

**JEAN ALLOUCH**

**EL PSICOANÁLISIS**

**¿ES UN EJERCICIO ESPIRITUAL?**

**RESPUESTA A MICHEL FOUCAULT**



el cuenco de plata



teoría y ensayo

Ediciones literales



## ENVÍO

La acción de Michel Foucault apuntaba más allá del “pensamiento”. Cualquiera fuese el terreno, sus intervenciones eran indisolublemente teóricas y políticas. Tal observación, que entre muchos otros también hiciera Gilles Deleuze, hoy parece sencillamente banal. Pero sobre todo esas intervenciones, como una cuestión de estilo, estaban al tanto de sus propios límites y por ello se acercaban a las intervenciones del psicoanalista: no se trataba, por ejemplo, de hablar en nombre de quienes estaban en prisión, ni tampoco de indicarles cómo actuar; sí en cambio era posible suscitar su acción. En 1978, Foucault lo explica:

Si no digo lo que hay que hacer, no es porque crea que no hay nada que hacer. Todo lo contrario, pienso que hay mil cosas que hacer, que inventar, que forjar por parte de aquellos que reconocen las relaciones de poder en las cuales están implicados y han decidido resistirse a ellas o escapar de ellas. Desde ese punto de vista, toda mi investigación se basa en un postulado de un optimismo absoluto. No realizo mis análisis para decir: las cosas son así, ustedes están atrapados. No digo esas cosas sino en la medida en que considero que eso permite transformarlas.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Declaración a D. Trombadori (*Dits et écrits*, t. IV, París, Gallimard, 1994, p. 93).



Esa discreta, sutil y activa abstención se percibió muy claramente. No hace falta como prueba de ello más que una extraña declaración de amor que nos asaltaba los días 2 y 3 de octubre de 2004 al recorrer las salas del Palais de Tokyo durante las llamadas “24 horas Foucault”, una declaración modulada en diversas figuras que aquí se reproducen en la tapa.

El psicoanálisis también le interesaba a Foucault. Particularmente Lacan, con el que se cruza en varias ocasiones.<sup>2</sup> El 22 de febrero de 1969, Lacan asistió a la conferencia “¿Qué es un autor?”<sup>3</sup> dictada en la Sociedad francesa de filosofía. Allí el psicoanálisis era designado y situado como “discurso”. En la siguiente sesión de su seminario, Lacan proseguía lo que había escuchado produciendo su doctrina de los cuatro discursos. Foucault no le había dicho lo que había que hacer, pero él actuaba a partir de lo que Foucault había dicho (algo que Foucault, reticente ante toda formalización de los discursos, no iba a avalar). ¿Se ha señalado lo inaudito de ese juego de ping-pong en aquel momento? Al responder así, *Lacan aceptaba, ratificaba y hasta constituía (es posible llegar a eso) el hecho de que el psicoanálisis pudiera recibir su estatuto de alguien que no pertenecía al serrallo. ¡Algo nunca visto, desde lo inmemorial para un psicoanalista! Lacan reaccionaba ante las afirmaciones de Foucault como uno de los numerosos prisioneros que se sublevaron ante el llamado del Grupo de intervención en las prisiones (GIP). Lo de prisionero, además, le queda bien. ¿Aca-*

<sup>2</sup> Ver Mayette Viltard, “Foucault-Lacan: la leçon des *Ménines*”, *L’Unebévüe*, n° 12, París, EPEL, primavera de 1999 [en español en *Litoral*, n° 28, Córdoba, Edelp, Octubre de 1999].

<sup>3</sup> Michel Foucault, “Qu’est-ce qu’un auteur?”. Primero publicada en el *Bulletin de la Société française de philosophie* (año 63, n° 3, julio-septiembre de 1969), esta conferencia fue reeditada en *Litoral*, n° 9, Toulouse, Érès, junio de 1983 [en español en *Litoral* n° 25/26, Edelp, Córdoba, Mayo de 1988], luego en *Dits et écrits*, t. I, París, Gallimard, 1994, p. 789-821, [en esp., *Obras esenciales*, V.I, España, Paidós, p. 329-360].



so no basó su concepción del “tiempo lógico” en la situación colectiva de tres prisioneros?

El 6 de enero de 1982, una nueva y no menos ambiciosa intervención de Foucault referida al psicoanálisis. Lacan ha muerto hace cuatro meses y Foucault ha sido inducido a expresar su opinión sobre Lacan luego de su fallecimiento (de lo cual hablaremos más adelante). ¿De qué se trata esta vez? Como en 1969, del estatuto mismo del psicoanálisis. Pero la problemática es diferente.

Esa nueva intervención parte de una constatación, por otra parte la misma que había hecho Lacan hacía poco: el psicoanálisis no es una ciencia, sino una “forma del saber” (un delirio, según Lacan en aquella época). Una ciencia, para ser accesible, no exige ninguna conversión del sujeto, ni promete la menor iluminación al final. Un concepto como el de “sujetivación”, esencial en Lacan y últimamente en Foucault, no tiene lugar allí, ni desempeña ningún papel. No es posible, prosigue Foucault, intentar asimilar a la estructura de la ciencia esa “falsa ciencia” que es el psicoanálisis. Pero esto no quiere decir que se halle en una posición atópica –aunque yo agregaría que para el psicoanalista sigue siendo grande la tentación de llevar el carácter efectivamente inédito de la invención freudiana hasta lo que quisiera ser una radical atopía. No, la forma de saber que fue llamada “psicoanálisis” no es absolutamente nueva, como lo comprueba el hecho de que sea posible realizar una genealogía de ella.

Por lo tanto, no es ciencia, pero tampoco religión. Asimilar el psicoanálisis a una religión es un error y “no aporta nada”. El terreno entonces ya está despejado. En cambio, muchos elementos presentes en el psicoanálisis, y más claramente en Lacan que en ningún otro, le parecen a Foucault otras tantas recuperaciones de exigencias que correspondieron a la espiritualidad o, más pre-



cisamente y también más certeramente, a la espiritualidad de las escuelas filosóficas antiguas que describirá en el curso sobre “la hermenéutica del sujeto”. ¿Es fundada esta comparación? Estudiando una por una dichas exigencias, intentaremos responder a esta pregunta.

Por el momento, Foucault menciona la cuestión bifronte, si es que no unilateral como una banda de Moebius, del ser del sujeto: ¿qué debe ser para acceder a la verdad? ¿Y qué transformación produce en el sujeto su acceso a la verdad? Destaca entonces la presencia de esta cuestión, “absolutamente típica de la espiritualidad”, en el psicoanálisis y en el marxismo. Al evocar en ese caso al psicoanálisis, Foucault tiene en mente a Lacan, y no se advierte cómo se podría refutar su observación desde el lado de Lacan. Observación que aclara así:

Quiero decir que encontrarán en esas formas de saber las cuestiones, los interrogantes, las exigencias que, me parece —asumiendo una perspectiva histórica de unos milenios, al menos uno o dos—, son las más antiguas, las más fundamentales cuestiones de la *epimeleia heautou* y por lo tanto, de la espiritualidad como condición de acceso a la verdad. Lo que ha sucedido, por supuesto, es que ninguna de estas dos formas de saber, de manera clara y audaz, ha considerado muy explícitamente ese punto de vista. Se han procurado ocultar las condiciones de espiritualidad propias de esas formas de saber dentro de un determinado número de formas sociales.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Michel Foucault, *L'Herménétique du sujet, cours au Collège de France. 1981-1982*, París, “Hautes études”, Gallimard, Seuil, 2001, p. 30-31. Edición establecida bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana por Frédéric Gros. [En español: *La Hermenética del sujeto*, México, F.C.E., 2002, p. 43. En adelante *HS*].



Pero sobre todo agrega esta otra proposición que por otro lado puede ser tomada como una retractación: “No digo en absoluto que sean formas de espiritualidad.” Una agudeza de Foucault: en 1982, sabe que no le corresponde exponer que el psicoanálisis es un movimiento espiritual, como tampoco le correspondía en 1969 descontar la existencia de un “discurso psicoanalítico” aun cuando le daba al psicoanálisis el alcance de un régimen discursivo. No obstante, en el seno mismo de esa abstención y gracias a ella, hace un llamado al analista sugiriéndole que considere su posición, explícitamente y como nunca antes se había hecho, desde el punto de vista de la espiritualidad. Una máscara puede caer. ¡Chócala!

Aquí también nos rendiremos (rendirse... como quien depone las armas)\* ante la convocatoria de Michel Foucault.

---

\* El verbo en francés es *se rendre*, usado en el sentido de “acudir; aceptar”, pero que también significa “rendirse; entregarse; capitular”, de ahí el juego de palabras en el original que en la traducción se intenta mantener [T.].



## CAPÍTULO I

---

*¡Chócala!*



*Piensen solamente, más allá de nuestro punto de vista actual, en las consecuencias del paso que daríamos nada más que aceptando esta suposición [de que hay transferencia de pensamiento: es gibt Gedankenübertragung]. Lo que el custodio de San Dionisio tenía la costumbre de añadir al relato del martirio del santo sigue siendo cierto. Después que le cortaron la cabeza, San Dionisio la habría recogido y se habría marchado llevándola bajo el brazo. Y el custodio agregaba: "En casos semejantes, sólo cuesta dar el primer paso. Después, todo funciona solo."*

SIGMUND FREUD, "Psicoanálisis y telepatía".

*De modo que la vida espiritual se habría retirado completamente de los cielos [se trata de Proust] y de los mundos del más allá: su campo de fuerza es la pobreza de este mundo, la calle, la alcoba, el salón.*

GEORGES BATAILLE, "Marcel Proust".

*Antes bien deberíamos buscar nuestros modelos en lo que permanece incomprendido y sin embargo tan vivo dentro de lo que la tradición nos ha legado fragmentariamente como ejercicios del escepticismo, en tanto que no son simplemente juegos brillantes entre doctrinas opuestas, sino por el contrario verdaderos ejercicios espirituales, que seguramente correspondían a una praxis ética, que le da su verdadera densidad a lo teórico que nos ha quedado con ese título y bajo esa rubrica.*

JACQUES LACAN, *La lógica del fantasma*.



## UN PASO AL COSTADO

Un título como *La hermenéutica del sujeto*, ¿no era capaz de zumbarnos en el oído a los psicoanalistas, en primer lugar a los lacanianos? A la distancia, actualmente no se puede asumir que ese curso de Michel Foucault, publicado en 2001, haya tenido importancia para ellos. Tal vez se sospechó, si es que se lo leyó<sup>5</sup>, que tenerlo en cuenta implicaría demasiados trastornos dentro de la teoría así como dentro de la práctica psicoanalíticas.

Sea como sea y más radicalmente, ¿sería posible que las transformaciones a las cuales Foucault invita al psicoanálisis (pronto diré cuáles) sean precisamente las que le convienen en adelante?

¿Pero qué pasó entonces para que se impusiera ese gesto de redoblar a Lacan por parte de Foucault? Tomemos *El poder psiquiátrico*<sup>6</sup>,

---

<sup>5</sup> No hay una sola referencia a *La hermenéutica del sujeto* en las diversas contribuciones reunidas en *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, n° 19 (Ginebra, Georg Éditeur, 2004-2005), aun cuando se titula “Espiritualidad”. Tampoco se menciona en la revista *Topique*, n° 85 (París, L’Esprit du temps, 2004), que se titula “Las espiritualidades”. Ninguno de los colaboradores de esas dos revistas, conocidos como psicoanalistas, se pregunta si el psicoanálisis a su vez sería una figura de la espiritualidad. Se abocan o bien a comentar a Freud, o bien a considerar la espiritualidad como uno de los posibles objetos de los que trataría el psicoanálisis. Solamente un filósofo, Claude Raphaël Samama, en *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, califica a Freud de “profeta” y se aventura más allá.

<sup>6</sup> Michel Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique, cours au Collège de France 1973-1974*, París, “Hautes études”, Gallimard, Éd. du Seuil, 2003. Edición establecida bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana por Jacques Lagrange [en esp., *El poder psiquiátrico, curso en el Collège de France 73-74*, FCE, Argentina, 2005, en adelante PP].



*Los anormales*<sup>7</sup> y *La hermenéutica del sujeto*. Salta a la vista al leer esos textos, especialmente el último, que se trata nada menos que de la genealogía del psicoanálisis. Según Foucault: “Genealogía quiere decir que realizo el análisis a partir de una cuestión presente”.<sup>8</sup> Dicha cuestión, de la que me apropio por la sencilla razón de que pareciera ser actualmente una cuestión para cualquiera, es la siguiente:

[...] cuando actualmente vemos la significación, o más bien la casi total ausencia de significación, que les damos a expresiones sin embargo muy usuales y que no dejan de aparecer en nuestro discurso como: volver en sí, liberarse, ser uno mismo, ser auténtico, etc., cuando vemos la ausencia de significación y de pensamiento que hay en cada una de esas expresiones usadas hoy, creo que no hay que estar muy orgullosos de los esfuerzos que hacemos ahora para reconstituir una ética de sí. [...] dentro del movimiento que ahora nos hace a la vez referirnos incesantemente a esa ética de sí sin darle nunca un contenido, pienso que cabe sospechar algo que sería una imposibilidad de constituir hoy una ética de sí, cuando tal vez sea una tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable constituir una ética de sí, si después de todo es cierto que no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político más que en la relación de sí consigo mismo.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> M. Foucault, *Les Anormaux, cours au Collège de France 1974-1975*, París, “Hautes études”, Gallimard, Éd. du Seuil, 1999. Edición establecida bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana por Valerio Marchetti y Antonella Salomoni [en esp., *Los anormales*, México, FCE, 2004, en adelante *LA*].

<sup>8</sup> M. Foucault, “Le souci de la vérité” (mayo de 1984), en *Dits et écrits*, t. IV, n° 350, [en esp., “El cuidado de la verdad”, *Obras esenciales*, t. III, Barcelona, Paidós, p. 369-380].

<sup>9</sup> M. Foucault, *HS*, p. 246 (curso del 17 de febrero de 1982).



Pero también, dentro de *La hermenéutica del sujeto*, está el texto de Frédéric Gros titulado “Situación del curso”, que tiene su importancia. Frédéric Gros no fue el único que se planteó la cuestión del giro realizado por Foucault a fines de los años 1970. Excelentes trabajos se dedican a ello, en particular los de Judith Revel y Mathieu Potte-Bonneville.<sup>10</sup> Un acervo al que cabe agregar el debate de Arnold Davidson con Pierre Hadot, inspirador y después crítico de Foucault.<sup>11</sup>

Para indicar aquello que vuelve tan indispensable, por el lado de Lacan, recurrir actualmente a una genealogía del psicoanálisis, expondré lo siguiente: después de más de un siglo, a fuerza de haberse devanado los sesos en todos los sentidos, el psicoanálisis ha llegado a no saber ya en dónde está, adónde pertenece ni tampoco qué es. Algo que, aun teniendo efectos positivos, particularmente efectos críticos, sin embargo tiene consecuencias molestas en varios planos. Quizás no tanto en la práctica misma (práctica que de alguna manera es *sostenida* por el dispositivo freudiano, aunque haga falta examinarla más en detalle, pues a veces se descubre que ese dispositivo se coloca del lado del discurso del amo), sino más bien, por una parte, en lo que podemos llamar la posición del psicoanálisis dentro de la *episteme* y, por otra parte, en la manera en que el psicoanálisis tiene que presentarse en lo social a fin de poder subsistir, aunque fuera al modo de un parásito. ¿Cómo elegiría una política de la cual apropiarse, si ya no sabe ni quién es ni lo que es?

No tomaré más que un solo indicio de la actual desorientación: el combate que se llevó a cabo en Francia contra la evalua-

<sup>10</sup> Judith Revel, *Michel Foucault, Expériences de la pensée*, París, Bordas, 2005; Mathieu Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, París, PUF, 2004.

<sup>11</sup> Pierre Hadot, “Réflexions sur la notion de ‘culture de soi’”, en *Michel Foucault philosophe*, París, Éd. du Seuil, 1989. Arnold Davidson, “Ethics and Ascetics: Foucault, the History of Ethics in Ancient Thought”, en Jan Goldstein (ed.), *Foucault and the Writing of History*, Oxford, Basil Blackwell, 1994, p. 63-80.

ción y las terapias comportamentales cortas. ¿Cómo se reaccionó políticamente a nivel institucional? Conformando una especie de frente “psi” y devolviéndole consistencia al mismo tiempo al humanismo, que vuelve tan trascendente al sujeto que por principio debería escapar de toda evaluación. Se cae además en plena contradicción, porque quienes vociferaron con razón en contra de la evaluación no se privan, como atestiguan sus escritos, de evaluar con toda la fuerza, en particular usando el diagnóstico *larga manu*. Ese sujeto que escaparía de toda evaluación, el sujeto “humanista”, no es el de Lacan.

Por cierto, el recurso a ese sujeto pretende ser un arma contra la desastrosa y poderosa tentativa actual de reabsorción del sujeto en el individuo. El individuo, el *indivis*, es el sujeto estadístico, vale decir, disuelto dentro de la estadística<sup>12</sup> (la estadística supone que el mismo individuo responde a la pregunta 3 y a la pregunta 12 del formulario que hay que llenar, a cada una y a todas las preguntas; eliminan esa suposición, y ya no es posible ningún cálculo). ¿Pero acaso se advirtió en ese combate justo que así se estaba reviviendo lo que Foucault distinguía en 1973-1974 denominándola “función psi”? Sin duda que no. Por otro lado, que yo sepa ningún foucaultiano participó ni fue asociado con ese combate donde sin embargo tomaron parte Philippe Sollers, Jean-Claude Milner, Bernard Henry Lévy y muchos otros, que no eran “psi”.

El aval que de ese modo se otorgó a los psis de cualquier índole tiene que pagarse con algún costo para el psicoanálisis. Al conformar semejante comunidad psi, insertándose a su vez en ella, por cierto que se olvidaban abiertamente un determinado número de indicaciones valiosas de Lacan, por ejemplo la de

---

<sup>12</sup> Cf. Jean-Claude Milner, *Le Juif de savoir*, París, Grasset, 2006, p. 214-217.



que no valía la pena “psicoterapiar” el psiquismo –la misma palabra es tan fea que en efecto no vale la pena. Pero también se reforzaba la idea del psicoanálisis como una pastoral, como casi naturalmente al servicio del bien público de nuestras sociedades –lo que se lee claramente además en algunos autores que identifican el combate psicoanalítico con el de la democracia. Según ellos, el psicoanálisis necesita de la democracia (y la experiencia latinoamericana debería pues pronunciarse de manera sin dudas matizada, aunque también la de los *gringos*, cuyo estilo de democracia hizo añicos el psicoanálisis, que se supone le suministra ciudadanos adaptados, y aún más con la actual búsqueda desenfrenada de consenso).<sup>13</sup> Sin embargo, no podríamos deducir la recíproca sin más: que el psicoanálisis necesite de la democracia (aceptémoslo por un momento) no implica que la democracia necesite del psicoanálisis. Tomémoslo como una definición: tal vez no haya verdadera democracia sino allí donde la modalidad situada en el poder tolera en su seno otros funcionamientos de esa misma modalidad (un problema que se enfoca en las llamadas sectas) y otras modalidades que no convergen necesariamente con ella. Según esta exigente definición, como vemos, y sin evocar siquiera la esclavitud, la Atenas que mató a Sócrates no merece ser llamada una democracia.

Se terminó admitiendo, junto a Lacan, que el psicoanálisis no era una ciencia. Lacan tapa entonces como puede el agujero que él mismo abriera. Lo llama “un delirio del cual se espera que traiga una ciencia”. Tal definición era cierta en aquella época, al menos para él, pues estaba enredado en el delirio del borromeo a la espera de su cientificidad. No obstante, usar una categoría psiquiátrica, el delirio, para darle su estatuto al psicoanálisis parecía, más

---

<sup>13</sup> Cf. Pierre-Henri Castel, “Dissidence et consensus: l’unité de la psychanalyse vue de New York”, *Quid pro quo*, París, EPEL, 2006.



que extraño, inconveniente. En primer lugar, si hay delirio, son múltiples y están lejos de ser compartidos (como en el caso del borromeo). Además, se permanece así bajo la enseña de la “función psi”, y al hacerlo, uno se engaña y engaña a su mundo. Tal vez no sea tan malo que uno engañe a su mundo. Pero, ¿acaso hoy tiene el psicoanálisis la fuerza para usar la función psi como una apariencia? ¿Para servirse de ella sin servirle a ella? ¿E incluso, porque tal vez sea posible llegar hasta allí, para servirse de ella sirviéndole? La función psi actualmente se ha vuelto tan potente en Occidente que nada parece más lejano. Por cierto, hay algunos que han asumido la función psi y llevan adelante dentro de las instituciones “psi” un verdadero combate contra las decisiones erróneas, alienantes que aquélla suscita. Son personas discretas, no gritan lo que hacen por encima de los techos. No obstante, ocasionalmente expresan hasta qué punto su posición y su acción se vuelven cada día más difíciles. Lo atestigua su combate incluso en contra de la institución que les paga; no son la regla, sino la excepción.

Hay connivencia e incluso confluencia entre la promoción de la función psi y la medicalización del psicoanálisis. Sencillamente porque, históricamente, aquélla tomó el camino de ésta última. ¿Y qué ha pasado después de la muerte de Lacan? Un retorno masivo entre los lacanianos del saber ubicado en posición de agente de la acción terapéutica (retorno que es posible observar en los grupos lacanianos numéricamente más importantes, pero también en otros, donde Lacan es tomado como uno más). ¿Qué decir al respecto? Que Lacan, después de Freud al que también le sucedió la misma desventura, fracasó en desprender el análisis de esa psicomedicina para cuyo ejercicio no hay ninguna necesidad de ser médico. La obra de Arnold Davidson traducida recientemente al francés, en mi opinión, constituye un punto definitivo al



respecto<sup>14</sup>: a los psiquiatras del siglo XIX no les habrá hecho falta nada menos que inventar la sexualidad, y aquello que la acompaña, la función psi, para llegar a imitar más o menos el movimiento anátomo-clínico que en la misma época, con Bichat, daba las pruebas más evidentes de sus conquistas. Salvo que esa laboriosa imitación no habrá engañado sino a quienes hayan tenido a bien dejarse embaucar.

Foucault nombra la función psi exactamente el 9 de enero de 1974; para cartografiar enseguida su despliegue (véase *El poder psiquiátrico*). Todo parte de la demostración previa según la cual el psiquiatra es alguien que dirige; habría logrado pues, en una medida bastante amplia, que se pusiera a su cargo socialmente la “dirección de conciencia” (más adelante discutiremos las reservas que pueden mantenerse sobre este juicio). Pero a Foucault le parece notable y en este caso importa *la manera* en que el psiquiatra dirige. Al enfrentarse con el poder extremadamente coercitivo del delirio en el alienado –coercitivo para el alienado, pero también para su entorno–, el psiquiatra se dedicará a dirigir al alienado dándole *a la realidad misma* un poder coercitivo. Es lo que Foucault llama la *tautología asilar*: “Por lo tanto, darle poder a la realidad, y fundar el poder en la realidad, es la tautología asilar.”<sup>15</sup> ¿Qué pasa con esa realidad? Foucault, como Lacan, no la considera como un dato en bruto, sino como *voluntad del otro*, es decir, del psiquiatra. Por supuesto, todo esto tiene mil resonancias en el psicoanálisis, pues basarse en la parte sana del yo equivale a la recuperación de una de las tácticas del tratamiento moral.

