

Universidad Autónoma de Querétaro

Facultad de Psicología

Maestría en Psicología Clínica

La transferencia, un punto de discordancia entre el cuidado de sí y la clínica
psicoanalítica

TESIS

Que como parte de los requisitos para obtener el título de

Maestro en Psicología Clínica

Presenta

César Romualdo Escotto Saavedra

Dirigida por:

Dr. Carlos Gerardo Galindo Pérez

Querétaro, Qro. Octubre de 2017



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Psicología
Maestría en Psicología Clínica

La transferencia, un punto de discordancia entre el cuidado de sí y la clínica psicoanalítica

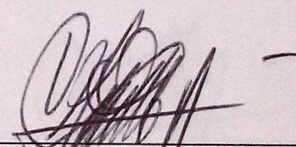
Opción de titulación
Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el Grado de
Maestro en Psicología Clínica

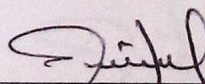
Presenta:
César Romualdo Escotto Saavedra

Dirigido por:
Dr. Carlos Gerardo Galindo Pérez

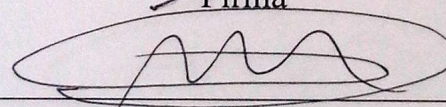
Dr. Carlos Gerardo Galindo Pérez
Presidente


Firma

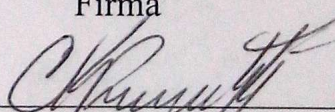
Dra. María Laura Sandoval Aboytes
Secretario


Firma

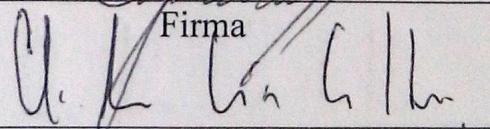
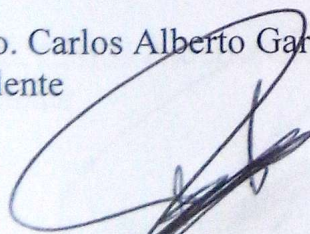
Dr. Mauricio Ávila Barba
Vocal


Firma

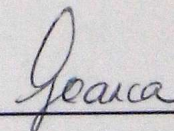
Mtro. Luis Ángel Aguado Hernández
Suplente


Firma

Mtro. Carlos Alberto García Calderón
Suplente


Firma

Lic. Manuel Fernando Gamboa Márquez
Director de la Facultad de Psicología



Dra. Ma. Guadalupe Flavia Loarca Piña
Directora de Investigación y Posgrado

RESUMEN

La propuesta de este trabajo de investigación consiste en sostener un diálogo entre la posible relación del psicoanálisis y el cuidado de sí (*epimeleia heautou*) a partir de la propuesta de Michel Foucault, advirtiendo sus semejanzas y disparidades. Con este fin, es indispensable la revisión del concepto de transferencia en la obra de Sigmund Freud y Jacques Lacan. Se considera la propuesta freudiana y el replanteamiento de Lacan sobre este concepto como fundamental para dar cuenta de un malestar neurótico. La transferencia será el centro del debate entre distintos psicoanalistas respecto a la pertinencia o no del vínculo con las prácticas espirituales, por lo que se otorga principal consideración a la noción de *parresia* – presente en el cuidado de sí – como parte principal de una ética del hablar franco entre discípulo y maestro. La espiritualidad griega tiene resonancias en la tradición psicoanalítica al posicionarse sobre el sentido que se le otorga al concepto *psique*. En la teorización freudiana, la transferencia cumple un papel de mostrar los lazos libidinales propios del Narcisismo, constituyentes de la posición neurótica de sufrimiento. En Lacan, la transferencia surge por una cuestión sorpresiva a partir del lenguaje, donde el analizante presenta la estructura del amor, como estructura del engaño, y el analista opera como un vacío. Se examinan las posturas de los autores al respecto para dilucidar las cuestiones en juego dentro de este debate, así como interrogantes sobre puntos de problematización y elucidación respecto a abordajes clínicos posibles, desde la lectura psicoanalítica. Es en los márgenes de lo analizable, que podemos encontrar respuestas a la especificidad del campo psicoanalítico. La transferencia plantea un margen de lo que se entiende por la praxis psicoanalítica, pues supone un determinado entendimiento de la dirección de la cura, ante el sufrimiento y malestar neurótico.

Palabras clave: Transferencia, cuidado de sí (*epimeleia heautou*), *parresia*, sufrimiento, *psique*.

SUMMARY

The proposal of this research centers in sustaining a dialogue between the possible relationship of psychoanalysis and self-care (*epimeleia heautou*) from the proposal of Michel Foucault, noting their similarities and disparities. It is essential to review the concept of transference in the work of Sigmund Freud and Jacques Lacan. The Freudian proposal and Lacan's elaboration on this concept are considered as fundamental to account for neurotic discomfort. The transference will be the center of the debate among different psychoanalysts as to the relevance, or not, of the link with spiritual practices, therefore the main consideration is the notion of *parresia* – present in the self-care practice – as the main part of an ethics of frank speech between disciple and master. Greek spirituality has resonances in the psychoanalytic tradition by positioning itself on the meaning given to the concept *Psyche*. In Freudian theorizing, transference plays a role in showing the libidinal ties of narcissism, constituents of the neurotic position of suffering. In Lacan, transference is a matter of surprise that comes from language, where the patient presents the structure of love, as the structure of deception, and the analyst operates as a void. We examine the authors' positions in this regard, in an attempt to elucidate the issues at stake in this debate, as well as questions about issues regarding possible clinical approaches, from psychoanalytic reading. It is on the margins of the analyzable that we can find answers to the specificity of the psychoanalytic field. The transfer poses a margin of what is understood by psychoanalytic praxis, since it presupposes a certain understanding of the direction of the cure, in the face of neurotic suffering and discomfort.

Key words: Transference, self-care (*epimeleia heautou*), *parresia*, suffering, *psyche*.

AGRADECIMIENTOS

Agradecer es siempre un acto que permite vislumbrar algo de nosotros y de quienes nos conforman. Siempre es importante dar cuenta de las personas que nos posibilitan el estar parados donde nos encontramos.

En primer lugar, quisiera agradecerle al Dr. Carlos Galindo Pérez por compartirme sus saberes y las vías para acceder a ellos, por transmitirme su pasión por el estudio y el rigor académico necesario. Es un ejemplo de perseverancia y entrega a la docencia y a la investigación conforme al espíritu universitario.

A mis padres el enorme apoyo que me brindaron para desarrollar mis estudios de posgrado. Así como su continuo cariño que se expresa en mí como una gran pasión al estudio. Igualmente agradecer a mis hermanos por su constante cariño y apoyo.

A mis maestros y sinodales que me acompañaron en el proceso de formación dentro de este programa de posgrado y que siempre compartieron con entera disposición sus saberes y lecturas precisas.

A mis amigos y compañeros de formación universitaria, Alejandra Salazar, Gabriela Galindo y Germán Rodríguez, por la amistad que me brindan y de la que siempre espero estar a la altura.

A Germán le agradezco en especial su atenta escucha y por su completo apoyo en momentos de dificultad académica y personal y por compartir conmigo todo el recorrido de este trabajo de investigación.

Especial mención a Alejandro Torres, a quien quiero enormemente y tengo el gusto de haber compartido algunos de los mejores momentos, quien además soportó mis inagotables charlas sobre esta investigación, sobre todo en sus inicios.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO I: Hacia una conceptualización de la transferencia en la obra freudiana	4
1.1 Transferencia e histeria.....	5
1.2 Transferencia en los procesos oníricos: interpretación de los sueños.....	8
1.3 Afecto (amor) y transferencia.....	13
1.4 Transferencia a partir de la metapsicología.....	17
CAPÍTULO II: Topología de la transferencia. Sócrates y Alcibíades en el Banquete de Platón.....	31
2.1 Transferencia imaginaria.....	32
2.2 Necesidad, demanda y deseo.....	35
2.3 Demanda al gran Otro.....	40
2.3.1 Crítica a la contratransferencia.....	44
2.4 Transferencia simbólica.....	46
CAPÍTULO III: Cuidado de sí (<i>epimeleia heautou</i>) desde Michel Foucault.....	61
3.1 Cuidado de sí (inquietud de sí).....	62
3.2 Espiritualidad en el cuidado de sí.....	68
3.3 Conocimiento de sí sobre cuidado de sí.....	74
3.4 <i>Epimeleia heautou</i> y psicoanálisis.....	82
CAPÍTULO IV: Diálogo entre cuidado de sí y psicoanálisis.....	89
4.1 Propuesta de Jean Allouch.....	90
4.2 Cuestionamientos sobre <i>spychanalyse</i>	94
4.3 <i>Cogito</i> cartesiano desde Jacques Lacan.....	108
4.4 Transferencia o el cierre del inconsciente.....	110
CONCLUSIONES.....	128
BIBLIOGRAFÍA.....	135

INTRODUCCIÓN

El estudio de las relaciones entre psicoanálisis y otras disciplinas es siempre complejo y comporta paradójicas rupturas. Sin embargo, el diálogo que pretendemos establecer entre Psicoanálisis y Filosofía será en cierto modo un entrecruce de dos cuestiones aparentemente disímiles, psicoanálisis y cuidado de sí; esperando obtener luz sobre algunas puntualizaciones necesarias al interior del psicoanálisis.

En Psicoanálisis se imbrican puntos de encuentro con otras disciplinas, como la Filosofía; sin embargo, dichas intersecciones deben ser revisadas y abordadas desde el propio marco de especificidad de cada campo, con las implicaciones que comportan, y los efectos que suponen en la praxis psicoanalítica.

La tesis lleva la palabra 'discordancia' en su título, porque para muchos psicoanalistas es en ese tenor como debería mantenerse cualquier relación del psicoanálisis con otras disciplinas, posicionando así al psicoanálisis en la extraterritorialidad, piensan que no hay diálogo posible entre ambas disciplinas.

Nuestra postura es, por el contrario, la de mantener el diálogo abierto, sostener la discordancia entre una disciplina y otra, evita atender los puntos de encuentro, los temas que interpelan a ambas posturas y sus vínculos.

¿Es posible empatar conceptos de diferentes teorías, sin comportar también consecuencias en el abordaje de las mismas específicamente en nuestra disciplina?, lo que nos lleva a interrogarnos ¿Son estas homologaciones conceptuales causantes de efectos en la clínica analítica?

Sabemos de antemano, que al interior del corpus conceptual del Psicoanálisis existen diferentes lecturas y abordajes de los propios conceptos, porque éstos atraviesan por distintos momentos, ya sea dentro de la obra freudiana o bien en autores posteriores como Jacques Lacan, a razón de los desarrollos teóricos y clínicos que se iban gestando y lo que su propio horizonte referencial les permitía abordar. El psicoanálisis no es ahistórico, está atravesado por una serie de

tradiciones y horizontes de sentido, por lo que, se vuelve fundamental la disquisición de lugar que ocupa en ese horizonte y cuáles son esas tradiciones que le son condición de posibilidad.

Optaremos por realizar una investigación que se dirija a ciertas imprecisiones que dentro del mismo Psicoanálisis se suscitan, específicamente en torno a la Transferencia (*Übertragung*).

Concerniente a esta dificultad, sobre las imprecisiones dentro de la lógica del propio Psicoanálisis en relación a la transferencia, me parece pertinente realizar un movimiento que conduzca del Psicoanálisis a la Filosofía – con las salvedades que implica tal diálogo – particularmente tomando como hilo conductor, la propuesta que realiza Michel Foucault, en tanto ve al psicoanálisis como una de las disciplinas que portan las marcas de un cierto ejercicio griego, el cuidado de sí, que se ha visto desplazado, tanto por el cristianismo, como por la Ciencia Moderna.

En la presente tesis, revisamos el concepto de transferencia, no sólo por fidelidad monográfica, sino para plantear los problemas que tanto Freud como Lacan pretenden atender con esa noción y qué consecuencias tiene. Asimismo, se analizará a detalle la propuesta de Michel Foucault, en la situación de su estudio para entender a su vez los problemas a los que el cuidado de sí se dirige.

Justamente, el objeto es realizar una disertación sobre las particularidades de las prácticas espirituales, que engloban el cuidado de sí, para acercarnos a elucidar ciertos abordajes y cuestionamientos del propio psicoanálisis ¿Qué aborda el psicoanálisis? ¿A qué malestares y sufrimientos responde? y ¿Cuáles son sus medios para abordarlos, desde dónde parte y hasta dónde llega?

Considerando el camino que recorre Allouch, que va del Psicoanálisis a la Filosofía, pretendemos validar una lectura que posibilite pensar la transferencia, justamente porque nos invita a reflexionar lo que ocurre en las prácticas espirituales, qué se juega ahí, qué cuestionamientos tienen en común ambas praxis y cómo eso nos puede brindar elementos en derredor al Psicoanálisis y el lugar que ocupa dentro de una herencia histórica.

En gran medida, el trabajo de la presente tesis surge de la inquietud por abordar la cuestión de la transferencia, pues su conceptualización produce efectos en la clínica analítica ¿Qué aspectos harían diferente el análisis siguiendo tal o cual vertiente de transferencia? ¿Qué se efectúa en el cuidado de sí, descrito por Foucault, que puedan aproximarnos a una posible lectura sobre la transferencia?

La vía para tal aproximación corresponde en nuestro Capítulo I, a realizar un planteamiento que problematice los modos de entender la noción de transferencia en Freud. Esto porque en Freud encontraremos primero una postura muy sostenida en los procesos psicofisiológicos de la histeria, para después indagar en la vida amorosa desde la teoría libidinal, que están atravesadas por el Narcisismo y la Melancolía, donde la transferencia se verá sostenida a partir de representaciones.

Posteriormente, en el Capítulo II, nos dirigiremos a Lacan con el propósito de reunir una serie de condiciones bajo las cuales la transferencia está enlazada a la figura del analista, en condición de un gran Otro, que lo aparta del lazo meramente imaginario que se entreteje en la transferencia para llevarlo a un orden simbólico. En Lacan encontraremos un modelo topológico para entender la transferencia, bajo la guía del Banquete de Platón.

En el tercer capítulo, nos aproximaremos al estudio, que Michel Foucault realiza, sobre las prácticas de sí en Grecia Antigua, sobre todo, el peso que le otorga al cuidado de sí, como imperativo ético entre los griegos, sostenido principalmente en la figura de Sócrates en relación con Alcibiades. Además, dentro de este capítulo, se presenta cómo, desde la lectura de Foucault, el cuidado de sí se vio eclipsado por su imperativo correspondiente: concéte a ti mismo.

Para nuestro cuarto capítulo, el camino trazado será el siguiente, una vez planteada la lectura, con divergencias y complicaciones a su interior, dentro de la obra freudiana, como la lacaniana, así como el estudio de Foucault y el cuidado de sí; pasaremos al debate que abrió Jean Allouch en 2006 con su texto *Spychanalyse*, debate que nos abrirá a una serie de posibles lecturas y cuestionamientos dentro del psicoanálisis.

CAPÍTULO I: HACIA UNA CONCEPTUALIZACIÓN DE LA TRANSFERENCIA EN LA OBRA FREUDIANA

Para este primer capítulo, la intención es presentar una vía de dilucidación hacia el concepto de transferencia (*Übertragung*) en la Obra de Sigmund Freud, en el sentido de aportar un enfoque particular sobre la manera en que es concebida comúnmente y sobre todo, el modo en que se vincula con la clínica psicoanalítica, manteniéndonos alejados de abarcar la totalidad de los desarrollos conceptuales alrededor de ésta.

El concepto de transferencia, en lo que respecta a la Obra freudiana, tiene diversos matices y acepciones que nos llevan a plantear un ejercicio clínico diverso. Por ello, el sesgo que tome dicha conceptualización será vital para abordar cuestiones de orden clínico.

En un orden de consideraciones sobre los conceptos fundamentales del psicoanálisis, acuden a nuestro pensamiento los conceptos de deseo, pulsión e inconsciente, mismos que podemos articular mediante la transferencia.

Por otra parte, al pensar la clínica psicoanalítica, no podemos sino traer una y otra vez la cuestión transferencial como elemento tercero en el análisis, tanto más cuanto que no se trata de un diálogo entre paciente y analista, sino que en esta relación emerge insoslayablemente el concepto de transferencia como un elemento que posibilita el análisis y del cual Freud poseía lo que distinguimos como dos grandes tesis: o bien la distinguía como un resorte del tratamiento por su relación con el deseo, o bien la pensaba como una resistencia al tratamiento.

En este sentido cabe mencionar que la praxis psicoanalítica se modifica en tanto el costado conceptual se ve involucrado, el saber se intrinca en la clínica; y al hacerlo, las concepciones que provengan desde ese saber permearán y se verán fuertemente vinculadas a lo que acontezca en el tratamiento, a lo que se arribe y lo que se piense como cura, contrario a lo que algunos psicoanalistas proponen: que es la clínica, en tanto experiencia, la que forma el saber referencial.

1.1 TRANSFERENCIA E HISTERIA

La transferencia se puede ubicar desde textos tempranos en la escritura de Sigmund Freud, tal como lo hizo en la traducción que realizó sobre la obra de Bernheim en 1888, al abordar la sugestión en los fenómenos hipnóticos, así como el papel que éstos juegan en la sintomatología de la histeria.

“Y por lo que toca la transferencia, que parece particularmente idónea para comprobar el origen de los síntomas histéricos, es sin ninguna duda un proceso genuino. Se la observa en casos de histeria que no han sufrido influjo: a menudo se tiene oportunidad de ver enfermos cuya hemianestesia, típica en los demás aspectos, deja incólume un órgano o una extremidad, parte del cuerpo esta que ha permanecido sensible del lado insensible, en tanto que la parte correspondiente del otro lado se ha vuelto anestésica” (Freud, S. 1986. I: 85).

En esta cita de Freud, que tras haber defendido la sintomatología histérica de la acusación de Hüchel¹, toca el tema de la transferencia, calificándola como proceso genuino e inclusive la describe como inteligible en términos fisiológicos: “[...] no es sino la exageración de un nexo normalmente presente entre partes simétricas [...]” (*Ibíd.*: 85). Algo que sucede en un extremo del cuerpo, se presenta guardando simetría en la parte contraria del cuerpo.

En el periodo 1888-1889 la noción de transferencia es para Freud un proceso fisiológico, ligado a un síntoma histérico común: “[...] enfermos cuya hemianestesia, típica en los demás aspectos, deja incólume un órgano o una extremidad, parte del cuerpo esta que ha permanecido sensible del lado insensible, en tanto que la parte correspondiente del otro lado se ha vuelto anestésica [...]” (*Ibíd.*), en este caso se exagera un nexo entre partes simétricas, respecto de una parte del cuerpo de la

¹ Freud, hace la refutación a Hüchel basándose en los registros de Charcot y sus discípulos, quienes

paciente histérica, que constituye un fenómeno de relevancia en el tratamiento, puesto que algo psíquico alcanza lo corporal. En este punto, para nuestro autor la transferencia se explica en términos fisiológicos.

Siguiendo con esta argumentación fisiológica, en *Estudios sobre la Histeria* de 1892, la preocupación de Freud radica en tomar una posición respecto a qué es lo que caracteriza a la histeria y la deslinda de otras neurosis, dado que la hipnosis como método de intervención clínica le había resultado insuficiente para el tratamiento de algunos pacientes que presentaban síntomas histéricos. Por ello su interés en hacer propuestas que abarquen otra conceptualización de la transferencia, y el papel que ésta juega en una posible explicación de la neurosis.

