



ARTÍCULO | ARTIGO

Fermentario N. 8, Vol. 2 (2014)
ISSN 1688 6151

Instituto de Educación, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación,
Universidad de la República. www.fhuce.edu.uy

Faculdade de Educação, UNICAMP. www.fe.unicamp.br

Lugar de la espiritualidad en psicoanálisis. Clínica filosófica y psicoanálisis

Ana María Fernández Caraballo¹

Resumen

En los últimos cursos Foucault desarrolla lo que podría denominarse una clínica filosófica a partir del cuidado de sí y en particular en el coraje de decir la verdad.

Además, afirma que uno de los campos de saber que contiene rasgos en común con la espiritualidad es el psicoanálisis. A partir de esa afirmación desplegaremos la importancia de darle un lugar al alma y a la espiritualidad en la clínica psicoanalítica.

Palabras claves

Alma, clínica filosófica, espiritualidad, filosofía, psicoanálisis

Location spirituality in psychoanalysis. Philosophical clinical and psychoanalysis

Abstract

In the last years Foucault develops what might be called a philosophical clinical care from each other and especially the courage to tell the truth.

¹ Lic. en Psicología (Fac. de Psicología, UdelaR), Lic. en Lingüística (F.H.C.E., UdelaR), Magíster en Psicología y educación (Fac. de Psicología, UdelaR), Doctoranda por la Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, Psicoanalista. Directora del Departamento de Enseñanza y Aprendizaje, Instituto de Educación, F.H.C.E. Directora de la Línea de Investigación "Enseñanza y Psicoanálisis" (ENPSI) Departamento de Enseñanza y Aprendizaje, Instituto de Educación, F.H.C.E.

It also states that one of the fields of knowledge that contains features in common with spirituality is psychoanalysis. From that statement deploy the importance of giving a place to the soul and spirituality in clinical psychoanalysis.

Keywords: philosophy, philosophical clinic, psychoanalysis, spirit, spirituality

¿Tiene usted un alma? La pregunta, filosófica, teológica o simplemente incongruente, ha adquirido un nuevo valor hoy en día. Frente a los neurolépticos, el aeróbico y el zapateo, ¿sigue existiendo el alma? (Kristeva, 1995: 11).

1. La espiritualidad como una posible clínica filosófica

Michel Foucault (2014) dicta en Lovaina un Curso entre los meses de abril a mayo de 1981 denominado *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Allí comienza a mostrar el sujeto que la ciencia supone, es decir, en qué consiste lo verdadero en el régimen científico de la verdad. Al decir de Fabianne Brion y Bernard E. Harcourt (2014: 283)

Entre líneas no deja de insistir una pregunta: si la verdad “no se constata sino que se suscita”, si es “producción en vez de apofanía”, ¿qué puede o debe ser la filosofía crítica? Y una respuesta programática, mencionada con demasiada brevedad en Lovaina “un contrapositvismo, que no es lo contrario del positivismo, sino más bien un contrapunto.

Dicho contrapunto está en relación con el coraje de decir la verdad, de atreverse a saber lo que somos y producir una transformación del sujeto. Este curso y aquellos que lo siguen apuntan a transformar la relación histórica, teórica, ética con el sujeto. Es más,

Todo sucede como si buscara una práctica *autoaletúrgica* cuyo efecto de retroacción sobre el sujeto sea un desasimiento de sí, efecto ético y político a la vez; una suerte de *clínica filosófica*, que él forjaría al practicarla y volver sin cesar a los textos filosóficos para alimentar y confrontar en ellos su práctica crítica (Brion y Hartcourt, 2014: 317).²

² El subrayado en cursiva es mío.

Para Foucault la *aleiúrgica*³ consiste en la producción de la verdad, la producción mediante la cual la verdad se manifiesta (Foucault, 2010: 185). Se trata del conjunto de procedimientos mediante los cuales se saca a luz lo verdadero, lo oculto, lo imprevisible. Practicar la *aleiúrgica* es “la producción de la verdad en la forma misma de la vida” (Foucault, 2010: 232).

El análisis de este ámbito podría llamarse, en oposición al de las estructuras epistemológicas, estudio de las “formas aleiúrgicas”. [...] Desde el punto de vista etimológico, la aleiúrgica sería la producción de la verdad, el acto por el cual la verdad se manifiesta (Foucault, 2010: 19).