Pero Foucault lleva más lejos su investigación y se pregunta acerca de los alienados: ¿por qué la medicina? ¿Por qué la me-

<sup>14</sup> *L'Émergence de la sexualité*, París, Albin Michel, 2005, [en esp., *La aparición de la sexualidad*, Barcelona, Alpha Decay, 2004].

<sup>15</sup> M. Foucault, *PP*, p. 202.



dicina cuando la disciplina impuesta en los asilos no se distingue de la que se ejerce en los cuarteles, las escuelas, los orfanatos, las cárceles? Con este nuevo giro, nos espera una sorpresa. Señala en efecto que no es *el saber médico* lo que constituye la diferencia entre el médico y un administrador cualquiera que detenta el poder, porque agrega que no hay conexión, ni siquiera laxa, entre el saber y la práctica de los alienistas; ambos, el saber y la práctica, sigue su camino por su lado (y sigue siendo así, la psicofarmacología no lo ha modificado). En cambio, para conseguir que el alienado admita la realidad que se le contrapone y que se pretende que sea más coercitiva que su delirio, se apela nada menos que al cuerpo mismo del médico: un cuerpo imponente, un cuerpo que se impone (puede verse ya en la primera lección del curso), un cuerpo que adquiere, como muestra Foucault, las dimensiones del mismo asilo. Pero también en este punto Foucault no cede a la facilidad; una vez más, se pregunta acerca de ese cuerpo: “¿Por qué no un director administrativo, por qué un médico?” Respuesta: porque el médico sabe. Pero, se objetará, ¿acaso el mismo Foucault no observó que el saber del médico precisamente no interviene en su práctica? Sí, por cierto. Sin embargo lo que importa no es que el médico detente un saber útil para el tratamiento, sino que lleve *las marcas* de un saber supuesto, supuesto por la misma inscripción de esas marcas. Dichas marcas, diríamos con Lacan, lo convierten en un ser supuesto saber. Y Foucault describirá las astucias de los médicos para que cobre consistencia frente a todos, estudiantes, enfermeros, administradores y, por supuesto, enfermos, esa impresionante figura de un doctor que sabría mejor que el enfermo lo que corresponde al enfermo y a su enfermedad. La más ostensible y la más repugnante de esas astucias es la presentación de enfermo, y no es un buen signo que aún hoy siga sien-



do ampliamente practicada en algunos sitios lacanianos. Foucault precisa:

Son esas marcas del saber, y no el contenido de una ciencia, las que le permitirán al alienista funcionar como médico en el interior del asilo. Son esas marcas del saber las que le permitirán ejercer en el interior del asilo un “super-poder” absoluto, e identificarse finalmente con el cuerpo asilar.<sup>16</sup>

Dentro de lo que Foucault llama “proto-psiquiatría” se trata pues del poder (del delirante) contra el poder (del alienista) –identificado a su vez como “super-poder” o bien como “intensificación de la realidad”. La función psi, escribe entonces, se encuentra “en todas partes donde sea necesario hacer que funcione la realidad como poder”.<sup>17</sup> ¡Suntuosa definición! Más aún en la medida en que añadirle a esa super-realidad la realidad del inconsciente parece, desde esa perspectiva, un simple matiz, más exactamente un suplemento de super-realidad que en el fondo no cambia nada. Como seguimos constatando cada día más, la función psi luego ha proliferado, empezando por la escuela, donde hace su ingreso por el sesgo del niño idiota.

---

<sup>16</sup> M. Foucault, *PP*, p. 221-222.

<sup>17</sup> M. Foucault, *PP*, p. 225. ¿Qué sucede con el psicoanalista en este punto? Su posición se caracteriza por el hecho de que no dispone de ninguno de los medios por los cuales el psiquiatra, en los límites de su acción, ejerce su super-poder: ni los brazos fornidos de los enfermeros, ni camisa de fuerza química, ni pieza de aislamiento, ni amenazas o chantajes son admisibles. ¿Y entonces? Precisamente, despojado, su intervención podrá emplear su debilidad real como una palanca. Foucaultianamente hablando, se trata de un sub-poder, que remite a la regla del juego laciano según la cual el psicoanalista dispone de un poder, a veces otorgado por el analizante, pero un poder que precisamente no ejerce.



Y es a partir de esa forma mixta, entre la psiquiatría y la pedagogía, a partir de esta psiquiatrización del anormal, el débil, el deficiente, etc., que se produjo, según creo, todo el sistema de diseminación que le permitió al psicólogo convertirse en esa especie de redoblamiento perpetuo de todo funcionamiento institucional.<sup>18</sup>

Ahí tenemos pues la función psi, a la que actualmente parecemos suscribir con las mejores intenciones. ¿Es ése el lugar del analista? Había creído comprender que estaba por el contrario allí donde se rechazó, muy tempranamente, esa intensificación de la realidad, esa realidad elevada por Freud a la dignidad de un principio (el llamado “principio de realidad”). Antes bien, ¿no estaba determinado ese lugar por la resistencia freudiana a ese forzamiento cuya naturaleza se revelara con el fiasco público de Charcot en la Salpêtrière (Charcot ridiculizado por las histéricas que simulan, sin que él lo sospeche, su pretendido saber)? Foucault revisa lo que pasó en la Salpêtrière en la época de Charcot. Recordemos que Charcot no quiere saber nada acerca de la lubricidad que sin embargo tiene ante los ojos (Charcot es una mirada). Freud entonces tomó partido por las histéricas, siguió sus indicaciones, y no desatendió la lubricidad. ¿No se apartaba de ese modo de la función psi? ¡Pero aquí estamos, ciento treinta años después, de vuelta en la zanja!

Actualmente, no veo otra política posible para el psicoanálisis que la siguiente: cuanto más extendida, imponente y dominante se revele la función psi, más se hace preciso apartarse de ella. Desde hace tiempo, un discreto síntoma señalaba el peligro: casi indiferentemente, en las declaraciones y en los escritos psicoanalíticos

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 226.



se usan las palabras “análisis” y “psicoanálisis”. ¿Qué hace entonces aquí ese “psi” que en el uso no tiene ningún valor semántico? Es un puro significante que, como tal, equivale a un síntoma.

Recientemente publicada en francés, la *Correspondencia completa* Freud-Abraham manifiesta hasta qué punto la vaguedad sobre el nombre mismo de “psicoanálisis” va mucho más allá de lo que acabamos de señalar y continúa el primer cambio que hace pasar a Freud de “análisis psíquico” o bien “análisis psicológico” (1894) a “*psycho-analyse*” (en francés, 1896), y luego a *Psychoanalyse* (en alemán) traducido al francés como “*psychanalyse*”. Fernand Cambon, traductor de esa *Correspondencia*, observa que mientras Freud abrevia la palabra mediante  $\Psi A$ , Abraham por su parte escribe  $\Psi\alpha$ . Y agrega: “Tal bipartición no tiene excepciones.”<sup>19</sup> La precisión literal de su trabajo torna sorprendente el carácter parcial de esta observación (hallamos en efecto varias veces  $\Psi\alpha$  escrito por Freud en forma de adjetivo). Además, leemos por el lado de Freud “ $\Psi$ -analíticos” y, por el lado de Abraham, “ps’anal.” o bien, levemente diferente, “ps-anal.”, “ps’análisis”, “ps’analista”, “psicoanalít.”, etc. Por medio de  $\Psi\alpha$  Abraham escribe *Psychoanalyse* que, como todos los sustantivos alemanes, va con mayúscula. El  $\Psi A$  de Freud también respeta esa mayúscula, pero le añade la mayúscula de *Analyse*, es decir que considera *Analyse* como si también fuera un sustantivo: sigue estando subrayada la separación entre *Psycho* y *Analyse*. Freud conserva así la separación/unión de su primera escritura francesa: *psycho-analyse*. Una vez advertidas estas vacilaciones de escritura, uno se pregunta: ¿están esos dos talmudistas ubicados bajo la misma enseña?

<sup>19</sup> Sigmund Freud, Karl Abraham, *Correspondance complète*, París, Gallimard, 2006, p. 22 [en esp., *Correspondencia*, Barcelona, Gedisa, 1979. Colección dirigida por O. Masotta, traducción de R. Alcalde].



Por lo tanto, ese embarazoso “psi” es un síntoma, que remite a otro rasgo sintomático no menos extraño: la denominación misma de “psiquiatría”. En medicina, tenemos la neurología, la pneumología, la cardiología, etc., términos todos donde el uso de *logos* (razón) como sufijo está justificado por el hecho de que en cada caso nos enfrentamos a un objeto bien constituido, a un “aparato”: el sistema nervioso, el sistema respiratorio, sanguíneo, etc. En cambio, se usa *iatros* (médico) cuando el objeto no está bien delimitado, cuando no se trata de un aparato. No resulta obvio, médicamente hablando, que existan una geriatria, una pediatria, tampoco una psiquiatría. Con *iatreia*, se pone el acento en la práctica médica y no en un objeto distinto de otros objetos aislados por la ciencia médica. En el momento de rebautizar a los médicos alienistas en los albores del siglo XIX, ¿por qué no se usó la palabra “psicólogo”? Habrían debido hacerlo si hubiesen estado seguros de que la función psi iba a permitirles localizar un “aparato psíquico”. Pero precisamente se trata de una función, no de un aparato. El análisis de Foucault da cuenta de que se pone el acento en el arte del médico, a falta de un objeto. El psiquiatra inventará pues su símil-objeto, o sea la función psi, no sin alguna vaguedad puesto que la práctica “iátrica”, según las indicaciones de Filón de Alejandría (muerto en 41 d. C.) retomadas por Foucault, no se refiere al alma sino al cuerpo. Filón habla del grupo de los Terapeutas:

¿Y por qué, pregunta Filón, se llaman terapeutas? Bueno, dice, porque cuidan el alma como los médicos cuidan el cuerpo. Su práctica es *therapeutiké*, dice, como la práctica de los médicos es *iatriké*. Filón, como algunos autores griegos, aunque no todos, realiza una distinción entre la terapéutica y la iátrica, siendo la terapéutica justamente una forma de actividad de cuidados más amplia, más espi-



ritual [...] Y, dice, se llaman Terapeutas porque pretenden cuidar el alma como los médicos cuidan el cuerpo, y también porque practican el culto del Ser (*to on: therapeuouisi to on*). Cuidan el Ser y cuidan su alma. Y es por hacer las dos cosas a la vez, por la correlación entre el cuidado del Ser y el cuidado del alma que pueden denominarse “los Terapeutas”.<sup>20</sup>

Cotejado con la sensibilidad lingüística de Filón de Alejandría y de los Terapeutas, el nombre de “psiquiatría” parecería teratológico. No se elige “psicoterapeuta”, tampoco “psicólogo”, a falta de una psicología médica que hubiese obtenido los mismos resultados que la neurología, por ejemplo. Pero si *iatreia* designa el cuidado del cuerpo, “psiquiatra” no resulta más adecuado, ya que vincula *iatreia* (medicina del cuerpo) no con el cuerpo sino con el alma. Asimismo, como lo mostró Jacques Postel<sup>21</sup>, en la historia de esa disciplina se ha visto que el papel del psiquiatra no deja de desdoblarse: Pinel y su célebre enfermero no son más que una de las numerosas manifestaciones de ese insistente desdoblamiento. A Pinel, el cuidado del cuerpo, a Jean-Baptiste Pussin, el del alma.

El análisis no es una psicología. Tampoco es un arte ni el psicoanalista es un artista, algo que se dice y a veces incluso se reivindica. No hay duda de que no es una religión, también a pesar de algunas inclinaciones hacia ese lado; y menos todavía una magia, aun cuando ocasionalmente sea “mágico”. Está pues como flotando en el aire. Ni ciencia, ni delirio, ni religión, ni magia: ¿qué es entonces el psicoanálisis?

<sup>20</sup> M. Foucault, *HS*, p. 111.

<sup>21</sup> Léase su intervención en Tours, publicada en *Psypropops*, julio de 1993. La comento más ampliamente en “Intolérable ‘Tu es ceci’”, *L’Unebévue*, n° 8/9, París, EPEL, primavera-verano de 1997, p. 127-129, [en esp., “Intolerable ‘Tu eres esto’”, *Litoral 25/25*, Córdoba, Edelp, 1998].



## SPYCANÁLISIS

Pues bien, debido a que Foucault ha cartografiado la genealogía del psicoanálisis, es posible una respuesta, un término, uno solo, que puede designar su estatuto y que voy a proponer aquí. No sin dedicarme primero a sostenerlo.

Partamos del hecho de que iniciar un análisis es tener cuidado de sí mismo, del propio ser, como a su manera lo hacían los Terapeutas. Solicitar un análisis, comprometerse en él, llevarlo a su término, es haber percibido, por la insoportable gracia del síntoma, que la manera en que uno cuidaba de sí mismo hasta entonces era calamitosa. Sigmund Freud, amoldándose a la histérica, habría inventado una manera inédita de cuidar de sí. Y no es porque al hacerlo ignorase que retomaba cierta veta que sus seguidores, por su parte, se vieron forzados a ignorar.

En efecto, otros lo habían precedido; otros se plantearon muy seriamente la misma cuestión del *epimeleia heautou* (latín: *cura sui*) que, según observa Foucault,

[...] tuvo una vida de muy larga duración en toda la cultura griega [...].<sup>22</sup>

No es simplemente como condición de acceso a la vida filosófica, en el sentido estricto y pleno del término, que

---

<sup>22</sup> M. Foucault, *HS, op. cit.*, p. 17.



hay que cuidarse a sí mismo. [...] La incitación a ocuparse de uno mismo, en el curso del largo apogeo del pensamiento helenístico y romano, adquirió una extensión tan grande que se convirtió, según creo, en un verdadero fenómeno cultural de conjunto.<sup>23</sup>

El período histórico al que se dedica Foucault para darle toda su amplitud a la cuestión del cuidado de sí resulta particular en muchos aspectos. Se trata del Imperio romano antes de que el cristianismo se impusiera, poniéndole fin así al politeísmo abierto donde, sin mayores problemas, era posible acoger nuevos dioses (un politeísmo sin un panteón estructurado). Sobre ese período, Marguerite Yourcenar decía que era el único breve momento verdaderamente ateo en Occidente. Imaginemos una Francia colonial que sólo hubiera tenido ojos para el África negra, superlativamente percibida como modelo de un arte de vivir considerado excelso, el más deseable y que por lo tanto se debía imitar. ¡Impensable! Así era sin embargo la relación de Roma con Grecia: una colonia, lo que por cierto Grecia era, pero también el *nec plus ultra* de un feliz modo de vida y la referencia constante, dentro de la clase culta, para todo pensamiento y toda acción.

Nos interesa particularmente un rasgo, sacado a la luz por Georges Canguilhem en su artículo “¿Qué es la psicología?”<sup>24</sup>, un

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 25-26.

<sup>24</sup> Georges Canguilhem, “Qu’est-ce que la psychologie?”, conferencia pronunciada el 18 de diciembre de 1958 en el Collège de philosophie en París y publicada en la *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, París, 1958. El artículo puede bajarse de <http://www.psychanalyse.lu/articles/CanguilhemPsychologie.htm>. Fue reeditado en 1966 en el número de los *Cahiers pour l’analyse* que se titula a su vez, citando a Canguilhem, “Qu’est-ce que la psychologie?” Por su parte, Canguilhem volvería sobre el tema, con la misma virulencia, más de veinte años después: véase “Le cerveau et la pensée”, texto dactilografiado, curso público del MURS del 20 de febrero de 1980, recogido en *Prospective et santé*, 14, 1980. [“El cerebro y el pensamiento”, *Revista colombiana de psicología*, N° 5/6, U.N. de Bogotá y en <http://www.oficinavirtual1.com.ar/biblioteca/cerebroypensamiento.htm>.] Al citar a Canguilhem, Lacan participará en esa gresca: véase “La ciencia y la verdad”, *Ecritos 2*, “México, Siglo XXI”, p. 839.



artículo que diría, junto a Lacan, que funda una posición, incluso para el psicoanalista. En la medida en que el alma, señala Canguilhem, es considerada como un ser natural, y precisamente por eso, no se trata en absoluto en la Antigüedad de una ciencia del alma, de una “psicología”. El *Del alma* de Aristóteles, subraya, es “un tratado de biología general, uno de los escritos consagrados a la física”. Y es a esa ubicación del alma fuera del campo de una psicología que por entonces no existía, es a esa concepción del alma pensada físicamente “como forma del cuerpo vivo y no como sustancia separada de la materia” a lo que Canguilhem vincula la invención freudiana, que habría tomado de allí su verdadero punto de partida. Al respecto, la frase decisiva de Canguilhem es la siguiente:

A esa concepción antigua se remonta *sin ruptura* [subrayado mío] un aspecto de la psicología moderna: la psico-fisiología –considerada por mucho tiempo como psico-neurología exclusivamente (pero actualmente, además, como psico-endocrinología)– y la psico-patología como disciplina médica.

La psicopatología (no la que se enseña actualmente, como se habrá entendido) empezó positivamente con Galeno, quien estableció experimentalmente que el cerebro, y no el corazón, es la sede del alma; y desembocó en el Freud neurólogo y no psicólogo, tan decisivamente destacado por Lacan, en el Freud de la *Neurotica*, en el Freud anterior a la invención... ¿de qué? De una realidad psíquica que encontrará su sede en la fantasma.

Era posible entonces cuidar de sí mismo, algo que tan sólo en determinadas escuelas quería decir “de su alma”, fuera de toda psicología. Y es precisamente lo que resalta *La hermenéutica del*



*sujeto* al referirse –sin duda que no por casualidad– al mismo período indicado por Canguilhem.

Pero entonces, ¿de qué manera no psicológica tener cuidado de sí? La respuesta pasa por una experiencia de lectura, la de *La hermenéutica del sujeto*. Un psicoanalista no podría menos que sentirse afectado por la extrema cercanía del ejercicio psicoanalítico con esas prácticas antiguas del cuidado de sí presentadas por Foucault. Salteamos alegremente el cristianismo<sup>25</sup>, salteamos no menos felizmente la psicología como “ciencia del sentido interno” (o de la conciencia de sí, o incluso del yo), desarrollada en el siglo XVIII por Wolff<sup>26</sup> y, sorpresivamente, volvemos a estar... (si puedo decirlo así) en casa\*. Lo que en suma no resultará sorprendente cuando se trata de una genealogía del psicoanálisis. Señalemos pues algunos de los rasgos más notorios de ese estar “en casa”.

---

<sup>25</sup> Aunque no dejamos de señalar el notable trabajo de Louis Beirnaert que se advierte particularmente en la obra *Aux frontières de l'acte analytique. La Bible, saint Ignace et Lacan* (París, Éd. du Seuil, 1987). Los ejercicios espirituales elaborados por San Ignacio de Loyola, cuya *lógica* despliega Beirnaert, no apuntan a confortar una espiritualidad que pudiera suponerse etérea sino más bien, en consonancia con la experiencia fundadora de Ignacio de Loyola, a “la decisión referida a lo que hay que hacer y a lo que se hará” (p. 203); vale decir que ponen en juego el sujeto de la certeza. Se podrá confrontar, con una gran felicidad de lectura, el análisis del texto latino de la regla ignaciana del obrar (p. 219-227). Como síntoma de una época en que no estaba clara la relación del psicoanálisis con la espiritualidad, la obra fue publicada por el editor de los *Escritos* de Lacan, en el formato de los *Escritos* y con una tapa que también se le asemeja, pero no en la colección “El campo freudiano”, dirigida por Jacques Lacan, aun cuando su autor era miembro de la Escuela freudiana.

<sup>26</sup> *Psychologia empirica* (1732), *Psychologia rationalis* (1734). Un apasionante y erudito estudio reciente rectifica el prejuicio histórico ligado al nombre de Wolff: si bien se institucionaliza más tarde, en el siglo XIX, fue sin embargo ya en el siglo XVI cuando nació la psicología (Paul Mengal, *La Naissance de la psychologie*, París, L'Harmattan, 2005).

\* En el original, *chez soi* (“en casa”, con el sentido general que algo bárbaramente se expresaría como “en lo de uno”), donde también resuena *le souci de soi*, frase foucaultiana que se ha traducido como “el cuidado de sí” y que aquí en ocasiones, para no forzar tanto el español hacia el galicismo, traducimos como “cuidado de uno mismo” o “cuidado de sí mismo” [T.].



¿Qué indicarán esos rasgos? Se presentan en forma de red, una red configurada de modo diferente según las diferentes escuelas, casi como las mismas piezas del juego de ajedrez pueden dar lugar a diversas partidas. Foucault puede hablar en términos generales del cuidado de sí porque se trata en verdad, exceptuando algunas variantes, de las mismas piezas dentro de las diferentes escuelas filosóficas, aunque también terapéuticas. Se mostrará así que el psicoanálisis es otra de esas partidas, otra configuración, otra puesta en juego de los mismos elementos. Ciertamente, los psicoanalistas, incluyendo a Lacan, se dedicaron a poner el acento en lo radicalmente nuevo que tenía la invención del psicoanálisis, lo cual no era falso. Pero tal novedad aparecerá aún mejor, ganará incluso en precisión y por lo tanto en pertinencia, si se inscribe el psicoanálisis dentro de su propia genealogía.

## I. DINERO

Nada mejor que un chiste para ubicar de entrada este humor común, que le recuerda a Foucault la relación cómica de Woody Allen con el psicoanálisis. La ocurrencia es relatada por Luciano (fines del siglo II):

¿Y hace cuánto tiempo que frecuentas a tu maestro? –le pregunta Lycinus a Hermótimo, quien responde: –Hace ya veinte años que voy. –¿Cómo? ¿Desde hace veinte años le das tanto dinero? –Claro que sí. Le doy mucho dinero. –¿Pero acaso no va a terminar pronto el aprendizaje de la filosofía, del arte de vivir, de la felicidad? –¡Oh, responde Hermótimo, por supuesto que sí, no va a tardar! Pienso que habré terminado dentro de unos veinte años.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> M. Foucault, *HS*, p. 102.



Lycinus encarna en este caso una figura que reaparece en Freud, la del escéptico. Pero hay más en esa anécdota que las cuestiones vinculadas del tiempo y del dinero, porque al preguntarle así a Hermótimo, Lycinus le dirige en verdad una demanda: “Sírvenme de guía y llévame de la mano.” Es decir, al evocar claramente su propia relación con su maestro, Hermótimo se vuelve a su vez un maestro de vida para Lycinus.

No dejaremos pasar ese “llévame de la mano”<sup>28</sup> que corresponde precisamente a un gesto constante de Lacan: como seminarista, les tendía la mano a sus alumnos, invitándolos a tomar esa mano de manera que fueran guiados por él.

El contexto, aclara Foucault, es el de un mercado donde “cada uno procura vender su propio modo de vida [su propia manera de analizar, diríamos] reclutando alumnos”.