En el apartado IV “*Sobre psicoterapia de la histeria*” (1895), Freud pone de relieve el papel de la defensa en el mecanismo de la histeria, siguiendo con su propósito de deslindarla de otras neurosis, e indica que la resistencia constituiría una forma de defensa de la histeria. En esa defensa, la represión es la que opera sobre una representación inconciliable, separando el afecto de la huella mnémica. Tal afecto es empleado para cumplir una inervación somática, dando por resultado los síntomas de conversión.

Ahora bien, en ese documento cobra valor para Freud una cuestión que ocurre en la histeria: existen elementos del relato de los pacientes que se esconden – por motivos inconscientes– generando vacíos en la trama, los cuales se cubrirán posteriormente con enlaces falsos.

Por tanto, es necesario abordar qué entiende Freud por enlaces falsos, sobre todo, porque están íntimamente relacionados con la concepción de transferencia en este momento de su obra.

Parece haber una necesidad de poner fenómenos psíquicos de los que uno se vuelve consciente en un enlace causal con otro elemento consciente. Toda vez que la causación efectiva se sustrae de la percepción de la conciencia, se ensaya sin vacilar otro enlace en el que uno mismo cree aunque es falso. Es claro que una preexistente escisión del contenido de conciencia no puede menos que promover al máximo semejantes «enlaces falsos». (Freud, S. 1986. V. II: 88.).

En efecto, existen motivos inconscientes, de los que el psicoanálisis da cuenta, que contienen los mismos requerimientos de enlace lógico que los de la conciencia. Una vez encontrados esos enlaces falsos en la trama, a través de las lagunas que deja entrever, se comienza a tejer cierta lógica en el modo de operación del inconsciente. Con esto Freud encuentra que abordando estas lagunas en la trama se puede pasar de la periferia hasta los estratos interiores del inconsciente.

De acuerdo con Freud, es menester del analista vencer ciertas resistencias que se alzan al momento de acercarse al núcleo patógeno de las representaciones, que es cuando los síntomas retornan y cobran mayor intensidad. Asimismo, sucede que en la experiencia clínica que Freud documenta el mayor obstáculo con el que se encuentra al momento de acercarse a ese núcleo patógeno tiene que ver con el vínculo entre el enfermo y el analista; en específico, bajo circunstancias en las que el analista se ve envuelto en tal mecanismo del psiquismo.

“[...] La transferencia sobre el médico acontece por enlace falso. Aquí me veo precisado a dar un ejemplo: Origen de un cierto síntoma histérico era, en una de mis pacientes, el deseo que acariciara muchos años atrás, y enseguida remitiera a lo inconsciente, de que el hombre con quien estaba conversando en ese momento se aprovechara osadamente y le estampara un beso. Pues bien, cierta vez, al término de una sesión, afloró en la enferma ese deseo con relación a mi persona” (*Ibid.*: 306-307).

En el abordaje de la histeria, Freud se enfrenta a la resistencia a la prosecución del trabajo analítico: la transferencia, la cual es tratada como un fenómeno de orden clínico por verse acompañada por el movimiento de las representaciones penosas a la persona del médico. Además, se refiere a la transferencia como un proceso que acontece de ordinario en la clínica, incluso afirma que puede presuponer que “[...] frente a cualquier parecido requerimiento a mi persona, que se han vuelto a producir una transferencia y un enlace falso. Curiosamente, la enferma volvía a caer víctima del espejismo a cada nueva ocasión [...]” (*Ibid.*: 307).

Asimismo, mediante esta cita podemos comenzar a acercarnos a la concepción de transferencia sostenida en la histeria como la piensa Freud en este momento, donde nos habla del carácter de ese deseo por repetirse, deseo que surgió por un breve momento durante la causación del síntoma y se desalojó por resultar penoso e inconciliable, mismo que regresa en el análisis, en el momento en

que la histeria se vale de la transferencia para llenar esas lagunas en la trama, mediante falsos enlaces, para posteriormente, y bajo la circunstancias actuales se transfiere a la persona del médico. Sigamos con la cita respecto al ejemplo que muestra Freud de una paciente histérica, puesto que nos brinda luz sobre la explicación de la transferencia ocurrida por enlaces falsos.

[...] Primero había aflorado en la conciencia de la enferma el contenido del deseo, pero sin los recuerdos de las circunstancias colaterales que podrían haberlo resituado en el pasado; y en virtud de la compulsión a asociar, dominante en la conciencia, el deseo ahora presente fue enlazado con mi persona, de quien era lícito que la enferma se ocupara; a raíz de esta *mésalliance*² —yo la llamo enlace falso— despierta el mismo afecto que en su momento esforzó a la enferma a proscribir ese deseo prohibido. (*Ibid.*: 306-307).

Lo importante a remarcar es la explicación que lleva Freud hacia un falso enlace, donde la transferencia se verá sostenida por la propia histeria y a pesar de estar relacionada con una resistencia, como en textos posteriores lo indica, la transferencia no es la resistencia, es tomada por ella, pero aquí la transferencia es ejercida por los mecanismos que operan en la histeria, por la mentira histérica, en tanto falsos enlaces que recubren las lagunas del recuerdo y siguen una lógica inconsciente y la transferencia lo evidencia.

1.2 TRANSFERENCIA EN LOS PROCESOS ONÍRICOS: INTERPRETACIÓN DE LOS SUEÑOS.

Para 1899, Freud tiene un acercamiento diferente sobre la transferencia. En el capítulo VII de *“Interpretación de los sueños”* (1900) aborda en distintos momentos el fenómeno de la transferencia a partir de su desarrollo sobre el mecanismo del sueño, mismo que se convierte en el modelo de explicación del funcionamiento del aparato psíquico. En este texto, rescatamos la forma en que se elucida el fenómeno de la transferencia, como un fenómeno que acontece en el sueño, en tanto que se pasa un contenido de un lugar a otro, por medio de las representaciones.

² Vocablo francés usado para designar un falso matrimonio, debido a que una de las partes proviene de una clase social inferior.

En el modelo del inconsciente freudiano, las vivencias infantiles cumplen un papel sumamente importante y el sueño se presenta como un sustituto de una escena infantil, con una alteración por transferencia a lo reciente, a saber, por alteración con el vivenciar actual, en calidad de restos diurnos. De esta forma, lo inconsciente se vale de una transferencia hacia lo reciente, para imponer una renovación, en una formación onírica. No obstante, ésta no es la única forma en que la transferencia opera, sino como veremos más adelante, también opera en el vínculo con la persona del médico.

Ahora bien, si tenemos presente el papel que en los pensamientos oníricos desempeñan las vivencias infantiles o las fantasías fundadas en ellas [...] Según esta concepción, el sueño puede describirse también como el sustituto de la escena infantil, alterado por transferencia a lo reciente. La escena infantil no puede imponer su renovación; debe conformarse con regresar como sueño. (Freud, S. 1984. V: 539-540).

En el capítulo VI “El trabajo del sueño”, en el apartado G. ‘*Sueños absurdos. Las operaciones intelectuales en el sueño*’ se encuentra un sueño que nos llama la atención, por el uso particular que adquiere la noción de transferencia, en tanto refiere a un proceso que trabaja con partes simétricas como lo hacía en la histeria, sólo que aquí, este preciso sueño del propio Freud, hace las veces de puente: une la explicación simétrica, necesaria para Freud para explicar la transferencia en la histeria, hacia las palabras (por una “formación léxica absurda e incomprensible” que aparece en el sueño), dejando atrás – aunque no del todo– la parte fisiológica involucrada en el proceso de la transferencia.

En dicho sueño, Freud relata que se ante una despedida de su hijo mayor, el hijo profiere la frase “*Auf Geseres*” hacia la cuidadora que se lo llevaba cargando, e inmediate “*Auf Ungeseres*” ninguna de ambas pertenecen al idioma alemán, sin embargo, en el hebreo sí existe el vocablo *Geseres* que significa sufrimiento impuesto, fatalidad, pero que en la jerga judía significa ‘quejas y lamentaciones’, ante lo que Freud es llevado a asociar ciertas ideas para comprender la aparición de esos vocablos en su sueño (aunque *Ungeseres* no tiene significado ni en alemán ni en griego, el prefijo <Un> expresa negación): una se relaciona con una afección en el ojo que sufrió el hijo de un profesor de Freud, el profesor M., y que posteriormente se le pasó al otro ojo. La palabra *Geseres* aparece en esa escena, dado que la

madre del niño, desesperada por la reaparición de la afección, ahora en el otro ojo, le reclama al médico, quien le pide no hacer un *Geseres*, entendido como una queja, lamentación.

A continuación Freud relata lo siguiente para explicar de dónde viene la aparición de los vocablos, aparentemente incomprensibles, y su vínculo con la transferencia.

“Y ahora la relación conmigo y con los míos. El *banco de escuela* en que el hijo del profesor M. aprendió las primeras letras, pasó, por obsequio de la madre, a ser propiedad de mi hijo mayor, en cuyos labios pongo en el sueño las palabras de despedida. Ahora bien, es fácil colegir uno de los deseos que pudieron anudarse a esa transferencia. Es que ese *banco de escuela*, por su construcción, estaba destinado a proteger al niño de resultar corto de vista {*Kurzsichtig*} o de tener desarrollo unilateral {*einseitig*}. De ahí que aparezca en el sueño la palabra *Myop* (miope) (y tras ella *Zyclop* {cíclope}), y de ahí también las elucidaciones sobre *bilateralidad*. [...] Después de que el niño pronuncia su palabra de despedida (*Geseres-Ungreseres*) hacia un lado, profiere hacia el otro la contraria, cual si quisiera producir un equilibrio ¡Actúa como si tomase en cuenta la simetría bilateral!“(Freud, S. V, 1986:442).

Sobre la simetría bilateral, Freud se refiere a un término biológico de su tiempo, de ahí que Freud piense en parte la transferencia ligada a una cuestión de simetría a nivel biológico-fisiológico, como lo trata en el Prólogo a Bernheim, en relación a la histeria. Sin embargo, Freud también incluye una explicación de la transferencia que tiene una articulación a través de las palabras: el hijo mayor de Freud, en su sueño pronuncia la frase de despedida “*Auf Geseres*” hacia la cuidadora, monja (representada por la niñera que Freud contrató) y en seguida, parece necesitado de pronunciar la palabra en negación hacia el otro lado “*Auf Ungeseres*” dirigida a Freud u a otro hombre.

Este puente establecido, con un corte que ya no es totalmente fisiológico, permite a Freud una apreciación de la transferencia, como proceso que cuida la simetría en su funcionamiento, pero ahora desde otro campo, ligado a las representaciones (después llamadas representaciones-palabra) que aparecen en el sueño.

Adelantando el carácter de la transferencia que se asoma en nuestro estudio, se plantea cómo la representación inconsciente le transfiere su intensidad a una

representación preconsciente, y así la encubre. Lo que está en juego es la transferencia de la intensidad de la representación, transferencia de un contenido de deseo de un lugar a otro, poniendo énfasis en que se logra por medio de la intensidad de la representación.

Sabemos que en este periodo Freud apuesta a la explicación por las representaciones hiperintensas en su modelo explicativo del sueño, que también servirá para explicar los mecanismos de la histeria y la neurosis obsesiva.

[...] la representación inconsciente como tal es del todo incapaz de ingresar en el preconsciente, y que sólo puede exteriorizar ahí un afecto si entra en conexión con una representación inofensiva que ya pertenezca al preconsciente, transfiriéndole su intensidad y dejándose encubrir por ella. Este es el hecho de la transferencia, que explica tantos sucesos llamativos de la vida anímica de los neuróticos. La transferencia puede dejar intacta esa representación oriunda del preconsciente, la cual alcanza así una intensidad inmerecidamente grande, o imponerle una modificación por obra del contenido de la representación que se le trasfiere. (*Ibid.*: 554-555).

Lo que se transfiere es la intensidad de una representación inconsciente a una preconsciente, la cual, como portadora, se deja encubrir por esa intensidad. El deseo, como investidura psíquica, aporta la intensidad a una representación preconsciente y no cualquiera, sino a una representación indiferente.

A pesar de esta última aseveración, Freud continúa no sólo sobre el camino del síntoma, sino en la formación onírica como vía de transferencia del deseo inconsciente e incluso enfatiza el costado clínico; al enlazar la transferencia con el analista, en el sentido del que hemos hablado, en tanto que el analista constituye una representación preconsciente a la cual se le transfiere la intensidad y de ahí en adelante será portadora de dicha intensidad.

A lo largo de este texto, encontramos que Freud toma la transferencia como un proceso que lleva de un lugar a otro los montos de energía, en específico de una representación inconsciente a una preconsciente, logrado a través de un resto diurno, y de ahí se explica fácilmente que el analista pueda ser tomado como una representación preconsciente a la cual se transfiera ese contenido de deseo, por obra de la transferencia.

En el curso del día o al producirse el estado del dormir, el deseo inconsciente se facilitó el camino hacia los restos diurnos y ejecutó su transferencia sobre ellos. Así se engendra un deseo transferido al material reciente, o al deseo reciente sofocado cobra nueva vida por el refuerzo que le viene del inconsciente [...] Pero choca con la censura que todavía subsiste y a cuya influencia queda entonces sometido. Aquí adopta la desfiguración que ya se había iniciado por la transferencia a lo reciente. (*Ibid.*: 565).

El deseo inconsciente se trasfiere al preconscious, pues una representación inconsciente se vale de la transferencia para pasar su intensidad, la del deseo, a una representación preconscious indiferente, cada vez que disminuyan de intensidad las censuras, como es el caso de la formación onírica, el deseo aprovechará su investidura.

Como vemos, la cuestión del afecto a la que comúnmente se enlaza el concepto de transferencia no aparece. Aquí es tratada en su costado meramente pulsional como sostén del deseo y como paso de intensidad entre representaciones como suele ocurrir en la formación onírica, y cómo de forma análoga sucede en la clínica; puesto que, si pensamos al analista en calidad de resto diurno, constituido como un representación preconscious, el concepto de transferencia cobra otro sentido, que no necesariamente está atado a la concepción común de 'sentimientos de amor y odio hacia la persona del médico', cuestión que no es del todo errónea, pero que carece de los matices necesarios dentro de la teoría y clínica psicoanalítica.

Vemos así que los restos diurnos, a los cuales tenemos el derecho de asimilar ahora las impresiones indiferentes, no sólo toman algo prestado del Inconsciente cuando logra participar en la formación del sueño –vale decir: la fuerza pulsionante de que dispone el deseo reprimido–, sino que también ofrecen a lo inconsciente algo indispensable, el apoyo necesario para adherir la transferencia. (*Ibid.*: 556).

Finalmente, al tomar la transferencia en el análisis, debemos considerar al analista en el lugar de un resto diurno del paciente. Se pasa un contenido de un lado a otro, un contenido del sueño se trasfiere a un resto diurno (fragmentos que resultan nimios, indiferentes), se pasa al analista, así el modelo del sueño nos aporta luz para la situación clínica.

Incluso podemos decir que existen múltiples puntos de abordaje de la transferencia, pues se encuentra intrincada con otros elementos como la repetición, la resistencia, el amor; sin embargo, la transferencia para Freud no es eso, sino un fenómeno pulsional que lleva al neurótico a transferir esos contenidos o mociones psíquicas (deseo) hacia el preconscious, que si el analista es pensando como un resto diurno, comprendemos algo de lo transferencial puesto en él; el deseo en tanto moción psíquica se vale de una representación preconscious para transferir el contenido inconsciente.

1.3 AFECTO (AMOR) Y TRANSFERENCIA

Para este punto de la obra freudiana, y justamente para el propósito del texto, comenzamos a tratar la cuestión del afecto unida a la transferencia. Hasta ahora habíamos recalcado otras cuestiones que están detrás de la transferencia, que operan como soportes, sin el carácter amoroso que ella conlleva, esto con el afán de matizar el afecto y sobre todo encontrar un esclarecimiento más preciso del concepto que estudiamos.

Para tal labor, presentamos el caso de una paciente atendida por Freud en 1905 y que ha sido tomada como uno de los casos paradigmáticos de su clínica. Dora, de 18 años, fue llevada a tratamiento por su padre, quien ya había sido tratado exitosamente por Freud, a causa de una afección vascular. Dora se encontraba, “claramente enferma de neurosis” en palabras de nuestro autor.

Cabe mencionar que Dora representó un caso complicado para Freud, incluso en un trabajo teórico posterior al tratamiento, realizó correcciones sobre la manera en que pensó el caso y la relación de Dora con el Sr. y la Sra. K, puesto que él como analista, se encontraba alojado en un prejuicio de su época; Freud asumió que Dora amaba al Sr. K y enseguida manejó la transferencia hacia su persona similar a ese amor que creyó Dora profesaba por el Sr. K, sólo para años después darse cuenta de que en realidad el amor de Dora estaba dirigido a la Sra. K.

Es de suma relevancia presentar este caso y traerlo a nuestro texto, por dos cuestiones que se asoman al análisis. Por un lado, Freud realiza un inadecuado manejo de la transferencia como literalmente expresa en su Epílogo y, por lo tanto, las consecuencias se reflejan en el fin del tratamiento analítico. Por otro, porque nos lanza a la cuestión del amor vinculado a la transferencia, así como a la identificación, como proceso necesario para la intelección de la histeria.

El desarrollo que se hace de la transferencia en este caso de Freud se verá retomado y ampliado con los textos técnicos que escribió entre 1912-1914.

¿Qué son las trasferencias? Son reediciones, recreaciones de las mociones y fantasías que a medida que el análisis avanza no pueden menos que despertarse y hacerse concientes; pero lo característico de todo el género es la sustitución de una persona anterior por la persona del médico. Para decirlo de otro modo: toda una serie de vivencias psíquicas anteriores no es revivida como algo pasado, sino como vínculo actual con la persona del médico. (Freud, S. 1986. V. II: 101).

Evitando en cierta medida tomar en su totalidad el caso, nos avocaremos a un punto más específico: la intervención que Freud realiza sobre la transferencia, en su interpretación anclada sobre un prejuicio de la época que proviene de un deseo del propio Freud, en el que las mujeres aman a los hombres y viceversa. Jamás logró escuchar lo que Dora refería sobre la Sra. K y no sobre el Sr. K. En algún punto del tratamiento, mientras Dora relata sus sueños, Freud comenta los siguiente:

[...] Había olvidado contar que todas las veces, tras despertar, había sentido olor a humo. El humo armonizaba muy bien con el fuego, pero además señalaba que el sueño tenía una particular relación conmigo [...] Pero Dora hizo una objeción a esta interpretación exclusivamente personal: el señor K. y su papá eran fumadores apasionados, como también yo lo era, por lo demás. Ella misma fumó en su estadía en el lago, y justo antes de iniciar esa vez su desdichado cortejo, el señor K. le acababa de liar un cigarrillo. (*Ibíd.* :65).

Nos topamos en esta cita con el sentido que Freud le otorga al humo en la formación onírica de Dora. Inmediatamente, presta atención a este elemento y brinda un lazo, tanto al padre como a su persona, dentro de la trama discursiva de Dora. Sin embargo, es en este momento, donde se apunta una intervención sostenida en el prejuicio del que hemos hablado.

[...] Por último, recogiendo los indicios que hacen probable una

trasferencia sobre mí, porque yo también soy fumador, llego a esta opinión: un día se le ocurrió, probablemente durante la sesión, que desearía ser besada por mí. Esta fue la ocasión que la llevó a repetir el sueño de advertencia y a formarse el designio de abandonar la cura. (*Ibid*: 65).

