, historiquement liée à l’éthique et à la formation de l’individu, peut offrir un cadre pour comprendre cer-

taines des dynamiques du contexte psychanalytique. Dans le texte, nous soulignons que la vérité n’est pas seulement un fait objectif, mais un processus intime qui se révèle dans l’interaction avec l’autre et qui, tant dans la parrësia que dans la psychanalyse, exige un engagement éthique.

Mots clés: *parrhésie*, vérité, éthique, sujet, liberté.

Recibido: 03/14/2025 • Aceptado: 08/25/2025

Jacques Derrida (1992) describió la relación de Foucault con el psicoanálisis como pendular y ambivalente (pág. 38): una relación llena de confrontaciones y afinidades que ha sido objeto de múltiples revisiones desde diferentes lugares. Esto se debe a que Foucault señaló en varios momentos que el psicoanálisis habría heredado la función pastoral y, por extensión, vínculos con dispositivos de poder. A propósito, es bien conocida la frase del filósofo que reza: “Freud trasladó la confesión de la rígida retórica barroca de la Iglesia al relajante diván del psicoanalista” (2012, pág. 132).

Pese a que este tipo de declaraciones no fueron pocas, también es cierto que Foucault reconoció la importancia de Lacan en la discusión sobre la verdad y el sujeto, tema nodal de los seminarios finales del filósofo: “(...) todo el interés y la fuerza de los análisis de Lacan radican precisamente en esto: que él fue, creo, el único desde Freud que quiso volver a centrar la cuestión del psicoanálisis en el problema, justamente, de las relaciones entre sujeto y verdad” (2002, págs. 43-44).

En sus últimos seminarios³, Foucault desplazó su análisis desde la arqueología del saber y del poder hacia una perspectiva ética centrada en la constitución del sujeto. Allí se interesó por prácticas del mundo antiguo que llamó *técnicas del cuidado de sí y de los otros*,⁴ que serían fundamentales para entender la posición ética, política y subjetiva de los habitantes de la Antigüedad. Entre esas prácticas, la *parresía*⁵ —entendida como el decir veraz que compromete al sujeto y que implica el coraje de hablar aun a riesgo personal— (2009) ocupa un lugar primordial.

3 Hablamos concretamente de *Subjetividad y verdad* (1980-1981), *La hermenéutica del sujeto* (1981-1982), *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983) y *El coraje de la verdad* (1983-1984).

4 Como contraparte, existirían también, las técnicas de *gobierno de los otros*, tal como lo indica el título del seminario de 1982-1983.

5 Aunque, en los últimos seminarios el eje fundamental sería el mismo, es especialmente en los últimos dos donde Foucault trabaja con el concepto de la *parresía*, introducido brevemente en el seminario titulado *La hermenéutica del sujeto*.

En este artículo partimos de la hipótesis de que, pese a las críticas foucaultianas al psicoanálisis como técnica de poder pastoral, existen afinidades estructurales entre la parresía y la clínica psicoanalítica. En particular, dos rasgos: i) la exposición de una verdad como acto transformador del sujeto; y ii) la figura de un otro que escucha y hace posible tal enunciación.

Consideramos importante abordar esta cuestión en la medida en que contribuye a superar una dicotomía tajante: por un lado, la de reducir el psicoanálisis a un simple dispositivo de poder; por el otro, la de asimilarlo acríticamente al cuidado de sí foucaultiano. En su lugar, proponemos una lectura que reconoce convergencias sin anular las tensiones, lo que aporta herramientas para repensar la clínica y el estatuto de la verdad entre los sujetos de contemporáneos.

El interés de Foucault en el sujeto y la verdad

Aunque los últimos seminarios de Foucault marcan un viraje en su trayectoria, no se trata de un corte radical, sino de la reformulación de una preocupación que lo acompañó desde sus primeros trabajos:

En realidad [el eje subjetividad-verdad] fue siempre mi problema (...) Siempre he pretendido saber cómo el sujeto humano entraba en los juegos de verdad, y ello tanto si se trataba de juegos de verdad que adoptan la forma de una ciencia, o que adoptan un modelo científico, como si se trataba de aquellos otros que se pueden encontrar en instituciones o en prácticas de control (Foucault, 1994, págs. 105-106).

En efecto, desde sus obras tempranas —*Historia de la locura en la época clásica* (1961), *Las palabras y las cosas* (1966) y, más adelante, en *Historia de la sexualidad* (1976-1984)— puede rastrearse el interés de Foucault por comprender la relación entre sujeto y verdad. La diferencia es que, en estos trabajos, dicho interés aparece mediado por el análisis de las prácticas coercitivas que modelan al sujeto (la psiquiatría, el sistema penitenciario, entre otras), más que por una

tematización explícita del eje subjetividad-verdad, que el filósofo solo desarrolló directamente en sus últimos seminarios.

Con esto en mente, podríamos sintetizar con Cabrera Hernández (2025) que la trayectoria de Foucault fue “un bucle analítico a partir de dos técnicas de gobierno: la confesión basada en la moral cristiana (siglos XII y XIII d. C.) y la parrhesía griega (siglos V a. C. al II. d. C.)” (pág. 79). La distinción entre estas dos técnicas de gobierno, fundamental para el análisis foucaultiano, plantea de inmediato un dilema crucial para nuestro objeto de estudio: ¿cómo situar al psicoanálisis, una práctica que parece cruzar elementos de ambas técnicas de la verdad?

El problema de este artículo no se resuelve simplemente preguntándonos si el psicoanálisis se inscribe del lado de la moral cristiana o de la parrhesía. O si, como ironiza Bonoris (2015), la diferencia es que los católicos se confiesan con el sacerdote mientras que los ateos lo hacen con el psicoanalista (pág. 8); el asunto reside precisamente en que ambas prácticas no son excluyentes: ya en el mundo antiguo coexistían técnicas de dominación y técnicas de cuidado de sí, lo que impide hablar de una ruptura absoluta entre ellas o incluso de una división inicial (Cabrera Hernández, 2025). Por lo tanto, más que contraponerlas, conviene atender a los modos en que la confesión cristiana y la parrhesía se entrelazan históricamente.