También se habrá percibido la cuestión estúpidamente llamada del análisis interminable – estúpidamente porque para que sea así peyorativamente calificada y condenada habrá hecho falta plantear la regla de un final necesario de *todo* psicoanálisis, una regla que a su vez es un abuso que la experiencia se obstina con razón en desmentir. ¿Por qué descontar que algunos puedan necesitar la muerte de su analista para cerrar su análisis? ¿Y otros para dejarlo definitivamente inconcluso? ¿Estarían equivocados?

## II. TRANSMISIÓN

También se habrá percibido en ese relato un modo de transmisión de tipo “psicoanalítico”: sólo porque se habría sometido

---

<sup>28</sup> Séneca, *Cartas a Lucilio*, carta 52. Foucault señala (*ibid.*, p. 134): “Está la expresión: *prorrigere manum*, está la expresión: *oportet educat*. Disculpen un poco de gramática: *educat*, por supuesto, es un imperativo. Por lo tanto no es *educare*, sino *educere*: tender la mano, sacar de allí, conducir fuera de allí.”



él mismo a la experiencia un sujeto puede, a su vez, someter a alguien a la experiencia. Esa modalidad de transmisión rompía con la psiquiatría al invitar a que cada uno admitiera, en acto, que no están de un lado los locos y del otros quienes los atienden (binarismo: sólo hay dos lados). La cuestión es saber qué estaba siendo revivido así por el psicoanálisis. ¿Qué era? Un dispositivo que funcionaba entre los epicúreos. Sólo Epicuro, como se afirmaba en su escuela, había logrado liberarse a sí mismo de la no-sabiduría, tal como igualmente se admite dentro del movimiento freudiano (lo que ratifica la segunda regla fundamental) que solamente Sigmund Freud habría logrado auto-analizarse (paso por alto aquí la broma que durante un tiempo hizo vibrar los ánimos: Wilhem Fließ psicoanalista<sup>29</sup>). Todos los sucesores de Epicuro necesitaron directores, guías (*hegemones*). Cada cual no adquiere entonces su posición de *hegemón* sino porque la obtiene de alguien que la obtiene de alguien que la obtiene..., etc., que la obtiene de Epicuro. Se trata del mismo modo de transmisión del psicoanálisis. Puede entenderse, por ejemplo, que obtengo mi performatividad como psicoanalista del mismo Freud, puesto que fui analizado por Lacan, Lacan por Loewenstein, Loewenstein por Sachs y Sachs por Freud. ¡Por lo tanto, he sido psicoanalizado por Freud! Foucault escribe: “El alumno es puesto en presencia del primer maestro.”<sup>30</sup> Se puede hacer exactamente la misma observación con respecto al análisis. Así Ernst Falzeder escribe que “sea como fuera, parece indiscutible que todo empezó con Sigmund Freud, quien transmitió su saber a

---

<sup>29</sup> Otra realización de ese esquema son los ejercicios espirituales tal como Ignacio de Loyola se los proponía a sus compañeros. Se trataba, según señala Beirnaert (*Aux frontières de l'acte analytique, op. cit.*, p. 234), de una invitación a recorrer el mismo camino que él había hecho.

<sup>30</sup> M. Foucault, *HS*, p. 373.



algunos pioneros. Cuanto más corta y directa es la línea que alguien puede trazar entre Freud y él, mayor es su prestigio”.<sup>31</sup>

Tal afirmación presenta la idea de una filiación, pero con pérdida: ¡las generaciones futuras tendrán cada vez menos prestigio! Advirtamos que Lacan le puso fin a ese mítico encadenamiento en 1967 mediante la invención misma del momento y del dispositivo (que son lo mismo) llamado del pase.

Todavía en 1964, Lacan pareciera estar tragándose el mismo dislate que nuestro autor de la International Psychoanalytical Association:

Por eso en cierto sentido podemos decir que aquel a quien uno puede dirigirse no podría ser, si es que hubiese uno, más que uno solo, ese uno solo que incluso en una época estuvo vivo, era Freud; y el hecho de que Freud en lo referido al inconsciente era legítimamente el sujeto que se podía suponer saber, específica, pone aparte todo lo que corresponde a la relación analítica cuando es entablada por sus pacientes con él mismo.<sup>32</sup>

Epicteto pone igualmente en juego una distinción cuya homóloga también encontramos en el psicoanálisis, la de los simples asistentes (“pacientes”) y aquellos que pretenden a su vez convertirse en filósofos<sup>33</sup> (nuestro didáctico). A lo que Foucault agrega, a propósito de Epicuro:

<sup>31</sup> Ernst Falzeder, “Filiations psychanalytiques: la psychanalyse prend effet”, en André Haynal, *La psychanalyse: cent ans déjà*, Ginebra, Georg, 1996, p. 254-289. Le agradezco esta cita a Manuel Hernández García.

<sup>32</sup> Jacques Lacan, *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, sesión del 10 de junio de 1964, *La Lettre lacanienne*, septiembre de 2005, p. 15. ¿Debemos entender que la relación analítica puede ser entablada *por sus pacientes* con otros aparte de él? Tendríamos entonces la otra cara de la leyenda: todo psicoanalizante sería paciente de Freud. Conrad Stein problematiza la cuestión de otra manera con su concepto de “psicoanalista de elección”.

<sup>33</sup> M. Foucault, *HS*, p. 143.



Esa dirección individual no podía realizarse sin que hubiera entre los dos participantes, el director y el dirigido, una intensa relación afectiva, una relación de amistad. Y esa dirección implicaba una determinada cualidad, en verdad, una determinada “manera de decir”, diría que una determinada “ética de la palabra” que intentaré analizar en la siguiente hora y que justamente se llama la *parrhesía*. La *parrhesía* es la apertura del corazón, es la necesidad que sienten ambos partícipes de no esconder nada de lo que piensan uno del otro y de hablarse francamente.<sup>34</sup>

Estamos verdaderamente en el terreno de Freud, quien no dejaba de incitar a sus pacientes, en un didáctico o no, a que abrieran su corazón pero también a que fueran francos; o incluso entre

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 142. El último seminario de Foucault, “Discourse and Truth”, dictado en la universidad de Berkeley entre el 10 de octubre y el 30 de noviembre de 1983, se refiere a la *parrhesía*. Existe una versión inglesa titulada “Fearless Speech”, editada por Joseph Pearson (*Semiotext(e)*, Los Angeles, Foreign Agents, 2001), accesible, aunque sin las notas, en el IMEC o bien en el sitio <http://foucault.info/documents/parrhesia>. También circula una versión en español (“Coraje y verdad”), otra en alemán (*Parrhesia*), pero ninguna traducción en francés, que yo sepa [la edición completa del seminario en español se titula *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Buenos Aires, Paidós, 2004]. Foucault introduce la problemática de la *parrhesía* (*free speech*, hablar franco, *Freimütigkeit*) mediante una observación etimológica: formado con *pan* (todo) y *rhema* (lo que se dice), la *parrhesía* es decirlo todo. Lo que indicaría que la regla freudiana de la asociación libre se remonta a... Eurípides. El editor estadounidense eligió poner como epígrafe de las seis conferencias una frase extraída de la conclusión donde a un psicoanalista no le costará reconocer la cuestión misma de su práctica: “*My intention was not to deal with the problem of truth, but with the problem of truth-teller or truth-telling as an activity. By this I mean that, for me, it was not a question of analyzing the internal or external criteria that would enable the Greeks and Romans, or anyone else, to recognize whether a statement or proposition is true or not. At issue for me was rather the attempt to consider truth-telling as a specific activity, or as a role.*” [La citada edición en español traduce: “Mi intención no era tratar el problema de la verdad, sino el problema de quien dice la verdad o del decir la verdad como actividad. Quiero decir con esto que, para mí, no se trataba de analizar los criterios internos o externos que podrían permitir a los griegos y a los romanos, o a cualquier otro, reconocer si una afirmación o una proposición es verdadera o no. Mi objetivo era más bien el intento de considerar el decir la verdad como una actividad específica, o como un papel.”]



sus sucesores contemporáneos norteamericanos que practican la intersubjetividad (lo mejor de lo mejor del psicoanálisis norteamericano actual que, ante nuestra mirada entristecida, se muestra como lo que es: puro y simple *coaching*).

### III. PASAR POR OTRO

La regla que excluye que uno pueda adquirir por sí solo la capacidad de cuidarse a sí mismo no es propia de los epicúreos. Ya vigente en Sócrates, vuelve a aparecer, modulada de manera distinta, entre los estoicos. En Séneca, la salida de la *stultitia*, de la locura digamos, exige remitirse a otro. El filósofo como mediador de uno consigo mismo, según Foucault, “se halla en todas las corrientes filosóficas”.<sup>35</sup>

La misma definición de la locura está ligada a esta necesidad de pasar por otro: en Séneca, el *stultus* es aquel que no cuida de sí mismo. Lo que reaparece en Lacan cuando describe al psicótico como demasiado abierto al otro por falta de imagen narcisista.

El tener que pasar por otro (otro extrañamente escrito unas veces como “otro”, otras veces como “Otro” en las transcripciones de los cursos de Foucault<sup>36</sup>) planteaba por supuesto la cuestión, igualmente insistente en el psicoanálisis, de saber cómo salir en un momento dado de esa dependencia necesaria. La solución estoica tiene el nombre de *parrhesía*, el hablar franco, el decir verdadero, la veridicción (y pensamos en el “bien decir” de Lacan). Foucault escribe:

El objetivo de la *parrhesía* es obrar de manera que aquel a quien uno se dirige esté, en un momento dado, dentro de

<sup>35</sup> M. Foucault, *HS*, p. 139.

<sup>36</sup> Casos en que aparece “otro” y “Otro”: p. 59, 68, 123, 129, 158, 362, 379.



una situación tal que ya no necesite del discurso del otro. [...] Precisamente porque el discurso del otro ha sido verdadero.<sup>37</sup>

La *parrhesía* es un auxilio, una terapéutica. Puede haber un pasaje de la *parrhesía* del maestro a la de los alumnos, no solamente a cada alumno en su relación con el maestro, sino también entre los alumnos. En los epicúreos, donde el lugar del guía está fuertemente marcado, los alumnos además deben salvarse unos a otros. Nos enfrentamos con un problema del mismo tipo que el que suscitó la invención lacaniana del cartel, en mi opinión no reducible a una única preocupación de instrucción mutua.

#### IV. SALVACIÓN

Foucault se empeña vigorosamente en indicar que el tema de la salvación ya estaba presente antes del cristianismo en la filosofía helenística y romana. El concepto tenía entonces la singularidad de que no estaba gravado en absoluto por la idea de otro mundo.<sup>38</sup> Foucault habla directamente de “la forma vacía de esa categoría transhistórica que es la salvación”.<sup>39</sup> Y con cierta reserva esencial, aunque perceptible a pesar de esa reserva, encontramos en el psicoanálisis esa idea de una salvación cuya fórmula más citada es el famoso (y por ende sospechoso) *wo es war, soll ich werden*. No es casual que el término de “subjetivación” se encuentre tanto en

---

<sup>37</sup> M. Foucault, *HS*, p. 361.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 184, donde destaco los siguientes elementos: “Salvarse a sí mismo” de ningún modo puede reducirse a la dramaticidad de un acontecimiento. Un alma que se salva está convenientemente armada. “Salvarse a sí mismo”, escapar de la dominación, de la esclavitud; mantenerse en un estado que nada podrá alterar. La salvación no remite a otra cosa que a la vida misma. No hay referencia a la muerte, ni a otro mundo. Hacerse inaccesible a las desgracias.



Foucault como en Lacan. En la medida en que implica el pasaje de un estado del sujeto a otro estado del sujeto, es en verdad portador de algo así como la idea de una salvación (pero silencio, esto sólo se dice en voz baja).

El tema de la salvación llega a coincidir con la definición del loco. Foucault cita a Plutarco:

Los insensatos (*oi anoetoi*, latín *stulti*) olvidan con descuido los bienes, aunque estén presentes, porque sin cesar se ven atraídos por sus preocupaciones hacia el futuro, mientras que las personas sensatas (*phronimoi*) tienen los bienes que ya no tienen, gracias al recuerdo, claramente con ellos.<sup>40</sup>

El *anoetos* no se ocupa de sí mismo; es el hombre del futuro (Schreber resulta ejemplar), incapaz del presente.<sup>41</sup> Foucault escribe: “[...] es un tema fundamental de la práctica de sí que no hay que dejarse preocupar por el futuro.”<sup>42</sup> Y es lo mismo que realiza el análisis: despojar al analizante de su preocupación por el futuro. Desear, como escribí en otra parte, no adviene sino estando sin futuro. Montaigne: “Cada quien corre hacia otra parte y hacia el futuro, mientras que nadie ha llegado a sí mismo.”<sup>43</sup>

Vinculada con el tema de la salvación, está la idea de un beneficio que se obtendría por añadidura (una temática justamente apreciada por Lacan). Foucault escribe:

---

<sup>39</sup> M. Foucault, *HS*, p. 131.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 442

<sup>41</sup> Hay una acentuación diferente en Séneca: “El futuro nos apresa con la esperanza, el pasado nos apresa con el recuerdo.” La memoria nos permite una soberanía efectiva sobre nosotros mismos (*ibid.*, p. 445).

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 441.

<sup>43</sup> Michel de Montaigne, *Les Essais*, Arléa, 2002, libro III, cap. 12.



[...] es preciso cuidar de sí mismo porque es uno mismo, y simplemente para sí mismo. Y el beneficio para los demás, la salvación de los otros, o la manera de ocuparse de los otros que permitiría su salvación o que los ayudaría en su propia salvación, bueno, eso llegará a título de beneficio suplementario [...].<sup>44</sup>

## V. CATARSIS

Ya los neoplatónicos habían separado algo que en Platón estaba implícitamente unido, es decir, lo político y lo catártico (un tema que a su vez no es explícitamente platónico). Por “catártico” entendían “un determinado número de operaciones mediante las cuales el sujeto debe purificarse a sí mismo y en su propia naturaleza volverse capaz de estar en contacto con el elemento divino y reconocer el elemento divino en él”. Entre los neoplatónicos, esas operaciones son requeridas por las exigencias del “conócete a ti mismo”.<sup>45</sup> No obstante, la historia del cuidado de sí profundizará esa disociación: todo el acento recaerá sobre lo catártico, mientras que los beneficios políticos se dan por añadidura.

El tema de la *catarsis* evidentemente resulta muy sugestivo para nosotros los freudianos. Y precisamente la puesta en práctica del método catártico en Freud también exige la disociación entre lo catártico y lo político. Sin esa disociación, el “campo freudiano” no podría tener lugar, en sentido propio, tener su lugar, un lugar de tal modo que allí sea posible plantear ciertas cuestiones y *no otras* (lo subrayo, en vista de los numerosos dislates a los que actualmente asistimos, donde se presenta al psicoanálisis como capaz de responder a casi todas las preguntas).

---

<sup>44</sup> M. Foucault, *HS*, p. 192.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 175.

## VI. FLUJO ASOCIATIVO

La más sorprendente de las vinculaciones observables entre la cultura del cuidado de sí que expone Foucault y el psicoanálisis se refiere a lo que podemos llamar “flujo asociativo”. Freud no inventa la asociación libre.<sup>46</sup> Se la menciona a menudo, sin que sea nombrada así aunque de manera central, en la cultura del cuidado de sí. Freud, en cambio, inventa una nueva relación con el flujo asociativo. De alguna manera, el objeto es el mismo, pero la relación con el objeto resulta alterada por Freud. Veámoslo más en detalle.

Sobre este punto, Foucault se remite a Hadot. El ejercicio espiritual no es en absoluto una invención cristiana. ¿De qué se trataba antes de que el cristianismo se adueñara de él? Para indicarlo, Foucault opone “método intelectual” y “ejercicio espiritual”. Este último consiste en “dejar que se despliegue espontáneamente el hilo y el flujo de las representaciones. Movimiento libre de la representación y trabajo sobre ese movimiento.” A diferencia del método intelectual que consistirá “en plantearse una definición voluntaria y sistemática de la ley de sucesión de las representaciones”.<sup>47</sup> Foucault no deja de señalar que el deslizamiento del ejercicio espiritual al método intelectual (donde éste termina erradicando a aquél) resulta claro y efectivo en Descartes.

[...] la idea de una conversión, por ejemplo, como lo único capaz de brindar acceso a la verdad, puede verse en

---

<sup>46</sup> Pensemos en Breton: “El psicoanálisis, más allá de toda expectativa, ha logrado cargar de sentido inteligible esa clase de improvisaciones que hasta entonces estábamos acostumbrados perfectamente a considerar como gratuitas, y les ha conferido, más allá de toda apreciación estética, un valor de documento humano muy fructífero” (“Le message automatique”, *Le Minotaure*, n° 3-4, diciembre de 1933, recogido en *Le Point du jour*).

<sup>47</sup> M. Foucault, *HS*, p. 283-284.



toda la filosofía antigua. Uno no puede tener acceso a la verdad si no cambia su modo de ser. Entonces mi idea sería que tomando como hito a Descartes, aunque evidentemente bajo el efecto de toda una serie de transformaciones complejas, llegó un momento en que el sujeto como tal se volvió capaz de verdad. Es muy obvio que el modelo de la práctica científica intervino considerablemente: basta con abrir los ojos, basta con razonar sanamente, de manera recta [...] Basta con que el sujeto sea lo que es para tener acceso, dentro del conocimiento, a la verdad que se le abre por su propia estructura de sujeto. Entonces me parece que eso está en Descartes de manera muy clara, con la vuelta de tuerca suplementaria, si ustedes quieren, en Kant, y que consiste en decir: aquello que no somos capaces de conocer conforma precisamente la estructura del sujeto que conoce, lo que hace que no podamos conocerlo. [...] Entonces la disolución de lo que podríamos llamar la condición de la espiritualidad para el acceso a la verdad, esa disolución se produce con Descartes y con Kant; Kant y Descartes me parecen los dos grandes momentos.<sup>48</sup>

Advirtamos que esa tensión entre ejercicio espiritual y método intelectual se halla presente en Foucault cuando decide no continuar con el programa de *La voluntad de saber*, que dependía totalmente del método intelectual. Es lo que Gide llamaba: remontar la propia cuesta.

---

<sup>48</sup> M. Foucault, *HS*, p. 189-190: el resumen foucaultiano de la historia de la filosofía sin embargo tiene más matices de lo que dan a entender estas líneas. Desde su primera clase (6 de enero de 1982), Foucault había aclarado que ese corte no se había hecho de manera definitiva. Aparecen entonces los nombres de Spinoza (reforma del entendimiento), Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, "el Husserl de la *Krisis*", Heidegger (*ibid.*, p. 42).

Se trata pues de dejar que lleguen las representaciones, pero con el fin de adueñarse de ellas. Tal vez el ejemplo más elocuente de un ejercicio espiritual así se encuentre en la manera en que Marco Aurelio aborda la música o la danza. Lo notable es que esa manera se denomina “analítica”, en el sentido de que “análisis” quiere decir descomposición de un conjunto en sus elementos constitutivos. Foucault escribe:

[...] si observamos una danza en la continuidad de sus movimientos, si escuchamos una melodía en su unidad, seremos cautivados por la belleza de la danza o por el encanto de la melodía. Seremos menos fuertes que ella. Si queremos ser más fuertes que la melodía o la danza, [...] será descomponiéndola instante por instante, nota por nota, movimiento por movimiento. [...] en ese momento, cada nota o movimiento aparecerá en su realidad. Y su realidad mostrará en verdad que no es más que una nota, que un movimiento, sin poder en sí mismos porque carecen de encanto, de seducción, de embellecimiento.<sup>49</sup>

De donde surge la consigna propuesta por Marco Aurelio:

En resumen, excepto por la virtud y lo que se vincula con la virtud, no olvides penetrar a fondo en el detalle de las cosas, *mediante ese análisis* [subrayado mío], para llegar a despreciarlas. Aplica el mismo procedimiento a toda la vida.<sup>50</sup>

El ejercicio estoico sobre el flujo de las representaciones no es psicológico. Consiste en dejarlas que aparezcan (como propone

---

<sup>49</sup> M. Foucault, *HS*, p. 292.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 293. El psicoanálisis diría: excepto el deseo.



Freud), pero con el fin de estudiar su contenido *objetivo* (y en esto consiste la diferencia con Freud), es decir, ejercer con respecto a ellas una mirada de arriba abajo, una vigilancia que permitiría alcanzar, según Séneca, “el punto desde donde Dios mismo ve el mundo”.<sup>51</sup>

Marco Aurelio habla efectivamente del objeto cuya imagen se presenta en el espíritu, de todo lo que cae dentro del espíritu.<sup>52</sup> Y Foucault llega a señalar que

esa idea de que hay que intervenir en el flujo de las representaciones tal como se dan, tal como llegan, tal como desfilan en el espíritu, esa idea es una idea que reaparece habitualmente en la temática de las experiencias espirituales de la Antigüedad.<sup>53</sup>

Nos enfrentamos pues a los mismos elementos que en Freud: al flujo de las representaciones, a un objeto, o sea a una mirada. Pero la relación del sujeto con el flujo de las representaciones difiere, ya que el ejercicio espiritual antiguo apunta a consolidar esa mirada desde lo alto, mientras que en Freud —en Freud leído por Lacan— esa mirada en cambio está destinada a caer.

Dinero, modo de transmisión, necesidad de pasar por el otro, salvación, *catarsis*, flujo asociativo, e incluso otros rasgos más podrían confirmar que el psicoanálisis es una nueva configuración de los elementos en juego en el cuidado de sí, que por lo tanto es una nueva forma del cuidado de sí. Entre esos otros rasgos, también habría podido destacar la problematización de la escucha, o bien de la lectura y la escritura como otros tantos ejercicios espiri-

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 283.

tuales<sup>54</sup>; aunque también la pertenencia a una escuela. Otro rasgo decisivo: el hecho mismo de que haya podido actualizarse una “ética del psicoanálisis” (Lacan). Por sí solo, eso indica que el psicoanálisis se ubica en un lugar distinto al de la ética de la ciencia (lo que pensaba Freud), que no podría situarse bajo la enseña del sujeto cartesiano del conocimiento, que se trata de otra cosa antes que del “conócete a ti mismo” para y en el psicoanálisis. Esa otra cosa es el cuidado de sí.

Veamos ahora la definición foucaultiana de la espiritualidad. Tras haber indicado que Descartes hizo del “conócete a ti mismo” el medio por el cual un sujeto podía acceder a la verdad *sin tener ya que transformarse a sí mismo*, y que disolvió así “la condición de la espiritualidad para el acceso a la verdad”<sup>55</sup> (Jean-Luc Marion lo confirmaba recientemente y a su manera<sup>56</sup>), Foucault declara:

Y bien, si llamamos a eso “filosofía”, creo que podríamos llamar “espiritualidad” a la indagación, la práctica, la experiencia mediante las cuales el sujeto realiza en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad.<sup>57</sup>

“Sujeto”, “verdad”, dos términos que han sido introducidos por Lacan como conceptos capitales del psicoanálisis. No se los encuentra en Freud. Vale decir que Lacan, al hacerlo, habría hecho evidente el carácter espiritual del psicoanálisis. Diría que habrá desplazado al psicoanálisis desde el registro psicológico, al que Freud intentaba acercarlo, hasta el de la espiritualidad. Freud identificaba el psicoanálisis con un movimiento: *Bewegung*. ¿Pero

<sup>54</sup> Véase la clase del 3 de marzo de 1982.

