

**DE LA INQUIETUD DE SÍ A LA HIANCIA SIMBÓLICA. UNA
APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE SUJETO.**

Nicole Andrea Pérez Ortiz

Trabajo de grado para optar por el título de Psicóloga.

Profesor Anthony Sampson.

Marzo del 2020.

Universidad del Valle. Sede Cali.

Programa académico de Psicología.

ÍNDICE

Resumen:	3
Palabras clave:	4
Introducción:	4
Capítulo I. La inquietud de sí.	7
-Los antiguos.....	7
-Cristianismo	19
-Descartes inaugurador del discurso de la modernidad.....	24
-Contemporánea	30
-Inicios del psicoanálisis	35
Capítulo II. Sujeto y enunciación.	43
-Los sentidos del sujeto.....	43
-La emergencia del yo	46
-El psicoanálisis y la lingüística	56
Capítulo III. La emergencia del sujeto.	64
-Michel Foucault & Jacques Lacan	64
-El sujeto en Michel Foucault	67
-El sujeto en Jacques Lacan.....	74
-Un ejercicio espiritual	89
Conclusiones:	103
Referencias bibliográficas:	107

De la inquietud de sí a la hiancia simbólica. Una aproximación al concepto de sujeto.

Resumen:

La pluralidad de suposiciones frente a lo que se ha entendido históricamente por sujeto, fundamenta la proliferación de psicoterapias que han tenido lugar desde la antigua Grecia. El presente trabajo expone una revisión monográfica sobre cómo se tejen las relaciones entre Psicoterapia, Psicoanálisis y Filosofía tenidas en cuenta como formas de discursividad concernientes al sujeto.

Con el estatuto de la transformación del ser, el campo de interés de los antiguos griegos, se posiciona como el lugar por excelencia en el cual encontrar los vínculos fundamentales entre psicoanálisis y filosofía. Iniciando el recorrido por la noción clásica de la inquietud de sí y llegando a la concepción psicoanalítica del intersticio entre los significantes, comprenderemos la palabra como el medio privilegiado para acceder a la verdad, y con ella, el acto analítico y las prácticas de sí como dispositivos de relación esencial entre el sujeto y la verdad.

Entendiendo el psicoanálisis en su estatuto de ejercicio espiritual, se elucidará cómo la invención lacaniana del sujeto en falta, y la corroboración foucaultiana del sujeto en estricta imposibilidad de detentar la verdad, constituyen el asiduo rechazo de estos dos pensadores frente a la exigencia equívoca de un pensamiento sistematizado y al sujeto fenomenológico donante de sentido.

Palabras clave:

Sujeto, psicoterapia, psicoanálisis, ejercicio espiritual, emergencia, descentramiento.

Introducción:

El término “Sujeto” ha sido ampliamente difundido y utilizado en tan diversos campos del conocimiento y de maneras tan disímiles, que irremediablemente suscita una serie de interrogantes sobre su etimología. ¿No estamos atiborrados ya de escuchar términos como “sujeto filosófico”, “sujeto histórico”, “sujeto gramatical”, “sujeto de derecho”, o el asiduo “sujeto de estudio”? Nos encontramos directamente con campos como la lingüística, el derecho, el psicoanálisis y la filosofía; saberes que nos ofrecen un vasto repertorio de los usos que tiene dicho concepto, y sin embargo, estos pululan en un sinnúmero de investigaciones sin una definición clara; lo que lleva a pensar que el sujeto, si hay un sujeto, podría referirse a cualquier cosa.

Discusión que consideramos ineludible en el campo de la Psicología, entendiendo -desde Foucault- que la disciplina que hoy nos atañe, es “la forma de cultura en la cual el hombre occidental se cuestiona a sí mismo [...] la relación fundamental del hombre consigo mismo en una cultura como la nuestra.” (Foucault 2013 [1965], 4). En donde la noción de sujeto se funda como un problema nodal en sus teorías y prácticas; y sin embargo, ha sido sistemáticamente abandonada tras vanas categorías que desmienten su importancia. Tan natural nos resulta su uso, que su carácter contingente e histórico se desdibuja ante la práctica cotidiana, en la que se sustituyen cual homólogos, conceptos como el yo, la

consciencia, la personalidad, el self, el individuo, e incluso el cuerpo biológico. En dicho sentido, el aporte que se pretende hacer, lejos de rescatar el estatus del sujeto, cual panacea de la problemática en cuestión, insta a la reflexión sobre ciertos términos que aun siendo los más cotidianos, son por mucho desconocidos.

Conforme a la futilidad teórica y práctica a la que nos enfrentamos, en la presente monografía planteamos una revisión crítica del carácter polisémico presente en torno a la noción de sujeto, que al ser un concepto central en Psicoanálisis y Filosofía, nos conduce a reconocer la complejidad del término desdeñando -como nos dice Nancy- los “usos banales modernos de la palabra sujeto” que evidenciamos persistentemente en las psicologías actuales.

Todo lo anterior, nos interroga sobre lo subrepticio en los usos del concepto de sujeto, aquel al que pareciese que hoy se le da tan ínfimo lugar; más precisamente, nos cuestionamos por la manera en que se tejen las relaciones entre Psicoterapia, Psicoanálisis y Filosofía, tenidas en cuenta como formas de discursividad concernientes al sujeto.

Por lo demás, en el presente trabajo hemos decidido privilegiar la riqueza de un escrito monográfico como recurso analítico al momento de poner en discusión la problemática central de los aportes de pensadores como Michel Foucault y Jaques Lacan. La propuesta de análisis pretende reflexionar sobre las implicaciones que involucran una concepción de sujeto en su correspondencia inmediata con los procesos terapéuticos.

Se debe agregar que, planteamos tres categorías de análisis, cuya clasificación responde a un fin estrictamente teórico, distribuidas por capítulos así: en el capítulo I rastreamos ciertas concepciones paradigmáticas dentro de la psicoterapia, como lo son el alma y el cuidado de sí, que se relacionan históricamente con grandes transformaciones de los sistemas de pensamiento, las formas de percibir a los individuos, y finalmente, el lugar que ocupan éstos dentro de una determinada cultura. En el capítulo II, proponemos una reflexión ontológica acerca del concepto de sujeto, con interrogantes como: qué es ser sujeto, qué significa la singularidad, cómo se puede hablar de una emergencia en la temporalidad; todo lo anterior partiendo de la lingüística como dimensión constituyente, que posibilitará las discusiones consecuentes. En el capítulo III pretendemos poner en diálogo los apartados anteriores, específicamente en el campo psicoanalítico (entendiéndolo como su conjunción irrefutable); así, defendemos el estatuto del psicoanálisis como ejercicio espiritual y abordamos esta discusión centrándonos en la posibilidad de la emergencia del sujeto.

Con estas categorías y en función de la elección metodológica, resaltamos las disposiciones de los escenarios, los actores y los procedimientos, en respuesta a los requerimientos de las dimensiones política, ontológica y epistemológica, en la medida en que concebimos la posibilidad del ejercicio de pensar como un acto social y comunicacional, inherente a la praxis.

Capítulo I. La inquietud de sí.

“Las vicisitudes de la inescapable condición humana constituyen la necesidad de la terapia que toda cultura humana ha tenido que inventar”
- Sampson.

La inquietud de sí ha sido un principio de interés fundamental para la humanidad desde la Grecia Clásica, y su ilación ha alcanzado una historia reciente al incitar la aparición de la psicoterapia tal como la empezamos a entender a mediados del siglo XIX. Este recorrido ha sido motivo de importantes debates y transformaciones teórico-prácticas, por lo que, tratar de llegar a una definición, es una empresa ambiciosa y lejana a nuestros objetivos; en cambio, centraremos nuestra atención en los principales elementos que permiten trazar un posible camino frente a diferentes miradas de lo que se ha entendido por psicoterapia, con las limitaciones anacrónicas que ello implica, y la posibilidad -frente a la cual expresamos abrupto escepticismo- de traducir efectivamente concepciones presentes en el centro de la antigua Grecia.

-Los antiguos

Partiendo entonces de la raíz etimológica de psicoterapia, tenemos: “ψυχή, alma, y θεραπεία, curación” (Eseverri 1988, 576): *psique*, que se traduce como “Alma o principio de los fenómenos suprafisiológicos” (Eseverri 1988, 577) y *therapia* que se relaciona con “cuidar, curar, servicio, cuidado. Denota curación, tratamiento” (Eseverri 1988, 637). Lo que constriñe nuestra discusión -al menos para empezar- sobre el abordaje del concepto

de enfermedad del alma, que tal como es planteado por Sampson (2000a), tuvo lugar por analogía con la ya admitida enfermedad del cuerpo.

Lo cual, nos ubica de entrada en una concepción dualista en la medida en que “la invención griega de la psique va necesariamente aparejada con la creación de una novedosa noción del cuerpo¹ configurado como su par antagónico” (Sampson 2000c, 2), y como sede de la experiencia vital donde el alma se experimenta a sí misma; intrincada relación que complicó paulatinamente la definición de alma con respecto a su lugar con el cuerpo. Motivo por el cual, la enfermedad del alma, depende “de una toma de consciencia doble: por un lado, médica, puesto que se trata de enfermedad, y filosófica por el otro, porque es asunto del alma” (Sampson 2000a, 234). Así, los intentos de delimitación conceptual implicaron continuos y recíprocos intercambios entre filosofía y medicina.

Para Foucault filosofía y medicina desde muy temprano en la cultura griega, trataban un mismo campo “cuyo elemento central es el concepto de ‘*pathos*’; se aplica lo mismo a la pasión que a la enfermedad física, a la perturbación del cuerpo que al movimiento involuntario del alma” (Foucault 2004 [1984], 53), y fue así, en la medida en que la medicina era reconocida como una práctica de interés común, no solo como una serie de prescripciones, remedios y operaciones; sino como corpus de saber, que debía proponer una manera de vivir, unas reglas de conducta: “Conviene corregir el alma si se quiere que

¹ Es de anotar, que la noción de cuerpo en la época de la antigüedad no existe, puesto que, ni siquiera existía una palabra para designarlo. Como lo dice Sampson (2000a), el cuerpo de la tradición médico-filosófica al cual nos referimos es el cuerpo post-homérico y fue preciso su descubrimiento.

el cuerpo no la domine y rectificar el cuerpo si se quiere que ella conserve el completo dominio de sí misma” (Foucault 2004 [1984], 56). Desde la Grecia clásica hasta el comienzo de la modernidad, se entendía la actividad filosófica, tal como lo plantea Hadot, no “solo en la dimensión del conocimiento, sino en la del ‘yo’ y el ser: consistente en un proceso que aumenta nuestro ser, que nos hace mejores” (Hadot 2006, 25); por lo cual, la filosofía considerada entonces técnica y práctica, se erigió alrededor del concepto de alma como terapia, puesto que “la filosofía, por encima de todo, era terapia: psicoterapia” (Hadot, citado por Sampson 2000a, 232).

Marco en el que adquieren importancia los postulados de Laín Entralgo en relación con la vida del hombre homérico, quien “frente al hecho aflictivo de la enfermedad, empleó, industriosa o creyentemente, fármacos, intervenciones quirúrgicas, remedios dietéticos, ritos catárticos y palabras” (1958, 53). Siendo esta forma de terapéutica posible gracias a su peculiar relación con las divinidades que asistió a un significativo cambio desde el s. VII a. C. en torno a la moral y la religiosidad; posibilitando el sentimiento de culpa y la consciencia de ser intervenido por una potencia exterior. A partir de lo cual “No sólo se hace más frecuente la *kátharsis* en la Grecia post-homérica; también se profesionaliza, pasa a manos de sujetos especializados en la ejecución remunerada de los ritos de la purificación” (Laín Entralgo 1958, 58). Panorama en el que se resalta el poder terapéutico de la palabra, descrito por Hadot en relación con las meditaciones, como una dinámica en la que por medio del diálogo y la escritura con uno mismo o con otros, se deben realizar esfuerzos para dirigir ordenadamente sus pensamientos (Hadot 2006).

Del mismo modo, en *la Hermenéutica del Sujeto*, obra que se enmarca en los siglos I y II, momento resaltado por Canguilhem como el único en que occidente fue una cultura atea y aquel en el que el alma era tratada como un ser natural, es decir que, no existía en absoluto una psicología (Canguilhem, citado por Allouch 2007); se retoman dos nociones inscritas en el centro de la vida griega indispensables para entender la psicoterapia: *epimeleia heautou*, traducida como *Inquietud de sí mismo*, entendida a partir de Foucault como una manera de ser, una actitud, unas formas de reflexión y unas prácticas que hacen de ella, un fenómeno indispensable en la historia de las ideas, de las teorías y de la subjetividad (Foucault 2004 [1982]), 29), un principio fundamental para la actitud filosófica prácticamente en toda la cultura griega, helenística y romana. Para Foucault es una actitud con respecto a sí mismo, a los otros y al mundo; es una forma de mirar, puesto que la mirada se traslada desde el exterior y los otros a uno mismo, lo que implica prestar atención a lo que ocurre en el pensamiento. El valor de la inquietud de sí –sin embargo– ha sido desdibujado por la aún más famosa noción de *gnothi seauton*, traducida como *conócete a ti mismo*, como sabemos, precepto delfico, que aparece a través de Sócrates y es asociado con el “*preocúpate por ti mismo*” y en ocasiones subordinado por él.

Desde esta perspectiva podemos entender que filosofía y espiritualidad no estaban separadas y que fue así durante toda la historia antigua: la filosofía para Foucault es la forma de pensamiento que se interroga primero por aquello “que hace que haya y pueda haber verdad y falsedad y se pueda o no se pueda distinguir una de otra [...] acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad” (2004 [1982], 33). Las condiciones de espiritualidad, por otro lado, son definidas por Foucault como las “búsquedas, prácticas

y experiencias [...] que constituyen no para el conocimiento, sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto el precio a pagar por tener acceso a la verdad” (2004 [1982], 33).

En este punto se hace indispensable ahondar en las características de la espiritualidad establecidas por Foucault: la primera es que el sujeto no está en pleno derecho de tener acceso a la verdad; antes de ello debe modificarse o transformarse, y esta verdad tiene un precio que pone en juego su ser mismo, lo que genera que no pueda haber verdad sin una transformación del sujeto. La segunda característica es que dicha transformación puede hacerse de diferentes formas, Foucault nos va a hablar de las dos grandes formas en las que en Occidente se concibieron dichas transformaciones para ser un sujeto capaz de verdad: *movimiento de eros*, por el cual se llega a la verdad y a la iluminación del sujeto; y *la askesis*, que es un trabajo de sí, sobre sí mismo, visto como una transformación progresiva de sí. Finalmente nos habla de la tercera característica, la cual dicta las consecuencias; por un lado el rumbo espiritual tomado para llegar a la verdad, y por el otro el contragolpe de la verdad sobre el sujeto: en el acceso a la verdad hay algo que realiza el sujeto, una transfiguración “no del individuo sino del sujeto mismo en su ser de sujeto” (Foucault 2004 [1982], 35).

El objetivo común del trabajo sobre uno mismo, será planteado por Foucault en *La inquietud de sí* (Foucault 2004 [1984]), según un principio general, denominado la conversión a uno mismo, práctica que se remonta hasta la Antigüedad, y que debe comprenderse de tres formas: como una modificación de actividad, puesto que el fin principal que debemos poner a nuestras ocupaciones, debe buscarse en nosotros mismos a través del desplazamiento de la mirada; como una trayectoria, donde escapando a

dependencias y servidumbres, se termina por alcanzarse a sí mismo; y finalmente como una ética del dominio, que se establece bajo el modelo jurídico de posesión con uno mismo.

“Gracias a tal transformación puede pasarse de un estado inauténtico en el que la vida transcurre en la oscuridad de la inconsciencia, socavada por las preocupaciones, a un estado vital nuevo y auténtico, en el cual el hombre alcanza la consciencia de sí mismo, la visión exacta del mundo, una paz y libertad interiores” (Hadot 2006, 25)

Durante la época helenística y romana se establecía la conversión de sí en dos planos: por un lado encontramos la *mathesis*, es decir, la búsqueda de un saber espiritual; por el otro lado, la *askesis*, es decir, el “convertirse a sí mismo” a través de la práctica de sí, postularse a sí de manera más fuerte a través de la constitución de un equipamiento de defensa para los acontecimientos de la vida -una *paraskue*-. (Foucault 2004 [1982]). Sin embargo, la *mathesis* no será planteada como tema de interés en la presente investigación puesto que como dice Foucault “por sí sola no puede bastar si no se apoya en un entrenamiento, una *askesis*” (Foucault 2005 [1984], 70).

En las formas de la *askesis* filosófica, como técnicas del discurso verdadero, “se ha desarrollado toda una actividad de palabra y de escritura donde se enlazan el trabajo de uno sobre sí mismo y la comunicación con el otro” (Foucault 2004 [1982], 51). Siguiendo a Foucault, empezaremos por retomar la escucha, considerada como el primer paso en la

askesis y la subjetivación del discurso de verdad en la medida en que permitía recoger el *logos* (lo que se dice de verdad), y si esta escucha se hacía como era correspondiente, permitía al individuo por dicha verdad, que ésta se hundiera en el sujeto y se volviera suya, en un proceso de construcción de la matriz del *ethos*. Es así como la escucha permite el paso de la *aletheia* (del discurso de verdad) al *ethos* (a la regla fundamental de conducta).

Partamos de lo que los griegos conocían como la *naturaleza ambigua de la audición*. Plutarco describe la audición como el sentido más pasivo (*pathetikos*): pasividad del alma porque uno no se puede negar a escuchar lo que pasa a su alrededor -a diferencia de la vista, el tacto y el gusto- y pasividad con respecto al cuerpo porque el individuo no puede no sorprenderse con lo que escucha, por ejemplo sobresaltarse ante un ruido imprevisto (Foucault 2004 [1982]). Sin embargo, también es desde Plutarco el sentido *logikos* puesto que el oído es el único sentido a través del cual se puede aprender la virtud en la medida en que el alma solo puede acceder al *logos*² por medio de él; los demás sentidos son fuente de vicios y errores.

Epicteto, (Foucault 2004 [1984]) se centra ya no en la parte pasiva, sino únicamente en el aspecto lógico de la audición, éste también, ambiguo: nos dice que hay que escuchar para alcanzar el *logos* y la *paradosis* (transmisión oral); pero es necesario que se pronuncie a través de todos los elementos que están ligados a la palabra misma, por lo que, faltarían para Epicteto: la *lexis* (la manera de decir las cosas), puesto que no podemos decirlas sin elegir los términos, a saber, la semántica y la sintaxis; la *empeiria* (la habilidad

² Entendido como el lenguaje racional, presente, formado y articulado en sonidos (Foucault 2004 [1984])

adquirida); y la *tribe* (la práctica asidua). De esta manera, para evitar los efectos nocivos de esa pasividad se debe purificar la escucha a través del silencio y la actitud física.

El silencio es el aspecto *logikos* de la escucha, Plutarco (Foucault 2004 [1984]) hace del aprendizaje del silencio uno de los elementos esenciales de la buena educación; el otro es el de la economía estricta de la palabra, es decir, que no hay que hablar cuando otro habla y se debe rodear la reciente escucha con una corona de silencio, lo que implica no convertir lo escuchado inmediatamente en palabras. A diferencia de lo que ocurre con el charlatán, quien –nos dice Foucault- era concebido como aquel que no conecta el oído con el alma dejando derramar el *logos* y por ello, no se podía curar.

La actitud física de quienes escuchan tiene una doble función: por un lado, permitir la escucha máxima sin interferencias, para lo cual el alma debe estar tranquila y pura, tanto como el cuerpo debe estar calmo, garantizando así, la tranquilidad del alma; es decir, permaneciendo tan inmóvil como sea posible. Por el otro lado, hay un sistema semiótico de marcas de atención, es preciso que el cuerpo manifieste por ciertos signos que el alma recoge bien el *logos*. Foucault nos dice que la buena escucha en la filosofía debe ser una suerte de compromiso y voluntad del oyente, lo que mantiene el discurso del maestro.

Después de una conversación filosófica, para Foucault, la escucha debía concluir con una rápida mirada sobre sí mismos para corroborar cómo va con respecto a la verdad y ver si se está en camino de *facere suum* (hacerlo nuestro). En suma, en la escucha es necesario un trabajo de atención doble, hacia el *pragma* y hacia nosotros mismos, puesto que, al

memorizar lo que se escucha, se empieza a implantar y a hacerse motivo dentro del alma y se vuelve poco a poco el discurso que pronuncia para sí.

La segunda forma de la *askesis* es la lectura y la escritura. Foucault inicia esta temática retomando consejos en torno a la lectura que eran corrientes en la antigüedad y que se basaban en saber escoger lo que se leía en función de seleccionar pocos autores, pero suficientes. De estas dinámicas surgen prácticas como: los resúmenes de las obras, los florilegios³ alrededor de un tema o serie de temas y la distinción de fragmentos importantes del texto. A partir de ello, Foucault destaca el objetivo último de la filosofía, y en el que se enmarcan estas prácticas: lejos de conocer la obra de un autor, se trata de suscitar una meditación. Así pues, se intenta construir una trama sólida de proposiciones que valgan como prescripciones de discursos de verdad que sean al mismo tiempo principios de acción. En relación con lo cual, aparece la noción de escritura –personal e individual, como un elemento del ejercicio de sí ligado a la lectura, donde la primera adquiere un papel de reforzamiento y prolongamiento de la segunda: se busca una regulación de la lectura, a través de la composición escrita, que plantea un corpus a lo leído⁴.

Pasamos a los dos posibles fines que Foucault describe de la escritura: el primero para sí mismo, porque con el hecho de escribir, asimilamos la cosa misma, ayudándola a implantarse en el alma y en el cuerpo. Y el segundo, basado en la obligación de releer lo

³ Según la el Diccionario de la lengua española, término que viene del latín flos, flōris, que significa flor y del latín legere y significa escoger: “Colección de trozos selectos de materias literarias”.

⁴ Aspecto que no fue siempre de esta manera, en *Lectura y cuidado de sí* (2001b), Sampson recuerda la fábula en la que el rey Thamus reprocha a Theuth por haber -con la escritura- atacado la memoria y la autenticidad de la sabiduría.

escrito para los demás, que debido a la dificultad de que las palabras no estuviesen separadas⁵, consolida una asimilación de la verdad y el *logos* que se poseía.