Freud se piensa involucrado con respecto a la transferencia por ser fumador y que Dora quisiera ser besada por Freud, adviene a ser interpretada como una resistencia al tratamiento, y por ello, Dora se vio compelida a abandonar la cura.

Como bien enuncia el texto, la transferencia no es creada por el análisis, meramente se sirve de revelarla. A lo largo de los textos que recopilamos, la transferencia es una condición de la neurosis, pero es una de las irrupciones del psicoanálisis, con respecto a la clínica que produce.

Asimismo, Freud expresa que algo ocurrió sobre la transferencia que no la logró dominar a tiempo. La lectura que Freud hace sobre este caso es que Dora toma como objeto de identificación a la Sra. K; mientras que toma al Sr. K como objeto de amor. Sobre esta lectura, es de donde proviene el prejuicio de Freud, de ahí viene su interpretación y confusión sobre la transferencia, cree que Dora ama al Sr. K y que, en ese sentido, Freud sería un sustituto de ese amor por obra de la transferencia, al ser en el análisis donde se despierta la idea de ser besada por el propio Freud, quien también es fumador, como lo es el Sr. K, con quien antaño compartiera un beso con sabor a humo; sin embargo, esto no es lo que plantea Dora.

No logré dominar a tiempo la transferencia; a causa de la facilidad con que Dora ponía a mi disposición en la cura una parte del material patógeno, olvidé tomar la precaución de estar atento a los primeros signos de la transferencia que se preparaba con otra parte de ese mismo material, que yo todavía ignoraba. Desde el comienzo fue claro que en su fantasía yo hacía de sustituto del padre, lo cual era facilitado por la diferencia de edad entre Dora y yo" (*Ibid*. :104).

Existe algo en el material que se transfiere que porta un fragmento esencial del producto del deseo, que se ve reproducido en la cura. No obstante, esto no es del todo igual a la cuestión que Freud abordará más adelante en sus escritos técnicos referentes a la transferencia y la repetición como resistencia al recordar. En este punto, parece que se sigue la tesis engendrada en *Interpretación de los sueños*,

la cual expresa, como expusimos anteriormente, el valor que toma un resto diurno, en este caso el analista, para transferir las mociones de deseo inconscientes.

Así fui sorprendido por la transferencia y, a causa de esa x por la cual le recordaba al señor K, ella se vengó de mí como se vengará de él, y me abandonó, tal como se había creído engañada y abandonada por él. De tal modo, actuó (*agieren*) un fragmento esencial de sus recuerdos y fantasías, en lugar de reproducirlo en la cura. (*Ibid.* :104).

En este caso Freud se cuestiona constantemente sobre el papel de la afrenta por el amor de los padres y la ausencia o presencia de una persona amada por el paciente, tanto en la causación de la enfermedad y sus manifestaciones patológicas (en Dora la aparición del síntoma histérico; tos nerviosa).

Resulta interesante el valor que le otorga Freud a la transferencia por el despliegue de la fantasía en la persona del médico. Es una apertura en la fantasía que tiene que ver con el deseo, en tanto serían reediciones sobre la persona del médico en su carácter de actual, y en su modo de repetición, sobre lo que insiste.

Para Freud, los neuróticos están enfermos de amar, sufren de “[...] la incapacidad para cumplir la demanda real de amor es uno de los rasgos de carácter más esenciales de la neurosis” (*Ibid.*:97). Lo cual representa uno de los puntos álgidos en la cuestión en torno a la transferencia y de la que hablaremos a continuación.

La transferencia está enlazada a cuestiones de orden clínico como hemos dicho: repetición, resistencia y amor (como afecto); sin embargo, es muy importante recalcar que la transferencia no es cada una de las tres nociones señaladas, como a veces se pretende mostrar, sino que se trata de la transferencia y su relación con la repetición, la resistencia, el amor. Siendo este último el abordaje que haremos al considerar el amor de transferencia (*Übertragungsliebe*).

1.4 TRANSFERENCIA A PARTIR DE LA METAPSIKOLOGÍA

Arribamos a una cuestión central para tratar la transferencia freudiana. En la clínica existía algo que le pasaba a Freud con la transferencia de sus pacientes, puesto que no lograba descifrar la magnitud del evento. Esto impedía y obstaculizaba la cura, consistía un límite, un margen al tratamiento, lo cual puede deberse a que Freud entendía a la transferencia como el motor del tratamiento, pero también, como la más grande resistencia.

[...] En el análisis la transferencia nos sale al paso como la más fuerte resistencia al tratamiento, siendo que, fuera del análisis, debe ser reconocida como portadora del efecto salutífero, como condición del éxito [...] no corresponde anotar en la cuenta del psicoanálisis aquellos caracteres de la transferencia, sino atribuírselos a la neurosis. (Freud, S. 1986. XII: 99).

Si pensamos la transferencia como Freud lo enuncia en 1912, en *Dinámica de la Transferencia*, como el motor para la cura, así como la resistencia más grande al trabajo analítico, llegamos a un margen del análisis, margen intransitable si como artificio creado por Freud, la transferencia – lugar tercero en el análisis, entre el analista y el paciente – sólo es concebida como una resistencia, caeríamos en una posición psicoterapéutica, donde nunca se acaba esa transferencia, o por el contrario nunca sería susceptible de ser escuchada, como podemos verlo en el caso Dora. Parece que entender la transferencia únicamente como Amor, llevaría a un límite dentro de la clínica psicoanalítica.

Aprehender el concepto de transferencia (*Übertragung*) en Freud, no es tarea sencilla, puesto que depara para el investigador múltiples textos e indicios a lo largo de toda la obra freudiana. Sin embargo, es particularmente en los textos técnicos de 1912, en donde Freud se dedica con mayor empeño a dilucidar algunos aspectos de la transferencia; si proseguimos con otros textos de la metapsicología freudiana de 1915, podemos dar cierta luz sobre este concepto.

La metapsicología desarrollada por Freud en 1915 es considerada como un momento fundamental en su obra, por ser un periodo marcado por construcciones y replanteamientos dirigidos a lo que acontecía en la clínica. En ese orden de ideas, está lo concerniente a la problematización del amor en la transferencia.

Lo tocante al amor, en la obra freudiana, nos remite inevitablemente al narcisismo, nos traslada a las implicaciones de lo que en lo pulsional acontece y que tiene que ver con el retorno a la propia persona. Planteado de esta forma, el amor constituiría una de esas vicisitudes de la pulsión. Cabe mencionar, que la transferencia no es el amor, se sirve de él y aparecen ligados, por esa razón nos queda avanzar en la línea de estudio del narcisismo.

Pensamos que *Introducción al Narcisismo* (1914), corresponde a una pieza fundamental en la intelección de la transferencia, puesto que habla del neurótico como enfermo de transferir, de ahí que histeria y neurosis obsesiva sean catalogadas por Freud como neurosis de transferencia, es decir, el problema central se encuentra en la transferencia.

Freud nos advierte que el neurótico de ningún modo ha cancelado el vínculo erótico y, a pesar de haber resignado una parte del vínculo con la realidad, este vínculo lo mantiene en la fantasía.

Por medio de la fantasía, el neurótico mantiene una ligazón con la realidad y ante el empobrecimiento de su yo, por la introversión de la libido, no está en condiciones de cumplir su ideal del yo; por ello busca, siguiendo el modelo del narcisismo, un ideal que cumpla las condiciones infantiles de amor. Por el Narcisismo, el neurótico ama lo que fue y ha perdido, es decir, lo que posee los méritos que uno no tiene, lo que falta al yo para alcanzar el ideal, de ahí el ideal del yo.

Se idealiza a lo que cumple esta condición de amor. El ideal sexual puede entrar en una interesante relación auxiliar con el ideal del yo. Donde la satisfacción narcisista tropieza con impedimentos reales, el ideal sexual puede ser usado como satisfacción sustitutiva. [...] Se ama a lo que posee el mérito que falta al yo para alcanzar el ideal. Este remedio tiene particular importancia para el neurótico que por sus excesivas investiduras de objeto se ha empobrecido en su yo y no está en condiciones de cumplir su ideal del yo. Busca entonces, desde su derroche de libido en los objetos, el camino de regreso al narcisismo escogiendo de acuerdo con el tipo narcisista un ideal sexual que posee los méritos inalcanzables para él. (Freud, S. 1986. XIV: 97).

Así, el neurótico ante el empobrecimiento de su yo y lo inalcanzable que se ha vuelto cumplir su ideal del yo, por el retorno de la libido yo, obra del narcisismo, se escoge un ideal sexual, que Freud denomina como auxiliar al ideal del yo, que posea esos méritos de los que el yo carece, que en la situación clínica sería puesto en el analista, y continúa la cita:

Es la curación por amor, que él, por regla general, prefiere a la analítica. Y aun no puede creer en otro mecanismo de curación; las más de las veces lleva a la cura la expectativa de ese mecanismo, y la dirige a la persona del médico que lo trata. Este plan de curación es estorbado, desde luego, por la incapacidad para amar en que se encuentra el enfermo a consecuencia de sus extensas represiones (*Ibidem.*).

En este texto, se muestra el valor del ideal del yo en la constitución de la enfermedad. Previamente en el artículo, Freud habla de la incapacidad para amar en la neurosis y cómo en el tratamiento, debido al yo que se encuentra empobrecido, surge por transferencia ese amor de carácter infantil, y es por efecto de esa incapacidad para amar, en que se encuentra el neurótico, que ese plan de curación se verá estorbado. Con ello, habría que pensar en el papel del ideal del yo (que posteriormente se convertirá en parte del superyó, bajo el desarrollo de la segunda tópica freudiana) en la constitución de la neurosis.

El neurótico está enfermo de transferir dichas mociones libidinales infantiles. El niño quien en algún momento lo fue todo para el otro, tendrá que resignar esa posición. Es una afrenta en la que tiene que perder el lugar de ser lo más amado, ¿Cómo renunciar a ocupar esa posición?

En este mismo texto justo antes de la cita anterior, Freud se pregunta por qué surge ese amor, proveniente del ideal del yo, durante la cura analítica. Indica que será una moción que preserva de enfermar, ante la introversión de la libido, y la función del ideal del yo por mantener sus difíciles condiciones de satisfacción libidinal en los objetos. En las neurosis de transferencia la libido narcisista sufre una disminución, donde el ser-amado retribuye esa libido. De quedarse la libido en el yo, se produciría una estasis libidinal, causando neurosis narcisista, o psicosis.

La respuesta que dimana de nuestra ilación de pensamiento diría, de nuevo, que esa necesidad sobreviene cuando la investidura (*Besetzung*) del yo con libido ha sobrepasado cierta medida. Un fuerte egoísmo

preserva de enfermar, pero al final uno tiene que empezar a amar para no caer enfermo, y por fuerza enfermará si a consecuencia de una frustración no puede amar. (*Ibíd.*: 82).

El retroceso de la libido de objeto al yo, su mudanza en narcisismo vuelve, por así decir, a figurar un amor dichoso, propio del narcisismo, donde la libido yoica y objetal no eran diferenciables. Se establece a partir de ahí un modelo de satisfacción narcisista proveniente del ideal del yo, como parte de una instancia (posteriormente nombrado Superyó, que en este punto es adjudicado a la conciencia moral) que vigilase el yo actual midiéndolo con el ideal. La formación del ideal aumenta las exigencias del yo.

Con esto, queda planteada la estructura narcisista de la transferencia en cuanto fenómeno libidinal (energía de las pulsiones sexuales). Consecuentemente, el papel del analista, en esta transferencia por el Narcisismo, será el de ocupar el lugar del ideal, de lo que uno fue y ha perdido, el yo resigna su lugar para alcanzar el del ideal, de vuelta sobre el amor que una vez le fue dirigido.

Y sobre este yo ideal recae ahora el amor de sí mismo de que en la infancia gozó el yo real. El Narcisismo aparece desplazado a este nuevo yo ideal que, como el infantil, se encuentra en posesión de todas las perfecciones valiosas. Aquí, como siempre ocurre en el ámbito de la libido, el hombre se ha mostrado incapaz de renunciar a la satisfacción de que gozó una vez. No quiere privarse de la perfección narcisista de su infancia, y si no pudo mantenerla por estorbárselo las admoniciones que recibió en la época de su desarrollo y por el despertar de su juicio propio, procura recobrarla en la nueva forma del ideal del yo. Lo que él proyecta frente a sí como su ideal es el sustituto del narcisismo perdido de su infancia, en la que él fue su propio ideal. (*Ibíd.*: 91).

En este caso, habría que señalar que existe un intento libidinal por recobrar un estado: ser todo para otro. El desarrollo del yo para Freud consiste en un distanciamiento respecto del narcisismo primario (el cual en adelante engendrará una intensa aspiración a volver a ocupar esa posición libidinal); justamente, a partir del desplazamiento de la libido a un ideal del yo es que sucede ese distanciamiento del Narcisismo primario, y será a partir del cumplimiento del ideal del yo como se obtenga satisfacción, pues éste se alza como la forma de sustituto del narcisismo perdido de su infancia.

La importancia que extraemos de la cuestión es la transferencia que se dirige al analista, pues ante la frustración de amar, el paciente transfiere un componente narcisista proveniente de la pulsión sexual (libido) como del ideal del yo; demanda ser amado y ocupar el lugar de ser todo para el otro. El niño ante la pérdida del amor y la dificultad para resignarlo crea un Ideal del Yo, en el cual deposita algo de ese amor del que gozó, esto sucede al entrar las primeras admoniciones y prohibiciones, donde pasa de un yo ideal a un ideal del yo. Durante el narcisismo primario, la libido recae sobre sí mismo, no hay referencia a otro, no hay diferencia entre afuera y adentro. La libido toma al cuerpo, al yo real, como objeto; mientras que en el narcisismo secundario prevalece la relación con otro, a través del ideal del yo, que viene desde afuera.

Inclusive, es remarcable el interés de Freud, por introducir una explicación a partir de una dimensión libidinal, como energía de las pulsiones sexuales. El Narcisismo deja un modelo a partir del cual se dirigirá esa libido, sea hacia los objetos o de vuelta al yo, en la causación de la neurosis. Esta explicación, en la que la transferencia participa de dicha explicación libidinal, va más allá de lo señalado en Interpretación de los sueños de 1899, dado que ahonda en la cuestión pulsional ligada a dicha transferencia y a ese amor proveniente del narcisismo.

La neurosis se sirve de esas trasferencias para mostrar algo de lo pulsional y los vínculos libidinales que mantiene con los objetos y el yo, pues el enamoramiento nos recuerda a la compulsión neurótica, donde se transfiere algo propio del narcisismo sobre el objeto sexual, y ese movimiento será llevado al análisis, en la tentativa de optar por una cura por amor, antes que una analítica.

En efecto, circunscribiendo la transferencia en su carácter clínico, Freud tiene una serie de trabajos en sus escritos clasificados como técnicos, en los que circunscribe con especial atención el tema de la transferencia. Es en *"Puntualizaciones sobre el amor de transferencia"* (1914) (*Übertragungsliebe*), donde podemos notar el vínculo que lo transferencial tiene con respecto al amor, sin ser eso. Amor y transferencia se ven inmiscuidos, pero diferenciados, sólo si nos acercamos al narcisismo, que como hemos dilucidado, es la transferencia la que se sirve de esa demanda de amor, sin ser la transferencia misma amor.

Freud describe que en la clínica nota que, con el paso de las sesiones, al acercarse al material patógeno (bajo la idea de un núcleo inconsciente), el neurótico pierde todo interés por el tratamiento, quiere que su demanda de amor sea correspondida, incluso sus síntomas pasan a segundo plano.

Y en el surgimiento de esa apasionada demanda de amor la resistencia tiene sin duda una participación grande. [...] la enferma ya no entiende nada, parece absorta en su enamoramiento, y semejante mudanza sobreviene con toda regularidad en un punto temporal en que fue preciso alentarla a admitir o recordar un fragmento muy penoso y fuertemente reprimido de su biografía. (Freud, S. 1986. XII: 166).

La neurosis conlleva una perturbación en la capacidad de amar. El analista debe discernir que el enamoramiento ha sido impuesto por la situación analítica; dado que, al aproximarse al complejo patógeno, se adelanta hacia la conciencia esa parte del complejo que es susceptible de transferirse, en específico sobre el analista, e indica Freud en *Dinámica de la Transferencia* “[...] Estas constelaciones se van encaminando hacia una situación que todos los conflictos tienen que librarse en definitiva en el terreno de la transferencia” (*Ibid.*: 101-102).

Existe una demanda de amor, que grita por ser atendida. El analista deberá observar que es una exteriorización de la resistencia, lo reprimido se resiste y se sirve de ese enamoramiento para inhibir el alcance de la cura.

Dinámica de la Transferencia de 1912, parece ser un texto que agrupa en muchos de los planteamientos de Freud sobre la transferencia, puesto que aborda el modelo de los sueños para sacar a la luz las mociones inconscientes, y cómo éstas actúan en consonancia con la atemporalidad y la capacidad de alucinación del deseo en lo inconsciente, donde el enfermo atribuye condición real y objetiva a sus pasiones como mociones inconscientes. En este texto se remarca el papel que se le otorga al amor, en tanto se toma como un amor genuino.

El médico quiere constreñirlo a insertar esas mociones de sentimiento en la trama del tratamiento y en la de su biografía, subordinarlas al abordaje cognitivo y discernirlas por su valor psíquico [...] Ello nos brinda el inapreciable servicio de volver actuales y manifiestas las mociones de amor escondidas y olvidadas de los pacientes; pues, en definitiva, nadie puede ser ajusticiado *in absentia* o *in effigie*. (*Ibid.*: 105).

No se trata de que la paciente al confesar su amor sofoque su enamoramiento, pues implica no dar cabida a la escucha del conflicto psíquico ¿Qué haría disímil el análisis de cualquier otra psicoterapia? Justo en qué de esa demanda de amor, de esa transferencia de amor, se dirige un cuestionamiento, se le inquiera como parte de una realidad a ser escuchada.

El amor de transferencia no le va en zaga a ningún otro; la impresión que uno tiene es que de él se podría obtenerlo todo {...] No hay ningún derecho a negar el carácter de amor 'genuino' al enamoramiento que sobreviene dentro del tratamiento analítico. (*Ibid.*: 171).

La transferencia también está vinculada a la repetición, que se despliega no sólo con la persona del médico sino en todas las otras actividades y vínculos simultáneos de la vida. El neurótico se encuentra enfermo de transferir algo propio del Narcisismo, se encuentra en una compulsión de repetir esos intentos de curación por la vía del amor y de la impresión que el neurótico tiene, de que puede obtenerlo todo a partir del amor de transferencia

En especial, él empieza una cura con una repetición así [...] Y durante el lapso que permanezca en tratamiento no se liberará de esta compulsión de repetición [...] Pronto advertimos que la transferencia misma es sólo una pieza de repetición, y la repetición es la transferencia del pasado olvidado; pero no sólo sobre el médico, sino también sobre todos los otros ámbitos de la situación presente. (Freud, S. 1986. XII: 152).

Cabe resaltar que Freud habla de cómo este soporte ficticio, este artificio clínico conduce la neurosis a un nuevo terreno, al pasar por el análisis, se crea un reino intermedio entre la enfermedad y la vida, los síntomas se repiten por la transferencia con el analista, en el espacio clínico. Por ello, en psicoanálisis lo que se analiza es la transferencia.

Realizamos en este punto una intersección con el texto de "*Pulsiones y destinos de pulsión*" (1915), con el afán de resaltar el papel del narcisismo y lo pulsional en su punto de articulación respecto al tema del amor en Freud.

