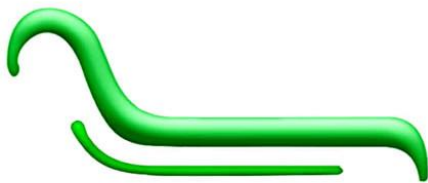


Psicoanálisis



y



Cuidado de Sí

Trabajo Final de Grado

Fecha de entrega: 30 de octubre de 2015

Estudiante: Patricia Villar – 2.757.784-2

Tutor: Guillermo Milán

Revisora: Ana María Fernández

Facultad de Psicología – UdelaR

Montevideo – Uruguay

Psicoanálisis y Cuidado de Sí

Resumen

Esta monografía propone describir, analizar y problematizar la puesta en relación entre dos prácticas de subjetivación separadas en el tiempo por varios siglos de historia: el *cuidado de sí* de la Antigüedad grecorromana, y el psicoanálisis con sus aproximadamente 130 años de existencia. Ante la diversidad de prácticas que ha generado el psicoanálisis en su devenir, conviene precisar que *psicoanálisis* remitirá, aquí, a Freud, Lacan *et al.*

El punto de vista adoptado será, no histórico, sino genealógico, fruto, por un lado, del proyecto de investigación en el cual surge este trabajo (Formación de la Clínica Psicoanalítica en el Uruguay), y por el otro, de uno de los autores de referencia en torno al cual pivotean la mayor parte de las lecturas y articulaciones realizadas: Michel Foucault. Con él dialogan Dunker, Allouch, Le Gaufey, Deleuze, y esta monografía los pondrá a dialogar entre sí.

A su vez, se adoptará una postura crítica en relación a los contenidos desplegados, en tanto que se presentarán puntos de vista divergentes alrededor de algunos puntos polémicos, a saber: la pertinencia de la articulación entre cuidado de sí y psicoanálisis en torno a las nociones de *verdad* y *sujeto*; y en tanto no se buscará llegar a una síntesis – por considerarse inviable y sin interés – sino que se desembocará en un terreno lleno de tensiones, preguntas y caminos abiertos hacia nuevas exploraciones, donde el lector no podrá dejar de interrogarse acerca de su propio posicionamiento ético y político en el campo psicoanalítico, epistémico y social.

Indice

Introducción	p.3
FCPU, Dunker y las tres superficies	p.3
El cuidado de sí: una práctica espiritual	p.5
La necesidad estructural del otro	p.7
Allouch: ajedrez, espiritualidad y <i>spycanálisis</i>	p.10
Verdad-es	p.14
De la verdad al sujeto – y viceversa	p.18
<i>Au sujet du sujet lacanien</i>	p.20
Foucault y el sujeto	p.22
Deleuze al rescate	p.25
Prácticas de libertad	p.28
A modo de conclusión: un terremoto	p.29
Referencias	p.31

Introducción

Como marca, quizás, de su surgimiento subversivo en relación a los saberes y las prácticas avaladas por el *establishment* médico y social de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, el psicoanálisis, los psicoanalistas, siempre han sido interpelados respecto a su propio saber y su propia práctica. A su vez, esa interpelación exógena ha generado, desde siempre, la pregunta endógena, en el medio analítico, acerca del posicionamiento del psicoanálisis en la episteme y la cultura.

En pleno comienzo del siglo XXI, producto, tal vez, de la visibilidad que ha cobrado el tratamiento del padecimiento psíquico y de la multiplicidad de *ofertasterapéuticas* que proliferan según la lógica de mercado; producto también, a lo mejor, del transcurso de más de un siglo desde el descubrimiento freudiano del inconsciente y lo que dicha distancia habilita a la hora de observar y analizar la historia, la inquietud acerca del lugar del psicoanálisis ha cobrado fuerza. Tanto que podría decirse que hoy, devenir analista, ejercer el psicoanálisis, también pasa, amén del análisis personal, la incorporación de ciertos saberes y el análisis de control, por la interrogación acerca del ejercicio y el devenir del psicoanálisis a lo largo de la historia, lo cual termina siendo una preocupación ética y política.

Prueba de este especial interés ha sido la publicación, en la última década, de varios trabajos de corte genealógico acerca de la práctica del psicoanálisis, a influjo, podría decirse, de las últimas producciones del psicoanalista francés Jean Allouch y su invitación a acercar la obra de Michel Foucault al terreno analítico, como manera de enriquecer y renovar la reflexión. A su vez, a nivel local y regional, en el marco universitario, está en curso un proyecto de investigación acerca de la formación de la clínica psicoanalítica en el Uruguay, punto de partida de este recorrido monográfico.

Este trabajo se propone llevar al lector por caminos que se remontan hasta la Antigüedad grecorromana y la práctica del *cuidado de sí*, para luego situarse en la época contemporánea y preguntarse, como el título lo indica, acerca de la relación entre psicoanálisis y cuidado de sí: su pertinencia, su alcance, su interés.

FCPU, Dunker y las tres superficies

El proyecto “Formación de la Clínica Psicoanalítica en el Uruguay” (FCPU), que se inscribe en un esfuerzo de investigación conjunta entre la UdelaR (Uruguay) y la Unicamp (Brasil) iniciado en 2014, busca dar cuenta del surgimiento de la práctica

psicoanalítica en el Uruguay del Novecientos desde una perspectiva genealógica. El diseño de dicha investigación está inspirado en las conceptualizaciones del psicoanalista brasileño Christian Dunker acerca de la estructura y constitución de la clínica psicoanalítica, tal como lo presentara en un libro homónimo publicado en 2011. Allí, Dunker propone una manera de pensar el surgimiento del psicoanálisis a partir de tres “superficies abiertas a múltiples articulaciones discursivas” (Dunker, 2011 : 246): la superficie de la *clínica*, la de la *psicoterapia* y la de la *cura*. Desde su perspectiva, la práctica psicoanalítica no se adscribe a filiaciones unívocas, sino que se entiende como el resultado de una triple afectación que no se remite, tampoco, a una suma de tres, sino que produce una especie de cuarto elemento, donde se ven los rastros de las múltiples herencias, a la vez que contrapropuestas y creaciones propias.

Desde esta conceptualización, el psicoanálisis puede pensarse, en primer lugar, en relación a la *clínica psiquiátrica*, con su método apoyado sobre cuatro pilares: semiología, diagnóstico, etiología, terapéutica. Por *relación*, aquí debe entenderse, a la vez, una continuidad y una oposición, ya que es desde estas categorías de tratamiento de la enfermedad mental que Freud encuentra la inadecuación entre esta mirada y lo que sucede a las histéricas, y es ante la comunidad médica que va a presentar los resultados de sus investigaciones.

En segundo lugar, el psicoanálisis da cuenta de un *registro psicoterapéutico*, donde se busca aprehender el sufrimiento del paciente en sus propios términos – no descomponerlo en una serie de síntomas y signos objetivables *a priori* – y aliviarlo mediante la acción eficaz del terapeuta, ya sea mediante su carisma o la aplicación de técnicas. A fines del siglo XIX, Freud se interesó por las prácticas de hipnosis y sugestión llevadas a cabo por personas como Liébeault y Bernheim, hasta llegar a Breuer y el método catártico.

Una tercera superficie recortada por Dunker es la de la *cura*. El autor distingue, en relación a este término, dos acepciones posibles, provenientes de la existencia, en alemán, de dos vocablos para traducirlo: *Kur* y *Sorge*. Al observar el uso que hace Freud de estas palabras en su texto “Tratamiento Psíquico (Tratamiento del Alma)” (1992 [1890]), Dunker señala que el término *Kur* suele aparecer cuando Freud se expresa posicionándose desde la vertiente de la clínica psiquiátrica, mientras que el término *Sorge* remite a un universo conceptual diferente, donde cobra valor la raíz etimológica de *cura* como *cuidado*. Y así se llega a una de las cuestiones que convoca a esta monografía: el cuidado (de sí).

El cuidado de sí: una práctica espiritual

Si bien Dunker concibe el surgimiento del psicoanálisis como el resultado del entrecruzamiento topológico de tres superficies, Jean Allouch se ha dedicado, estos últimos años, a proponer una filiación bastante directa entre el psicoanálisis y el cuidado de sí, o *epimeleia heautou* en griego, o *cura sui* en latín (también se utiliza, en español, la expresión *inquietud de sí*, probablemente a partir de la traducción directa del francés *souci de soi*).

En su libro “El Psicoanálisis ¿es un Ejercicio Espiritual? Respuesta a Michel Foucault” (2007), Allouch comienza su reflexión haciendo una lectura propia de lo que el autor mencionado dijera en la primera clase del curso que dictó en el Collège de France en 1982 titulado “La Hermenéutica del Sujeto”. Allí, Foucault dice que el marxismo y el psicoanálisis son las únicas dos formas de saber, en la Modernidad, que se han ocupado de la relación entre el sujeto y la verdad, es decir, que han considerado no solo el punto de vista del conocimiento que puede ser producido por el sujeto, sino de las condiciones mediante las cuales el sujeto puede acceder al saber y a la verdad.

Se vuelve necesario, en este punto, presentar la vinculación entre el cuidado de sí, la preocupación por la relación entre el sujeto y la verdad, y la espiritualidad. Dice Foucault: “Podríamos llamar ‘espiritualidad’ a la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad” (Foucault, 2002 [1982] : 33). A lo largo del citado seminario, Foucault organiza la historia del sujeto occidental en torno al gran corte que llama el “momento cartesiano”: en la Antigüedad, el acceso a la verdad tenía como condición *sine qua non* el pasaje del individuo por un proceso de subjetivación, a través de una práctica llevada a cabo en una relación bipersonal, erótica o amistosa (cuidado de sí), que conducía al sujeto en potencia a una ascesis mediante la cual, finalmente, se subjetivaba y se iluminaba de una sola vez.

En el s.XVII, con el cogito cartesiano, las reglas de juego sufrieron un cambio radical: el sujeto se volvió universal, trascendente, una condición humana dada de nacimiento, y en consecuencia, el acceso a la verdad dejó de ser el resultado de un proceso de transformación operado por el sujeto sobre sí mismo, para pasar a depender de la aplicación de un método que permitiera pasar de la duda a la certeza. El énfasis se puso en el conocimiento, a expensas de la práctica y la transformación subjetiva.