¿Qué permite al sujeto dejar de lado las identidades que lo gobiernan, los miedos, los intereses que lo atan? Tener el coraje de decir la verdad, atreverse a saber. De hecho,

Estudiar el gobierno por la verdad significa examinar los actos de habla mediante los cuales un individuo se constituye como sujeto y se vincula a una identidad dada como su verdad, oponer el coraje de la verdad al poder de la verdad quiere decir *inventar una clínica filosófica del sujeto, una clínica filosófica que le permita desasirse de las identidades que lo gobiernan* (Brion y Hartcourt, 2014: 321).⁴

A continuación del Curso en Lovaina Foucault emprende un trabajo que comienza con *La hermenéutica del sujeto* (2002) en los años 1981-82 que continuará hasta su muerte en 1984. En el transcurso de ese tiempo, dicta tres Cursos⁵ en los que la pregunta por el “cuidado de sí” o “inquietud de sí” (*epimeleia heautou* o *cura sui*) y las prácticas que permitieron dicho cuidado en occidente estarán basadas en una idea de espiritualidad, la cual conlleva un estudio sobre el alma. Define la espiritualidad como:

La búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Se denominará ‘espiritualidad’, entonces, el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que

³ En las clases del 16 al 23 de enero de 1980 realiza una lectura *aleiúrgica* de Edipo Rey. Se trata de las relaciones entre la manifestación de la verdad y el arte de gobernar.

⁴ El subrayado en cursivo es mío.

⁵ Los otros cursos son: *El gobierno de sí y de los otros* de 1983 (Foucault, 2009) y *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II* de 1983-84 (Foucault, 2010). Este último lo trabajó también en la Universidad de Berkeley en 1983, de allí surgieron dos publicaciones: *Discurso y verdad en la antigua Grecia* (Foucault, 2004) y *Coraje y verdad* (en Abraham, 2003, *El último Foucault*).

constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad (Foucault, 2002: 33).

Le asigna tres características: la verdad no se da al sujeto con pleno derecho, se requiere una transformación una conversión del sujeto respecto de sí para acceder a la verdad al precio del ser mismo del sujeto; además, dicha transformación se da por el movimiento de eros (amor) y de un trabajo que es la *ascesis*; finalmente, la espiritualidad produce efectos “de contragolpe” de la verdad sobre el sujeto. “La verdad es la que ilumina al sujeto; la verdad es la que le da bienaventuranza; la verdad es la que le da tranquilidad al alma” (Foucault, 2002: 33-34).

También plantea distintos momentos en la relación del sujeto con la verdad y el cuidado de sí: una formulación que aparece en el siglo V a.C, que atravesó hasta los siglos IV y V d.C. en la que toda la filosofía griega, helenística y romana y la espiritualidad cristiana dio lugar a una historia de la subjetividad; el momento cartesiano que reubicó el “conócete a ti mismo” (*gnothi seauton*) y descalificó la *epimelia heautou*. La evidencia cartesiana hizo del conócete a ti mismo el acceso fundamental a la verdad y excluyó la inquietud de sí del pensamiento filosófico moderno.

[...] si damos un salto de varios siglos, podemos decir que entramos en la edad moderna (quiero decir que la historia de la verdad entró en su período moderno) el día en que se admitió que lo que da acceso a la verdad, las condiciones según las cuales el sujeto puede tener acceso a ella, es el conocimiento y sólo el conocimiento. Me parece que ése es el punto en que asume su lugar y su sentido lo que llamé el “momento cartesiano” sin querer decir en absoluto que se trata de Descartes, que fue él precisamente su inventor y el primero en hacer esto (Foucault, 2002: 36).

El lazo entre el acceso a la verdad convertido en desarrollo autónomo de conocimiento y la transformación del ser del sujeto por sí mismo no se rompió bruscamente, ni siquiera se produjo en el momento cartesiano, ni por la ciencia, sino que hubo un trabajo de varios siglos del lado de la teología. Desde San Agustín hasta el siglo XVII el conflicto no se dio entre la espiritualidad y la ciencia sino entre la espiritualidad y la teología (cristianismo).

Si bien se originó un corte, la espiritualidad y el camino para llegar a la verdad no desapareció y Foucault reconoce que diversos filósofos continuaron con dicha búsqueda (Spinoza, Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, entre otros). Agrega, además, que ciertas formas de saber que no son ciencias contienen de una manera “vigorosa y nítida, algunos elementos, al menos, algunas de las exigencias de la espiritualidad” (Foucault, 2002: 43).

Aquí nos encontramos con una afirmación foucaultiana de interés para el campo freudiano, uno de esas formas de saber, que contienen exigencias de la espiritualidad, es el psicoanálisis y en particular Lacan. Amerita dejar plasmada la extensa cita siguiente:

Habrán reconocido enseguida una forma de saber como el marxismo o el psicoanálisis. Es un completo error, como resulta evidente por sí mismo, asimilarlos a la religión. No tiene ningún sentido y no aporta nada. Sin embargo si tomamos uno y otro, sabemos bien, por razones completamente diferentes pero con efectos relativamente homólogos, que, tanto en el marxismo como en el psicoanálisis, el problema de lo que pasa con el ser del sujeto (lo que debe ser el ser del sujeto para tener acceso a la verdad) y la cuestión, a cambio, de lo que puede transformarse en el sujeto por el hecho de tener acceso a la verdad, pues bien, estas dos cuestiones, que son, cuestiones absolutamente características de la espiritualidad, podemos encontrarlas en el corazón mismo o, en todo caso, en el principio y la culminación de uno y otro de esos saberes. No digo para nada que sean formas de espiritualidad. Me refiero a que volvemos a hallar, en esas formas de saber, las cuestiones, las interrogaciones, las exigencias que, me parece –si echamos una mirada histórica sobre algunos milenios, al menos uno o dos-, son las muy viejas, las muy fundamentales cuestiones de la *epimeleia heautou*, y por lo tanto de la espiritualidad como condición de acceso a la verdad. (Foucault, 2002: 43).

