

En diálogo con los artículos del dossier psicoanálisis y filosofía. ¿Hay un diálogo posible?

Fernández, Ana María

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Fernández, A. M. (2010). En diálogo con los artículos del dossier psicoanálisis y filosofía. ¿Hay un diálogo posible? *ETD - Educação Temática Digital*, 11(esp.), 101-120. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-106521>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Free Digital Peer Publishing Licence zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den DiPP-Lizenzen finden Sie hier:

<http://www.dipp.nrw.de/lizenzen/dppl/service/dppl/>

Terms of use:

This document is made available under a Free Digital Peer Publishing Licence. For more information see:

<http://www.dipp.nrw.de/lizenzen/dppl/service/dppl/>

En diálogo con los artículos
del dossier psicoanálisis y filosofía:
¿hay un diálogo posible?

Ana María Fernández

RESUMEN

A partir de la pregunta que anima este número de la revista ¿hay un diálogo posible entre el psicoanálisis y la filosofía? el presente artículo tiene como cometido realizar un dialogo con algunos autores del Dossier, tomando como punto de referencia los trabajos en los cuales está presente cierta problematización del psicoanálisis a través de los trabajos de Foucault.

PALABRAS CLAVES

Sigmund Freud; Jacques Lacan; Michel Foucault; Psicoanálisis; Filosofía

In dialogue with the articles of
dossier psychoanalysis and philosophy:
is there a possible dialogue?

ABSTRACT

The main question that brings about this new issue of the Journal is about the possible or impossible dialog between psychoanalysis and philosophy. Particularly, this article considers author contributions to this issue challenging psychoanalysis through the lens of Foucauldian theory.

KEYWORDS

*Sigmund Freud; Jacques Lacan; Michel Foucault
Psychoanalysis; Philosophy*



Fueron los alumnos de la Escuela Normal, los elementos normalistas, esos principitos de la Universidad, que saben muy bien que no es preciso saber algo para enseñar, quienes advirtieron que ocurrían cosas muy curiosas en mi seminario. (LACAN, 1999, p.25).

En este Dossier nos encontramos con diferentes artículos que abordan la interrogante sobre la posible relación, vínculo o diálogo entre el psicoanálisis y la filosofía.

Ante la pregunta que anima a este Dossier, la cuestión más obvia nos lleva a preguntarnos si el psicoanálisis es una filosofía. La respuesta también más obvia y más simple nos llevaría a una negativa: Freud no se propuso hacer del psicoanálisis un pensamiento filosófico, éste no se trata de una *Weltanschauung*. No obstante esta rápida afirmación necesita ser cuestionada. Un autor¹ no decide las dimensiones de sus escritos y de sus enseñanzas.

Si bien puede encontrarse en Freud la diferenciación entre el campo de la filosofía y el campo psicoanalítico cuando considera a la filosofía como concepción del mundo (*Weltanschauung*) y al psicoanálisis como ciencia de la naturaleza (*Naturwissenschaften*); esto se debe a una cierta manera de la filosofía en su época. La cual era considerada como un sistema que se ocupaba de entender la totalidad de los sucesos del mundo y darles una explicación.

Aquello que sí no podemos negar es el carácter problemático de dicha relación más allá de la territorialidad que se les supone propia a cada uno. Es más, ¿la filosofía puede quedar sin cuestionarse a partir de la emergencia del psicoanálisis?, y a la inversa, ¿es posible el psicoanálisis por fuera de ciertos discursos filosóficos? Es innegable también que a partir del surgimiento del psicoanálisis la filosofía no pudo dejar de afectarse por éste y más evidente son las afectaciones del psicoanálisis por parte de la filosofía. También es claro el hecho de que ni la filosofía ni el psicoanálisis se invalidan ni se descalifican mutuamente.

¹ En su conferencia “¿Qué es un autor?” Foucault planteaba la construcción misma de lo que llamó la “función-autor”, es decir, la manera en la que un texto designa explícitamente esta figura que se sitúa fuera de él y que lo antecede. (FOUCAULT, 1969).



La posición frente a la filosofía no tiene un lugar de igual dimensión en Freud y en Lacan. Es muy evidente que Freud asigna un lugar central en sus trabajos a la literatura y tal vez un lugar más secundario a la filosofía. Las escrituras a las que Freud recurre incluyen desde los clásicos griegos y latinos hasta los maestros modernos. Escritores como Virgilio, Shakespeare o Goethe predominan en sus trabajos así como también la influencia que les atribuye a los grandes escritores del siglo XIX. La literatura significó para el creador del psicoanálisis una mirada privilegiada.