Retomando, entonces, las afirmaciones foucaultianas respecto del marxismo y el psicoanálisis, Foucault se ocupa de precisar: “No diga para nada que sean formas

de espiritualidad” (Ibíd. : 43), pero prosigue, en referencia al psicoanálisis: “la fuerza de los análisis de Lacan radica[n] 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 de sujeto y verdad” (Ibíd. : 43-4).

Allouch (2007) se vuelve muy sensible a estas palabras, en especial, al momento en que Foucault lamenta que “ninguna de estas dos formas de saber consideró muy explícitamente, de manera clara y valerosa, este punto de vista”, lo cual, a su entender, se pagó, en el caso del psicoanálisis, al precio de “un positivismo, un psicologismo” del mismo (Foucault, 2002 [1982] : 43). Allouch se siente interpelado, como psicoanalista, a hacer muestra de la claridad y el valor reclamados por su coterráneo, al punto de escribirle una *respuesta*. ¿Se habrá imaginado que dicho texto terminaría efectuando una escansión en la historia del (de cierto) psicoanálisis y tomando el valor de un acto que posicionaría a los (algunos) psicoanalistas en un nuevo lugar? Tal vez no en el momento, pero en el *après-coup*, menos de diez años después, Allouch se sabe construyendo “la posición ampliamente minoritaria que, con algunos otros, [se ocupa] de hacer valer en el campo freudiano” (Allouch, 2015a : 60), a saber: que el psicoanálisis es un ejercicio espiritual. ¿Qué es, entonces, este ejercicio espiritual llamado *cuidado de sí* descrito por Foucault y retomado por Allouch?

Foucault nos enseña, en su citado seminario, que las primeras menciones del cuidado de sí o *epimeleia heautou* aparecen en el *Alcibíades* (Foucault, 2002 [1982]). Allí, Sócrates cuestiona a Alcibíades cuando éste manifiesta su intención de gobernar la ciudad. Le pregunta qué es gobernar bien, y este no puede dar una respuesta. Sócrates atribuye la ignorancia de Alcibíades a que este no sabe aún gobernarse a sí mismo. Así, Sócrates vincula el cuidado (*epimeleia*) de sí (*heautou*) con el gobierno, de uno mismo y de los otros. Antes de estar en condiciones de gobernar la polis, uno debe estar en condiciones de gobernarse a sí mismo.

El *heautou*, el sí mismo, remite al alma, no como sustancia, sino como sujeto (Ibíd. : 71), por lo cual cuidar de uno mismo viene a querer decir ocuparse de su alma, volverse sujeto. Ahora bien, ¿cómo se hace? Aquí conviene distinguir entre lo que Foucault llama los tres momentos del cuidado de sí: el momento socrático-platónico (a partir del s.V a.C.), donde se ubica el *Alcibíades* recién referido; la Edad de Oro de la cultura de sí (s.I y II d.C.) (nótese *cultura* y no *cuidado*, como se especificará más adelante), período en el que Foucault se concentra; y la transición hacia el cristianismo (s. IV y V d.C.).

En el momento socrático-platónico, ocuparse de su alma estaba estrechamente vinculado a la famosa fórmula *gnothi seauton*: conócete a ti mismo. En la relación entre un *erastés* (amante adulto) y un *erómenos* (joven amado), el *erómenos* iba

aprendiendo, al escuchar la palabra *deleerastés*, aquello que alguna vez su alma había contemplado mas había olvidado, al caer del Mundo de las Ideas al Mundo Sensible. En el marco de esta relación erótica y pedagógica, el joven poco a poco lograba vislumbrar, reflejada en su amante, la verdad sobre su propia alma. En un solo movimiento, conocía la verdad sobre sí mismo y sobre todo el ser, pasando entonces a poseer un saber sobre cómo gobernar a los otros.

Con el paso de los siglos, no obstante, cuidar de sí dejó de ser una actividad reservada (y obligada) a los aspirantes a gobernantes para volverse, poco a poco, una verdadera *cultura* de sí: se generalizó la práctica de la dirección de conciencia, que pasó a ser ejercida tanto en las escuelas filosóficas (epicúreos, estoicos) como mediante la contratación de un filósofo profesional en calidad de guía a la hora de tomar decisiones, o incluso entre amigos o parientes, a veces a través de un contacto epistolar, como lo atestiguan, por ejemplo, las cartas de Séneca, un exponente de la filosofía estoica, a Sereno, un joven pariente lejano (Ibíd. : 98).

De la mano de esta expansión de la práctica del cuidado de sí, vino un progresivo cambio de foco, que dejó de estar puesto tan firmemente en el *conocimiento* de la verdad del alma, para pasar a centrarse en la realización de ejercicios espirituales, algunos de carácter más corporal (dietética, erótica, gimnástica) y otros más mentales (meditaciones, exámenes de conciencia, ejercicios de memoria, entre otros) (Dunker, 2011 : 222). El objetivo de estos ejercicios era prepararse para enfrentar futuras circunstancias difíciles de una manera virtuosa, conforme a la verdad que se había aprendido al estar en contacto con el director de conciencia y su palabra franca (*parrhesia*). En otras palabras, se buscaba volverse un sujeto ético, mediante la subjetivación de los discursos de verdad escuchados, y luego repetidos y ejercitados, en el marco de la relación con el maestro espiritual. He aquí, precisamente, un posible punto de articulación entre cuidado de sí y psicoanálisis: la relación con un otro.

La necesidad estructural del otro

Para los griegos, era *stultus* quien carecía de una voluntad libre, y entonces se dejaba llevar por el viento de las circunstancias externas o el torbellino de los impulsos internos. Para salir de la *stultitia*, era imprescindible relacionarse con un otro que lo guiara y lo mantuviera enfocado en un único objeto, el único al que valía la pena consagrar algún esfuerzo: uno mismo. Por definición, no era posible ocuparse de uno mismo sin la ayuda de un otro que ya hubiera pasado por la misma experiencia (Foucault, 2002 [1982]).

Es clara la vía por la cual esto nos remite al psicoanálisis. Uno deviene psicoanalista psicoanalizándose, y a excepción de Freud y su autoproclamado autoanálisis, esta no es una tarea que uno pueda realizar solo. (Cabe aquí mencionar la analogía de Freud con Epicuro, quien habría llegado a la iluminación solo, y a partir de él, cada maestro de su escuela habría transmitido la verdad en un contacto personal con los alumnos, pasando de mano en mano la antorcha de la espiritualidad).

A la hora de caracterizar lo que ocurría en la relación entre el *stultus* y el maestro, es curioso reparar en la imagen utilizada por Foucault y cómo ésta evoca, precisamente, la manera en que Lacan ilustra la metáfora del amor en su seminario sobre la transferencia. Dice Foucault: “se trata [...] de una acción determinada que va a efectuarse en el individuo, al que se tenderá la mano y a quien se hará salir del estado, [...] del modo de ser en el cual se encuentra” (el subrayado es de quien escribe) (Ibíd. : 138). Lacan, por su parte, utiliza una imagen muy florida, en el sentido literal del término, para ilustrar la metáfora del amor a través de la cual el analizante entra en la transferencia. Invita al lector a imaginar que en el instante preciso en que éste estirara su mano para coger una flor, desde dentro de esa flor, surgiera otra mano que tomara la suya (Lacan, 2003 [1960-61]). Nótese que el foco parece estar puesto en el carácter recíproco del movimiento amoroso, en la necesidad de que el mismo se produzca entre dos sujetos deseantes, y no simplemente entre un sujeto y un objeto. No obstante, para que emerja el sujeto del inconsciente y se ponga en marcha un análisis, es fundamental que el analista responda *no* extendiendo su propia mano y así permita el despliegue metonímico de la demanda del analizante motivada por la pregunta del deseo del analista.

¿Será casualidad que Lacan haya recurrido precisamente a *El Banquete* de Platón para presentar su metáfora del amor y su papel en la transferencia? En las tres configuraciones relacionales hasta aquí referidas (*erastés* – *erómenos*; maestro de una escuela filosófica – discípulo; analista – analizante), la necesidad del otro es estructural y existe disparidad subjetiva. Sin embargo, en cada caso, se trata de una forma de amor diferente, como bien lo puntualiza John Rajchman en su libro “Lacan, Foucault y la Cuestión de la Ética” (2001): “La pasión que une al médico y al paciente en el difícil trabajo del análisis difiere de la de los *philo...* no es [...] eros” (Rajchman, 2001 : 29).

En la relación entre el *erastés* y el *erómenos*, la erótica de los cuerpos vehiculiza un proceso de subjetivación mediante el cual, a través del dominio de sus impulsos, el amo (el *erastés*) conserva, y enseña, su condición de sujeto a un *erómenos* que *sedispone* como el objeto de amor de su amo sin nunca llegar a *serlo* (o sea, no se deja penetrar por el *erastés*), manteniendo así su potencialidad de sujeto

(Allouch, 2015b). Luego, con las escuelas epicúreas y estoicas, la pederastia pedagógica se transforma en dirección de conciencia sostenida en vínculos de amistad. Finalmente, en cuanto al analista y el analizante, es claro que no son ni *partenaires* sexuales ni amigos. Sin embargo, el análisis se sostiene sobre el despliegue de una transferencia amorosa (valga la redundancia) por parte del analizante, quien encuentra, del lado del analista, el único saber, quizás, del que éste se sirve: responder a ese amor absteniéndose de satisfacer la demanda, promoviendo así el surgimiento del inconsciente y los movimientos del deseo.

La necesidad estructural del otro para que pueda ocurrir una subjetivación proviene, en los tres tipos de relaciones mencionadas, de un rasgo común: se parte de la ignorancia. En la época socrático-platónica, como ya fuera mencionado anteriormente, el texto *Alcibíades* muestra cómo este último, al ser cuestionado por Sócrates, cae en la cuenta de que posee dos tipos de ignorancia: acerca del gobierno de la polis y acerca del gobierno de sí mismo. Antes de saber que no se sabe, no puede pasarse de la ignorancia a la no-ignorancia; es indispensable el otro para saber que uno no sabe. En la época de los estoicos, se habla de *stultitia* para hacer referencia a la ignorancia, que en este caso, pasa, sobre todo, por la cuestión de la voluntad: “estructuralmente, por decirlo así, la voluntad característica de la *stultitia* [voluntad no libre] no puede ocuparse de sí misma. Por consiguiente, la inquietud de sí requiere [...] la intervención del otro” (Foucault, 2002 [1982] : 138).