Resalta algo que entiendo, también, de importancia: ambas formas de saber no consideraron en forma explícita ese punto de vista. Sin embargo, dice:

Y me parece que todo el interés y la fuerza de los análisis de Lacan radican precisamente en esto: que él fue, creo, el único desde Freud que quiso volver a centrar la cuestión del psicoanálisis en el problema, justamente, de las relaciones entre el sujeto y la verdad. [...] Lacan intentó plantear la cuestión que es histórica y propiamente espiritual: la del precio que el sujeto debe pagar para decir la verdad, y la del efecto que tiene sobre él el hecho de que haya dicho, que pueda decir y haya dicho la verdad sobre sí mismo. Al recuperar esta cuestión, creo que hizo resurgir efectivamente, desde el interior mismo del psicoanálisis, la más antigua tradición, la más antigua interrogación, la más antigua inquietud de la *epimeleia heautou*, que fue la forma más general de la espiritualidad (Foucault, 2002: 44).

Hay varios puntos de gran importancia en estos trabajos que realizó Foucault y que resultan de interés para el campo psicoanalítico. Remito al libro de Allouch (2007) *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual? Una respuesta a Michel Foucault*, quien fue el primero en aceptar el desafío que propuso Foucault a los psicoanalistas. En dicho libro se encuentra un trabajo exhaustivo respecto de los rasgos en común entre los ejercicios espirituales y el psicoanálisis. Además de dedicar un capítulo a la espiritualidad en Lacan y en Freud.

2. ¿Qué espiritualidad (alma) es posible en la clínica psicoanalítica?

El hombre moderno está a punto de perder su alma, pero no lo sabe. [...] No tenemos ni el tiempo ni el espacio para hacernos con un alma. [...] Porque hay que reconocer la evidencia: presionados por el estrés, impacientes por ganar y gastar, por gozar y morir, los hombres y las mujeres de hoy prescinden de esta representación de su experiencia que llamamos una vida psíquica (Kristeva, 1995: 15-16).

Hablar de espiritualidad remite inmediatamente a la teología, a la filosofía o la metafísica. Ellas las contienen desde siempre, sin embargo no son de su exclusividad, diferentes campos de saber se han ocupado de ubicarlas en sus teorizaciones.

Si bien el psicoanálisis, desde sus inicios, le ha otorgado un lugar especial a la espiritualidad y al alma, términos tales como alma, espíritu, espiritualidad y religión no han tenido siempre relevancia para los psicoanalistas. Sin embargo, algunos lo reclaman como un trabajo que ameritaría ser hecho⁶.

Las pretensiones de otorgarle un estatuto de credibilidad han llevado muchas veces a que el psicoanálisis se vuelque hacia los modelos de cientificidad. Un ejemplo actual consiste en la creación de un neuro-psicoanálisis⁷.

Las disputas por el lugar epistémico del psicoanálisis se encuentran desde los comienzos con el propio Freud y sus seguidores. Dependiendo de su ubicación se producirán teorizaciones muy disímiles que repercutirán en la práctica analítica. Es entonces necesario señalar algo obvio, no hay “el psicoanálisis” ni “los psicoanalistas”, tampoco se puede encontrar homogeneidad en la obra de Freud o la de Lacan. Derrida (2010: 134) en su artículo “Ser justos con Freud. La historia de la locura en la edad del psicoanálisis” lo expresa de una manera muy clara:

⁶ A modo de ejemplo, J. Allouch (2009: 99) en su libro *Contra la eternidad*, en el apartado “El alma” dice: “No consideraré aquí las sucesivas definiciones del alma que podemos (o podríamos, pues, que yo sepa, este trabajo no se ha hecho) leer en Lacan y así problematizarla”.

⁷ Sobre esta temática ver: Thomas, 2009.

[...] ¿Qué se dice cuando se dice “el” psicoanálisis? ¿Qué es lo que se identifica así, y tan globalmente? [...] ¿Qué es el psicoanálisis “en sí”?

Es más, dirá que es imposible hablar de “todo” el psicoanálisis: “si se pudiera decir seriamente algo así, lo que yo no creo: *el* psicoanálisis, *todo* el psicoanálisis, *toda la verdad de todo* el psicoanálisis” (Derrida, 2010: 161). Más bien se trata de que el psicoanálisis no es globalizable, es dividido y múltiple.