En este momento de su obra, Freud plantea que existe una división entre pulsiones sexuales (la libido es la energía de estas pulsiones) y las pulsiones del yo

o de conservación. Esta clasificación constituye una problemática, puesto que la libido yoica es también llamada libido narcisista; así que Freud posteriormente tiene que admitir que esa clasificación pudiera no ser válida.

Ahora bien, sobre este desarrollo, Freud quiere pensar la transferencia ligada al amor y a la pulsión, sobre todo después de haber abordado el lazo que mantiene la transferencia con el amor. Será en este texto de 1915, donde indica que, de las cuatro vicisitudes de las pulsiones, la segunda refiere al trastorno hacia lo contrario, ya sea de la actividad a la pasividad o en cuanto al contenido.

“La mudanza de una pulsión en su contrario (material) sólo es observada en un caso: la trasposición de amor en odio. Puesto que con particular frecuencia ambos se presentan dirigidos simultáneamente al mismo objeto [...] (Freud, S.1986. XIV: 128).

El interés de Freud por abordar el tema del amor y el odio se dirige al narcisismo y a la introducción del objeto, a partir de una explicación pulsional. Al inicio del texto define al amor como la relación del yo con sus fuentes de placer, pero trabajemos más a fondo la cuestión de la génesis del amor relacionado a lo pulsional, misma que surge de las tres oposiciones que encuentra en la génesis del amar en relación con el contenido de la pulsión: amar-ser amado, amar y odiar, y por último el estado de indiferencia.

La cuestión del objeto y del placer son de suma importancia para entender la conceptualización de amor y el odio en psicoanálisis. Luego de que la etapa narcisista sea relevada por la introducción del objeto, el placer y displacer hablarían de relaciones del yo con ese objeto, en tanto que amor u odio.

El objeto impone serios movimientos en lo pulsional, puesto que en un principio Freud piensa el amor como originario, por la cuestión narcisista en la que el yo tiene capacidad para satisfacer de manera autoerótica parte de sus mociones pulsionales. Después, con la entrada de las pulsiones sexuales (libido) incorporando los objetos al yo en un intento motor por alcanzarlos en tanto fuentes de placer. Sin embargo, Freud nos aclara que el odio es incluso más antiguo que el amor, puesto que el objeto es odiado al ser aportado al yo desde el mundo externo, y precisamente por venir del mundo exterior, el yo se inclina a agredir al objeto en una

lucha que tiene por conservarse y afirmarse de los estímulos externos, así que busca aniquilar al objeto.

El odio es, como relación con el objeto, más antiguo que el amor; brota de la repulsa primordial que el yo narcisista opone en el comienzo al mundo exterior prodigador de estímulos. Como exteriorización de la reacción displacentera provocada por objetos, mantiene un estrecho vínculo con las pulsiones yoicas de conservación, de suerte que pulsiones sexuales y pulsiones yoicas pueden entrar en oposición que repite la de amar-odiar. Cuando las pulsiones yoicas gobiernan la función sexual, como sucede en la etapa de organización sádico-anal, prestan a la meta pulsional los caracteres del odio. (Freud, S. 1986. XIV 1986: 133).

Inclusive en esta exposición, Freud se ve precisado a traer su organización sexual, en tanto etapas previas al amor que se alcanza en la genitalidad (la etapa “superior” de la organización sexual). En la etapa de incorporar-devorar hay una modalidad de amor compatible con la supresión del objeto como algo separado; mientras que, en la etapa sádico-anal, se intenta apoderarse del objeto, sin importar su aniquilación o daño. Sólo hasta la organización genital, amor y odio devienen como opuestos, antes de ello, el amor es apenas diferenciable del odio.

Con lo anterior, podemos concebir la tesis freudiana de una ambivalencia amor-odio, como opuestos materiales representan un complicado trabajo el ahondar en su génesis si no se trabajan en conjunto. “La historia de la génesis y los vínculos del amor, nos permite comprender que tan a menudo se muestre ‘ambivalente’, es decir, acompañado por mociones de odio hacia el mismo objeto (Freud, S. 1986. XIV: 133). El odio mezclado con el amor proviene de las etapas previas que no han sido superadas por completo, es decir, del narcisismo. Si el amor se interrumpe, no es raro que se mude en odio, con tal de continuar un vínculo erótico con el objeto, mediante la regresión a la etapa sádica previa.

Las pulsiones en cuanto tales, no aman u odian a sus objetos de satisfacción, sino que los designios entre amar y odiar se establecen entre un yo y sus objetos, en relaciones de placer y displacer.

Llama la atención el valor de ambivalente entre amor-odio, pues en ulteriores consecuencias, generarían un desmantelamiento del amor de transferencia, como tal no habría amor de transferencia, por el problema de la ambivalencia³.

Freud vincula el carácter narcisista del amor y el odio con el trastorno hacia la propia persona (que es una de las vicisitudes pulsionales), el cual explica de la siguiente forma: lo que media entre amar y ser-amado ocurre por el trastorno de actividad a pasividad, como en el caso de la pulsión de ver, éste converge con la vuelta hacia la persona propia, en donde el verbo en voz activa no se muda en voz pasiva, sino a una voz media reflexiva. Con esta explicación, introduce una gramática en la pulsión, que ya no estará anclada a lo biológico del cuerpo. Esta gramática pulsional tiene que ver con el *amarse a uno mismo*, propio del Narcisismo.

En el caso del destino pulsional del amar-odiar, se pasa hacia la propia persona, pero sin la mudanza de la meta pulsional activa a una pasiva, como ocurre en la neurosis obsesiva con la pulsión sádica: “[...] De la manía de martirio se engendran automartirio, autocastigo, no masoquismo. El verbo en voz activa no se muda a la voz pasiva, sino a una voz media reflexiva.” (*Ibíd.*:123) Así, su explicación de la gramática pulsional logra que los destinos de las pulsiones lleven la marca del narcisismo.

Para Freud lo sexual de la pulsión es amor u odio, sin embargo, nos vemos enfrentados a plantearlo por el costado gramatical que adquiere la pulsión, y que el amor y odio será llevado al trastorno hacia la propia persona, en la regresión a la etapa sádico-anal propia de la neurosis obsesiva, donde el neurótico pasa a martirizarse, pasa a posicionarse como la causa de su propio sufrimiento.

Finalmente, es en “*Duelo y Melancolía*” 1917, donde el sesgo que hacemos tiene un punto de articulación con nuestra argumentación. De pensar la transferencia únicamente como amor, sin hacerla pasar por el narcisismo, así como por una

³ Asimismo, encontramos un impasse en este punto, pues al pensar que el amor parte de la pulsión, éste necesitaría emerger de una zona erógena, a la manera de la pulsión oral –surge del borde de la boca–, misma que no existe para el amor.

explicación desde el deseo y la pulsión, nos dejaría subsumidos en una cuestión descriptiva, en un terreno donde la premura por ligar a la transferencia con amor, la repetición y la resistencia, generaría múltiples confusiones conceptuales y por tanto, clínicas. Hemos de encontrar las delimitaciones conceptuales que Freud realiza.

Si la transferencia es tomada como resistencia, como expresión de amor únicamente, nos aproximamos a un límite en el análisis, punto de encrucijada que no zanjaría una aproximación a las neurosis de transferencia, al menos desde Freud, y nos llevaría a puntos del tratamiento similares a los que ejemplificamos en el caso Dora, por lo que habría que retomar necesariamente la cuestión del Narcisismo y lo pulsional, para hablar de amor ligado a la transferencia.

El tema de la melancolía nos es profundamente relevante para el estudio de la transferencia, en especial por la concepción de amor que en él se despliega. Como nos indica James Strachey, traductor al inglés de la obra freudiana, la introducción de los conceptos de narcisismo e ideal del Yo lograron que Freud reabriera el tema sobre la melancolía, debido al tema del amor.

Freud postula algo muy interesante respecto a la melancolía; la melancolía no es únicamente un estado patológico severo, donde existe una identificación con el objeto de amor y por obra de una afrenta con ese objeto de amor, la sombra de ese objeto cae en lo sucesivo sobre el yo haciendo que los reproches ya no se dirijan al objeto, sino al yo. Para Freud, el neurótico es melancólico por constitución, esto a partir del narcisismo. Veremos con detalle esta tesis.

Inicialmente, Freud parte de la idea de que las querellas que se dirigen los pacientes melancólicos, en general, van dirigidas a una persona a quien el enfermo ama, ha amado o amaría. De ahí que los autorreproches del melancólico se distinguen como reproches contra un objeto de amor que por identificación se ha vuelto al yo propio, esto ocurre porque la libido que se encontraba en el objeto se sustrae por una afrenta real o un desengaño con éste, lo que genera una separación, ocasionando un desplazamiento de la libido al yo, un retorno de la libido de objeto de vuelta al yo, por obra del narcisismo.

La investidura de objeto resultó poco resistente, fue cancelada, pero la libido libre no se desplazó a otro objeto sino que se retiró sobre el yo. Pero ahí no encontró un uso cualquiera, sino que sirvió para establecer una

identificación del yo con el objeto resignado. La sombra del objeto cayó sobre el yo, quien en lo sucesivo, pudo ser juzgado por una instancia particular como un objeto, como el objeto abandonado. De esa manera, la pérdida del objeto hubo de mudarse en una pérdida del yo, y el conflicto entre el yo y la persona amada, en una bipartición entre el yo crítico y el yo alterado por identificación. (Freud, S. 1986. XIV: 246).

Notoriamente, en la melancolía, se verifica lo que pasa con el objeto al verse inmiscuido en las vicisitudes de la pulsión, en específico la vicisitud que denomina 'trastorno del contenido' en amor-odio, donde el odio, como habíamos explicado, es previo al amor, y en el caso de la melancolía, la pulsión sufre el trastorno de contenido de amor a odio, bajo el modelo de la etapa sádico-anal, donde se toma al objeto (aportado del mundo exterior hostil proveedor de estímulos) como un elemento hostil ante un yo que busca conservarse, de ahí que el yo busque el apoderamiento de ese objeto y su aniquilación,

Aquí, Freud amplía este modelo pulsional de la Melancolía, y la traslada a las neurosis de transferencia, en específico sobre la neurosis obsesiva.

[...] Si el amor por el objeto – ese amor que no puede resignarse al par que el objeto mismo es resignado – se refugia en la identificación narcisista, el odio se ensaña con ese objeto sustitutivo insultándolo, denigrándolo, haciéndolo sufrir y ganando en este sufrimiento una satisfacción sádica. Ese automartirio de la melancolía, inequívocamente gozoso, importa, en un todo como el fenómeno paralelo de la neurosis obsesiva, la satisfacción de tendencias al odio que recaen sobre un objeto y por la vía indicada han experimentado una vuelta hacia la propia persona. En ambas afecciones suelen lograr los enfermos, por el rodeo de la autopunición, desquitarse de los objetos originarios y martirizar a sus amores por intermedio de su condición de enfermos [...] (*Ibíd.*: 248).

Es importante la cita que refiere a una analogía del proceso de la melancolía a la neurosis obsesiva, refiere a que ante la pérdida del objeto de amor sale a la luz la ambivalencia de los vínculos de amor, por la identificación con el objeto que recae sobre el yo. Aquí encontramos un vínculo con la cuestión pulsional, en la vuelta hacia la propia persona, que ocurre mediante esa identificación con el objeto de amor, y nos recuerda a la cuestión gramatical que se juega en la pulsión, en donde se pasa de la voz activa a la media reflexiva. El yo pasa a martirizarse, castigarse, denigrarse; avenirse por medio de esa identificación a su empobrecimiento.

[...] Así, la investidura de amor del melancólico en relación con su objeto ha experimentado un destino doble; en una parte ha regresado a la identificación, pero, en otra parte, bajo la influencia del conflicto de

ambivalencia, fue trasladada hacia atrás, hacia la etapa del sadismo más próxima a ese conflicto. (*Ibíd.*: 248-249).

El paciente en psicoanálisis se coloca como la causa de su propio sufrimiento, y no es por una cuestión consciente que arreglará su situación, oponiéndose a las querellas que dirige contra su yo, sino mediante un artificio transferencial en el análisis. La vía de pensar la transferencia como el paso de una moción psíquica (deseo) de una representación inconsciente a una preconsciente, sostenida por la pulsión, misma que retorna al yo por el Narcisismo, y encuentra enlace con el analista y ya no como una simple “cura por amor”, es lo que intentamos aportar en esta disertación.

Sólo nos intriga la razón por la cual uno tendría que enfermar para alcanzar una verdad así, es todo lo falto de interés, todo lo incapaz de amor, y de trabajo que él dice. Tanto en lo científico como en lo terapéutico sería infructuoso tratar de oponerse al enfermo que promueve contra su yo tales querellas. (*Ibíd.*: 244).

¿Qué es lo que se pierde en el objeto? Algo propio del narcisismo. Las neurosis de transferencia, a la manera de la melancolía, manifiestan esta vuelta pulsional sobre la propia persona, por el automartirio. Con ello, Freud lleva su tesis de la melancolía, ampliada con la introducción del narcisismo y del ideal del yo, hacia las neurosis de transferencia.

En psicoanálisis, habrá que dirimir esa imprecisión sobre la transferencia, ya que, desde nuestra postura, la transferencia frecuentemente se piensa únicamente vinculada a un afecto (amor-odio) dirigido al analista; sin embargo, se suele olvidarse de su costado pulsional; lo cual generará que la transferencia sea una demanda por satisfacer ese amor del narcisismo, que nos indica una posición libidinal en donde se fue todo para alguien.

El neurótico sufre de una melancolía, pues perdió un objeto de amor; queremos a alguien por algo que no tenemos, que se eleva a la condición de un ideal (que toma la figura del analista); es un amor que se apodera del objeto y que inexorablemente portará las marcas de un odio originario hacia ese objeto. La transferencia entonces se efectuará por ese objeto (sostenido en una ambivalencia de amor-odio) que se perdió y que era propio del narcisismo. El neurótico pone en la

representación que constituye el analista algo de lo más propio, concerniente al narcisismo (del amor que desea obtenerlo todo), más específicamente de la falta que lo constituye, le da su falta al analista por medio de la transferencia, carácter propio de su estado de melancolía.

CAPÍTULO II: TOPOLOGÍA DE LA TRANSFERENCIA. SÓCRATES Y ALCIBÍADES EN EL *BANQUETE* DE PLATÓN

El sentido de este capítulo se orienta a realizar un planteamiento desde Jacques Lacan quien, retomando a Freud, analiza la noción de transferencia, a través del estudio de momentos clave, con miras a realizar ciertas reformas usando otros recursos y aproximaciones al concepto, distintos a las que trabajaba Freud, esto a causa de la creciente divergencia que este concepto había tomado, sobre todo, bajo lectura de los psicoanalistas post-freudianos y el psicoanálisis del Yo, quienes postulaban que la transferencia era esencial al tratamiento, sólo en su costado afectivo, es decir, sólo como una forma de resistencia u obstáculo al análisis.

La lectura de Lacan es fundamental para aproximarnos con la mayor precisión posible a una conceptualización de la transferencia, misma que establezca las condiciones de posibilidad para una clínica psicoanalítica.

Lacan es muy preciso en su abordaje, inicia con los estadios libidinales freudianos, a travesados por la tesis del Narcisismo; para posteriormente llevarlos a su articulación con el deseo y la demanda y, ulteriormente, intrincar el diálogo de la transferencia con “*El Banquete*” de Platón, diálogo que versa sobre el amor (*Eros*)

Lacan dirige una interrogación por el fenómeno de la transferencia con el objeto de realizar una precisión que elimine ciertos prejuicios en el psicoanálisis, delimitando el interior de su campo en su costado teórico, y con ello, demarcando el campo de incidencia de su ejercicio clínico.

2.1 TRANSFERENCIA IMAGINARIA

Una cuestión inicial sobre la transferencia freudiana retomada por Lacan es la idea del analista pensado en el lugar del ideal del yo. Esto lo revisamos en el capítulo uno, hay una diferenciación capital que los postfreudianos parece que omitieron. El neurótico le dirige al analista un intento de curación que avanza sobre el narcisismo, donde se deposita en el yo ideal las marcas de ese narcisismo, pero por medio de un movimiento que permita la circulación de la libido fuera del yo, se deposita ese narcisismo en un ideal del yo, puesto en el analista, dado que el enfermo no puede alcanzarlo por sus condiciones libidinales que se han visto empobrecidas. Con tal movimiento, el neurótico intentará restituir los beneficios del amor. El ideal del yo, al originarse en las primeras admoniciones del narcisismo, porta las marcas de ese amor infantil que antaño se gozó, como una satisfacción del querer ser amado para después colocarla en otro.

Lacan indica desde su primer seminario la diferenciación clave entre Yo ideal e ideal del Yo, hay un pasaje necesario de un registro imaginario (Yo ideal), a uno simbólico (ideal del Yo), siendo este último el camino libidinal para restituir el narcisismo, vía el analista.

El análisis puede, y esto es sumamente frecuente, llegar a su término sin haber desalojado al analista de la posición del yo ideal, como forma de enganche transferencial que impide llevar el análisis a la emergencia de un sujeto, ahí donde es imperativo llevarlo, es decir, hacia su deseo, hacia lo simbólico.

Incluso Freud, en un primer momento, intenta levantar ese tipo de obstáculos de la transferencia, es decir, intenta que el paciente no tome al analista como el yo ideal, que se presenta como una forma de resistencia, cuando lo toma amorosamente desde el registro imaginario.

Ahora bien, otro rumbo que tomó la idea de pensar al analista como un ideal, se expresó bajo la idea de que el analista ocupase el lugar del superyó. Así, el analizante vendría a pedir todo tipo de permisos de su obrar hacia el analista, a ejercer censuras y prohibiciones sobre sí estando en presencia de su analista.

El ideal es lo imposible de alcanzar, pues con él el neurótico aspira a serlo todo, por lo que debe sufrir prohibiciones y renunciar a ciertas cosas. Pero, como vimos en el capítulo uno, pulsionalmente amor y odio siempre están enlazados, así como ese ideal representa la posición de amor exclusivo que le fue dirigido, también es del orden de lo más aborrecido por el neurótico. En ese gran amor, uno encuentra lo más aborrecido de uno, por lo que el neurótico empieza a prohibirse cosas, con tal de cumplir el ideal. Tomamos una cita de *“Dirección de la Cura y los principios de su poder”*:

Sólo que esa interpretación, si él la da, va a ser recibida como proveniente de la persona que la transferencia supone que es [...] Posición indiscutible, excepto que es como proveniente del Otro de la transferencia como la palabra del analista será escuchada aún, y que la salida del sujeto fuera de la transferencia es pospuesta así *ad infinitum*. O a volverlo a hacer: tratando la transferencia como una forma particular de la resistencia (Lacan, 2009: 565).

Para Lacan la concepción de la transferencia viene planteada en Freud desde la estructura de la relación narcisista, en esto que está determinado por la incidencia del yo ideal, a través del cual se mantiene la posición infantil del amor y, que siempre en Freud, llevará la incidencia de lo pulsional, en tanto ambivalente: amor-odio.

La transferencia, desde la lectura de los postfreudianos, se había centrado únicamente en el vínculo narcisista, donde el analista toma la posición del yo ideal, donde se despliegan los vínculos libidinales de amor y odio. Sin embargo, Lacan traza una distinción fundamental entre yo ideal e ideal del yo; con lo que produce un nuevo hito en el fenómeno transferencial.