En el análisis, la dimensión de la ignorancia que se juega es la del no-saber que Lacan llama *in-ciencia* al referirse a la metáfora del amor. En su comentario de *El Banquete* (Lacan, 2003 [1960-61]), Lacan muestra cómo la metáfora del amor, o la entrada en la transferencia, descansa sobre dos instancias de no-saber: por un lado, Alcibíades, que no sabe lo que desea (a Agatón) y por el otro, Sócrates, poseedor excepcional de un saber que cualquier otro enamorado ignora: que él no es portador de las maravillas que su amante cree ver en él, sino que tan solo las refleja. O sea, el amante no sabe cuál es su deseo, y el amado no sabe en qué radica su atractivo, su supuesto *ágalma*. Llevado a un análisis, el analizante no sabe lo que le falta, mientras que el analista no sabe lo que tiene, lo cual ya es saber lo fundamental.

En su citado trabajo sobre el psicoanálisis como ejercicio espiritual, Allouch recoge la necesidad estructural del otro que comparten el cuidado de sí y el psicoanálisis, al incluirla en una lista de características comunes a ambas prácticas.

Allouch: ajedrez, espiritualidad y *spycanálisis*

Allouch (2007) utiliza la imagen del juego de ajedrez donde, con las mismas piezas, se pueden jugar partidas distintas, y propone que psicoanálisis y cuidado de sí tienen, en principio, seis piezas en común. Comienza por el dinero que el analista percibe del analizante, centrándose así en la ya aludida Edad de Oro del cuidado de sí, cuando la tarea de la dirección de conciencia se profesionalizó y apareció la figura del filósofo que cobraba honorarios por sus buenos consejos. Luego, Allouch menciona la existencia de una forma similar de transmisión: como ya se dijo, en ambos casos se trata de una transmisión personal y directa de maestro/analista a discípulo/analizante, formando una cadena donde la presencia del primer maestro/analista pareciera nunca perderse. En tercer lugar, el autor habla de pasar por otro para referirse a lo dicho anteriormente en relación a la necesidad estructural del otro.

La cuarta pieza de ajedrez es la salvación. Es imprescindible desligar este término de la acepción que adquiere en el cristianismo, cuando salvarse pasa a ser un privilegio del cual gozan, en otro mundo, aquellos que en éste han sabido renunciar a su propia humanidad y sus deseos carnales. En la época helenística y romana, sin embargo, “salvarse es una actividad que se desarrolla a lo largo de toda la vida, cuyo único operador es el sujeto mismo” (Foucault, 2002 [1982] : 184). O sea, es “la forma a la vez vigilante, continua y consumada de la relación consigo” (Ibíd. : 184). Para comprender mejor una posible articulación entre psicoanálisis y cuidado de sí en torno a la noción de salvación (lo cual no se desprende tan fácilmente del texto allouchiano), conviene recurrir al concepto de *paraskeue*.

En su contacto con el maestro, el discípulo iba incorporando discursos de verdad. Estos discursos, que el maestro pronunciaba y ejemplificaba con su modo de vida virtuoso, iban formando en él una especie de segunda naturaleza. Se transformaban en sus municiones, sus recursos, para enfrentar situaciones difíciles a lo largo de su vida. Esta especie de equipamiento recibía el nombre de *paraskeue* (Ibíd.). Desde esta perspectiva, se podría decir que, a lo largo del análisis, el analizante va efectuando los movimientos subjetivos que le permitirán enfrentarse a los acontecimientos de su vida estando mejor preparado.

La quinta pieza mencionada por Allouch presenta, también, ciertas dificultades a la hora de vincular psicoanálisis y cuidado de sí: la catarsis. No queda claro el propósito de dicha elección, amén de recordar (lo cual Allouch no hace) el breve período en que Freud, junto con Breuer, entendió y practicó el psicoanálisis como método catártico. Allouch se detiene, más bien, en la distinción entre la *catarsis* como

forma de purificación personal, y la *política* como aquella meta del cuidado de sí de la época socrático-platónica. Recuerda cómo ambas se separaron en los siglos I y II, en que el cuidado de sí pasó a ser un fin en sí mismo, y no un medio para adquirir la aptitud de gobernar la polis. En referencia a la época actual, Allouch aboga por mantenerlas separadas, y uno tiene la impresión de que está dirigiéndose a los mismos psicoanalistas a los que reclamó, en la introducción a su libro, el haber intentado rescatar el lugar del psicoanálisis en la sociedad contemporánea transformándolo (o deformándolo) en la respuesta a todos los males sociales.

Finalmente, la sexta pieza: el flujo asociativo, la cual es fácilmente articulable con la regla fundamental del psicoanálisis: la asociación libre, y que el autor destaca como la más significativa de las seis piezas.

En la segunda parte de su libro, Allouch se lanza a buscar las pistas de la espiritualidad en la obra de Freud y Lacan. En esta monografía, sin embargo, se optará, en cuanto a este punto, por hacer referencia a lo publicado por la psicoanalista uruguaya Ana María Fernández en su artículo “Lugar de la Espiritualidad en Psicoanálisis. Clínica Filosófica y Psicoanálisis” (2014). Allí, se indica, por ejemplo, cómo en el correr de su obra, Freud fue sustituyendo los términos *psique* y *psíquico* por *alma* y *ánimico*. A este respecto, cabe comentar la aparente contradicción entre la supuesta intención del padre del psicoanálisis de hacer del mismo una ciencia, y la manera en que su uso de las palabras podría estar indicando un movimiento en sentido contrario, hipótesis que encontraría apoyo en su publicación del libro “Moisés y la Religión Monoteísta” (1992 [1939]) hacia el final de su vida, donde se encuentra su tan citado pasaje acerca del espíritu:

El hombre se vio movido a reconocer donde quiera unos poderes “espirituales” (*geistige*), es decir, los poderes que no se podrían aprehender con los sentidos (*Sinner*), (en especial por la vista), no obstante lo cual, exteriorizaban efectos indudables, incluso hiperintensos. Si nos es lícito confiar en el testimonio del lenguaje, fue el aire en movimiento lo que proporcionó el modelo de la espiritualidad, pues el espíritu (*Geist*) toma su nombre prestado del soplo del viento (*animus, spiritus*, en hebreo *rouach*, soplo). En ello implicaba el descubrimiento del alma (*Seele*) como el principio espiritual (*geistige*) en el seno del individuo (Freud, 1991 [1939] : 110-1).

Este “soplo”, este “aire en movimiento”, en fin, *lapalabra* como “principio espiritual en el seno del individuo” es algo que también se encuentra en Lacan: “era ciertamente el verbo el que estaba en el principio, y vivimos en su creación, pero es la acción de nuestro espíritu la que continúa esa creación renovándola siempre” (Lacan,

1988 [1953] : 261). De allí a postular, como Allouch (2007), la *espiritualidad del significante* como argumento último para concebir el psicoanálisis como un ejercicio espiritual, no hay más que un paso.

Retomando el artículo de Fernández, son de interés un par de listas hechas por la autora, enumerando ya no citas, sino conceptualizaciones, en la obra de Freud, primero, y de Lacan, después, que apuntarían a la espiritualidad: “El Freud de la muerte, del amor, de la locura, de los sueños, del inconsciente” (Fernández, 2014 : 10) y “[e]l paradigma SIR, el objeto petit a, el amor de transferencia, los juegos de lenguaje, *lalangue*, el saber y la verdad” (Ibíd. : 11). En cierta forma, la autora está invitando al lector a rever todos estos elementos en clave de espiritualidad.

A tal punto ha releído, Allouch, la obra freudiana y lacaniana en clave de espiritualidad, que ha dado prueba de ello a través de uno de los actos más osados y radicales en la historia del psicoanálisis: ¡rebautizándolo! De ahora en más, *spycanálisis* (Allouch, 2007 : 57). Su intención es, tal como él mismo lo indica, dar visibilidad al lugar que los analistas ocupan en la cultura, ante lo cual han permanecido ciegos: al sustituir el prefijo francés *psy* por *spy*, se estaría inscribiendo en la lengua la intención de mover la práctica psicoanalítica fuera del ámbito “psi” denunciado por Foucault, hacia el terreno de la espiritualidad, en francés: *spiritualité*. Eso es algo que Laurent Cornaz (2007) capta muy nítidamente:

Jean Allouch es un lector de Foucault. Esta lectura lo convenció de que el psicoanálisis no es, no puede de ninguna manera participar de lo que Foucault llama “la función psi”; de que Freud, el acontecimiento Freud, fue romper con esta “función psi” tan imperante en nuestra sociedad (Cornaz, 2007 : 30-31).

Más adelante en su artículo, Cornaz sube la *apuesta* (recogiendo el término que él mismo utiliza):

Detrás de una cuestión de palabras que puede parecer casi una broma – *spychanalyse* por psicoanálisis - se esconde entonces una temible apuesta: el psicoanálisis, para decirlo claro, ¿debe permanecer enganchado a Freud, a su práctica y a sus teorías, como lo ha estado desde hace un siglo o, reconociendo al mismo tiempo la deuda que tiene con su gesto fundador, debe retomar este gesto y llevarlo hasta sus últimas consecuencias, a riesgo de romper con la mayor parte de sus enunciados teóricos y con los hábitos de su práctica, como Lacan, precisamente, comenzó a hacerlo? Esta segunda opción es la razón de ser de una escuela lacaniana de psicoanálisis (Ibíd. : 34-35).