<sup>55</sup> M. Foucault, *HS*, p. 189-190.

<sup>56</sup> Jean-Luc Marion, *Le Phénomène érotique*, París, Grasset, 2003 [ed. en esp., *El fenómeno erótico*, Buenos Aires, Ediciones Literales/El cuenco de plata, 2005].

<sup>57</sup> M. Foucault, *HS*, p. 33.



dónde se sitúa entonces ese movimiento? Lacan, Hadot y la genealogía foucaultiana del psicoanálisis nos ayudan a formular la respuesta: se trata de un movimiento espiritual. Esto coincide con lo que pone de relieve la indagación lacaniana del amor: en el análisis, se trata del “ser mismo del sujeto”. Cuando Foucault resume sus afirmaciones sobre la espiritualidad y dice: “En suma, en la verdad y en el acceso a la verdad, hay algo que efectúa al sujeto mismo, que efectúa al ser mismo del sujeto”<sup>58</sup>, estamos claramente en el terreno de Lacan, que no tendría que cambiar una palabra en esta proposición. Vista desde Lacan, pareciera nada menos que trivial. El mismo término de “pasión del ser”, que califica a cada uno de los tres elementos del ternario (de origen budista, es decir...) amor/odio/ignorancia, basta para señalarlo. La razón es que ya la tres dimensiones simbólica/imaginaria/real están ubicadas a su vez dentro de la dimensión del ser:

Es en la dimensión del ser donde se sitúa la tripartición de lo simbólico, lo imaginario y lo real, categorías elementales sin las cuales no podemos distinguir nada en nuestra experiencia.<sup>59</sup>

Por más variable que haya sido la indagación lacaniana del amor, nunca el amor abandonará ese sitio de arista que le fue dado (seminario del 30 de junio de 1954), entre imaginario y simbólico, sobre la “pirámide de las pasiones del ser”. En cuanto a lo simbólico, tenemos lo siguiente:

Es precisamente en la medida en que la palabra progresa (es decir que se edifica eso que sería la pirámide

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>59</sup> Jacques Lacan, *Los escritos técnicos de Freud*, Barcelona, Paidós, 1981, p. 393.

superior), [...] que se realiza ese ser, por supuesto absolutamente no realizado al comienzo del análisis, como al comienzo de toda dialéctica, porque está claro que si ese ser existe implícitamente, y de una manera de algún modo virtual, el inocente, aquel que nunca ha entrado en ninguna dialéctica, no tiene literalmente ninguna clase de presencia de ese ser, se cree lisa y llanamente en lo real.<sup>60</sup>

Desarrollando esa línea, Lacan en seguida mencionará por primera vez el amor como un don y dirá que amar

es amar a *un ser* [subrayado mío] más allá de lo que parece ser. El don activo del amor se dirige al otro no en su especificidad, sino en su ser [subrayado de Lacan].<sup>61</sup>

Aunque visto como imaginario, el amor no deja de referirse al ser. Veinte años después, el objetivo del ser por medio del amor se sigue manteniendo:

El amor, a su vez, apunta al ser, y es preciso decir, como lo dijo muy bien, lo acentuó y destacó Freud, que: “El amor es narcisista”, porque no hay otro soporte que darle al término de ser.<sup>62</sup>

Y que el amor sea una cuestión de ser surgió en el análisis con el descubrimiento de la transferencia. De modo que no sorpren-

---

<sup>60</sup> Jacques Lacan, *Los escritos técnicos de Freud*, op. cit., p. 394.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 402.

<sup>62</sup> Jacques Lacan, “Excursus”, intervención durante una reunión de la *Scuola freudiana* en Milán el 4 de febrero de 1973. Poco después, ese ser se convertirá en “*parêtre*” [de *paraître*: “parecer” y *être*: “ser”], un problema que ahora me abstendré de tratar.



derá que para el psicoanalista la cuestión se plantee como un “acceso al ser del analizante”:

Y es allí donde se plantea la cuestión para un analista, es decir: ¿cuál es nuestra relación con el ser de nuestro paciente? Aunque sabemos bien de todos modos que de eso se trata en el análisis.<sup>63</sup>

Mientras que para el analizante, sin que por eso haya reciprocidad, la cuestión será el ser del analista o, mejor dicho, lo que más adelante se llamará el “deser” [*désêtre*], quedando ratificada la mencionada no-reciprocidad por la distinción deser/destitución subjetiva.

Foucault por otra parte no dejó de advertir ese gesto de Lacan atestiguado por la incidencia y la insistencia, en este último, de los términos “ser”, “sujeto”, “verdad”. Una primera declaración, el 6 de enero de 1982, se refiere a lo que diferencia psicoanálisis y marxismo dentro del orden del saber. Mientras que “dicen que se reconoce una falsa ciencia en que exige una conversión del sujeto”,

[...] tanto en el marxismo como en el psicoanálisis, el problema es lo que pasa con el ser del sujeto (lo que debe ser el ser del sujeto para que tenga acceso a la verdad) y la cuestión correlativa de lo que puede transformarse del sujeto debido a que tiene acceso a la verdad, pues bien, estas dos cuestiones, que son una vez más cuestiones absolutamente típicas de la espiritualidad, las podrán encontrar en el centro mismo o, en todo caso, en el principio y en el fin de uno y otro de esos saberes.<sup>64</sup>

<sup>63</sup> J. Lacan, *Le Transfert...*, versión Stécriture, sesión del 30 de noviembre de 1960.

<sup>64</sup> M. Foucault, *HS*, p. 43.

Una nueva declaración del 3 de febrero de 1982, donde aparece una vez más la postura actual del estudio genealógico, se refiere a las ciencias humanas en general:

Y creo que si no se retoma la historia de las relaciones entre sujeto y verdad desde el punto de vista de lo que llamo, en general, las técnicas, tecnologías, prácticas, etc., que las han enlazado y que las han normalizado, no entenderemos lo que pasa allí, ni con las ciencias humanas, si queremos usar el término, ni con el psicoanálisis en particular.

E inmediatamente después, viene la mención explícita de Lacan:

Digámoslo así: no ha habido tanta gente que en estos últimos años –en el siglo XX, diría– haya planteado la cuestión de la verdad. No hay demasiadas personas que hayan planteado la pregunta: ¿qué pasa con el sujeto y con la verdad? ¿Y qué es el sujeto de verdad, qué es el sujeto que dice la verdad, etc.? Yo no veo más que dos. No veo más que a Heidegger y a Lacan. Personalmente, en mi caso, como habrán debido notar, intenté reflexionar sobre todo eso más bien por el lado de Heidegger y a partir de Heidegger. Así es. Pero es cierto que no podemos dejar de cruzarnos con Lacan desde el momento en que planteamos esta clase de cuestiones.<sup>65</sup>

Pero ese año Foucault no se contenta con situar el análisis lacaniano. Tal como en 1969, según recordamos, le dirige una pro-

---

<sup>65</sup> M. Foucault, *HS*, p. 188-189. En el capítulo II, discutiremos la disparidad de las figuras de la espiritualidad en Lacan y en Heidegger.



puesta clara. ¿Qué consecuencias puede tener? Desde el momento en que se hace un llamado así, se presenta una alternativa de la cual no es posible evadirse: o bien se lo ignora, y hasta se lo trata con desprecio, o bien, como Lacan en aquella época, se recoge el guante –a lo que ahora me estoy abocando. Estos son sus términos:

[...] la pertenencia a una escuela, la iniciación, la formación del analista, etc., todo nos remite a las cuestiones de la condición de la formación de un sujeto del acceso a la verdad, aunque se las piense en términos sociales, en términos de organización. No se las piensa en la veta histórica de la existencia de la espiritualidad y de sus exigencias. [...] El precio pagado ha sido por supuesto el olvido de la cuestión de las relaciones entre verdad y sujeto\*\* [\*\* *El manuscrito aclara, con respecto a la relación verdad-sujeto, que el hecho de no haber “sido pensada nunca teóricamente” ocasionó “un positivismo, un psicologismo del psicoanálisis”*]. Y me parece que lo que constituye todo el interés y la fuerza de los análisis de Lacan es precisamente eso: es que me parece que Lacan ha sido el único después de Freud que quiso volver a centrar la cuestión del psicoanálisis precisamente en la cuestión de las relaciones entre sujeto y verdad [en nota: *DE*, III, n° 325, p. 590; IV, n° 299, p. 204-205 y n° 330, p. 435] [...] en términos que pertenecían al mismo saber analítico, trató de plantear la cuestión que es históricamente, propiamente espiritual: la cuestión del precio que el sujeto tiene que pagar para decir la verdad, y la cuestión del efecto sobre el sujeto debido a que ha dicho, puede decir y ha dicho la verdad sobre sí mismo. Al hacer resurgir esa cuestión, creo que hizo resurgir efectivamente en el interior mismo del psicoanálisis la más antigua tradición,

el más antiguo interrogante, la más antigua inquietud de la *epimeleia heatou*, que ha sido la forma más general de la espiritualidad.<sup>66</sup>

El primer texto del tomo IV de *Dichos y escritos* al que nos remite la nota se titula “Lacan, el ‘liberador’ del psicoanálisis” (*Corriere della sera* del 11 de septiembre de 1981). Allí particularmente leemos:

Simplemente quería ser “psicoanalista”. Lo que para él suponía una ruptura violenta con todo aquello que tendía a hacer depender el psicoanálisis de la psiquiatría o convertirlo en un capítulo un tanto sofisticado de la psicología. Quería sustraer al psicoanálisis de la proximidad, que consideraba peligrosa, de la medicina y de las instituciones médicas. No buscaba en él un proceso de normalización de los comportamientos, sino una teoría del sujeto.<sup>67</sup>

O también esta declaración, que anticipa lo que se dirá en el curso sobre la hermenéutica del sujeto, como algo típico de una práctica espiritual centrada en el cuidado de sí, en la preocupación de que otros se apropien del cuidado de sí:

Pienso que el hermetismo de Lacan se debió al hecho de que quería que la lectura de sus textos no fuera solamente una “toma de conciencia” de sus ideas. Quería que el lector se descubriera a sí mismo, como sujeto de deseo, a través de esa lectura. Lacan quería que la oscuridad de sus *Escritos* fuese la complejidad misma del sujeto, y que el

---

<sup>66</sup> M. Foucault, *HS*, p. 43-44.

<sup>67</sup> M. Foucault, *DE*, t. IV, p. 204.



trabajo necesario para comprenderlo fuese un trabajo que había que realizar sobre uno mismo.<sup>68</sup>

El curso en cuestión es introducido por algo que leo como una proposición, en el sentido en que Lacan pudo escribir su “Proposición de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la escuela”:

Lo que pasó, por supuesto, es que ni una ni otra de estas dos formas de saber [se trata del marxismo y del psicoanálisis] ha considerado muy explícitamente ese punto de vista de manera clara y valiente.

Foucault se dirige a la valentía del analista. “Valentía” es un término marcado para él, como no dejó de notarlo Frédéric Gros al escribir su libro *Foucault, la valentía de la verdad*.<sup>69</sup> Foucault pone al analista contra la pared, proponiéndole que se sitúe “de manera clara” allí donde él destaca que se encuentra, con razón. ¿No es tiempo en efecto de desprender al psicoanálisis de la “función psi” donde se empantana, reivindicando la posibilidad de una terapéutica no psicológica, de una terapéutica espiritual de acuerdo a la espiritualidad antigua? No hay ninguna razón seria para dejar la terapéutica espiritual en manos de los psis de toda índole, ni tampoco una razón para dejarles la espiritualidad a los cristianos o a los espiritualistas, ni a los espíritus. Si al analista le conciernen las investigaciones de Charles Malamoud (y si Charles Malamoud se interesa en el psicoanálisis), ¿no es acaso porque dan a entender la espiritualidad de un modo singular? Está claro que sí, como está claro que a esa espiritualidad apuntaba Freud cuando colocaba su “principio de Nirvana” en el fundamento del

---

<sup>68</sup> M. Foucault, *DE*, t. IV, p. 205.

<sup>69</sup> París, PUF, 2002.

psicoanálisis, basándose en el budismo. Otros datos más, como veremos en el capítulo siguiente, indican en Freud la incidencia explícita de una espiritualidad: si sacamos el concepto de espiritualidad (*Geistigkeit*), se derrumba el conjunto de la construcción de *Moisés y la religión monoteísta*, de los segundos *Tres ensayos* a los cuales Freud dedicaba sus últimas fuerzas. Muy recientemente, Jean-Claude Milner<sup>70</sup> no dejó de subrayar la novedad de esa construcción o más bien de actualizar su radicalidad: mientras que hasta entonces Freud se puede situar como un “judío de saber”, insertando su trayecto dentro del saber moderno que designaba el nombre de *Wissenschaft*, cuya clave es lo cualquiera, el “universal fácil”<sup>71</sup>, y cuyo fin anunciaba Foucault, optando por la asimilación dentro de la sociedad alemana que permitía el talento, dejando de lado el estudio judío sin siquiera tener que llevar luto por ello, la escritura de *Moisés* cambia la partida, efectúa una dislocación. Freud entonces habla “en términos no cualesquiera a sujetos

<sup>70</sup> J.-C. Milner, *Le Juif de savoir*, *op. cit.*

<sup>71</sup> Sin esa polarización en lo cualquiera, no hay nosografía. No se puede hablar en términos generales del neurótico, el perverso, el psicótico sino porque se trata del neurótico cualquiera, el perverso cualquiera, el psicótico cualquiera. Aunque usara esos términos, Lacan sabrá tomar distancias de ello (véase Jean Allouch, “Perturbación en pernepsi”, *Littoral*, n° 26, Tolouse, Érès, nov. 1988 [en esp., “Perturbaciones en pernepsi”, *Litoral* N° 15, Córdoba, Edelp, 1993]) – una distancia inscrita en su “Proposición de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la escuela”, también llamada proposición sobre el pase, donde el cualquiera es localizado como un significante del cual el cierre de su análisis despoja al analizante. Lo que en efecto se imponía, en tanto que ese cualquiera puede encantar. Vemos así, aquí y allá, a analizantes que se piensan a sí mismos y se expresan en los términos del saber analítico. Ese extravío es llevado al colmo cuando lo que se dice es presentado como si diera lugar a un pase. Al formular que para el saber moderno “el texto no es un objeto sino una ocasión” (*op. cit.*, p. 83), precisando que para ese saber se trata de remontarse de los textos a las realidades (p. 85-87, donde se menciona a Freud), Milner explica exactamente el forzamiento que entonces se efectuó. Sin embargo, se advertirá que solamente en tanto que productor de un saber, y en efecto de una modalidad del “saber absoluto” que define Milner, Freud puede ser identificado como un “judío de saber”; en cambio, no se deja subsumir bajo el concepto de “judío de saber” el Freud que muy tempranamente suscitó, mucho antes del último *Moisés*, numerosas transferencias y así produjo ampliamente su nombre propio como un nombre no cualquiera.



no cualesquiera de objetos no cualesquiera”.<sup>72</sup> La insolencia de Freud –viejo indigno, escribe Milner– hace leer una doctrina que “no es indiferente ni a su objeto ni al sujeto enunciador”.<sup>73</sup>

Hasta ahora, el analista, como lo sabe por Foucault, ha permanecido ciego ante lo que hacía, ante el lugar mismo que ocupaba en la cultura. El nombre oculto de su disciplina no es “psicoanálisis” sino “spycanálisis” [*spychanalyse*], un nombre que suprime el “psy” y lo reemplaza por “spy” de “espiritual” [*spirituel*] (donde mantengo la “y” que señala que el lugar del analista es un borde).

“Spycanálisis” es lo que dicen espontáneamente los niños de Francia, o bien las personas que son llamadas incultas por la simple razón de que su cultura no es la nuestra. Tener a los niños de parte de uno es importante. “Spycanálisis” será útil para los anglófonos: con *speakanalyse* ya no podrán olvidar tan fácilmente que el operador de cada spycanálisis es el lenguaje. “Spycanálisis” además disuelve el síntoma que he señalado, que hacía hablar unas veces de análisis, otras veces de psicoanálisis. Por último, “spycanálisis” plantea de manera pertinente la cuestión del didáctico, que se entabla cada vez que alguien “se pica-analista” [*s’pique-analyste*], exactamente como quien se pica con heroína o que uno se pica de... Porque para cada uno todo parte de allí, así como por otra parte el mismo Freud había partido de la cocaína.

Ciertamente, algún malintencionado podrá lanzarle al rostro del spycanalista y como un insulto la palabra “espiritualista” (un peligro que Lacan sabía que corría) y designar sus grupos como otras tantas sectas. ¿No es acaso la razón del llamado foucaultiano a la valentía del psicoanalista? Pero por ello se tratará, siguiendo también la invitación de Lacan, de cortar los lazos que vinculan al psicoanálisis con esa psicología que actual-

---

<sup>72</sup> J.-C. Milner, *Le Juif de savoir*, op. cit., p. 122.

mente tiene viento en popa, mientras que la espiritualidad por su parte tiene mala prensa.

El movimiento suscitado por Foucault en casi todo el mundo (Europa, Japón, Latinoamérica, Estados Unidos) es también un movimiento espiritual. David Halperin lo dice claramente cuando cita a Arnold Davidson señalando que “para Foucault, la filosofía es un ejercicio espiritual”, y agrega: “[...] la homosexualidad es un ejercicio espiritual en la medida en que consiste en un estilo de vida, un arte de vivir, a través del cual los individuos transforman sus modos de existencia y finalmente se transforman a sí mismos.”<sup>74</sup> Los movimientos feminista, homosexual, lesbiano, trans, bi, el movimiento queer son otros tantos movimientos espirituales. No hay duda en efecto de que en ellos se trata del ser mismo de las mujeres, los homosexuales, las lesbianas, los trans, etc., que en cada caso se trata de un cuidado de sí, una transformación del sujeto que elige por sí mismo atenerse a su veridicción.

A fines de los años 1970, comienzos de los años 1980, nos enfrentábamos a dos modalidades de la subjetivación. Por una parte, Lacan redefine al sujeto ya no tanto por medio del significante como por el borromeo. Foucault a su vez indica un modo de subjetivación que se adecuaría al amo. Y quizás pudiéramos hacer corresponder a cada una de estas modalidades dos prohibiciones, la prohibición del incesto, por un lado, y del *katapugon*, por el otro.<sup>75</sup> Vistas desde la teoría lacaniana de la discursividad, esas dos modalidades están en competencia o son incluso incompatibles. Lo que confirma y acentúa la postura de David Halperin comprometido en “un análisis concreto de la subjetividad gay especí-

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>74</sup> David Halperin, *San Foucault*, trad. de Mariano Serrichio, Córdoba, Cuadernos de Litoral, 2000, p. 101-102. Reeditado por Ediciones literales/El cuenco de plata, Bs. As., 2007.

<sup>75</sup> Jean Allouch, *Le Sexe du maître*, París, Exils, 2001 [ed. en esp. *El sexo del amo. El erotismo desde Lacan*, Córdoba, Ediciones Literales, 2001].



ficamente masculino sin pasar por el psicoanálisis”.<sup>76</sup> Y esto es lo que en verdad resulta interesante: no se podría ignorar, salvo por estupidez, el alcance heurístico de esa incompatibilidad, y mucho menos ignorarla cuando la espiritualidad conforma en este caso su suelo común y su lugar de diferenciación.

Uno de los rasgos capaces de diferenciar la espiritualidad en la versión Lacan y en la versión Foucault es el amor. Foucault no deja de subrayar que el cuidado de sí puesto en práctica en los siglos I y II, apartándose de la subjetivación socrática que sí implicaba el *eros*, deja de lado el amor. Por lo tanto:

Y finalmente [...] en relación con la erótica de los muchachos. También al respecto es muy claro el vínculo en Platón. Poco a poco se irá dissociando y la erótica de los muchachos desaparecerá o tenderá a desaparecer dentro de la técnica de sí y la cultura de sí de la época helenística y romana.<sup>77</sup>

O bien la lectura foucaultiana del *Tratado de las pasiones*. Galeno decía que uno se ama demasiado a sí mismo como para no ilusionarse uno mismo, que por ende el sujeto no puede instaurarse como médico de sí mismo, que debe pues remitirse a Otro (nótese: Otro<sup>78</sup>), y ese Otro no deberá albergar con respecto a él ni indulgencia, ni hostilidad, ni severidad excesiva. Estamos aquí muy cerca de la tan mal comprendida “neutralidad benévola” de los psicoanalistas. ¿Cómo elegir a ese Otro?, se pregunta Galeno. Respuesta: debe ser maduro, ya que solamente alguien de edad habrá podido dar en su vida pruebas de que es un hombre de

---

<sup>76</sup> Michel Lucey, David Halperin, Leo Bersani, *Conférences Litter*, París, EPEL, 2006, p. 41-42.

<sup>77</sup> M. Foucault, *HS*, p. 86.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 376.

bien; igualmente debe ser un desconocido. Foucault escribe que “[...] la condición de amistad, que resulta tan explícita en la mayoría de los demás textos, se ha eliminado. Tenemos por consiguiente un individuo, el director, que no es ni un técnico del alma ni tampoco un amigo. Es alguien neutro [...]”.<sup>79</sup>

Así, mientras que Lacan, incluso al final de su recorrido, sugería que la subjetivación pasaba por el amor (¿pero qué amor?), Foucault por su parte ponía en evidencia una modalidad de la subjetivación que podría prescindir del amor. Discrimina ambas modalidades:

*Eros y askesis* son, creo, las dos grandes formas en las cuales, en la espiritualidad occidental, se han concebido las modalidades según las cuales el sujeto debía ser transformado para volverse al fin un sujeto capaz de verdad.<sup>80</sup>

En 1980, a cada una de esas dos grandes formas identificadas así le va a corresponder un nombre: Lacan, Foucault. Por cierto que una constatación semejante debería ser matizada: Foucault no descuida lo erótico, como tampoco Lacan pasa por alto la ascesis. Sin embargo, me parece que los acentos están puestos de ese modo. Me basta con la prueba de los momentos notorios en que tiene lugar algo así como una confrontación entre ambos. Podemos distinguir tres, el primero es frontal, los otros dos indirectos. Foucault, que estaba presente en el seminario de Lacan el 18 de mayo de 1966, se calla cuando éste lo interpela sobre su interpretación de las *Meninas*.<sup>81</sup> Un silencio elocuente, que equivale a la

<sup>79</sup> M. Foucault, *HS*, p. 379.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>81</sup> Véase Mayette Viltard, “Foucault-Lacan: la leçon des *Ménines*”, *L’Unebêvue*, n° 12, París, EPEL, primavera de 1999 [en esp., “Foucault, Lacan: la lección de las *Meninas*”, *Litoral* N° 28, Córdoba, Edelp, 1999].



manifestación de un desacuerdo. Menos directamente aunque no menos claramente, mientras que Lacan, fascinado por el personaje, elegía al Alcibíades del *Banquete* de Platón, Foucault por su parte escogía el diálogo del mismo nombre para inaugurar sus cursos sobre la hermenéutica del sujeto. Hasta el final de su recorrido, el psicoanálisis le interesa como aquello con respecto a lo cual tiene que tomar distancia. De modo que en un tercer momento, en Berkeley, en abril de 1983, opone punto por punto el *Edipo rey* de Sófocles con el *Ión* de Eurípides, del cual ofrece a sus oyentes un análisis deslumbrante. No tiene ninguna necesidad de mencionar el psicoanálisis, a tal punto resulta conocido para todos el anclaje del psicoanálisis en el Edipo. Su lectura presenta el *Ión* como un hito en la historia griega de la *parrhesía*, con lo cual, por ser no menos radicalmente y desde 1953 también la cuestión de Lacan, en Berkeley nos enfrentamos a la afirmación de parte de Foucault de una postura claramente no psicoanalítica. Pero esa postura se establece en el mismo lugar que ocupa el psicoanálisis. La respuesta es diferente, pero la cuestión es común, se trata del “*truth-telling as an specific activity, or as a role*” (véase aquí mismo, nota 34). También es común por lo tanto el registro de la cuestión, que Foucault dice que es el de la espiritualidad.