Si bien para Lacan la literatura y el arte en general ocuparon un lugar muy importante también es cierto que en el recorrido de su enseñanza no dejó de apoyarse en diferentes filósofos para fundamentar su propuesta. Nombremos simplemente a Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Heidegger, Hegel, Koyré así como también a sus contemporáneos Foucault, Deleuze y Derrida. Estos últimos lo provocaron a producir, tomemos como muestra la creación por parte de Lacan en su seminario de los años 1969-70 *El reverso del psicoanálisis* (LACAN, 1999) de los cuatro discursos a partir de la afirmación foucaultiana de que el psicoanálisis es un discurso (FOUCAULT, 1969). Como señala Allouch:

El psicoanálisis también le interesaba a Foucault. Particularmente Lacan con el que se cruza en varias ocasiones. El 22 de febrero de 1969, Lacan asistió a la conferencia “¿Qué es un autor?” dictada en la Sociedad francesa de filosofía. Allí el psicoanálisis era designado y situado como “discurso”. En la siguiente sesión de su seminario, Lacan proseguía lo que había escuchado produciendo su doctrina de los cuatro discursos. (...) Al responder así, Lacan aceptaba, ratificaba y hasta constituía (es posible llegar a eso) el hecho de que el psicoanálisis pudiera recibir su estatuto de alguien que no pertenecía al serrallo. (ALLOUCH, 2007, p. 8).

Y a la inversa, ¿qué lugar ocupa la obra de Freud para la filosofía? Filósofos con posiciones diferentes, tales como: Althusser, Derrida, Barthes, Deleuze, y Foucault, por sólo mencionar algunos, han retomando las tesis del creador del psicoanálisis y han problematizado al respecto.



No es difícil encontrar en el trabajo de los filósofos una relación con el psicoanálisis y con los temas abordados por éste. De hecho, algunos pensadores han asimilado a sus posiciones conceptualizaciones freudianas poniendo de manifiesto la posibilidad de considerar al psicoanálisis como un objeto filosófico.

Freud hizo público su intención de ubicar al psicoanálisis en el campo de la ciencia, es más, era su ideal, incluso proclamó en varios lugares de su obra que el psicoanálisis era una ciencia como la física procedente de Galileo². De hecho, Althusser indicará un cierto lugar para el psicoanálisis en la ciencia. Dice:

Si el psicoanálisis es, pues, una ciencia, ya que es la ciencia de un objeto propio, es también una ciencia conforme a la estructura de toda ciencia: con una teoría y una técnica (método) que permiten el conocimiento y la transformación de su objeto en una práctica específica. Como en cualquier ciencia auténtica constituida, la práctica no es el absoluto de la ciencia, sino un momento teóricamente subordinado; el momento en el que la teoría que ha llegado a ser método (técnica) entra en contacto teórico (conocimiento) o práctico (cura) con su objeto propio (el inconsciente). (ALTHUSSER, 1996, p. 30).

En este terreno nos encontramos en un importante problema ya que hay muchas razones por las que los desarrollos del psicoanálisis nunca podrán tener el estatuto de ciencia, como es también el caso de la filosofía. Recordemos que fueron los positivistas quienes marcaron que los planteos de la filosofía, y también los del psicoanálisis, no podrían ser nunca verificados como los de las Ciencias (con mayúscula, como por ejemplo la física o la química).

El psicoanálisis fue denominado por Popper como metafísica: “creo, pues, que si una teoría no es científica, si es metafísica (como podríamos afirmar), esto no quiere decir, en modo alguno que carezca de sentido.” (POPPER, 1972, p. 513). El criterio que encontró Popper fue el de la *falsabilidad*, es decir que toda teoría científica debe ser *refutable*:

² Aunque hay que aclarar que en Freud se encuentra una posición dual al ubicar al psicoanálisis, por un lado, como una “ciencia natural” y, por otro lado, como una “ciencia del espíritu”. Sus descubrimientos le indicaban que su ideal contradecía que en el hombre hay algo que se resiste a ser “naturalizado”.



El criterio de refutabilidad es una solución de este problema de la demarcación, pues sostiene que, para ser colocados en el rango científico, los enunciados o sistemas de enunciados deben ser susceptibles de entrar en conflicto con observaciones posibles o concebibles. (Ibíd., p. 64)

y encontró que el psicoanálisis era irrefutable.

Tal vez el problema más importante que se presenta está en relación con el lugar del saber y la verdad que pretenden la Ciencia y el que le atribuyen ciertos filósofos y por cierto más específicamente el psicoanálisis. Cuestión que no deja de acentuar las diferencias y la imposibilidad de un diálogo entre psicoanálisis y filosofía, ya que no será en sus acercamientos a la ciencia donde encontrarán sus puntos en común.

El psicoanálisis es una forma privilegiada de acceder a la función creadora del lenguaje: “es el mundo de las palabras el que crea las cosas” dice Lacan en “Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis” (su Discurso en Roma en 1953) y “la ilusión que nos lleva a buscar la realidad del sujeto más allá del muro del lenguaje es la misma por la que el sujeto cree en que su verdad ya está dada en nosotros, que la conocemos de antemano”. (LACAN, 1985, p. 265).