Como también destaca Cabrera Hernández (2025), Foucault muestra que la pastoral cristiana no suprimió las técnicas de cuidado de sí, sino que las *absorbió* en su propio dispositivo, utilizándolas para escudriñar los pensamientos de los sujetos y asegurar el control del pastor sobre el rebaño. Esta asimilación, sin embargo, no anuló la dimensión transformadora que tenía la parrhesía: “el filósofo señaló cómo, de manera paradójica, la confesión cristiana se convirtió en una práctica que habilitó al sujeto para hablar de sí mismo” (pág. 82).

Precisamente, la relevancia de analizar esta superposición de prácticas radica en que la *parrhesía* es una suerte de prehistoria de la clínica moderna. El propio Foucault (2010) lo declara:

El estudio de la *parresía* (...) es evidentemente una suerte de prehistoria de las prácticas que se organizan y desarrollan a continuación en torno de algunas parejas célebres: el penitente y su confesor, el dirigido y el director de conciencia, el enfermo y el psiquiatra, *el paciente y el psicoanalista*. En cierto sentido, fue sin duda esa prehistoria lo que traté de [escribir] (pág. 26, énfasis añadido).

En el cristianismo —como advierte Foucault en *La hermenéutica del sujeto*—, el acceso a la verdad exige que la propia alma se diga en un discurso verdadero⁶. Así, la coexistencia entre control y producción de verdad abre el espacio para pensar la experiencia subjetiva de la confesión, no solo como obediencia, sino también como trabajo sobre sí. Esta posibilidad estaría intrínsecamente relacionada con “la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad” (Allouch, 2013). Eso es a lo que Jean Allouch, siguiendo a Foucault, llamó “ejercicio espiritual” (2013, pág. 44). Concluamos parcialmente: si la condición de las prácticas del cuidado de sí es la connotación espiritual en cuanto transformación que antecede la llegada de la verdad, eso significa que tanto la confesión como la parresía serían formas de ascesis; y no solo eso, además tendrían los mismos orígenes.

Un dato mayor en lo referente a la parresía es que se generaliza en un momento en que “el discurso verdadero ya no es más el discurso precioso y deseable, porque ya no es más el discurso ligado al ejercicio del poder” (Castro, 2011, pág. 390); es decir, en la Antigüedad, la aparición de la parresía fue el anuncio de un cambio ético-político.

6 “(...) el cristianismo va a desvincular psicagogía y pedagogía al exigir al alma pedagogizada, es decir, al alma que es conducida, que diga una verdad que únicamente ella puede decir y que únicamente ella puede detentar, una verdad que constituye uno de los elementos fundamentales —aunque no sea el único de esa operación a través de la cual va a ser transformado su modo de ser—. Y precisamente en esto consistirá la confesión cristiana. En la espiritualidad cristiana es el sujeto guiado quien debe de estar presente en el interior del discurso verdadero en tanto que objeto de su propio discurso verdadero. En el discurso del que es guiado el sujeto de la enunciación debe de ser a la vez el referente de la enunciación” (Foucault, 1994, págs. 102-103).

Tampoco omitamos la insistencia —y esto desde Foucault, pasando por Lacan y tantos otros— de que el sujeto moderno es eminentemente cartesiano.

Eso plantea unas modalidades concretas de acceso a la verdad que necesariamente divergen de las de la parresía. No esperamos, entonces, traer una práctica antigua a la actualidad, sino entender si hay una forma de ascesis posible, una forma de cuidar de sí mismo, en las condiciones materiales actuales. Allí se abre una puerta al psicoanálisis.

De la *polis* a la *psykhé*: genealogía de la parresía

La interpretación y el uso dado a la palabra parresía da lugar a múltiples ambigüedades. Se la ha entendido como “libertad, apertura, sobre todo en el habla” (Etimologías de Chile, 2024), como “hablar franco y libertad de palabra” (Foucault, 2009 pág. 59), pero también como artificio retórico⁷. Así mismo, puede asumirse como una *virtud* —y por lo tanto algo a cultivar—; como *cualidad* —y, por lo tanto, algo que se tiene o no—; o como un *deber* —y, por lo tanto, como algo que se está en obligación de practicar— (Foucault, 2009, pág. 59).

Es decir: en su pesquisa de la parresía, Foucault identificó que en la Antigüedad el concepto no fue unívoco; sitúa, entonces, tres momentos de la parresía con diferencias sustanciales en cada una de ellas. La aparición más primitiva del término, dice el filósofo, es en Eurípides. En obras como *Ión* [421-415 a. C.], el poeta presenta a dioses, reyes y sus estirpes como parresiastas, usa este concepto para explicar que son ellos —y *solamente* ellos— quienes pueden explayarse sobre inconformidades, injusticias y molestias, es decir, son quienes pueden ejercer el franco hablar; en contraste, los ciudadanos de a pie no tienen ni voz, ni voto. Visto de esa forma, la primera aparición del concepto aludiría a una *cualidad* que viene con los beneficios de los

7 Real Academia Española (RAE) [En línea], 2024.

poderosos, un “privilegio del ciudadano *bien nacido*” (Foucault, 2010, pág. 51, énfasis añadido) que puede elegir si hacer o no uso de él.

Sin embargo, a medida que el mundo antiguo se transformaba, también se produjo un desplazamiento en el sentido de la parresía, motivado por los cambios en el ámbito político y, más específicamente, por el surgimiento de la democracia griega. Esta segunda fase resulta, en principio, fácil de comprender: en el régimen del *gobierno del pueblo*, el ideal consistía en que todos pudieran participar en las deliberaciones públicas y expresar libremente las verdades que consideraran justas o convenientes. En la práctica, este principio se tradujo en un deber cívico: la parresía se convirtió entonces en una obligación *inherente* al ideal democrático de la *polis*.