Si algo rescata Lacan de la lectura freudiana del Narcisismo, es el valor en lo enunciado en torno a la transferencia, si el analista es colocado como ideal del yo, al cual el neurótico dirige la expectativa de recobrar una posición libidinal. Si se encuentra en esa posición transferencial, algo se le va a demandar. En ese punto localizamos una demanda de amor, que ya no será tomada en su costado

imaginario, como exteriorización de una resistencia, sino como una entrada a la transferencia simbólica.

Si el análisis se quedara en esas condiciones, se produciría un efecto de Yo a Yo (paciente y analista) a nivel imaginario, pero Lacan nos advierte que la relación transferencial debe escapar de tales efectos, para llevarse al campo del Otro, al campo de la palabra.

La cuestión transferencial en la teoría lacaniana, que evocamos en este capítulo, es una disertación que pretende, en efecto, resaltar las consecuencias que generaría entender la transferencia en su costado meramente imaginario o hacerla pasar al campo del Otro, de la palabra y, en sus últimas consecuencias, coloca la mira sobre el papel del analista y de su deseo.

La posición del analista, después de esta crítica, nos mostraría que en la clínica psicoanalítica no habría lugar para los diagnósticos, sino que existen formas de hacer transferencia, posiciones en que el analizante viene a demandar; puesto que, no es a otro semejante al que se dirige, sino a un gran Otro, al que nos acercaremos en este desarrollo, que en "*Variantes de la Cura Tipo*" se expresa de la siguiente manera:

Pero sin duda el analista sabe, en cambio, que no hay que responder a los llamados, por insinuantes que sean, que el sujeto le hace escuchar en ese lugar, so pena de ver tomar cuerpo en ellos al amor de transferencia que nada, salvo su producción artificial, distingue del amor-pasión, ya que las condiciones que lo han producido vienen desde ese momento a fracasar por su efecto, y el discurso analítico a reducirse al silencio de la presencia evocada. Pero sabe menos bien que lo que responde es menos importante en el asunto que el lugar desde donde responde. (Lacan, 2009: 332).

Es el carácter artificial de la transferencia que se distingue del amor-pasión, sobre todo, nos brinda la posibilidad de establecer las directrices sobre las que asentamos nuestro trayecto, en el lugar desde donde el analista responde ¿Cuál es esa posición? El analista, presta su persona, pues a partir del momento en que el análisis deje de ser entre dos Yo – analista y paciente – el primero tomará un carácter de Otro, pues, en tanto significativo, sufre un desdoblamiento en cuanto a su persona.

La transferencia se distingue por su producción artificial, que si bien evoca las características de cualquier otro tipo de amor, lo importante del análisis es el lugar que ocupe el analista en esa relación transferencial, en el deseo.

En cuanto al manejo de la transferencia, mi libertad en ella se encuentra por el contrario alienada por el desdoblamiento que sufre allí mi persona, y nadie ignora que es allí donde hay que buscar el secreto del análisis. (*Ibid.*: 562).

Para responder, debemos adentrarnos en la necesidad, demanda y deseo, en la apertura que marca el orden imaginario y dirige a lo simbólico.

2.2 NECESIDAD, DEMANDA Y DESEO.

Comenzamos a perfilar lo que está en cuestión aquí, si el análisis llevado por la vertiente del narcisismo, nos aproxima a un registro que Lacan llamará imaginario. En donde se daría un encuentro de yo a yo, entre paciente y analista. Dada la identificación imaginaria con el otro – en una cuestión de amor y odio – el analista es tomado como un semejante, como un yo ideal. No obstante, algo no queda únicamente fincado en el registro imaginario.

La necesidad es un primer momento para comenzar el estudio de la transferencia. Para ello, es primordial definir qué entendemos por necesidad, desde dónde partimos y la forma de elucidarlo respecto a su interés en nuestra investigación.

En su etimología, como nos lo muestra magistralmente Ferrater Mora, el concepto de necesidad, desde el vocablo griego ἀνάγκη.

Para los griegos de la Antigüedad, la necesidad:

1) resulta de la coacción; 2) la necesidad es la condición del Bien; 3) es necesario lo que no puede ser de otro modo y lo que, por consiguiente, existe solamente de un modo. (Ferrater Mora, 1964: 260).

Los escolásticos la tomaron por su costado real y la definieron como:

“Lo que es y no puede no ser, *quod est et non potest non esse*”. (*Ibid.*: 261).

Ahora bien, ya en la Modernidad la necesidad se entendió como ideal-racionalista en Kant:

La necesidad se opone entonces a la contingencia y es «aquello en que la conformidad con lo real está determinada según las condiciones generales de la experiencia». (*Ibidem*).

Sabemos que en la mitología griega, Ἀνάγκη era la madre de las Moiras y expresa la inevitabilidad, la necesidad, la compulsión y la ineludibilidad. Ananké se origina al mismo tiempo que Cronos (Dios que representa el tiempo). Ambos se ven intrincados en la vida, tiempo e inevitabilidad.

En el griego antiguo, Ananké designa *necesidad, exigencia, ley natural* de fenómenos físicos, destino o fuerza ciega superior incluso a los dioses, *Necesidad, Fatalidad, Destino*⁴

Lo que retomamos es la concepción de Necesidad como algo ineludible, que ‘no puede ser de otro modo, y por consiguiente existe solamente de un modo’. En su forma de doble negación para los escolásticos – que en el fondo toda doble negación es una afirmación – “lo que es y no puede no ser”.

La inteligencia anterior sobre la Necesidad, nos mostrará un momento de apertura en el ser viviente, en el neonato, que lo vinculará con otro semejante: la madre, quien procederá, en el mejor de los casos, a subsanar esa necesidad.

En el seminario “*La Transferencia*” (1960-1961), Lacan abonará el terreno para introducir la transferencia en un orden simbólico. Realizamos una articulación de textos, por un lado tomamos el seminario VIII, de 1960-1961, y lo leemos a la luz de “*La Dirección de la cura y los Principios de su poder*” de 1958, con el propósito de mostrar con mayor claridad la tesis lacaniana sobre la transferencia, en sus límites con la demanda, el deseo y el amor.

⁴ Diccionario Griego-Español. Recuperado en línea: <http://dge.cchs.csic.es/xdge/ἀνάγκη>. (20 agosto de 2016)

En un primer momento, Lacan toma la transferencia, después de una ardua relectura de *Introducción del Narcisismo* de 1914 de Freud, para justipreciar no sólo lo imaginario jugado en el narcisismo, sino su entramado con lo simbólico y real

Desde el inicio de su enseñanza Lacan introduce la necesidad no sólo de hacer pasar la cuestión transferencial con un semejante (*autre*, otro con minúscula) por lo imaginario, producto del narcisismo; sino de conducirla por un registro simbólico donde se coloque al sujeto del inconsciente respecto al deseo y a un gran Otro (A).

Es precisamente en las primeras vivencias, en la necesidad de donde Lacan va a hacer surgir la demanda y el deseo para explicar la cuestión de la clínica psicoanalítica. Esto porque para él de lo que se trataría en el análisis versa sobre el deseo del paciente.

La dificultad de las relaciones de la demanda del sujeto con la respuesta que le es dada se sitúa más lejos [...] en el sujeto que habla, del hecho — así lo expresaba — de que sus necesidades deben pasar por los desfiladeros de la demanda. En ese punto completamente original, resulta precisamente algo donde se funda lo siguiente, que todo lo que es tendencia natural, en el sujeto que habla, tiene que situarse en un más allá y en un más acá de la demanda. En un más allá que es la demanda de amor. En un más acá que es lo que llamamos el deseo (Lacan, 1982: 336).

Lacan, toma las fases libidinales de Freud, para referirse a la necesidad, demanda y deseo. A la manera freudiana, comienza con la demanda oral; ésta se aprecia al momento en que la necesidad en el neonato se presenta en la forma de resequedad en la mucosa del estómago.

Ante tal necesidad que se supone en el origen, el bebé llora y grita, no tiene nada que lo ligue a lo simbólico, no tiene significantes para nombrar eso que siente. La madre nombra eso que se presenta en el bebé como una exigencia. Lo pone en palabras y dice “tiene hambre” Le otorga a la necesidad un significante “hambre”⁵.

⁵ A Lacan le importa especialmente la alusión al “Otro”, y esa alusión está en la palabra “alienado” y no “enajenado” —que es “fuera de sí” más que “en el Otro. Lo que Lacan nos propone aquí es que hay un efecto de desviación de las necesidad del hombre a causa de que el sujeto habla, que es un sujeto

Esta es una precisión que hace Lacan sobre la transferencia, acerca de la demanda que se enlaza con el deseo y el amor, no es sólo un pedir desde la consciencia, es algo que va hacia lo simbólico. ¿A quién demanda ese bebé? Hasta aquí, hablaríamos de una demanda hacia la madre, quien interpela esa necesidad y la hace pasar por un más allá y un más acá.

En el estadio anal, la madre le dirige a su hijo una demanda, hace surgir el amor por lo excrementicio, es en la demanda de retener el excremento, exigencia propia de quien cumple la función de un educador. Esa sería la demanda en el estadio anal, una disciplina de la necesidad.

No obstante, a lo anterior. De una relación imaginaria entre semejantes, la madre le dará lugar al deseo en el lenguaje, es decir, en el gran Otro. Será en el punto en que se da un encuentro de demandas, entre la de dejarse alimentar y la demanda de la madre, algo desborda: el deseo, y se presenta como lo que no se sofoca. Ante la madre que demanda alimentar a su hijo, y el hijo que demanda dejarse alimentar, acontece algo: éste último cierra la boca, dado que no hay objeto que satisfaga ese más allá, completamente alejado de la necesidad y de la demanda.

En el encuentro de dos demandas, la del hijo por querer ser alimentado y la madre por alimentar a su hijo, se manifiesta un deseo que desborda la demanda, puesto que si ésta se satisface el deseo quedaría sofocado.

Por ello ante ese colapso de demandas, surge una desgarradura, el hijo ante la demanda de ser alimentado y la de dejarse alimentar, no se deja, rechaza el

hablante. Vamos a poner en relación, entonces, la noción de demanda con la noción de necesidad. Es a consecuencia de la demanda que se produce una desviación de la necesidad, es decir, la necesidad se aliena. Producir una inversión es un efecto estructural de toda demanda. Para nosotros, la noción de demanda implica que uno recibe su propio mensaje desde el Otro – y no que el emisor codifica y emite el mensaje que el receptor recibe y descodifica. En rigor son dos las inversiones: una, el sujeto recibe su propio mensaje desde el Otro (vale decir, que el emisor es el receptor y también que el verdadero receptor es el emisor), dos, que el sujeto recibe su propio mensaje desde el Otro en forma invertida (Eidelson, 1993: 53).

alimento; manifestando la característica del deseo: no hay alimento que lo satisfaga, objeto que lo colme⁶.

Es un problema del lenguaje, porque éste no es completo, hay un vacío en el lenguaje. El Otro, de estar completo eliminaría la concepción de deseo como tal. Lacan es claro, no hay metalenguaje que determine objetos prefijados, de ser así uno no se equivocaría con el deseo, sabría perfectamente cuál es el objeto que lo colmaría.

Precisamente, la hiancia que abre el lenguaje es previa a cualquier experiencia, entendida por Freud como la vivencia de satisfacción. En ese sentido, Lacan aquí expone la cuestión de entrada al orden simbólico, desde estos referentes freudianos, pero no quiere decir que entienda el deseo como lo que surge de la vivencia de satisfacción, o que sea algo que ocurre posterior al nacimiento, un recubrimiento del lenguaje posterior a lo real, en tanto se entiende como experiencia.

Justamente el deseo del neurótico está atado a la demanda del Otro, el Otro decide sobre ella, de ahí que sea pregenital, tiene que ver con otro que a partir de lo imaginario lo eleve a lo simbólico, por una demanda de amor.⁷

⁶ Debemos ser muy precisos al abordar la concepción de deseo en Lacan, ya que no sigue el camino trazado por la vivencia de satisfacción en Freud. El progreso de Lacan respecto al modelo de Freud, es que el deseo ya está operando antes de cualquier relación biológica o psicológica entre la madre y el niño. Lo expuesto hasta este punto, es una postura que Lacan sigue en su seminario, muy de la mano de la explicación freudiana de la vivencia de satisfacción: habría una necesidad natural en el neonato, la madre, en un modo de crianza, lo acerca al código del lenguaje y así el neonato quedará atravesado por el lenguaje, buscando siempre ese objeto que satisfizo su necesidad. Si pensamos que el deseo surge de la necesidad y luego trasciende a otra cosa, eliminamos que se trata de un problema del lenguaje Al equiparar en la relación del sujeto al otro; demanda y deseo. Es importante que se considere lo siguiente: La hiancia abierta por la palabra, donde Lacan sitúa el deseo, queda eliminada si aceptamos dicha equiparación; en tanto pensamos el deseo como algo que surge a partir de la necesidad de satisfacción. En Adelante seguimos la explicación que Lacan aborda en su seminario, que finalmente puede tener un tinte pedagógico y por ello posiblemente necesite de esta explicación, ante lo cual nosotros estamos advertidos.

⁷ Justamente, Lacan dice que si la necesidad es determinada por la demanda, la consecuencia es que la necesidad le terminará por venir al sujeto del Otro; se aliena. La necesidad no es más del sujeto, es del Otro, lo cual la desnaturaliza de forma absoluta. Dice además que esto no es efecto de una dependencia real, sino de la presencia, en el mundo humano, de la función significante, es decir, esta dialéctica no está causada por la prematuración del nacimiento. A continuación cita a Lacan en "La significación del falo" 1960 en Escritos 2 "Lo que así se encuentra alienado (lo que deja de ser del sujeto y pasa a ser del Otro), constituye una "*Uverdrägung*" (represión originaria) por no poder, por hipótesis, articularse en la demanda; pero que reaparece en retoño, en lo que en el hombre se presenta como deseo (670) Lo que el niño demanda a Otro, en relación a sus necesidad, no es la satisfacción sino la presencia de ese Otro que ha de situarse más acá de las necesidad que puede colmar.

“El lugar del deseo manifiestamente permanece, hasta un cierto grado, en la dependencia de la demanda del Otro. Depende de tal modo de la demanda del Otro, que lo que el neurótico demanda al Otro en su demanda de amor de neurótico, es que se le haga hacer algo.” (*Ibid.*: 370).

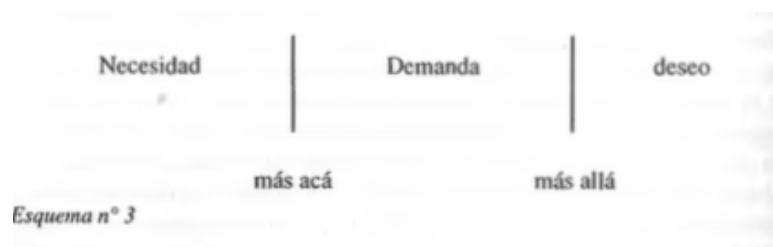
Así el lugar del deseo, está regulado, atravesado por la demanda del Otro, de la manera en que se le pide al niño defecar bajo cierta regulación, que le otorgue algo suyo, así se encuentra el neurótico ante el Otro.

2.3 DEMANDA AL GRAN OTRO

Lo anterior resulta insuficiente, porque la madre no es a la que se demanda, la explicación no puede sino llevarse a otras consecuencias en relación a la transferencia, siendo que ésta alude a la cuestión de la demanda y el deseo, por lo tanto, al significante, en su lazo inexorable con un gran Otro.

En análisis intertextual nos permite comprender mejor el costado simbólico que Lacan presenta sobre la transferencia, no sólo es una cuestión del amor y deseo, en un más acá y un más allá, entendido como la figura de la madre en lo imaginario, ella además convoca al registro simbólico por el lenguaje y la demanda al Otro, pues la madre está atravesada por el Otro.

Proponemos el análisis intertextual de la demanda, deseo y amor, a través de los Escritos. Es en *Dirección de la cura y los principios de su poder*, texto de 1958 previo al seminario, que Lacan elucida ampliamente el problema de la transferencia, vinculado con la demanda, el deseo y el amor.



Lacan dice claramente que esta demanda del niño a la madre – en tanto Otro– es pedido de presencia y no de satisfacciones de la necesidad, dado que ella encarna el lugar desde el que se pueden colmar las necesidad, aunque no mediante el objeto de la necesidad. (Eidelson, 1993: 53-54).

El deseo se produce en el más allá de la demanda por el hecho de que al articular la vida del sujeto a sus condiciones, poda en ellas la necesidad, pero también se ahueca en su más acá, por el hecho de que, demanda incondicional de la presencia y de la ausencia, evoca la carencia de ser bajo las tres figuras del nada que constituye el fondo de la demanda de amor, del odio que viene a negar el ser del otro, y de lo indecible de lo que se ignora en su petición. (Lacan, 2009: 599).

Con lo anterior tendremos el aforismo lacaniano, toda demanda es demanda de amor. En este sentido, la demanda de amor que se le dirige al Otro, es un engaño en cuanto que se cree que es capaz de satisfacerla.

Articulamos sin embargo lo que estructura al deseo. El deseo es lo que se manifiesta en el intervalo que cava la demanda más acá de ella misma, en la medida en que el sujeto, al articular la cadena significante, trae a la luz la carencia de ser con el llamado a recibir el complemento del Otro, si el Otro, lugar de la palabra, es también el lugar de esa carencia. Lo que de este modo al Otro le es dado colmar, y que es propiamente lo que no tiene, puesto que a él también le falta el ser, es lo que se llama el amor, pero es también el odio y la ignorancia. (*Ibid.*:597).

Lo que busca el neurótico en esa demanda de amor⁸ es encontrar el objeto *agalma*⁹ en el Otro. La dialéctica del ser y el tener ese objeto precioso, es justamente la cuestión del falo. Amor es dar lo que no se tiene, el falo. La transferencia estará íntimamente ligada a ese elemento estructurante, que en la neurosis toma un valor enorme: el falo.

⁸ Eidelzstein nos indica: Ese privilegio del Otro dibuja la forma radical del don, de lo que no tiene – lo que se llama “su amor” Es así como la demanda anula la particularidad de todo lo que puede ser concedido transmutándolo en prueba de amor. Esa prueba de amor será la presencia el Otro. Hay un necesario lógico, lo que el significante produjo como pérdida al nivel de la particularidad de la especie, reaparezca como particularidad del sujeto. El campo del deseo es una recuperación, más allá de la demanda, de lo que la demanda – el significante articulado – produce como pérdida en el campo de la necesidad. Cita a Lacan en “La significación del falo” de 1960: “Hay pues una necesidad (lógica) de que la particularidad así abolida (por la demanda) reaparezca más allá de la demanda. Reaparece efectivamente allá, pero conservando la estructura que esconde de lo incondicionado de la demanda de amor. A lo incondicionado de la demanda, el deseo sustituye la condición “absoluta”: esa condición desanuda en efecto, lo que la prueba de amor tiene de rebelde a la satisfacción de una necesidad. Así el deseo no es el apetito de la satisfacción, ni la demanda de amor, sino la diferencia que resulta de la sustracción del primero a la segunda, el fenómeno mismo de su escisión (*Spaltung*)” El deseo, como tal, implica el residuo que queda de la diferencia estructural entre necesidad y demanda. La necesidad menos la demanda deja un resto. (Eidelzstein,1993: 54-55).

⁹*Agalma* bien puede querer decir decorado o adorno, pero aquí es, ante todo, joya, objeto precioso — algo que está en el interior. (Lacan, 1982 :245).