Quizá se trata simplemente de tender los puentes necesarios para hacer dialogar a ambos discursos. Y tal vez de eso se traten los diferentes artículos que encontramos en este Dossier.

Varios de los autores se situaron en el terreno de algunos filósofos contemporáneos franceses como Foucault, Deleuze, Derrida, Nancy y Rancière para intentar bordear algún aspecto en el cual fuera posible relacionar tanto a Freud como a Lacan con la filosofía.



A modo de recorte me he propuesto en este artículo realizar un diálogo con algunos artículos presentes en este Dossier, tomando como punto de referencia los trabajos en los cuales está presente cierta problematización del psicoanálisis a través de los trabajos de Foucault.

Como es sabido, las relaciones de la obra de Foucault con el discurso psicoanalítico no son homogéneas ni estables, dependen del núcleo problemático o campo de discusión al que se refiere. En los textos de Foucault, se observan diálogos y discusiones explícitas e implícitas con Freud, sin embargo, las referencias a Lacan son muy escasas. Como indica Eribon (1995) para Foucault la obra de Lacan no le era desconocida. En la década del sesenta, Foucault afirma que Lacan era el fundador de una segunda y prestigiosa existencia del psicoanálisis, en ruptura con la ortodoxia freudiana designada peyorativamente como la psicología misma. Al mismo tiempo, también admite que no conocía profundamente la obra de Lacan: “Todo el mundo sabe que para captar a Lacan hay que leer simultáneamente sus libros, seguir su enseñanza pública, realmente seguir los seminarios y, eventualmente incluso seguir con él una cura analítica.” (*apud* ERIBON, 1995, p. 223).

Algunos teóricos seguidores de Foucault distinguen distintos momentos en su pensamiento y en su obra. Los cuales agrupan diferentes campos temáticos: el momento *epistémico-arqueológico* (donde aborda el estudio de la época moderna a partir de la constitución arqueológica-discursiva), el momento *genealógico-político* (se ocupa de la forma de las relaciones de poder y los juegos de la voluntad de verdad) y, el momento *ético-subjetivo* (en el cual estudia la relación entre los sujetos y el *ethos*). Los artículos de este Dossier han tomado como referencia distintas etapas de Foucault para plantear diferentes cuestionamientos respecto del psicoanálisis.



Mauro Marchese en su escrito “Una experiencia de la sin razón” parte de algunas reflexiones de Frédéric Gros acerca del concepto de sexualidad en la obra de Foucault y se propone poner en consideración si corresponde o no afirmar que el psicoanálisis nació como empresa de medicalización del cuerpo sexual y por lo tanto participa de una filiación disciplinaria.

Como se ha indicado ya muchas veces Michel Foucault mantiene con el psicoanálisis una relación crítica. Dicha relación abarca un periodo de muchos años, que está planteada en diferentes textos y que se caracteriza por encuentros y desencuentros. En *Historia de la locura en la época clásica* (FOUCAULT, 1976) se encuentra la matriz de los principales enunciados de Foucault respecto del psicoanálisis en los que aparece la aceptación o el rechazo.

En su conferencia en el *Collège de France* titulada “¿Qué es un autor?” (FOUCAULT, 1969) se muestra lo compleja que será su relación con este discurso. Dicha complejidad queda resaltada por el hecho de que Foucault está inscripto en la actualidad del psicoanálisis; es decir, habla desde lo que podría considerarse como una época marcada por el discurso psicoanalítico.

En *La historia de la locura* (FOUCAULT, 1967) muestra que Freud, al ir más allá de la psicología del siglo XVII y de la psicología positivista, produce un replanteamiento de la psicología con su descubrimiento del inconsciente: se reconcilia con la edad clásica al pensar la locura como sinrazón. Freud se excluye de una perspectiva evolucionista de la enfermedad mental. Pero también, al tomar una postura de desarrollo e historia de las fases de la libido su trabajo se ubica en una concepción evolucionista de la neurosis.



Se encuentra también una doble perspectiva del psicoanálisis. Por un lado, como una de las formas modernas y alienantes de la relación médico-paciente y, por otro lado, como un discurso que rechaza la positividad evolucionista. Freud libera al enfermo del asilo para reproducir la “internación” en el contexto de la relación analítica y lo inscribe en un movimiento de liberación y a la vez de sojuzgamiento. En continuidad con Pinel, el *homo medicus*, que encarna Freud hace que la situación analítica sea caracterizada por Foucault como la mistificación taumática de la pareja médico/enfermo, regulada por protocolos institucionales.