Podría preguntarse entonces: ¿por qué el psicoanálisis, si se acepta a sí mismo como un movimiento espiritual, no sería por ello una secta, en el sentido actual del término? Foucault no dejó de señalar este problema. Lo formula así:

Se trata de una cuestión, por supuesto, que no resolveré: ¿acaso es posible, en los mismos términos del psicoanálisis, es decir, a pesar de todo de efectos de conocimiento, plantear la cuestión de las relaciones del sujeto con la verdad que —en todo caso desde el punto de vista de la espiri-

tualidad de la *epimeleia heautou*— no puede plantearse, por definición, en los mismos términos del conocimiento?<sup>82</sup>

Esta cuestión no es tan nueva como podría parecer. Es la misma cuestión de lo que Foucault llama “la paradoja del platonismo”.<sup>83</sup> Por un lado, en efecto, el platonismo fue “el principal fermento” de diversos movimientos espirituales. Pero por otro lado “el platonismo llegó a ser constantemente también el clima de desarrollo de lo que podríamos llamar una ‘racionalidad’”.<sup>84</sup> Foucault habla pues del “doble juego” del platonismo. Revela que “a la vez retoma incesantemente las condiciones de la espiritualidad que son necesarias para tener acceso a la verdad y reabsorber la espiritualidad dentro del único movimiento del conocimiento, conocimiento de uno mismo, de lo divino, de las esencias”.

Pues bien, el psicoanálisis no será una secta si y sólo si juega también ese doble juego, si no olvida someter el saber que produce a una racionalidad de la cual no posee la exclusividad ni un dominio especial. Es la función tan decisiva que Lacan le concedía al no-analista, que esperaba que el no-analista ejerciera. Es algo que ninguna secta aceptaría.

En esto no hay nada nuevo ni original. A decir verdad, también en este caso tan sólo retomo una postura que ya asumió Freud. A comienzos de los años 1920, Freud se interesó en el ocultismo, en la telepatía, en los fenómenos mediúmnicos, en la transferencia de pensamientos (*Gedankenübertragung*). Y justificadamente, porque no hay ninguna razón para dejarles a los parapsicólogos el estudio de un gran número de fenómenos sobre los cuales los lacanianos hasta ahora no dicen una palabra, como tampoco hay

---

<sup>82</sup> M. Foucault, *HS*, p. 44.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 87.



ninguna razón para dejarles a los jungianos el estudio de las metamorfosis de la libido. Freud dudaba en avanzar sobre un terreno que olía a azufre.<sup>85</sup> No publicó su primer escrito sobre el tema, reservando sus elucubraciones para su guardia cercana. Al dar a pesar de todo ese paso, Freud y Ferenczi (quien tenía en ello un papel propulsor) iban rumbo a una ruptura histórica de la que convendría saber bien el precio que costó. En efecto, el nacimiento y el desarrollo del movimiento psicoanalítico son exactamente contemporáneos del nacimiento y el desarrollo de otro movimiento, el movimiento parapsicológico.

En 1983 (el mismo momento en que Lacan y Foucault proponían dos modalidades de la subjetivación), Wladimir Granoff y Jean-Michel Rey publicaban una notable obra titulada *Lo oculto, objeto del pensamiento freudiano*. Que yo sepa, el camino que entonces se abría no tuvo continuidad. Sin embargo, tomar en cuenta lo oculto le aportaba al psicoanálisis útiles cuestionamientos de algunas de sus bases supuestamente más seguras: la misma existencia de una realidad psíquica, la del inconsciente tomado como instancia de un aparato psíquico individualizado, o bien la creencia de que nada se produce por azar (*Zuffallsglauben*).

Ese objeto nuevo que el psicoanálisis, según Freud, es capaz de conquistar, ese objeto que lo solicita tiene el nombre de *Geistige*, lo espiritual. Granoff y Rey, leyendo a Freud, observan que la *Gedankenübertragung* (transferencia de pensamientos) no dejará de tener un efecto particular no sólo como nuevo objeto sino también en el procedimiento psicoanalítico, entendido hasta entonces como labor “científica”.<sup>86</sup> Freud se mantiene firme: el pensamien-

<sup>85</sup> En francés, *sentir le soufre* (literalmente “oler a azufre”), según el diccionario *Robert*, “se dice de escritos o afirmaciones poco ortodoxas, cuya libertad parece ‘diabólica’” [T.].

<sup>86</sup> Wladimir Granoff, Jean-Michel Rey, *L’Occulte, objet de la pensée freudienne*, París, PUF, 1983, p. 141.

to científico del psicoanálisis puede y debe considerar esa extensión, sin perjuicio de tener que interrogarse sobre los aspectos mecanicista y materialista que posee. No estoy diciendo otra cosa.

Nada impide considerar que el psicoanálisis, en adelante pensado y puesto en práctica como lo que es, un ejercicio espiritual, a semejanza del platonismo, pueda tejer juntas la cuerda del cuidado de sí y la de la racionalidad.



## CAPÍTULO II

---

### *La espiritualidad en Lacan y en Freud*

*Sentimos que, aun suponiendo que todas las preguntas científicas posibles sean resueltas, los problemas de nuestra vida todavía seguirán intactos.*

LUDWIG WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*.

*Porque no hay nada más incómodo que definir con cierta propiedad lo que entendemos por "espiritual" [...].*

GUY LARDREAU, *Discurso filosófico y discurso espiritual*.

*Pero hay que admitir que cuanto más excepcional es un pensamiento, más despierta los hábitos de pensar e incita a encontrar el medio de adecuar lo incomparable a su medida.*

ANNIE LE BRUN, *No se encadenan los volcanes*.



## SPYCANÁLISIS II

¿En qué consiste entonces la operación que pretende introducir en el campo freudiano el término “spycanálisis”? En una nominación, un gesto acerca del cual llegó a afirmar Jacques Lacan, casi al final de su trayectoria, que equivale a lo único de lo cual decía estar seguro que hace agujero.<sup>87</sup> ¿Lo “único”? Mi saber no llega a tanto, le cedo de buen grado la responsabilidad por esa afirmación, como por algunas otras que no he “aceptado en mi creencia” (Descartes), por no haberlas comprobado efectivamente. Que yo sepa, a pesar de la apreciable contribución de Pierre Soury<sup>88</sup> y de Michel Thomé en las últimas investigaciones de Lacan, aún nadie ha estudiado todavía en Lacan, en detalle y de manera crítica, por ende utilizable, la problemática del agujero, y especialmente su distinción tardía entre el verdadero y el falso agujero.<sup>89</sup> Pero sigamos adelante, a pesar de esa vaguedad: quizás esa nominación haya hecho un

---

<sup>87</sup> Jacques Lacan, *R. S. I.*, sesión del 15 de abril de 1975.

<sup>88</sup> Pierre Soury, *Chaînes et noeuds*, 3 vol., París, Thomé et Léger éd., 1986.

<sup>89</sup> Es cierto que algunos practican la topología lacaniana, pero de alguna manera por sí misma. Otros la aplican, pero como un saber que detentarían y que llegaría a permitir sin mayores dificultades dar cuenta de tal o cual caso. Se pierden entre esas dos maneras, sustrayéndose a ellas, el uso lacaniano de la topología (si es que podemos hablar al respecto en singular) y también por ende la razón de la apelación lacaniana a la topología. Por mi parte, creo que esa razón actualmente sigue siendo ignorada.

agujero. “Quizás”, porque sucedió que Leo Bersani, según lo que me contaron, reaccionó ante “Spycanálisis” (ante una primera versión del capítulo anterior) diciendo: “Pero eso es el psicoanálisis, no le agrega nada nuevo.” Recibí ese juicio como el máximo elogio que se le pueda dirigir a ese texto, en tanto provenía de alguien que conocía muy bien a su Freud y era el prologuista de la nueva traducción inglesa de *El malestar en la cultura*.

En todo caso, “spycanálisis” habrá sido indiscutiblemente un punto de donde tomar impulso. Lo confirman las primeras reacciones escuchadas o leídas. Al tomar en serio la proposición de Foucault, el juego anagramático psy/spy deja oír spy cada vez que suena el psy, señalando que Freud y, aún más abiertamente, Lacan habrían inventado una inédita figura de la espiritualidad y un no menos inédito ejercicio espiritual; se intenta así remediar el olvido a causa del cual el psycanálisis (exceptuando a Lacan) descuidó la cuestión de las relaciones entre el sujeto y la verdad.

Pero esa nominación permite también que se tomen en cuenta un determinado número de problemas que hasta entonces permanecían fuera del campo de los estudios psicoanalíticos. Entre otros, el de la “transferencia de pensamiento” (volveré sobre ello). También a partir de allí el par metáfora/metonimia, cuya veta parece en gran medida anquilosada, se mostrará escaso y deberá comprimirse para dar lugar a muchos otros movimientos o acontecimientos subjetivos: sincronismo, isomorfismo, paralelismo, resonancia, metamorfosis, transmutación, transfiguración, ventrilocuismo, etc. Asimismo, se abre una puerta para un determinado número de personajes que son muy poco mencionados en el psicoanálisis: almas en pena, fantasmas, espectros, redivivos, manes, sombras, dobles, apariciones, hadas, íncubos, súcubos, vampiros, monstruos, demonios, ninfas, ondinas, sirenas, etc.<sup>90</sup> Qui-



zás sea también la razón por la cual tal vez lleguemos a interesarnos en las transformaciones experimentadas por el concepto de significante, dentro del mismo Lacan, y que van acompañadas por un acento puesto cada vez más decididamente sobre el signo.

La transformación que afecta a la definición del significante se encuentra explícitamente problematizada en el seminario *De un Otro al otro* (1968-1969). Recordemos la doble y conjunta definición: el significante ( $S_1$ ) representa al sujeto para otro significante ( $S_2$ ); el signo representa algo para alguien. Pero si se admite, como en *De un Otro al otro*, que el  $S_2$  nunca es alcanzado por el  $S_1$ , si éste no puede entonces representar al sujeto ante el  $S_2$  (casi como un embajador que se ve imposibilitado de presentar sus cartas credenciales o cualquier otro mensaje por cuya falta no puede encontrar un interlocutor legítimo en su país de recepción), la distinción entre el significante y el signo se torna de lo más problemática. ¡Qué rara aventura para el  $S_1$  tanto, no es solamente la diferencia hasta entonces clara y distinta, resuelta, entre el significante y el signo lo que está de capa caída y entra en crisis, sino también, como consecuencia, la del sujeto. Lacan escribía en “Radiofonía” (1970):

En primer lugar, con el pretexto de que definí el significante como nadie ha osado, ¡no se imagina que el signo no sea de mi asunto! Por el contrario, es el primero, será también el último. Pero fue necesario ese desvío.<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> “La creencia en los espíritus, en los fantasmas y en los aparecidos [...] a la que todos nosotros estuvimos apegados al menos en la infancia, no ha desaparecido en absoluto. Quien ha adquirido una mente fría y se ha vuelto incrédulo regresa por un instante a la creencia en los espíritus cuando la emoción y la alteración se encuentran en él” (Sigmund Freud, *El delirio y los sueños en la Gradiva de Jensen*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, t. IX, p. 59-60).

<sup>91</sup> *Scilicet*, n° 2/3, París, Éd. du Seuil, 1970, p. 65. Recogido en *Autres écrits*, París, Éd. du Seuil, 2001, p. 412-413. [En esp., *Psicoanálisis, Radiofonía y Televisión*, traducción de Oscar Masotta, Barcelona, Anagrama, 1977, p. 24].

El signo señalará que la incidencia subjetiva del mensaje no se reduce sólo a los efectos de su soporte material (significante), y por ende tampoco a los juegos que ese soporte hace posibles. El signo a la vez designa y señala. ¿Qué señala? Pues bien, justamente ¡el signo no lo dice claramente! Algo que indica la instructiva anécdota de la sabiduría china que trata sobre el dedo que muestra la luna: según esa anécdota, el loco mira el dedo –al menos para nosotros, una prueba de que sin duda no está tan loco. Porque cuando uno se enfrenta a un signo, ¿cómo saber si hay que captar el signo o bien el objeto que se supone que designa? Cuando un significante adviene como tal, fuera del sentido, y se convierte en acontecimiento, no se plantea semejante pregunta. El signo invita a recibir la realización de la palabra en tanto que mensaje teñido de opacidad. Y en cuanto al mensaje, por el lado de Lacan ya no podríamos atenernos por mucho tiempo ni al ritornelo del emisor y el receptor (lo más débil que tiene Jakobson, a lo cual sin embargo se ha adherido un topos lacaniano), ni tampoco al estudio lacaniano de *La carta robada* de Edgar Poe, un estudio que fue ácidamente criticado sin que se haya plenamente respondido a esa crítica, donde brilla el nombre de Jacques Derrida. La lectura de ese cuento se produce en la primera época de los seminarios de Lacan cuando se trataba de mostrar que las transformaciones propias del significante regulaban estricta y completamente la cuestión del mensaje. Pero Lacan no se quedó allí, y no hay ninguna razón para que se queden con eso aquellos a quienes les importa su enseñanza. Mucho menos en la medida en que, como veremos, la cuestión de la espiritualidad en Lacan está estrictamente y de manera recurrente ligada con la cuestión del significante y con su devenir en los seminarios.

Por tal motivo, entonces, parece sobre todo útil, si no necesario, prolongar ahora el “¡chócala!” dado a Michel Foucault plan-



teando la pregunta: ¿qué pasa en Lacan con la espiritualidad? Por extraño que pueda parecer, no me había planteado la pregunta recogiendo el guante de Foucault. Como cabía sospechar, ésta induce a revisar también a Freud acerca del mismo punto de la espiritualidad, oscurecido además por las traducciones.

Se verá que la nominación “spycanálisis” se produjo en un terreno que ya contenía los datos e incluso, me animaría a decir, el conjunto de los datos que se ofrecían para esa nominación y que esa nominación recoge. Si bien plantea con nuevos bríos un problema, en cierto sentido no aporta nada nuevo, tal como lo señala Bersani: todo estaba ya en Lacan (y aun en Freud, según Bersani) para que tuviera lugar esa nominación que desemboca en el terreno (sulfuroso para algunos) del mensaje, de la mensajería y, aún más precisamente, del mensaje llamado “subliminal” que no vemos por qué debería ser cedido a los teóricos de la información o de la publicidad. Al igual que con respecto al amor, todo sucede como si Lacan, esparciendo aquí y allá un determinado número de indicaciones acerca de la espiritualidad, nos hubiera dirigido un mensaje subliminal, tal vez un desafío, también, algo así como: “Vamos, intérnense en ese registro puesto que en lo que a mí respecta no puedo dar el paso más allá.” Continuaba así la línea de Freud (y Ferenczi) coqueteando con la transferencia de pensamientos (*Gedankenübertragung*), aunque también, y más explícitamente aún, poniendo en práctica en sus *Tres ensayos sobre Moisés*, por ende al final de su propio recorrido, un concepto de la espiritualidad (*Geistigkeit*) vuelto entonces nada menos que necesario; Lacan también se anticipaba a la proposición de Michel Foucault que propongo tomar en cuenta aquí mismo.

A decir verdad, no está excluido que la proposición de Foucault no tenga una de sus raíces en el mismo Lacan, más precisamente en una declaración hecha por Lacan durante un seminario al cual,



dada la época, Foucault tal vez haya asistido. Esa declaración es potencialmente portadora de la nominación “spycanálisis”. Lee-mos en efecto, en la sesión del 15 de febrero de 1967, lo siguiente:

Antes bien deberíamos buscar nuestros modelos en lo que sigue siendo tan incomprendido y sin embargo tan vivo de aquello que la tradición nos ha legado fragmentariamente de los *ejercicios* [subrayado en mi versión de ese seminario] del escepticismo, en tanto que no son simplemente esos malabarismos deslumbrantes entre doctrinas opuestas, sino por el contrario verdaderos ejercicios espirituales, que seguramente correspondían a una praxis ética, lo que le da su verdadera densidad a lo teórico que nos ha quedado bajo ese título y bajo ese rubro.

Una nominación entonces, pero que estaba en Lacan como a la espera de su advenimiento y que por lo tanto no se parece en nada a un *ex-nihilo*. Al decirlo, no se trata de minimizar mi responsabilidad, aun cuando en esta cuestión yo sea un receptor (recibir no es ser pasivo), un receptor de la *Geistigkeit* freudiana, del mensaje subliminal de Lacan y de la proposición de Foucault, un receptor y no un iniciador.

Dicha nominación se remonta hacia una determinada altura y regresa a recortes históricos que han quedado sin pensar dentro del psicoanálisis, aunque el psicoanálisis pudo llegar a creer que gracias a ellos había determinado su campo (el siempre bien llamado “campo freudiano”). ¿Qué recortes? Debemos mencionar aquí el espiritismo. Al acaparar la cuestión del lazo que mantienen los vivos con los muertos, el espiritismo se constituyó como organización independiente, contra la psicología llamada científica y en el mismo momento en que nacía el psicoanálisis obrando



mitos de una profesión en construcción. En el plano de las prácticas, que es el núcleo del sujeto, esa ruptura debe ser completamente suprimida.<sup>94</sup>

Con respecto al giro de los años 1860 que puso fin al tratamiento moral, señalemos pues, como quien abre una puerta que da al material explorado por Guillemain, que Jean-Pierre Falret o incluso Bénédict Augustin Morel, para mencionar sólo a dos de los más influyentes médicos alienistas de la época, son católicos. Morel concibe su trabajo de médico como una misión cristiana, participa con Falret en la fundación del primer “patronato para alienados”, apela al obispo de Nancy para sus trabajos epidemiológicos y es recibido por Gregorio XVI. Tiene el apoyo de Brierre de Boismont, también alienista católico, colaborador regular de los *Anales médico-psicológicos*. En su lucha contra el enemigo anticlerical, la Iglesia recurre también a medios institucionales: capellanes de los asilos, comités católicos, Sociedad de San Lucas destinada a la cristianización del mundo médico. En 1888, esta última se convierte en Sociedad médica de San Lucas (con más de un millar de adherentes en 1910). El fenómeno es entonces marginal, aclara Guillemain. Sin embargo, uno se equivocaría si de ello dedujera que la espiritualidad estaba ausente entre sus adversarios: en 1862, Georges Audiffrent, discípulo de Auguste Comte, en su *Llamado a los médicos*, “incita a los médicos a ocupar su lugar de directores espirituales de la sociedad”.<sup>95</sup>

Visto desde esa muy relativa ruptura de la proto-psiquiatría con la dirección espiritual, Lacan parece más audaz cuando invita al psicoanalista a que encuentre una enseñanza en la dirección de conciencia.

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>95</sup> H. Guillemain, *Diriger les consciences...*, *op. cit.*, p. 134.

## EL FAVOR DEL QUE GOZA LA ESPIRITUALIDAD EN LACAN

*Nunca Lacan alude a la espiritualidad en términos que la condenen, por poco que fuera.* Ocasionalmente, la filosofía lo hace divertirse, puede burlarse de la religión, denunciar los efectos de la ciencia, desdeñar las pretensiones de la historia, no obstante, no hallamos en él ni el menor rasgo en contra de la espiritualidad. Lacan no evoca ni habla de la espiritualidad sino de manera laudatoria. Es... un signo. Tiene la espiritualidad como buena y no entre ojos, como actualmente algunos, que extraviados en la cuestión de la espiritualidad por su cristianismo latente, desconfían como de la peste de *esta* espiritualidad que aborrecen reactivamente, a tal punto que esa desconfianza imprime su huella en su psicoanálisis, transformándolo de rebote y sin que lo sepan en una *psirritualidad*. “Psirritualidad” es en ellos el verdadero nombre de lo que llaman “psicoanálisis”. Aunque Lacan lo había precisado: el ejercicio psicoanalítico no es el rito del inconsciente. Y no es una pura fantasía cuando habla, aunque sólo fuese en esta cita, de un *ejercicio* y no de un rito. El *rito* está regulado de antemano (véanse las tres etapas de su descripción ya clásica por parte de Van Gennep); el ejercicio, no. El rito en la versión de Van Gennep (para el hinduismo es diferente, ya que hace falta un primer rito para garantizar que el rito será eficaz) nunca fracasa; el ejercicio por su parte puede malograrse. El rechazo de lo que sería un rito



psicoanalítico es confirmado además por Lacan cuando le niega a cada psicoanálisis efectuado el estatuto de una iniciación.