Lacan tomará los estadios precedentes al genital, pues en esos momentos estructurantes, el niño da lo que no tiene. El amor para Lacan es dar lo que no se tiene, es decir, el falo.

La necesidad queda alienada al Otro, provocando la demanda, como demanda de amor (de presencia del Otro) porque acontece en el lenguaje, donde no se remite a los objetos, sino que acontece en un orden de significantes, ya tan desligados del objeto que no lo necesitan, ya no remiten a él; se encadenan con otros significantes.

Ahora bien, conviene recordar que es en la más antigua demanda donde se produce la identificación primaria, la que se opera por la omnipotencia materna, a saber, aquella que no sólo suspende del aparato signifiante la satisfacción de las necesidades, sino que las fragmenta, las filtra, las modela en los desfiladeros de la estructura del signifiante. (*Ibíd.* : 589).

Para Lacan la necesidad queda alienada al Otro, por ello ya no exigirá satisfacciones sino la presencia de ese Otro, de ahí que toda demanda sea de amor.

El desarrollo que realiza Lacan respecto a la demanda, tiene que ver con un lugar que se ocupa en el deseo del Otro, es decir, el lugar del sujeto en el lenguaje. Con demanda no se refiere a una mera solicitud. La pregunta que nos interesa es ¿a quién se dirige la demanda? A la madre que ya ocupa un lugar en el discurso del Otro, por ella se introduce el amor, por lo excrementicio y la disciplina de la necesidad, pero no es una madre en tanto semejante como lo explicaría Freud, sino que es una madre que está inscrita en el registro simbólico.

El modelo de Lacan de las clases XIV y XV del seminario, busca ligar la demanda al amor. Lo cual necesita de precisiones, no es suficiente; dado que la demanda no es a la madre, es al gran Otro, eso no lo incluye, el deseo es deseo del Otro, no del niño propiamente.

La demanda introduce la discordancia en las necesidades, eso que es y no puede no ser; la necesidad (*ananké*) somática que hace al neonato impotente para valerse solo en un inicio y lo vuelve dependiente, no a la madre como semejante, lo

vuelve dependiente al universo del lenguaje, aliena la necesidad, es decir, le da un lugar en el Otro.

La demanda es simbólica, en la necesidad el niño llora, grita no tiene significantes para expresar lo que le pasa, así es como puede reaccionar; al oírlo la madre o quien esté en posición de cumplir esa función, lo oye y al estar ella sujeta al gran Otro – tesoro de significantes – lo coloca en los desfiladeros del significante, no sólo de la demanda, como indica en el Seminario VIII. Pone en significantes esa necesidad, los hace pasar por un código, dice “tiene hambre”, esas necesidades, las pasa por el significante. Sin embargo, el significante nunca será suficiente para nombres la necesidad, el significado se pierde irremediabilmente, junto con la experiencia física y psíquica de Freud.

“—si el deseo está efectivamente en el sujeto por esa condición que le es impuesta por la existencia del discurso de hacer pasar su necesidad por los desfiladeros del significante[...] —si por otra parte, como lo hemos dado a entender más arriba, al abrir la dialéctica de la transferencia, hay que fundar la noción del Otro [*Autre*] con una A mayúscula, como lugar del despliegue de la palabra [...] – hay que concluir que, hecho de un animal presa del lenguaje, el deseo del hombre es el deseo del Otro. (*Ibíd.* : 598).

El neurótico, muestra esta relación con un gran Otro, no es de ninguna manera responsable de lo dice, de cómo demanda, pues es por la madre que lo introdujo en el orden simbólico que se encuentra en dependencia con el Otro, y es también su condición de posibilidad. No desea libremente, o de forma individual; no es el deseo del niño, sino deseo del Otro “alcanzarlo, por medio de un rodeo, el rodeo del Otro, lo que vuelve necesario el análisis, y reduce de manera infrangible las posibilidades del autoanálisis (Lacan: 1982: 311).

Lo anterior apunta a que el sujeto del análisis se encuentra en la estructura del deseo, en los desfiladeros del significante, en la hiancia que ellos generan, por ser provenientes del Otro, y en ese sentido, la demanda del neurótico está articulada a esos significantes del Otro.

De la necesidad pasa a una demanda, a través del código, que se expresa en un mensaje “Tiene hambre”; la madre lee así la necesidad y la toma como un significante y lo lleva hacia lo simbólico y genera una respuesta “te voy a dar de

comer". En ese punto, el niño cierra la boca, pues no hay objeto que pueda satisfacer el deseo, no hay un objeto predeterminado para la especie: como lo sería la leche materna.

Camino al deseo, el niño cierra la boca, si vuela a la demanda nuevamente, si no se produce falta (orden del deseo) se encaminaría a un amor, toda demanda es demanda de amor, el amor lo sostendría en el significante, porque pide la presencia del Otro; le demanda de amor, que lo quiera, que le de un signo: el falo. Recordemos la fórmula de Lacan sobre el amor: Es dar lo que no se tiene (el falo) a quien no es. Eso es lo que se pide al Otro, que le otorgue un signo de su presencia. En la transferencia, el analizante colocará al analista en la posición de ser el que tiene el *agalma*, el objeto que causa el deseo.

Si se habla de transferencia, se habla de amor de transferencia, pero con este matiz, no es si uno se identifica con el otro por el ideal (lo que llevaría a una cura por sugestión), se trata de pasar por el orden del lenguaje, de un significante que sale de lo imaginario para ir hacia lo simbólico. Pasa a ser analizable, por lo tanto, el analista ya no se preguntará si es o no amado por el analizante.

2.3.1 CRÍTICA A LA CONTRATRANSFERENCIA

El desarrollo hasta el punto que nos encontramos, es sin duda una posición profundamente diferente a otras vertientes del psicoanálisis. Está en las antípodas de la noción de contratransferencia. Lacan insiste en ello y tiene una postura clara frente a la idea de la contratransferencia. La intención del capítulo no es abordar la contratransferencia, sin embargo, nos sale al paso como un punto de problematización que buscamos despejar.

La contratransferencia, es presentada como una consideración que versa sobre un encuentro de dos inconcientes, en el tratamiento, que se comunican, y se transfieren contenidos.

La contratransferencia ha estado siempre presente en el análisis. Muy tempranamente, desde el comienzo de la elaboración de la noción de

transferencia, todo lo que en el analista representa su inconsciente en tanto que, diremos, no analizado, es considerado como nocivo para su función y su operación de analista. (*Ibíd.*: 309).

El despojo del inconsciente del analista es el ideal buscado para los postfreudianos. Se perfila que la mejor forma en que se puede presentar el analista es en una cierta apatía, como en un ideal estoico, como si el analista, advertido de los sentimientos que le pueden despertar sus analizantes, levantase una barrera moral.

Bajo esta idea de contratransferencia, el analista estaría siempre en busca de encontrar los afectos que en él se despiertan respecto al analizante. Asimismo, pareciera que bajo la mirada de la contratransferencia fuese necesario que el analista se despoje de una parte defectuosa.

Por otra parte, Lacan piensa ese despojo como una salida de la relación 'Yo a Yo', para que la transferencia pudiese escapar los efectos que se le adjudican a la contratransferencia, que es cuando el analista aún conserva su posición narcisista (de su Yo).

La contratransferencia se centraría en un lugar similar a la transferencia, concebida como positiva o negativa, pero en la contratransferencia hay una torsión, se enfoca a los sentimientos experimentados por el analista en el análisis hacia el analizado. No obstante, este no es el punto de pertinencia para la clínica psicoanalítica, desde los desarrollos de Lacan, puesto que, la cuestión de la contratransferencia se estancaría en pensar la transferencia en su costado imaginario, donde el analista se juega como un semejante.

Desde hace cierto tiempo, efectivamente, se admite en la práctica analítica que el analista debe tener en cuenta, en su información y su maniobra, los sentimientos, no que él inspira, sino que él experimenta en el análisis, a saber, lo que se llama su contratransferencia. (*Ibíd.*:321).

Abordar la contratransferencia en el análisis, llevaría a que el analista quedase atrapado en los vínculos imaginarios a los que el analizante lo suscribe. No permitiría el despliegue en el campo del deseo y el surgimiento del sujeto en el universo simbólico.

2.4 TRANSFERENCIA SIMBÓLICA

A la par que Lacan dicta su seminario VIII '*La Transferencia*', en 1960 pronuncia una conferencia ante filósofos en un homenaje a Hegel "*Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*". El desarrollo y las tesis que en esta conferencia se plantean, son revisadas y ampliadas en 1964.

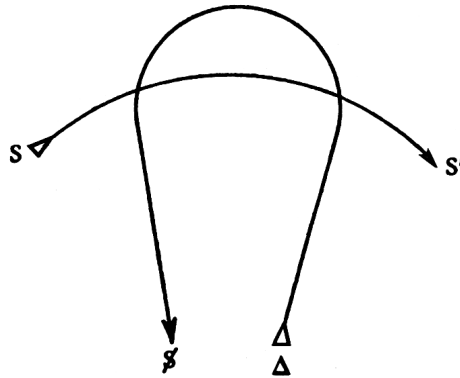
En diversos puntos podemos retomar los planteamientos que ahí se despliegan, pues son de una elaboración superior y más precisa, en los que Lacan engloba lo previamente desarrollado (sin atraparnos en la idea de lo novedoso como prevalecientemente superior a lo anterior). En este texto, se enfatiza la cuestión simbólica de la transferencia.

Por motivos de claridad explicativa, Lacan realiza un grafo que permite mostrar sus postulados en derredor a la transferencia entre otras cosas. Es el primer grafo que usa al que dirigimos nuestro análisis.

Hemos tocado la cuestión del deseo, como necesariamente deseo del Otro (A), forma en la que el *deseo del hombre encuentra forma*, pues en esa opacidad, que Lacan llama subjetiva, es como se va a representar la necesidad. El deseo va a permitir su emergencia a partir de que la demanda se desgarrar de la necesidad. La demanda no encuentra satisfacción sino en el campo del Otro. La demanda va a estar de esa manera dirigida al Otro, no a la madre como se podría pensar, en cuanto semejante, sino en tanto se encuentra atravesada por el Otro y sus significantes, que es la causa del sujeto.

Nos atenemos a la presentación del Grafo 1. La necesidad (*Ananké*) entendida en su doble negación como, aquello que es y no puede no ser, de ahí parte el grafo, representado como un delta.

Uno, connotado A, es el lugar del tesoro del significante, lo cual no quiere decir del código, pues no es que se conserve en él la correspondencia unívoca de un signo con algo, sino que el significante no se constituye sino de una reunión sincrónica y numerable donde ninguno se sostiene sino por el principio de su oposición a cada uno de los otros. (*Ibíd.*:766-767).



GRAFO 1

¿Por qué insistir tanto en el asunto de tomar el deseo como no propio, sino deseo del Otro? Porque es una condición del sujeto del psicoanálisis. Desde esta postura psicoanalítica, el sujeto está constituido en esa cadena significante proveniente del Otro, y en esa medida desea, en esa medida está colocado y desea saber qué es lo que el Otro le quiere (*Che vuoi?*)

[...] también añadiendo que el deseo del hombre es el deseo del Otro, donde el “de” da la determinación llamada por los gramáticos subjetiva, a saber, la de que es en cuanto Otro como desea (lo cual da el verdadero alcance de la pasión humana). Por eso la pregunta *de* el Otro que regresa al sujeto desde el lugar de donde espera un oráculo, bajo la etiqueta de un *Che vuoi?* ¿qué quieres?, es la que conduce mejor al camino de su propio deseo, si se pone a retomarla, gracias al *savoir-faire* de un compañero llamado psicoanalista, aunque fuese sin saberlo bien, en el sentido de un: ¿Qué me quiere? (Lacan, 2009: 775).

El sujeto del psicoanálisis, no es en ninguna forma completo, está desgarrado de lo que lo acercaba al instinto, a la necesidad, por el significante en oposición. Se encuentra escindido, bajo un efecto de *fading*, respecto a su demanda, puesto que sufre de esa escisión por su subordinación al significante. Se encuentra en contradicción con lo que alguna vez pudo pensarse como instinto. La necesidad

jamás volverá a ser en cuanto tal, sino bajo la forma que se perfila en los desfiladeros del significante.

“[...] el momento de un *fading* o eclipse del sujeto, estrechamente ligado a la *Spaltung* o escisión que sufre por su subordinación al significante.”
(*Ibíd.*: 775).

Muy pronto, el niño ya inmerso en el código, sabrá que no le sirve para explicar lo que le pasa, porque algo va más allá, porque eso viene y colisiona con el gran Otro, respondiendo así a un deseo.

Desde el inicio de sus seminarios, Lacan abona sobre la distancia que se necesita establecer entre su clínica y la de los postfreudianos, hay una propuesta de entender la transferencia en un orden simbólico. En su seminario I: '*Introducción a los Escritos técnicos de Freud*', hablando sobre el narcisismo, se explica qué se entiende por transferencia.

La transferencia eficaz de la que hablamos es, simplemente, en su esencia, el acto de la palabra. Cada vez que un hombre habla a otro de modo auténtico y pleno hay, en el sentido propio del término, transferencia, transferencia simbólica: algo sucede que cambia la naturaleza de los dos seres que están presentes.” (Lacan, 2001: 170).

La transferencia simbólica no es ya un obstáculo, ni una neurosis artificial que enreda en sus hilos a la persona del analista.

La transferencia entonces es eficaz, en tanto, se refiera a un acto de palabra, si no la llevamos a ese terreno no podríamos hablar de una transferencia simbólica, que en ningún modo puede ser amor-odio en tanto afectos, desligados de la demanda. Pues no es precisada la manera en que se toma al analista, si como ideal del yo o no; cada que alguien hable de manera plena hay transferencia. No es más que una intermitencia, expresada en momentos de un hablar pleno.

Este hablar pleno es lo que Lacan quiere tematizar en la clínica psicoanalítica a través del símil que articula con el *Banquete* de Platón, texto que interpela el carácter discursivo de la transferencia, pues en ese diálogo existe un momento que atañe a la clínica psicoanalítica, por su valor en la inteligencia de la transferencia. En él, Lacan pone de relieve lo que acontece entre Alcibíades y Sócrates, así es como

nombra una de las sesiones del seminario de la Transferencia, pasajes que articulamos con el *Banquete*.

Alcibíades entra una vez comenzado el Banquete, donde la regla principal era elogiar al amor (*Eros*), entra totalmente borracho y se designa como presidente de la bebida, para que todos sigan tomando con él. A pesar de haber entrado tardíamente, indica que su propósito es coronar al hombre más sabio y bello, pensando en Agatón.

213 b. Entonces Agatón lo llamó y él entró conducido por sus acompañantes, y desatándose al mismo tiempo las cintas para coronar a Agatón, al tenerlas delante de los ojos, no vio a Sócrates y se sentó junto a Agatón, en medio de éste y Sócrates, que le hizo sitio en cuanto lo vio. Una vez sentado, abrazó a Agatón y lo coronó.

- Esclavos - dijo entonces Agatón- descalzad a Alcibíades, para que se acomode aquí como tercero.

- De acuerdo - dijo Alcibíades-, pero ¿quién es ese tercer compañero de bebida que está aquí con nosotros? (Platón, 1988: 266-267).

En este punto, tomamos en cuenta los detalles que Platón muestra: Alcibíades no sabe dónde se sitúa, pues no repara en la presencia de Sócrates, cree que va a elogiar a Agatón. Con su presencia se introduce algo externo, que viene a formar la pareja. En la relación dual, entre Agatón y Sócrates, es necesaria la introducción de algo que viene de fuera, un tercero, para que se forme la pareja. Alcibíades cumple la función de introducir la falta, al ubicarse entre ambos.

213 c Y, a la vez que se volvía, vio a Sócrates, y al verlo se sobresaltó y dijo: - ¡Heracles! ¿Qué es esto? ¿Sócrates aquí? Te has acomodado aquí acechándome de nuevo, según tu costumbre e de aparecer de repente donde yo menos pensaba que ibas a estar. ¿A qué has venido ahora? ¿Por qué te has colocado precisamente aquí? Pues no estás junto a Aristófanes ni junto a ningún otro que sea divertido y quiera serlo, sino que te las has arreglado para ponerte al lado del más bello de los que están aquí dentro. (*Ibíd.*: 267).

Alcibíades se da cuenta súbitamente de la presencia de Sócrates. Es una sorpresa para él este hecho, Sócrates aparece donde menos lo esperaba. De esta forma, encontramos un lazo con la clínica psicoanalítica. Es preciso que en la transferencia ocurra un evento del orden de lo sorpresivo, al reparar en la presencia del analista. Es una sorpresa de lugar y tiempo.

“[...] la complejidad, y precisamente la triplicidad que se ofrece para entregarnos aquello en lo que hago sostener lo esencial del descubrimiento analítico, a saber, esa topología de la que resulta en su fondo la relación del sujeto con lo simbólico, en tanto que es esencialmente distinto de lo imaginario y de su captura. (Lacan, 2008: 243).

Asimismo, el analizante debe colocarse en el lugar de la falta, como lo hace Alcibíades, se introduce en medio de Agatón y Sócrates, introduciendo una falta, al operar como elemento tercero.

Alcibíades repara en la presencia de Sócrates y le dice “Apareces en el momento que menos lo esperaba, y al lado del más bello”. Como veíamos en la cita sobre la transferencia simbólica, “algo sucede que cambia la naturaleza de los dos seres que están presentes.” (*Ibídem*). Evocando el sentido de sorpresa que se va a introducir en la cuestión.

Cabe mencionar, que en el Banquete había un acuerdo previo, que era elogiar al amor Eros, como bien le indica Erixímaco a Alcibíades.

214 c Escucha, entonces - dijo Erixímaco- . Antes de que tú entraras habíamos decidido que cada uno debía pronunciar por turno, de izquierda a derecha, un discurso sobre e Eros lo más bello que pudiera y hacer su encomio. Todos los demás hemos hablado ya. Pero puesto que tú no has hablado y ya has bebido, es justo que hables y, una vez que hayas hablado, ordenes a Sócrates lo que quieras, y éste al de la derecha y así los demás. (*Ibíd.*: 269).

Esto viene a corroborar la falta que introduce Alcibíades, puesto que el cambia el tema, pasa de elogiar al amor, para elogiar a Sócrates. Este elogio, hace que pase de poner a Sócrates como el amante (*erastés*) por el amado (*erómenos*) por él. Efectos que Lacan ubica como comparables al fenómeno del amor, en el amor de transferencia.

Este objeto está ya en el Otro, y es en tanto que esto es así que él está, lo sepa o no, virtualmente constituido como *erastés*. Por este sólo hecho, cumple esa condición de metáfora, la sustitución del *erastés* al *erómenos* que constituye en sí mismo el fenómeno de amor. No es asombroso que veamos sus efectos ardientes desde el comienzo del análisis, en el amor de transferencia. (*Ibíd.*: 330).

Alcibíades, indica que no hará elogio al amor, sino a Sócrates que se encuentra a su derecha. Expresa que él no elogiaría a nadie más (Agatón) estando Sócrates ante su presencia.

214 d. Efectivamente, si yo elogio en su presencia a algún otro, dios u hombre, que no sea él, no apartaré de mí sus manos.

- ¿No hablarás mejor? - dijo Sócrates.

- ¡Por Poseidón - exclamó Alcibíades, no digas nada en contra, que yo no elogiaría a ningún otro estando tú presente. (*Ibíd.*: 269).