Finalmente, encontramos la palabra como forma de la *askesis*: qué hay que decir, cómo decirlo y quién debe decirlo. Para Foucault, es un rasgo notable que el individuo debe convertirse en sujeto de verdad y para ello, necesita subjetivarse comenzando con la escucha de los discursos de verdad y convirtiéndose en un sujeto de verdad, debe ser capaz de decir y decirse la verdad. Para ello, y este constituye el rasgo fundamental, la palabra que se le pide al dirigido, es en principio para mostrar que la verdad está en su totalidad y exclusivamente en el discurso del maestro. Para Foucault es necesario que el discurso del maestro obedezca al principio de la *parrhesia* si se quiere que lo dicho se convierta en el discurso subjetivado del discípulo.

Parrhesia es el hecho de decirlo todo, es permitirse decir lo que se tiene ganas de decir, lo que se tiene que decir y lo que se considera un deber decir, por necesario, útil y verdadero; es en resumen, “franqueza, apertura de corazón, apertura del pensamiento” (2004, [1982], 169), en la medida en que la transformación del sí mismo se promueve fundamentalmente por un decir veraz. La *parrhesia* toma en el arte de sí una significación de técnica precisa, de forma tal que desde el momento en que se utiliza el *logos*, debe existir una técnica y una ética: es preciso que el discurso no sea un discurso de seducción para que la subjetividad del discípulo pueda apropiarse de él y así llegue a su objetivo, vale decir, sí mismo. Con dichas características, la *parrhesia* es la forma necesaria para

⁵ Los griegos habían tenido signos de puntuación y debieron abolirlos.

el discurso del filósofo y es una condición moral que se exige a todo hablante, la cual debe cumplir con algunas condiciones:

“en primer lugar, debe considerarse como una palabra verdadera por aquél que la expresa, es decir que debe creer en su autenticidad. En segundo lugar, debe implicar un riesgo, ya que sus efectos son desconocidos, y por lo tanto es necesario en quien habla la virtud del coraje. En tercer lugar, la parresia debe distinguirse de la retórica –por sus objetivos persuasivos, sin importar la verdad del enunciado– y de la adulación –por la búsqueda de beneficio personal ignorando la autenticidad del mismo–. En cuarto y último lugar, la parresia no será sólo una práctica de decir veraz, sino una práctica que a través del decir verdadero, introducirá una modificación en el *ethos*” (Bonoris 2013, 61).

Para Foucault entonces, en la antigua Grecia, se trata de un sujeto ligado a la verdad y al doble movimiento espiritualidad/filosofía; para Nancy (2014 [1992]) “el gesto occidental filosófico por excelencia” (2014 [1992], 24) es el gesto de la suposición y la presuposición, el cual, toma su lugar como gesto fundador occidental, puesto que nos encontramos con el hecho de que suponerse “yo soy la ciudad”, es no hablar de su génesis. Occidente nace entonces en la suposición y la subjetividad no está presente en el momento de su nacimiento; al contrario, es esta suposición, la que vuelve posible la subjetividad.

Anaxágoras, “un aristócrata ateniense del siglo V antes de Cristo, un hombre desengañado por sus fracasos en política, intrépido viajero” (Sampson y Tenorio 1998, 23), quien se

separa de sus contemporáneos en la atribución de la naturaleza como principio del mundo, plantea en cambio, el *Nous*⁶ como orden del mundo, como captación a la vez ordenada y ordenadora. Este *nous*, para Nancy, tiene dos propiedades: no está dado por una experiencia, lo que quiere decir que está supuesto y por tanto que “es el orden el que se supone a sí mismo como ordenamiento” (Nancy 2014 [1992], 28). Y comporta como acto la dimensión en una relación a sí, donde el ordenamiento y lo ordenado son de la misma naturaleza; a diferencia de si se tratara de un Dios creador que tendría una naturaleza diferente a lo ordenado.

Sócrates, o al menos el supuesto por Platón, es para Nancy, el lugar por excelencia donde encontramos el pensamiento del pensamiento y la primera forma explícita de subjetividad con el conócete a ti mismo. Sócrates es pues una figura de suposición en la medida en que, tiene la capacidad de aplicar su *nous* a sí mismo, sometiéndose él mismo a él mismo; lo que supondría la posesión de un saber que se sepa a sí mismo. Con lo cual, la psique “de los antiguos dejó de ser, o bien el aliento o soplo vital, o bien el fantasma que retornaba cuando los ritos funerarios habían sido defectuosamente ejecutados, y en el tratamiento de los filósofos, sobre todo a partir de Sócrates, se unió con el *nous* y se convirtió en un espacio interior” (Sampson 1998b, 3).

Nancy nos va a decir que la suposición puede ser un gesto, o, del lado de la sustancia, puede ser una posición, que en Aristóteles se llama *ousia* (esencia o sustancia). La

⁶ Que viene de “noético” y se podría traducir como el intelecto, el pensamiento dirigido o la atención. (Nancy 2014 [1992])

sustancia es la traducción del griego *hypokeimenon*⁷ que quiere decir puesto debajo, es decir, “toda cosa en la que reside inmediatamente o por la cual existe algo que concebimos, es decir, alguna propiedad, cualidad o atributo” (Nancy 2014 [1992], 38).

-Cristianismo

Dentro de la moral cristiana el sujeto no se constituirá de la misma manera, puesto que las *aphrodisia*⁸ que tenían un lugar capital en la antigua Grecia fueron relegadas; con el cristianismo, en cambio, se encuentra un dominio de los deseos que se esconden en el corazón, donde la sujeción es una forma de la ley y obediencia a la autoridad pastoral: se trata de vivir en conformidad con un código de comportamiento, se trata de un trabajo de purificación que hay que buscar en la virginidad. Así pues, “puede comprenderse la importancia en la moral cristiana de esas dos prácticas, a la vez opuestas y complementarias: una codificación de los actos sexuales que se precisará cada vez más y el desarrollo de una hermenéutica del deseo y de los procedimientos de descifrado de sí” (Foucault 2005 [1984], 90). Aspectos que usaremos para entender qué lugar se da, de qué formas y bajo qué criterios se instauran, en el cristianismo las prácticas de sí.

⁷ Viene del griego Hypo, correspondiente al sánscrito upa y se relaciona con el latín sub. Quiere decir según el diccionario etimológico de la lengua castellana “denotar que una cosa se encuentra, está sometida o puesta, debajo de otra” (Monlau 1856, 135)

⁸ Ver *El uso de los placeres. En Historia de la sexualidad, Tomo II* (Foucault 2005, [1984]), donde Foucault define *aphrodisia* desde Hesiquio como las obras o los actos de Afrodita, añadiendo que los griegos no se preocuparon por delimitar lo que entendían por *aphrodisia*, y por tanto, hay una ausencia de criterios de delimitación, de normalidad o anormalidad y de prescripciones o prohibiciones. Las *aphrodisia*, según la define Foucault, son entonces gestos y actos en la búsqueda del placer: para el que nuestra noción de sexualidad es una traducción inadecuada. (Foucault 2005 [1984]) igual que lo es la experiencia cristiana de la carne.

El cuerpo representaba un estatus de sacralidad en relación con el alma, puesto que durante la Edad Media no era posible distinguir los acontecimientos del cuerpo de su significado espiritual y por ello, “la medicina medieval era una medicina del alma que pasaba por el cuerpo, pero jamás se reducía a él” (Bonoris 2019, 110). De esta manera, se explica la preocupación por las causas carnales de los pecados.

El cristianismo y específicamente el pensamiento de San Agustín⁹, “un africano del norte, súbdito del emperador romano, célebre converso al catolicismo, obispo de Hipona” (Sampson y Tenorio 1998, 23), nos permiten pensar el giro capital de la antigüedad en relación con la subjetividad. Nancy va a explicar que la encarnación se enuncia “diciendo que el Cristo es una sola naturaleza en dos hipóstasis” (Nancy 2014 [1992], 33) e igualando este concepto con el de *hypokeimenon* o en latín *subjectum*; explicará que el dogma central del cristianismo es de dos sujetos en una persona.

La distinción entre alma y cuerpo, adquiere según la lectura que hacemos de Nancy un motivo ontológico de forma tal que se plantea la presencia a sí; lo que quiere decir, el lugar de la verdadera presencia (interior y por tanto no simulada) donde el alma toca a su propia suposición que es indiscernible de ella. En Agustín entonces, con el estar presente a sí como saber de sí, se puede rastrear el alma como lugar del sujeto pre-moderno. Lo cual, conllevó a que al alma le bastase con ser designada para conocerse, e implicó que el “Yo soy mí mismo”, se estableciera en la propiedad de ser mí mismo.

⁹ Un hito para establecer la historia de la lectura, es para Sampson (2001b), el abandono de la colectividad a un espacio personal e íntimo, y que sitúa en un momento específico: San Ambrosio leyendo silenciosamente, lo cual llena de gran asombro a San Agustín.

Así pues, se trata de la puntualidad del sujeto, que es al mismo tiempo enunciativa y receptora, donde no solo se comprende, sino que se comprende de inmediato *eo icto*. La suposición entonces, converge en la suposición de una enunciación, puesto que el sujeto se dirige al sujeto en un acto de interpelación (del que se dirige a sí mismo). En lo cual, reluce un entre, que va a ser extrapolado por San Agustín como un entre Dios y yo que está presente en el espacio de las confesiones y que va a servir de modelo para el desahogo del sujeto.

La conversión helenística se relaciona con la *metanoia* del siglo *III* y *IV* de esta época. Para Foucault, la palabra *metanoia* quiere decir al mismo tiempo: penitencia y cambio radical del pensamiento y del espíritu. Esta noción en el cristianismo exhibe ciertas características: primero, la conversión cristiana implica una transformación súbita, es decir, para que devenga hace falta un conocimiento único, a la vez histórico y metahistórico que sacuda y transforme de una sola vez la forma de ser del sujeto. En segundo lugar, en la *metanoia* cristiana tenemos un pasaje, se trata de pasar de un tipo de ser a otro, de la mortalidad a la inmortalidad, del reino del demonio al de Dios. Y por último, hay un elemento que es transversal a los dos anteriores, sólo puede haber conversión en la medida en que en el interior del sujeto se produzca una ruptura: el yo que se convierte es un yo que ha renunciado a sí mismo, muerto para sí mismo, renaciendo en otro yo que no comparte ningún rasgo con el que lo precedió. (Foucault 2004 [1982])

Hay dos registros del habla como conversión de sí en la pastoral y espiritualidad cristianas: del lado del maestro, estos se enmarcan en el enseñar la verdad con los distintos papeles que ello implica, se encuentran funciones como: de prescriptor, de director de conciencia, de maestro de penitencia, y de confesor; funciones que están supeditadas a la palabra fundamental, la del texto. Del lado del dirigido, hay una verdad que decir y es la verdad de sí mismo. Para Foucault lo importante en esta discusión es que la tarea de decir la verdad sobre sí mismo es un paso ineludible para la salvación: técnica de elaboración y transformación por parte de sí, que se constituye como momento “absolutamente capital en la historia de la subjetividad en Occidente o en la historia de las relaciones entre sujeto y verdad” (Foucault 2004 [1982], 346).

Lo que esperamos resaltar de esta perspectiva de la conversión que llevará a la salvación, es un triple movimiento: para empezar, nos encontramos con un sistema binario, puesto que se plantea de la muerte a la vida o del mal al bien; en segundo lugar, asistimos a una dramaticidad de los acontecimientos, es decir que, hay unos que hacen necesaria la noción de salvación, como lo son el pecado y la transgresión, y otros acontecimientos que organizan y hacen posible la salvación, en este caso hablamos de arrepentimiento y encarnación de Cristo; finalmente, en el proceso de salvación hay una operación de dos términos: se requiere de un sujeto agente de su salvación, pero también del gran Otro. (Foucault 2004, [1982])

En el ascetismo monástico el autoconocimiento está ligado de forma compleja al conocimiento de la verdad puesto que se exige que el corazón esté purificado para comprender la palabra, allí Foucault explicita la relación circular que se establece, puesto

que al mismo tiempo, se debe comprender la palabra para que el corazón esté purificado. Foucault nos habla en este caso de la verdad del texto y la revelación, de la purificación a través de una inquietud de sí y de unas técnicas para purificar (reconocer las tentaciones, disipar las ilusiones internas) por medio del desciframiento de los procesos y movimientos secretos del alma.

En el modelo cristiano nos encontramos con un saber sobre el mundo interior basado en el desciframiento de la conciencia y la exégesis del individuo, que tiene como fin la renuncia del sí mismo. En Occidente no hay algo como un *ars erotica*¹⁰, y por tanto, como forma de desquite, esta es la única civilización con una *scientia sexualis*, lo que quiere decir que, es la única que ha desarrollado durante siglos procedimientos que corresponden a una forma de saber rigurosa: la confesión. A través de la cual se lograba la renuncia a sí y se buscaba la emergencia de una verdad inherente a quien se veía exigido a hablar: "la confesión se convirtió, en Occidente, en una de las técnicas más altamente valoradas para producir lo verdadero" (Foucault 2017 [1976], 57). De esta forma, vamos a entender entonces la confesión como una metamorfosis cristiana del antiguo *gnóthi seautón* (Bonoris 2013); en la medida en que fue uno de los principales procesos de individualización en la historia de occidente, en el que a partir de este discurso de uno mismo sobre uno mismo, el confesor juzga, castiga, perdona o consuela al penitente, liberando sus faltas y prometiendo su salvación.

¹⁰ Ver *La voluntad del saber, En Historia de la sexualidad, Tomo I* (Foucault 2017 [1976]), donde Foucault plantea que históricamente hubo dos grandes procedimientos para asegurar la verdad del sexo; uno se dio en sociedades como Japón y China, donde había un arte erótico, de modo que la verdad era extraída del placer como práctica, no de una ley absoluta de las prescripciones y prohibiciones. Este saber debía mantenerse en secreto, no por infamia, sino porque perdería su eficacia y virtud con la divulgación. Foucault resalta en ello, la figura del maestro que transmite el saber de forma esotérica y la transfiguración por efecto del saber magistral. La otra forma es la *scientia sexualis*.

Desde el cristianismo se empezó a establecer una disociación entre la concepción de verdad y la exigencia de la transformación del sujeto, gracias a que la teología abría una brecha entre las concepciones de filosofía y espiritualidad. Esto último, en la medida en que, la teología fundaba la idea de una fe universal y al mismo tiempo, un sujeto cognoscente en general que veía en Dios su creador, ideal y modelo; así, la idea de un Dios que lo conoce todo y sujetos susceptibles de conocer a través de la fe, crea una fragmentación con la concepción de espiritualidad que se venía estableciendo. Sin embargo, no hay ruptura radical, puesto el sujeto tal como se da a sí mismo no es capaz de verdad, solo puede acceder a ella a través de unas transformaciones y modificaciones en la relación con otro, con el padre confesor. Todo ello facilita el trabajo del cristianismo, quien agrega la relación con el texto y la fe en un texto revelado (Foucault 2004 [1982])

El cristianismo se planteará de esta forma como la condición de posibilidad de la ciencia moderna, puesto la encarnación resuelve la división concebida con los griegos - fundamentalmente con Aristóteles- y que hasta ese momento resultaba infranqueable entre el mundo supralunar (aquel incorruptible y circular) y el mundo terrestre (que estaba sometido a la degeneración). Esto en la medida en que rompe con los esquemas precedentes al posibilitar la identidad entre el cielo y la tierra, puesto que el Dios eternamente presente puede estar en el mundo temporal sin perder la perfección, y se convierte en el mismo cuerpo terrenal. (Bonoris 2019)

-Descartes inaugurador del discurso de la modernidad.

La revolución científica, punto de quiebre con respecto a esta cosmovisión religiosa, se enmarcó en una crisis del saber tradicional, perspectiva inaugurada por Galileo, a partir de la cual hay una retirada de la religiosidad frente a la explicación del mundo y una distorsión frente a la idea de Dios (Sampson 2000a); con lo cual, se instaura un doble movimiento: destrucción del cosmos y geometrización del espacio, puesto que, asistimos a “la sustitución de la concepción del mundo como un todo finito y bien ordenado [...] por la de un universo indefinido o aun infinito” y a la sustitución “de la concepción aristotélica del espacio (conjunto indiferenciado de lugares extramundanos) por la de la geometría euclídea (una extensión esencialmente infinita y homogénea)” (Koyré, citado por Bonoris 2019, 27).

Lo que inevitablemente conllevó a que el concepto de alma adquiriese un estatus perturbador y fuese considerado así “elemento limitante, en tanto es admitida como una realidad indudable, pero incognoscible científicamente” (Vanzago 2009, 84). Panorama que permitió el nacimiento de la ciencia moderna y con ella -a partir de Descartes- el concepto de sujeto de ciencia. El advenimiento de la ciencia, siguiendo a Bonoris, implicó prescindir de la verdad universal, trascendental y atemporal, puesto que no habría experiencia ni revelación que permitiera fundar un saber-verdadero, en la medida en que se renunciaba al vínculo indeleble de la cosa con su verdad, en un lugar donde “Dios ha muerto, los astros han callado, el cosmos se ha infinitizado y la verdad, inalcanzable, habita en la asíntota del método” (Bonoris 2019, 17)

En este horizonte de escepticismo, Descartes introduce la razón filosófica para fundamentar verdades indudables, a saber, el yo no puede no existir en lo absoluto; la

posición del sujeto así, se hace necesaria por el movimiento de la duda, que se refiere al autoconocimiento como indutabilidad de la existencia como sujeto pensante. Es decir, encontramos la duda como primer momento para llegar a la verdad, puesto que se puede dudar de todo menos de que se está dudando y en función de dicha sospecha, se busca la verdad.

En la medida en que el *ego* dice “yo” y habla en primera persona se establece una sólida relación entre este sujeto del pensamiento y un ser humano que no es una abstracción filosófica sino una cosa que, como lo dice Descartes ‘duda, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina y siente’ ” (Le Gaufey 2008, 8). Descartes plantea con ello, la noción de certeza e introduce “una perspectiva en primera persona [con la que se] produce una renovación radical de la problemática del alma, que se convierte sobretodo en conciencia” (Vanzago, 2009, 87)

Para Nancy, en este movimiento se lleva -necesariamente- la pureza a ese yo que piensa en una claridad absoluta que sin duda debe ser algo, suposición contra la que no se puede hacer nada porque es coactiva y al mismo tiempo no está probada; es decir, el *ego sum* no está probado, por lo cual, su verificación tendrá que ser buscada en la evidencia absoluta. Así, el ser mismo deviene en sí una suposición, se supone como el ‘yo soy’, ‘yo existo’.

El *ego sum*, va a ser para Descartes verdadero cuando se piensa: si se deja de pensar, se dejaría de existir. Con esta aseveración, Nancy plantea el carácter temporal de la propuesta de Descartes, de forma tal que es una presencia del ser que aparece y

desaparece, “todo pensamiento supone como fondo el ser del *ego*. Y todo *ego* supone como fondo ‘pensarse’” (Nancy 2014 [1992], 37); De esta manera entendemos que el nacimiento del sujeto y su certidumbre van a ser la misma cosa, “tienen lugar en el mismo instante, en el mismo acto del habla. En eso consiste el carácter performativo del cogito y su instantaneidad” (Sampson 1998a, 90)

Por otra parte, Nancy va a establecer que con el *ego sum* lo que está supuesto es el ser mismo como lo mínimo necesario para el ser. Pero, en el instante de la enunciación el *ego sum* no es nada, sino que toma consistencia atribuyéndose la consistencia de la cosa pensante, en otras palabras, convierte su existo en sustancia cuya esencia es solo pensar. Con Descartes la *psyque* deviene la *mens* como ser en acto: se tiene “al ser que se supone necesariamente a sí mismo y que se obtiene y se conoce a sí mismo en acto en esa auto-suposición” (Nancy 2014 [1992], 40).

Lo cual, permite continuar con una tradición dualista en la medida en que Descartes opondrá la *res cogitans* a la *res extensa*, “opone la sustancia pensante a la sustancia extensa - extensa porque los cuerpos ocupan el espacio: tienen una ubicación espacial, mientras que la cosa pensante no va a tener esas mismas propiedades espaciales porque se sitúa sólo en el tiempo” (Sampson 2000b, 8); es decir, el alma o mente en oposición con la materia. Con lo cual, Descartes se posiciona como aquel que pronunció oficialmente las ideas que distinguieron al hombre -espíritu y existencia cogitante-, de su cuerpo: “el *cogito* cartesiano y la ciencia moderna forcluyeron la verdad corporal, su dimensión significativa, su valor sagrado. El cuerpo enmudeció” (Bonoris 2019, 112) y fue destinado a ser mirado por los lentes y bisturís del saber médico.

Descartes se deshace del problema de la verdad a partir de legar las verdades eternas en su constitución como eternas en la voluntad de Dios; por lo cual, Bonoris afirma que “Desde Descartes, el problema de la verdad es asunto de Dios, lo que quiere decir que el saber ya nada tendrá que ver con la verdad” (Bonoris 2019, 99) enmarcando el cogito como un saber que pertenece al orden de lo demostrable, que se rige por elementos coherentes entre sí.

Desde Aristóteles se entendía que la sustancia no se conocía por sí misma, antes bien se requería conocerla a través de sus accidentes; Descartes lo extrapola postulando que la sustancia pensante, *res cogitans* o *mens*, no se puede conocer por sí misma, sino que se conoce a través de sus atributos o *cogitatio* (Nancy 2014 [1992], 40). Sin embargo, en Descartes encontramos que no hay distinción entre el atributo de la *mens* y la sustancia pensante, lo que quiere decir que, se trata de “una apropiación de sustancia por sí misma, o que el sujeto verdaderamente pone su suposición o se pone suponiéndose” (Nancy 2014 [1992], 40).

La concepción de individuo ligada específicamente a la cultura del Occidente moderno, tiene su importancia para Sampson & Tenorio en Descartes al ser considerado “como el pensador que configuró de manera decisiva al sí mismo moderno” (1998, 17), puesto que hace del yo individual el lugar de las ideas innatas, como dice Lacan, “el *cogito* filosófico está en el núcleo de ese espejismo que hace al hombre moderno tan seguro de ser él mismo en sus incertidumbres sobre sí mismo” (Lacan, 2002 [1957], 484)

Para Foucault la edad moderna es el momento en que se admitió que lo que da acceso a la verdad, es decir, las condiciones según las cuales el sujeto puede tener acceso a ella, son el conocimiento mismo y solo él, es decir, el momento en que el filósofo puede tener acceso a la verdad, sin que se le pida otra cosa y sin que se haya modificado o alterado; es en este punto en el que asume su sentido el momento cartesiano en la inauguración de “la posibilidad de un sujeto de conocimiento no-ascético, que es decisiva para la institucionalización de la ciencia moderna”(Chávez 2012, 63).