En ese mismo artículo, titulado, por cierto, “El Amorciencia”, neologismo con el cual Cornaz se refiere a la transferencia, el autor hace una lectura muy interesante del surgimiento del psicoanálisis. Lo describe algo así como un movimiento en dos tiempos, y podría decirse que cada uno de ellos ocurre en una de las dos posiciones de la estructura transferencial. Primero, dice, fue necesario que Freud se moviera del lugar del médico al lugar del analista (y en relación a ello, señala, muy pertinentemente, la diferencia respecto a Lacan, que deviene analista desde la posición de analizante, con todas las consecuencias que esa diferencia tendrá en las producciones de sendos personajes). Dicho movimiento consistió, según el autor, en haber “dejado [Freud] la hipnosis y aceptado que sus pacientes mujeres hablaran como se les ocurriera” (Ibíd. : 32). Podría discutirse la posibilidad de ubicar ese primer movimiento incluso antes en el tiempo, cuando Freud decide desprenderse de la mirada psiquiátrica y su afán de diagnóstico, esa mirada que Charcot dirige hacia las histéricas. Rajchman, en su ya citado libro, resume con claridad este pasaje de Freud médico a Freud psicoanalista:

[L]as histéricas obligaron a Freud a retirar el concepto de “síntoma” de una medicina de localización anatómica, para convertirlo, en lugar de ello, en los modos propios de la histérica para ocultar y satisfacer su deseo con su cuerpo y sus palabras. Ellas lo obligaron a preguntarse qué debe ser el “sujeto” para que sea posible este tipo de formación de síntoma. Asimismo, esta concepción modificada del síntoma y de su sujeto iba a la par con una concepción nueva de los objetivos de su tratamiento: el “análisis” era algo más que un diagnóstico y una prescripción. Se trataba de responder al “deseo” del otro, de adoptar, de cara a ese deseo, una especie de suspenso [...] que permitiera escuchar de manera neutra y “flotante”... (Rajchman, 2001 : 35).

Es interesante cómo Rajchman muestra que el pasaje de la psiquiatría al psicoanálisis implica, necesariamente, una transformación en la manera de concebir al sujeto, alineando así su perspectiva con los desarrollos foucaultianos anteriormente referidos.

Volviendo a Cornaz y su manera de explicar el surgimiento del psicoanálisis en dos tiempos, es momento de pasar al segundo movimiento, el que se produce en el otro polo de la aún impensada, por ese entonces, estructura transferencial: “...hacía falta que, del lado de sus pacientes mujeres [las de Freud], pasara algo que Freud no esperaba, que se llama amor y que terminará por acoger denominándolo “transferencia” (Cornaz, 2007 : 33).

En otras palabras, sin el fenómeno de la transferencia, la nueva situación configurada en torno a un médico escuchando a sus pacientes hablar acerca de su sufrimiento no habría podido ir más allá de una forma de psicoterapia. Es esto, de alguna manera, lo que la topología de Dunker quiere sugerir, al proponer el entrecruzamiento de varias superficies que se afectan unas a las otras (Dunker, 2011). En este caso, la “línea de fuga” que conduciría de la superficie de la psicoterapia al psicoanálisis sería el amor de transferencia.

Cornaz atribuye este segundo tiempo del surgimiento del psicoanálisis a la contribución de Allouch de haber ubicado la cuestión, con el cuidado de sí, desde “el punto de vista del analizante” (Cornaz, 2007 : 32).

Verdad-es

Hasta aquí, todo parece indicar que la propuesta allouchiana de considerar el psicoanálisis un ejercicio espiritual, un resurgimiento en la Modernidad de aquel cuidado de sí de la Antigüedad, no es sin fundamento. Ha llegado la hora, no obstante, de problematizarla.

Dice Foucault en su resumen del curso dictado en 1982:

En consecuencia, tenemos todo un conjunto de técnicas cuya meta es ligar la verdad y el sujeto. Pero hay que comprenderlo con claridad: no se trata de descubrir una verdad en el sujeto ni de hacer del alma un lugar donde, por un parentesco de esencia o un derecho de origen, reside la verdad; no se trata, tampoco, de hacer del alma el objeto de un discurso verdadero. Aún estamos muy lejos de lo que sería una hermenéutica del sujeto. Se trata, por el contrario, de proveer al sujeto de una verdad aprendida, memorizada, progresivamente puesta en aplicación, un cuasi sujeto que reina soberanamente en nosotros (Foucault, 2002 [1982] : 475).

Este párrafo condensa, haciendo prueba de un poder de síntesis asombroso por parte de su autor, el recorrido histórico realizado a lo largo del seminario en torno a la noción de verdad y su contracara, el sujeto.

Al decir que el alma no debe considerarse un lugar de verdad “por un parentesco de esencia o un derecho de origen”, Foucault hace referencia al platonismo y tal vez también, por resonancia y extensión, a la Modernidad cartesiana. Según Platón, como se ha dicho anteriormente, la verdad podía ser contemplada en los ojos del filósofo a través de la reminiscencia, que permitía

reconocer la *esencia* divina en todos los seres (sobre todo, en uno mismo) y recordar lo experimentado alguna vez en el Mundo de las Ideas. En esta época, el acento recaía en el conocimiento de la verdad del alma, por encima de la práctica de ejercicios espirituales. Al hablar de la verdad como *derecho* de origen, resuena lo señalado por Foucault en relación al momento cartesiano y cómo, en la Modernidad, el sujeto (de derecho) nace con la capacidad de acceder al conocimiento, siempre y cuando aplique un método adecuado. Es decir, el sujeto y la verdad son *derechos de origen*. Platonicismo y Modernidad comparten un rasgo fundamental: la primacía del *gnothi seauton* (conocimiento de sí) sobre el *epimeleia heautou* (cuidado de sí).

Luego de este primer par (platonismo y modernidad), el párrafo se continúa con otro, que a su manera, también acerca dos cosmovisiones en principio diferentes: el cristianismo y el psicoanálisis alineado a la función psi, aludidos a través de “hacer del alma un objeto de discurso verdadero” y “la hermenéutica del sujeto”. Foucault describe lo ocurrido con la verdad en el cristianismo, cuando ésta pasa a encontrarse en la palabra revelada de los textos sagrados, a la cual se puede acceder a través del cura que la interpreta y la predica. Este cura, a su vez, se encarga de escuchar la confesión de los fieles, quienes siendo pecadores por condición humana, deben purificar así su alma de los designios satánicos que la carne vehiculiza (Ibíd.).

En “La Voluntad de Saber” (Foucault, 1986), al describir el dispositivo de sexualidad, Foucault alinea el psicoanálisis con esta práctica confesional y la pastoral cristiana, denunciando un dispositivo psicoanalítico donde, según su visión, los pacientes se sienten obligados a confesar su deseo impuramente incestuoso o perverso a fin de ser correctamente reconducidos por las vías del Edipo, la familia y la sociedad patriarcal. Cabe puntualizar, no obstante, “que no puede hablarse de un solo Freud y mucho menos de un solo psicoanálisis sin caer en el error” (Fernández, 2010 : 108). “¿[A] qué Freud y a qué psicoanálisis se refiere Foucault?” (Ibíd. : 108). Tal como lo indica Fernández, en la década del '70, Foucault “toma una posición distinta con respecto al psicoanálisis. En los cursos de los años ochenta mostrará ciertas confluencias con un cierto psicoanálisis [...] en relación con la verdad, el sujeto, la ética y la estética” (Ibíd. : 112). Por *cierto* psicoanálisis, hay que entender, por lo pronto, lacaniano.

Resumiendo, Foucault ha dicho, rápidamente, que la verdad a la que se accede a través de la práctica del cuidado de sí helenístico-romana no es ni recordada en su esencia divina, ni descubierta por ningún sujeto racional universal que aplique el método de la duda, ni revelada en ningún texto sagrado o interpretada por ningún cura o ningún analista. Se trata de una verdad que el sujeto “no conocía y que no residía en él”, “aprendida, memorizada” y puesta en práctica “progresivamente”. Ante lo cual

surge una pregunta fundamental: ¿es ésta la noción de *verdad* manejada por ese *cierto* psicoanálisis hacia el cual Foucault confluye hacia el final de su obra? Vale la pena detenerse en este punto, ya que es clave a la hora de ponderar la pertinencia de la puesta en relación entre el psicoanálisis y el cuidado de sí.

A lo largo de su práctica espiritual,

...el sujeto debe convertirse en sujeto de verdad. Debe ocuparse de discursos verdaderos. Es preciso, por lo tanto, que efectúe una subjetivación que comienza con la escucha de los discursos de verdad que se le proponen. Por consiguiente, debe convertirse en sujeto de verdad y ser capaz de decir y de decirse la verdad. [...] En lo fundamental, su papel es el silencio. Y la palabra que se le arranca [...] es en el fondo una manera de mostrar que la verdad está en su totalidad y únicamente en el discurso del maestro. [...] La *parrhesia* es en el fondo lo que responde, por el lado del maestro, a la obligación de silencio planteada por el lado del discípulo (Ibíd. :348-9).

Salta a la vista que hay diferencias importantes entre la verdad aquí descrita y la manera en que se la conceptualiza en psicoanálisis. En el cuidado de sí, la verdad subjetivada y subjetivante pre-existe lógica y cronológicamente al encuentro entre el discípulo y el maestro. Es una verdad que el maestro conoce, enuncia y ejemplifica, y que el discípulo, obedientemente callado, ignora, aprende y repite. Aquella ignorancia que más arriba sirvió de base para una semejanza entre ambas prácticas, presentándose como punto obligado de partida de la subjetivación, ahora marca una diferencia, ya que, en Grecia y en Roma, el filósofo *sabe*. Él conoce la verdad y se presenta como modelo ante el discípulo. Nada más radicalmente opuesto al postulado lacaniano de la necesidad de que el analista renuncie a toda aspiración a convertirse en el ideal del yo del analizante (Lacan : 2003 [1960-61]). Rajchman lo expresa con total claridad:

El psicoanálisis sostiene que la “verdad” de nuestros destinos morales no es un saber universal, un medio general que permita a cada cual adecuar su existencia con lo verdaderamente bueno para ella. Dar un *logos* verdadero a nuestra vida ya no es, por lo tanto, saber cómo dirigirla sabiamente, tampoco es someternos a un maestro que nos enseñe cómo hacerlo (Rajchman, 2001 :47).