Apoyado en las consideraciones de Derrida (1996) sobre el lugar y el rol del psicoanálisis en el proyecto foucaultiano de una historia de la locura, la propuesta del trabajo de Marchese interroga los límites mismos de la posibilidad del nombrar al psicoanálisis como “el psicoanálisis”, es decir que no es posible afirmar una homogeneidad en las teorías y en la prácticas analíticas. Entonces, ¿a qué Freud y a qué psicoanálisis se refiere Foucault?

De hecho, de acuerdo con Derrida, Foucault nunca cita a Freud y tampoco analiza ningún texto suyo. Al referirse al acontecimiento del psicoanálisis habla de su creador y en general del psicoanálisis: en ambos casos supone una unidad. No puede hablarse de un solo Freud y mucho menos de un solo psicoanálisis sin caer en un error.

Desde un texto diferente, el trabajo que realizaron Alba Fernández y Adrián Villalba “Efectos radicales de un encuentro, lo contingente, lo inevitable” resaltan también la imposibilidad de una homogeneidad de una filosofía y de un psicoanálisis. Ante la pregunta que da título al dossier se interrogan por la conjunción “y” y realizan un recorrido en el cual dicha relación no se trataría ni de una conjunción ni una disyunción sino tal vez de una “conjunción disyuntiva”.



También, desde la propuesta derridiana (DERRIDA, 1996) los autores ponen en cuestión la uniformidad del psicoanálisis: *no hay el psicoanálisis*. Finalmente se preguntan por la posibilidad fortuita de un “encuentro” entre ambos saberes y para ello hacen uso de las palabras de Lacan y de Derrida respecto de sus “encuentros fuera de territorio propio”, en la medida de su “extranjería”. Desde aquello más íntimo que estoy forzado a reconocer en el afuera (*éxtimo*). El concepto de transferencia se vuelve un excelente ejemplo de lo radicalmente singular del encuentro, aquello que puede o no acontecer.

El artículo de Marcelo Ricardo Pereira “O Édipo de Foucault não é o de Freud” se detiene en las diferencias respecto del Edipo en Freud y en Foucault. El objeto mismo que es el acontecimiento del psicoanálisis como discurso, revela, ante la mirada de Foucault, las aporías que lo habitan. En el texto *Historia de la sexualidad Tomo I. La voluntad de saber* encontramos una severa crítica al psicoanálisis, a la vez que afirma que “la historia del dispositivo de sexualidad, tal como se desarrolló en la época clásica, puede valer como arqueología del psicoanálisis”. (FOUCAULT, 1986, p. 158). Para Foucault el psicoanálisis no es sólo aquello de lo cual él habla, sino también aquello desde lo cual habla.

Como nos presenta Marcelo Ricardo Pereira, Foucault establece un Edipo historizado en el tiempo del pasaje de la forma jurídica del “régimen de pruebas” al “sistema de averiguación”, que culmina en lo que denominó el “examen” - nombre que él da a las humanidades. En el pasaje por la tragedia de Sófocles Foucault no deja de nombrar al psicoanálisis señalando que éste es un dispositivo discursivo de poder, una ciencia disciplinar, contendiente del deseo. Pero el psicoanálisis no debería ser emparejado a la psiquiatría: la “razón” freudiana reside en una tensión paradójica entre dar voz a la singularidad y, al mismo tiempo, reafirmar los universales históricos de la cultura. Si Edipo es el hombre del inconsciente en Freud, en Foucault será el de la ignorancia.



Marcelino Viera en “Sigmund Freud: más allá del principio de modernidad” aborda una conceptualización de la modernidad, la desarrollada por Michel Foucault. La modernidad implica los procesos de conciencia de sí en el todo de la Historia, el apoderamiento del propio cuerpo y mente en el individuo que da lugar al Sujeto de la Historia como efecto y generador de ella. De ahí que Kant se pregunte por el Iluminismo, y lo defina como aquella relación preexistente vinculada a la voluntad, autoridad, y uso de la razón. Para Foucault no es la definición misma de Iluminismo lo que hace a la modernidad, sino su “gesto”. Así la modernidad es una actitud que coloca al Sujeto como centro de los procesos creativos.

Algunos enunciados foucaultianos sobre Freud y el psicoanálisis remiten a la inscripción de Freud en el linaje de los autores que caracterizarían el gesto fundamental de la modernidad: el diálogo con la sinrazón. El psicoanálisis es un discurso dispuesto a escuchar el murmullo de la sinrazón. La invención del inconsciente es el destronamiento de la conciencia como centro del psiquismo humano. En *La historia de la locura en la época clásica* (FOUCAULT, 1976) aparece un diagnóstico de la modernidad; esta modernidad que se iniciaría con la reapertura del diálogo con la sinrazón estaría caracterizada por el alzamiento del elemento trágico en la historia. Modernidad en la que Freud es colocado tanto adentro como afuera.

Marcelino Viera se pregunta por la actitud freudiana que lo alinea a la modernidad y entiende que se trata de la toma de conciencia por parte del individuo en los propios procesos históricos generados, hace resonancia con la argumentación brindada por Freud al justificar la conceptualización del inconsciente.