Así, el momento cartesiano termina por separar la espiritualidad de la filosofía, puesto que en la edad moderna el acceso a la verdad tiene dos condiciones, pero estas no tienen nada que ver con la espiritualidad: por un lado, las condiciones intrínsecas al conocimiento, que se definen desde el interior de este y son concernientes al método y a la estructura del objeto a conocer; y por otro, las condiciones extrínsecas, entre las que encontramos las culturales: la formación, la moral, las normas de investigación aceptadas y el no estar loco. La consecuencia de esta edad moderna es que la verdad, cuyo único prerequisite es el conocimiento, no encontrará nada más que él, indefinido e infinito, cuyo beneficio nunca se acuñará más allá de un cúmulo de conocimientos, puesto que ya no hay una transfiguración del sujeto, éste ya no debe hacer sacrificios por llegar a la verdad y por ello, la verdad no puede salvarlo (Foucault 2004, [1982]).

Foucault nos va a decir que si bien, estas condiciones conciernen al individuo en su existencia, no conciernen al sujeto en su ser, puesto que no se pone en juego su estructura

como tal, es decir que, “finalmente, lo que queda excluido para el sujeto en los modos de acceso a la verdad a partir del ‘momento cartesiano’ es su verdad, es decir, lo que constituye su subjetividad” (Bonoris 2013, 50). Y es este importantísimo cambio del no cuestionamiento del sujeto para tener acceso a la verdad, lo que va a marcar para Foucault la fisura entre una época de la historia de las relaciones entre subjetividad y verdad y otra; la modernidad. Como nos recuerda Rajchman, “a partir del descubrimiento científico de una Naturaleza a la vez extraña y amoral, la tradición filosófica que va “de Descartes a Husserl” se las ha ingeniado para desplazar el cuidado de sí filosófico hacia el sujeto cognoscitivo” (citado por Allouch 1998, 183)

De tal forma, concluimos con Descartes considerando que desde ese momento se pudo pensar:

“el ser como inherente al sujeto, bajo un modo, en suma, que diremos suficientemente cautivante como para que, desde que su fórmula ha sido propuesta al pensamiento, podamos decir que una buena parte de los esfuerzos de la filosofía consiste en tratar de desembarazarse de ella” (Lacan 1961-62, 8)

-Contemporánea

Para Foucault, “la filosofía moderna es la que intenta responder a la cuestión lanzada, hace dos siglos [en el siglo XVIII], con tanta imprudencia: Was ist Aufklärung?”¹¹

¹¹ “¿Qué es la ilustración?” Traducción realizada por nosotros, 2020.

(Foucault 1999 [1983], 336). Con la Ilustración, asistimos al desprendimiento del individuo de la comunidad a través de los contratos pactados libremente y que excluyen su existencia de la pertenencia a una colectividad, cuyos principios son reafirmados por la Revolución Francesa y la independencia norteamericana (Sampson & Tenorio, 1998). Para lo cual, es preciso que el individuo sea concebido como dotado de un sentido moral interno, quien “debe seguir sus admoniciones para ser auténtico y para realizarse a sí mismo plenamente” (Sampson & Tenorio, 1998, 17); lo que va a permitir que los hombres se reconozcan como libres en un movimiento de autodeterminación. Tal como lo plantea Kant, la Ilustración entonces, representó la liberación del hombre de su culpable incapacidad, que entiende como la decisión de imposibilidad frente al uso de la razón: “¡Ten el valor de servirte de tu *propia* razón!: he aquí el lema de la ilustración” (Kant 1784, 25)

Esta ruptura posibilita tras la revolución francesa, que a finales del siglo XVIII se establezca un interés por determinar en qué consistía la locura¹². Horizonte en el que nos encontramos con dos corrientes; por un lado la de etiología orgánica, según la cual, en el organismo se podría hallar la causa de la locura. Por otro lado, “la corriente que insiste en la causalidad psíquica [...] en la misma medida en que se supone que las locuras son

¹² Ver *Historia de la locura en la época clásica* (Foucault 2015 [1964]) para entender el concepto amplio de locura. Foucault entiende la locura, como la herencia de la lepra en sus afanes de separación, exclusión y purificación de aquellos que representaban el alejamiento de la norma. Aspecto evidente de forma transversal en las diferentes concepciones de locura a lo largo la época clásica: desde “la nave de los necios”, figura renacentista que designaba los navíos sin rumbo en que se desterraba a los locos a la gran incertidumbre que representaba el agua, a través de un doble movimiento: de utilidad social y de exilio ritual; hasta el siglo XVIII, momento desde el cual la locura se ha asociado con los internados como su espacio natural, cuyo origen tuvo lugar con el “gran encierro” en los antiguos leprosarios, donde se instauraba “una extrema república del bien que se impone por la fuerza a todos aquellos de quienes se sospecha que pertenecen al mal.” (Foucault 2015 [1964], 122-123) y cuyo criterio de delimitación respondía a aquello que molestaba la armonía social, puesto que se describen con el mismo deshonor abstracto al “‘depravado’, ‘imbécil’, ‘pródigo’, ‘impedido’, ‘desequilibrado’, ‘libertino’, ‘hijo ingrato’, ‘padre disipado’, ‘prostituida’, ‘insensato’ ” (Foucault 2015 [1964], 133).

determinadas por una etiología moral, son susceptibles, igualmente, de una curación por tratamientos morales” (Sampson 2000b, 5).

La moral, término de gran importancia para la Psiquiatría del siglo XIX, cuyo itinerario da un paso desde la percepción social de la locura hasta el conocimiento científico de ésta; nos conduce hasta figuras como Pinel y su discípulo Esquirol: el primero, como es bien conocido director de Bicêtre y de La Salpêtrière, quien con “ese gigantesco aprisionamiento moral que se tiene el hábito de llamar, por antífrasis sin duda, la liberación de los alienados” (Foucault 2012, 256), se posiciona como el inaugurador del pensamiento psiquiátrico moderno. El segundo, médico de la famosa escuela de Montpellier, quien se trasladó a París donde conoció a Pinel, e interesándose en los trastornos de la mente, en 1823 fue nombrado inspector de la facultad de medicina en La Salpêtrière y luego, en 1825 superintendente de la Maison de Charenton (Álvarez 2012, 644-645).

Para entender esta práctica que pregonaba tratamiento ante la locura, nos remitiremos a *El poder psiquiátrico* (1973), desde donde se reconoce que “no es en absoluto, como podría imaginarse, una especie de proceso de largo aliento que tenga esencialmente como función primera y última poner de manifiesto la verdad de la locura, poder observarla, describirla, diagnosticarla y, a partir de ello, definir la terapia” (Foucault 2007 [1973], 25); sino que se va a tratar de un problema de victoria, una escena de batalla, una radicalización de la dominación, donde se impone la razón sobre la locura, controlando

todo lo que pueda irrumpir en ella a través de la institucionalidad con sus dispositivos por excelencia: la exclusión y el encierro.

Foucault denuncia en la práctica psiquiátrica un poder disimétrico e ilimitado que se encarna en el cuerpo mismo del médico y sus relevos, dentro de todo un sistema de poder, que se asegura con las diferencias, las jerarquías y la disposición táctica que permite su ejercicio. Asemejando la disciplina de los asilos con los cuarteles y escuelas, Foucault plantea que la diferencia entre un médico y un administrador que detenta el poder no es el saber, sino el cuerpo mismo del médico como aquello que va a permitir que el alienado admita la realidad que se le impone, que –como sabemos- termina siendo más coercitiva que el mismo delirio. Este cuerpo tiene unas características esenciales: debe ser un cuerpo imponente y en él se deben detentar - no el contenido de su ciencia o un conocimiento útil, sino- las marcas del conocimiento.

“La terapéutica de la locura es ‘el arte de subyugar y domesticar, por así decirlo, al alienado, poniéndolo bajo la estricta dependencia de un hombre que, por sus cualidades físicas y morales, tenga la capacidad de ejercer sobre él un influjo irresistible y modificar el encadenamiento vicioso de sus ideas’ ” (Foucault 2007 [1973], 24)

Hablamos del poder disciplinario, que Foucault definía como cierta forma o modalidad terminal, última del poder, que se caracteriza por “una captura total o, en todo caso que tiende a ser una captura exhaustiva del cuerpo, los gestos, el tiempo, el comportamiento

del individuo” (Foucault 2007 [1973], 66). El orden disciplinario tiene lugar por la constitución del saber médico que posibilita las observaciones exactas con criterios de validez y objetividad; y por la condición de la cura, en la medida en que el tratamiento solo puede existir dentro de una distribución reglada del poder. Asociando así, el orden con la instancia médica que, “funciona como poder, mucho antes de funcionar como saber” (Foucault 2007 [1973], 18).

Por tal motivo, “no se podía poner la reforma de Pinel bajo la rúbrica de un humanismo, porque toda su práctica estaba todavía atravesada por algo como la violencia” (Foucault 2007 [1973], 31) en tanto que poder físico y por tanto violento dentro de una microfísica de los cuerpos. En ese sentido, podemos observar que se gestaban prácticas que no pasaban por el reconocimiento de las causas de alguna “enfermedad”, ni se trataba de una técnica o receta médica, sino en el enfrentamiento entre dos voluntades, a decir, la del médico y la del paciente. Aspecto que a su vez, genera “un conflicto entre la idea fija a la cual él [el paciente] se ha aferrado y el temor al castigo” (Foucault 2007, 27) que remite a la victoria de la voluntad del médico con la emergencia de una verdad –la de él- que sella el momento de la curación. Foucault nos va a decir que “en esta protopráctica psiquiátrica encontramos escenas y una batalla como acto terapéutico fundamental” (Foucault 2007 [1973], 24),

Panorama frente al cual, nos parece trascendental recordar la distinción que hace Jean Allouch (2007) entre “*Logos*” e “*Iatros*”: El primero designa razón y connota el estudio que tiene un objeto delimitado; mientras que el segundo, según el Diccionario Etimológico de Corominas quiere decir médico y se relaciona con el griego “*Iatría*” de

curación (Corominas 1987, 480); lo que implica un estudio con objeto confuso, puesto que con el “iatria” se pone el acento en la práctica médica y no en un sistema separado de los otros. Por lo que, nos va a decir Allouch, los alienistas del siglo XIX acuñaron el término psiquiatría, que sin embargo no es apropiado puesto que vincula la medicina con su acepción corporal, al alma (Allouch 2007)

Es por esto, que “el teatro de la ciencia, no aceptaba una nueva figura si su talento desde el orden de la verdad venía a desmontar el ensamblaje de academias y hospitales donde a los cuerpos los trataban como carne y a los sujetos como a cuerpos” (Morales 1989, 60). Momento en el que precisamente se impondrá un nuevo paradigma.

-Inicios del psicoanálisis

A finales del siglo XIX, la epidemia que representaba la histeria es enfrentada por un célebre médico francés, conocedor de neuroanatomía, fisiología y anatomía patológica: Jean-Martin Charcot, quien ante este fenómeno descarta las afecciones orgánicas por no encontrar correlación con las estructuras cerebrales, estableciendo la imposibilidad de una explicación monista; en cambio, postula una lesión funcional: “una hipotética lesión que no deja huella en el cerebro, que, llamaríamos nosotros, ficticia, imaginaria” (Sampson 2000b, 5). Postulados con los cuales, defiende -a través de las tesis de la universalidad y regularidad de los síntomas- el carácter genuino de los fenómenos histéricos.

A finales de 1885, Freud, un médico con formación en neuropatología y entre cuyos maestros se cuentan figuras como Brücke y Meynert, emprendió un viaje a París para estudiar los cursos dictados por Charcot en la Salpêtrière. El hecho de que el campo de ciertas perturbaciones –que después Freud nos presentará como neurosis- había sido abordado hasta el momento desde la medicina, suscitó el empeño de Freud por encontrar una “ciencia capaz de ampliar el pensamiento médico de su tiempo, que juzgaba estrecho, y sobre todo, mediocrementemente ineficaz” (Robert 1992, 63). Así, Freud refuerza su cuestionamiento sobre la medicina a través de los estudios que realiza Charcot en torno a la histeria.

Sin embargo, Freud va más allá, separándose de las enseñanzas del mismo Charcot, al transformar todas las ideas recibidas “se vuelve contra aquel que le había mostrado el camino, pero permanece fiel a su enseñanza ya que, al difundir sus ideas revolucionarias sobre la histeria se apresta, él también, a liberar al hombre de sus cadenas” (Robert 1992, 81): publica los *Estudios sobre la histeria*; plantea la hipótesis de que la parálisis histérica es independiente de la anatomía del sistema nervioso; vuelve a Viena donde realiza la presentación de un caso de Histeria en un varón ante la Sociedad de Medicina; abre su consultorio con una serie de dificultades frente a cómo tratar a los “nerviosos”; y empieza a valerse de cuanto método le prometiera la posibilidad de una terapia eficaz, retando al método científico y valiéndose de técnicas como la electroterapia, la hipnosis¹³ y la sugestión.

¹³ James Strachey informa que Freud recurrió a la hipnosis aproximadamente entre los años 1887 y 1896, período definido entre la carta escrita a Fliess el 28 de diciembre de 1887 y ocho años antes de la conferencia titulada “sobre Psicoterapia” (Freud 1995 [1893-95], 125-126).

Freud deja a un lado la electroterapia tras reconocer en ella, lo fantasmagórico de las observaciones pregonadas como exactas. Abandona la hipnosis al descubrir poco a poco que “no era posible hipnotizar a todos [...] y que, en los que se presentaban, el estado de hipnosis no era siempre tan profundo como habría sido deseable” (Robert 1992, 101). Y llega la sugestión -pese a los grandes descubrimientos durante su estancia en la escuela de Nancy¹⁴- por los interrogantes en cuanto al panorama de ciertos individuos quienes “cedían a la sugestión, mientras que otros permanecían insensibles a ella, o sólo cedían a medias” (Freud, citado por Robert 1992, 102). Aunque estos métodos fueron relegados, le posibilitaron a Freud descubrimientos cruciales para el psicoanálisis, entre ellos, la posibilidad de que existieran procesos psíquicos ocultos; el hecho de que los histéricos sabían sobre su enfermedad, pero solos no podían encontrar lo que se hallaba escondido; y el valor terapéutico de la transferencia.

Además, sus continuos intercambios con su buen amigo Breuer le permitieron dilucidar el uso de métodos como la catarsis; la presión sobre la frente; la técnica de concentración, que Freud llamaría “análisis psíquico”, el cual tras su experiencia clínica le posibilitó el inicio de la asociación libre (Robert 1992); y el descubrimiento “que fue, poco después de su nacimiento bautizado por una de la pacientes de Breuer, Anna O., con el nombre de ‘*talking cure*’” (Lacan 2014 [1953], 247). Este último, constituyó el instrumento del psicoanálisis a través del vínculo establecido entre enfermedad mental y palabra,

¹⁴ Es notable el cambio acaecido en el caso de la señorita Miss Lucy R., Freud dice “Cuando en 1889 visité la clínica de Nancy, escuché decir al decano de la hipnosis, el doctor Liébeault: «¡Ah! Si poseyéramos los medios para poner en estado de sonambulismo a todas las personas, la terapia hipnótica sería la más poderosa» [...] noté que por lo menos *mis* fuerzas en este terreno se movían dentro de estrechos límites, y que si un paciente no caía sonámbulo después de uno a tres intentos, yo no poseía medio alguno para conseguirlo” (Freud 1995 [1893-95], 125-126) Indicando en cambio la concentración, acompañada de la postura de espaldas y los ojos cerrados.

entendiendo que algo del orden de la palabra está en la base de una organización sintomática y centrando así, el psicoanálisis en el lenguaje.

1900 es conocido como el siglo de las guerras¹⁵, revoluciones e independencias, se vio flanqueado por grandes adelantos tecnológicos y se asistió a un desarrollo importante a nivel de la industria; lo que localizó a diferentes países como potencias mundiales. Este siglo “despierta con el enigma de su propio deseo hecho letra en mano de un vienés acusado de oscurantista” (Morales 1989, 59), cuyos postulados son por mucho tiempo objeto de rechazo en la medida en que el saber científico de la época -especialmente el psiquiátrico- no estaba dispuesto a escuchar a la consciencia tambalear. Es en ese momento en el que Freud dio otro golpe a su perfil narcisista, siguiendo a Copérnico y Darwin, constituye la tercera ofensa a la humanidad¹⁶.

La aparición del psicoanálisis tuvo lugar por una singular mutación en la historia de la humanidad, que Sampson concibe como una progresiva objetivación del discurso, lo que implicó que la verdad tendiera a perderse cada vez más “en su relación con el lenguaje objetivado, el sujeto pierde el acceso a la palabra -su único medio para hallar y enunciar

¹⁵ Algunas de las guerras que marcaron la primera mitad del siglo, son: Guerra filipino-estadounidense (1899-1902), Guerra ruso-japonesa (1904-05), Primera guerra balcánica entre la liga balcánica y el imperio Otomano (1912-13), Primera Guerra mundial (1914-18), Guerra civil rusa (1917-23), Guerra de Independencia irlandesa (1919-21), Guerra colombo-peruana (1932-33), Guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay (1932-35) Guerra civil española (1936-1939), Segunda guerra sino-japonesa entre Japón y China (1937-45), Guerra de Invierno entre Finlandia y la Unión Soviética (1939-40), Segunda guerra mundial (1939-42), Guerra civil china (1927-1949), Guerra peruano-ecuatoriana (1941-42), Guerra civil griega (1946-50) y, no lo olvidemos, la llamada guerra fría.

¹⁶ Ver *Una dificultad del psicoanálisis* (Freud 1991 [1917]), donde Sigmund Freud afirma que el amor propio de la Humanidad ha sufrido tres graves ofensas por parte de la investigación científica: La tierra como el centro del Universo debatido por Copérnico, el hombre como soberano y superior de todos los seres desmontado por Darwin, y el hombre como soberano en su propia alma, descentrado él mismo.

la verdad- debiendo, entonces, el cuerpo hablar por él” (Sampson 1998, 87). Con Freud entonces asistimos a la invención de un nuevo cuerpo, un cuerpo que exigió ser escuchado, un cuerpo que “resistió entrar en las categorías de sustancia extensa o sustancia pensante” (Bonoris 2019, 114), una nueva sustancia en la cual el cuerpo y la mente se entrelazaban, eliminando la dicotomía cartesiana. En suma, un cuerpo inconsciente.

Dentro del dispositivo confesionario, Foucault realiza un análisis sobre la forma del saber en psicoanálisis en la medida en que "se constituyó, lentamente, un saber sobre el sujeto; no tanto un saber de su forma, sino de lo que escinde; de lo que quizá lo determina, pero, sobre todo, de lo que hace que se desconozca"(2017 [1976], 68), lo que quiere decir que se le pide que diga la verdad, pero como secreto que escapa a sí mismo, y es otro el encargado de mostrar la verdad finalmente iluminada y descifrada.

Estos episodios en la vida de Freud, son la base de sus postulaciones posteriores y lo que le permitió descubrir ese saber que poseían los pacientes y que al mismo tiempo, sin embargo, ignoraban. Es así como el psicoanálisis instaura la emergencia de una relación con el saber que no había sido concebida, puesto que Freud “ha agregado a la consideración absoluta del vigilante la palabra del vigilado [...] en una reciprocidad asimétrica, por la nueva estructura del lenguaje sin respuesta” (Foucault 2015 [1964], 223); modificando así, la ciencia de la observación establecida en el asilo de Pinel, por los poderes del lenguaje testimoniados en la fundación del psicoanálisis.

El desarrollo que el sí mismo ha tenido alrededor del concepto de individuo occidental, nos permite llegar hasta la noción de hombre autónomo con el que la Psicología académica contemporánea opera, aquel “dueño de su voluntad, sede de una moralidad de la que la naturaleza le ha dotado, autor de actos legítimos que lo emancipan de la opresión abusiva y separado de los demás por una propiedad privada que le garantiza su intimidad” (Sampson & Tenorio, 1998). Donde la Psicología “al tratar de hechos como la conducta y el comportamiento, no hizo otra cosa que desmitificar por un lado y volver positivas por el otro, nociones tales como la de alma o la de pensamiento” (Foucault 2013 [1965], 4); encarnando de esa forma una abrupta escisión, puesto que “ha logrado - para bien o para mal - independizarse profesionalmente de la filosofía. Definitivamente, la terapia le ha quedado reservada” (Sampson y Tenorio 1998, 19).

Para Braunstein la conciencia considerada una versión laica del alma, se establecía bajo una oposición tradicional entre tesis empiristas y aquellas intuicionistas idealistas, las cuales oponían la conciencia como contenido a la conciencia como acto, conservando en común el considerar la conciencia como el eje de la vida del individuo. Sin embargo, hay un quiebre en estas concepciones, lo que conllevó pensar la conciencia como un efecto: “es, entonces, algo que a partir de la existencia del sujeto como integrado en una formación socio-histórica, puede llegar a entenderse en su proceso de determinación” (Braunstein 1980, 71), aspectos históricos y sociales que determinan la discusión entre cuerpo y mente.

Sampson dedica gran ahínco a este debate cuando en contra del venerado dualismo, plantea que “la igualdad biológica es determinada por nuestra común pertenencia a la especie. En cambio, la mente -término en boga dentro de los discursos psicológicos- es en gran medida, un producto cultural” (Sampson 2000c, 15), derrumbando con ello, la oposición ciencias naturales-ciencias humanas, puesto esta pasa a ser vista como una consecuencia directa de la oposición mente-cuerpo. Y llegando así a la necesidad de un tercer término, una trinidad, que no es otro que la cultura. Punto en el cual, critica la idea de la universalización de lo natural, afirmando que la noción de lo natural, es indiscutiblemente cultural y añadiendo que la naturaleza es sólo “aquello que dentro de una cultura particular es conceptualizado como perteneciente a la naturaleza, en oposición a lo que es concebido como lo cultural” (Sampson 2000c, 3). Entendemos entonces, la cultura como un andamiaje de sistemas semióticos o -como lo dice Sampson, citando a Benveniste- un universo de símbolos integrados en una estructura específica. Por lo cual, “existir como hombre, significa existir en un mundo donde los objetos no tienen existencia ‘natural’ sino que son propuestos por la cultura, en y a través del lenguaje” (Braunstein 1980, 72)

Este, un pequeño recorrido, no pretende igualar el concepto de psicoterapia tal como era entendido tras veinte siglos de transformaciones esenciales, al pensado en la actualidad cual prejuicio universalista; pretendemos en cambio, elucidar la importancia de las psicoterapias a lo largo de la historia, llegando hasta la incuestionable proliferación de estos dispositivos en la actualidad, puesto que, como nos lo dice Benito (2009), citando una investigación de Garfield y Bergin, existen más de 400 formas de psicoterapia

registradas. Panorama que nos sitúa en un terreno heterogéneo, que como sabemos, está en un proceso inagotable de incremento y diversificación.