Entre los siglos IV y V, sin embargo, la democracia ateniense como lugar privilegiado de la parresía fue puesta en duda por filósofos como Platón, Isócrates, Demóstenes, entre otros⁸, quienes señalaron, explícita o implícitamente, que el franco hablar, contrario a lo que se pensaba, era casi imposible en la democracia debido principalmente a dos razones: i) porque los intereses involucrados en los discursos políticos desplazaban al franco hablar para poner, en su lugar, a la retórica como modalidad de discurso paradigmática; pero, además, ii) porque el ejercicio de la parresía en la democracia entraría en conflicto con una de las condiciones esenciales para la parresía: “Habida cuenta de que hay *parrhesía* como licencia para todo el mundo, no puede haberla como coraje de decir la verdad” (Foucault, 2010, pág. 57). Sobre esto, volveremos en un momento.

Fue Sócrates —que se negó a participar en la vida política de Atenas— quien llevó la práctica de la parresía a su tercer escaño: del terreno político al ético; lo hizo precisamente en el contexto de la crisis de la democracia como lugar privilegiado de la verdad. Para el filósofo, la *formación ética* del gobernante era aquello que determinaba la posibilidad de un buen gobierno, por ello, lo esencial residía en dicha forma-

8 Platón en *La República*; Isócrates en *Sobre la paz*; Demóstenes en *Olíntiaco tercero*, etc.

ción. Sócrates se dedicó a formar a los atenienses bajo la práctica de la parresía porque consideraba que el terreno político era una parcela que bien podía (o no) gozar de los *efectos* de los cambios que surtía la parresía, más no un lugar para *ejercerla*. En ese tercer movimiento:

La *parrhesía* aparece ahora, no como un derecho poseído por un sujeto sino como una práctica, una práctica que tiene por correlato privilegiado, como punto de aplicación primordial, no la ciudad o el cuerpo de los ciudadanos a quienes debe convencerse y cuya adhesión es preciso ganar, sino algo que es a la vez un socio al que ella se dirige y un ámbito donde surte sus efectos. Ese socio al que la *parresía* se dirige y el ámbito donde surgen sus efectos es la *psykhé* (el alma) del individuo. (...) entonces: se pasa de la *polis* a la *psykhé* como correlato esencial de la *parrhesía* (Foucault, 2010, pág. 82, énfasis en el original).

En ese desplazamiento, Foucault (2010) encontró unas “prácticas que implican un decir veraz sobre uno mismo” (pág. 21). El filósofo considera que estas prácticas pueden comprenderse a partir del principio del *gnóthi seautón* [conócete a ti mismo] propio de la filosofía socrática; a su vez, esa incitación a conocerse a uno mismo forma parte del principio de la *epiméleia heautoû* —el cuidado de sí, la aplicación a sí mismo—. La *epiméleia* designa, en este sentido, un modo de relación con uno mismo que supone atención, examen y transformación del alma; la parresía, por su parte, aparece como el ejercicio de la verdad que hace posible ese trabajo interior.

Ese nuevo vínculo entre la parresía y el cuidado de sí no solo indica un paso de lo político a lo ético, sino también una nueva configuración de la relación entre verdad y subjetividad. Como explica Ayala-Colqui (2021), en esta fase la parresía “no solo es un *êthos*, sino también una *tékhnē* que parte de un discurso asumido como verdadero” (pág. 381); así, mientras la *epiméleia heautoû* coloca el énfasis en la subjetivación, la parresía lo hace en la *veridicción*. Ambas forman parte de una misma economía espiritual en la que el decir veraz se convierte en una vía de transformación de sí; en este punto, subjetividad y verdad quedan ineludiblemente atadas.

Ahora bien, la investigación de Foucault sobre el cuidado de sí y la parresía no se centró únicamente en exponer las fases que tuvo; de

hecho indagó también —y en primer lugar— sobre las condiciones concretas de la práctica. Estas condiciones, presentes en la última fase del concepto son dos:

1. “Decirlo *todo*⁹ (...) no ocultar nada de la verdad, decir la verdad sin enmascararla” (Foucault, 2010, pág. 29). Este decirlo todo no es un decir impulsivo, rabioso, se trata de un decir la verdad que tiene como centro el hecho de que quien habla, el parresiasta, dice lo que *de verdad* siente, sin artificios retóricos, sin intentar convencer; ninguna cosa externa a él está implicada en ese decir, solo dice aquello que piensa entrañablemente y a lo que se siente íntimamente ligado. Es una palabra que anuda al sujeto con su verdad.

2. El parresiasta *corre un riesgo*. El riesgo se signa nada menos que en la relación que el parresiasta tiene con el *otro* a quien le dirige la palabra; en general, arriesga su relación con él e, incluso, en casos más extremos, arriesga la propia vida: “El sujeto hace un pacto con él mismo cuando dice: soy quien ha dicho esa verdad; por lo tanto, me ligo a la enunciación y corro el riesgo” (Chaverry Soto, 2017, pág. 253).

Sócrates no es solo quien pone el último escaño de la parresía, sino también su figura paradigmática: habló con verdad y vio materializado el riesgo cuando le obligaron a beber la cicuta. Por estas implicaciones es que Foucault habla de *El coraje de la verdad*, ese coraje reside en que el parresiasta asume la posibilidad de que aquello que diga ponga fin a su relación con el otro, ese otro que hizo posible que emergiera su discurso (Foucault, 2010, pág. 30).

¿Cómo concebir esa verdad, que no tiene intención retórica y que *solamente* aparece a partir de la aplicación de la técnica de la parresía?

9 Foucault distingue al parresiasta de otras figuras del mundo antiguo que, aunque también se vinculan con la verdad, mantienen con ella relaciones distintas. El profeta habla en nombre de los dioses, no desde sí mismo; el sabio guarda un saber reservado, solo expresado cuando se le interpela; y el técnico o profesor transmite verdades ancladas a una tradición o disciplina. Ninguno, por tanto, asume la verdad como asunto propio ni arriesga su vínculo con el otro al enunciarla, condiciones que sí definen al parresiasta.