Siguiendo la línea de pensamiento del filósofo francés Rancière (2005) quien aborda el trabajo teórico freudiano como dislocado de su tiempo histórico, de las formulaciones teóricas positivistas que hacían de las humanidades una práctica científica. Rancière observa que el trabajo interpretativo y teórico de Freud se ubica en una lógica estética que rompe con la definición clásica de ésta e inaugura un pensamiento más allá de la lógica moderna. Su trabajo pasa por los Cínicos griegos como vía hacia la propuesta de Jacques Rancière donde plantea a Freud como pensador estético. A través del trabajo sobre el chiste Freud se alinea en una lógica estética similar a los cínicos compartiendo con éstos la falta de guía en la dialógica socrática, el ataque a la certidumbre del conocimiento.

Según Foucault, el aporte de los cínicos a la concepción típicamente griega de la relación entre el modo de vida y el conocimiento de la verdad consiste en una versión radical, por tener un modo de vida totalmente público, visible, provocativo y, escandaloso. Para los Cínicos, la condición principal para la felicidad humana era la *autarkia*, autosuficiencia o independencia, en la que aquello que se necesita tener o lo que se decide hacer depende únicamente de uno mismo. Así, predicaban contra las instituciones sociales en la medida que les impedían la propia independencia. (FOUCAULT, 2002).

Por su parte, Gonzalo Percovich en su artículo “De una ética pequeñísima. Sobre algunos giros en relación al acontecimiento” también nos acerca un trabajo en relación con los filósofos de la antigüedad: los estoicos. A través del tránsito por algunos rasgos de uno de los conceptos centrales de la teoría estoica, el de *acontecimiento*, se propone abordar la ética desde dos sesgos diferentes, el de Deleuze (2005) en su libro *Lógica del sentido* y el de Michel Foucault (2002) en su Curso *La hermenéutica del sujeto*.

Deleuze agrupa la doctrina estoica como modos de vida y destacará la vertiente dialéctica del mismo, adscribiéndolo a la *práctica adivinatoria* como fundando la ética estoica. Michel Foucault se detendrá en incluir el concepto en el marco de la práctica de los *ejercicios espirituales* estoicos. Una ética fundada en un *estilo*, un estilo que hace de la vida “una obra de arte”, una realización estética.



La problemática teórica de la ética resulta cuestionada ante los nuevos problemas planteados por la propuesta inaugurada por Freud. En esta medida, la reflexión ética necesita incorporar la temática del psicoanálisis, tanto como éste requiere asumir sus implicaciones éticas.

Foucault a partir de los años setentas, fundamentalmente en sus últimos escritos y cursos, toma una posición distinta con respecto al psicoanálisis. En sus cursos de los años ochenta mostrará ciertas confluencias con un cierto psicoanálisis en relación con temas como la erótica de la verdad, el sujeto, la ética y la estética. Es en los cursos en el *Collège de France*, *Los anormales* (FOUCAULT, 2000), *El poder psiquiátrico* (FOUCAULT, 2005) y *La hermenéutica del sujeto* (FOUCAULT, 2002), donde desarrolla una genealogía del psicoanálisis.

Allouch señala en *El psicoanálisis, una erotología de pasaje* que la posición del psicoanálisis será foucaultiana o el psicoanálisis no será más. Además, ese fue siempre el caso (ALLOUCH, 1998), y propone entre Foucault y Lacan un diálogo. Más adelante, en *¿El psicoanálisis es un ejercicio espiritual?* señala que

Al negar que sea una psicología (con o sin profundidad), un arte, una religión, una magia o incluso una ciencia, ¿habría dejado Lacan al psicoanálisis como flotando en el aire, ya sin saber qué es ni dónde está? Jacques Derrida lo consideraba un discurso inestable e inubicable; pero “discurso” tampoco resulta adecuado. Sin embargo, en 1982, en su curso sobre *La hermenéutica del sujeto*, Michel Foucault les hacía a los psicoanalistas una propuesta efectiva. Señalaba que el psicoanálisis no había sabido pensarse “en la línea histórica de la existencia de la espiritualidad y de sus exigencias”. Por lo tanto, habría olvidado precisamente lo que es: una experiencia espiritual, mediante la cual, a través de otro, el sujeto efectúa sobre sí mismo las transformaciones necesarias para acceder a su verdad. Solamente Lacan, agregaba Foucault, no habría participado en ese olvido. De allí se desprenden tres preguntas: ¿hay que darle crédito a la genealogía del psicoanálisis que construye Foucault? ¿Qué sucede con la espiritualidad en Lacan? ¿Y en Freud? (ALLOUCH, 2007).