Pese a que estas nuevas terapéuticas incorporan diferentes características del contexto en el que se desarrollan, otros autores y otras ideologías, es innegable su nexo con el psicoanálisis, por lo que, es preciso recordar como lo plantea Sampson que “si no todo, al menos una buena parte del enjambre de psicoterapias actualmente existentes ha salido debajo del diván de Freud” (Sampson 2001, 1).

Podemos ver que lo subyacente en las diferentes formas de concebir la psicoterapia que hemos referenciado en este recuento, es la dimensión del sujeto, en una intrincada relación con su accionar; Hadot llamaría este accionar ejercicio espiritual, Foucault en la misma línea, establecería esa relación entre verdad y subjetividad dentro de la espiritualidad. Los interrogantes que cabe hacerse en este punto son ¿Qué es entonces sujeto?, ¿qué significa y qué implicaciones trae ser sujeto?, ¿Qué lugar tiene el sujeto cuando hablamos de lo cultural como inherente a la condición humana?, y ¿Cuál es el lugar del lenguaje como la institución cultural por excelencia?

Capítulo II. Sujeto y enunciación.

“más allá de esa palabra, es toda la estructura del lenguaje lo que la experiencia psicoanalítica descubre en el inconsciente” – Lacan

Pese a que Nancy considera el terreno del sujeto como aún baldío, en su texto *¿Un sujeto?*, se permite hacer un planteamiento de ciertas definiciones a partir de la trayectoria histórico-teórica realizada sobre las diferentes acepciones en la tradición filosófica: desde Anaxágoras, donde el orden del mundo se supone él mismo o como *nous* ordenador; hasta Hegel, concepción en la que el sujeto conquista el abismo de su suposición a partir de su negatividad.

-Los sentidos del sujeto

Como punto de partida, debemos decir que sujeto significa supuesto, es decir, que sujeto y supuesto o *subjectum* y *suppositum* significan lo mismo. Nancy expone como fundamento del sujeto, su propia suposición y precisará algunos autores en los que se encuentra la palabra con una significación muy diferente a la moderna, los cuales han sido clave en la historia de la constitución de la subjetividad: San Agustín, Descartes y Freud. Las diferencias entre la noción de sujeto permiten que Nancy proponga que “no hay y que no hubo un solo sujeto, no ha habido una sola suposición de la palabra sujeto” (Nancy 2014 [1992], 18); vale decir, no hay una realidad única cada vez que está supuesto un sentido del sujeto.

Para Nancy el estado crítico en este terreno se enmarca en el hecho según el cual, cuando decimos sujeto se piensa en lo “uno”, puesto que lo mínimo supuesto en la palabra sujeto es la unidad y al intentar capturar ese uno -que se ha revelado como inhallable- nos encontramos múltiples sentidos y confusiones. Lo cual se explicaría según el autor al entender la tradición occidental, donde al haber tantos discursos acerca de lo “uno”, éste se ha constituido desde su base como una multiplicidad, en la que encontramos contradicciones, diseminaciones y divisiones. Este sujeto supuesto de las confusiones se remite hasta Platón, donde Nancy establece un contraste, puesto que en dicha época se tenía sólo la palabra griega *tis*, que significa “alguien”, o *ti* que significa algo; mientras que, con la palabra sujeto, nosotros perseguimos un *tis*, pero lo buscamos en la unicidad. Frente a lo cual, cabría preguntarse, “si hay alguien, dónde hay alguien, o quién es alguien” (Nancy 2014 [1992], 19)

Resaltando el sentimiento lingüístico, que todo uso de una palabra tiene, encontramos la primera gran definición: sujeto como el “ser propio de un agente de representación o de volición” (Nancy 2014 [1992], 19). En dicha definición, sale a relucir la propiedad de la apropiación, es decir, entender que el tener representaciones y deseos como suyos, es una asimilación a sí mismo, encontrarse a sí mismo en ello que es suyo, estableciendo el sujeto como agente o portador (Nancy 2014 [1992]).

El sentimiento lingüístico, brinda otro sentido de sujeto, otra suposición: “es súbdito el que está sujeto, el que está sometido a algo, a una autoridad, a una obligación” (Nancy 2014 [1992], 22). En este punto Nancy resalta la admisión femenina de la palabra, en la medida en que súbdito es a la vez sustantivo y adjetivo; mientras que la acepción anterior,

al ser solo sustantivo admitía no más el masculino. Diferencia que permite hablar de, por ejemplo, “la carta sujeta a cambios”; y desde donde Nancy se permite definir que sujeto es estar expuesto a que le suceda algo. Por lo cual, el lugar de la propiedad de sí, sea la sumisión a otro, sea la sujeción; designa el estado del que somete.

El *hypokeimai*, permite recuperar el sentido de sujeto que se relaciona más con el *subjectum* latín, en la medida en que se trata de sujeción: es “ser la base de” o “estar doblegado por”, es decir, que su “debajo de” no es sentido de un soporte o fundamento, sino de “arrojado abajo”. La suposición para Nancy, se podría pensar en dos tipos de esquemas: un esquema del cada uno, dado en la experiencia, donde nos es dada una existencia o un antecedente absoluto; y un esquema de génesis o creación, la suposición como una operación que hay que producir: sujeto dado o sujeto operado. En ese orden de ideas, podemos plantear la dicotomía de sujeción bajo un doble valor: activo (el soporte de una volición, en tanto que ser para sí) y pasivo (lo que está colocado bajo el imperio de algo o alguien más), lo que implica dos suposiciones del sujeto.

La tercera definición tendrá lugar según el sentimiento lingüístico, en la materia de la cual se trata “lo que está debajo, en el sentido de objeto de un discurso [...] tomar sujeto en el sentido de objeto” (Nancy 2014 [1992], 23), deviniendo por tanto en una cosa.

Así pues, Nancy concluye que la confusión acaecida por la proliferación de sentidos de la palabra sujeto, tiene lugar porque el sujeto se supone a sí mismo como lo uno o como lo otro, todo a partir de la lingüística, puesto que, su implicación inmediata acarrea un

individuo que al mismo tiempo debe someterse a las reglas que la rigen, y puede acceder a su propia posición de sujeto en principio activo: aquel que dice yo.

-La emergencia del yo

Para Saussure, en el seno del fenómeno total que representa el lenguaje, existen dos factores: la *lengua* y el *habla*. Esta separación entre *langue et parole*, es de peso en nuestra investigación puesto que, pondremos en discusión el desglose consecuente entre lo que es social de lo que es individual; y lo que es esencial de lo que es accesorio y -diría Saussure - más o menos accidental.

Retomando la definición que hace Saussure de lengua, la entenderemos -para empezar- no como una función del hablante, sino como el producto que el individuo registra pasivamente, como el conjunto de los hábitos lingüísticos que permiten a alguien comprender y hacerse comprender; es por esto que, nos dice Saussure, la lengua nunca supone una premeditación y la reflexión posible se establece en función de la clasificación: “la lengua es para nosotros el lenguaje menos el habla” (Saussure 1945, 102-103). Así, para Saussure, el diccionario y la gramática pueden ser la representación de la lengua en la medida en que existe la posibilidad de fijar las cosas relativas a ella pues es el depósito de las imágenes acústicas. Además, afirmará que no existe la lengua

fuera del hecho social, porque es un fenómeno semiológico, y por tanto -si se nos permite usar sus términos- su naturaleza, es social.

Por el contrario, Saussure define el habla como un acto individual de voluntad y de inteligencia, en el cual conviene distinguir por un lado, las combinaciones por las que el hablante utiliza el código de la lengua para expresar su pensamiento personal; y por el otro, el mecanismo psicofísico que le permita exteriorizar esas combinaciones.

Benveniste da gran importancia a la distinción Saussuriana entre lengua y habla; sin embargo, este autor va más allá, puesto que pasa a la forma cómo la lengua se realiza en actos de habla: diferenciando con ello, la lengua como repertorio de signos y por ende sistema de combinaciones; y la lengua como la actividad manifestada en instancias de discurso, que se actualiza realizando con ello tanto la lengua como el sujeto. Vamos a detenernos para entender qué quiere decirnos Benveniste con ello.

Para empezar, es preciso decir que Benveniste se aleja de una concepción de lengua enmarcada en una realidad objetiva, nos dice: “las lenguas no nos ofrecen de hecho más que construcciones diversas de lo real, y quizá sea precisamente en la manera de elaborar un sistema temporal complejo, donde más diverjan” (Benveniste 1993 [1974], 72). Los actos de habla se instauran dentro de este complejo en torno al presente como eterno momento; entendiendo el hablar bajo la categoría de una experiencia esencial que determina la posibilidad del discurso, puesto que, aunque es necesariamente idéntica en cuanto forma -no se requiere una invención de ella en cada acto de habla en la medida en

que existe un sistema-, la experiencia siempre pone en juego el yo, de forma tal que, en cada acto de lenguaje se apropia del sistema otorgándole su unicidad.

Benveniste se propone estudiar cómo el sentido se forma en palabras y cómo se puede distinguir estas dos instancias. Para tal objetivo, va a definir la enunciación en el marco formal de su realización como lo que “supone la conversión individual de la lengua en discurso” (1993 [1974], 84); lo cual, se debe al locutor que moviliza y actualiza la lengua en una manifestación individual. Este acto introduce al locutor “como parámetro en las condiciones necesarias para la enunciación. Antes de la enunciación, la lengua no es más que posibilidad de la lengua” (1993 [1974], 84), lo que quiere decir que es por el locutor y mediante un acto de habla o una instancia de discurso, que la lengua deja de ser pura virtualidad y suscita así, otra enunciación. En ese sentido podemos aseverar que la enunciación es una apropiación de la lengua por parte del locutor.

Pero, ¿cómo puede un locutor apropiarse de la lengua?, Benveniste nos va a decir que el lenguaje solo es posible “porque cada locutor se pone como sujeto y remite a sí mismo como yo en su discurso” (Benveniste 1997 [1966], 181). Por lo cual comprendemos que en el momento del hablar, se pone en manifiesto el locutor como *Yo* en una enunciación, que termina por advenir en discurso. Para Benveniste el pronombre *Yo* -al igual que los deícticos¹⁷- son instancias vacías si son tomados por fuera del discurso; mientras que, el

¹⁷ Viene del griego. δειξίς deixis, que es definido por el Diccionario de la lengua Española como “Señalamiento a una persona, un lugar o un tiempo, o a una expresión lingüística mediante ciertos elementos gramaticales”.

Yo puesto en acción por el discurso, “inserta en él la presencia de la persona, sin la cual no hay el lenguaje posible” (Benveniste 1993 [1974], 70-71)

Benveniste resalta los pronombres como “individuos lingüísticos” que son referencias a individuos y son engendrados, es decir, nacen una y otra vez en cada enunciación. Donde se plantea la posibilidad de que el otro asuma el intercambio del Yo. Con Benveniste entendemos que este pronombre es para aquel que lo enuncie un acto nuevo cada vez porque inserta al locutor en circunstancias de discurso y tiempo sin igual.

Benveniste (1997 [1966]), afirma que “la consciencia de sí no es posible más que si se experimenta por contraste” (181), esta complementariedad entre Yo y Tú, importante por el hecho que el Yo no se puede descubrir sino en el reconocimiento de otro que es distinto, se establece en lo que concierne a un locutor que implanta siempre al otro delante de él, haciéndolo co-locutor. En consecuencia, Benveniste se permite generalizar toda locución como una alocución, es decir, en relación siempre con un otro.

Lo que nos lleva a comprender el nivel de constitución de la enunciación en el sentido en que el acto de la apropiación de la lengua, va a introducir al que habla en su habla y así en el campo de la subjetividad, entendida como “la emergencia en el ser de una propiedad fundamental del lenguaje” (Benveniste 1997 [1966], 181), vale decir, nace en y por medio del lenguaje a través de proporcionarle a cada individuo formas vacías de las cuales apropiarse y hacerse Yo.

Acuñaremos los tiempos verbales, siguiendo a Benveniste, como aquellos que determinan el centro de la enunciación y cuya forma axial, a decir, el presente, coincide con el momento del habla. La presencia en el mundo se establece a través de un presente -que se renueva con cada enunciación- y así se imprime en la conciencia el tiempo como sentimiento de continuidad (1993 [1974], 90). Lo que nos lleva a retomar los signos que sólo existen por los individuos que los pronuncian, y en relación con el “aquí-ahora”, con los cuales, se entiende que la experiencia humana del tiempo es lingüística: “En último análisis, es siempre el acto de palabra en el proceso de intercambio a lo que remite la experiencia humana inscrita en el lenguaje” (Benveniste 1993 [1974], 81); aspecto que acarrea pensar que es gracias a la lengua como existe el tiempo para el ser humano, o yendo más allá, que si no existe la lengua no hay experiencia temporal propiamente hablando, la experiencia como tal es la percepción del tiempo en la misma medida en que el discurso lo revela.

Benveniste nos va a decir que mientras el *Yo-Tú* y sus deícticos se organizan estableciendo una situación espacial y temporal en la instancia del discurso presente; el *Él* y sus anafóricos¹⁸ marcan una temporalidad y una espacialidad que escapan de ella. Para Benveniste el punto de referencia temporal del discurso es interior y dicha interioridad se puede establecer sólo respecto a una exterioridad, es decir, se asegura la presencia a través de la ausencia que es representada en el discurso con *Él*.

18 Viene del griego ἀναφορά anaphorá; literalmente 'repetición'. Es definido en el Diccionario de la lengua Española como una “relación de identidad que se establece entre un elemento gramatical y una palabra o grupo de palabras nombrados antes en el discurso”.

Para Benveniste cada acto de habla es la convocación de un sujeto y los performativos tienen un papel de suma importancia en esa línea de pensamiento, puesto que ponen en primer plano al sujeto de la enunciación. De esta manera, Benveniste plantea la distinción frente a los enunciados performativos y los declarativos: los primeros sirven para efectuar una acción, puesto que el formular semejante enunciado es en sí realizar un acto; mientras que los segundos se limitan a dar una información. Lo que se explica al postular el análisis de la conjugación en primera persona y en tiempo presente de verbos como “jurar” o “prometer”: “Yo juro que” es un acto, mientras que “él jura que” es una información. Así pues, un enunciado performativo no tiene realidad más que la que se refiere a su acto, y por tanto, “tiene la propiedad de ser único. No puede ser efectuado más que en circunstancias particulares, una vez y una sola” (Benveniste 1997 [1966], 194), lo que nos lleva a clasificarlo como acto individual e histórico, que no puede ser repetido en la medida en que “Toda reproducción es un nuevo acto que cumple quien está calificado para ello” (Benveniste 1966 [1997], 195).

Quien enuncia el performativo, entonces cumple el acto solo enunciándolo y por eso está sometido a un tiempo preciso: el presente y la primera persona, “de ahí viene que sea a la vez manifestación lingüística, puesto que debe ser pronunciado, y hecho de realidad, en tanto que realización de acto” (Benveniste 1997 [1966], 195). En otras palabras, se trata de una identificación del acto con el enunciado del acto, lo que revela algo respecto a la naturaleza del usuario y la lengua, es decir, del sujeto que efectivamente es presentificado en el mismo acto de habla: lo que está en juego allí con el performativo es la subjetividad.

Con lo anterior, encontraremos una re-definición frente al debate sobre identidad y las concepciones de esencia que comúnmente circundan al Yo, puesto que, Benveniste niega el Yo como una unidad sustancial, postulando que no tiene contenido alguno, es decir, no habría un Yo constante y objetivo; sino un efecto de situarse como hablante, de situarse como Yo en una relación con Tú. Lo que nos va a llevar a comprender que no hay sujeto por fuera de la relación social, sino que siempre hay una relación con un otro.

Se establece así, una unidad como una integración de las experiencias vividas -y no solo su acumulación- a través de la “unidad psíquica que trasciende la totalidad de las experiencias vividas, que reúne y que asegura la permanencia de la conciencia” (1997 [1966], 180). Permitiéndonos entender que “es en y por el lenguaje como el hombre se constituye como sujeto” (Benveniste 1993 [1974], 80).

Con Benveniste y con Nancy encontramos entonces, la idea de un sujeto evanescente. Si el sujeto no es una “sustancia”, si el sujeto no es una cosa; tendría necesariamente que ser una suposición, una hipótesis, es decir, el sujeto es –utilizando la terminología aristotélica- un *hypokeimenon*, cuya etimología nos remite al griego Hypo, que quiere decir, lo que está por debajo de, un supuesto, puesto bajo. Nancy nos dice, el sujeto está desvanecido, es una ilusión, por lo que el sujeto termina apareciéndose a sí mismo como una suposición, es lo que vuelve con Kant (el sujeto como una forma vacía del yo formal), Nietzsche (el sujeto como una ilusión, fantasma o espejismo) y Freud (El sujeto descentrado).

“La ‘crítica de las filosofías del sujeto’ (o más precisamente del *sujeto originario*, relacionada con una línea ideal que reúne los enunciados de Descartes, Kant y Husserl) había constituido el punto de encuentro (pero también de fricción) entre los discursos relacionados con una deconstrucción fenomenológica (o postfenomenológica) de la ‘metafísica’ del fundamento, un ‘descentramiento’ estructuralista de los datos inmediatos de la conciencia y de una crítica marxista, freudiana, nietzscheana de las ‘ilusiones’ que recubren su pretensión de verdad” (Balibar 2013, 10)

Sin embargo, Nancy plantea que el sujeto de la pre-suposición en su dimensión de la precedencia o antecendencia, es el mismo sujeto de la post-suposición, por lo que, la dimensión presente no es la suya, el sujeto no está presente nunca (está antes o después), aunque la autoengendración implique la presencia a sí. Y si el sujeto entonces es “la infinita identidad de una precedencia que se transpone en la infinita identidad de una sucesión” (Nancy 2014 [1992], 52), ¿estaría el sujeto de alguna forma presente, cómo sería esa forma, y cómo dialoga con el sujeto siempre renovado en la enunciación planteado por Benveniste?

¿Qué es la sustancia si esta no funciona como sustancia? es para Nancy una versión de la pregunta ¿Quién viene después del sujeto?, con la cual, se permite dar el primer paso en la comprensión de alguien, es decir el pasaje de “qué” (de quid, de la quididad, de la sustancia que supone la presuposición) a “quién” (a quis, a la quisidad). El segundo paso para Nancy, es constatar que quisidad no puede ser diferente a quis, pues el quien existe

y por ello quisidad es un ser-uno que no puede ser igual a un existente como algo (ser-un-algo). Para ejemplificar el punto anterior se remonta a Descartes con su frase “yo sé lo que soy, pero no sé cuál soy” (Descartes, citado por Nancy 2014 [1992], 58), pues para Nancy en la enunciación del Yo es el quis solo lo que se encuentra, mas no el quid (no sabe de qué está hecho). Nancy nos va a decir que es precisamente el sujeto quien viene en forma de quis y por ende es más arcaico que la sustancia misma, pero que eso no quiere decir que esté subordinado a ella, sino en el medio, es lo que hace que la sustancia se enuncie presente o que se presente como alguien.

De esta forma, el devenir del lugar del sujeto, del lugar de la sustancia como un “quien”, ya no estaría supuesto, sino expuesto, exhibido, arriesgado, es decir, la exposición como extremidad de la suposición, que no sería otra cosa, para Nancy, que el alguien. La pregunta “¿quién es alguien?” o su primigenia “¿hay alguien?” nos es contestada con determinación: “quien puede plantear la pregunta tiene que ser ya alguien para plantearla” (Nancy 2014 [1992], 61)

Con esto Nancy anticipa que todavía hay una suposición, pero en un sentido en que el acto de decir “yo soy” precede a las preguntas (por el hecho de ser alguien quien hace la pregunta, como Descartes), por lo que hay alguien desde el principio. Así llega a la respuesta de una pregunta que no responde (porque está dada desde antes) sino que ofrece una garantía, promesa o compromiso. Lo que nos va a decir es que en el ámbito de alguien, existe la garantía y el compromiso de alguien, quien al estar allí compromete su presencia y se expone, lo cual, sería lo mismo que la presuposición. Entonces tenemos que hay

alguien, y la pregunta sobre la sustancia, sobre su ser, se responde por sí misma con la solo enunciación.

Nancy nos va a explicar que el singular se singulariza gracias a él mismo, teniendo en cuenta que el acto no es presuposición, sino existir (la sustancia presupone el existir), entenderemos que al singularizarse por sí mismo no se relaciona consigo mismo, sino con la sustancia, por lo que ya no se presupone, sino que está el acto. Con lo que quiere decir Nancy que al pasar de la sustancia al cada uno, cambiamos de registro: del registro del conocimiento y las determinaciones lógicas, pasamos al de la existencia, por eso no es el mismo tipo de presuposición.

El singular cada vez atestigua que él existe singularmente, y se pregunta Nancy, qué es lo que atestigua, pues bien la respuesta lo va a llevar a concluir que el sentido, lo que atestigua es que “ser alguien” es ser en el sentido de la existencia, pero ¿qué es el sentido? Primero lo va a definir en el ámbito de la presuposición. Para ello, retoma la noción aristotélica de sustancia y accidentes, definiendo la primera como el soporte y los segundos como cualidades, por lo que la primera será la razón, sentido o fundamento de los segundos. En el ámbito del existente la atestación será el fundamento, lo que quiere decir que “yo estoy bien fundamentado para existir porque existo”. Hablamos en este campo de un sentido comprometido con el singular y por ello -nos dice Nancy- justamente no tiene sentido, debe el singular hacer sentido por sí mismo, lo que implica ser “sin razón” o “sin porqué”.

De esta forma, se justifica tener que descubrir el sentido detrás del singular, siempre en el presente, en el lugar de la exposición de la singularidad: por un lado, es un sentido que se relaciona estrechamente con el cuerpo y por el otro, es un sentido nuevo, cada vez en una infinita novedad o novación del sentido.