Entonces, resulta imprescindible ubicar de qué manera es posible tratar la temática de la espiritualidad y el alma dentro del campo freudiano. Para ello haremos un pequeño rodeo que permita situar qué lugar le otorgaron Freud y Lacan al alma.

En Freud encontramos al menos dos posiciones opuestas: por un lado, el psicoanálisis es una ciencia natural que estudia los procesos inconscientes y, por otra parte, dirá que su naturaleza es desconocida. Al respecto Assoun (1982: 68) señala que se trata de un silogismo paradójico que yuxtapone dos tesis:

El psicoanálisis es una *Naturwissenschaft*, su objeto es el inconsciente; el inconsciente es la cosa en sí, o sea lo incognoscible. ¿El psicoanálisis no sería más que el saber de lo incognoscible? Al enunciar este silogismo, es patente que tocamos el meollo de la paradoja de la epistemología freudiana. [...] Si puede simultáneamente y sin contradicción afirmar la cientificidad del saber analítico y profesar un agnosticismo, o sea afirmar un límite absoluto al conocimiento, es porque estas dos tesis se concilian en el referente epistemológico que moviliza.

Como es bien sabido Freud inicia su producción teórica que denominará psicoanálisis en el tiempo en que surge la psicología científica. Assoun (1982: 69) sitúa como antecedentes el agnosticismo de Du Bois-Reymond quien plantea que la ciencia deberá estudiar el nexo entre la materia y la fuerza. Se trata de saber lo que es la sustancia (principio de la fuerza y la materia) y cómo ésta siente, desea, piensa. La conclusión es que sobre esos dos puntos para siempre ignoramos e ignoraremos (*¡Ignoramus, Ignorabimus!*). Surge

[...] lo que Lange, en su “Historia del materialismo”, llama en la misma época “una psicología sin alma”. Se trata de una psicología conforme a la ciencia de la naturaleza” (Assoun, 1982: 71).

Para muchos implicó que finalmente se lograba renunciar a las especulaciones metafísicas sobre la “esencia del alma” a favor del estudio de las relaciones fisiológicas.

Por tanto, se comprende que cuando Freud identifica el inconsciente con la cosa en sí, reconoce la figura de lo incognoscible que heredó al mismo tiempo que la suntuosa morada de la *Naturwissenschaft*. Pues su castillo tiene su fantasma, y Freud no hace más que volverlo a bautizar: “el inconsciente”. Ni más ni menos cosa en sí que la antigua, que no compromete la ambición de explicación, sino que constituye su reverso especular. Punto de unión de la prohibición de Du Bois-Reymond – ‘*Ignorabimus!*’- y de la ambición de Lange: “Admitamos una psicología sin alma”. Aquí lo que funda la audacia es precisamente el límite: el saber, consciente de su carencia, se vuelve seguro de sí, a reserva de exorcizar el espectro de la cosa en sí, con una ironía un tanto inquieta (Assoun, 1982: 71).

No obstante, Freud tendrá que vérselas con el estudio de los procesos inconscientes, de allí su metapsicología.

Para Vanzago (2011) el problema de la psique, la conciencia y el alma en Freud tiene un estatuto filosófico ya que parte de cuestiones epistemológicas comunes a autores que lo precedieron y posteriores a él. Como ya hemos señalado, desde los inicios Freud se encuentra vacilante entre un enfoque positivista (modelo mecanicista y determinista de la naturaleza) y una postura diferente que tiene como origen a Spinoza y a Goethe. El estudio de la histeria le permite mostrar que la vida psíquica tiene autonomía respecto de su base neurológica. Surge una manera de comprender la relación mente-cuerpo diferente a la tradición moderna.

El alma (para utilizar un término presente en Freud desde sus comienzos y luego cada vez con mayor frecuencia) es tan irreductible al cuerpo como asimismo está inextricablemente unida a él. Esta doble determinación (“un tan... como...” que es también un “ni... ni...”, lo cual implica que el alma no es reductible al cuerpo, ni totalmente separada de él) constituye quizás la característica peculiar de la postura de Freud, también en su evolución posterior (Vanzago, 2011:179).

Es importante resaltar que la terminología freudiana se va transformando en el correr de su producción teórica. Psique y psíquico se van sustituyendo progresivamente por las palabras alma (*Seele*) y el adjetivo *seelisch*.

Si bien Freud se dedicó a construir sus conceptualizaciones sobre el aparato psíquico o anímico, y por lo tanto es posible leer un énfasis en el psiquismo, no por ello están ausentes en su obra referencias al alma. De hecho el término alemán *Seele* que se ha traducido por psiquis tiene como principal acepción alma. Ya en las “Publicaciones pre-psicoanalíticas” en la parte “Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)” de 1890 plantea que:

“Psique” es una palabra griega que en alemán se traduce “*Seele*” {“alma”}. Según esto, “tratamiento psíquico” es lo mismo que “tratamiento del alma”. Podría creerse, entonces, que por tal se entiende tratamiento de los fenómenos patológicos de la vida anímica. Pero no es este el significado de la expresión, “Tratamiento psíquico” quiere decir, más bien, tratamiento desde el alma -ya sea de perturbaciones anímicas o corporales- con recursos que de manera primaria e inmediata influyen sobre lo anímico del hombre (Freud, 1992 [1890]: 115).