Su propuesta implica “darle lugar a Foucault”. El terreno propicio para tomar en cuenta esta invitación es que el psicoanálisis, desde hace más de un siglo, “llegó a ya no saber dónde está parado ni lo que es”³ (Ibid., p.19). Aquello que la genealogía del psicoanálisis propondría consiste en que Freud se habría insertado, sin saberlo, en una tradición de más de veinticinco siglos en una serie de prácticas que Foucault enfoca bajo los términos de la *epimeleia heautou* (el “cuidado de sí”, cuyo equivalente latino sería la *cura sui*).

Una de las referencias importantes para el desarrollo que Foucault realiza sobre este tema es el trabajo de Hadot sobre los “ejercicios espirituales y filosofía antigua”. Para Hadot es en las escuelas helenísticas donde se puede localizar más claramente el lugar y la función de dichos “ejercicios”. Escribe que para los estoicos, por ejemplo, la filosofía misma es un ejercicio:

La filosofía misma no consiste en la enseñanza de una teoría abstracta, menos aún en una exégesis de textos, sino en un arte de vivir, en una actitud concreta, en un estilo de vida determinado, que compromete toda la existencia. El acto filosófico no se sitúa solamente en el orden del conocimiento, sino en el orden del “sí” y del “ser”: es un progreso que nos hace ser más, que nos vuelve mejores. (HADOT, 2006, p. 25).

Ahora bien, el psicoanálisis -y más claramente en Lacan quien como Freud se ocupó de los asuntos de la ética- no se funda en la una conceptualización idealizadora del amor y la amistad, tal como se ha entendido tradicionalmente. La diferencia es que la *transferencia* que une al analizante con el analista difiere de la de los *philoí*, los amigos de la edad antigua, y también del amor cristiano por el prójimo. El análisis no es ni *erôs* ni *ágape*; no es cuestión de sabiduría, ni de altruismo, el analista “no es un buen samaritano”. Se distinguirá de las *phílias* y de las *caritas*. Pues la *philia* es el amor que une a los hombres en el saber sobre el bien común que todos tenemos y la *caritas* implica el saber sobre la salvación y la gracia. En palabras de Rajchman:

³ “Está pues como flotando en el aire. Ni ciencia, ni delirio, ni religión, ni magia: ¿qué es entonces el psicoanálisis?” (ALLOUCH, 2007, p. 29).



(...) lo que debe distinguir la enseñanza del inconsciente de las enseñanzas de la sabiduría antigua, es que intenta rechazar de entrada todo supuesto de un saber sobre el *Bien*, así como de todo *Ideal* que podamos imitar respecto de la virtud. La ética que la caracteriza sería más precisamente una ética o una enseñanza de las dificultades que tenemos con lo que, para nosotros, es *Ideal*, así como con lo que suponemos que es nuestro *Bien* y, por consiguiente, con las relaciones pasionales que mantenemos tanto con nosotros mismos y entre nosotros. (RAJCHMAN, 2001, p. 28).

En el *Seminario La ética del psicoanálisis* Lacan (1995) presentó a Freud como aquel que generó una revolución del pensamiento ético, que enseñó acerca de un “malestar en la cultura”; una nueva forma de práctica ética susceptible de responder a la tragedia de nuestra cultura moderna, progresista, científica. Buscó introducir de una manera novedosa ese sentido trágico en el campo de la ética al relacionarla con el descubrimiento freudiano de un *malestar* inherente a nuestro *deseo*. El psicoanálisis introduce un nuevo tipo de problema en la reflexión ética:

(...) no el antiguo problema de nuestra posibilidad de vivir y actuar en la ignorancia de lo que es verdaderamente bueno para nosotros, sino el problema moderno de plantear la presencia de nuestro deseo de algo que va más allá de lo que nos dirigiría hacia lo que creemos querer para nosotros mismos. (...) 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, p. 47).

En el “último Foucault”, período que suele denominarse “ético”, focalizará sus objetivos en tres campos: los juegos de verdad, los juegos de poder y las técnicas de subjetivación. Ahora distinguirá entre el gobierno de cosas (tecnología), el gobierno de los hombres (política de estado) y el gobierno de sí (la ética).



Las clases dictadas por Foucault en los años 1981-82 en su Seminario *La hermenéutica del sujeto* (FOUCAULT, 2002) estaban dedicadas al intento de responder a la siguiente pregunta: ¿En qué forma de historia se anudaron, en Occidente, las relaciones entre ‘sujeto’ y ‘verdad’, entre esos dos elementos que no se desprenden de la práctica ni del análisis habitual de la historia?” (Ibid., p. 16). Para ello, realizó una distinción que sintetizó de la siguiente manera:

El curso de este año estuvo consagrado a la formación del tema de la hermenéutica de sí. Se trataba de estudiarla no sólo en sus formulaciones teóricas, sino de analizarla en relación con un conjunto de prácticas que han tenido, desde la antigüedad clásica o tardía, una gran importancia. Esas prácticas se desprenden de lo que con frecuencia en griego se denominaba *epimeleia heautou*, en latín *cura sui*. Ese principio según el cual uno tiene que ‘ocuparse de sí mismo’, ‘inquietarse por uno mismo’, sin duda ha sido oscurecido, ante nuestros ojos, por el esplendor del *gnôthi seauton* (conócete a ti mismo). Pero hay que recordar que la regla de tener que conocerse a sí mismo ha estado regularmente asociada al tema de la inquietud de sí. De uno a otro extremo de la cultura antigua, es fácil encontrar testimonios de la importancia dada a la “inquietud de uno mismo” y a su conexión con el tema del conocimiento de uno mismo. (Ibid., p. 467).