En esa línea de ideas, va a pasar a preguntarse por el alguien y lo va a hacer en el ámbito psicoanalítico; por ende, define al psicoanalista como “alguien que es y no es uno” (Nancy2014 [1992], 60) y al analizante como “quien se interroga si hay alguien allí, alguien que se interroga sobre su ‘algo-uno’ ” (Nancy2014 [1992], 60). Así, la pregunta que guía su intervención es si hay alguien cuando la suposición se sustrae. Con lo cual, plantea que el psicoanálisis se ubicaría en el ámbito del singular, en la invención de un sentido -y no ya en la constitución de un sentido supuesto-.

-El psicoanálisis y la lingüística

La lingüística para Lacan se funda en el momento en que Saussure plantea el algoritmo del signo. La unidad lingüística, según Saussure, se establece bajo una doble connotación en la unión de dos términos, los cuales son psíquicos y están relacionados en nuestro cerebro por un vínculo de asociación, a saber, *un concepto* y *una imagen acústica*. El signo lingüístico es, pues, una entidad psíquica de estas dos caras, las cuales, propone reemplazar con los términos *significado* y *significante*, respectivamente. Por lo cual, nos va a decir que la entidad lingüística existe gracias a la asociación del significante y del significado, puesto que si se retiene más que uno de esos elementos, ésta se desvanece (Saussure 1945, 92)

Saussure plantea dos características esenciales para hablar de *signo* lingüístico: en primer lugar que es arbitrario, es decir que, no está ligado con la secuencia de sonidos que le sirve de significante, por ende, podría estar representado por cualquier otra secuencia; en segundo lugar, el significante tiene un carácter lineal, puesto que, por ser de naturaleza auditiva se desenvuelve únicamente en el tiempo y tiene los caracteres que toma de él: a) representa una extensión, y b) esa extensión es una línea.

En su texto *la instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud* (1957), Lacan pretende rendir un homenaje a Saussure, pero termina saboteando el algoritmo Saussureano al invertirlo, puesto que resalta la importancia de desprendernos “de la ilusión de que el significante responde a la función de representar el significado” (2014 [1957], 466). Distinción que Lacan plantea más allá del debate sobre lo arbitrario del signo en la correspondencia biunívoca de la palabra con la cosa; aquí lo primero es el significante. Entendiendo significado como el sentido que remite de inmediato al referente y de esta manera, que “el significante no tiene sentido, sino en su relación con otro significante” (Lacan, 2014 [1966], 227).

Para Lacan lo que permite la entrada al análisis del significante en psicoanálisis es la posición de significante y significado separados por una barra, tal como decía Massota "la palabra 'significante' viene, en la esfera de la lingüística, a significar, en virtud de esa arbitrariedad señalada por Saussure, que hay una barra, un corte" (Massota 1992, 34). Con lo que se pretende mostrar que por la ausencia de una significación determinada, no es posible que el significante remita al significado; sino que remite a otros significantes y al sistema, es decir, a los acuerdos de la lengua, por relaciones de diferencia:

“Este corte de la cadena significativa es el único que verifica la estructura del sujeto como discontinuidad en lo real. Si la lingüística nos promueve el significante al ver en él el determinante del significado, el análisis revela la verdad de esta relación al hacer de los huecos del sentido los determinantes del discurso” (2013 [1960], 762)

Teniendo en cuenta que la estructura del significante es del lenguaje que sea articulado, Lacan introduce las dos condiciones de estructura que determinan el significante: por un lado que sea reducible a fonemas (Sistema sincrónico de los acoplamientos diferenciales que se necesitan para discernir los vocablos en una lengua), en el que la letra es el elemento esencial del habla; y por el otro lado, que se componga según un orden cerrado, lo que permite hablar de la cadena significativa.

La cadena significativa es entendida como “anillos cuyo collar se sella en el anillo de otro collar hecho de anillos” (2014 [1957], 469). El significante entonces, va a ser “la palabra en tanto la palabra es capaz de remitir a más de un significado” (Massota 1992, 17-18), porque con la cadena de significantes se descubre la posibilidad -partiendo de la existencia de la lengua- “de utilizarla para significar *muy otra cosa* que lo que ella dice” (Lacan 2014 [1957], 472).

Así pues, el lenguaje para Lacan no se reduce a las funciones somáticas y psíquicas, lo cual es explicado con el hecho de que “todo ese significante, se dirá, no puede operar sino estando presente en el sujeto” (Lacan 2014 [1957], 472) y no solo presente, sino que

también “su estructura [la del lenguaje] preexiste a la entrada que hace en él cada sujeto en un momento de su desarrollo mental” (Lacan 2014 [1957], 463) y añadirá “también el sujeto, si puede parecer siervo del lenguaje, lo es más aún de un discurso en el movimiento universal del cual su lugar está ya inscrito en el momento de su nacimiento, aunque solo fuese bajo la forma de su nombre propio” (2014 [1957], 643). Concepción ampliamente aceptada en los círculos psicoanalíticos y que nos permite reforzar la idea de sujeto como efecto que venimos construyendo con autores como Nancy y Benveniste: “a través del discurso del enfermo y de los síntomas de sus neurosis, son las estructuras, el sistema mismo del lenguaje –y no el sujeto– los que hablan. Antes de todo pensamiento humano, ya habría un saber, un sistema” (Eribon, citado por Bonoris 2013, 46)

Saussure considera que el discurso se constituye por una linealidad, pero para Lacan esta concepción se queda corta en la medida en que, la función propiamente significante está en las figuras de estilo: la metáfora y la metonimia, consideradas las vertientes más radicales de los efectos del lenguaje, son definidas como “los efectos de sustitución y de combinación del significante en las dimensiones respectivamente sincrónica y diacrónica donde aparecen en el discurso” (Lacan 2013 [1960], 761)

La Metonimia (La *Verschiebung* o desplazamiento) es considerada la primera vertiente del campo efectivo que constituye el significante para que el sentido tome su lugar; tiene una función significante que se apoya en la conexión *palabra a palabra* y permite al hombre rodear los obstáculos de censura. La Metáfora (La *Verdichtung* o condensación) es la superposición de los significantes, cuya creación brota entre dos, “en el cual, uno se ha sustituido al otro tomando su lugar en la cadena significante, mientras que el

significante oculto sigue presente por su conexión (metonímica) con el resto de la cadena” (474): *Una palabra por otra*.

Lo que le permite a Lacan concluir que la letra como “el soporte material que el discurso concreto toma del lenguaje” (2014 [1957], 463) y como “la estructura esencialmente localizada del significante” (2014 [1957]); produce unos efectos de verdad “sin que el espíritu intervenga en ello lo más mínimo” (2014 [1957], 476). Desde donde partimos para entender el inconsciente puesto que el sujeto del inconsciente no se puede designar “en ninguna parte como sujeto de un enunciado, por consiguiente como articulándolo, cuando no sabe ni siquiera que habla” (Lacan 2013 [1960], 777).

En su obra *El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia analítica* (1953-54), Lacan planteará que en el júbilo experimentado en la experiencia del espejo, el yo [je] se va a precipitar a una forma primordial que es el Ideal del yo, la cual es anterior a la dialéctica de la identidad con el otro y a la restitución en lo universal que el lenguaje realiza a la función del sujeto. Esta forma primordial, sitúa al yo en una línea de ficción que será irreductible por el individuo.

La imagen del cuerpo total le es dada como Gestalt y se plantea en oposición a la turbulencia que se experimenta en los movimientos por la incoordinación motriz. Situación que propicia las sensaciones de insuficiencia, de anticipación y por tanto, la identidad alienante. Desde ahí, el yo [je] se liga con situaciones sociales complejas y se volca por el deseo del otro.

El inconsciente del sujeto es el discurso del otro, se constituye y va a estar siempre en relación a un Otro, “es aquella parte del discurso concreto en cuanto transindividual que falta a la disposición del sujeto para restablecer la continuidad de su discurso consciente” (2014 [1953], 251), es el capítulo censurado o tapado, pero cuya verdad no desaparece.

Lacan distingue claramente entre individuo y sujeto, en el momento en que por las formaciones del inconsciente a través de la palabra, sale a relucir “la verdad” como hallazgo del sujeto y se arroja con ella la máscara; lo que entra en contraposición con las intenciones del individuo, quien a través de la sofística, la lógica y lo cómico, a decir, las resistencias, va a pretender adoptar una máscara aún más engañosa. En contra de lo cual, se precisa que el hallazgo conserve su extrañeza, para lo cual, se requiere del “tercer oyente siempre supuesto”, el lugar del Otro, que esclarezca el artificio de la palabra. (2002 [1953], 262).

En *Función y campo de la palabra y el lenguaje* (1953) Lacan va a resaltar la importancia de trabajar con el discurso (como dominio del método, considerado el campo de la realidad transindividual), la palabra (como los medios del método, que confiere sentido a las funciones del individuo) y la historia (como operación del método que constituye la emergencia de la verdad en lo real) del analizante, no para encontrar los acontecimientos históricamente verdaderos, sino su verdad. Lo importante no es el acontecimiento en sí, sino la narración, puesto que si el inconsciente es algo que el sujeto va a crear, la verdad es el momento en el que el sujeto está hablando.

Se resalta el lugar de la narración como creación del sujeto dirigida a un otro, y que por tanto, constituye al locutor en intersubjetividad. Es el análisis, para Lacan, la posición

más constituyente del sujeto en la medida en que esta implica la interlocución; para decirlo en palabras de Lacan, el sujeto se constituye en el campo del Otro.

Desde una perspectiva lingüística, la distinción Saussureana, es indispensable en la figura de la alteridad, puesto que entendiendo la lengua como “un sistema semiótico coherente y autónomo que tiene que resultar para todo no hablante un sistema cerrado, hermético por cuyas fronteras no se puede penetrar desde otra lengua sin la mediación de un sujeto bilingüe” (Sampson 2000c, 12) tenemos derecho a escribir *otro*, como nos dice Lacan en *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, el otro es el semejante, en Benveniste es el Tú, el otro en quien me veo, en quien me reconozco; y a escribir *Otro* -con mayúscula- correspondiente al lugar del significante y por tal, aquel que con Benveniste, entendemos no puede estar presente, la no persona, el Él, la tercera, por fuera del intercambio del Yo; que no puede ser partícipe en el diálogo, es lo que está por fuera, lo que implica la idea del referente, de la no presencia o la ausencia por oposición a la presencia que sería el *otro* con minúscula.

Con el psicoanálisis entonces asistimos a una nueva forma de relación, una reestructuración si se quiere, entre el yo-tú, que si bien está mediada por el discurso y la enunciación; se gesta alrededor de la invención de un nuevo dispositivo, puesto que no se trata de un diálogo entre locutor y co-locutor como nos introdujo Benveniste. En el psicoanálisis, “Se habla, pero el psicoanalista no reacciona con su yo respondiendo, evocando qué le suscita lo que el otro dice, ni dando a conocer sus sentimientos u opiniones al respecto” (Sampson 2000b, 16). Se trata en cambio, de reiterar un tipo de interacción que alejándose del intercambio dialéctico, refleja cierta forma de poder sobre

el otro, o -si se nos permite ir más allá- de demanda dirigida al otro, donde desaparece el yo del psicoanalista, “en un principio, es el analista quien ocupa el lugar de Dios: aquel que sabría sobre la verdad del deseo del sujeto. No obstante, el analista no se identifica con este lugar, sino que hace semblante de objeto *a*, causa del deseo, para hacer surgir una instancia de saber sin sujeto: el inconsciente.” (Bonoris 2019, 52) posibilitando al analizante el oírse desde el lugar del otro.

Filosofía y Psicoanálisis constituyen el tema del que quisiéramos ocuparnos en el siguiente capítulo, entendiendo cada una de las acepciones como un paso ineludible para la construcción que queremos realizar en torno a los postulados de dos pensadores en particular, Foucault y Lacan, como formas de acercarnos a respuestas frente a interrogantes planteados a partir de la presuposición y la post-suposición, tales como ¿de qué forma es posibilitado el advenimiento del sujeto?, ¿cuál es el vínculo del acto analítico con la dimensión temporal del sujeto? y teniendo en cuenta que la espiritualidad ha guardado estrechas relaciones con el sujeto, ¿qué relación hay entre psicoanálisis, espiritualidad y sujeto?

Capítulo III. La emergencia del sujeto.

*“El análisis no es con frecuencia una enseñanza, y quizá no lo sea nunca.
Es más bien una experiencia que modificará al sujeto que se entrega a
ella” - Mannoni*

Este recorrido que nos ha llevado a interrogar las formas de psicoterapia y cuestionar lo que se entiende por sujeto, iniciando el debate desde la antigua Grecia hasta la lingüística, nos convoca especialmente a inquirir los desarrollos teóricos de dos pensadores, dos formas de discursividad que configuran dos saberes: por un lado la pregunta por las formas de emergencia del sujeto es transversal al recorrido de Foucault, y por el otro, la cuestión del sujeto en Lacan podría concebirse como uno de los hilos conductores de toda su obra. Comprendiendo que “la tradición de la filosofía del sujeto es aquello que constituye el punto central de la interlocución entre Foucault y el psicoanálisis” (Birman 2008, 8), defendemos que el preguntarse por el estatuto del psicoanálisis como ejercicio espiritual, es la conjunción que nos permitirá sentar las bases de una discusión lejanamente agotada.

-Michel Foucault & Jacques Lacan

Pasaremos rápidamente por este apartado, puesto que nuestro objetivo no es trazar los diferentes intercambios, referencias o acicates establecidos de forma asidua entre estos pensadores y sus recorridos; discusión que si bien es de gran importancia y que ha sido objeto de interés en otros espacios¹⁹, por el límite de la alocución, no nos interroga. De

¹⁹ Por ejemplo, ver Jean Allouch quien dedica gran ahínco a dicho tema en *El psicoanálisis será foucaultiano o no será*(2015)

esta forma, designaremos los aspectos de mayor importancia en función de esclarecer el horizonte de sentido que nos posibilitará las discusiones ulteriores.

Para empezar, Allouch expone cómo la asistencia de Lacan a la conferencia impartida por Foucault el 22 de febrero de 1969, *¿Qué es un autor?*, precipitó la teoría de los cuatro discursos; en esta conferencia Foucault enuncia al psicoanálisis como un discurso y se pregunta por la emergencia del sujeto en él. De forma que, Lacan legitima y constituye una disciplina como el psicoanálisis a partir de postulados de alguien que en apariencia no pertenecía a ese gremio (Allouch 2007). De entrada, Allouch expresa que si bien Foucault no dice lo que hay que hacer, sí dice lo suficiente para que las cosas puedan ser transformadas, por lo que su intervención fue indisolublemente teórica y política, cuyo ascendiente en Lacan se establece alrededor de los diferentes lugares que el sujeto ocupa en cada tipo de discurso.

En segundo lugar, Allouch expone la importancia que tiene el concepto de subjetivación para estos dos pensadores en la medida en que ni en uno, ni en el otro, será una opción permanecer inmutable; se debe pensar el encuentro con uno mismo y desprenderse de uno mismo. (Allouch 2015). Este desprendimiento se puede buscar en Lacan en el lugar de ese yo cognoscible, dueño de sus pensamientos, por el acceso al saber de lo inconsciente y en Foucault dentro del arte de vida que a través de las prácticas de sí, permite un acceso a la verdad.

Un punto crucial, expuesto por Allouch (2015) y que sin embargo, no podremos profundizar, pero esperamos que los lectores lo encuentren de una forma ubicua en los desarrollos que emprendemos frente a los postulados de Lacan y Foucault; es la

renovación de la erótica que emprenden desde sus diferentes perspectivas, sin distanciarla de la espiritualidad.

Las propuestas de Foucault y Lacan se vinculan en otro sentido relacionado con la importancia del Otro. Es innegable su lugar para Foucault, en la medida en que atraviesa toda la historia de la *epimeleia heautou* con la noción de *parrhesía*, puesto que el individuo se constituye como sujeto en la relación consigo y con los otros a partir de un decir veraz que introduce una transformación en el *ethos*. Del mismo modo, es incuestionable en la obra de Lacan “porque es entre el sujeto y el Otro donde el inconsciente se realiza como corte en acto (Lacan, 1960) y, por lo tanto, donde la verdad entra en lo real (Lacan, 1957). No puede haber verdad sin Otro” (Bonoris 2019, 55).

El la clase del 18 de mayo de 1966, en el seminario XIII *El objeto del psicoanálisis*, Lacan desarrolla sus postulados en torno a *Las palabras y las cosas*, realizando en presencia de Michel Foucault una lectura crítica del análisis foucaultiano de *Las Meninas* que encontramos en el primer capítulo. Lacan no acepta que “la estructura del cuadro de Velásquez recogía la geometría proyectiva, y que por lo tanto “atrapaba” la mirada y, por consiguiente, al sujeto no con la geometría sino con la topología.” (Allouch 2015, 7) y le pregunta a Foucault “¿No deformato lo que usted dice?”, obteniendo como respuesta “Usted reforma” (Lacan 1966, 123). No nos detendremos en este punto, sabiendo que es un lugar de encuentro del que hay, sin duda, múltiples desarrollos teóricos.

En 1982 Foucault expresa su opinión sobre Lacan –ya fallecido- desde el estatus mismo del psicoanálisis, esta vez con una ratificación de lo enunciado por Lacan sobre esta disciplina como una forma de saber y no como una ciencia, puesto que la ciencia no requiere para su acceso la transformación del sujeto, no promete una iluminación al final y no tiene en ella lugar la subjetivación. (Allouch 2015).

Existen importantes encuentros -y desencuentros- entre estos dos creadores de discursividad, que temiendo el pasar por ajenos a nuestra investigación, nos limitaremos con nombrar. Para empezar, no debemos olvidar un punto que Allouch (2015) desarrolla como la comparación realizada en torno a los conceptos de *intensificación del placer* en Foucault y el *objeto a* en Lacan, en función de una perspectiva en la que ambos podrían tomarse como “plus de goce”. En segundo lugar, Bonoris (2013) explica cómo la perspectiva estructuralista de Lacan es imprescindible para Foucault a la hora de hablar de las formas de producción del sujeto. Y finalmente las posturas críticas que ambos pensadores asumieron frente a las vías psiquiátricas y psicológicas de la normalización, son incuestionables.

-El sujeto en Michel Foucault

¿Por qué Foucault resulta como una de las figura centrales en la discusión que hemos emprendido en relación al sujeto?, los planteamientos de Chávez podrían servir de respuesta, puesto que para él, el poder, el saber y la sexualidad fueron ámbitos en Foucault que le permitieron “estudiar el eje central de su reflexión, a saber, la relación entre sujeto y verdad” (Chávez 2012, 80).

Foucault va a afirmar que se había visto interrogado por dos grandes temas que constituyen los virajes teóricos de su obra: las prácticas discursivas del saber y las manifestaciones del poder; sin embargo, sintió la necesidad de hacer un tercer desplazamiento hacia las formas en que el individuo se constituye como sujeto (Foucault 2005 [1984]). Un viraje desde los modos de sujeción a partir del juego dialéctico entre los regímenes de saber y poder, hasta el trabajo sobre las formas de subjetivación por las prácticas de cuidado de sí en el marco de los juegos de verdad (Bonoris 2013). De forma que, para Foucault se trataba en los tres casos de una empresa común: “desbrozar algunos de los elementos que podrían ser útiles a una historia de la verdad” (Foucault 2005 [1984], 10), ya sea que el hombre se contemple como loco, como enfermo, o como hombre de deseo.

El sujeto entonces como tema central en el recorrido de Foucault, tiene una razón en los modos en que según el pensador francés el ser humano se convierte en sujeto:

“El primero, los modos de inquirir que tratan de darse el estatuto de ciencias, y da el ejemplo de la objetivación del sujeto hablante en la gramática general, la filología y la lingüística; el segundo, estaría en lo que él llamó ‘prácticas de escisión’: el sujeto está escindido en sí mismo o separado de los otros, este proceso lo objetiviza, como por ejemplo está el loco y el cuerdo, el enfermo y el sano, los criminales y los muchachos buenos; y un tercer modo: ‘es la vía por la que un ser humano se vuelve, él o ella, un sujeto.’” (Chávez 2012, 49)

Encontramos de esta forma, en los modos de convertirse en sujeto, dos grandes concepciones. La primera se trata de estar “sujeto a alguien por control y dependencia” (Chávez 2012, 50), ante a lo cual, Foucault nos dice:

"Frente a un poder que es ley, el sujeto constituido como sujeto -que está ‘sujeto’- es el que obedece. A la homogeneidad formal del poder a lo largo esas instancias correspondería, a aquel a quién constriñe -ya se trate del súbdito frente al monarca, del ciudadano frente al Estado, del niño frente a los padres, del discípulo frente al maestro-, la forma general de sumisión. Por un lado, poder legislador, y por el otro, sujeto obediente." (2017 [1976], 80).

La segunda concepción se establece según esté “ligado a su propia identidad por una conciencia o autoconocimiento” (Chávez 2012, 50). Tema que va de la mano con los interrogantes que Foucault realiza en torno a las *aphrodisia* puesto que, constituyen un dominio privilegiado en la formación ética del sujeto “de un sujeto que debe caracterizarse por su capacidad de dominar las fuerzas que se desencadenan en él, de conservar la libre disposición de su energía y de hacer de su vida una obra que se sobrevivirá más allá de su existencia pasajera” (Foucault 2005 [1984], 131), es decir, que el régimen físico de los placeres se va a entender como un arte de uno mismo en una exigencia de autodomínio.