Veamos ahora un flagrante delito de excesiva desconfianza con respecto a la espiritualidad y que directamente le incumbe al analista ya que se trata de Freud. Notablemente asustado por la espiritualidad, Cornélius Heim, traductor de *Moisés y la religión monoteísta*, escribe:

Cuando Freud evoca la *Geistigkeit*, está lejos de limitarse a las actividades intelectuales propiamente dichas. Es cierto que la elección de “espiritualidad” también requiere reservas. Ese término empuja, por así decir, la *Geistigkeit* hacia lo alto, hacia lo inmaterial. En “espiritualidad” el lector francés corre el riesgo de entender “espiritualismo”. De modo que hemos decidido traducir *Geistigkeit* tan frecuentemente como fuera posible mediante “vida del espíritu”, lo que tiene la ventaja, según esperamos, de disipar el equívoco (mientras que el adjetivo *geistig* es vertido como “espiritual”).<sup>96</sup>

Objeción: habría bastado con remitirse a la definición freudiana de la espiritualidad, sita en el mismo texto cuya traducción se ha fijado, para no determinarse con la mencionada “reserva”, que equivale a un temor. Freud, en efecto, pone en juego esa misma espiritualidad que se pretende apartar, y la presenta así:

---

<sup>96</sup> *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, París, Gallimard, 1986, p. 58. [En esp., *Moisés y la religión monoteísta*, Bs.As. Amorrortu ed., OC T. XXIII. José L. Etcheverry, traductor de estas OC de Freud del alemán, no hace ninguna advertencia sobre este punto; sin embargo a las “Advertencias” a este texto le siguen las “Notas introductorias” firmadas por James Strachey, que dice: “La sección C de la parte II del tercer ensayo de esta obra, fue leída en nombre del autor por Anna Freud, el 2 de agosto de 1938, en el Congreso Psicoanalítico Internacional de París, y publicado luego por separado en *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse-Imago*, 24, n° 1-2 (1939), págs. 6-9, con el título “Der Fortschritt in der Geistigkeit” (“El progreso de la espiritualidad”), p. 3. NE]

El hombre se vio movido a reconocer donde quiera unos los poderes “espirituales” (*geistige*), es decir, los poderes que no se podían aprehender por los sentidos (*Sinner*), (en especial por la vista), no obstante lo cual, exteriorizaban efectos indudables, incluso hiperinternos. Si nos es lícito confiar en el testimonio del lenguaje, fue el aire en movimiento lo que proporcionó el modelo de la espiritualidad, pues el espíritu (*Geist*) toma su nombre prestado del soplo de viento (*animus, spiritus*, en hebreo *rouach*, soplo). Ello implicaba el descubrimiento del alma (*Seele*) como el principio espiritual (*geistige*) en el seno del individuo.<sup>97</sup>

Lo cual no quiere decir que Freud tuviese una idea etérea de la espiritualidad, y si no lo hubiésemos leído ya en las líneas arriba citadas, tendríamos un buen indicio cuando, al comparar las espiritualidades griega y judía, Freud escribe:

La armonía entre la cultura de las actividades espirituales y la de las actividades corporales (*körper*), tal como la alcanzó el pueblo griego, no les fue dada a los judíos. Dentro de tal escisión, al menos se aferraron a lo más valioso.<sup>98</sup>

Como se habrá notado, la nominación de “spycanálisis” exige un doble desplazamiento: desplazamiento del psicoanálisis con respecto a lo que se cree que es; y desplazamiento de la espiritualidad también con respecto a lo que se cree que es.

He recibido pues de Foucault la definición de esa espiritualidad no cristianizada. Poco después le seguirá la definición de Guy Lardreau, también dedicada a establecer la doble distinción

<sup>97</sup> *Moisés y la religión . . . , op. Cit.*, p. 110-111.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 112.



de la espiritualidad con respecto a la filosofía (obviamente: cierta clase de filosofía) y con respecto a la religión:

[...] el discurso espiritual se distingue de esto porque en él se trata de *un sujeto*, de *un sujeto* que es hablado; mientras que del otro lado, precisamente, *se trata* de un sujeto, un sujeto *allí es hablado* [...].<sup>99</sup>

O también, pues el autor no deja de apelar explícitamente a Lacan:

[...] el discurso espiritual es lo mismo que la operación de subjetivación por la cual el sujeto adviene, en tanto que pensado por el Otro, recortado por Él como irreductible singularidad [...].

Contra Aristóteles, Descartes y algunos otros nada desdeñables, anticipándose a un movimiento que se ha desarrollado actualmente y donde se destacan los nombres de Jean-Luc Marion o de François Jullien, Foucault denomina “espiritualidad” a “la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad”.<sup>100</sup> Foucault sustenta esta definición estudiando los ejercicios espirituales de las escuelas filosóficas helenísticas y romanas y las doctrinas que les dan consistencia —una de ellas, al escuela escéptica, es la que acabamos de ver que Lacan propuso como modelo para el psicoanálisis (y curiosamente, como se ha

---

<sup>99</sup> Guy Lardreau, *Discours philosophique et discours spirituel. Autour de la philosophie spirituelle de Philoxène de Mabboug*, París, Éd. du Seuil, 1985, p. 140 (itálicas del autor).

<sup>100</sup> M. Foucault, *HS*, p. 33.

señalado<sup>101</sup>, es precisamente de la que menos provecho intelectual saca Foucault).

¿Confesaré aquí que en relación con la espiritualidad tengo otra referencia ya desde hace tiempo, ciertamente histórica pero que sigue siendo actual? Se trata del hinduismo, que evoco ahora porque permite tomar nota de una determinación de la cual Foucault, al parecer, no dice una palabra, y es que la época que elige para su *Hermenéutica del sujeto* resulta estar además al amparo de un politeísmo e incluso de un politeísmo abierto a recibir nuevos dioses. Por eso se llega a pensar que el cristianismo, *en tanto que monoteísmo*, le habría dado un giro determinado a la espiritualidad, que habrá reducido particularmente su alcance humano, demasiado humano, haciendo que el destino de cada uno se prometa para otro mundo y que la salvación sea una cuestión que escapa de cada uno, porque fundamentalmente se pone en manos de un Dios imprevisible en tanto que trascendente. Lacan no pensaba en absoluto de ese modo lo que en seguida terminaremos llamando *su* espiritualidad.

Además de su proposición de convertir la práctica escéptica en un modelo para el psicoanálisis, tenemos muchos otros indicios de que habría sido muy favorable, que estaría en condiciones de apropiarse de la espiritualidad que delimitara Foucault, una espiritualidad no descalabrada y no acaparada por el monoteísmo. Como lo mostró Mayette Viltard, Lacan también estaba muy al tanto del estoicismo.<sup>102</sup> Puede leerse su preferencia por la espi-

<sup>101</sup> Frédéric Gros, "Situation du cours", en M. Foucault, *HS*, p. 502-503, n. 21.

<sup>102</sup> Mayette Viltard, "Parler aux murs. Remarques sur la matérialité du signe", *L'Unébevue*, n° 5, 1994, al igual que "Devenir de la couleur des morts. Propos sur le corps du symbolique", *L'Unébevue*, n° 6, 1995. [ "Hablar a los muros. Observaciones sobre la materialidad del signo", *Litoral* n° 18/19, Córdoba, Edelp, 1995, y "Devenir del color de los muertos. Declaración acerca del cuerpo simbólico", *Litoral* n° 22, 1996].



ritualidad desde sus primeros textos y se mantendrá hasta el final. Como pruebas, bastan los otros seis indicios siguientes.

## I.

En 1935, en su reseña crítica de la obra de Eugène Minkowski *El tiempo vivido*, lo vemos referir lo que llama “análisis preciosos para la clínica” “a la coerción que ejerce en el observador el objeto destacado *en primer lugar* [subrayado mío] por su meditación de lo espiritual”.<sup>103</sup> También se mencionan entonces “intuiciones prestigiosas que expresan los momentos más altos de una espiritualidad intensa mejor que los datos inmanentes al tiempo que ‘se’ vive”.<sup>104</sup>

Podemos entrever que el elogio de Minkowski formado en “la meditación de lo espiritual” repercute en el mismo crítico, o sea Jacques Lacan a los treinta y cuatro años. Unos años después, en 1953, en el momento álgido de la primera escisión, se inscribirá por otra parte él mismo en ese registro, concluyendo una carta a Balint con palabras que, para ser entendidas, requieren saber que Ferenczi fue el “padre espiritual” de Balint (Lacan utiliza el término a propósito de Margaret Little, también discípula de Ferenczi –véase su seminario del 20 de febrero de 1963):

Querido amigo, hasta pronto. Sepa que en gran medida siempre doy lugar en mi enseñanza a la línea espiritual de Ferenczi, y que me une a usted una gran simpatía, con mis mejores deseos.<sup>105</sup>

<sup>103</sup> Jacques Lacan, “Psychologie et esthétique”, en *Recherches philosophiques*, 1935, n° 4, p. 424-431. Recogido en “Pas tout Lacan”, p. 109.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>105</sup> Carta de Jacques Lacan a Michael Balint, publicada en *La Scission de 1953*, París, Navarin, 1976, p. 119. [En esp., *Escisión. Excomunió. Disolució*, Bs.As., Manantial, 1987, p. 79].

la Antigüedad, es algo donde debe formarse un estilo de vida. Ahí les pido que vayan aquellos que, por algún motivo, toman mi enseñanza como el principio de una acción que les pertenezca y de la cual puedan dar cuenta.<sup>108</sup>

## II.

Tres años más tarde, refiriéndose a la “coyuntura en la cual el psicoanálisis se desvía hacia un conductismo”, Lacan dirá:

Lo que no se puede dejar de decir aquí es que Freud, previendo especialmente esta colusión con el conductismo, la denunció por anticipado como la más contraria a su vía<sup>109</sup> [la vía: un término espiritual como pocos y que Lacan usara constantemente de un modo que se podría considerar casi abusivo, pues presentaba su seminario como un camino por el cual llevaba a sus alumnos, pero también un camino que él iba abriendo –“camino abierto”, un término que usaría ampliamente y que no dejará de realzar en el Freud del *Proyecto*]. Cualquiera deba ser para el análisis la salida de la singular dirección espiritual en la que así parece introducirse [...].<sup>110</sup>

<sup>108</sup> Jacques Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, sesión del 27 de enero de 1965, versión AFI, donde también leemos: “[...] es concebible, incluso es esencial que en alguna parte, en un círculo, las cosas sean sometidas a la prueba de una acción donde cada uno participe, que de allí parta, irradie lo que seguiré persiguiendo frente a todos en mi discurso.” Y cinco líneas más abajo: “Quiero aquí a personas que estén interesadas en su acción en lo que implica el cambio esencial de la motivación ética y subjetiva que es, que introduce en nuestro mundo el análisis.” Si no fuera por los dichosos enredos de la transferencia, estaríamos aquí en el límite de la consigna: con mi enseñanza hagan un acto. De hecho, ¿será lo que yo estoy haciendo? Por cierto que no me corresponde juzgarlo.

<sup>109</sup> S. Freud, *Werke*, XIV, p. 78-79. [En esp., “Presentación autobiográfica”, Bs. As., Amorrortu, 1979, p. 49].

<sup>110</sup> J. Lacan, “Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956”, en *Escritos*, T. 1, México, Siglo XXI, 2001, p. 741



Estaríamos completamente equivocados si leyéramos en el rechazo lacaniano de esa “dirección espiritual” conductista la indicación de que según él habría que apartarse también de toda espiritualidad. Se trata de una *dirección*, pero son posibles otras en el mismo seno de la espiritualidad. Por otra parte, ¿no resulta ya inaudito identificar el conductismo con un movimiento espiritual?

### III.

No menos inesperadamente, al año siguiente, en 1957, encontramos la misma catalogación, en este caso a propósito de los institutos de psicoanálisis, sin duda a la manera de Berlín:

Los institutos no son la institución, y habría que hacer la historia de esta última para captar las implicaciones autoritarias con las cuales se mantiene la extraordinaria sujeción a la que Freud destinó su posteridad, *que apenas nos atrevemos* [subrayado mío] en esta ocasión a calificar de espiritual.<sup>111</sup>

Lacan denuncia en este caso una desviación, y precisamente una desviación con respecto al carácter espiritual del psicoanálisis tomado en su especificidad.

### IV.

De la sesión del 13 de enero de 1960 de *La ética del psicoanálisis*, extraigo lo siguiente:

---

<sup>111</sup> Jacques Lacan, “El psicoanálisis y su enseñanza”, *Escritos*, T. 1, p. 439.

¿Acaso para nosotros que nos hallamos, con Freud, siendo portadores en cuanto a las fuentes, en cuanto a la incidencia real de la reflexión ética, que nos hallamos en suma en condiciones de brindar en ese terreno una crítica tan nueva, estamos en la misma dichosa postura [el contexto aclara: que aquellos, considerados cómicos, que se dicen partidarios de una filosofía de los valores] acerca de la faz positiva de la elevación moral y espiritual que se llama escala de valores? Seguramente, el problema entonces aparece ahí mucho más perturbador y delicado. Y sin embargo, no se puede decir que podamos desinteresarnos de ello en beneficio de las preocupaciones más inmediatas de una acción simplemente terapéutica.

Aquí se dicen dos cosas. Por una parte, la cuestión de la elevación moral y espiritual no podría ser dejada en ciertas manos preocupadas por una filosofía de los valores, y por otra parte, esa misma cuestión no podría ser descartada debido a que nuestra acción tiene objetivos terapéuticos. Se vuelve a encontrar allí la conjunción entre las preocupaciones ética y terapéutica cuya importancia ha señalado Foucault en las escuelas filosóficas antiguas.

## V.

Una última traducción de un texto de Freud (el 20 de noviembre de 1973, seminario *Les non-dupes errent*) confirmará que Lacan, aunque con medias palabras, pensaba verdaderamente el psicoanálisis como espiritualidad. Ese texto fue uno de los muy raros de Freud que, como “Kant con Sade” de Lacan, nunca encontró su espacio editorial, en este caso dentro de la serie orde-



nada de los escritos de Freud. Como yo debí hacerlo con el artículo “Kant con Sade”<sup>112</sup>, Lacan refiere en detalle los contratiempos editoriales del texto, contratiempos que por supuesto su lectura debe tomar en cuenta y a los que resulta fácil acceder releendo esa sesión de seminario de Lacan. *Die Grenzen der Deutbarkeit*, “Los límites de la interpretabilidad”: un título semejante a primera vista no tendría nada que pudiera provocar la incomodidad editorial, si no fuese por la tercera parte de esas veinticinco páginas, titulada *Die okkulte Bedeutung des Traumes*, “El significado ocultista del sueño”. Tal fue la elección de Lacan para su última traducción de Freud. ¿No es curioso? Viniendo del entorno de Freud que consideraba el psicoanálisis como una ciencia en el sentido más común del término, casi era esperable que la palabra “oculto” haya hecho rechinar los dientes. Lacan es más libre. Porque no desconoce que el psicoanálisis es una espiritualidad, y porque esa situación del psicoanálisis no implica en absoluto para él (como para algunas escuelas filosóficas antiguas) que esté fuera de toda racionalidad. Al respecto, sin duda podemos considerar que una afirmación escrita en 1936 nunca dejó de estar vigente en él. En el texto “Más allá del principio de realidad” que, como se sabe, reaccionaba ante el fracaso de la exposición del “estadio del espejo”, al comienzo de la sección titulada “Verdad de la psicología y psicología de la verdad”, un enunciado le responderá a la frase de Wittgenstein tomada como epígrafe:

Que se entienda bien lo que pensamos. No jugamos con la paradoja de negar que la ciencia tenga que conocer la verdad. *Pero* [subrayado mío] no olvidamos que la ver-

---

<sup>112</sup> Jean Allouch, *Ça de Kant, cas de Sade*, París, “Cahiers de l’Unebévúe”, L’Unebévúe éd., 2001 [ed. en esp. *Faltar a la cita. “Kant con Sade” de Jacques Lacan, Erotología analítica III*, Ediciones Literales, Córdoba, 2003].

dad es un valor que responde a la incertidumbre con que la experiencia vivida del hombre está fenomenológicamente marcada y que la búsqueda de la verdad anima históricamente, *bajo el rubro de lo espiritual*, tanto los impulsos del místico como las reglas del moralista, tanto los caminos del asceta como los hallazgos del mistagogo.<sup>113</sup>

Porque toca juntas las dos cuerdas, la ciencia y lo espiritual, Lacan puede observar por una parte que lo oculto es “lo que el discurso científico no puede encasillar”<sup>114</sup>, y decir también por otra parte que precisamente visto desde la ciencia es donde lo oculto aparece como oculto, o sea como lo escondido –cuando no necesariamente es así. Y aclara que lo oculto “no está escondido, está en otro lugar”. Estar al tanto del carácter espiritual del psicoanálisis le permite pasar de lo escondido hacia el otro lugar, es decir que, siguiendo la intención de Freud, vuelve ese otro lugar potencialmente accesible. De modo que Lacan no tiene ninguna reticencia para traducir *geistigen Tätigkeiten* como “operaciones espirituales” –y no, como otros procuraron empeñarse en hacer, mediante “operaciones intelectuales” (J. Strachey), “operaciones mentales”, e incluso “psíquicas”. En verdad se trata del espíritu.

<sup>113</sup> Jacques Lacan, “Au-delà du principe de réalité”, *L'Évolution psychiatrique*, fascículo 3, 1936. Reeditado en *Écrits*, París, Éd. du Seuil, 1966. Pero no incluido (¿por qué?) en la edición de bolsillo de los *Écrits*. [En esp., “Más allá del principio de realidad”, *Escritos*, T. I, Bs. As., Siglo XXI, 1988]. En la reseña ya citada de la obra de Minkowski, leemos también: “Extraeremos de ellas [las confidencias de Minkowski] esta evocación a propósito de la última obra de Mignard (p. 143), ‘de una síntesis de su vida científica y de su vida espiritual –síntesis tan rara en nuestros días en que se ha adquirido el hábito de alzar una barrera infranqueable entre la supuesta objetividad de la ciencia y las necesidades espirituales de nuestra alma’.”

<sup>114</sup> Así coincidiría en este punto con Freud, sobre el cual Janine Altounian, en su muy notable obra, escribió “en el artículo de divulgación sobre la hipnosis, Freud le da vía libre a ‘la revuelta interior contra el grillete del pensamiento científico’” (se trata del artículo “Tratamiento psíquico”, *Psychische Behandlung [Seelenbehandlung]*). *L'Écriture de Freud*, París, PUF, 2003, p. 144. [En esp., “Tratamiento psíquico” (Tratamiento del alma), Bs. As., Amorrortu, OC, T. I, p. 111].



Así como se trata del espíritu cuando se le dice a alguien: “Diga lo que se le venga al espíritu”\*, al espíritu y no “a la cabeza”, aunque también se diga así. “[...] *was inner ihm in den Sinn kommt*”, dice la *Traumdeutung*.<sup>115</sup> Meyerson había traducido “a la cabeza”, lo que no era un contrasentido. No obstante, la actual traducción, bajo la dirección de Jean Laplanche, rectifica: “al espíritu”. Se conoce el proyecto francés de las *Oeuvres complètes* que pretende, a veces hasta el absurdo, no suprimir ciertas distinciones freudianas que se consideran significativas. Empezando por la distinción *seelisch/psychisch*. Los traductores explican al respecto:

Freud utiliza abiertamente *seelisch* y *psychisch* como equivalentes; sin embargo, acerca de una categoría tan importante como la de realidad, nunca hablará de *seelische Realität*, sino siempre de *psychische Realität*. Pero ante todo estamos absolutamente obligados a salvaguardar la continuidad del término *Seele* [...].<sup>116</sup>

En la misma línea, se debería traducir *Geistenkrankheit* o *Geistesstörung* no como “enfermedad mental” o “trastorno mental”, sino como “enfermedad del espíritu” o “trastorno del espíritu”. Con lo cual quizás se pueda dejar de ignorar que esa “enfermedad del espíritu” es una enfermedad espiritual.

Lo mismo ocurre con el “decir lo que le viene a...”. La cabeza no resulta adecuado porque, al menos según el psicoanálisis, no todos los pensamientos están ciertamente alojados en la cabeza,

---

\* Traducción literal. En español la palabra “espíritu” es mucho menos usada que *esprit* en francés. La forma usual de traducir esta frase sería: “Diga lo que se le ocurra”. [T.]

<sup>115</sup> Le debo esta referencia freudiana a Guy Le Gaufey.

<sup>116</sup> André Bourguignon, Pierre Cotet, Jean Laplanche, François Robert, *Traduire Freud*, París, PUF, 1989, p. 53-54. Le debo esta referencia y los datos de esta discusión a Guy Le Gaufey.

tuales, lo cual indica que el falo, tanto en Lacan como en García Márquez, se relaciona con “la hora de la verdad”. Las injuriosas denuncias de “falocentrismo” no quieren saber nada del falo como ser espiritual, y lo maltratan exactamente igual a como es maltratado el *Kama sutra* (el “texto del deseo”) por aquellos que, ávidos de imágenes, no agarran ese libro más que para leerlo con una sola mano. Hacer el amor es otra cosa, es un acto espiritual. Hacer el amor depende del erotismo, no de la sexualidad.<sup>119</sup> Y el valor espiritual de lo que Proust llamaba “hacer catleya” nos ofrece incluso una definición no conductista de la violación: la violación es hacer el amor sin espíritu (hay espíritu en la violación contada en *La yegua verde*, por lo cual el lector de Marcel Aymé no tiene ninguna duda: a pesar de las circunstancias, no se trata de una violación). Y también porque se desconoce que coger (lleguemos hasta ahí) es un acto espiritual, se admite la creencia común, presente en Freud y no cuestionada por él, de que una mujer se rebaja cuando acepta ir a la cama (o a cualquier otro lugar).

---

punto ese término resulta poco utilizado? Me parece que el español, más que el francés, ha tomado distancia con respecto al sentido primero, jurídico, del latín *citare*, “convocar ante la justicia”; en español, *una cita* es sencillamente un *rendez-vous* [“cita” en el sentido de “encuentro”] (para convocar ante la justicia el español dispone del término *citatorio*). Y la supresión del sentido de convocar es tal que los diccionarios que tengo no experimentan la menor necesidad de mencionar el sentido tauromáquico de *citar*: hacer venir al toro llamándolo. La última réplica de García Márquez juega con ese equívoco significante: *yo lo cito, por ende lo llamo*, por lo cual quiere encontrarse conmigo. Así, García Márquez expresaba pues cuál es mi relación con Jacques Lacan, a quien en efecto cito mucho, usando *larga manu* esas comillas que el primer número de *Littoral* ofrecía generosamente a sus lectores, quienes hasta ahora no han abusado de ellas. ¿A qué se temía? ¿Qué se teme? Que al *citarlo* lleguemos a tratarlo como un toro de corrida; ni más ni menos, se teme matarlo. Y por consiguiente, se abstienen de citarlo por estar demasiado habitados por el deseo inconsciente de matarlo. Pero eso es también tenerle muy poca confianza a su discurso.

<sup>119</sup> Octavio Paz, *La llama doble. Amor y erotismo*, México, Seix Barral, 1993. *La llama* remite por supuesto a San Juan de la Cruz. Es el espíritu mismo en Heidegger (véase el notable comentario que hace al respecto Jacques Derrida en *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*, París, Flammarion, 1990, p. 122 sq.). “La hidráulica freudiana”, como se la ha designado, ¿habrá terminado apagando esa llama?



Treinta años después, volvemos a encontrar en Lacan la misma consideración del carácter espiritual del pensamiento heideggeriano (que estudiará, con perspectivas críticas, Jacques Derrida<sup>123</sup>):

Lo que se entiende (imprecisamente) de lo que Heidegger nos propone sobre el fundamento que debe tomarse en el ser-para-la-muerte obedece a ese eco que hace resonar siglos, y siglos de oro, del penitente como situado en el corazón de la vida espiritual.<sup>124</sup>

De los rasgos que se acaban de señalar creo pues que podemos concluir que Lacan pensaba el psicoanálisis como una cierta “dirección” (para usar su término) espiritual, confirmando así la presencia en él de ese humus espiritualista del cual habría surgido la nominación de “spycanálisis”.