Es más, en las *Obras completas de S. Freud* traducidas al español por J. L. Etcheverry y editadas por Amorrortu, en el tomo “Sobre la versión castellana” se señala: “Hemos traducido *Seele* y *seelisch* por ‘alma’ y ‘anímico’, respectivamente. Así, ‘aparato anímico’”. Continúa:

La psicología freudiana tiene por objeto al “alma”, noción que antes perteneció al mito, la religión y la metafísica, y ahora se incluye dentro de una ciencia que expande de continuo sus fronteras en el campo del saber (Etcheverry, 1992: 36).

En diferentes tramos de la obra de Freud es posible asimilar el término alma con inconsciente. A modo de ejemplo, en el texto “Una dificultad del psicoanálisis” (1992 [1916]: 134) dice: “Lo anímico en ti no coincide con lo consciente para ti; que algo ocurra en tu alma y que además te enteres de ello no son dos cosas idénticas”. Más adelante en “Las resistencias contra el psicoanálisis” (1992 [1924]: 230) señala:

¿Qué puede decir entonces el filósofo frente a una doctrina que, como el psicoanálisis, asevera que lo anímico es, más bien, en sí inconsciente, y la condición de consciente no es más que una cualidad que puede agregarse o no al acto anímico singular, y eventualmente, cuando falta, no altera nada más en éste?

La pulsión, el inconsciente, Eros, la repetición, la sexualidad, los sueños, entre otras tantas de sus conceptualizaciones le permiten separarse cada vez más del modelo dualista mente-cuerpo y llevar al psicoanálisis a una autonomía teórica propia.

Por su parte, Derrida (2010: 117) en su libro *Resistencias al psicoanálisis*, específicamente en el capítulo “Ser justos con Freud. La historia de la locura en la edad del psicoanálisis”, estudia el planteo de Foucault (1986) en *La historia de la locura en la época clásica* en relación con Freud. Para Foucault (1986) la psicología no existía aún en la época clásica, no hay separación entre las terapéuticas físicas y las meditaciones psicológicas. Por

otra parte, el psicoanálisis no se trata de una psicología. La psicología positivista había enmascarado la experiencia de la sinrazón.

El psicoanálisis, por el contrario, rompe con la psicología al hablar de la *Sinrazón que habla en la locura*, y por lo tanto al retornar, en virtud de esa palabra intercambiada, no a la edad clásica en sí (que a diferencia de la psicología, ha determinado perfectamente la locura como sinrazón, aunque para excluirla o encerrarla), sino a ese desvelo de la época clásica que aún lo asediaba (Derrida, 2010: 120).

“Ser justos con Freud” para Derrida implica rescatar un cierto “Genio maligno de Freud”, fundamentalmente, la presencia de lo demoníaco, la pulsión de muerte. El hombre contemporáneo, desde Nietzsche y Freud, sabe de sí mismo aquello por donde amenaza la sinrazón.

El Freud que rompe con la psicología, con el evolucionismo, con el biologismo, en el fondo el Freud trágico que se muestra hospitalario a la locura [...] porque él es el extraño al espacio hospitalario, el Freud trágico que merece hospitalidad en el gran linaje de los locos geniales es el Freud que se explica con la muerte (Derrida, 2010: 148).

El Freud de la muerte, del amor, de la locura, de los sueños, del inconsciente... que ubicó al psicoanálisis fuera de la psicología y de las ciencias humanas, es el Freud que permite leer un lugar para la espiritualidad.

Cabe señalar que Freud desde sus comienzos se preguntó por el estatuto de la espiritualidad en psicoanálisis. Es muy conocida su correspondencia con Ferenczi sobre la “transferencia de pensamiento” (*Gedankenübertragung*) y el trabajo sobre Moisés al final de su recorrido donde la espiritualidad (*Geistigkeit*) se hace cada vez más necesaria a la vez que se encuentra como dice Allouch (2007: 78) “asustado” y con “reservas” pero dando lugar a una definición de espiritualidad que se encuentra nada más ni nada menos que en el apartado C “El progreso en la espiritualidad” de la segunda parte:

El hombre se vio movido a reconocer donde quiera unos poderes “espirituales” (*geistige*), es decir, los poderes que no se podrían aprehender por los sentidos (*Sinner*), (en especial por la vista), no obstante lo cual, exteriorizaban efectos indudables, incluso hiperintesos. 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). En ello implicaba el descubrimiento del alma (*Seele*) como el principio espiritual (*gestige*) en el seno del individuo (Freud, 1991 [1939]: 110-111).