¿Cómo pensar la figura del *otro*? ¿Qué relación tienen ambas cosas con la emergencia de la subjetividad? Bien, en este punto consideramos que la existencia misma del psicoanálisis tiene algo que aportar: la clínica también es, en primer lugar, una técnica¹⁰ (Maya, 2009), pero esta tiene tras de sí una *teoría* que difiere por completo de las premisas del mundo antiguo. En aras de esquematizar mejor el artículo, ordenaremos los próximos acápites bajo la perspectiva de las dos condiciones de la parresía para, a partir de ahí, anudar la práctica del psicoanálisis.

Correr un riesgo, pasar por Otro

Comenzamos por la segunda condición porque es la que más ambigüedades presenta. Para Foucault es claro que en la parresía es casi indispensable la figura del *otro*:

Al estudiar estas prácticas de sí (...) vi perfilarse, en cierta forma, un personaje, un personaje presentado de manera constante como el socio indispensable o, en todo caso, el coadyuvante casi necesario de la obligación de decir la verdad sobre uno mismo (Foucault, 2010, pág. 22).

También es claro que es en *ese* contexto de decir la verdad *ante otro* donde se sitúa el riesgo inherente a la parresía: “un riesgo que concierne a la relación misma que él [el parresiasta] mantiene con el *destinatario* de sus palabras” (pág. 30). En el caso de Sócrates, el tema del riesgo queda contundentemente claro con la elección del filósofo de morir sin ceder en su actuar o en su decir; en cambio, no es tan clara la figura de ese *otro* a quien dirige su franco hablar y ante quien asume el riesgo: ¿de quién se trata?, ¿de la asamblea griega?

En la figura socrática —que, recordemos, inaugura una nueva modalidad de la parresía— no es tan tangible la figura del *otro* como en las escuelas que le suceden: cínicas, estoicas y epicúreas. Es como

10 Más frecuentemente se le llama *método* o *práctica*, en el sentido de que se *aplica* o se *practica* una teoría en específico. Esta distinción también ha sido un tanto compleja en el psicoanálisis; al respecto, la profesora Beatriz Elena Maya (2009) perfila una posible distinción en su texto “Tres vías, un método”.

si, después de Sócrates, la escena de la parresía se reconfigura: el decir veraz que en él implicaba la confrontación abierta con la ciudad — con el *demos*, con los jueces, con el poder — se repliega paulatinamente en las escuelas helenísticas hacia un espacio más íntimo. En los cínicos, la parresía conserva todavía el carácter público del gesto socrático: el decir veraz “sin vergüenza ni miedo, (...) ilimitado y valeroso, el decir veraz que lleva el coraje y la osadía hasta convertirse [en] intolerable insolencia” (Foucault, 2010, pág. 177).

En los estoicos, la parresía adquiere un tono interiorizado de auto-conducción, el otro es ahora el discípulo o el amigo, y la palabra franca opera como corrección del alma, tal como lo muestran las Cartas a Lucilio de Séneca o los tratados morales de Galeno (nota de los editores en Foucault, 2009, pág. 383). La relación se vuelve, entonces, eminentemente del discurso: el maestro de existencia dice la verdad al discípulo para transformar su *ethos*. En los epicúreos, la escena se vuelve más horizontal: ya no hay maestro ni discípulo, sino “una comunidad de amigos que se confiaban libremente uno a otro con propósitos de corrección mutua” (nota de los editores en Foucault, 2009, pág. 383).

La parresía, pues, se convierte más claramente en un ejercicio compartido del cuidado de sí. Además de esas modalidades de parresía, desarrolladas en sus últimos cursos, Foucault señala

(...) el surgimiento tímido de dos modalidades parresiásticas llamadas a reforzarse y desarrollarse: el discurso de imprecación de un inferior al levantarse ante su superior para denunciar su injusticia, que se convertirá en la toma de la palabra valerosa del filósofo frente al príncipe, y la confesión de una falta a un confidente, que se recuperará en una *parrhesía* cristiana redefinida como apertura transparente del corazón al director de conciencia (nota de los editores en Foucault, 2009, pág. 385).

Ambas modalidades son colegidas de la figura de Creúsa¹¹ en el *Ión* de Eurípides: primero, cuando la princesa ateniense eleva su pala-

11 La explicación de estas dos modalidades de decir veraz es desarrollada por Foucault en la segunda hora de la clase del 26 de enero de 1983. Ver en Foucault, M. *El gobierno de sí y los otros* ([1982 – 1983] 2009), págs. 145-160.

bra contra el poderoso Apolo, el dios que la ha violentado y abandonado; he ahí la imprecación del débil contra el fuerte. Pero justo luego de su encuentro con Apolo, Creúsa “va a contar una segunda vez la *misma* historia inmediatamente después” (Foucault, 2009, pág. 151, énfasis añadido) a un anciano pedagogo; es la misma historia, ya no en tono recriminatorio y dirigido hacia el poderoso que fue injusto con ella, sino en un tono de vergüenza y pesar que se desarrolla a través de un “juego de preguntas y respuestas” (pág. 151). En esas “tímidas” modalidades (que se leen desde el mito), pero también en los rasgos de las escuelas helenísticas, es donde Foucault sitúa aquellas prácticas antecesoras de la confesión. Aquí notamos un desplazamiento interesante: entre más recluida — más alejada de lo público — esté la práctica de la parresía, menos riesgo parece conllevar.

Con la escalada del cristianismo en todo Occidente y la generalización de las prácticas confesionales, la construcción del *ethos* queda necesariamente subsumida a la dirección de conciencia. De los dos discursos de Creúsa, el primero, el reclamo ante las injusticias del poderoso, queda en un segundo lugar; en cambio, las lamentaciones, el cuestionamiento del actuar y la pena que mostró ante el anciano, cobran un lugar prevalente. Viendo la situación de Creúsa, pero también las modalidades adoptadas por las escuelas epicúreas y estoicas, pareciera que el riesgo se reduce a *condición* de que la presencia del otro sea cada vez más especificada: el cura, el maestro, el director de conciencia.