No es cuestión, entonces, de desprenderse de toda *moral* (retomando el término de Rajchman) a la hora de concebir el psicoanálisis. La diferencia radica en que el análisis no persigue la *adecuación* de un individuo a un ideal de virtud a partir

del cual moldear su vida. “ [L]a ley’ no es lo que le *ocurre* al deseo; ella ‘estructura’ la manera singular en la que el deseo ‘ocurre’ en nuestras vidas” (Ibíd. : 51). O sea, la paradoja del descubrimiento freudiano sería que “el deseo es la fuente de la ley moral, la fuente de nuestra obligación moral” (Ibíd. : 51). A lo cual solo cabe agregar que el término *moral* parece poco feliz para hablar de psicoanálisis, y resulta preferible hablar de *ética*, como el autor mismo lo hace, de hecho, a lo largo de todo su libro.

Manteniendo la atención sobre las palabras, se observa que Rajchman utiliza términos como *universal* y *general* en su cita de la página anterior, lo cual invita a concebir la diferencia entre la verdad en el cuidado de sí y la verdad en el psicoanálisis según ese tipo de coordenadas, utilizando, más precisamente, la distinción entre lo *universal-singular*, por un lado, y lo *particular*, por el otro, según la presenta el psicoanalista argentino Michel Fariña (1998). Él propone hablar de *universal-singular* para dar cuenta de que la ley *universal* de la castración, o el lenguaje, se inscribe de una manera *singular* en cada individuo, haciendo uso, claro está, de una lengua en *particular*. Y muestra muy claramente cómo si el analista responde a lo que trae el analizante desde su propia subjetividad (la del analista) no hace más que llevar la palabra de aquél al nivel de lo particular (*efecto particularista*), abandonando así tanto el eje universal-singular como toda posibilidad de que se despliegue la cadena significante que vehiculiza el deseo.

Pues bien, desde este punto de vista, una diferencia entre la práctica del cuidado de sí y el psicoanálisis es que el primero transcurre en el eje de lo particular, mientras que el segundo se sitúa en el eje de lo universal-singular. Es cierto, no obstante, que la antigua práctica espiritual respetaba el tiempo de cada discípulo, y que cada uno hacía un camino propio y por ende singular, pero la verdad que se buscaba subjetivar seguía siendo compartida por toda una escuela filosófica. En el caso de los estoicos, por ejemplo, acceder a la verdad era poder adoptar el punto de vista de Dios sobre la creación, donde uno, como individuo, no era más que un punto en la infinidad de puntos concatenados en el plan racional del universo (Foucault, 2002 [1982]). Muy distinto a la verdad en psicoanálisis, que ninguno de los dos integrantes de la situación analítica sabe a priori, sino que surge en transferencia con la emergencia del sujeto del inconsciente.

Ahora bien, volviendo a la cita de Foucault, él dice allí que el sujeto “debe convertirse en sujeto de verdad, y ser capaz de decir y de decirse la verdad”. Ante lo cual surge la siguiente pregunta: en psicoanálisis, la verdad, ¿puede ser dicha? Responder a esta interrogante conduce, inevitablemente, a la cuestión del sujeto, y a la manera en que las conceptualizaciones lacanianas en torno al sujeto y la verdad

pueden organizarse en un antes y un después de una escansión que el *grafo del deseo*, en 1960, habría operado en su enseñanza.

De la verdad al sujeto – y viceversa

Es curioso cómo hablar de verdad conduce a hablar de sujeto, y viceversa. Como si hubiera, en este simple hecho, una comprobación inmediata de la íntima vinculación entre los dos conceptos claves en torno a los cuales Foucault define la espiritualidad. A tal grado hablar de uno es hablar del otro que esto se observa, por ejemplo, en la manera en que un par de trabajos, uno sobre la *verdad* en Lacan y otro sobre el *sujeto* en Lacan, hacen una escansión en torno al mismo punto.

En 2001, Eugenia Allier Montano publica su trabajo “El Concepto de Verdad en Lacan: los *Escritos*”. Tal como el título lo indica, la autora se concentra en los *Escritos*, publicados por primera vez en 1966, y hace un recorrido del concepto de verdad a través de siete de esos textos¹, distinguiendo “tres momentos epistemológicos”, que, si bien ella no lo presenta de esa manera, podrían verse en consonancia con lo que suele decirse de la enseñanza de Lacan y cómo su foco de interés se habría ido desplazando desde el imaginario, hacia el simbólico y finalmente el real. Ella nombra esos tres momentos epistemológicos: “La verdad como esencia del ser” (1946 – 1950), “La verdad como revelación” (1953 – 1957) y “La verdad en su diferencia con el saber” (1960 – 1965).

Respecto al primer momento, Montano se concentra en cómo el análisis revelaría la verdad del sujeto al llevarlo más allá de las identificaciones imaginarias; o sea, se opone *verdad a mentira*. Respecto al segundo, la autora trae la distinción entre *palabra plena* y *palabra vacía*, y cómo la verdad surgiría en el análisis a través de la palabra plena, en tanto que revelación del inconsciente entendido como capítulo censurado de la historia del sujeto; aquí, la verdad revela la preeminencia del significante sobre el sujeto, la castración, la falta. “Para el Lacan de este momento, en el psicoanálisis se revela la verdad del inconsciente mediante la palabra plena. La verdad puede ser dicha, porque el Otro no está en falta” (Montano, 2001 : 148). Y anuncia así su pasaje al tercer momento:

Como el Otro aún se teoriza completo, se puede hablar de palabra plena. A partir del grafo del deseo, esto ya no será así, pues el Otro estará tachado y se podrá hablar

¹“Acerca de la causalidad psíquica” (1946), “Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología” (1960), “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (1953), “Variantes de la cura –tipo” (1955), “El seminario sobre la carta robada” (1955), “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” (1960) y “La ciencia y la verdad” (1965).

de una diferencia entre el saber y la verdad; por ello, la verdad no podrá ser toda dicha (Ibíd. : 148).

De esta manera, Montano responde a la pregunta que quedó planteada al final del apartado anterior acerca de si la verdad, en psicoanálisis, puede *decirse*: la verdad no puede ser *toda* dicha. ¿Por qué?

En el tercer momento epistémico, la autora presenta las conceptualizaciones lacanianas que distinguen *saber* y *verdad*. El Otro, al estar barrado, está sometido a la misma falta estructural que el sujeto, por lo cual se esfuma la posibilidad de que jamás sea dicha toda la verdad. El sujeto de la ciencia funcionaría igual que cualquier otro sujeto, lo cual explica la metonimia del saber. Y, “si existen diversos saberes, ¿cómo asegurar que alguno tenga la verdad?” (Ibíd. : 150). El saber queda entonces acotado al registro imaginario, mientras que la verdad se ubica a horcajadas entre el simbólico y el real. Si el Otro es el tesoro de los significantes,

... no deja de ser también testigo de la verdad, porque la verdad del sujeto es la del Otro. [...] [E]n tanto el Otro no sabe que sabe [...] el sujeto no puede decir toda la verdad. En ese sentido, quizá sí hay una parte de revelación en el sujeto: es lo que se refiere a su inconsciente. Pero también existe una parte que jamás podrá ser dicha y es lo que se refiere a lo real... (Ibíd. : 150)

Una primera puesta en relación entre lo aquí expuesto acerca de la verdad en Lacan y lo dicho más arriba sobre la verdad en el cuidado de sí conduciría a declarar, más bien, una situación de incompatibilidad, al menos en relación al tercer momento epistémico. Por momentos, la verdad del cuidado de sí se superpone al saber lacaniano. La figura del *parrhesiastés*, quien, etimológicamente, es capaz de “decir todo” (Foucault, 2002 [1980-81] : 354) no parece ser, precisamente, la de un sujeto barrado. Sin embargo, puede introducirse un matiz, en torno al concepto de *iluminación*:

[L]a espiritualidad postula que el acceso a la verdad produce [...] efectos que llamaré “de contragolpe” de la verdad sobre el sujeto. Para la espiritualidad, la verdad no es simplemente lo que se da al sujeto para recompensarlo [...] por el acto de conocimiento [...] La verdad es lo que ilumina al sujeto; la verdad es lo que le da la bienaventuranza; la verdad es lo que le da la tranquilidad del alma (Ibíd. : 34)

¿Acaso no puede verse, en esta iluminación concebida como *efecto de contragolpe* de la verdad sobre el sujeto, algo de lo inefable de la verdad lacaniana en

su vertiente real? Como suele suceder, el intento de relacionar dos universos conceptuales diferentes, cada uno con su sistema de significantes y significados, es una tarea difícil y a veces peligrosa. En este caso, la imposibilidad de asimilar los conceptos de *saber* y *verdad* en Foucault y en Lacan, conduce la reflexión a un terreno *entre-dos-obras* donde no es posible, y ni siquiera recomendable, sacar demasiadas conclusiones. En ese terreno se encuentra también un concepto de definición particularmente compleja: el sujeto.

Au sujet du sujet lacanien

En el apartado anterior, se hizo referencia a un trabajo sobre el sujeto en Lacan. Se estaba aludiendo al libro del psicoanalista francés Guy Le Gaufey: "El Sujeto Según Lacan" (2010). Si en su trabajo sobre *verdad*, Montano recorta tres momentos epistémicos, Le Gaufey, al hablar del sujeto lacaniano, distingue dos, *casualmente* en torno al mismo punto de corte que marca el pasaje del segundo al tercer momento según Montano: el grafo del deseo en 1960, que al introducir el barramiento del Otro en el sistema conceptual, produce en él grandes movimientos y resignificaciones.

Hasta 1959, el sujeto lacaniano constituye una "instancia de verdad, una verdad que no puede andar sin sus acólitos de siempre: la mentira y el engaño" (Le Gaufey, 2010 : 15). Conviene remitirse, siguiendo al autor, al *estadio del espejo*, y la fundamental oposición que allí se instaura entre la manera en que el sujeto se experimenta: como "una turbulencia de movimientos", y la manera en que se ve: coagulado en una imagen de completud, estabilidad y poder. Surgen así la *identificación* y la *reflexividad* (atributos clásicos del sujeto moderno) sobre la base (no obstante) de la oposición entre la verdad y la mentira.