Por su parte, Lacan ubicará al sujeto en relación a la ciencia otorgándole un lugar al *cógito* y al Dios engañador. Como indica Derrida

Lacan volvía sin cesar a una cierta insuperabilidad de Descartes. En 1954, asociando a Descartes con Freud en su "*Propos sur la causalité psychique*", él declaraba en conclusión que "ni Sócrates, ni Descartes, ni Marx, ni Freud, pueden ser "superados" en tanto han conducido su investigación con la pasión de develar lo que tiene un objeto: la verdad" (Derrida, 2010: 112).

Como bien señala Allouch (1993) *Freud, y después Lacan*, es decir, no hay continuidad. El lugar del saber, la evidencia, en psicoanálisis ha tenido variaciones. Lacan se dispuso a "vaciar la evidencia". Se dedicó a estudiar el estatuto del saber en psicoanálisis, situó al inconsciente como un "saber no sabido". En el correr de los años de su enseñanza le otorgó diferentes estatutos al psicoanálisis: ciencia conjetural, discurso, delirio, incluso ¿ciencia del alma?

La ruptura epistémica entre Freud y Lacan ha sido marcada claramente por varios autores, Le Gaufey (1995: 11) lo dice de manera clara y contundente:

[...] entre Freud y Lacan, a pesar de la innegable comunidad de referencia que los coloca en la misma línea, hay una ruptura epistémica considerable, que redistribuye de una manera muy distinta las cartas, a las cuales se ha vuelto difícil llamar "las mismas". Esta fisura no es específica del campo psicoanalítico, al contrario ella ha atravesado la mayoría de los campos del saber contemporáneos [...].

El paradigma SIR, el objeto petit a, el amor de transferencia, los juegos de lenguaje, *lalangue*, el saber y la verdad, entre otras tantas conceptualizaciones permiten lugares donde ubicar la espiritualidad. Alma, espíritu, espiritualidad, religión están desplegadas de maneras diversas en prácticamente la mayoría de los *Seminarios* y *Escritos* de Lacan.

A modo de muestra en "Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista" del año 1956 dice:

Lo que no se puede dejar de decir es que Freud, previendo especialmente esta colusión con el conductismo, la denunció por anticipado como la más contraria a su vía. Cualquiera deba ser para el análisis la salida de la singular dirección espiritual en la que así parece introducirse (Lacan, 1985 [1956]: 471).

Allouch (2007: 84) entiende que “la vía” se trata del término espiritual y agrega que Lacan utilizará constantemente,

[...] 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*.

Lacan se esforzó en librar al psicoanálisis del modelo fisiologizante que se sostenía en el concepto de pulsión freudiano: “límite entre lo psíquico y lo somático” (Freud, 1992 [1915]). En los *Seminario Las formaciones del inconsciente* (Lacan, 1995) y *El acto psicoanalítico* (Lacan, 1967-68) queda claro que no se inscribió en el materialismo pavloviano. De hecho, la hipótesis que Watson no aceptó consiste en que si el “espíritu” actúa sobre el cuerpo, entonces, las leyes de la física serían inútiles,

[...] es efectivamente la del psicoanálisis, a condición de definir “espíritu”: el espíritu, “la operación del espíritu santo del lenguaje”, ironizó en algún lugar Lacan, actúa sobre el cuerpo a condición de plantear que ese supuesto “espíritu” es efecto de la materialidad, la del significante (Thomas, 2009: 101-102).

Sostuvo un materialismo del significante, materialidad de la *lalangue*⁸, al cual le llamó *motérialisme*⁹, “que produce un ‘espiritual’, *unbévue*”¹⁰. El espíritu (*Witz*) es producido:

[...] el espíritu, en el doble sentido francés de la palabra [*esprit*]¹¹ es precisamente “la sagacidad vacía”, “el juego gratuito de ocurrencias”,

⁸ “Neologismo en forma de sustantivo por la unión del artículo *la* y el sustantivo *langue* (lengua). [...] El mismo Lacan da cuenta de su sentido en su seminario del 10 de abril de 1973, cuando sostiene que al escribir *lalangue* en una palabra subraya con este enlace de los dos vocablos lo que lo distingue del estructuralismo [...] su escritura neológica forma parte de aquello en que se apoya su designación: el equívoco al que se presta la palabra [...]” (Pasternac, M. y N. Pasternac, 2003: 177).

⁹ “Neologismo en forma de sustantivo conformado por la condensación de la palabras *mot* (palabra) y de *matérialisme* (materialismo)” (Pasternac, M. y N. Pasternac, 2003: 196). Ver: Lacan, 1993 [1975].

¹⁰ “Neologismo en forma de sustantivo por condensación de *une* (una) y *bévue* (equivocación, metedura o metida de pata, error debido a la inadvertencia). Por otro lado se trata de la transliteración y de la homofonía aproximada de la palabra alemana *Unbewusste* (Inconsciente)”. (Pasternac, M y N. Pasternac, 2003: 294). Ver: Thomas, 2009: 109.