Es ahí, como vimos, donde Foucault sitúa al psicoanálisis, una práctica que, dicho sea de paso, también confiere un lugar preponderante al *otro*:

(...) es entre el sujeto y el Otro donde el inconsciente se realiza como corte en acto (Lacan, 1960) y, por lo tanto, donde la verdad entra en lo real (Lacan, 1957). Entre otras cosas, en el campo del psicoanálisis se ha afirmado que no puede haber verdad sin Otro, motivo por el cual el autoanálisis es imposible (Bonoris, 2013, pág. 55).

Y ese rasgo es, efectivamente, similar al que aparecerá tanto en las últimas modalidades de la parresía como en la absorción que hace de ella el cristianismo.

Con la desaparición del riesgo físico y político que acompañaba la parresía antigua emerge otro más sutil, aunque no menos determinante: el de quedar sujeto al vínculo con aquel que escucha. En la confesión, el fiel deposita su palabra en el sacerdote para ser juzgado y perdonado; en el análisis, el sujeto acude al analista con la esperanza de que algo de su verdad se revele. Pero mientras el cristianismo necesita que la oveja permanezca en el redil¹², el psicoanálisis, como la parresía, abre la posibilidad de un final: la emancipación del sujeto respecto de quien escucha.

Jean Allouch (2007) formula con precisión este problema para el psicoanálisis al preguntarse cómo salir “en un momento dado de esa dependencia necesaria” (pág. 40). El decir veraz solo puede pasar por el otro, pero también es el punto desde el cual habrá que aprender a desprenderse de él. En ambos casos —la parresía y el análisis— el riesgo consiste en atravesar la palabra del otro sin quedar preso en ella. Si el cristianismo perpetúa la obediencia, aquellas dos prácticas la dislocan: no porque eliminan la relación de poder, sino porque la hacen lugar de transformación. En la escena de la verdad, el sujeto se arriesga a perder su posición, a volverse otro para sí; y es solo ahí donde la libertad se vuelve posible: cuando el decir que ata se convierte, finalmente, en el decir que desata.

Decirlo todo, no ocultar la verdad

Conviene ahora analizar el punto nodal de este artículo: cómo la verdad produce al sujeto. La cuestión ya no es únicamente quién arriesga o quién escucha, sino cómo la *enunciación veridiccional* se convierte en técnica de subjetivación. Recordemos que la tesis de Foucault afirma que “la subjetivación se muestra como el proceso de constitución y transformación del sujeto *a partir* de la relación con aquello que se asume como verdadero” (Ayala-Colqui, 2021, pág. 384).

12 “El pastor no debe de limitarse a enseñar la verdad, deberá dirigir la conciencia, teniendo la conciencia se conseguirá una relación más estrecha entre el pastor y la oveja, pero, también, generará una dependencia” (Gutiérrez Carmona, 2024, pág. 238).

¿Cuáles son, entonces, las peculiaridades de ese decir *verdadero* en la parresía y en el psicoanálisis? Empecemos por señalar que en el parresiasta no aparece la búsqueda de la *cura de un síntoma* (asunto que suele estar presente en quien asiste a un análisis); en él, el deber de hablar franco viene de un lugar difuso. En la mayoría de los textos de Foucault aparece como una *obligación* que tiene consigo mismo, no como un tratamiento; sin embargo, Edgardo Castro (2009) ofrece una clave que permite entrever un punto de contacto inesperado entre ambos discursos.

En primer lugar, [*parresía*] en la literatura epicúrea, expresa una cualidad del fisiólogo (el médico conocedor de la naturaleza) que define la relación entre el médico y el enfermo. *Hablar con parresía, esto es, con libertad de palabra, consiste en decir al enfermo las verdades de la naturaleza que pueden cambiar el modo de ser del sujeto enfermo* (pág. 399, énfasis añadido)¹³.

Esa lectura introduce una torsión interesante: el decir veraz, en cuanto gesto que puede transformar el modo de ser del otro, deja de ser un mero acto de franqueza y se aproxima a una práctica con *efectos* sobre la existencia. Desde otra perspectiva, Allouch (2007) reconoce en el psicoanálisis justamente esa potencia transformadora, por esto lo concibe como una práctica del cuidado de sí: “iniciar un análisis es tener cuidado de sí mismo, del propio ser (...) es haber percibido, por la insoportable gracia del síntoma, que la manera en que uno cuidaba de sí mismo hasta entonces era calamitosa” (pág. 31).

Pero quien asiste a un análisis no va *solo* en busca de una cura; también sabe que esa cura solo puede advenir a través de la palabra, aún cuando no sepa qué esperar de ella. De allí que el analizado no asista, por ejemplo, a un médico: su demanda no sea meramente terapéutica, también una demanda de verdad. Como recuerda Lutereau (2011), citando a Lacan (1975): “el padecimiento no es condición sufi-

13 Valga aclarar que Castro ve esta forma de tomar el concepto como un hablar “técnico” que instruye al sujeto sobre lo que debe hacer para curarse, ese hablar técnico, junto con la adulación, serán para Foucault los dos enemigos de la parresía.

ciente del inicio de un análisis. Porque si bien la queja enlaza al Otro, es preciso también que ‘el análisis sea un umbral, que haya para ellos [los que padecen] una demanda de *verdad*’” (pág. 16). En ese punto, las dos prácticas se rozan: ambas se ejercen como una forma de acceder a la verdad.

No obstante, si bien la *parresía* y el psicoanálisis comparten el *ethos* de la búsqueda de la verdad a través de la palabra, el concepto mismo de verdad y el sujeto que la enuncia cambian radicalmente entre la Antigüedad y la Modernidad: el sujeto que practicó la *parresía* en la Antigüedad es muy diferente del sujeto que asiste a análisis en la actualidad. Dice Lacan: “es impensable que el psicoanálisis como práctica, que el inconsciente, el de Freud (...) hubiesen tenido lugar antes del nacimiento, en el siglo XVII, de la ciencia” (2009b, págs. 814-815). En este contexto, la Modernidad, inaugurada por Descartes, transformó la relación entre sujeto y verdad; la verdad pasó a ser un asunto extrínseco al sujeto, objetivable, medible y calculable.