En el análisis de Chávez, el concepto de sujeto desde la perspectiva de Foucault tiene un sello distintivo, está marcado por el cambio de estilo en su pensamiento tras el silencio

escritural²⁰ que acaeció durante los años 76 y 84, nuevo estilo constituido por un renovado interés en los griegos y específicamente en el ocúpate de ti mismo, donde se hace preciso “desembarazarse del sujeto constituyente [...] es decir, llegar a un análisis que puede dar cuenta de la constitución del sujeto en el interior de la trama histórica” (Foucault, citado por Chávez 2012, 66)

La serie de búsquedas que Foucault emprende sobre la sexualidad, las formas en que se establece alrededor de ella unos mecanismos de poder y las prácticas discursivas que intentan aprehenderla, configuran en el recorrido intelectual de Foucault, y precisamente en el texto con el cual quebranta sus ocho años de silencio escritural, una genealogía del sujeto del deseo (Rojas 2014). En *El uso de los placeres*, los tres ejes que para Foucault constituyen la experiencia de la sexualidad son: la formación de los saberes que a ella se refieren, ámbito trabajado a través de las prácticas discursivas como instrumento que permitían evitar el dilema de la ciencia y la ideología; los sistemas de poder que regulan su práctica, cuyo instrumento era el análisis de las relaciones de poder y sus tecnologías evitando la alternativa de un poder concebido como dominación; y las formas por las cuales los individuos se reconocen como sujeto de dicha sexualidad. Así, Foucault, pretende hacer una genealogía del deseo y del sujeto deseante. Lo que le va a permitir analizar la formación y evolución de la experiencia de la sexualidad; es decir, “analizar las prácticas por las que los individuos se vieron llevados a prestar atención a ellos mismos, a descubrirse, a conocerse, y a desarrollarse como sujetos de deseo” (Foucault 2005 [1984], 8)

²⁰ Ver Hector Chávez sobre el silencio escritural y el murmullo parisino de Michel Foucault: escritural porque “no hay un silencio absoluto; al contrario, es durante este silencio escritural cuando el pensador francés se presta al diálogo a partir de ciertas entrevistas y logra desmarcarse de cierta forma de trabajo” (Chávez 2012, 9)

Los interrogantes “¿por qué el comportamiento sexual, por qué las actividades y placeres que de él dependen, son objeto de una preocupación moral? [...] ¿cómo, por qué y en qué forma se constituyó la actividad sexual como dominio moral?” (Foucault 2005 [1984], 13) le permiten a Foucault llevar esta problematización a un conjunto de prácticas que va a llamar las artes de la existencia o técnicas de sí, entendidas bajo un criterio de voluntad como aquellas “por las que los hombres no solo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo” (2005 [1984], 14). En otras palabras, se trata de procedimientos presentes en toda civilización “prescritos a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de cierto número de fines, y todo ello gracias a las relaciones de dominio de sí sobre uno mismo o de conocimiento de uno por sí mismo” (Foucault 1999 [1980-81], 255)

Por moral, Foucault entiende un “conjunto de valores y de reglas de acción que se proponen a los individuos y a los grupos por medio de aparatos prescriptivos diversos” (Foucault 2005 [1984], 26). Dentro de esa definición hay dos elementos a resaltar: por un lado, que el conjunto de reglas debe estar explícito dentro de una doctrina; y por el otro, que éstas se van a constituir como un juego complejo de elementos en la medida en que se permiten compromisos o escapatorias a ellas. Así pues, esta definición incluye el ámbito de un código moral y de la subjetivación, de forma tal que también se entenderá moral como “el comportamiento real de los individuos en su relación con las reglas y valores que se le proponen” (Foucault 2005 [1984], 26).

En este punto, Foucault resaltaré la manera en que debe constituirse uno mismo como sujeto moral que actúa en referencia al código, donde existe una gama de maneras posibles de conducirse. Es allí donde aparece la determinación de la sustancia ética, que va ser definida por Foucault como “forma que uno debe dar a su conducta y a su vida” (Foucault 1999 [1984], 376). En otras palabras, la ética, como regulación del propio *êthos*, será entendida en relación con la dirección del alma (Foucault 2004 [1984], 87-89) como “la manera en que el individuo debe dar forma a tal o cual parte de sí mismo como materia principal de conducta moral” (Foucault 2005 [1984], 27). Es decir, un trabajo de sí sobre sí destinado a asegurar la moral.

De esta manera, Rojas ve en Foucault y en sus formas de interrogación, el lugar por excelencia de la ética. Con las prácticas inauguradas por la inquietud de sí, plantea la posibilidad del sujeto de constituirse en libertad de decisión (Rojas 2014), en la medida en que estas implican una “recesión en sí mismo del individuo”, es decir de la relación que establece consigo mismo en el trabajo ético de sí mismo” (Foucault 2004 [1984], 89). Recapitulando, el sujeto del deseo, donde las *aphrodisia* tienen un papel capital, va a dar lugar a una ética del cuidado de sí, lo que le permite a Rojas hacer coincidir el sujeto del *Êthos* con el sujeto del *Eros*, por la formulación del sujeto como el eje central entre ambos conceptos. (Rojas 2014)

A partir de lo anterior, podemos entonces concluir que “para Foucault la ética se define por una forma de relación consigo mismo que no pasa por una ley válida para todo sujeto

humano, sino por lo que él denomina una estética de la existencia, es decir, ‘el hacer de la propia vida una obra de arte’” (Chávez 2013, 366). Concepción que está en íntima relación con la noción de gobierno de sí, puesto que en ella intervienen condiciones complejas de la producción del sujeto:

“No es pues universalizando la regla de su acción que, en esta forma de moral, el individuo se constituye como sujeto ético; bien al contrario, es mediante una actitud y una búsqueda que individualizan su acción, la modulan y pueden incluso darle un brillo singular por la estructura racional y pensada que le proporcionan” (Foucault 2005 [1984], 61).

De esta manera, tendremos derecho a decir, que el sujeto en Foucault, ya sea que hablemos del Foucault asesino de la historia²¹, en el que se critica la idea de una posición del sujeto que trace el desarrollo a través de la historia²²; del Foucault que se interroga por las condiciones de aparición del sujeto en el orden del discurso²³; del Foucault exponiendo los modos de sujeción a partir del juego dialéctico entre los regímenes de saber y poder o, del Foucault preocupado por las formas en que se puede llegar a ser sujeto moral; no se trata, en ninguna, de una instancia rígida o de una ley universal. Por

²¹ Ver Helí Morales 2003 *Discurso y archivo: Michel Foucault. En Sujeto en el laberinto. Historia, ética y política en Lacan*.

²² Ver Michel Foucault 1979 *Nietzsche, la Genealogía, La historia*. En *Microfísica Del Poder*.

²³ Ver Michel Foucault 1969 *¿Qué es un autor?: "¿cómo la libertad de un sujeto puede insertarse en el espesor de las cosas y darles un sentido, cómo puede animar, desde el interior, las reglas de un lenguaje y realizar así los objetivos que le son propios? Y en su lugar, plantear estas preguntas: ¿cómo, según qué condiciones y bajo qué formas algo como un sujeto puede aparecer en el orden del discurso? ¿Qué lugar puede ocupar en cada tipo de discursos, qué funciones ejercer, y obedeciendo a qué reglas? En una palabra, se trata de quitarle al sujeto (o a su sustituto) su papel de fundamento originario, y analizarlo como una función variable y compleja del discurso"* (Foucault 1969, 32)

el contrario, se va a establecer toda una serie de prácticas de sí que producirán una singular existencia en la que se reúne consigo mismo como objeto de una técnica de vida, un sujeto de los discursos de verdad, que se convierte a sí mismo, es decir, que por el hecho de decir la verdad, queda transfigurado, transformado, a través de un ejercicio de sí, sobre sí mismo. Lo que quiere decir que, para hablar de sujeto, tendremos que pensar en unas acciones, unas transformaciones, unos interrogantes y un trabajo sobre sí que precisamente propiciarán la emergencia de ese sujeto.

-El sujeto en Jacques Lacan

Desde el inicio de su enseñanza, Lacan se empeñó en usar sujeto como un término clave, lo que se refleja en sus seminarios puesto que hasta el noveno “la palabra “sujeto” está por cierto omnipresente” (Le Gaufey 2010, 14). La concepción de sujeto, rastreada en Lacan no queda definida de la misma forma dependiendo de dónde nos ubiquemos²⁴; es consabido que el sujeto tiene varias acepciones y un recorrido conceptual largo de modificaciones esenciales. Sin embargo, todas ellas tienen la particularidad de presentar al sujeto como una instancia de entridad²⁵

-Para Le Gaufey, “durante los seis o siete primeros años del seminario este valor del sujeto se mantuvo como la ‘prueba’ del sujeto” (2008, 2), lo que nosotros trataremos de abordar, planteando esta prueba dentro del primer tiempo de la formulación lógica que Helí

²⁴ Al principio en la obra de Lacan el sujeto no es lo que ha llegado a ser.

²⁵ Bruno Bonoris entrevistado por Juan Manuel Martínez, *El sujeto del psicoanálisis. Bruno Bonoris*, (Una propuesta heterodoxa de psicoanálisis, 2019)

Morales (1989) sugiere como invitación para la lectura de sujeto en Lacan: a saber, de 1953 a 1960.

El sujeto como prueba, para Le Gaufey explica una forma de relación entre sujeto y verdad planteada a través de la posibilidad de la mentira. Esto quiere decir que, la verdad existe en función de su pareja negativa; la cual establece la posibilidad de elección donde se sitúa el sujeto en relación con otros sujetos a los que se dirige para mentir o decir la verdad. Le Gaufey afirma que esta “siempre supone a otro sujeto como en un espejo, a un sujeto que esté en condiciones de tragarse como verdad el ardid que le ofrece el primero, quien disfraza la verdad utilizándola” (Le Gaufey 2008, 3), se trata sin más de un sujeto mentiroso.

“nosotros creemos que hay otros sujetos aparte de nosotros, que hay relaciones auténticamente intersubjetivas. No tendríamos motivo alguno para pensarlo si no tuviéramos el testimonio de aquello que caracteriza a la intersubjetividad: que el sujeto puede mentirnos. Es la prueba decisiva” (Lacan citado por Le Gauey 2010, 15)

Para explicar la relación recíproca entre intersubjetividad y mentira hay que empezar por entender que la mentira solo se constituye como tal dentro del lenguaje. Lacan nos va a decir que la ley del hombre es la del lenguaje y que los elementos particulares de este se presentan “anteriormente a su nexos posible con toda experiencia particular del sujeto” (2014 [1953], 265); de suerte que la experiencia se constituye dentro del orden simbólico y su precedencia al sujeto.

Así pues, el concepto engendra la cosa, puesto que el hombre habla en la medida en que el símbolo lo ha hecho hombre. Lacan nos va a decir que los símbolos se vuelven la vida del hombre, incluso desde antes de su engendramiento, dando las palabras que lo definirán: “el sujeto, podría decirse, es hablado más que habla él” (2014 [1953], 270). En consecuencia “fue necesaria la inclusión del registro simbólico como estructurante para que tanto el inconsciente como el sujeto tomaran la palabra” (Morales 1989, 79), por lo cual, abordaremos lo que es el sujeto en tanto que sujetado, es decir a un universo simbólico.

Para ello, nos remitiremos un poco más atrás, específicamente a, en palabras de Laplanche, el texto más fascinante y más desconcertante de toda la obra freudiana, titulado *más allá del principio del placer*, producido en 1919. Nos ubicamos de lleno en el periodo de la post-guerra, hecho bélico que cambió por entero la historia del mundo; por lo que no debemos olvidar la devastación general de las personas que vivieron los actos de mayor barbarie en la historia de la humanidad, cuyas consecuencias a nivel moral, material y psicológico han sido ampliamente estudiadas. Aunque no son materia del presente escrito, sí nos compete evocar las condiciones de aparición, a decir, el momento histórico que establece unos escenarios a nivel político, económico y académico particulares para la figura del pensador.

En este texto Freud define el placer y displacer en términos de la cantidad de excitación que se presenta en la vida anímica; en el primero se habla de una disminución, mientras

que en el segundo de un incremento (Freud 1992 [1920], 7-8). Es así como hasta ese momento postulaba que el aparato psíquico optaba por una cantidad de excitación baja, es decir, que se regía por el principio del placer o constancia. Este consistía en mantener el nivel energético del aparato psíquico en el mínimo para su funcionamiento u homeostasis. Como lo dice en el primer capítulo al hablar del decurso de procesos anímicos “en todos los casos lo pone en marcha una tensión displacentera, y después adopta tal orientación que su resultado final coincide con una disminución de aquella, esto es, con una evitación de displacer o una producción de placer” (Freud 1992 [1920], 7).

Empero, es en este momento en el que se pregunta por las fuentes de displacer a través de la consideración de las neurosis traumáticas, en las que se encontraba una repetición compulsiva de experiencias displacenteras; así, Freud se permite desmontar el primado del principio de placer como regulador de los procesos anímicos, tal cual lo expresa: “en el alma existe una fuerte tendencia al principio de placer, pero ciertas otras fuerzas o constelaciones la contrarían, de suerte que el resultado final no siempre puede corresponder a la tendencia al placer” (Freud 1992 [1920], 9). Freud describía una tendencia de todas las cosas animadas a volver a un estado anterior, es decir, a un estado en el que no había vida; es la invención del conjunto de pulsiones que llamamos pulsión de muerte, por la polarización entre *Eros* y *Thánatos*.

La pulsión de muerte y las enigmáticas tendencias masoquistas, nos permiten entender cómo “la ausencia misma viene a nombrarse en un momento original cuya recreación

perpetua captó el genio de Freud en el juego del niño” (Lacan, 2014 [1953], 266). El juego autocreado es entendido entonces, como una pulsión repetitiva en la cual, la ausencia de la madre es vivida como displacentera y se escenifica su desaparecer en un doble movimiento: por un lado, el niño asume un papel activo en algo que antes había vivido de forma pasiva, es decir que, taponar el efecto de la desaparición de su madre, haciéndose agente; y por el otro, existe una tendencia vengativa hacia ella.

El narcisismo se construirá desde la experiencia del vacío, puesto que, la primera experiencia del bebé es de impotencia y la experiencia del espejo de insuficiencia, lo cual va a intentar suplir con un llamado al otro, como nos dice Lacan un "llamado propio del vacío en la hiancia ambigua de una seducción intentada sobre el otro por los medios en que el sujeto sitúa su complacencia y en que va a adentrar el monumento de su narcisismo" (2014 [1953], 241). Así, con la imagen que ese otro le devuelve va a construir su narcisismo, en el vacío o el agujero que lo simbólico cava en lo real, en la medida en que es gracias a éste que pueda haber falta.

Para Lacan, la palabra es presencia hecha ausencia, y de esta pareja modulada “nace el universo de sentido de una lengua” (2014 [1953], 267), lo que nos va llevar a entender la definición de sujeto que queremos ilustrar, remitiendonos a la estructura binaria del significante, que -como sabemos- no puede ser una. El acto de arrojar el carretel, va acompañado de una vocalización (el Fort-Da): dos significantes, lo binario en oposición, la pareja simbólica de jaculatorias que lleva el acto a un plano simbólico. Con el cual se triunfa sobre la pérdida (el éxito del destete) a través de la creación del símbolo. Así, el deseo del niño se convierte en el deseo de otro y cuando su accionar destruye el objeto

que hizo aparecer, es decir, cuando comete “el asesinato de la cosa” en una continua repetición, se constituye la eternización de su deseo. (Lacan 1953, 306)

Con esta obra de Freud, Lacan postula el nacimiento del sujeto en la medida en que el niño domina su privación asumiéndola y “el momento en el que el deseo se humaniza es también el momento en que el niño nace al lenguaje” (Lacan 2014 [1953], 306), Así, entendemos que no hay sujeto sin la pulsión de muerte, esta es necesaria como la posibilidad absolutamente propia, segura, indeterminada del sujeto definido por su historicidad.

Tal como nos lo dice en *La carta robada* (1956), para Lacan, el automatismo de repetición presente en la obra de Freud, encuentra su principio en la insistencia de la cadena significante. Esta es correlativa de la ex-sistencia²⁶ y por tanto, será el lugar en el que podremos situar el sujeto del inconsciente, dando apertura a un sujeto en relación de dependencia con el significante. Lacan va a decir que “es el orden simbólico el que es, para el sujeto, constituyente” (2014 [1956], 24).

Para Lacan, el sujeto se instituye a partir de la determinación fundamental que recibe del recorrido del significante. No se constituye como un efecto del simple azar, sino del lugar que ocupa en la cadena significante; es un producto atrapado y causado por la intromisión de lo simbólico, lo que implica que está determinado por los rasgos y las leyes de él. En

²⁶ “aquello que está afuera de algo y lo sostiene” (Rabinovich 1999, 53)

otras palabras, se instituye a partir de la fórmula resumida: *El inconsciente es el discurso del Otro*. Sin embargo, es menester tener en cuenta que no es posible considerar el orden de lo simbólico como ya constituido por el hombre, sino como constituyéndose, por lo cual encontramos al sujeto siempre revelado en el desplazamiento de la repetición intersubjetiva.

La construcción narrativa, a partir del escrito de Edgar Allan Poe, permite a Lacan explicitar la supremacía del significante sobre el sujeto; es el sujeto un efecto de la cadena significante. El sujeto entonces, sigue el camino del desfiladero de lo simbólico, y es el desplazamiento del significante lo que “determina a los sujetos en sus actos, en su destino, en sus rechazos, en sus cegueras, en sus éxitos, y en su suerte” (2014 [1956], 40).

En la *instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud* (1957), bajo una dimensión de origen lingüístico, Lacan da una importancia crucial a las figuras de estilo. Este juego entre la metáfora y la metonimia “demuestra que en la cadena significante no puedo ubicarme en tanto que sujeto” (Bonoris 2019, 77). Lacan equipara la cadena con el pensamiento, lo que acarrea no ser agente de los pensamientos, sino juego de ellos, “pienso en lo que soy, allí donde no pienso pensar” (Lacan 2014 [1957], 484). El síntoma le permite al sujeto gritar la verdad de lo que fue el deseo en su historia y la neurosis es la pregunta que el ser realiza para el sujeto, lo que quiere decir que el ser no aparece sino durante el relámpago de un instante en el vacío del verbo ser (Lacan, 2014 [1957], 487)

En *La subversión del sujeto y la dialéctica del deseo* (1960) Lacan se pregunta: “Una vez reconocida en el inconsciente la estructura del lenguaje, ¿qué clase de sujeto podemos

concebir?” (Lacan 2013 [1960], 761), nos encontramos con la explicitación del lugar del sujeto en la experiencia analítica a través del deseo del otro; aspecto que lo convierte en sujeto inconsciente.

Con el grafo del deseo, encontramos un sujeto que aparece en diferentes niveles, lo que quiere decir, de entrada que el sujeto no es un ente, no es uno, no es aprehensible; por el contrario, emerge en diversas dimensiones, constituye una combinatoria de elementos. A partir de los cuales, Lacan da cuenta de un sujeto que es definido por la articulación significativa.

Así, entendemos el sujeto como un efecto del decir, como un producto de la palabra misma, como aquel que nace en el momento de la emergencia del individuo humano en las condiciones de la palabra, aquel que se produce en acto, que emerge en la medida en que emerge una formación del inconsciente, es decir, que irrumpe la cadena de significantes yojicas. Sin embargo, es crucial aclararlo, el sujeto no crea la palabra, no es un agente, no es definido por el sistema percepción-conciencia de Freud, ni el yo correlativo a una verdad absoluta, en la medida en que esta será entendida como “una formación que confiere una unidad en el plano de lo *imaginario* y que se caracteriza por su función básica de desconocimiento, de auto-engaño con respecto a todas sus determinaciones verdaderas” (Sampson 1998a, 84).

Nos encontramos que en la cadena significativa “el lenguaje humano constituía pues una comunicación donde el emisor recibe del receptor su propio mensaje bajo una forma

invertida [...] la palabra incluye siempre subjetivamente su respuesta” (2014 [1953], 287). Lo que quiere decir, que la necesidad -en el acto de pedir- debe pasar por un código puesto que las satisfacciones que espera de ese Otro pasan por la articulación del lenguaje, en suma “el deseo pasa por los desfiladeros del significante”. Y cuando la necesidad se encuentra con el código, este es incapaz de absorberla por completo, siempre habrá algo que queda por fuera.

“Lo que busco en la palabra es la respuesta del otro. Lo que me constituye como sujeto es mi pregunta [...] Entonces aparece la función decisiva de mi propia respuesta y que no es solamente, como suele decirse, ser recibida por el sujeto como aprobación o rechazo de su discurso, sino verdaderamente reconocerlo o abolirlo como sujeto” (2014 [1953], 288-289)

El grafo del deseo como una figura topológica le permite a Lacan dar cuenta de la fisura siempre presente en el sujeto que se formula la pregunta por el deseo del Otro. Si entendemos que el inconsciente es el discurso del Otro, entenderemos también que el deseo es el deseo del Otro y así, la pregunta *Che vuoi?* o ¿qué quieres?, regresa al sujeto en el sentido de ¿qué me quieres?, planteando el lugar del sujeto en el agujero de la elisión significante y cumpliendo con ello, la función de la falta. El sujeto entonces es una hendidura, una tachadura, una falta.

-El segundo tiempo lógico de la formulación del sujeto en Lacan, que para Morales (1989) va desde 1960 hasta 1969, inicia según la lectura de Le Gaufey con una ruptura acaecida

en el pensamiento de Lacan que se exhibe a partir del seminario VI *El deseo y su interpretación* y del seminario IX *La identificación*, es decir, entre los años 1959 y 1961. Donde Lacan inventará el sujeto “que se le acredita de diversas maneras, a menudo bajo la forma apócrifa: ‘el sujeto del significante’” (Le Gaufey 2009, 8).

Esta ruptura se establece cuando Lacan en la búsqueda de un objeto fuera de la dimensión especular, se aventurará hacia las formas de objeto de pulsión y objeto parcial. Viraje que lo lleva a considerar que el niño en los desfiladeros de la demanda, circunscribe sus necesidades en una relación tramada por el significante, en lo que será una nueva relación con este Otro: en la que el sujeto tiene que hacer que este Otro lo reconozca como sujeto (Gaufey 2008). A partir de lo cual, Lacan postulará la tragedia común enmarcada en el hecho de que este Otro no tiene los medios para contestar y por tanto, darle al sujeto su signo de sujeto, en la medida en que, al ser también un sujeto, “está en la estricta imposibilidad de proveer un significante semejante. Está desprovisto de él” (Le Gaufey 2009, 17).

Este sujeto-larva seguiría “esperando del Otro el signo mismo de su propia identidad” (Le Gaufey 2008, 4), en lo que entendemos como una insuficiencia simbólica. Así, “sometido por el sujeto a la pregunta acerca de la veracidad de lo que enuncia, el Otro pondría de manifiesto eso que, el resto del tiempo, queda velado: su fundamental incompletud” (Le Gaufey 2010, 17). El sujeto-larva intentaría paliar la insuficiencia desarrollando un mecanismo imaginario: se produce él mismo como objeto causa del deseo para este Otro.

Perspectiva desde la cual se explica la -ya canónica- definición de Lacan sobre lo que es un sujeto: aquello representado por un significante para otro significante, lo que se sitúa en el intersticio entre dos significantes, entre esa operación, aquello que queda en el entre, en aquel espacio intermedio, aquel espacio en blanco que no está tocado por el significante, que no está aprehendido por él: eso es el sujeto.

De esta forma, el sujeto “está entre dos porque no puede ser uno” (Le Gaufey 2008, 4), y al no poder encontrar ningún significante que sea el suyo por su incapacidad de “reconocerse” ni a través del Otro ni por sí mismo (ya que no tiene ningún “sí mismo”); experimenta un desvanecimiento, quedando así designado el sujeto con la letra que se designaba el significante, pero tachada.