¹¹ “*Esprit*” designa tanto el *Witz* como el *Geist*.

“el trabajo de análisis”, en suma, el espíritu obedece al significante [...] (Allouch, 2007: 114).

Es interesante recordar que desde el año 1953 en “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” Lacan ya había señalado que

La palabra en efecto es un don del lenguaje, y el lenguaje no es inmaterial. Es cuerpo sutil, pero es cuerpo. Las palabras están atrapadas en todas las imágenes corporales que cautivan al sujeto [...] (Lacan, 1985 [1953]: 289).

El materialismo de Lacan se expresa en ese “cuerpo sutil” que veinte años después podrá expresar como la materialidad del significante, de la *lalangue* y por lo tanto, un *motérialisme*. Dice:

Es totalmente cierto que algo volverá a surgir luego en los sueños, en toda suerte de tropiezos, en toda suerte de maneras de decir, en función de la manera de decir, en función de la manera en que la *lalangue* fue hablada y también escuchada por tal o cual en su particularidad. Es, si me permiten emplearlo por primera vez, en ese *móteralismo* donde reside el asidero del inconsciente [...] (Lacan, 1993 [1975]:126).

La espiritualidad lacaniana también puede caracterizarse en el Seminario sobre la angustia por “una determinada trascendencia del significante unida al dinamismo de los objetos *petit a*” (Lacan, 2006 [1962-63]). Más adelante en clase del 11 de diciembre de 1968 vincula explícitamente “el significante lacaniano con la espiritualidad”: “lo que constituye verdaderamente su principio espiritual, su origen del lenguaje, es que hay un agujero por donde todo se escapa” (Allouch, 2007: 116).

De hecho, Allouch (2007: 33) en *El psicoanálisis ¿Es un ejercicio espiritual?* resaltaré que en la antigüedad “era posible cuidar de sí mismo, algo que tan sólo en determinadas escuelas quería decir ‘de su alma’, fuera de toda psicología”. Es más, en el libro *Contra la eternidad* es categórico:

[...] un acto así pone en cuestión la existencia del alma como (*psique*) y en consecuencia la del alma “científicamente” rebajada que fue denominada “aparato psíquico” (Allouch, 2009: 102).

Se trata nuevamente del estatuto del psicoanálisis, el cual no es una psicología, no es una ciencia, no es una religión, no es un arte ni es magia, sino una “forma de saber” que no es absolutamente nueva.

Para Foucault, diferentes elementos del psicoanálisis y, en particular en Lacan, le resultan recuperaciones de exigencias propias de la espiritualidad de las escuelas filosóficas antiguas: ¿de qué manera accede el sujeto a la verdad? y ¿qué transformaciones produce en el sujeto el acceso a la verdad?

Allouch (2007: 19) señala que a más de un siglo “el psicoanálisis ha llegado a no saber ya en dónde está, a dónde pertenece ni tampoco qué es”, no tanto en la práctica sino en la posición del psicoanálisis dentro de la *episteme*, y, además, en la forma en que tiene que “presentarse en lo social a fin de poder subsistir, aunque fuera a modo de un parásito”.

Frente a las terapéuticas cortas y las evaluaciones se reaccionó conformando una “comunidad psi”, la cual convivió con la medicalización del psicoanálisis y con un modelo “pastoral” al servicio del bien público. Al respecto ya Lacan había indicado que no valía “psicoterapiar el psiquismo”.

Cuando alguien solicita un análisis se ha dado cuenta de que el modo en que cuidaba de sí resultaba insatisfecho. “Sigmund Freud, amoldándose a la histórica, había inventado una manera de cuidar de sí” (Allouch, 2007: 31). Como plantea Foucault (2002 [1981-82]: 17), otros lo habían precedido, la *cura sui* latina o la *epimeleia heautou* griega “tuvo una larga duración en toda la cultura griega y latina”. Lacan lo indica también a su manera:

Traté como pude de revivir algo que no era mío, pero que ya había sido percibido por los antiguos estoicos. No hay razón alguna para pensar que la filosofía siempre haya sido tal como es para nosotros. En esa época la filosofía era un modo de vivir –un modo de vivir en relación al cual uno podía percatarse, mucho antes de Freud, que el lenguaje, ese lenguaje que no tiene absolutamente ninguna existencia teórica, interviene siempre bajo la forma de una palabra que quise fuese lo más cercana posible a la palabra francesa *lallation* – laleo en castellano- *lalangue* (Lacan, 1993: 125).

Esta línea implica ubicar al psicoanálisis como otra configuración de esos elementos que estaban presentes en las escuelas filosóficas antiguas. Esto no significa dejar de lado lo radicalmente nuevo que tuvo la invención del psicoanálisis. Tanto lo novedoso como los puntos de contacto serán posibles si se ubica al psicoanálisis dentro de su propia genealogía. Como plantea Allouch (2007: 18 y 35) *El poder psiquiátrico*, *Los anormales* y *La hermenéutica del sujeto* permiten leer que Foucault realizó una genealogía del psicoanálisis. Dicha genealogía que implica “el análisis a partir de una cuestión presente” (Foucault, 2002 [1981-82]: 246) se produce cuando Foucault se advierte de que actualmente hay una ausencia total en la “relación de sí consigo mismo”.