Además, calara que la hermenéutica del sujeto se funda en la idea de que hay en nosotros algo oculto y vivimos siempre en la ilusión de nosotros mismos, una ilusión que enmascara el secreto. De ahí se desprende la exigencia continua para el sujeto de descifrarse a sí mismo y su deseo. (FOUCAULT, 2002).

Foucault comienza señalando que el cuidado de sí se convirtió en el principio básico de la ética y al mismo tiempo en una condición necesaria de la vida filosófica y en la forma de acceso a la filosofía. Para ello se refiere a los filósofos griegos del siglo IV AC, y a los estoicos.

La ética se convierte en el núcleo central de la filosofía y tanto la una como la otra son definidas como elucidación de las técnicas de subjetivación: la filosofía es el conjunto de los principios y las prácticas con los que uno cuenta y que se pueden poner a disposición de los demás para ocuparse adecuadamente de uno mismo o del cuidado de los otros. (FOUCAULT, 2002).



Plantea la sustancia de la ética en el sentido de aquello que en el sujeto está abierto a una transformación histórica. Y es la libertad práctica la que invita a esta transformación. Se trata de la posibilidad de dar un nuevo impulso, lo más vasto posible, a la obra inacabada de la libertad. Al decir de Rachjman, la libertad “como manera de escoger una manera de ser”. (RACHJMAN, 1990, p. 213). La filosofía se torna una forma de *espiritualidad* entendida ésta como: “la búsqueda, las prácticas, las experiencias por medio de la cuales el sujeto se modifica para tener acceso a la verdad.” (FOUCAULT, 2002, p. 33).

Ahora bien, el cuidado de sí hace necesaria la presencia del otro y la filosofía es la guía para el logro del gobierno de sí. La conversión consiste en liberarse de todas aquellas dependencias que esclavizan.

Epicteto, Séneca y Marco Aurelio insisten en que el cuidado de sí debe realizarse a lo largo de toda la vida. Para los estoicos la verdad se encuentra en los *logoi* -las enseñanzas del maestro-. La *askesis* para los estoicos implica adquirir una verdad como *ethos*.

Es más, los dos últimos curso de Foucault *El gobierno de sí y de los otros* (2009) y *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, (FOUCAULT, 2004) tienen como tema central la noción de *parrhesía*. De acuerdo con la interpretación que hace Foucault, según la cual en la filosofía antigua se opera el tránsito problemático del conocimiento de la verdad a la verdad sobre sí mismo, es en ese pasaje, donde surge la figura del filósofo como *maestro de vida* en compleja relación con la figura del pensador como *maestro de la verdad*.



El ejercicio de decir la verdad es mostrado, por oposición a aquello que será luego la confesión cristiana, como un ejercicio propio del cuidado de sí que define el papel del maestro (*director de conciencia*) frente al discípulo. Un papel en el que el filósofo (maestro, por lo esencial, estoico) dirige al alumno una palabra directa, franca y “que, para autentificar la verdad de lo que ella defiende, hace valer su propia conducta” (FOUCAULT, 2004, p. 43), constituyéndose así en maestro que enseña a través de sus actos. La relación entre el “director de conciencia” y el “dirigido”, enmarcando los ejercicios del decir-verdad, implica lo que Foucault llama, a propósito de la práctica de la enseñanza epicúrea, “una cierta calidad” relacionada por un intenso afecto. Esa calidad es,

Una cierta “manera de decir”, una cierta “ética de la palabra” que se llama justamente *parrhesía*; la *parrhesía* es la apertura de corazón, es la necesidad que tienen los interlocutores de no ocultarse nada de lo que piensan y de hablar entre ellos de manera totalmente franca. (Ibid., p. 38).