De esta forma, queda refutada cualquier referencia a una sustancia o experiencia.

“Lacan es forzado, en su cuidado narrativo, a ofrecer a ese sujeto evanescente el momento –fugaz, frágil– en el que estaría allí como tal, dotado de una reflexividad al menos gramatical, cuando al fin de cuentas se trata de concebirlo fuera de todo “sí mismo”, fuera de esta reflexividad, que resulta ser la propiedad inalienable de la mayoría de los sujetos que pudo ver desfilar la historia de la filosofía, para ofrecerle una identificación (especular) que lo introducirá, ella, en el reflejo, la reflexión y la reflexividad” (Le Gaufey 2010, 22)

Así pues, el sujeto se encuentra con el orden simbólico y por ende con la castración, punto en el que ocurren dos acontecimientos: primero con la sustracción de Otro, el sujeto se desvanece, queda marcado por un *fading*; y segundo para hacer frente a las deficiencias del orden simbólico, el único recurso con el que cuenta es el imaginario. A partir de estos acontecimientos, la fantasía ($\$ \diamond a$) se entenderá de otra forma: escribirá el *fading* y ese *objeto petit a* como un corte; lo que nos llevará a tratar de establecer una nueva noción de sujeto, aquel concebido como corte en la cadena significante.

Es en el seminario IX *La identificación* (1961), Lacan va a afirmar que lo que está en juego en la identificación es la relación del sujeto con el significante y así, cambia radicalmente aquel concepto de la intersubjetividad evidente tras el supuesto según el cual, el Otro era concebido como un sujeto. Le Gaufey nos dice que “hace falta que este Otro deje de ser sujeto” (Le Gaufey 2009, 12), y Lacan postulará “el Otro no es un sujeto, es un lugar al cual uno se esfuerza, desde Aristóteles, por transferir los poderes del sujeto” (Lacan 1961).

En este seminario, va a partir del cogito cartesiano para afirmar que “que ninguna otra cosa soporta la idea filosófica tradicional de un sujeto, sino la existencia del significante y de sus efectos.” (Lacan 1961, 9). Lacan nos va a decir que el yo pienso no es un pensamiento, en la medida en que, un pensamiento no exige de ningún modo que se piense en el pensamiento, tal como testimonia el psicoanálisis con el inconsciente (Lacan 1961, 13); lo que quiere decir que, un pensamiento no requiere de un pensador.

Lacan establece una comparación entre el yo pienso y la conocida paradoja del yo miento²⁷, con la cual, postulará las dos dimensiones que hay que distinguir: enunciación y enunciado; las cuales van a hacer admisible a la vez mentir y decir con la misma voz que yo miento. Es también lo que ocurre con el yo pienso, donde el que piensa no es el mismo que dice que piensa. Al respecto, Lacan nos dice “en el linaje filosófico que se ha desarrollado a partir de las investigaciones cartesianas llamadas del cogito, jamás ha habido más que un único sujeto, que destacaré, para terminar, bajo esta forma: el sujeto supuesto saber” (Lacan 1961, 19), que termina siendo el prejuicio radical de la filosofía.

El yo pienso establece su interés en la dimensión voluntaria del juicio, “El Otro es el vertedero de los representantes representativos de esa suposición de saber, y es esto que nosotros llamamos el inconsciente, en tanto que el sujeto se ha perdido él mismo en esa suposición de saber” (Lacan 1961, 12). Es decir, existe un saber más allá de que se sepa, un inconsciente donde existe un saber que no se puede asumir como propio, puesto que, “allí donde hay represión, comprobamos la existencia de un saber carente de verdad, y, por tanto una incidencia muy notable de la verdad [...] de una verdad que resiste a la operación de saber que llama al sujeto a emerger” (Sampson 1998a, 92).

²⁷ El yo miento para Lacan, "no se sostiene más que de la vacilación lógica, vacío sin duda, pero sostenible, que despliega ese semblante de sentido, muy suficiente por otra parte para encontrar su lugar en lógica formal. “Yo miento”: si lo digo, es verdadero, entonces no miento. Pero miento sin embargo, puesto que al decir “yo miento”, afirmo lo contrario" (Lacan 1961-1962, 13-14)

Solo esta disyunción – nueva en el año de 1961- del sujeto y del saber podía permitir que ese sujeto sea reducido a no ser más que lo que está representado por un significante para otro significante.

“Esta reforma del sujeto, que es aquí inaugurando, debe ser referida a la que se produce en el principio de la ciencia, ya que esta última supone cierto aplazamiento tomado respecto de las cuestiones ambiguas que podemos llamar las cuestiones de la verdad” (Lacan 2013 [1966], 227).

En un contexto donde Lacan se preguntó asiduamente por el estatuto científico del psicoanálisis, podemos aseverar que aquello que permitió y produjo al sujeto del psicoanálisis fue una mutación precisa: la ciencia moderna forcluyó la verdad del campo del saber, porque para la ciencia -para el saber científico- nunca habrá una verdad axiomática, indiscutible o inatacable, en palabras de Krymkiewicz “la verdad mora en la asíntota infinita del método” (citado por Bonoris 2019, 26). Lo que quiere decir que no hay saber total o verdadero, porque si se forcluye la verdad, el saber queda inexorablemente incompleto.

Es preciso entender que hablar de psicoanálisis y de sujeto posible de ser analizado, implica hablar del surgimiento de la ciencia, del discurso científico y por ende, del sujeto de la ciencia; puesto que, para Lacan es impensable el psicoanálisis como práctica y el inconsciente como descubrimiento de Freud antes del advenimiento de la ciencia moderna (Lacan 2008 [1965], 814-815), y de su cimiento filosófico, el cogito cartesiano. Como

sabemos, la aparición del cogito modifica radicalmente las relaciones entre sujeto y saber y las formas de acceso a la verdad.

Si “el psicoanálisis solo es posible a través de la puesta en escena del sujeto moderno de la ciencia” (Morales 1989, 69), tendremos un sujeto dividido, en palabras de Lacan, un sujeto como una división constituyente entre el saber y la verdad, (2013 [1965], 821), puesto que no podrá alcanzar la verdad a través del saber científico, ni podrá modificarse en tanto que sujeto.

Para Bonoris, con la ciencia moderna se derrumbó la teoría del conocimiento puesto que las relaciones entre sujeto que conoce y el objeto a conocer pasan de ser connaturales, ahistóricas y esenciales a ser contingentes, históricas y mediatizadas por un saber, por el significante; eliminando así el vínculo de complementariedad y rechazando la antigua idea del conocimiento. Vale decir, “entre el sujeto y el objeto está el saber, o mejor dicho, que ambos habitan en él, en los intersticios de la articulación significante” (Bonoris 2019, 40).

De esta manera, se empezó a concebir el objeto de la ciencia como agujero, como hiancia: “Lacan destaca que la causa material de los objetos a partir de la ciencia moderna, surge de un agujero, algo que falta en el mundo. El sujeto de la ciencia es un corte y el objeto una falta; dicho de otro modo, un agujero” (Bonoris 2019, 44). Donde la ciencia se construye con algo de lo que antes no había nada y por tanto se establece desde la operación significante un mundo insubstancial lleno de acosas. Tal como ocurre a nivel

de la cadena signifiante, puesto que un signifiante no significa nada, antes bien toda la “articulación signifiante es correlativa con el surgimiento de un intervalo entre ellos, lugar donde habitan el sujeto y el objeto del psicoanálisis.” (Bonoris 2019, 43)

En este punto, encontraremos también al sujeto como efecto de la articulación que hace la ciencia -al negar la verdad universal- de significantes independientes de intención originaria; donde el psicoanálisis responde con la posibilidad de un saber que funcione por reglas autónomas. Rupturas del saber que hacen posible un lugar donde la verdad pueda ser recuperada, donde el inconsciente puede hacer sus interrogantes, puesto que, reintroduce la cuestión de la verdad de sí, pero ahora, en hablantes modernos.

-Un ejercicio espiritual

En este apartado retomaremos los argumentos a favor de pensar el psicoanálisis como ejercicio espiritual, tomando partida por los postulados de Allouch (2007). Lo que nos va a permitir articular el recorrido que hemos venido trazando desde el capítulo I, y sentar las bases para pensar unas formas específicas de relación entre psicoterapia, psicoanálisis y filosofía como formas de saber referentes al sujeto. Sin desconocer que, como lo dice Bonoris (2013), las prácticas de la antigua Grecia eran efectuadas por pre-científicos y como vimos, el psicoanálisis sólo tiene sentido si opera sobre el sujeto de la ciencia.

La premisa según la cual, iniciar un análisis es tener cuidado del propio ser y llevarlo a la práctica es aceptar que la forma de cuidado de sí hasta ahora establecida, no era la apropiada; es el punto de partida de Allouch para dar respuesta a los postulados de *La Hermenéutica del Sujeto*. En otro lugar, Allouch (2015) plantea –siguiendo a Foucault –

que el psicoanálisis no es absolutamente una nueva disciplina, lo cual es comprobado en la medida en que puede hacerse una genealogía de él. Para Foucault, hay en el psicoanálisis y específicamente en Lacan recuperaciones de las exigencias correspondientes a la espiritualidad de las escuelas filosóficas. Veamos de qué forma.

El primer argumento expuesto por Allouch es el dinero. En él se parte de la cita que hace Foucault de Lycinus en su pregunta a Hermótimo sobre el tiempo que lleva con su maestro, quien al sorprender a su interlocutor con la cifra de 20 años, añade que aún le quedan 20 años más. Ejemplificado el lugar del tiempo/dinero en las prácticas de sí de la antigua Grecia, queremos resaltarlo en el dispositivo psicoanalítico.

Es difundido entre psicólogos, psiquiatras, psicoanalistas e incluso legos que “la terapia psicoanalítica, o sea, el librar a un ser humano de sus síntomas neuróticos, de sus inhibiciones [...] es un trabajo largo” (Freud 1991 [1937], 219). Freud se interrogó asiduamente por los esfuerzos de diversa índole que implica un proceso analítico: En *Sobre psicoterapia* menciona las elevadas exigencias que este plantea “tanto al enfermo cuanto al médico; a aquel le exige como sacrificio una sinceridad total, le insume mucho tiempo y por ende le resulta costoso; también al médico le insume tiempo” (Freud 1992 [1905], 252). En *Análisis terminable e interminable* nos dice que desde “el comienzo mismo se emprendieron intentos de abreviar la duración de los análisis” (Freud 1991 [1937], 219).

En este panorama, incluso Freud optó por escatimar un tiempo de finalización al análisis de un caso de “autoinhibición de la cura” encarnado por un joven ruso, quien cumplido dicho vencimiento fue considerado como curado; no obstante, más adelante “fue

interrumpido varias veces por unos episodios patológicos que sólo podían ser aprehendidos como unos vástagos de su vieja neurosis” (Freud 1991 [1937], 221). No siendo apropiado ni deseable la introducción de este violento recurso técnico. En *Del sujeto por fin cuestionado* (1966) Lacan nos dice que hay dos razones por las que el tiempo del análisis no puede anticiparse al paciente sino como indefinidamente: la primera porque no se puede prever cuál será el tiempo para comprender de cada uno²⁸; y la segunda que desde el momento en que el plazo pueda ser previsto, se está colocando en el analista la verdad del paciente con tal autoridad que “instalamos su análisis en una aberración, que será imposible de corregir” (Lacan 2014 [1966], 298).

Todos estos intentos por acortar la terapia, por hacerla más eficiente, o incluso más flexible, son desdeñados por Freud en pro de la tramitación completa de la tarea que implica la modificación de las resistencias, este, un Freud optimista, lo encontramos en la 28° conferencia. *La terapia analítica* (1991 [1917]). Sin olvidar aquel Freud, más experimentado quien se pregunta incansablemente sobre la plausibilidad del fin de un análisis precisamente por todas las complejidades que en él discurren.

El segundo argumento que retomaremos es la forma de transmisión. En la Clase del 20 de enero de 1982, Foucault desarrolla la forma en que las escuelas en la cultura helénica hacían parte de los medios institucionales con los que contaba la filosofía. Estas escuelas podían ser cerradas y jerarquizadas: tal es el caso de las epicúreas, cuyo jerarca era Epicuro el sabio; rol que fue obtenido al posicionarse en relación con la guía espiritual como el único que había logrado ingresar a la sabiduría por sí mismo.

²⁸ Ver Jacques Lacan 1945 *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada*.

En ese orden de ideas, Allouch destaca del fragmento de Lycinus y Hermótimo el poder someter a alguien a determinada experiencia por el simple hecho de haber pasado por ella. Esto, para Allouch es una dinámica muy psicoanalítica puesto que solo Epicuro pudo librarse de la no-sabiduría, tal como solo Freud pudo auto-analizarse; después de ellos, los demás al no poder adquirir la capacidad de cuidarse por sí mismos necesitarán de guía, director o *hegemon*²⁹.

En esa línea de ideas, Rabinovich nos habla de cómo las escuelas “rivalizaban por ocupar el lugar de los auténticos descendientes de Sócrates; de igual modo que Lacan, los psicoanalistas de la psicología del yo, Melanie Klein, Winnicott, etc., todos sostienen que son los descendientes directos y legítimos de Freud” (Rabinovich 1999, 21). Así pues, hablamos de unas relaciones basadas en prestigio frente a la figura del líder³⁰, en ese sentido, la forma de transmisión del psicoanálisis se establece como el encadenamiento de analistas que han sido analizados desde Freud; quienes en cada acto analítico, llevan al paciente frente al primer maestro. De manera que el prestigio es mayor en cuanto más corta sea la cadena y por ende, las generaciones tendrían cada vez menor prestigio.

Foucault resalta de los siglos I y II cómo la relación con el otro se sitúa en la ignorancia, pero sobre todo en el reconocimiento de alguien como mal formado, deformado, o de malos hábitos; es decir, en un estado de *stultitia*. Según Séneca es un estado que viene

²⁹ Que viene de los griegos ἡγεῖσθαι (igéomai), se relaciona con conducir y guiar; ἡγήσις (igisis) traducido como conducción; y ἡγεμών (igemón), que quiere decir guía. (Eseverri 1998)

³⁰ Sampson expone cómo un nombre propio convertido en jefe de escuela, tendría así el arbitraje frente al porvenir de ella: “fue Freud mismo quien más o menos determinaba hasta qué punto se podían tolerar ciertas discrepancias sin simple y llanamente salir totalmente del campo psicoanalítico” (Sampson 2000b, 3)

desde el vientre, y por lo tanto se debe tender hacia un status que no ha sido conocido - del no sujeto al sujeto- mediante la plena rectitud de la relación de sí consigo. (Foucault 2004 [1982]). Un *stultus* es entonces: ser que deja permear en su mente todas las representaciones externas, sin examinarlas y las confunde indiscriminadamente con sus pasiones y ambiciones; ser que se encuentra disperso en el tiempo y no dirige su voluntad hacia una meta, dejando que la vida pase y cambiando de opinión sin respiro; ser que no piensa en su vejez, elemento central de la inquietud de sí; ser que no es capaz de querer como es debido, una voluntad que no es libre, se interrumpe, cambia de objetivo.

El maestro entonces cobrará sentido para pasar del *stultus* al *sapiens*, en otras palabras, es un operador de la reforma del individuo y su formación como sujeto. Este director de conciencia es necesario dado que el sujeto per se ya no puede ser operador —al menos no solo- de su transformación. Después de todo, no es un maestro tradicional que enseña, por el contrario, se trata de quien ejerce una acción determinada que va a efectuarse al ser al cual le tiende la mano; es decir, se trata de una operación que no afecta sólo el saber, sino el modo de ser propio del sujeto.

La inquietud de sí se establecía como un principio incondicionado, una regla aplicable a todos, sin cláusulas de status y sin ninguna finalidad técnica en referencia al gobierno de los otros³¹. Y sin embargo, pese a ser promulgada como una exhortación universal, sólo

³¹ En la época de Platón, la inquietud de sí tiene unas condiciones específicas que determinan su razón de ser: en primer lugar, quienes deben ocuparse de sí son los jóvenes aristócratas (destinados a ejercer el poder); en segundo lugar, el objetivo de ocuparse de sí, es poder gobernar a los otros razonable y virtuosamente (si bien, está reconocido el objeto de esa inquietud, su fin último es la ciudad, y así quien gobierna es el fin de su propia inquietud de sí, pero simplemente en concepto de elemento); finalmente, la forma exclusiva de inquietud de sí es el autoconocimiento. En los siglos I y II estas condiciones/limitaciones se eliminaron, estableciendo que la inquietud de sí era un principio general, impuesto a todos, sin condición de estatus; que su fin último no es la ciudad, puesto que uno se ocupa de sí mismo para sí, el yo como objeto de desvelo, como fin; y que no se trata solo de autoconocimiento, sino que este se atenúa como parte de algo más vasto. (Clase del 20 de enero de 1982, Foucault)

algunos podían llevarla a cabo, dado que se practicaba bajo formas exclusivas, como la pertenencia a un grupo o la capacidad de poder ejercer el ocio³².

Lo que nos lleva por el camino de interrogar el psicoanálisis didáctico, “es sabido que se llama así a un psicoanálisis que se propone uno emprender con un designio de formación, especialmente como elemento de la habilitación para practicar el psicoanálisis” (Lacan 2014 [1966], 223). Esta modalidad, nos va a decir Lacan, modifica los datos ordinarios que se presentan en un análisis y el psicoanalista debe hacer frente a ello, puesto que aceptarlo en primera instancia bajo esas condiciones, implica una responsabilidad. En ese sentido, uno y otro tipo de análisis “exige una larga ascesis subjetiva, y que nunca sea interrumpida, pues el final del análisis didáctico mismo no es separable de la entrada del sujeto en su práctica” (2014 [1953], 308)

Entendiendo que “el psicoanálisis didáctico acaba con la introducción del candidato en la práctica” (Lacan 2014 [1953], 236), Safouan (1985) se pregunta en qué sentido un análisis prepara para ser analista, y sin una respuesta a una pregunta de tal trascendencia, postulará que lo que mantenía el análisis didáctico era el estatus de los didactas. Por lo que se hizo necesario reemplazar esas estructuras jerárquicas por otras que permitieran estudiar la cuestión del fin del análisis. Es así como surge la forma institucional del pase: una manera de, si no responder, al menos mantener la inquietud sobre la pregunta que Freud dejó abierta frente al análisis interminable.

³² Los espartanos que tenían ilotes (siervos) podían prescindir de ocuparse de la tierra y así podían preocuparse por sí mismos. Este relato nos permite ver la aparición de la *Epimelia Heautou* como una forma de vida regida por los privilegios político, social y económico. (Clase del 6 de enero de 1892, Foucault)

En este punto, Allouch (2007) establece una similitud entre el psicoanálisis y prácticas como las de Epicteto, donde había una distinción entre asistentes a los cursos y los que se convertirían en filósofos; lo que nos permitiría elucidar dos niveles de análisis: la práctica de sí en la dimensión psicoanalítica del analizante y la práctica de sí en el pasaje de analizante a analista.

Del mismo modo, Allouch pone en relieve las similitudes entre el psicoanálisis y prácticas como las de Epicuro, para quien se potenciaba una relación afectiva y privilegiada entre dirigido y director, lo que implicaba la *parrhesía*. Ésta se desarrollaba cuando en la práctica de sí se establecía una especie de relación social, en una nueva ética no del lenguaje y del discurso en general; sino de la relación verbal con el otro. Por lo que nos hacemos la pregunta ¿no estamos de lleno en el campo de la transferencia?

Así pues, el tercer argumento será la necesidad de pasar por otro –al no poder adquirir la capacidad de cuidarse por sí mismo-, donde Allouch establece cierta cercanía entre el *stultus* como alguien que no cuida de sí y el psicótico en Lacan como alguien “demasiado abierto al otro por falta de imagen narcisista” (Allouch 2007, 40). Además resalta la problemática del tener que pasar por otro en relación con dar por terminada esa “dependencia necesaria”; nos dice que en la filosofía se responde a esta cuestión a través de la *parrhesía*, puesto que el discurso del otro -el maestro- debe haber sido verdadero para que llegado cierto punto, no se requiere más de él. Sin embargo, el problema se establece cuando el maestro asume su lugar de forma absolutista, como es el caso de los epicúreos y como podría verse en ciertas vertientes del psicoanálisis. Elemento que, nos dice Allouch, suscitó la invención del cartel por parte de Lacan ya

que este “representa no solo el sitio apropiado para esa transferencia o envite³³, sino también la unidad de base de un modo inédito de organización” (Safouan 1985, 50).

Para entender el cartel y sus condiciones numéricas específicas, es menester preguntarse por el número tres. Safouan expone las relaciones conflictivas entre el yo - tú, y la necesidad de que la palabra que decidirá el accionar conjunto, se establezca como tercer término. Ante la falta de autoridad para hacer valer la opinión de uno sobre el otro, necesariamente quien decida enunciar su palabra debe presentarla como palabra recibida de otro. Aparecería así la figura del Otro del Otro³⁴ en una posición de autoridad, legando al que enuncia su palabra como la persona *más uno*, quien para Lacan, como el eco de un grupo determinado, está presente siempre, y toma el lugar de “el jefe o el ‘mé-cheef’, como se complacía en llamarlo” (Safouan 1985, 51). Sin embargo, la única garantía de este enunciado de autoridad es su enunciación misma, “pues es inútil que lo busque en otro significante, el cual de ninguna manera podría aparecer fuera de ese lugar [...] Es como impostor como se presenta para suplirlo el Legislador (el que pretende erigir la Ley)” (Lacan 2013 [1960], 773).

Safouan afirma que las características de este ‘jefe’ podrían entrar en contradicción al revestir una forma más ausente o discreta de la que asumimos normalmente por jefe. Sin embargo, si recordamos que el emisor recibe del receptor su propio mensaje en forma invertida, podemos saldar dicha contradicción y entender la función del jefe como eco del

³³ Lacan realiza una notable crítica frente al saber pre digerido y la enseñanza sin cuestionamientos, para él, la enseñanza debería –en cambio- suscitar un envite, una provocación (Safouan 1985)

³⁴ Debemos recordar que para Lacan, no existe algo como un metalenguaje que pueda ser hablado o un Otro del Otro (Lacan 2013 [1960], 773), lo que quiere decir que “ningún lenguaje podría decir lo verdadero sobre lo verdadero, puesto que la verdad se funda por el hecho de habla, y puesto que no tiene otro medio para hacerlo” (Lacan, 2013 [1965], 824).

grupo puesto que es él, como oyente quien posibilita que “la palabra encuentra la respuesta que incluye” (Safouan 1985, 52). Se establece así, la figura de un jefe casi desapercibido, quien a pesar de ello, debe ser escuchado por los analistas.