Referencias bibliográficas

- Allouch, J. (2007) **¿El psicoanálisis es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault**. El cuenco de plata, Bs. As.
- Allouch, J. (2009) **Contra la eternidad**. El cuenco de plata, Bs. As.
- Allouch, J. (1993) **Freud, y después Lacan**. EPEL, Bs. As.
- Assoun, P.-L. (1982) **Introducción a la epistemología freudiana** Siglo XXI editores, Mexico. [1981].
- Brion, F. y Harcourt, B. (2014) "Situación del curso". En: Foucault, M. (2014) **Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia**. Siglo XXI editores. Bs. As. [1981].
- Derrida, J. (2010) **Resistencias del psicoanálisis**. Paidós, Bs. As. [1996].
- Etcheverry, J. L. (1992) "Sobre la versión castellana". En: Strachey, J. (comp.) **Sigmund Freud Obras Completas**. Amorrortu editores, Bs. As. [1972].
- Foucault, M. (1986) **La historia de la locura en la época clásica**. F. C. E., México. [1964].
- Foucault, M. (2002) **La hermenéutica del sujeto**. F.C.E., México. [1981-82].
- Foucault, M. (2003) Coraje y verdad. En: Abraham, T. (2003): **El último Foucault**. Editorial Sudamericana, Bs. As. [1983].
- Foucault, M. (2004) **Discurso y verdad en la antigua Grecia**. Paidós, Bs. As. [1983].
- Foucault, M. (2009) **El gobierno de sí y de los otros**. F. C. E., México. [1983].
- Foucault, M. (2010) **El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II**. F. C. E., México. [1983-84].
- Foucault, M. (2014) **Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia**. Siglo XXI editores. [1981].
- Freud, S. (1992) "Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)". En: Strachey, J. (comp.) **Sigmund Freud Obras Completas**. Amorrortu editores, Bs. As. T. I. pp. 111-132. [1890].
- Freud, S. (1992) "Pulsiones y destinos de pulsión" En: Strachey, J. (comp.) **Sigmund Freud Obras Completas**. Amorrortu editores, Bs. As. T. XIV, pp. 135-152. [1915].
- Freud, S. (1992) "Una dificultad del psicoanálisis". En: Strachey, J. (comp.) **Sigmund Freud Obras Completas**. Amorrortu editores, Bs. As. T. XVII. pp.125-150. [1916].
- Freud, S. (1992) "Las resistencias contra el psicoanálisis". En: Strachey, J. (comp.) **Sigmund Freud Obras Completas**. Amorrortu editores, Bs. As. T. XIX, pp. 223-235. [1924].
- Freud, S. (1992) "Moisés y la religión monoteísta". En: Strachey, J. (comp.) **Sigmund Freud Obras Completas**. Amorrortu editores, Bs. As. Tomo XXIII, pp.1-132. [1939].
- Kristeva, J. (1995) **Las nuevas enfermedades del alma**. Ediciones Cátedra Madrid.
- Lacan, J. (1967-68) **Seminario El acto psicoanalítico**. Traducción de Rodríguez Ponte. Escuela Freudiana de Bs. As. (Sin datos editoriales).

- Lacan, J. (1985) "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis". En: Lacan, J. **Escritos 1**. Siglo XXI, Bs. As., pp. 227-310. [1953].
- Lacan, J. (1985) "Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista". En: Lacan, J. **Escritos 1**. Siglo XXI, Bs. As., pp. 441/472. [1956].
- Lacan, J. (1993) "Conferencia de Ginebra sobre el síntoma". En: Lacan, J. **Intervenciones y textos 2**. Manatí, Bs. As., pp. 115-144. [1975].
- Lacan, J. (1995) **El Seminario Libro 5. Las formaciones del inconsciente**. Paidós, Bs. As. [1957-58].
- Lacan, J. (2006) **Seminario Libro 10 La Angustia**. Paidós, Bs. As. [1962-63].
- Le Gaufey, G. (1995) **La evicción del origen**. EPEL, Bs. As.
- Pasternac, M. y N. Pasternac (2003) **Comentarios a los neologismos de Jacques Lacan**. Epee, México.
- Thomas, M-C. (2009) "¿Psicoanálisis esquizofrénico? Neuropsicoanálisis/Spychanalyse (Desgarramiento o frontera dialéctica)". En: **Revista Me Cayó el 20**, 19, Me cayó el 20, México, 59-92.
- Vanzago, L. (2011) **Breve historia del alma**. F.C.E., Bs. As.

Recibido en septiembre de 2014.

Aprobado en octubre de 2014.