Le Gaufey muestra cómo, a medida que Lacan avanza en sus conceptualizaciones, va vinculando el sujeto a la demanda, al fantasma y al Otro. La expresión mítica de la primera necesidad, que ante la posibilidad de recibir o no respuesta deviene demanda de amor, sufre luego otra transformación, volviéndose un reclamo al Otro de un significante que lo defina como sujeto. Ahora bien, puesto que a partir del grafo del deseo, el Otro no está en condiciones, estructuralmente, de proveerlo, sencillamente porque tampoco lo tiene, está en falta, está barrado, lo que el sujeto recibe ante la pregunta sobre su propia subjetividad no es ni más ni menos que esa misma falta de significante, barrándose él (o no) y subjetivándose (¿o no?).

Ante ese momento de desvanecimiento del simbólico, de corte en la cadena signifiante, el sujeto se sostiene apelando al registro imaginario, creando, como

respuesta, un objeto (o varios) hecho(s) de su misma sustancia. Le Gaufey cita a Lacan en la sesión del 20 de mayo de 1959, cuando dice que estos objetos cumplen una función: “la de tornarse significantes que el sujeto saca de su propia sustancia para sostener frente a él, precisamente, este agujero, esta ausencia de significante, a nivel de la cadena inconsciente” (Lacan en Le Gaufey, 2010 : 19). Se configura así el fantasma, como formación singular por excelencia, a horcajadas entre el imaginario y el simbólico. Este momento constituye claramente una transición entre aquel sujeto de la reflexividad y la identificación, y el sujeto que pasará a ser aquello representado por un significante para otro significante en el deslizamiento metonímico. En otras palabras, aquí, Lacan todavía no ha distinguido claramente entre el *sujeto del signo* y el *sujeto del significante*.

Esto llegará luego de esa especie de epifanía, descrita por Le Gaufey (2010), que Lacan habría tenido observando, en un museo, una serie de marcas sobre un hueso de reno prehistórico que, si bien eran incomprensibles para él, evidenciaban, por su configuración sistemática, la existencia de un sujeto. Esto lleva a Lacan, en su seminario *La Identificación* (1961-62), a precisar la diferencia entre signo y significante: “El *significante*, al revés del signo, no es lo que representa algo para alguien, *es lo que representa precisamente al sujeto para otro significante*” (Lacan en Ibíd. : 59). De acuerdo con esto, “ese sujeto corte, escansión, intervalo, *fading*, evanescente, podrá no ser más que representado por un significante para otro significante” (Ibíd. : 48), volviéndose “afín únicamente al trabajo de enlace significante” (Ibíd. : 48), adquiriendo así “un nuevo estatuto [...] despojado de la ontología que esencialmente había sido la suya a lo largo de la tradición lógico-onto-teológica de la filosofía occidental” (Ibíd. : 49).

Ante este nuevo sujeto, surge la siguiente pregunta: “¿qué hacer con el antiguo, con el sujeto tomado en las redes de la intersubjetividad? [...] ¿Se armonizan o se excluyen?” (Ibíd. : 60). A lo cual Le Gaufey responde, más adelante: “el sujeto del significante lacaniano no abole al sujeto mentiroso [...] Queda por ver cómo [Lacan] ha inscrito [...] su sujeto en una función llamada “fálica”, para asegurar [...] su lazo con la sexualidad” (Ibíd. :105).

La conceptualización de la función fálica permite a Lacan hacer el pasaje del sustantivo *falosimbólico*, al adjetivo *funciónfálica*, alejando así la peligrosa tentación de conferir al falo simbólico, que se presenta desde el seminario de la transferencia como el significante de la falta y garante de la cadena significante, cualquier tipo de ontología. “Entonces, no hay sujeto sin referencia fálica” (Ibíd. : 121), y cada vez que ese sujeto tropiece con algún agujero en el simbólico, los objetos *petit a* vendrán a

darle consistencia, tomados ellos “de este vasto campo [...] del falo-que-vale-para-todos-los-seres-hablantes-en-tanto-que-están-destinados-a-perderlo” (Ibíd. : 121)

Ese movimiento del sujeto, que se dirige a la dimensión universal en busca de significantes que moldeará de manera absolutamente singular al seno de ese agujero en el simbólico, está ligado al “juego de las pulsiones en el sentido freudiano del término, [que] lanza este organismo a ese lazo con el Otro donde encuentra entonces la dimensión significativa que lo propulsa hacia su destino de sujeto, de soporte de una existencia singular” (Ibíd. : 134). Por lo cual,

[e]se sujeto no es más que el pliegue significativo modelado en la actualidad de un cuerpo de carne y de lengua al que lleva, por el hecho de la pura potencia que es la suya en tanto sujeto, hacia el cumplimiento de sus potencialidades. No “es” nada más que esa potencia. ¿Qué más pedir? (Ibíd. : 133)

Se llega así a una afirmación de Le Gaufey a partir de la cual cabe cuestionar la posibilidad de articular el psicoanálisis y el cuidado de sí en torno a sus respectivos sujetos. El autor define al sujeto lacaniano como “una existencia sin esencia [...] el sujeto del significante solo vale, pues, desposeído de toda esencia que lo enrolle sobre sí mismo, sobre un ser que posea su propia inercia, su propia consistencia” (Ibíd. : 139-40). El cuerpo pulsional actúa, sí, como *agente* de ese movimiento del sujeto entre lo singular y lo universal, pero eso no le confiere a dicho sujeto “nada de un libre albedrío que haría de él, para finalizar, un sujeto *causa sui*” (Ibíd. : 139). ¿Será casual la elección de palabras de Le Gaufey, donde *causa sui* evoca, fácilmente, aquella *cura sui* grecorromana?

Foucault y el sujeto

La noción de sujeto en Foucault sufre transformaciones a lo largo de su obra, que, como ya se dijo, ha sido dividida en tres grandes momentos, que admiten la siguiente descripción:

[U]na arqueología que borra la figura de sujeto epistémico trascendental para privilegiar la descripción de matrices discursivas y regímenes de verdad; una genealogía que reconstruye formas de sujeción individuales que se ejercen a través de dispositivos sin agencia o mediante relaciones meramente estratégicas al interior de éstos; y, finalmente, una ética que trata de rescatar ciertas prácticas de sí sin sujeto [al menos, no

hasta que sea producido a través de la ascesis] (el subrayado es de quien escribe) (González, 2014 : 5).

En el citado artículo, González critica, justamente, la manera en que Foucault transforma la noción de sujeto a lo largo de su producción, como exigiéndole la cristalización de toda su obra en una sincronía perfectamente coherente. Y no ha sido el único en hacerlo, existiendo la expresión *rescate tardío del sujeto* para nombrar lo que Foucault habría hecho al final de su obra con el estudio de la Antigüedad.

A este respecto, en su citado libro, Le Gaufey presenta el punto de vista de Judith Revel, según el cual Foucault, al estudiar a los griegos y los romanos, no hizo un “retorno contradictorio y casi arrepentido al sujeto clásico, dotado de identidad y reflexividad [sino que Revel] presiente allí la prolongación de una misma búsqueda: aquella de las condiciones de producción del sujeto” (Le Gaufey, 2010 : 101). Le Gaufey está parcialmente de acuerdo con esta autora: coincide en que, efectivamente, no hay ni contradicción ni arrepentimiento, sino un continuar avanzando en busca de las condiciones de producción del sujeto. Sin embargo, sí ve, a diferencia de Revel, que el sujeto que Foucault dibuja en su seminario de 1982 “está dotado, de entrada, de interioridad, de una capacidad de reflexión y de mejoramiento que implican por sí solas permanencia y cambio” (Ibíd. : 102).

Tanto lo ve, que ha escrito un artículo (Le Gaufey, 2007) dedicado exclusivamente a expresar su desacuerdo con la proposición allouchiana de concebir el psicoanálisis como un ejercicio espiritual, debido, en gran parte, a la incompatibilidad entre la noción de sujeto en psicoanálisis y la noción de sujeto en el cuidado de sí. Le Gaufey muestra, no sin ironía, que si bien Foucault define la espiritualidad en torno a dos nociones pilares: *sujeto* y *verdad*, es necesario recurrir a una tercera noción para que la propuesta cierre: el *serdel sujeto*. De alguna manera, esto remite a lo que deja entrever el pasaje arriba citado de González, cuando habla de “prácticas de sí sin sujeto”: si el sujeto es algo que se va construyendo de a poco en el trascurso de la relación con el maestro espiritual, ¿qué había al principio? ¿Qué es ese *sí*, que está dado desde el inicio y que tiene la capacidad de ir transformándose y elevándose, para luego de la iluminación, sí poder considerarse un *sujeto*? ¿Cómo no atribuirle, a ese *sí* así definido, la permanencia y la ontología que, como Le Gaufey destaca en dicho artículo y a lo largo de todo el libro aquí trabajado, Lacan se ha encargado de quitar a la noción de sujeto, que concibe tan breve y evanescente como un *destello*? (Ibíd.)

La preocupación de Le Gaufey no es tan solo epistemológica, sino clínica y ética:

Quel sujet allons-nous donc choisir pour soutenir la chose freudienne? Celui dont l'être est donné avec tant d'évidence qu'il est permis – et donc souhaitable – d'envisager son progrès, sa maturation, son affinage dans le souci qu'il prendrait réflexivement de lui-même comme « soi » ? ou celui qui se trouve réduit d'emblée à si peu d'être que, sans l'aide d'un Dieu non trompeur ou d'un sujet-supposé-savoir, il ne parvient pas – comme le moindre des phobiques – à faire la jointure entre pensées et existence ? (Ibíd. : 111)

En este pasaje, Le Gaufey da a entender que alinear el psicoanálisis al cuidado de sí puede pagarse caro en el terreno de la ética, ya que dotar al sujeto de sustancia y permanencia va de la mano de plantear, y hasta de esperar, su progreso y su maduración, lo cual supone todo aquello de lo cual el psicoanálisis lacaniano se desprende: la subjetivación concebida como un desarrollo en etapas, donde entonces se tendería hacia un punto último, concebido de antemano como deseable, ideal, virtuoso, transformando entonces la práctica analítica en una dirección de conciencia hacia un ideal que, por supuesto, el psicoanalista encarnaría. En otras palabras, vuelta a foja cero. Y en palabras del autor, *práctica iniciática*.