La idea de salvación -otro argumento para defender el estatuto espiritual del psicoanálisis- que ha sido ampliamente trabajada por Foucault, es evidenciada por Allouch en relación al psicoanálisis con la máxima de *Wo Es war, soll Ich werden*, traducida por Lacan como “allí donde ello era, allí como sujeto debo advenir yo” (2013 [1965], 821). De esta forma, Allouch resalta una advenimiento en términos de subjetividad entendido como el “pasaje de un estado del sujeto a otro estado del sujeto” (Allouch 2007, 42).

Por otra parte, para hablar de las similitudes de la catarxis en los ejercicios espirituales y en el Psicoanálisis, Allouch parte de la escisión de los neoplatónicos entre lo catártico – el sujeto debe purificarse a sí mismo para volverse capaz de reconocer lo divino de la naturaleza y reconocer lo divino en él- y lo político. Por el lado de la antigua Grecia, las operaciones catárticas eran exigidas por el conócete a ti mismo, mientras que lo político venía por añadidura; y por el lado del psicoanálisis, como sabemos, esta separación fue necesaria en el método catártico de Freud.

El último argumento que retomaremos se enmarca en –lo que Allouch considera- el mayor vínculo presente en la relación entre el cuidado de sí y el psicoanálisis, a decir, el hecho de que Freud no inventó la asociación libre, sino una nueva relación con algo que ya estaba en la cultura del cuidado de sí y que es el flujo asociativo.

Este antecedente, es explicado partiendo de la diferenciación que hace Hadot y que es citada por Foucault entre “trabajo intelectual” y “ejercicio espiritual”. Foucault señala que el método intelectual consiste en una definición voluntaria y sistemática de la ley de sucesión de representaciones; el no aceptarlas en la mente excepto si tienen un lazo fuerte, apremiante y necesario entre sí, permite el ejercicio lógico de pasar de un orden de representaciones a otro (Foucault 2004 [1982]). En cambio, el ejercicio espiritual –como se expresa desde la Antigüedad hasta el renacimiento- consiste precisamente en dejar que se desenvuelva de manera espontánea el flujo de representaciones; y posteriormente ejercer un trabajo de análisis, definición y descripción; se trata de un movimiento libre y un trabajo sobre ese movimiento, como diría Allouch, de dejar que lleguen las representaciones, pero con el fin de adueñarseles.

En esa línea de ideas, Allouch hace referencia a la importancia que la mirada desde lo alto tenía en la antigüedad. La Filosofía según Séneca, puede distinguirse en dos ramas: la que estudia los hombres y nos dice que hay que hacer; y la que estudia a los dioses y el cielo y nos dice que hay en él (Foucault 2004 [1982]). Foucault nos va a explicar la diferencia trascendental para comprender los postulados de Séneca entre estas dos filosofías: la que mira a los hombres está incompleta y solo se puede consumir con la filosofía que mira a los dioses; la primera ilumina los caminos oscuros, nos permite ver los errores, pero la segunda nos arranca de esos caminos oscuros y nos lleva hacia la fuente de luz.

Este camino hacia la luz, es considerado por Foucault como un movimiento real del sujeto puesto que nos aleja de los vicios, nos conduce hasta Dios en un encuentro connatural, y

nos eleva hasta el punto más alto; momento en el que podemos penetrar en el secreto más íntimo de la naturaleza. Foucault nos va a decir que se trata de un movimiento del sujeto que, a pesar de lo que podría pensarse, no es pasar de un mundo a otro ni de una realidad a otra; se trata de comprender lo pequeños que somos cuando nos elevamos al participar de la razón divina. Y de esta manera, al ver la tierra y conocer sus secretos, podemos entender lo insignificante que resulta aquello que nos parecía tan importante. Esta mirada entonces tiene el fin último de despreciar los falsos valores y apreciar lo que somos en justa medida.

En la antigüedad, nos dice Allouch, se pretende establecer esa mirada desde lo alto a través de la relación del sujeto con el flujo de representaciones. Mientras que en Freud, aunque encontramos los mismo elementos: flujo de representaciones y la mirada; lo que resulta alterado es la relación con el objeto, puesto que con la asociación libre no se pretende estudiar el contenido objetivo y es así como en el psicoanálisis dicha mirada, cae.

Foucault plantea con la noción de *parrhesía* que la verdad surge en el entre de los personajes. Para Bonoris (2013), esta es una concepción muy lacaniana en el sentido en que el psicoanálisis plantea que la verdad no habita en ningún ser, al contrario, que ésta se constituye entre los hablanteseres por medio de la palabra. Añadiendo que la verdad se constituye a partir de una serie de episodios de veridicción durante el encuentro entre

analista y analizante. En suma, tanto en el psicoanálisis como en las prácticas del cuidado de sí, la palabra es el medio privilegiado para acceder a la verdad.

En formas de saber como el Marxismo y el Psicoanálisis, encontramos algunas de las exigencias de la espiritualidad a través de dos cuestiones fundamentales, que –nos dice Foucault- no son más que dominios de la *epimeleia heautou*: lo que pasa con el ser del sujeto (lo que debe ser el ser del sujeto para alcanzar la verdad) y lo que puede transformarse en el sujeto por el hecho de tener acceso a ella. Sin embargo, para Foucault estas formas de saber intentaron camuflar las condiciones de espiritualidad en una serie de formas sociales, tales como la formación del analista y la idea de una posición de clase. Para Foucault, reducir las “cuestiones entre sujeto y verdad a problemas de pertenencia fue, desde luego el olvido de la cuestión de las relaciones entre verdad y sujeto” (2004 [1982,], 43).

Por consiguiente, trae a colación a Lacan como el único que intentó centrar el objeto de estudio en las relaciones entre sujeto y verdad, puesto que intentó plantear el precio que el sujeto debe pagar por decir la verdad y los efectos de poder decirla. En esa línea de ideas, para Eidelsztein el propósito del analista debería ser, “lograr la restitución de las funciones del deseo y la verdad en el campo del saber en cada uno de nuestros analizantes” (Eidelsztein, citado por Bonoris 2013); es decir, conseguir una nueva relación del sujeto con la verdad. De esta manera, Jacques Lacan hace resurgir la más antigua noción de la *epimeleia heautou* y nos permite entender que el porvenir del psicoanálisis -aspecto que compartimos con Allouch- se ha de divisar en la genealogía trazada por Michel Foucault.

Lacan admitía que no existía ni el mínimo deseo de saber (ni deseo, ni voluntad de saber), mientras que Foucault sustituye el “conócete a ti mismo” por el “cuidado de sí”; rupturas que nos llevan a pensar el rechazo de Lacan y Foucault a la exigencia equívoca de un pensamiento sistematizado y al sujeto fenomenológico donante de sentido: Lacan plantea que los neuróticos están cómodos con sus síntomas, lo que lo va a llevar igualmente a una dimensión no del conocimiento de sí, sino a una práctica dentro de *epimeleia heautou*.

Si entendemos el psicoanálisis como un ejercicio espiritual, podremos encontrar la convergencia entre Lacan y Foucault alrededor de las nociones de sujeto en relación con la verdad: hablamos de la posibilidad de plantear sus orígenes, de pensar su emergencia, de concebir su génesis. Tanto en Foucault como en Lacan habría que tomar el sujeto siguiendo un recorrido, por un estilo determinado y por medio de ciertos dispositivos.

Por lo que, adquieren tal importancia los postulados de Nancy, en la medida en que no se trata de una esencia, una sustancia o una mente pre-existente; sino de la posibilidad de ese existente -de ese singular- de emerger en determinadas circunstancias. Así pues, pensamos el sujeto como efecto, como aquello que es generado en una experiencia, aquello que puede postularse en consecuencia del dispositivo analítico y todas las interacciones que tienen lugar en él.

El *hypokeimenon* lo que está puesto debajo de, es una suposición, lo que implica que para manejar la terapia se debe tener la idea rectora ya no del sujeto mentiroso, sino del sujeto en sus relaciones con la verdad que busca y al mismo tiempo rehúsa. Aspectos que van a estar atravesados por una forma particular del dispositivo, a saber, la transferencia. Lacan muestra cómo se producen ciertos virajes o mutaciones subjetivas en el manejo de las

intervenciones que hace Freud a través de su propia figura, lo que posibilita verdaderamente descubrir una verdad sobre sí, que tal como es concebida en el psicoanálisis está ligada al saber inconsciente.

En suma, defendemos un psicoanálisis espiritual planteando que éste heredó de las prácticas del cuidado de sí los fundamentos de su propia práctica, en la medida en que, como forma ascesis, propicia una conversión: el análisis no va a ser precisamente una forma de enseñanza, será una experiencia que modificará al sujeto.

Conclusiones:

Las múltiples acepciones que ha atravesado históricamente el concepto de sujeto, fundamentan de manera específica las formas en que el hombre se ha preguntado sobre sí dentro de su cultura. Desde la antigüedad hasta el día de hoy, nos hemos visto exhortados a llevar a cabo ejercicios –analíticos o espirituales- que han dado lugar a una reflexión sobre cómo emerge un sujeto y cómo se renueva en acto.

El campo de interés de los antiguos griegos, es el lugar por excelencia en el cual encontrar los vínculos esenciales que el psicoanálisis tiene con la filosofía a partir del estatuto de la transformación del ser. Lo que nos lleva a una idea de filosofía enmarcada en un trabajo sobre sí que está en búsqueda de la transformación en una dimensión ética; donde cabe el psicoanálisis en la medida en que la erótica lo introduce en el orden del deseo y da lugar a un sí.

La gama de diferencias, y podríamos decir, oposiciones presentes entre lo que Lacan y Foucault comprendían desde un universo de significantes particulares, algunas quizás muy evidentes, otras de mayor oscuridad; están sobre la mesa y lo han estado siempre, y entonces, tenemos derecho a preguntar ¿qué nos ha llevado este recorrido a comprender?, y sobre todo ¿bajo qué criterios el contraponer a estos grandes pensadores, se postula como una forma de respuesta a nuestra pregunta?

En últimas, lo que Foucault está postulando es la suposición de un efecto, de un sujeto que pueda emerger sobre un determinado tipo de tratamiento a partir de aquello que está en falta. Por lo tanto, aunque aparentemente el sujeto en Foucault es reflexivo, va a tomar

las características de un trabajo de producción. De esta manera, defendemos que si se piensa el psicoanálisis como ejercicio espiritual, habrá una cierta compatibilidad entre los pensadores.

Recordémoslo, el primer elemento que inaugura la revolución freudiana con el inconsciente, es el descentramiento del sujeto: “el descubrimiento freudiano fue demostrar que este proceso verificante no alcanza auténticamente al sujeto sino descentrándolo de la conciencia de sí, en el eje de la cual lo mantenía la reconstrucción hegeliana de la fenomenología del espíritu” (Lacan 2014 [1953], 281). Aspecto que radicaliza Lacan con la invención del sujeto barrado, en la que se rechaza el sujeto bajo la idea de substancia, perdiendo con ella la noción de un “ser viviente [que] tiene un alma propia perfectamente individuada” (Le Gaufey 2008, 7). Y que, como sabemos, se adjudica de igual forma a Foucault, en la medida en que este logra que el sujeto no sólo no detente la verdad, sino que tampoco pueda hacerla la historia del saber, puesto que con sus postulados asistimos a “un descentramiento del sujeto de la conciencia, la evidencia de su derrocamiento y la puesta en cuestión de su lugar y su eficacia” (Morales 2003, 295). Así pues, nos encontramos con ambos movimientos promoviendo una subversión del sujeto.

Lo que nos lleva a asumir que, tal como Lacan, Foucault no deja de ser heredero de Freud, puesto que ambos -vecinos cercanos como diría Allouch- parten del descentramiento del sujeto que implica el planteamiento del inconsciente, y establecen como eje de sus teorías la deconstrucción del sujeto tradicional. Para Bonoris (2013) entonces, Foucault compartió su mayor empresa con el psicoanálisis, específicamente con el lacaniano. Es

así como “a partir de la aparición del inconsciente, emergió la idea de que un sujeto [-leanlo ustedes lacaniano o foucaultiano-] que no es origen ni fundamento” (Bonoris 2013, 46).

En Lacan, el sujeto como agente es inconcebible, ni siquiera como agente de su propio pensamiento (Lacan 1961), por lo cual, no queremos con este trabajo postular el sujeto del psicoanálisis como una versión moderna de la antigua psique, ni mucho menos igualarlo con los sujetos filosóficos trascendentales o autosuficientes; antes bien, pretendemos llevar la reflexión dentro del ámbito de la ética: si bien, esta significa “que el individuo establece una relación consigo mismo en la que él se asume a sí mismo, se responsabiliza de sí” (Sampson 1998, 86); el sujeto ético no va a ser aquel auto-reflexivo de la filosofía o de la psicología; sino el sujeto del inconsciente, lo que quiere decir, un sujeto distanciado de la reflexividad, que no puede tomarse a sí mismo como objeto, ni está dotado de unicidad.

En suma, la emergencia siempre se produce en el intersticio, en lo que se tiene que hacer para acceder a la verdad, es el camino que emprendieron Foucault y Lacan, ya sea en la emergencia del sujeto moral en la relación con uno mismo o el advenimiento del sujeto en el acto analítico.

La tradición en la cual se han pensado sujetos tan diferentes, y desde formas de pensamiento tan disímiles, nos cuestiona asiduamente las pretensiones y limitaciones de la presente revisión. No debemos engañarnos, no pretendemos haber resuelto en pocas

páginas y con una minúscula proporción de la cifra de pensadores que de ella se han ocupado, la pregunta -o mejor dicho, las preguntas- por el sujeto; en cambio reconocemos el sentimiento oceánico -bajo las rúbricas de un viejo texto de Freud- frente a lo que hay aún por investigar, leer, descubrir y re-descubrir no solo del sujeto, sino de todo lo que lo recubre y lo que es recubierto por él: la ética, la verdad, el saber, el poder, la libertad, los significantes, la erótica. Así que, optaremos por postular sino una imposibilidad de delimitación, al menos sí una pluralidad inagotable de definiciones y formas de comprender. En la cual, nos conformaremos con haber avanzado al menos un eslabón, habiendo atravesado las resistencias que prácticas de sí como la lectura y la escritura, traen consigo.

Referencias bibliográficas:

Álvarez, Juan. “Jean-Étienne Dominique Esquirol”, Revista Médica. Clínica. CONDES 23, n° 5 (2012): 644-645.

Allouch, Jean. 1998. “Comunicación parisina”. En erotología de pasaje. Córdoba: revista Litoral.

_____. 2007. El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault. Buenos Aires: El cuento de plata.

_____. 2015. “El psicoanálisis será foucaultiano o no será”. En Laurie Laufer y Amos Squerverer (dirs.), Foucault et la psychanalyse, París: Herman Éditeurs.

_____. “Cuando la libertad se subleva” Revista Nacate (2017): 1-5.

Balibar, Étienne (2013) Ciudadano sujeto Volumen I. El sujeto ciudadano. Buenos Aires: Prometeo libros.

Benveniste, Emile. 1993 [1974]. Problemas de lingüística general II. México: Siglo veintiuno editores.

_____. 1997 [1966]. Problemas de lingüística general I. México: Siglo veintiuno editores.

Birman, Joel. 2008. Foucault y el psicoanálisis. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Bonoris, Bruno. “¿Es el psicoanálisis una práctica de la libertad? Diálogos entre Foucault y Lacan sobre el sujeto y la verdad”. *Verba Volant. Revista de Filosofía y Psicoanálisis* 3, nº. 2 (2013): 45-68

_____. 2019. *El nacimiento del sujeto del inconsciente*. Buenos Aires: Letra Viva.

_____. Entrevista por Martínez, Juan Manuel “El sujeto del psicoanálisis. Bruno Bonoris”. Vídeo de Una propuesta heterodoxa de psicoanálisis, 24:55. 14 de abril de 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=sPoKvkFTevg>

Chávez, Héctor. 2012. *Un acercamiento al concepto de sujeto en el pensamiento de Michel Foucault: Del ser humano al sujeto y el gobierno de sí mismo como práctica de libertad*. Cali: Universidad del Valle.

_____. 2013. “El psicoanálisis como un ejercicio espiritual”. En *Abordajes psicoanalíticos a inquietudes sobre la subjetividad II*. Cali: Editorial Bonaventuriana.

Eseverri, Crisostomo. 1988. *Diccionario etimológico de helenismos españoles*. Burgos: Aldecoa.

Foucault, Michel. 1999 [1980-81]. “Subjetividad y verdad” En *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.

_____. 1999 [1983]. “¿Qué es la ilustración?” En *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.

_____. 1999 [1984]. “El cuidado de la verdad”. En *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.

_____. 2004 [1982]. *La hermenéutica del Sujeto*. Buenos Aires: Biblioteca Nueva. Siglo XXI editores.

_____. 2004 [1984]. *La inquietud de sí*. En *Historia de la sexualidad*, Tomo III. México: Siglo XXI.

_____. 2005 [1984]. *El uso de los placeres*. En *Historia de la sexualidad*, Tomo II. México: Siglo XXI.

_____. 2007 [2003]. *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires: Fondo de cultura económico.

_____. 2013 [1965]. *Entrevista a Michel Foucault*, por Alain Badiou, ¿Qué es la Psicología?

_____. 2015 [1964]. *Historia de la locura en la época clásica*. Volumen I y II. México D. F: Fondo de cultura económico.

_____. 2017 [1976]. *La voluntad de saber*. En *Historia de la sexualidad*, Tomo I. México: Siglo XXI.

Freud, Sigmund. 1995 [1893-85]. Tomo II: *Historiales clínicos (Breuer y Freud)*. Buenos Aires: Amorrortu ediciones.

_____. 1992 [1905]. Tomo VII: *Sobre psicoterapia*. Buenos Aires: Amorrortu ediciones.

_____. 1992 [1916 -17]. Tomo XVI: *28° conferencia. La terapia analítica*. Buenos Aires: Amorrortu ediciones.

_____. 1991 [1917]. Tomo XVII: *Una dificultad del psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu ediciones.

_____. 1992 [1920]. Tomo XVIII: *Más allá del principio del placer*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

_____. 1991 [1937]. Tomo XXXIII: *Análisis terminable e interminable*. Buenos Aires: Amorrortu ediciones.

Kant Immanuel. 1784. “Qué es la ilustración?”, En filosofía de la historia. México: Fondo de cultura económica.

Lacan, Jacques. 1961-62. El seminario, libro IX. La identificación. Buenos Aires: Escuela freudiana.

_____. 1965-66. El seminario, libro XIII. El objeto del psicoanálisis. Buenos Aires: Psicolibro.

_____. 2013, [1960]. “La subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”. En: Escritos 2. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.

_____. 2014 [1953]. “Función y campo de la palabra y el lenguaje”. En: Escritos 1. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.

_____. 2014 [1953-54]. “El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia analítica”. En Escritos 1. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.

_____. 2014 [1956]. “La carta robada”. En: Escritos 1. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.

_____. 2014 [1957]. “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”. En: Escritos 1. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.

_____. 2013 [1965]. “Ciencia y verdad”. En: Escritos 2. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.

_____. 2014 [1966]. “Del sujeto por fin cuestionado”. En: Escritos 1. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.

Laín Entralgo, Pedro. 1958. De Homero a Platón. En la curación por la palabra en la antigüedad clásica. Madrid, España: Revista de Occidente.

Le Gaufey, Guy. La paradoja del sujeto, 2008. Acceso el 2 de febrero del 2019.
<https://es.scribd.com/doc/27779554/GUY-LE-GAUFHEY-La-Paradoja-Del-Sujeto>.

_____. 2009. Pensar sin reflexionar en lo absoluto. México, D.F: Revista Litoral, 42
¿Dónde está el sujeto?

_____. 2010. El sujeto según Lacan. Buenos Aires: El cuenco de la Plata.

Masotta, Oscar. 1992. Lecturas de psicoanálisis Freud, Lacan. Buenos Aires: Paidós.

Morales, Helí. 2003. “Discurso y archivo: Michel Foucault”. En Sujeto en el laberinto.
Historia, ética y política en Lacan. México D.F: Ediciones de la noche.

_____. 1989. “Puntualizaciones sobre la teoría del sujeto. La lógica del sujeto y el discurso
analítico”. En las lecturas de Lacan. México D.F: Armella ediciones.

Manau, Pedro. 1856. Diccionario etimológico de la lengua castellana. Madrid:
Rivadeneyra.

Nancy, Jean-Luc. 2014. ¿Un sujeto? Avellaneda: La Cebra.

Ravinovich, Diana. 1999. El deseo del psicoanalista. Libertad y determinación en psicoanálisis. Buenos Aires: Epublibre.

Robert, Marthe. 1992. La revolución psicoanalítica. La vida y la obra de Freud. París: Fondo de cultura económica.

Rojas, Javier. 2014. Sujeto del Eros, sujeto del Êthos: la genealogía del sujeto del deseo. Cali: [Con]textos.

Safouan, Moustafa. 1985. Lacan y la cuestión de la formación de los analistas. Buenos Aires: Paidós.

Sampson, Anthony. “Ética, moral y psicoanálisis”. Revista Colombiana de Psicología 7, (1998a): 81-93.

_____. “Mente universal y particularidad cultural”. Revista Martín Barbero (1998b)

_____. “Del alma al sujeto”. Revista Colombiana de Psiquiatría. Editorial Kimpres Ltda. 29, n° 3 (2000a): 231-241.

_____. “El psicoanálisis y la clínica”. Conferencia pronunciada en la Universidad del Valle, febrero del 2000b.

_____. “Mente, cultura y enfermedad”. Revista Colombiana de Psicología. Universidad Nacional de Colombia 9 n° 1 (2000c): 23-31.

_____. “La psicoterapia como artefacto cultural”. Revista Colombiana de Psiquiatría. Editorial Kimpres Ltda. 30, n° 4 (2001a): 359-367.

_____. “Lectura y cuidado de sí”. Revista Universidad del Valle 16 (2001b): 4 -16.

Sampson, Anthony y María Cristina, Tenorio. “Psicología, cultura y valores morales”. Revista Colombiana de Psicología 7 (1998): 15-26.

Saussure, Ferdinand. 1945. Curso de lingüística general. Buenos Aires, Argentina: Editorial Losada. S.A.