Pero de manera quizás aún más sorprendente, tenemos otras dos “partes” que hacen visible la actualización de una figura de la espiritualidad en Lacan. O, si se quiere, dos tesis. Primera tesis: dicha espiritualidad no obedece solamente a la manera analítica de considerar aquello que trata, sus objetos digamos. Es *ya* constitutiva de dichos objetos. En tanto que tratamiento espiritual, el spycanálisis no haría pues más que someterse al contenido espiri-

---

<sup>123</sup> Jacques Derrida, “De l’esprit. Heidegger et la question”. El segundo editor (Flammarion, 1990), ¿acaso temió una falta de interés por el espíritu e incluso un movimiento de retroceso ante el espíritu? Lo cierto es que encontramos en la tapa (que reproduzco aquí en la medida de lo posible) el título abiertamente trastocado: “HEIDEGGER ET LA QUESTION. De l’esprit et autres essais.” [“HEIDEGGER Y LA PREGUNTA. Sobre el espíritu y otros ensayos.”] Las mayúsculas de un centímetro, las minúsculas de tres milímetros.

<sup>124</sup> Jacques Lacan, “Discours de clôture des journées sur les psychoses”, 21 y 22 de octubre de 1967, en *Recherches, Enfance aliénée II*, diciembre 1968. Recogido en “Pas tout Lacan”, p. 1069. [“Discurso de clausura de las jornadas sobre psicosis infantil”, *Psicosis infantil*, Bs.As., Nueva Visión].

tual de dichos objetos, regularse en base a ese contenido. Y segunda tesis: la espiritualidad analítica se basa principalmente en la inédita versión lacaniana del significante.



no es posible sustituir “espiritual” por “psíquico”, incluso desde el punto de vista estrictamente freudiano. En efecto, visto desde Lacan pero también tomado en sí mismo, el gran fresco “histórico” freudiano, la presentación de los avances de la civilización que Freud deslinda con el advenimiento de los monoteísmos egipcio, judío y luego cristiano (se menciona muy poco el islam), no parece nada más que una historia de la espiritualidad, o si se quiere, una “mitología del espíritu”. Lacan:

¿En qué sentido le interesa a Freud el monoteísmo? Ciertamente sabe, tanto como alguno de sus discípulos, que los dioses son innumerables y móviles como las figuras del deseo. Del cual son las metáforas vivientes. Pero no el único Dios. Y si va a buscar el prototipo en un modelo histórico, el modelo visible del Sol de la primera revolución religiosa egipcia, de Akhenatón, es para recobrar el modelo espiritual de su propia tradición, el Dios de los diez mandamientos. Parece adoptar el primero al hacer de Moisés un egipcio –para repudiar lo que llamaría la raíz racial del fenómeno, la *Volkpsychologie* del tema; el segundo lo hace finalmente articular como tal, en su exposición, la primacía de lo invisible en tanto que es típica de la promoción del vínculo paterno, fundado en la fe y la ley.<sup>126</sup>

<sup>126</sup> Jacques Lacan, “Conférences à la faculté universitaire Saint-Louis, à Bruxelles, le 9 mars 1960”. Ese texto fue publicado en la primavera de 1986 en la revista de la Escuela belga de psicoanálisis, *Psychoanalyse*, n° 4, y reeditado (ligeramente modificado) en Jacques Lacan, *Le Triomphe de la religion. Précédé de Discours aux catholiques*, París, Éd. du Seuil, 2005, p. 37-38, [en esp., *El triunfo de la religión. Precedido del discurso a los católicos*, Bs. As., Paidós, 2005, p. 37-38]. Véase igualmente la sesión del seminario *La ética del psicoanálisis* del 10 de febrero de 1960, citada aquí en la versión AFI (a propósito de Freud): “Y nos dice que hay un verdadero progreso en la espiritualidad en el hecho de afirmar que el padre, o sea aquel del cual nunca se está seguro, y del cual también podemos decir que el reconocimiento de su acción implica toda una elaboración mental, toda una reflexión, el hecho de introducir como primordial

Al decir esto, Lacan no está construyendo, como suele ocurrirle, un Freud a su propia medida, aunque queda claro que la afirmación de que Freud habría efectuado todo ese último recorrido para “recobrar el modelo espiritual de su propia tradición” es sencillamente errónea. La ambición de Freud era otra. Freud construye una historia de la espiritualidad (no una [pre]historia de las religiones) y con esa misma construcción le otorga un lugar a su psicoanálisis, su lugar en la historia de la espiritualidad. Si “solamente” se tratara de una (pre)historia de las religiones, no se entendería cómo el psicoanálisis puede intervenir y ocupar un lugar allí, ni tampoco cómo podría ser que en el seno mismo de esa construcción freudiana el cristianismo “fuese un progreso desde el punto de vista de la historia religiosa”, mientras que “la religión cristiana no se mantuvo en el nivel de espiritualización (*Vergeistigung*) al cual el judaísmo se había elevado”.<sup>127</sup> En cambio, Lacan no se equivoca cuando señala que, según Freud, el pasaje de la madre (reconocida por los sentidos) al padre (del cual no hay ninguna certidumbre sensorial) es una victoria del espíritu. Freud se expresa precisamente así:

Todavía creemos percibir en la *Orestíada* de Esquilo el eco de esa revolución. Pero ese pasaje de la madre al padre caracteriza además una victoria de la vida del espíritu<sup>128</sup> [*Geistigkeit*: de la espiritualidad –véase nota 96].

---

la función del padre representa como tal una sublimación [...] podemos motivar esa sublimación históricamente, si no precisamente mediante el mito al cual corresponde, aunque en ese momento la función del mito se vuelve completamente latente; quiero decir que ese mito no es en verdad otra cosa que aquello que se inscribe en la realidad espiritual más sensible de nuestro tiempo, o sea la muerte de Dios.” Estas afirmaciones serán retomadas casi tal cuales el 23 de marzo de 1960. Freud, según Lacan, considera los avances en la espiritualidad como otros tantos accesos a la realidad “como tal” –nada menos.

<sup>127</sup> S. Freud, *Moisés...*, *op. cit.*, p. 85.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 170.



Al inscribir su propio recorrido dentro de su construcción, como un último momento de su construcción, Freud, con espíritu de conquistador, pensaba y quería que su psicoanálisis fuera una posible y nueva victoria (*Sieg*) del espíritu, o un nuevo “progreso de la espiritualidad” (*der Fortschritt in der Geistigkeit*).

El comentario lacaniano del interés que Freud tenía por el monoteísmo fue dirigido a los católicos en Bruselas en 1960. En esa misma conferencia, Lacan declara que una epístola de San Pablo y otra de Séneca ganarían si fueran “comentadas en un mismo lugar”.<sup>129</sup> Por supuesto, su lugar, pero que sólo podría ser el de la espiritualidad, el único que constituye un suelo común y fuera de la religión para los dos autores mencionados.

Cuando Lacan ahonda en Schreber, hallamos la misma ubicación espiritual de la experiencia schreberiana:

Seguramente en efecto cuando Schreber haya acabado su transformación en mujer, tendrá lugar el acto de fecundación divina, que se da por supuesto (S. 3-Introd.) que Dios no podría acometerlo en un oscuro camino a través de los órganos. (No olvidemos la aversión de Dios hacia lo vivo.) Es por lo tanto mediante una operación espiritual que Schreber sentirá que en él se despierta el germen embrionario cuyo estremecimiento ya ha conocido en las primeras épocas de su enfermedad.

Sin duda, la nueva humanidad espiritual de las criaturas schreberianas será íntegramente engendrada por sus entrañas, para que renazca la humanidad podrida y condenada de la era actual.<sup>130</sup>

---

<sup>129</sup> J. Lacan, “Conférences à la faculté universitaire Saint-Louis, à Bruxelles, le 9 mars 1960”, *op. cit.*, p. 28, [en esp., p. 30].

<sup>130</sup> Jacques Lacan, “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”, *Escritos*, Buenos Aires, Siglo, XXI, 1988, p. 551-552.

goría de la anorexia mental y que no se advierte luego que era una santa. ¿Habría sido un error desmedicalizar así su experiencia, al menos en principio, si no de hecho? La obra de Rudolph Bell, que se dedica a ello, no deja ninguna duda sobre la respuesta.<sup>133</sup>

En 1958, Lacan menciona a la llamada bella carnicera en los siguientes términos:

Pues el deseo de nuestra espiritual histérica (Freud la califica así), hablo de su deseo despertado, de su deseo de caviar, es un deseo de mujer colmada y que justamente no quiere serlo.<sup>134</sup>

¿Estaríamos equivocados si tomáramos al pie de la letra la expresión “espiritual histérica”, si entendiéramos con ello que la histeria depende de la espiritualidad? ¿O será más bien una simple manera de rendirle homenaje por parte de Lacan, a ella y nada más? Pero aparte del hecho de que diecinueve líneas más adelante Lacan la reitera, hablando entonces de la “espiritual carnicera”, también cinco líneas después generaliza la calificación evocando a “todas las espirituales histéricas, carniceras o no, que hay en el mundo”. ¿Las conocería entonces a todas? Las histéricas son “espirituales”. Que conste.

Otra objeción más seria contra esa lectura literal sostendría que, si bien las histéricas carecen de un deseo insatisfecho, no carecen de espíritu—ni más ni menos. El espíritu en tal caso designaría por metonimia, dice el diccionario *Robert*, la sutileza, el

<sup>133</sup> Rudolph Bell, *L'Anorexie sainte. Jeûne et mysticisme du Moyen Âge à nos jours*, París, PUF, 1994. Bell cita un extracto de las *Leçons cliniques sur les maladies du système nerveux de Charcot* que lleva la función psi hasta su caricatura: “Cuando vi que usted era el amo, tuve miedo, y a pesar de mi repugnancia, intenté comer y poco a poco se dio” (p. 11):

<sup>134</sup> J. Lacan, “La dirección de la cura y los principios de su poder”, *Escritos, op. cit.*, p. 605



refinamiento, la penetración, aquello que nos hace decir que alguien es “un hombre de espíritu”\*. Voltaire definió así ese espíritu (*Diccionario filosófico*, citado por el *Robert*):

Lo que llamamos espíritu es tanto una comparación nueva cuanto una alusión aguda: aquí el abuso de una palabra que se presenta en un sentido y que se deja entender en otro; allá una relación delicada entre dos ideas poco comunes [...] es el arte o de reunir dos cosas alejadas o de dividir dos cosas que parecen juntarse [...] es no decir sino a medias su pensamiento para dejarlo adivinar. Por último, [concluye Voltaire irónicamente] les hablaría de todas las diferentes maneras de mostrar espíritu, si tuviera más [...].

Se tiene espíritu o no. ¿Es simplemente en ese sentido de “espíritu” que Lacan califica de “espirituales” a las histéricas? Sí, por cierto. Sólo que ese sentido que podríamos llamar mínimo para él no resulta en absoluto incompatible, e incluso todo lo contrario, con la espiritualidad, una espiritualidad que, como veremos, a diferencia de San Pablo, no asocia la distinción del espíritu (que vivifica) y la letra (que mata) con el binomio vida/muerte.<sup>135</sup> En

---

\* Como en otros casos, la expresión francesa podría traducirse menos literalmente: “un hombre de ingenio” [T.].

<sup>135</sup> Epístola de San Pablo a los Corintios (2 Co 3, 6), cuyo comentario fue hecho por Agustín, en su tratado *De spiritu et littera*, en los siguientes términos: la Ley, que transforma al hombre desde el exterior, lo mata sin el don del Espíritu que lo transforma interiormente por el amor. Dicho versículo sirve de principio hermenéutico para distinguir el sentido literal del sentido espiritual de la escritura en general. La espiritualidad lacaniana juega con la distinción paulina de otro modo y sobre todo menos abruptamente. En “La instancia de la letra en el inconsciente”, leemos: “Por cierto, la letra mata, dicen, cuando el espíritu vivifica. No estamos en desacuerdo, tras haber celebrado aquí a una noble víctima del error de buscar el espíritu en la letra, pero también nos preguntamos cómo viviría el espíritu sin la letra.”

Lacan, los dos sentidos de “espíritu” son convergentes e incluso dicha conjunción deslinda, entre las diversas figuras de la espiritualidad, aquello que Lacan describe con ese nombre. Para él la espiritualidad es espiritual, mientras que recíprocamente el llamado “*mot d’esprit*” [lit.: “frase espiritual”; usualmente: “chiste”, “dicho ingenioso”] depende de la espiritualidad. A decir verdad, es ayudado y confirmado en ese punto por el genio de su propia lengua sobre lo cual llegó a basarse más de una vez; su genio, vale decir, su musicalidad. Allí donde el alemán dice *Witz*, el inglés *wit* o *joke*, el español *chiste*, el italiano *battuta* o *frizzo*, el francés destaca la presencia del espíritu: “*mot d’esprit*”, decimos. Basándose en Freud, Lacan confía en lo que le brinda su lengua. El 6 de noviembre de 1957, primera sesión del seminario *Las formaciones del inconsciente*, declara:

Conviene dejarle al espíritu todas sus ambigüedades, *hasta inclusive* [subrayado mío] al espíritu en el sentido amplio, ese espíritu que sirve evidentemente demasiado a menudo de pabellón para mercancías dudosas, el espíritu del espiritualismo [que por ende Lacan no descarta]. Pero la noción de espíritu no deja de tener un centro de gravedad, que para nosotros yace en el espíritu en el sentido en que se habla de un hombre espiritual y aun cuando éste no tenga una excesivamente buena reputación. Centraremos el espíritu en el trazo de espíritu [*trait d’esprit*: “rasgo de ingenio”, “agudeza”], es decir en lo que parece más contingente en él, más caduco, más abierto a la crítica. Está dentro del genio del psicoanálisis hacer cosas así y por eso es que no debemos sorprendernos de que el único punto, en suma, de la obra de Freud donde se lo menciona decorándolo además con una mayúscula,



es decir el Espíritu, sea su obra sobre el *Witz* [error, no es el único punto, véanse los *Tres ensayos* sobre Moisés]. No deja de haber sin embargo un parentesco entre los dos polos del término, que desde siempre ha dado material para las disputas.<sup>136</sup>

¿Deberé observar que “*mot d’esprit*” [“chiste”] no constituye una entrada ni en el *Vocabulario del psicoanálisis* de Laplanche y Pontalis ni en *El aporte freudiano* de Kaufmann? Ver en ello el signo de una notoria y tendenciosa negligencia no parece excesivo.

Ese año, la construcción del “grafo del deseo” se produce en base a un análisis de la agudeza o el chiste, precisamente del célebre “famillionario”. Pero esa construcción no apunta solamente a dar cuenta del chiste sino del conjunto freudiano de las llamadas (por Lacan) “formaciones del inconsciente”: sueños, síntomas, actos fallidos. Dado que no distingue los dos sentidos de espíritu en francés, Lacan tiene buenos fundamentos para hablar de histeria espiritual, en francés. El inconsciente, precisará incluso en 1966, es “espiritual”:

He leído con asombro en un escrito muy bien modelado que el inconsciente era monótono. No evocaré en este caso mi experiencia, ruego simplemente que abran las tres primeras obras de Freud, las más fundamentales y se vea si la monotonía es lo que caracteriza el análisis de los sueños, los actos fallidos y los lapsus. Muy por el contrario, el inconsciente no sólo me parece extremadamente particularizado, más que variado, de un sujeto a otro, sino también muy sagaz y espiritual [*spirituel*: “ingenio-

---

<sup>136</sup> Jacques Lacan, *Las formaciones del inconsciente*, Bs. As., Paidós, 1999, p 22.

so”], porque es justamente allí donde el chiste [*mot d'esprit*] ha revelado sus verdaderas dimensiones y sus verdaderas estructuras.<sup>137</sup>

No causa ninguna sorpresa entonces encontrar que luego en Lacan la espiritualidad caracteriza a la neurosis obsesiva no menos que a la histeria.

### III. UN CASO DE MAURICE BOUVET

El 18 de junio de 1958, durante la discusión crítica de un caso de neurosis obsesiva y de su teorización presentados por Maurice Bouvet, Lacan se ve llevado a decir:

[...] tenemos que señalar un detalle importante referido a la tematización religiosa principal de esa obsesiva, y es que su madre fue la única responsable de su educación católica, que nunca tuvo sino un carácter de obligación y de coerción. Su conflicto con ella pudo remitirse al plano espiritual, nos dicen. No lo discutimos. Es un hecho que tiene todo su alcance.<sup>138</sup>

La espiritualidad como registro de la obsesión equivale pues a una referencia común para los dos teóricos ¿entonces ampliamente opuestos!

---

<sup>137</sup> Jacques Lacan, “Conférence et débat du Collège de médecine à la Salpêtrière”, *Cahiers du Collège de médecine*, 1966.

<sup>138</sup> *Id.*, *Las formaciones del inconsciente*, *op. cit.*, p. 458.



#### IV. SERGUEÏ PANKEJEFF

(LLAMADO “EL HOMBRE DE LOS LOBOS”)

Su ceremonial de piedad, de valor expiatorio, pone explícitamente en juego el espíritu, e incluso tiene su raíz en el espíritu. Años después, ¿acaso no pensaba así Freud al escribir su *Moisés*, cuando confía como frecuentemente lo hace en el testimonio de la lengua y advierte que el aire en movimiento brinda el modelo de la espiritualidad? Durante dicho ceremonial, el niño Sergueï (que tiene seis años) debía inspirar y expirar fuertemente. ¿Inspirar qué? ¿Expirar qué? Inspirar el espíritu santo (*das heiligen Geist*) y expirar los malos espíritus (*die bösen Geister*), dos acciones que se apoyan mutuamente y a la vez operan un exorcismo. Freud lo señala: “Aliento (*Hauch*) es en su lenguaje sinónimo de espíritu (*Geist*).” El síntoma, si cabe hablar de síntoma, es íntegramente espiritual.

Ni la lectura lacaniana de la trilogía de Claudel ni la de *Hamlet*<sup>139</sup> ni la ubicación de la joven homosexual bajo la insignia del amor cortés<sup>140</sup> llegarían a desmentir lo que indica este breve sumario:

<sup>139</sup> Seminario del 11 de marzo de 1959 (versión AFI): “Las posturas de Goethe y de Coleridge no son idénticas. Tienen sin embargo un gran parentesco que consiste en poner el acento en la forma espiritual del personaje de Hamlet”.

<sup>140</sup> Un amor cortés que Lacan entiende como una “técnica espiritual” (un oxímoron en Heidegger pero de ningún modo en Lacan) y que relacionaba con el mismo ejercicio psicoanalítico. Se menciona, en efecto, en *Las psicosis* como “esa relación amorosa, en la medida en que lo era, lo que nos parece a nosotros cómico, ese sacrificio total de un ser al otro, perseguido sistemáticamente por la gente, claro, que tenía tiempo para hacer sólo eso, pero que seguramente tiene el carácter de una técnica espiritual, una técnica que tenía, como ustedes saben, sus modos y sus registros, que apenas entrevemos, dada la distancia a la que estamos de esas cosas, pero con ellas aun así se puede recuperar un determinado número de prácticas muy precisas, muy singulares además, que podrían interesarnos a nosotros analistas, incluyendo esa especie de ambigüedad, de sensualidad y de castidad, técnicamente sostenidas durante una especie, al parecer, de concubinato singular, sin relaciones, o por lo menos con relaciones diferidas, que constituían lo que sin duda fundaba en sus detalles la práctica del amor a la que estoy aludiendo” (sesión del 31 de mayo de 1956). *Las psicosis*, Bs. As., Paidós, p. 364.

según Lacan, la experiencia de cualquiera que vaya a dirigirse a un psicoanalista no es psíquica sino espiritual. Razón por la cual el psicoanalista, a decir verdad, no tiene opción, ya que si así fuera, dedicarse a (tras)poner\* esa experiencia en otro registro distinto del suyo, y en particular el de la “función psi” (Foucault), aparece sencillamente como un forzamiento, una tentativa de transformar olmos en perales destinada al fracaso.

Lacan estaba al tanto de esa transformación, de ese transporte. Y sabía que uno de sus medios, si no su vector principal, fue la invención de un supuesto vocabulario del psicoanálisis en cuyo seno cada uno era perfectamente invitado a pensarse, sea como fuere y por más pretención científica que se reivindique que pondría la publicación psicoanalítica fuera de las manos del vulgo. La pregunta sería: ¿por qué Lacan sintió la necesidad de renovar, y hasta un punto antes inigualado, dicho “vocabulario”? Respuesta: precisamente para desprender el psicoanálisis de su empantamiento dentro de la función psi. Cosa que se lee, perfectamente explicitada, en “Función y campo de la palabra y del lenguaje”:

Si nosotros, psicoanalistas, estamos bien situados para conocer el poder de las palabras, no es una razón para orientarlo en el sentido de lo insoluble, ni para “atar fardos pesados e insoportables para agobiar las espaldas de los hombres”, como expresa la maldición de Cristo a los fariseos en el texto de San Mateo.

De modo que la pobreza de los términos *en que intentamos incluir un problema espiritual* [subrayado mío] tal vez deje que desear a espíritus exigentes, en la medida en que se remitan a quienes estructuraban hasta en su confusión

---

\* En el original, *(dé)porter*, que juega con el sentido de “deportar, exiliar, desterrar” y *porter*: “llevar, transportar” [T.].



las antiguas disputas en torno a la Naturaleza y a la Gracia. De modo que tal vez deje que temer en cuanto a la calidad de los efectos psicológicos y sociológicos que se pueden alcanzar con su uso. Y desearíamos que una mejor apreciación de las funciones del *logos* disipara los misterios de nuestros carismas fantásticos.<sup>141</sup>

Por lo tanto, pareciera que la única manera de evitar esa inoportuna trasposición de lo espiritual en lo psíquico que intentaba contrarrestar la proliferante invención léxica de Lacan es establecer la experiencia spycanalítica y lo que se ofrece con ella. Se admitirá que el único acceso posible a dicha espiritualidad perturbada a la cual se enfrenta el spycanalista con motivo de su ejercicio no podría ser más que una experiencia también espiritual.

Con cierta rapidez, hemos relevado algunos rasgos de esa espiritualidad, tal como la entendía Lacan. 1) Deberá hallar sus modelos en las escuelas filosóficas antiguas. 2) No es iniciática, no es un rito sino un ejercicio. 3) Su preocupación por un acceso a la verdad no se opone a la ambición de hacerse ciencia, pero muestra una distancia<sup>142</sup> con respecto a dicha ambición, de tal modo que da lugar a lo que esa ambición usualmente excluye (como es el caso del ocultismo, del lazo que se tiene con los muertos y de varios otros fenómenos). 4) Ya está explícitamente en Freud y califica desde Freud, “padre espiritual” del psicoanálisis, la posteridad

---

<sup>141</sup> Jacques Lacan, *Escritos*, T. I, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 253.

<sup>142</sup> Una fórmula de esa distancia, entre otras: “Si el análisis es una operación que se efectúa con referencia a la ciencia y en tanto que fundada de una manera enteramente orientada por la existencia de esa ciencia, la cuestión de la verdad, esa interrogación, es llevada por el análisis a su grado máximo, al máximo de rigor precisamente, que corresponde al objetivo que es la ciencia a la cual interroga” (sesión del 30 de marzo de 1966 del seminario *El objeto del psicoanálisis*. Versión AFI).

freudiana. 5) Como en las escuelas filosóficas antiguas, implica una ética específica (Lacan), ética que va acompañada de una terapéutica. 6) Permite leer a ciertos autores como contribuciones para el desarrollo de la doctrina: Hegel, Heidegger, por no mencionar a Pascal, a Kierkegaard y otros más...