Así, ya no sería necesario — como lo fuera en la Antigüedad en la que se enmarca la práctica de la *parresía* — el *conócete a ti mismo* para acceder a la verdad: “lo que queda excluido para el sujeto en los modos de acceso a la verdad a partir del ‘momento cartesiano’ es su verdad, es decir, lo que constituye su subjetividad” (Bonoris, 2013, pág. 50). Foucault lo sabe y, de hecho, por eso se refiere constantemente a lo que ocurre en la *parresía* no tanto en términos de verdad (*vérité*), sino de veridicción (*véridiction*). El primer término resulta impreciso para dar cuenta de la práctica de la *parresía*, pues su uso en la Modernidad implicó la supresión definitiva de la espiritualidad, elemento que, en la Antigüedad, era indispensable para acceder a la verdad.

No es casual que Foucault exceptúe el psicoanálisis en su crítica a la exclusión de la espiritualidad¹⁴, pues al restituir la primacía de la

14 “La lectura foucaultiana de la filosofía griega y romana tiende a mostrar, precisamente, cómo la espiritualidad formaba parte de la práctica filosófica. También señala que en la filosofía moderna podemos encontrar formas de espiritualidad, como en el siglo XVII en el pensamiento de Spinoza o en el siglo XIX en Hegel, y a su vez, formas de exigencia de espiritualidad en el marxismo (en este caso

palabra del paciente sobre el saber médico, Freud —sin saberlo—¹⁵ revirtió el dogma científico de su tiempo, recuperando implícitamente una dimensión ética y de transformación de sí. Salvo en Allouch y algunos pocos autores —entre los cuales podría incluirse a Lacan—, el psicoanálisis ha sido reacio a reconocerse como una práctica espiritual, en parte porque en Occidente la espiritualidad quedó casi exclusivamente asociada al cristianismo y, en parte, porque la ciencia moderna promovió una forma de secularización que terminó de consolidarse con el método científico.

Conviene recordar que tanto Freud como Lacan fueron, de formación, médicos: representantes de una disciplina que, en nombre del método científico, se creía capaz de comprender la totalidad del ser humano a partir del estudio del cuerpo, los órganos y su medicalización. Foucault (2013), como es sabido, vio en ello una prolongación de la moral burguesa.

En esencia, el gran descubrimiento del psicoanálisis reside en la figura del sujeto del inconsciente. Lacan es categórico: “Esto no es una formulación sino un descubrimiento de lo que es el inconsciente (...) en tanto que este sujeto [del inconsciente] es coextensivo del advenimiento de la ciencia” (1966-1967, s.p.). Por lo tanto, Freud, aunque intentó inicialmente situar su disciplina en el plano de la ciencia positivista, se encontró con un límite inherente a la definición de *verdad*

retomadas en su registro sociológico, como el identificarse con una clase) y en el psicoanálisis. Dentro de este último, Foucault reconoce en particular el trabajo de Lacan y su esfuerzo por tematizar de manera explícita esta exigencia (Foucault, 2001: 31; 43-44)” (Castro, 2014, pág. 133).

- 15 Sin saberlo y, probablemente, a pesar de sí. Freud defendió siempre los métodos de la ciencia. Cito un fragmento de “En torno de una cosmovisión”: “A pesar de su actual inacabamiento y de las dificultades que le son inherentes, [la ciencia] sigue siendo indispensable para nosotros y no puede ser sustituida por otra cosa. Es capaz de insospechados perfeccionamientos, imposibles para la cosmovisión religiosa. Esta se encuentra acabada en todas sus piezas esenciales; si fue un error, lo seguirá siendo para siempre. Por tanto, nada de lo que se diga en menoscabo de la ciencia puede modificar el hecho de que intenta hacer justicia a nuestra dependencia del mundo exterior real, mientras que la religión es ilusión y debe su fuerza a su sollicitación de nuestras mociones pulsionales de deseo” (Freud, 1991/1933, pág. 161).

moderna. Su ya célebre confesión, escrita no sin cierta vergüenza a Fliess, “quiero confiarte el gran secreto que poco a poco se me fue trasluciendo en las últimas semanas. Ya no creo más en mi ‘neurótica’” (1992/1897, pág. 301) es ilustrativa del problema.

Freud no cree que el discurso de sus pacientes se corresponda con *la realidad objetivable* que reclamaba la Modernidad. El gran mérito, la razón de ser del psicoanálisis, está en que a pesar de separar lo *enunciado* de la *realidad*, Freud no demerita el padecimiento de sus pacientes, sino que, por el contrario, colige en su discurso un rasgo con el que deberá trabajarse en adelante: “en lo inconsciente no existe un signo de realidad, de suerte que no se puede distinguir *la verdad de la ficción investida con afecto*” (Freud, 1992/1897, págs. 301-302, cursivas añadidas). La verdad que busca el sujeto del psicoanálisis es la del inconsciente, inalcanzable de manera directa y difícilmente alineable con el exterior.

Para quien tiene inconsciente, la verdad *no* puede ser toda dicha, no puede haber un “franco hablar”, un “decirlo todo” de la manera directa que aparece en las descripciones de Foucault sobre la *parresía*. Por el contrario, la verdad en el trabajo analítico aparece de manera velada: en los actos fallidos, en los *lapsus*, en los chistes, en la forma de contar un sueño o un acontecimiento: “si hay un saber en el psicoanálisis, es el que advierte la imposibilidad de la transparencia y la totalización del sentido” (Drivet, 2016, pág. 253).