Ahora bien, es importante destacar que en su libro sobre el sujeto, Le Gaufey dedica todo un capítulo al estudio de dicho concepto en el primer momento foucaultiano, aquel caracterizado por González como “una arqueología que borra la figura de sujeto epistémico trascendental para privilegiar la descripción de matrices discursivas y regímenes de verdad”. En efecto, en *La Arqueología del Saber*, Foucault se lanza a la tarea de borrar todas las fronteras disciplinares y privilegiar los *enunciados* (esos que suelen agruparse en disciplinas, campos) como la unidad elemental del saber, así como acontecimientos dispersos, que no se definen por ninguna regla estructural sino por una función: la función enunciativa.

Le Gaufey define *función* como una de esas entidades que...

...no llegan a la identidad más que si se las provee de lo que les falta, a saber, un objeto (al menos en tanto éste vendría a colmar el vacío que ellas saben fabricar en su seno y que las caracteriza) (Le Gaufey, 2010 : 89-90)

Imposible leer esta definición de función sin que resuene la función fálica lacaniana. Y las resonancias con Lacan aumentan si se lee el tipo de sujeto que Foucault concibió para sus enunciados:

[Este sujeto] es un lugar determinado y vacío que puede ser efectivamente ocupado por individuos diferentes; pero este lugar, en vez de ser definido de una vez y para

siempre y de mantenerse invariable a lo largo de un texto, de un libro o de una obra, varía, o más bien es lo bastante variable para poder, o bien mantenerse idéntico a sí mismo, a través de varias frases, o bien modificarse con cada una (Foucault en *Ibíd.*: 91).

El sujeto del enunciado está entonces clivado, entre lugar e individuo, entre función enunciativa y actualidad individual. ¿Cómo no emparentarlo con el sujeto lacaniano, clivado, él, entre función fálica y objetos *petit a*? (*Ibíd.*)

Le Gaufey dice comprender la necesidad foucaultiana de vincular el sujeto con la erótica, al haberse dado cuenta, este último, de que “la sexualidad no es un objeto al que se podría seguir flanqueándolo de un sujeto” (*Ibíd.* : 102). Aun así, el autor parece lamentar la manera en que este movimiento aleja al sujeto foucaultiano de la función enunciativa, confiriéndole la sustancialidad que ya fuera comentada anteriormente.

Deleuze al rescate

Ante todo lo expuesto, ¿dónde ubicarse? ¿Cómo responder a las preguntas que dieran origen a esta monografía, sobre la pertinencia, el alcance y el interés de relacionar el psicoanálisis y el cuidado de sí? Si se concibiera este punto en el desarrollo discursivo como una encrucijada dialéctica, las opciones serían, o bien una alineación con alguna de las dos posturas (la de Allouch o la de Le Gaufey), o bien el intento de elaboración de una síntesis. Sin embargo, nada más alejado del sentir y el pensar de quien escribe. Ante el desconcierto, y la pausa en atención flotante, aparece de pronto, en el horizonte, una línea de fuga, la cual, precisamente, conduce a terreno deleuziano.

Foucault muere en 1984 y menos de dos años después, Deleuze ya ha dictado un seminario sobre su obra, organizado en tres trimestres, cada uno acerca de uno de los tres momentos y ejes en que puede agruparse la producción foucaultiana: saber, poder, subjetivación. Conmovido, seguramente, por la reciente pérdida de su amigo, en el tercer trimestre el filósofo se ocupa de responder apasionadamente, y con argumentos, a las críticas que se le han dirigido a Foucault respecto del *rescate tardío del sujeto* mencionado anteriormente. Dicha argumentación abre líneas de pensamiento que pueden enriquecer la reflexión psicoanalítica.

Una de las críticas de las que Deleuze se ocupa es la de que no habría habido sujeto en la Antigüedad. Ofrece, para ello, tres clases de argumentos, que califica de

filosóficos, historiadores y políticos (Deleuze, 2015 [1986]). Se considerará aquí la fundamentación política de la existencia de un sujeto en la Antigüedad.

Deleuze propone que, para poner en práctica la democracia, los griegos necesitaron inventar el sujeto. Antes de organizar el espacio social alrededor de *polis* gobernadas por hombres libres, la configuración geopolítica se sostenía en los imperios, donde el diagrama del poder dibujaba relaciones de guerra: sencillamente, gobernaban los más fuertes, los mejores guerreros. Pero el advenimiento de la democracia reconfigura las fuerzas: ahora gobiernan los hombres libres. Deleuze propone caracterizar lo que habría sido el diagrama de la polis griega como “una relación agonística entre hombres libres” (Ibíd. : 94). Ya no es cuestión de *relaciones de guerra*, donde se impone la sumisión a la voluntad del soberano (superior), sino de *relaciones de rivalidad* (política, judicial, amorosa), y entonces surge la necesidad, haciendo uso de una expresión coloquial a la cual Deleuze mismo recurre, de algún tipo de criterio para *desempatar*. ¿Pero desempatar en qué competencia? El gobierno de la polis:

En función del diagrama – relación agonística entre agentes libres, entre hombres libres –, solo un hombre libre puede gobernar a hombres libres, y solo hombres libres pueden ser gobernados por un hombre libre. [...] ¿Y cuál es el hombre libre capaz de gobernar a otros hombres libres? La respuesta de Foucault, o más bien el tema de Foucault que atraviesa todo *El uso de los placeres* es: si miran bien la literatura griega, [...] los griegos son personas que no dejan de decirles que solo aquel que sabe, que es capaz de gobernarse a sí mismo, es apto para gobernar a los otros (Ibíd. : 96-7).

Se reencuentra aquí lo dicho anteriormente acerca de cómo el cuidado de sí surge de la necesidad de gobernar a los otros. Pero lo novedoso que se agrega es que así se explica el surgimiento mismo del sujeto, un inédito hasta esa época de la historia. Si las relaciones de poder, en el espacio social, configuran un diagrama de fuerzas que se afectan mutuamente, entonces se puede decir, con Deleuze, que al hablar de gobernarse a sí mismo, “los griegos plegaron la fuerza sobre sí misma [...] y, por eso mismo, constituyeron un sujeto, inventaron un adentro del afuera” (Ibíd. : 100).

Dicho lo cual, el filósofo no hace oído sordos a aquellos que cuestionan la existencia de un sujeto griego, y continúa su respuesta introduciendo un matiz, que no hace más que reforzar su posición. No hay que pensar en un *sujeto constituyente* en los griegos (aludiendo así al sujeto trascendente racional de la Modernidad), sino que hay que pensar en la subjetividad como *derivada* del diagrama de fuerzas:

[G]obernar a los otros , es decir, las relaciones de fuerzas entre fuerzas distintas, [...] es lo que se podría llamar un poder constituyente. Es el poder constitutivo de la ciudad griega: relaciones agonísticas entre hombres libres. Gobernarse a sí mismo es una condición reguladora [...] las reglas de poder en una formación social son reglas obligatorias: “debes obedecer”. [...] Pero gobernarse a sí mismo, en tanto principio regulador y ya no principio constituyente, es algo completamente distinto. Diría que es una regla facultativa: “Eres un hombre libre. Si no quieres gobernarte a ti mismo y quieres igualmente gobernar a los otros, te volverás un tirano...” (el subrayado es de quien escribe) (Ibíd. : 100).

O sea que hay dos diferencias fundamentales entre el sujeto griego y el sujeto moderno: mientras que el sujeto moderno es constituyente y universal, la subjetividad griega es derivada y facultativa. ¡No por eso va a concluirse que no había sujeto en los griegos! Se trataba, tan solo, de un sujeto diferente. Y aquí radica la clave para salir de esa supuesta encrucijada en la que se encontraría el psicoanálisis a la hora de pensarse como práctica... ¿espiritual?

En lugar de preguntarse si el cuidado de sí y el psicoanálisis admiten una articulación, tal vez sea más interesante preguntarse en qué estudiar el modo de subjetivación griego, indiscutiblemente diferente al modo de subjetivación moderno, puede enriquecer, hoy por hoy, la práctica psicoanalítica. Ya lo afirmaba Deleuze rotundamente:

Estén seguros, entonces, de que al igual que cuando escribía *Vigilar y castigar* Foucault tenía en la cabeza el problema de los castigos hoy en día, cuando escribe *El uso de los placeres*, cuando hace este pseudo-retorno a los griegos, lo que tiene en la cabeza como siempre es: ¿qué modo de subjetivación podemos esperar hoy y ahora? (el subrayado es de quien escribe) (Ibíd. : 122).

O sea que nada de retorno a los griegos; eso solo si se mira rápido. En la Antigüedad grecorromana, no hay nada que resulte de interés por sí mismo, salvo desde una mirada histórica. Lo que mueve a Foucault, como siempre, es la mirada genealógica: ¿en qué el estudio de esa época histórica, con su modo particular de subjetivación, puede brindar nuevas herramientas a nuestro modo actual de subjetivación, agregando ahora, *para que podamos ser más libres*? En Foucault, la cuestión de la subjetivación está íntimamente ligada a la cuestión de la libertad.

Prácticas de libertad

En una de sus últimas entrevistas (Foucault, s/f [1984]), Foucault echa una mirada retrospectiva sobre toda su obra, en un esfuerzo por legitimar su inquietud de los últimos tiempos en torno a los griegos y las prácticas de subjetivación. Es así que distingue las *prácticas de liberación* de las *prácticas de libertad*, poniendo la sexualidad como ejemplo. No es suficiente que los movimientos feministas y homosexuales hayan logrado una liberación respecto al dispositivo de sexualidad imperante en la sociedad (práctica de liberación) para que las mujeres y los homosexuales gocen de una sexualidad efectivamente libre. Una vez conquistada la liberación del estado de dominación, es necesaria una siguiente instancia de construcción positiva de una subjetividad libre (práctica de libertad).