Los ejercicios del decir verdad no constituyen formas en las que uno se apropia, por el solo intelecto, de un discurso verdadero sobre el mundo o sobre uno mismo, son ejercicios para asimilar (en lo corporeo) discursos verdaderos que se ponen en juego frente a las vicisitudes externas o a las pasiones internas. Entre otros ejercicios, la *paraskeuè* (la *instructio*, según la traducción de Séneca) se trata del “equipamiento” que aporta, precisamente, la *askésis* en cuanto formación de una cierta relación consigo mismo que sea plena, acabada, completa, autosuficiente y susceptible de producir la transfiguración de sí (FOUCAULT, 2002). Tal “instrucción” es la preparación de “un atleta de la vida” que tiene siempre “a la mano” los *logoi boéthikon* (los esquemas verdaderos) aportados por el maestro que son inductores de la acción. Este maestro-filósofo, que somete a prueba la verdad en su propia vida, se constituye entonces en una suerte de “sabio” de cuyas lecciones –encarnadas en su propia vida– los discípulos aprenden a conducir la vida de ellos. De hecho, señala Foucault:



Yo creo que lo que define la posición del maestro es la *epimeleia heauton* (la inquietud de sí) ya que esta está obligada a pasar por la relación con algún otro que es el maestro. (...). A diferencia del profesor, no se preocupa por enseñar aptitudes o capacidades. El maestro es quien se preocupa por la inquietud que el sujeto tiene con respecto a sí mismo y quien encuentra, en el amor que siente por su discípulo, la posibilidad de preocuparse por la preocupación de éste en relación consigo mismo. El amar de manera desinteresada al joven, se erige, por lo tanto en el principio y el modelo de la inquietud que éste debe tener por sí mismo en cuanto sujeto. (Ibid., p. 72-73).

REFERENCIAS

ALTHUSER, L. **Escritos sobre psicoanálisis: Freud y Lacan.** México: Ed. Siglo XXI, 1996.

ALLOUCH, J. **El psicoanálisis, una erotología de pasaje.** Córdoba: Edit. Litoral, 1998.

_____. **El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual?** Buenos Aires: Ediciones Literales, 2007.

DELEUZE, G. **Lógica del sentido.** Barcelona: Paidós Surcos, 2005.

DERRIDA, J. Ser justo con Freud. La historia de la locura en la edad del psicoanálisis. In: ROUDINESCO, E.; CANGUILHEM, G.; POSTEL, J. **Pensar la locura: ensayos sobre Michel Foucault.** Buenos Aires: Paidós, 1996.

ERIBON, D. **Michel Foucault y sus contemporáneos.** Buenos Aires: Nueva Visión, 1995.

FOUCAULT, M. **Discurso y verdad la antigua Grecia.** Barcelona: Paidós, 2004

_____. **El gobierno de sí y de los otros.** México: F.C.E, 2009.

_____. **El poder psiquiátrico.** México: F.C.E, 2005.

_____. **Historia de la sexualidad: la voluntad de saber.** Buenos Aires: Siglo XXI, 1986. (Tomo I).

_____. **La hermenéutica del sujeto.** México: F.C.E, 2002.



_____. **La historia de la locura en la época clásica.** México: F.C.E, 1976.

_____. **Los anormales.** México: F.C.E, 2000.

_____. “¿Qu’est-ce qu’un auteur?” **Bulletin de la Société Française de Philosophie**, v. 49, n. 22, p.73-104, jul./sept., 1969.

HADOT, P. **Ejercicios espirituales y filosofía antigua.** Madrid: Siruela, 2006.

FOUCAULT, M. **El seminario:** libro 7: la ética del psicoanálisis. Buenos Aires: Paidós, 1995.

_____. **El seminario:** libro 17: el reverso del psicoanálisis. Buenos Aires: Paidós, 1999.

_____. Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis. In: _____. **Escritos 2.** Buenos Aires: Siglo XXI, 1985. p. 227-310.

POPPER, K. **Conjeturas y refutaciones:** desarrollo del conocimiento científico. Barcelona: Paidós, 1972.

RACHJMAN, J. Foucault, la ética y la obra. In: BALBIER, E. **Michel Foucault, filósofo.** Barcelona: Gedisa, 1990.

_____. **Lacan, Foucault y la cuestión de la ética.** México: Editorial PeEle ; École lacanienne de psychoanalyse, 2001.

RANCIÈRE, J. **El inconsciente estético.** Buenos Aires: Ed. del estante, 2005.

**Ana María Fernández**

Lic. en Psicología, Lic. en Lingüística,
Maestranda en Psicología y educación;
Psicoanalista;
Miembro del Área Clínica de SIGNO
Centro Interdisciplinario;
Docente del Departamento de Enseñanza
y Aprendizaje, Instituto de Educación,
Facultad de Humanidades y Ciencias de
la Educación FHCE;
Miembro de la Línea de Investigación
“Estudio de lo didáctico como
acontecimiento discursivo e
intersubjetividad”, dirigido por el Prof. Luis
Behares, (Departamento de Enseñanza y
Aprendizaje, Instituto de Educación,
FHCE, UdelAR, Montevideo-Uruguay)
E-mail: amfernandezc@adinet.com.uy

Recebido em: 07/02/10

Publicado em: 31/03/10