En un análisis, es la palabra la que tiene el rol protagónico; sin embargo, esta palabra no remite a una verdad *per se* (mucho menos entendida como se hace en la Modernidad), aunque toda palabra pronunciada devela algo del inconsciente; se trata, como lo repitió Lacan a lo largo de todo el *Seminario 17*, de una “verdad a medio decir” (1969-1970) que se oculta constantemente, a la que no se puede acceder. Todo este capítulo de la historia del sujeto no es indiferente a la escisión del hombre moderno; proveernos de las herramientas de los registros lacanianos acaso pueda ayudar a esclarecer algo más.

En sus textos “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” y “La ciencia y la verdad”, Lacan (2009b) hará una difícil elaboración que tiene en su seno una distinción en-

tre saber y verdad; al saber lo podemos situar del lado de la ciencia como una pretensión de decirlo todo, de acceder a la totalidad de los conocimientos del mundo bajo un paradigma que permita una suerte de acuerdo. De ese campo del saber está expulsado el sujeto: “el saber sólo podrá ser alcanzado a través de las cogitaciones, y la verdad, forcluida del campo del saber, no podrá ser aprehendida en su totalidad y perderá su función de garantía” (Bonoris, 2013, pág. 51); sin embargo, ese mismo saber será aquel que lo invista en el registro imaginario, el que le dé la seguridad al yo (que será el repositorio de las resistencias que aparecen en el trabajo analítico).

Por otro lado, si la verdad es aquello a lo que no se puede acceder —que para Lacan está directamente relacionado con la castración—, entramos en el campo de lo real: escapa al lenguaje, a la simbolización; es lo indecible y lo que no puede ser plenamente representado. De tal manera que al sujeto solo le queda acceder a la parcela que le está admitida por medio de la palabra o, más precisamente, de la palabra plena a la que se aspira en el trabajo analítico:

(...) no se trata en la anamnesis psicoanalítica de realidad, sino de verdad, porque es el efecto de una palabra plena reordenar las contingencias pasadas dándoles el sentido de las necesidades por venir, tales como las constituye la poca libertad por medio de la cual el sujeto las hace presentes (Lacan, 2009a, págs. 248-249).

Esto hace posible enlazar una propuesta ética: tanto Freud como Lacan y Foucault enfatizan en que la verdad no es simplemente un hecho objetivo, sino que se relaciona con la subjetividad del individuo, pero debe haber un esfuerzo de este individuo por alcanzar esa parcela de verdad que le está permitida y en la que podrá acceder a la libertad: “¿Quién es pues, aquel que busca reconocerse más allá del Yo? La respuesta es, sencillamente, el sujeto (...) el sujeto que habla” (Grau Pérez, 2015, pág. 55).

En síntesis, si bien la parresía y el psicoanálisis coinciden en que la verdad es una técnica de subjetivación que se conquista mediante la palabra, se distinguen radicalmente en su comprensión del decirlo todo. Mientras la práctica antigua exigía una enunciación franca y sin

reservas para alcanzar la libertad ética, el psicoanálisis, al operar con el sujeto escindido de la Modernidad, sabe que la verdad solo puede ser parcial y aparecer velada en los intersticios del lenguaje. El coraje ya no reside en el riesgo físico de decirlo todo, sino en el esfuerzo continuo de aproximarse a esa “verdad a medio decir” a través de la palabra plena, un acto que permite al sujeto reordenar su historia y constituirse, finalmente, en un ámbito que le permita apropiarse de su síntoma.

Para concluir: convergencias, fronteras y vigencias

De este recorrido, que ni es unívoco ni sencillo de discernir, concluimos que la *parresía* y el psicoanálisis revelan una convergencia estructural fundamental: la enunciación veridiccional como una técnica de subjetivación. Ambas prácticas comparten un *ethos* en el que la verdad se desliga de la objetividad para manifestarse como una técnica que exige la interacción con *otro* para emerger.

De manera crucial, la restitución de la primacía de la palabra del paciente sobre el saber médico que realiza Freud se postula como un movimiento que, involuntariamente, recupera una dimensión ética y espiritual que se había perdido. Que esto haya sido visto, ante Foucault, como una perpetuación del poder pastoral, puede rebatirse por el lugar silencioso del analista, quien, a diferencia del cura, el médico o el psiquiatra, no receta, ni diagnostica ni encierra: el psicoanalista, por el contrario, encarna una figura que “dispone de un poder, a veces otorgado por el analizante, pero un poder que *precisamente no ejerce*” (Allouch, 2013, pág. 25), desarticulando el riesgo de la sujeción absoluta. De allí que podamos afirmar, con Chavez Muriel (2013) que “la intención del psicoanálisis, siguiendo a Freud y Lacan, es tomar distancia de esa función ‘psi’ y de su poder que cada vez permea más al psicoanálisis” (pág. 368).

Por otro lado, debemos insistir en que ambas prácticas no son exactamente lo mismo: su frontera se inscribe en la epistemología de la verdad que las sostiene. La *parresía* antigua, en su fase ética, se dirige a un sujeto unitario y dueño de su decir, demandando el decirlo todo en un acto de franqueza; en contraste, la emergencia del

psicoanálisis opera con el sujeto del inconsciente cuya verdad es inalcanzable de manera directa, manifestándose solo de forma velada — esta configuración obliga a trabajar con una *verdad a medio decir* que advierte la imposibilidad de un acceso total, por lo tanto, los rodeos para alcanzar la subjetivación son más complejos —.

Es precisamente esta frontera epistemológica, marcada por la división del sujeto y la imposibilidad de la verdad total, lo que explica la permanencia del psicoanálisis en el horizonte contemporáneo. Dicha vigencia se ancla en la particularidad de su nacimiento y constitución. La práctica se gesta en la episteme científica moderna, pero en permanente disidencia con ella, lo que le confiere una suerte de orfandad histórica.

A lo largo de su devenir, el psicoanálisis ha mantenido una incómoda tensión entre la ambición de ser ciencia y la necesidad de reconocerse como “experiencia”, una disyunción que Lacan buscó superar al posicionar el psicoanálisis como una “ciencia de lo singular” (Karothy, 2001). Esta formulación es clave, pues el psicoanálisis no acumula saber universal, sino que opera desde la “docta ignorancia”, esa que “sabe más que el saber científico” (Karothy, 2001) al encarar la singularidad subjetiva que la ciencia se vio obligada a rechazar.