Designando la cuestión de la transferencia simbólica como acto de palabra, encontramos en este diálogo un sentido transferencial, tal como la clínica psicoanalítica lo aborda. Es transferencial por la manera en que el analizante, como Alcibíades, se percata sorpresivamente de la presencia del analista. En segundo lugar porque hay un modo de hablar auténtico y pleno, que cambiará la naturaleza de los seres ahí presentes.

214 e. Eh, tú ! - dijo Sócrates - , ¿qué tienes en la mente? ¿Elogiarme para ponerme en ridículo?, ¿o qué vas a hacer?

-Diré la verdad. Mira si me lo permites.

- Por supuesto - dijo Sócrates- , tratándose de la verdad, te permito y te invito a decirla.

215 a - La diré inmediatamente - dijo Alcibíades- . Pero tú haz lo siguiente: si digo algo que no es verdad, interrúmpeme, si quieres. y di que estoy mintiendo, pues no falsearé nada, al menos voluntariamente. Mas no te asombres si cuento mis recuerdos de manera confusa. ya que no es nada fácil para un hombre en este estado enumerar con facilidad y en orden en tus rarezas. (*Ibíd.*: 269-270).

Alcibíades se compromete a hablar de forma auténtica ante Sócrates, a la manera de la transferencia en análisis. No es que siempre se hable de esta forma al analista, con la verdad, hablando de forma plena y auténtica. Alcibíades, está embriagado, por ello hablará con la verdad, el vino funge como inhibidor de algo que ahí estaba a punto de emerger. Con ello, aparece la característica de la palabra respecto a la verdad, eso haría eficaz a la transferencia. Esa palabra proveniente de Alcibíades, como un tercero, lo ubica al servicio de la transferencia.

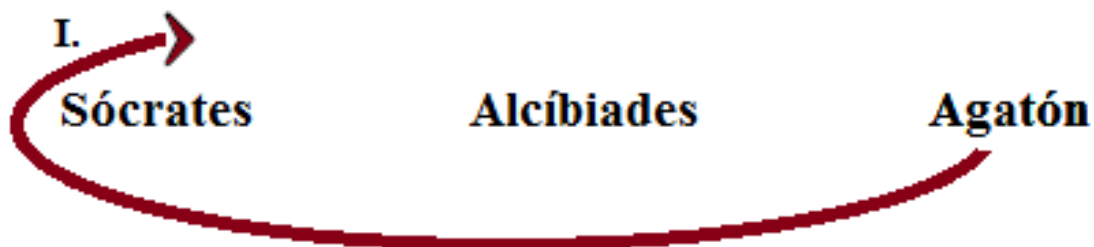
Alcibíades realiza una promesa de hablar con la verdad. Es un hombre que está hablando plenamente a otro. Eso que dirá en su embriaguez en realidad tiene el carácter de elogio, le dice la verdad con sus impropiedades.

En este punto, haremos surgir una topología de la transferencia¹⁰, por las demandas que en el diálogo emergen entre Sócrates, Alcibíades y Agatón, quienes están dispuestos topológicamente en ese mismo orden.

La primera demanda la realiza Sócrates, pues ante la sorpresa que tiene Alcibíades al notar su presencia, Sócrates le demandará a Agatón protección. Este es el primer tiempo de la topología.

-213 d - Agatón - dijo entonces Sócrates- , mira a ver si me vas a defender, pues mi pasión por este hombre se me ha convertido en un asunto de no poca importancia. En efecto, desde aquella vez en que me enamoré de él, ya no me es posible ni echar una mirada ni conversar siquiera con un solo hombre bello sin que éste, teniendo celos y envidia de mí, haga cosas raras, me increpe y contenga las manos a duras penas. Mira, pues, no sea que haga algo también ahora; reconcílianos o, si intenta hacer algo violento, protégeme. pues yo tengo mucho miedo de su locura y de su pasión por el amante. (*Ibíd.*: 26).

Hay un llamado a Agatón de protección y reconciliación. Con esto se constituye el primer trazo topológico, va de Sócrates llamando a Agatón a que intervenga. Es una primera demanda.



¹⁰ “La Topología estudia cosas que se *localizan* en la superficie. El psicoanálisis estudia cosas que se *localizan* en esa misma superficie. La topología ¿qué es? La topología estudia cosas que escriben, habitan, en una superficie bidimensional. (Peusner, P. 2002: 55) Lacan no sólo usa la Topología como recurso metafórico o pedagógico, sino en tanto la Topología estudia cosas que se escriben porque las propiedades de las superficies topológicas coinciden con la espacialidad del inconsciente y el sujeto que pretende plantear,

Alcibíades procede a decir que no hay reconciliación posible y corona igualmente a Sócrates, y procede a elogiarlo, por estar a su derecha.

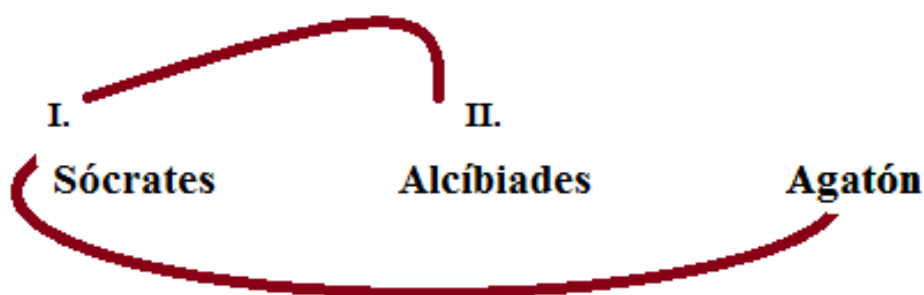
222 e. Lo cual también a ti te digo, Agatón, para que no te dejes engañar por este hombre, sino que, instruido por nuestra experiencia, tengas precaución y no aprendas, según el refrán, como un necio, por experiencia propia (284 222 b) En efecto, Sócrates -dijo Agatón- , puede que tengas razón. Y sospecho también que se sentó en medio de ti y de mí para mantenernos aparte. Pero no conseguirá e nada, pues yo vaya sentarme junto a ti.

- Muy bien - dijo Sócrates-e, siéntate aquí, junto a mí.

- ¡Oh Zeus! - exclamó Alcibíades-, cómo soy tratado una vez más por este hombre! Cree que tiene que ser superior a mí en todo. Pero, si no otra cosa, admirable hombre. permite, al menos, que Agatón se eche en medio de nosotros. (*Ibid.*:285).

Con esto Alcibíades busca desbaratar la demanda de Sócrates, quiere que Agatón pase a ser producto de su elogio y no Sócrates, pues habiéndose puesto en evidencia ante todos y mostrando que Agatón no debería fiarse de Sócrates, pues como a él lo podría dejar insatisfecho y no responder a su demanda de amor.

Se produce el siguiente movimiento (designando como segundo II):

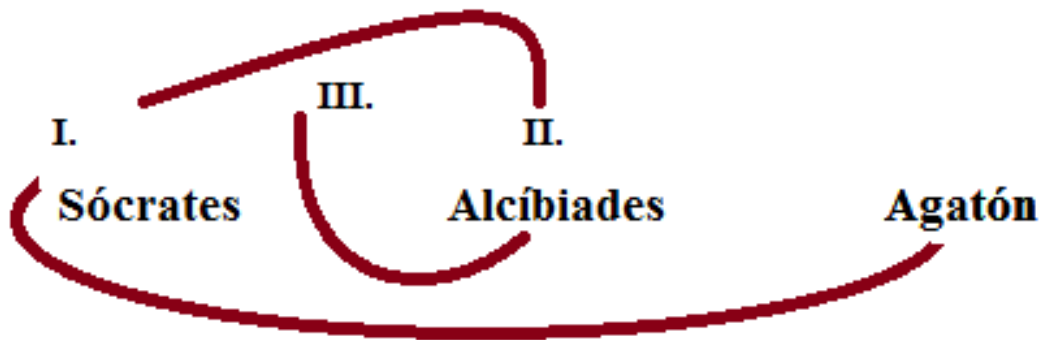


Este segundo tiempo, será reemplazado. Sócrates desbarata a su vez esta demanda de Alcibíades y le dice a Agatón:

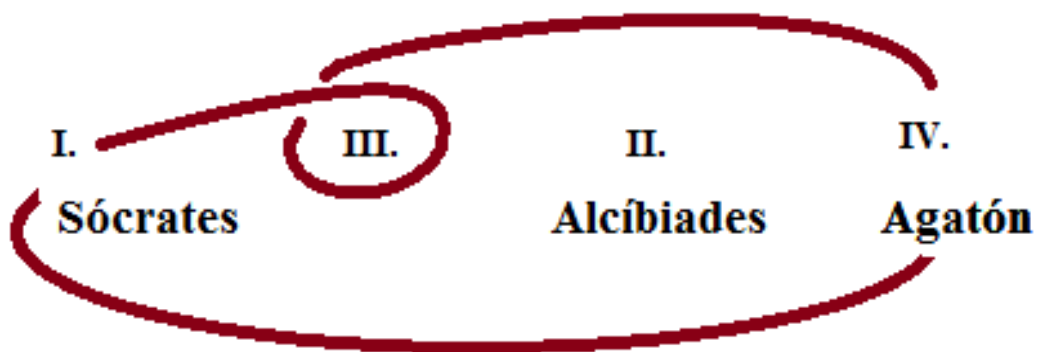
223 a - Imposible -dijo Sócrates, pues tú has hecho ya mi elogio y es preciso que yo a mi vez elogie al que está a mi derecha. Por tanto, si Agatón se sienta a continuación tuya, ¿no me elogiará de nuevo, en lugar de ser elogiado, más bien, por mí? Déjalo, pues, divino amigo, y no tengas

celos del muchacho por ser elogiado por mí, ya que, por lo demás, tengo muchos deseos de encomiarlo.
- ¡Bravo, bravo ! -dijo Agatón- . Ahora, Alcibiades, no puedo de ningún modo permanecer aquí, sino que a la fuerza debo cambiar de sitio para ser elogiado por Sócrates. (*Ibíd.* 285).

Genera un tercer tiempo de las demandas en la topología transferencial, con este tiempo Sócrates cierra el círculo de la demanda previa de Alcibiades.



Finalmente, en un último tiempo, el cuarto y más fundamental para entender lo que se despliega a nivel transferencial. Sócrates, en palabras de Lacan hará una interpretación en la demanda de Alcibiades; interpretación del carácter que acontece en psicoanálisis con todas sus letras.



En este cuarto momento, reside la interpretación a nivel transferencial que realiza Sócrates a Alcibíades. En una posición similar a la analítica. Sócrates genera una topología de la transferencia, después de haber sido elogiado por Alcibíades en sus improperios de la embriaguez. Es Alcibíades, quien entra como tercero entre Sócrates y Agatón, no sabe que no es a Sócrates a quien dirige su discurso, su elogio, su confesión de amor. Ni Sócrates, ni al resto de los participantes al Banquete, se le escapa tal confesión, que a pesar de ser un intento de difamación, termina siendo una confesión de amor, al punto que les causa risa. Es un hablar pleno y auténtico al que se entrega en ese momento de embriaguez.

Nosotros ahora vamos a volver sobre la escena en tanto que ésta pone en escena precisamente a Alcibíades en su discurso dirigido a Sócrates, y al que Sócrates responde dándole, hablando propiamente, una interpretación. A saber — Todo lo que acabas de decir, tan extraordinario, tan enorme en su impudicia, todo lo que acabas de develar hablando de mí, lo has dicho para Agatón. (Lacan, 2008: 263).

En su discurso, Alcibíades devela algo de su deseo. Sócrates interpreta eso y a partir del hablar pleno de Alcibíades, le designa a quien va dirigido ese deseo, es para Agatón. Sócrates sólo encarna la envoltura, el *agalma* del deseo.

“Así es como al mostrar su objeto como castrado, Alcibíades se ostenta como deseante —la cosa no se le escapa a Sócrates— para otro presente entre los asistentes, Agatón, al que Sócrates, precursor del análisis, y también seguro de su negocio en este bello mundo, no vacila en nombrar como objeto de la transferencia, sacando a la luz de una interpretación el hecho que muchos analistas ignoran todavía: que el efecto amor-odio en la situación psicoanalítica se encuentra fuera. Pero Alcibíades no es en modo alguno un neurótico. Es incluso por ser el deseante por excelencia, y el hombre que va tan lejos como se puede en el goce, por lo que puede así (salvo el apresto de una embriaguez instrumental) producir ante la mirada de todos la articulación central de la transferencia, puesta en presencia de objeto adornado con sus reflejos. No por ello es menos cierto que ha proyectado a Sócrates en el ideal del Amo perfecto, que, por la acción de $(-\phi)$, lo ha imaginarizado completamente” (Lacan, 2009: 785).

La situación del amor-odio que se establece por la relación imaginaria entre el analista y el analizante, quedará por fuera, excluido de lo que la transferencia aborda. Es por efecto instrumental de la borrachera, que permite colocar a Sócrates en ese discurso del deseo que va dirigido a Agatón, en la transferencia. Alcibíades, se encuentra en un equívoco, producto de su embriaguez. Él cree ver el *agalma* en Sócrates, cree que está ahí donde no está, quiere desenmascarar a Sócrates y

obtener de él un signo de su deseo. No está en la realidad esa *agalma*, que no viene ni del exterior ni del interior, simplemente es. Cuestión que nos recuerda a la *ananké*, como algo proveniente del Real, es innombrable, es y *no puede no ser*.

Lacan, hace una indicación topológica en este seminario VIII, en la sesión *Agalma*, dado que Sócrates opera en la transferencia como una *agalma*, que define se como un adorno, que esconde algo en su interior, y se esconde en un sileno¹¹.

“Sileno es una manera de presentar algo. Debía tratarse de pequeños instrumentos de la industria de esa época, pequeños silenos que servían como caja de joyas, o de envoltorio para ofrecer regalos. Esta indicación topológica es esencial. Lo que es importante, es lo que está en el interior. *Ágalma* bien puede querer decir decorado o adorno, pero aquí es, ante todo, joya, objeto precioso — algo que está en el interior.” (Lacan, 2008: 245).

El asunto aquí, no sólo envuelve a Alcibíades y Sócrates, sino que entre ellos surge el objeto, que no es un objeto total, completo, predefinido, que colma y en su ausencia frustra, sino que la relación de objeto sólo la podemos pensar en una relación de tres.

¹¹ Sileno, además de la definición que presenta Lacan, como un envoltorio o manera de presentar algo, también puede referirse a un dios menor del vino con el que se compara a Sócrates. Silenos y sátiros eran la representación popular de los demonios híbridos, medio animales, medio humanos, que formaban el cortejo de Dionisio. Desvergonzados, groseros, lascivos, los silenos representan el ser puramente natural. La negación de la cultura y la civilización, el histrionismo grotesco y el instintivo libertinaje. (Hadot, P. 2006: 80) Nietzsche nos aclara que esto pertenece a la sabiduría popular griega, a través de una leyenda que cuenta que “el rey Midas por mucho tiempo había querido atrapar al sabio sileno, acompañante de Dionisio, sin poder cogerlo. Cuando por fin cayó en sus manos, el rey pregunta qué es lo mejor y más preferible para el hombre. Rígido e inmóvil calla el demon (*Demón* para los griegos clásicos es algo intermedio entre lo divino y lo mortal); hasta que, forzado por el rey acaba prorrumpiendo en estas palabras, en medio de una risa estridente: ‘Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor para ti es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti – morir pronto’ (Nietzsche, 2015: 54)

Sócrates se nos aparece como un mediador entre la norma ideal y la realidad humana [...] El Sócrates de Platón se parece a un sileno [...] no es sino mera apariencia que oculta otra cosa, es disimulo y ocultación” Ibíd.: 83)

Quizá está lectura podría permitir interpretar que Lacan ve a Sócrates actuando contra esa antigua sabiduría del sileno, contra esa embriaguez de Alcibíades, operando como una nada, un vacío, para llevar a Alcibíades a su objeto de deseo, *agalma* y su posible vinculación con la mitología Apolínea-Dionisiaca. Recordando que para Nietzsche la figura de Sócrates toma, según Pierre Hadot, un doble sentido, por un lado es aborrecido, en tanto tiene la potencia de disolver el mito para poner en el lugar de los dioses el conocimiento del bien y del mal, para colocar las cosas humanas y, por otra parte, es admirable en tanto Sócrates actúa como un conductor de almas que invita al cuidado de sí, como una reflexión activa.

En el banquete Lacan indica que el *agalma*, como objeto de deseo, moviliza el amor de Alcibíades por Sócrates, en tanto, es el objeto precioso que estaría escondido en el sileno. Sócrates, actúa como un señuelo, que Lacan llama “señuelo de los dioses” y al saber sobre el amor (porque es de lo único que menciona saber), por ello a través de presentarse como sileno que esconde el *agalma*, puede devolver a Alcibíades a su deseo¹².

Si el sujeto está en esa relación singular con el objeto del deseo, es que ante todo él mismo fue un objeto de deseo que se encarna. La palabra como lugar del deseo, es ese *Poros* donde están todos los recursos. Y el deseo, como Sócrates nos ha enseñado originalmente a articularlo, es ante todo falta de recursos, aporía. Esta aporía absoluta se aproxima a la palabra dormida, y se hace embarazar de su objeto. ¿Qué quiere decir esto? — sino que el objeto estaba ahí, y que es él el que demandaba aparecer. (*Ibíd.*, 245).

Aquí viene Alcibíades ocupando el lugar de un analizante, no sabe con quién está hablando; entra a la habitación y por obra de su borrachera se concentra en la presencia de Agatón, a quien toma por el más bello de la reunión, cuando súbitamente repara en la presencia de Sócrates. Al colocarse en medio de los dos, el analizante presente y aparece el analista. Algo estaba allí, algo que antes no se había reparado en ello.

Si algo nos muestra la topología en la que están sumidos, en el desfiladero en el que se encuentran, es que los elementos están enlazados por la palabra. Alcibíades hablando de otro, termina hablando de su deseo, de Agatón.

Habiendo entonces propuesto esta intermitencia en la presencia del analista, es de nuestro interés trasladarlo al terreno de la transferencia. No habrá transferencia de manera previa, ni continuada y prolongada en el análisis. Es por su

¹² Nuevamente, Hadot nos viene a dar luz sobre este aspecto, puesto que indica que Sócrates funciona como la figura de Eros, desde el mito que él expone en el *Banquete*, donde “Eros es un *daimon*, intermediario entre lo divino y lo humano, hijo de Poros y Penia” frente a Alcibíades actúa en tanto Poros, que etimológicamente significa “pasaje acceso, salida [...] Sócrates no es más que un sileno que se abre hacia algo situado más allá de él [...] Alcibíades al amar a Sócrates no está amando sino a Eros porque presente que Sócrates le muestra el camino hacia una belleza extraordinaria que deja atrás cualquier belleza terrenal.” Sócrates actúa como una “nada real” bajo el análisis de Hadot, le dice a Alcibíades, después del elogio “Si me amas es porque has debido percibir en mí una belleza extraordinaria que nada se asemeja a las formas que se encuentran en ti. Pero examina las cosas con el mayor cuidado con tal de no confundirte en lo que respecta a mí y a mi nada real” (*Ibíd.*: 99)

intermitencia que nos evoca la cuestión de un inconsciente que aparece al hablar plenamente.

El sabe lo que está en juego en las cosas del amor, esto es, incluso, dice, lo único que él sabe. Y nosotros diremos que es porque Sócrates sabe, que él no ama. (*Ibíd.*:269).