Este mismo juego complementario entre una práctica de *destrucción* y una práctica de *construcción*, o una práctica *negativa* y otra *positiva*, jugando un poco con las palabras, se encuentra en Dunker, en su ya mencionada presentación de las tres superficies de entrecruzamiento en el surgimiento del psicoanálisis: clínica psiquiátrica, terapia y cura, con sus tres propuestas correspondientes: remisión sintomática, alivio del sufrimiento y construcción de una nueva manera de estar en el mundo:

A cura nao se constringe às ambicoes negativas, presentes na ideia de retirada dos sintomas ou de abreviacao do sofrimento, ambas formas de reducao, clínica e psicoterapêutica, do desprazer. A cura nao apenas faculta amar e trabalhar, mas sugere que isso posse ser feito segundo uma nova forma de estar no mundo, uma forma que convida à criacao e à invencao de outras maneiras de satisfacao. (Dunker, 2011 : 41)

Concebir el psicoanálisis como ejercicio espiritual pasa, tal vez, por esta *productividad* que propone el psicoanálisis al analizante, de no detenerse a la primera remisión de los síntomas o el primer alivio del sufrimiento (quién sabe por cuánto tiempo), sino de animarse a seguir el camino y construir una nueva manera de estar en el mundo, una nueva manera de ser sujeto ético de su propia verdad. Como bien lo dice Allouch, el *spycanálisis* exige revisar nuestras creencias acerca de lo que es el psicoanálisis y lo que es la espiritualidad (Allouch, 2007).

Rajchman también hace hincapié en que Foucault acude a los griegos en busca de ideas y no de modelos, y muestra cómo la crítica (y la invitación) foucaultiana al psicoanálisis pasa por la necesidad de abrir nuevos espacios, al seno de su práctica, para el cuestionamiento y la creatividad, más allá de la mera interrogación por el propio deseo:

[L]as personas podrían preguntarse qué es “deseable” en su modo de existencia (y qué no los es) en lugar de qué forma de Deseo expresa. Quizá esta pasión nos permitiría volver a descubrir el viejo tema de la “belleza” de una existencia libre, belleza que ya no se consideraría inherente al descubrimiento de la armonía con un orden trascendente previo [léase: no a la griega], sino que consistiría en que cada quien se esforzara por formarse precisamente en donde surge una “trascendencia crítica” en las formas de la identidad dadas por la historia, precisamente cuando el arte de vivir se libere de la “regla, de la ley y de la costumbre” (el subrayados es mío) (Rajchman, 2001 : 121).

Escuchar su crítica y aceptar su invitación es, en definitiva, transformar la comunidad analítica en aquella *comunidad crítica* que Foucault promovía como espacio de cuestionamiento y problematización de la identidad, entendida ésta como resultado contingente de una violencia histórica ejercida sobre los cuerpos. “‘Quiénes somos’ en un tiempo y un lugar dados [...] nunca es históricamente ‘necesario’. Nuestra libertad está en la contingencia de nuestra determinación histórica” (Ibíd. : 111). O sea, siempre podemos *sublevarnos*.

A modo de conclusión: un terremoto

Si los griegos se subjetivaban (algunos) de un modo tan diferente a nuestro modo de subjetivación moderna, entonces todo es posible en materia de subjetividad. Nuestras identidades no son más que contingencias históricas. Tomar conciencia de ello es el primer paso hacia construir nuevos modos de existencia libre. ¿Habría algo en lo que los griegos puedan, ahora sí, servirnos como modelo, o mejor dicho, como fuente de inspiración?

Allouch, una vez más, está explorando estas posibilidades, mediante una lectura atenta y creativa de la obra de Foucault. Tal como comenzara a esbozarlo en sus recientes seminarios en el Río de la Plata, así como en su también reciente artículo “Cuatro Lecciones Propuestas por Foucault al Análisis” (2015), la práctica analítica podría efectuar una serie de movimientos hacia un modo de existencia en tanto que práctica de libertad: de Sócrates a los cínicos, de *psyché* a *bios* (¿ya no más *spycanálisis*, entonces?), de la abstinencia al acto, del deseo a la sublevación (Allouch, 2015a). Del objeto al lugar (Allouch, 2015b).

Como todo pensamiento en construcción, y como bien se precisara en el párrafo anterior, se trata de *esbozos*, intentos, ideas, propuestas, ensayos (¿y

errores?). Nada tímidos, por cierto. ¿Se puede seguir hablando de psicoanálisis sin psiquismo? Todo lo presentado en este trabajo parecería responder que sí, entendiendo por *psiquismo* el objeto de estudio de una ciencia psicológica. Pero, ¿sin alma? (¿Cabe preguntar, por asociación, sin sujeto?) ¿Psicoanálisis sin abstinencia? Y por sobre todas las cosas, ¿psicoanálisis sin deseo y sin objeto?

Así presentado, en términos dicotómicos, de sustitución de unos conceptos por otros, se produce un terremoto, y dan ganas de salir corriendo. Sin embargo, Allouch mismo lo plantea de manera menos radical, más articulada:

[E]sta vía [*psykhé*] (donde la contemplación de sí para sí abre un panorama y orienta la vida de cada uno) no es la única vía a considerar. *El Laques*, declara Foucault, “a partir del mismo punto común [dar cuenta de sí mismo y cuidar de sí] abre otro camino: “la instauración de sí mismo, ya no como *psykhé*, sino como *bios*, como “vida y modo de vida”. Reservado (¿o prudente?) precisa que no hay, según él, ni incompatibilidad ni una contradicción insuperable “entre el tema de una ontología del alma y el de una estética de la existencia” (el *bios* como una obra bella) (el subrayado es de quien escribe) (Allouch, 2015a : 73).

El temblor va parando. Un poco. No se trata, entonces, de tirar todo por la borda y empezar de nuevo. Se trata de seguir explorando nuevas vías; de *compatibilidad*, tal vez, y también, en lo posible, de honestidad teórica a partir de una proximidad con la clínica. Vías de posicionamiento ético y político. En definitiva, se trata de procurar que la práctica psicoanalítica se mantenga viva en el campo social sin necesidad de médicos, ni gurúes, sino inscribiéndose “dentro de su propia genealogía” (Allouch, 2007 : 35).

Referencias

- Allouch, J. (2007) *El psicoanálisis, ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*. México: Ediciones literales de la *école lacanienne de psychanalyse*.
- Allouch, J. (2015a) Cuatro lecciones propuestas por Foucault al análisis, en *me cayó el veinte*, Año 15, No.31: ¿Qué con la espiritualidad?, pp.59-76. Argentina: Editorial me cayó el veinte.
- Allouch, J. (2015b) Heterótica I. De la no relación sexual en los Antiguos según Foucault. Seminario en Montevideo.
- Cornaz, L. (2007) El amorciencia, en *Litoral, école lacanienne de psychanalyse*, No.39, pp.29-44. México: Epeeel, Editorial Psicoanalítica de la Letra, A.C.
- Deleuze, G. (2015) *La subjetivación. Curso sobre Foucault. Tomo III*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Dunker, C. (2011) *Estrutura e constituicao da clínica psicanalítica: uma arqueologia das práticas da cura, psicoterapia e tratamento*. San Pablo: Annablume.
- Fariña, J.J.M. (1998) Lo universal-singular, en *Ética: un horizonte en quiebra*, capítulo III, pp-43-56. Buenos Aires: Eudeba.
- Fernández, A.M. (2010) En diálogo con los artículos del dossier psicoanálisis y filosofía: ¿hay un diálogo posible?, en *Educacao Temática Digital*, Campinas, v.11, n.esp., pp.101-120.
- Fernández, A.M. (2014) Lugar de la espiritualidad en psicoanálisis. Clínica filosófica y psicoanálisis, en *Fermentario*, No.8, vol.2. Uruguay: Instituto de Educación, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República. Disponible en: www.fhuce.edu.uy.
- Foucault, M. (1986) *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*. Tomo I. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2002) *La Hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France. 1981-1982*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (s/f) La ética del cuidado de uno mismo como práctica de libertad, en *Hermenéutica del sujeto*, Anexo, pp.105-142. Madrid: Ediciones de La Piqueta.

Disponible

en:http://www.medicinayarte.com/img/foucault_michel_hermeneutica_del_sujeto.pdf [Entrevista realizada por Raul Fornet-Betancourt, Helmut Becker y Alfredo Gomez-Muller el 20 de enero de 1984, y publicada en la Revista Concordia n°6, 1984, pp.99-116.]

Freud, S. (1992) Tratamiento psíquico (tratamiento del alma), en Strachey, J. (comp.) *Sigmund Freud Obras Completas*, T.I, pp.111-132. Buenos Aires: Amorrortu editores. [1890].

Freud, S. (1992) Moisés y la religión monoteísta, en Strachey, J. (comp.) *Sigmund Freud Obras Completas*, T.XXIII, pp.1-132. Buenos Aires: Amorrortu editores. [1939].

González de Requena Ferré, J.A. (2014) El puzzle de la subjetivación moderna: tres trilemas foucaultianos y una reconstrucción histórico-analítica, en *Fermentario*, No.8, vol.2. Uruguay: Instituto de Educación, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República. Disponible en: www.fhuce.edu.uy.

Lacan, J. (1988) Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis, en Lacan, J. *Escritos 1*, pp.227-310. Argentina: Siglo XXI. [1953].

Lacan, J. (2003) *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 8. La Transferencia*. Buenos Aires: Paidós. [1960-61].

Le Gaufey, G. (2007) Inférence, Performance, Cogito, en *L'Unebévúe*, n°24: Hontologies Queer, pp. 105-111. Paris : l'unebévúe-éditeur.

Le Gaufey, G. (2010) *El sujeto según Lacan*. Buenos Aires: Ediciones literales de la école lacanienne de psychanalyse.

Montano, E.A. (2001) El concepto de verdad en Lacan: los Escritos, en *Tramas*, No.17, pp.137-7155. México. Disponible en: <http://132.248.9.34/hevila/TramasMexicoDF/2001/no17/8.pdf>

Rajchman, J. (2001) *Lacan, Foucault y la cuestión de la ética*. México: Editorial PeEle; école lacanienne de psychanalyse.