Pese a esas contrariedades internas, el psicoanálisis ha mostrado capacidad para sostener una práctica de la verdad, no ya como saber científico ni como mandato moral, sino como un proceso de subjetivación que, a veces a pesar de sí mismo, recupera el *ethos* del cuidado de sí. El psicoanálisis se erige, en última instancia, como el único dispositivo contemporáneo que capitaliza la división cartesiana del sujeto para efectuar la verdad, en lugar de clausurarla.

Referencias

- Allouch, J. (2013). *Jean Allouch. El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault* (S. Mattoni, Trad.). El Cuenco de Plata.
- Ayala-Colqui, J. (2021). Los conceptos de veridicción y subjetivación en el “último” Foucault. Acerca del advenimiento de una est-ética-política

- y su orientación crítica. En J. Ayala-Colqui, L. Soto Núñez & M. Lugo Vázquez, *Poder y subjetivación en Michel Foucault* (págs. 375-392). Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Baldé, F. (2008). La psychanalyse est-elle un exercice spirituel? [reseña]. *Revue d'Éthique et de Théologie Morale*, 119-137.
- Bonoris, B. (2013). ¿Es el psicoanálisis una práctica de la libertad? Diálogos entre Foucault y Lacan sobre el sujeto y la verdad. *Verba Volant. Revista de Filosofía y Psicoanálisis*, 3(2), 45-68.
- Bonoris, B. (2015). La obligación de decir la verdad sobre sí mismo. *Verba Volant. Revista de Filosofía y Psicoanálisis*, 5(2), 7-42.
- Cabrera Hernández, D. M. (2025). Foucault: Parrhesia, sujeto y verdad. *Cuestiones de Filosofía*, 11(36), 79-96. <https://doi.org/10.19053/upct.01235095.v11.n36.2025.18193>
- Castro, E. (2011). *El vocabulario de Michel Foucault: temas, conceptos y autores* (C. Galdeano y J. Hacker. Eds.). Siglo Veintiuno Editores.
- Castro, E. (2014). *Introducción a Foucault*. Siglo Veintiuno Editores.
- Chaverry Soto, R. (2017). Hacia un nuevo diálogo entre Foucault y el psicoanálisis: parrhesia, transferencia y emancipación. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, 2, 245-261. <https://doi.org/10.5281/zenodo.804764>
- Chávez Muriel, H. R. (2013). El psicoanálisis como un ejercicio espiritual. En J. J. Orejuela & M. A. Moreno (Eds.), *Abordajes psicoanalíticos a inquietudes sobre la subjetividad II* (págs. 357-370). Editorial Bonaventuriana. <https://servereditorial.usbcali.edu.co/editorial/>
- Derrida, J. (1992). Être juste avec Freud. En É. Roudinesco et al. (Eds.), *Penser la folie: Essais sur Michel Foucault* (págs. 253-272). Galilée.
- Drivet, L. (2016). Nietzsche y Freud ante el problema de la verdad. *Desde el Jardín de Freud*, 16, 255-270. DOI: 10.15446/dfj.n16.58168
- Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. La Piqueta.
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto*. (F. Gros, F. Ewald, A. Fontana, Eds., & H. Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros* (F. Gros, F. Ewald, A. Fontana, Eds., & H. Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad* (F. Gros, F. Ewald, A. Fontana, Eds., & H. Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2012). *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder la prisión y la vida* (C. Edgardo, Ed., & H. Pons, Trad.). Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (2013). *El nacimiento de la clínica* (F. Perujo, Trad.). Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (2014). *Obrar mal, decir la verdad* (E. Castro, Ed., & H. Pons, Trad.). Siglo Veintiuno Editores.

- Freud, S. (1991/1933). 35.^a conferencia: En torno de una cosmovisión. En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.), *Obras completas* (vol. XXII, págs. 146-168). Amorrortu.
- Freud, S. (1992/1897). Carta 69. En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.), *Obras completas* (vol. I, págs. 301-302). Amorrortu.
- Grau Pérez, G. (2015). La experiencia de la palabra en psicoanálisis. *Tábano*, 11, 53-59.
- Gutiérrez Carmona, A. F. (2024). El poder pastoral y la gubernamentalidad en Michel Foucault. *Revista Euro Latinoamericana de Análisis Social y Político (RELASP)*, 5(9), 224-247. <https://doi.org/10.35305/rr.v5i9.153>
- Karothy, R. (2001). El psicoanálisis y sus relaciones con la ciencia. En *Vagamos en la inconsistencia. Los fundamentos del psicoanálisis* (s.p.). Lazos.
- Lacan, J. (1966-1967). *El Seminario. Libro 14: La lógica del fantasma*. Psikolibro. <https://seminarioslacan.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/02/17-seminario-14.pdf>
- Lacan, J. (1969-1970). *El seminario. Libro 17: El reverso del psicoanálisis* [Transcripción del seminario]. Psikolibro. <https://forodelcampolacanianode-venezuela.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/09/el-seminario-17-el-reverso-del-psicoanc3a1lisis-jacques-lacan.pdf>
- Lacan, J. (2009a). *Escritos 1* (T. Segovia, Trad.). Siglo Veintiuno Editores.
- Lacan, J. (2009b). *Escritos 2* (3a ed., T. Segovia, Trad.). Siglo Veintiuno Editores.
- Lutereau, L. (2011). Acerca de la verdad: Heidegger y Lacan. Fenomenología y psicoanálisis. *Affectio Societatis*, 8(14), 1-19.
- Maya, B. (2009). Tres vías, un método. *Affectio Societatis*, 6(11), 1-18.
- Torres, A. T. (2012). Verdad y mentira en psicoanálisis. *Tópicos. Revista de Psicoanálisis*, 21(1), 19-27.