Antes de pasar a lo que cubre más visiblemente la espiritualidad en la versión de Lacan, es decir, su significante, quisiera decir algo sobre un séptimo rasgo hasta ahora mencionado demasiado brevemente. Se trata del rechazo lacaniano a una distinción que pretendería ser radical entre lo espiritual y lo corporal.

Ese debate particularmente tuvo lugar en el seno del cristianismo. Lo cual no quiere decir que para Lacan no pudiera conservarse nada del cristianismo, con el cual lo vemos, en la siguiente cita, a la vez manteniendo una proximidad y guardando sus distancias (la llamada “personificación *sin duda demasiado cruel* de ese Otro”):

Tal vez [el psicoanalista] no sepa a qué santo encomendarse para dar cuenta de esas defensas y podría enredarse en la concepción del lazo sutil que une el texto del palimpsesto con aquel que, tachando su fondo, reasume sus formas y sus tintes. No podrá hacer que de ese ejercicio de discernimiento no se desprenda una vida de intenciones singular. Será arrojado pues, quiéralo o no, en el centro de esas perplejidades de la dirección espiritual que se han elaborado desde hace siglos en el camino de una exigencia de verdad, exigencia ligada a una personificación sin duda cruel de ese Otro, pero que esforzándose por dejar el terreno libre de cualquier otra afección en los riñones o en los corazones no había sondeado demasiado mal sus repliegues. Y eso basta para hacer avanzar al psicoanalista



dentro de una región que la psicología de facultad nunca consideró sino con largavistas.<sup>143</sup>

Igualmente, en la misma época:

Pero me parece que ninguna dirección de conciencia puede alarmarse ante una técnica cuyo fin es la revelación de la verdad. Me ha sucedido ver a religiosos dignos de ese nombre tomar partido en cuestiones muy espinosas donde se hallaba comprometido lo que se llama el honor de las familias, y siempre los vi decidir que mantener la verdad taponada es en sí mismo un acto de consecuencias devastadoras.<sup>144</sup>

Pero también (¿sobre todo?), tratándose de la espiritualidad, a Lacan le interesan determinadas experiencias límites cristianas (lo que pone de manifiesto Santa Teresa de Ávila en la contratapa de *Aún*), experiencias que aun siendo calificables de espirituales (cosa que él hace) no se muestran para nada mojigatas con la carne. De modo que:

[...] se nos dice que Angela da Foligno bebía con deleite el agua en la que acababa de lavar los pies de los leprosos; y les ahorro los detalles, había una piel que se trababa a través de su garganta y así seguía; o que la bienaventurada Marie Allacoque devoraba, *con no menos recompensas en*

---

<sup>143</sup> El 23 de febrero de 1957, la Sociedad francesa de filosofía recibía a Jacques Lacan para que diera una conferencia sobre "El psicoanálisis y su enseñanza" (publicada en los *Écrits*, op., cit., p. 419-440). La presentación, el texto y la discusión fueron primero publicados en el *Bulletin de la Société française de philosophie*, p. 65-101, tomo XLIX, n° 2, abril-junio de 1957.

<sup>144</sup> Jacques Lacan, Entrevista en *L'Express* del 31 de mayo de 1957.

*efusiones espirituales* [subrayado mío], los excrementos de un enfermo. Lo que me parece que falla un poco en estos hechos, seguramente edificantes, es que al parecer su alcance convincente vacilaría un poco si los excrementos de los que se trata fuesen por ejemplo los de una hermosa muchacha o bien si se tratara de devorar la verga de un delantero de su equipo de rugby. A partir de allí, sin perjuicio de acentuar íntegramente las dimensiones de las que se trata, y en resumen velar aquello que pertenece al orden del erotismo, creo que hay que tomar las cosas de un poco más atrás.<sup>145</sup>

Un año después de la sesión del 23 de marzo de 1960, de donde extraje esta cita, precisamente el 22 de marzo de 1961, comentando *El comulgatorio* de Baltasar Gracián, Lacan lanza la expresión de “concupiscencia espiritual”. Declara que ese tratado sobre la comunión es:

[...] un buen texto, en el sentido de que allí se revela algo que rara vez es confesado, las delicias del consumo del *corpus Christi*, del cuerpo de Cristo, se detallan en él. Y se nos ruega que nos detengamos en esa mejilla excelsa, en ese brazo delicioso, les ahorro la continuación donde la concupiscencia espiritual se satisface, se demora, revelándonos así lo que siempre queda implicado en las formas, aun las más elaboradas, de la identificación oral.<sup>146</sup>

---

<sup>145</sup> J. Lacan, seminario *La ética del psicoanálisis*, sesión del 23 de marzo de 1960, versión AFI repaginada, p. 153.

<sup>146</sup> *Id.*, seminario *La transferencia...*, sesión del 22 de marzo de 1961, versión Stécriture, p. 194.



Asimismo, esta otra declaración del 8 de mayo de 1963, donde se trata del objeto *petit a*:

Esa parte de nosotros mismos, esa parte corporal es pues esencialmente y por su función parcial. Por supuesto, conviene recordar que es cuerpo, que somos objetales —lo que quiere decir objeto del deseo [...]. Puede decirse, ciertamente se dice, “*quiero tu corazón y nada más*” y con ello se supone que se dice algo espiritual, la esencia de tu ser o incluso tu amor, pero el lenguaje en este punto traiciona, como siempre, la verdad. El corazón en ese caso no es una metáfora sino cuando olvidamos que no hay nada en la metáfora que justifique el uso común de los libros de gramática de oponer el sentido propio al sentido figurado. [...] Y no se trata de esos matices, de esas diferencias, no es hacia allí que intento atraer sus miradas. El corazón, en la fórmula: “*Quiero tu corazón*”, como cualquier otra metáfora de un órgano, debe tomarse allí al pie de la letra. Es como parte del cuerpo que funciona, es, por así decir, como tripa.

Creo que queda claro entonces el rechazo lacaniano a la distinción entre el espíritu y la carne, un rechazo que comparte con otros que le interesan (Sade, Bataille, Claudel, etc.). Por otra parte, basta con unos minutos pasados en un sencillo templo hinduista en el momento de la ceremonia, por ejemplo cuando se celebra el culto del linga, para advertir que es posible una espiritualidad que de ningún modo excluye el goce del cuerpo, sino que lo modula de cierta manera, lo modula a *su* manera. En la cita anterior, se habrá visto que Lacan, a propósito del corazón, refuta la distinción entre sentido propio y sentido figurado. De modo que se

puede hablar a la vez de “concupiscencia espiritual”<sup>147</sup> y delimitar la espiritualidad a partir del significante tal como él lo definió, problematizando luego su propia definición.

---

<sup>147</sup> Acerca de la noción del goce en la experiencia espiritual de Ignacio de Loyola, Beirnaert señala (*Aux frontières de l'acte analytique, La Bible, saint Ignace et Lacan*, París, Éd. du Seuil, 1987, p. 230) que “nunca antes se había partido de tomar en cuenta el régimen del goce para discernir lo que es según Dios o según el demonio. La inversión por la cual el efecto de placer o de displacer de una serie de pensamientos cumple la función de criterio sobre lo que desea Dios, y no una doctrina codificada, es precisamente lo que promueve en el campo de lo que tradicionalmente se llama la espiritualidad cristiana”.



## ESPIRITUALIDAD DEL SIGNIFICANTE

Sin duda que sería el rasgo más sorprendente para quien se interese por la espiritualidad en Lacan. Menos sorprendente tal vez para el lector de estas páginas, a quien se le acaba de presentar la conjunción en Lacan de la espiritualidad y el chiste que —¿es preciso recordarlo?— funciona en el significante. Y por ende la espiritualidad también.

A decir verdad, la observación que se habrá leído más arriba acerca de que solamente el francés, con relación a las lenguas que le resultan cercanas, no tiene más que una palabra para designar al mismo tiempo el *trait d'esprit* [“rasgo de ingenio, ocurrencia”] y la espiritualidad, dicha observación no era en absoluto inédita. En su estudio sobre el espíritu en Heidegger y, más precisamente aún, en su lectura del “Discurso del rectorado” (1933), Jacques Derrida se ve llevado a citar ampliamente ese “Discurso”, intercalando su propio comentario dentro de la cita. Se trata entonces sobre las cuatro determinaciones del espíritu según Heidegger. Veamos pues a continuación esa cita de Heidegger con comentarios intercalados y que, además, remiten a Kant. Cita de cita de cita (la de Kant sólo está implícita): semejante sarta se revelará, como se puede sospechar, heurística. Heidegger:

Porque el “espíritu” [Derrida: entre comillas, aunque esta vez para recordar en una definición todavía negativa

el espíritu del que hablan los demás] no es la sagacidad vacía, ni el juego gratuito de la ocurrencia [*Spiel des Witzes*: esta distinción entre el espíritu y el chiste, entre *Geist* y *Witz*, recuerda al Kant de la *Antropología* cuando señalaba que un rasgo de ingenio francés se indicaba en que la lengua francesa sólo tiene una palabra, la palabra “*esprit*” para designar *Witz* y *Geist*], ni el trabajo de análisis ilimitado del entendimiento, ni siquiera la razón del mundo [alusión a Hegel], sino que el espíritu es el ser resuelto en la esencia del ser (*ursprünglich gestimmte, wussende Entschlossenheit zum Wesen des Seins*), con una resolución que concuerda con el tono del origen y que es saber.<sup>148</sup>

Recordemos que Foucault asociaba a Lacan y a Heidegger como los dos únicos que en el siglo XX se habían preguntado: ¿qué pasa con el sujeto y con la verdad?<sup>149</sup> Obviamente no quería decir que ambos fueran partidarios de una misma espiritualidad. Y Derrida nos permite distinguir esas dos direcciones espirituales. ¿Cuáles serán sus respectivos rasgos distintivos? Heidegger excluye lo que Lacan admite. En este último, y para decirlo en los términos del “Discurso del rectorado”, el espíritu, en el doble sentido francés de la palabra, es precisamente “la sagacidad vacía”, “el juego gratuito de la ocurrencia”, “el trabajo de análisis”, en suma, el espíritu obedece al significante —algo

<sup>148</sup> Jacques Derrida, *Heidegger et la question*, *op. cit.*, p. 49. En la página 84, encontramos (casi) la misma cita (agenciada por Heidegger que se autocita), cuya discusión repercute también en la página 90 donde, finalmente, en cuestiones ciertamente graves, Derrida aboga en favor de lo cómico. ¿Pero acaso es posible convertir la risa, como nos invita a hacerlo, en un deber, reír por deber? Recordaremos además, situada en una nota y expuesta con cautela (p. 76), la declaración siguiente: “¿Dónde está lo peor?, ésta tal vez sea la pregunta *del espíritu*.” “Del espíritu”, título derrideano por lo tanto, y entonces la pregunta misma de Derrida, que por otro lado no desmentiría a quien titulara uno de sus seminarios... *ou pire* [... o peor].

<sup>149</sup> Véase aquí, capítulo I, nota 65.



que ya hemos destacado al discutir lo que quería decir en Lacan la expresión “espiritual histórica”. De donde se deduce otro rasgo distintivo no menos caracterizado: mientras que en Heidegger hay una “dimisión” del espíritu en la inteligencia, el entendimiento, el cálculo, la vulgarización, la distribución masiva, el reino de los literatos y de los estetas (lista establecida por Derrida<sup>150</sup>), Lacan no se priva de nada de todo esto, incluso admitiendo perfectamente su carácter espiritual.

Se advertirá que las tres observaciones de Lacan más explícitas al respecto son todas posteriores a la invención del objeto *petit a*. Veámoslas un poco más de cerca.

En primer lugar, al final del seminario *La angustia* (19 de junio de 1963). Lacan está dándoles consistencia a los diferentes modos del objeto *petit a*, indicando de qué manera cada uno de ellos puede funcionar como causa. Señala entonces que esa actualización requiere “una nueva crítica de la razón”, una razón “ya tramada en el nivel del dinamismo más opaco en el sujeto”, es decir, en el dinamismo de esos diversos modos de *petit a*. Aclara (y el gesto adquiere para nosotros actualmente un peso especial) que la subjetivación así anudada, no es ni del orden psicológico ni del orden de un desarrollo –observación donde hallamos una vez más el apartamiento de lo “psi”, condición de posibilidad para ubicar el psicoanálisis como espiritualidad. Esa nueva crítica de la razón conjuga pues el opaco dinamismo de los objetos *petit a* con “el efecto de un significante cuya trascendencia, a partir de allí, se hace evidente con respecto a dicho desarrollo”. Aparece entonces, como un inciso aunque no lo sea, la siguiente declaración:

Trascendencia, ¿y después? ¡No hay por qué asustarnos! Esa trascendencia no está ni más ni menos marcada,

---

<sup>150</sup> J. Derrida, *Heidegger et la question*, op. cit., p. 81.

en ese nivel, que cualquier otra incidencia de lo real, eso real que en biología se denomina ocasionalmente *Umwelt*, historia de la domesticación. Y justamente la existencia de la angustia, en el animal, desestima completamente las imputaciones espiritualistas que desde ninguna parte podrían hacerse en mi contra acerca de la situación que en este caso planteo como trascendente del significante.

La espiritualidad lacaniana puede caracterizarse también por el rasgo que acabamos de leer: una determinada trascendencia del significante *unida* al dinamismo de los objetos *petit a*.

¿Se dirá que Lacan no está hablando de espiritualidad? Que tan sólo presiente el peligro –que corre– de ser estigmatizado como espiritualista. Sin embargo, estaríamos muy equivocados si entendiéramos su desconfianza con respecto al espiritualismo como un rechazo de la espiritualidad. Lo que atestigua la cita siguiente, que vincula explícitamente el significante lacaniano con la espiritualidad (sesión del 11 de diciembre de 1968):

No fue por casualidad que en mi primera introducción de ese frasco [el ya célebre frasco de mostaza, siempre vacío según Lacan] señalé que cuando se lo dedica al acompañamiento del muerto en la sepultura se coloca ese añadido [se trata de una inscripción, considerada como significante] que claramente lo agujerea; en efecto, lo que constituye verdaderamente su principio espiritual, su origen de lenguaje, es que hay en alguna parte un agujero por donde todo se escapa. Cuando se une en su sitio con aquellos que han pasado al más allá, el frasco también recobra su verdadero origen, o sea el agujero que había sido hecho para enmascarar en el lenguaje.



Inscrito en el frasco, el significante va a agujerear el frasco. En vista de la ambigüedad final, nos preguntamos: ¿se trata en verdad de un agujero en el lenguaje? Pero el hecho de que Lacan está entonces revisando con nuevos bríos la relación  $S_1 \rightarrow S_2$ , exponiendo que el  $S_2$  está “fuera del campo” del gran Otro, nos lo va a asegurar. Vale decir, vemos que Lacan está presentando ese agujero en el lenguaje nada menos que como un *principio espiritual*, nada menos que, diría, *su* principio espiritual<sup>151</sup> (el del lenguaje y también el de Lacan). Este punto ya había sido anticipado el 15 de noviembre de 1967 cuando Lacan declaraba, a propósito de Pavlov, que “allí donde está el lenguaje, no hay ninguna necesidad de buscar una referencia en una entidad espiritual”. Se trataba entonces, como en las primeras tres citas, del “efecto del significante en un campo que es el campo viviente”. Vale decir: el lenguaje hace las veces de entidad espiritual.<sup>152</sup>

Por último, la que será mi tercera cita, no de Lacan sino de Jacques Aubert, que le aporta a Lacan su conocimiento de Joyce. Cuando Lacan le manifiesta públicamente a Aubert su ignorancia sobre lo que era la epifanía en Joyce, Aubert le responde, citando *Stephen Hero* (26 de enero de 1976): “por Epifanía, él [Joyce] entendía una manifestación espiritual descubierta a través de la vulgaridad del lenguaje [...]”

Es sabido que Lacan, por refinado que haya sido su personaje, no evitaba ocasionalmente ser vulgar, como Joyce (aunque lo ignorase). En un dandy, ese rasgo estilístico era un indicador de espiritualidad. Porque esa vulgaridad, como en Joyce, no dejaba de ser espiritual.

---

<sup>151</sup> El término está en Freud, quien habla del “descubrimiento del alma (*Seele*) como principio espiritual (*geistige*) en el seno del individuo” (*Moisés...*, *op. cit.*, p. 111).

<sup>152</sup> La espiritualidad ignaciana tampoco descuida el lenguaje. Véase la presentación de la “loquela” que nos ofrece Louis Beirnaert, relacionando esa experiencia con el balbuceo infantil (*Aux frontières de l'acte analytique*, *op. cit.*, p. 215-217).

(remiten unos a otros y son instructivos en sus mismas variaciones) y por ende prescindir absolutamente de la confianza otorgada al autor Jacques Lacan. ¿Qué quiere decir confianza? Que llegado el caso uno se basará en tal o cual proposición sin haber comprobado realmente uno mismo su validez, tan sólo dominado por una vaga impresión de que “eso pega”, de que “está bien así”. Y es conveniente que un gesto semejante sea explícito y que no se oculte solapadamente.

Pero leer a Lacan pasa también por un camino opuesto, por la puesta a prueba de sus enunciados. Esa lectura crítica produce otros enunciados que no son de Lacan aunque se reivindiquen legítimamente como lacanianos —las presentes afirmaciones forman parte de ellos. Estamos entonces en las antípodas del “Jacques dijo”. Según esta otra vía, los enunciados producidos deductivamente pertenecen a los discípulos, discípulos en el sentido fuerte del término, en el sentido en que, como ya he dicho otras veces, el discípulo según Wittgenstein es aquel que plantea preguntas —fórmula que denota un cambio de 180 grados con respecto a Sócrates, ya que era el mismo Sócrates y no su discípulo quien planteaba preguntas (el *Menón* resulta ejemplar, pues la posición del discípulo es sostenida por quien no lo era y que no tenía ninguna posibilidad de convertirse en discípulo alguna vez: un esclavo). Las respuestas a dichas preguntas describen un Lacan que, por el mero hecho de que esos enunciados no le pertenecen, se encuentra desplazado con respecto a sí mismo, y en particular con respecto a la manera en que se presentaba y quería ser situado. Lacan aparece entonces como aquel que se dice que es, y su recorrido es entonces lo que se dice que habría sido. Tal resulta ser actualmente la responsabilidad de algunos.

De ese modo pudimos cuestionar, desde comienzos de los años 1980 y desde la misma postura de Lacan, el freudismo de



En homenaje a la memoria de Freud, inmediatamente después de su deceso, Auden escribió:

Ellos apelaban a Dios, pero él seguía su camino  
abajo, entre los condenados, como Dante,  
abajo, en la fosa pestilente, donde los heridos  
guiaban miserablemente a los excluidos.<sup>156</sup>

---

<sup>156</sup> Wystan Hugh Auden, "A la memoria de Sigmund Freud", *Collected Shorter Poems 1927-1957*, 2ª ed. 2006, p. 269-273: "Of course they called on God, but he went his way / down among the lost people like Dante, down / to the stinking fosse where the injured / lead the ugly life of the rejected, [...]."

## ÍNDICE

---

ENVÍO

7

CAPÍTULO I

*¡Chócala!*

13

UN PASO AL COSTADO

17

SPYCANÁLISIS

31

CAPÍTULO II

*La espiritualidad en Lacan y en Freud*

65

SPYCANÁLISIS II

69

EL FAVOR DEL QUE GOZA LA ESPIRITUALIDAD EN LACAN

77

CARÁCTER ESPIRITUAL DE LOS OBJETOS DEL ANÁLISIS

95

ESPIRITUALIDAD DEL SIGNIFICANTE

113



Esta edición se terminó de imprimir en los talleres gráficos  
CARYBE-EDITARE, Udaondo 2646, Lanús Oeste,  
Provincia de Buenos Aires durante el mes de Septiembre de 2007

Imagen protegida por derechos de autor



Al negar que sea una psicología (con o sin profundidad), un arte, una religión, una magia o incluso una ciencia, ¿habría dejado Lacan al psicoanálisis como flotando en el aire, ya sin saber qué es ni dónde está? Jacques Derrida lo consideraba un discurso inestable e inubicable; pero “discurso” tampoco resulta adecuado.



Sin embargo, en 1982, en su curso sobre “la hermenéutica del sujeto”, Michel Foucault les hacía a los psicoanalistas una propuesta efectiva. Señalaba que el psicoanálisis no había sabido pensarse “en la línea histórica de la existencia de la espiritualidad y de sus exigencias”. Por lo tanto, habría olvidado precisamente lo que es: una experiencia espiritual, mediante la cual, a través de otro, el sujeto efectúa sobre sí mismo las transformaciones necesarias para acceder a su verdad.

Solamente Lacan, agregaba Foucault, no habría participado en ese olvido. De allí se desprenden tres preguntas: ¿Hay que darle crédito a la genealogía del psicoanálisis que construye Foucault? ¿Qué sucede con la espiritualidad en Lacan? ¿Y en Freud?









This page wasn't downloaded by GBD

This page wasn't downloaded by GBD



This page wasn't downloaded by GBD

Allouch, Jean

*El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault* – 1º ed.

Buenos Aires, El cuenco de plata, 2007

128 pgs. - 21x14 cm. - (Teoría y ensayo)

Título original: *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel?*

Traducido por Silvio Mattoni

ISBN 978-987-1228-48-5

I. Psicoanálisis I. Mattoni, Silvio, trad. II. Título

CDD 150.195

© 2007. EPEL

© 2007. Ediciones literales de la *école lacanienne de psychanalyse*

Ediciones literales

Directora: Marta Olivera de Mattoni

Con la colaboración de: Sandra Filippini y Silvia Halac

Tucumán 1841 (5001), Córdoba, Argentina

Ed\_literales@ciudad.com.ar

El cuenco de plata S.R.L.

Director: Edgardo Russo

Diseño y producción: Pablo Hernández

Mexico 474 Dto. 23 (1097) Buenos Aires

www.elcuencodeplata.com.ar

info@elcuencodeplata.com.ar

Impreso en septiembre de 2007

Prohibida la reproducción parcial o total de este libro sin la autorización previa del editor y/o autor.



This page wasn't downloaded by GBD





This page wasn't downloaded by GBD

This page wasn't downloaded by GBD





This page wasn't downloaded by GBD



This page wasn't downloaded by GBD



Jean Allouch

El psicoanálisis,  
¿es un ejercicio espiritual?  
Respuesta a Michel Foucault

Traducción de Silvio Mattoni

el cuenco de plata



teoría y ensayo

Ediciones literales





This page wasn't downloaded by GBD

This page wasn't downloaded by GBD



This page wasn't downloaded by GBD









This page wasn't downloaded by GBD

This page wasn't downloaded by GBD



This page wasn't downloaded by GBD

Imagen protegida por derechos de autor

This page wasn't downloaded by GBD





This page wasn't downloaded by GBD

This page wasn't downloaded by GBD



This page wasn't downloaded by GBD