Sócrates se coloca como el que sabe sobre el amor, se admite como amado inconscientemente. Se rehúsa a ser digno de amor, a ser *erómenos*, el amado., no se coloca en esa posición. Asimismo, Alcibíades entra a la habitación como el analizante al análisis, bajo una cierta posición donde encuentra, sorpresiva y súbitamente, la presencia del analista y le habla auténticamente. En una topología que lo lleva a hablar de otro que no es el analista. Llega posicionado transferencialmente.

¿Qué es lo que hace que él no ame? ¿Qué es lo que hace que la metáfora del amor no pueda producirse? ¿Que no hay sustitución del *erastés* al *erómenos*? ¿Que no se manifieste como *erastés* en el lugar donde había *erómenos*? Es que Sócrates no puede sino rehusarse a ello, porque, para él, no hay nada en él que sea amable. Su esencia es ese *ouden*, ese vacío, ese hueco, es el no-saber constituido como tal, como vacío, como llamado del vacío en el centro del saber. Esto es tan cierto que este término de *kenosis*, de vacío — ¿o- puesto a lo lleno de quién?, pero, justamente, de Agatón (*Ibíd.*: 272).

De la misma manera, Sócrates está posicionado de una forma particular, sabe que opera como un vacío. Está en posición de remitir a Alcibíades a su deseo, a remitirlo más allá de él. Remitirlo a otro.

Incluido en el objeto *a*, es el *αγαλμα* el tesoro inestimable que Alcibíades proclama estar encerrado en la caja rústica que forma para él el rostro de Sócrates. Pero observemos que está afectado por el signo (−). Es porque no ha visto la cola de Sócrates, se nos permitirá decirlo después de Platón, que no nos escatima los detalles, por lo que Alcibíades el seductor exalta en él el *ἄγαλμα*, la maravilla que hubiese querido que Sócrates le cediese confesando su deseo: confesándose abiertamente con esta ocasión la división del sujeto que lleva en sí mismo. (Lacan, 2009:785).

Lo que Sócrates pone en evidencia es la falla del discurso de Alcibíades, al presentarse él como un vacío y dirigir a Alcibíades a lo simbólico que tiene la

transferencia. No será de aquí en adelante una mera identificación imaginaria sostenida en el Narcisismo.

El objeto único que Alcibíades se equivoca en ver en Sócrates, no está ahí. Sócrates lo sabe, por ello desvía su demanda a Agatón. Porque Sócrates sabe que él no lo tiene, que él opera como un vacío.

Pero conviene no desconocer que aquí, Sócrates, justamente porque él sabe, sustituye algo a otra cosa. No es la belleza, ni la ascesis, ni la identificación a Dios, lo que desea Alcibíades, sino ese objeto único, ese algo que ha visto en Sócrates, y del que Sócrates lo desvía, porque Sócrates sabe que él no lo tiene. (Lacan, 2008: 279).

Conforme a la transferencia, los elementos que están dispuestos en su operatoria, giran en torno al discurso y su topología. Lacan toma un ejemplo sumamente claro para precisar lo que la transferencia aborda, en cuestión de amor y lenguaje, dentro de la clínica psicoanalítica. Así como las posiciones en las que se presenta el analista y el analizante. No es gratuito que nos presente esta escena del Banquete de Platón. Nos está otorgando vías de elucidación a la transferencia en psicoanálisis, y más específicamente, elementos de lo que conformará un tipo de clínica, desde su concepción de transferencia y con qué se va a trabajar.

Precisamente, el deseo de Sócrates parece dirigir a otro lugar a Alcibíades a Agatón, en un más allá al deseo del Otro, por la aparición de un amor que, como puntualiza Sócrates, no es más que amor de transferencia “no es conmigo, es con Agatón. Hacia un más allá de la demanda lo dirige, es decir, al deseo del Otro. El deseo no es propio, es del Otro.

Es en la medida en que lo que Sócrates desea, él no lo sabe, y que es el deseo del Otro, es en esta medida que Alcibíades es poseído, ¿por qué? — por un amor del que se puede decir que el único mérito de Sócrates es designarlo como amor de transferencia, y remitirlo a su verdadero deseo. (*Ibid.*: 305).

Si seguimos las indicaciones de Lacan sobre *El Banquete*, leemos que Alcibíades ejemplifica la operación del deseo, así como el mensajero sobre las condiciones bajo las que funciona el deseo y su manera de despliegue; armando una topología que incluye a Sócrates, operando como un *atopos* (que no tiene lugar) sino que

moviliza el discurso y el amor de Alcibíades, así como el papel fundamental del objeto de deseo (*agalma*), que se supone en Sócrates y el papel de Agatón como a quien se dirige el discurso.

En esa medida, haciendo uso de un recurso literario-filosófico, Lacan nos presenta el despliegue transferencial y el modelo del deseo, tal como se busca en la clínica psicoanalítica.

CAPÍTULO III: CUIDADO DE SÍ (*επιμέλεια εαυτού*) DESDE MICHEL FOUCAULT

El objetivo de este capítulo es presentar las tesis principales dentro del seminario Hermenéutica del Sujeto de Michel Foucault, a fin de problematizar las tesis que postulan puntos de entrecruce entre el cuidado de sí (*epimeleia heautou*) con el psicoanálisis.

Dicho entrecruce es articulado la realizamos por medio de un concepto pivote: la transferencia, dado que esta noción permite el diálogo con distintas tradiciones, en este caso, con las prácticas de sí y el cuidado de sí. La transferencia constituye un referente de especificidad en psicoanálisis, a nivel clínico y teórico, diferenciándolo de otros tipos de intervención terapéutica.

El psicoanálisis surge en un contexto determinado, no se genera de manera espontánea y sin ningún vínculo con otras tradiciones. Por ello, es menester de este trabajo, retomar el planteamiento que homologa el cuidado de sí con la clínica y teoría psicoanalítica. Sin embargo, consideramos importante hacer una disquisición de tal propuesta, puesto que no es Jean Allouch quien elabora la interrogación sobre los vínculos entre cuidado de sí y psicoanálisis sino Michel Foucault

En el seminario antes mencionado, Michel Foucault aborda las relaciones entre sujeto y verdad desde Grecia Antigua y el periodo grecorromano, que sentaron las bases tanto para el cristianismo como para las grandes terapéuticas, proporcionando ciertas bases para la emergencia de las ciencias humanas y, como Foucault propone, también del psicoanálisis. Por esta razón, ¿no son también las tradiciones con las que el psicoanálisis se confronta? ¿No son aquéllos problemas contra los que el psicoanálisis se enfrenta, ya sea, para seguirlos o para tomar otra

ruta? De ser así, ¿qué compromisos deja para el psicoanálisis deslindarse de toda la tradición del cuidado de sí?

El estudio propuesto en este capítulo resulta indispensable, pues no hay posibilidad de pensar la clínica psicoanalítica deslindada de sus bases teóricas, mismas que responden a un horizonte epistémico. Es una labor compleja, no porque no se hayan establecido los vínculos existentes entre ciertas prácticas y el psicoanálisis, sino porque parece que no se terminan de extraer las consecuencias clínicas que emanan de estos posibles entrecruces e interpretaciones.

No es ocioso el ejercicio, ni la problematización hacia el psicoanálisis y sus lazos con la filosofía, con la cual debe al menos dialogar, para de alguna forma establecer ciertos límites; qué resulta tratable en la clínica psicoanalítica, a qué compromisos responde al no ser un cuidado de sí como práctica espiritual.

Las interrogantes y articulaciones que propone Foucault se han calificado como operaciones en detrimento de la especificidad del psicoanálisis, empero ¿cómo plantear una clínica psicoanalítica que se delimite perfectamente en su disciplina sin dirigir una lectura y un diálogo entre disciplinas conexas?

3.1 CUIDADO DE SÍ (INQUIETUD DE SÍ)

En los últimos años de su carrera, Michel Foucault rebautiza su proyecto en su artículo *Tecnologías del yo* al hablar de un viraje en su objeto de estudio. De las cuatro tecnologías que Foucault puede vislumbrar: tecnologías de producción, tecnologías de sistemas de signos, tecnologías de poder y tecnologías del yo, serán éstas últimas las que comprendan el objeto de su nuevo interés.

Hasta antes de este texto, su interés se había centrado en las tecnologías de poder, que determinan ciertos tipos de conductas y que someten a los individuos, lo objetivan; sin embargo, las tecnologías del yo tienen otro alcance: “permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma

de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad” (Foucault, M. 1990:48)

Es un interés que reside ahora en la interacción entre uno mismo y los demás, es decir, las operaciones que ejerce un individuo y que actúan sobre sí mismo. Es una hermenéutica del yo, una interpretación de sí – por medio de diferentes prácticas – para acceder a una verdad.

En concordancia con su interés, el objetivo que presenta es abordar el desarrollo de la hermenéutica del yo en dos contextos diferentes; desde la espiritualidad en Grecia Antigua y su transformación y traslado hacia la espiritualidad cristiana, que permite la emergencia de ciertas técnicas de verbalización – por ejemplo, la confesión – varios siglos después, y su aparición en un contexto totalmente distinto con la aparición en las ciencias humanas.

Ahora bien, en su seminario dictado en *Collège de France* en 1984, en uno de sus último proyectos, Michel Foucault, realiza una interrogación hacia las prácticas en Grecia Antigua, que posibilitaban un modelo de existencia y de lazo social. Pero no sólo eso, también de diagnosticar el presente, preguntar qué somos hoy en la historia. Se elabora una investigación genealógica donde se muestren los campos de historicidad donde se asienta el presente, sin tomar al presente como la cumbre del tiempo, dado que éste no está poblado de esencias o necesidades últimas, de esta forma aparece el presente desustancializado, desligado del afán histórico del progreso¹³

¹³ En “*Microfísica del Poder*” encontramos un capítulo que Foucault nombra “*Nietzsche, la genealogía y la historia*”, donde desarrolla la noción de genealogía como forma de abordaje de la historia. Así, la genealogía constituiría la manera para poder abarcar algo de esa historia, sin recurrir a un origen mítico “[...] para la genealogía una tarea indispensable: percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia – los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos – ; captar su retorno, pero en absoluto para trazar la curva lenta de una evolución, sino para reencontrar las diferentes escenas que han jugado diferentes papeles [...] se opone por el contrario al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Se opone a la búsqueda del ‘origen’ “ (Foucault, M, 1978, p.p. 7-8) Para Foucault, por lo tanto no hay un historicismo, con líneas continuas, de influencias, de conceptos, etc., que se basa en la idea de un origen milagroso y verdadero de las cosas (*Ursprung*), al modo en que lo haría la historia buscando el origen de la verdad y el valor; por el contrario la genealogía se avoca a la historia, para hablar de otros modos de procedencia (*Herfknuß*) en tanto, existen sucesos, errores, emergencias y discontinuidades, que

En este sentido, Foucault se dirige a los sucesos irreductibles a condiciones previas, a los quiebres y recortes en la historia, para saber en qué condiciones surgió un campo o un dominio, en este caso las Ciencias Humanas y el psicoanálisis, y qué compromisos se establecen dentro de ese campo.

Mi objetivo, desde hace más de veinticinco años, ha sido el de trazar una historia de las diferentes maneras en que, en nuestra cultura, los hombres han desarrollado un saber acerca de sí mismos: economía, biología, psiquiatría, medicina y penología. El punto principal no consiste en aceptar este saber como un valor dado, sino en analizar estas llamadas ciencias como «juegos de verdad» específicos, relacionados con técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos. (Foucault, M 1990: 47-48).

En esa extensa genealogía que Foucault lleva a cabo, abarcando desde el diálogo Alcibíades hasta la Modernidad, se topa con un cuestionamiento hacia el psicoanálisis, dado que como campo conceptual de una u otra manera discute con diferentes disciplinas, y en este diálogo específico, se vería involucrado con el *cuidado de sí*.

Por lo tanto, con el tema de la inquietud de sí tenemos, si lo prefieren, una formulación filosófica precoz que aparece claramente desde el siglo V a.C., una noción que atravesó, hasta los siglos IV y V d.C., toda la filosofía griega, helenística y romana, así como la espiritualidad cristiana. Por último, con esta noción de *epimeleia heautou* tenemos todo un corpus que define una manera de ser, una actitud, formas de reflexión, prácticas que hacen de ella una especie de fenómeno extremadamente importante, no sólo en la historia de las representaciones, no sólo en la historia de las ideas o las teorías, sino en la historia misma de la subjetividad. (Foucault, M. 2002: 29).

La pretensión de Foucault es usar la noción de inquietud de sí como un hilo conductor que nos explique ciertas prácticas vigentes en la actualidad, desde las relaciones del sujeto y verdad. Foucault, indica que es preciso poner en juego una tecnología de sí para tener acceso a la verdad, lo cual ocurriría en un gran número de prácticas en Grecia Arcaica.

develan una historia llena de errores, desustancializada, bajo la cual se problematizan las prácticas discursivas; siendo éstas irreductibles a condiciones previas.

En todo caso, a partir de esta noción de *epimeleia heautou* se puede retomar, al menos en concepto de hipótesis de trabajo, toda una larga evolución que es milenaria (desde el siglo V antes hasta el siglo V después de Jesucristo [...] mil años de transformación, mil años de evolución, de la cual la inquietud de sí es, sin duda, uno de los hilos conductores importantes; en todo caso, para ser modestos, digamos: uno de los hilos conductores posibles. (*Ibidem*).

Se pretenden encontrar las articulaciones sobre las cuales se asentaron las ciencias humanas, así como los puntos de toque con el psicoanálisis. Puesto que el cuidado de sí, fue transformándose y adquiriendo cambios sutiles que van desde Grecia Antigua, pasando por el Cristianismo, para finalmente atravesar el campo filosófico de la Modernidad.

En este texto se piensa cómo hemos sido sujetos éticos a lo largo de la historia, cómo en los campos de historicidad somos de diferentes maneras, tenemos diferentes prácticas, y cómo a partir del ‘momento cartesiano’, hicimos la experiencia de nosotros mismos a partir de la subjetividad, del desdoblamiento ente mundo objetivo y subjetivo, y cómo se fundaron las condiciones de posibilidad para el conocimiento en la base de las facultades cognitivas.

Ahora bien, la inquietud de sí surge como un imperativo en Grecia Antigua. Era, para los griegos, una de las principales reglas para la conducta social, moral y personal dentro de las ciudades. Foucault expresa que el cuidado de sí una noción que aparece bastante desdibujada y oscura; cuando se piensa en el principio moral más importante de la filosofía antigua, la respuesta inmediata opta por el conocimiento de sí (*gnothi seauton*)

El conocimiento de sí es el precepto delfico atribuido al culto del dios Apolo. No era un principio abstracto, sino práctico. Cuando se iba a visitar al oráculo de Delfos uno debía saber qué es lo que se quiere preguntar al oráculo, qué quiero saber, por ello algunos comentaristas sugieren que el conócete a ti mismo significaba “Ten seguridad de lo que realmente preguntas cuando vienes a consultar al oráculo”. Nosotros interpretamos dicho precepto cargado fuertemente por la influencia de la Modernidad, nos es muy lejano pensarlo en relación a las prácticas

griegas. En nuestro mundo moderno el “conocimiento de sí” se convirtió en el principio fundamental por encima del “cuidado de sí.”

El precepto délfico “conocimiento de sí” se recalibró y transformó para aparecer en el pensamiento filosófico, y encontró un lugar de emergencia alrededor del personaje de Sócrates. Ya en la *Apología* de Platón, Sócrates se presenta como maestro del cuidado de sí, él fue designado por los dioses la imposición de asegurarse que sus conciudadanos se preocupen de sí. Es una tarea exhaustiva, que no dejará sino hasta su último aliento. Esta es la propuesta de Foucault, comenzar su proyecto en un corte arbitrario que se circunscribe en la figura de Sócrates.

En adelante, la apuesta para Foucault será la de realizar una historia del pensamiento poniendo de relieve el momento en que esas transformaciones que sufre una noción como inquietud de sí, noción que atravesó toda la filosofía antigua hasta el umbral del cristianismo, y cómo ello compromete incluso nuestro modo de ser sujetos modernos.

Si bien las nociones “inquietud de sí” y “vida ascética” muestran proximidad a simple vista, es necesario hacer ciertas aclaraciones para llegar a ubicar las transformaciones y avatares en la significación que tuvo la inquietud de sí, bajo esta genealogía de la subjetividad.

“[...] la inquietud de sí se convirtió en una especie de matriz del ascetismo cristiano. Desde el personaje de Sócrates que interpelaba a los jóvenes para decirles que se ocuparan de sí mismos, hasta el ascetismo cristiano que marca con la inquietud de sí mismo el comienzo de la vida ascética, pueden ver que tenemos una muy larga historia de la noción de *epimeleia heautou* (inquietud de sí mismo) . en el curso de esta historia, es evidente que la noción se amplió y sus significaciones se multiplicaron y también se modificaron. (Foucault, 2002: 28).

En especial, se dio bajo diferentes fórmulas: como “ocuparse de sí”, “cuidar de sí”¹⁴, “retirarse hacia sí mismo”, etc. Formulaciones que nosotros dotamos de un sentido

¹⁴ Fórmula que se ha vuelto la más usada en la actualidad.

negativo – efecto de cierta tradición – pero que en Grecia siempre adquiriría un valor positivo, sin ser fundamento de una moral, como ocurriría posteriormente.

Con nuestros ojos occidentales, leemos las prácticas de sí como una presunción que lleva las marcas de una actitud egoísta y sin miramientos por el prójimo. No obstante, el que lo pensemos como un valor negativo, es producto de la interpretación y transfiguración que sufrió la noción a través del periodo helenista y el cristianismo.

Habría que hacer la aclaración desde Foucault, sobre lo que quiere lo que significa el “sí mismo”, ya que en Grecia Antigua, ese “sí mismo” no refiere a una interiorización, los griegos no vivían con las categorías de interno y externo.

En primer lugar, ¿qué es el sí? El sí es un pronombre reflexivo y tiene dos sentidos. *Auto* significa «lo mismo», pero también implica la noción de identidad. El sentido más tardío desplaza la pregunta desde «¿Qué es este sí mismo?» hasta «¿Cuál es el marco en el que podré encontrar mi identidad?» (Foucault, M. 1990:59).

Es de interés precisar que el imperativo de ocuparse por sí mismo es, ante todo, una apuesta para llegar a ser capaz de gobernar a los otros y regir la ciudad, como lo muestra Platón en el diálogo *Alcibíades*. No se puede gobernar a los otros de forma correcta si uno no se ha preocupado por sí mismo. En Sócrates y Platón, la inquietud de sí está directamente ligada a una cuestión pedagógica, un maestro que enseña y dirige hacia el gobierno de sí, para que el discípulo pueda aprender a cómo gobernar a los otros. La inquietud de sí revela un arte o *tekhné*, un *saber hacer* que permite el ejercicio del poder político. (*Ibíd.*: 65) y que se obtiene a través de una educación entre el maestro y el discípulo, el maestro y su amante, (*Ibíd.*: 51-52) como lo muestra Sócrates con Alcibíades, al intentar que éste se preocupe por sí mismo, no le pretende enseñar capacidades o habilidades. Busca despertar la inquietud del discípulo por sí mismo, y eso lo logra por el amor desinteresado que siente por su discípulo.

[...] Por último, durante varios siglos también se planteará la cuestión de la relación entre inquietud de sí y lazo amoroso: la inquietud de sí, que se forma y no puede sino formarse en una referencia al Otro ¿debe pasar también por el lazo amoroso? Y en ese caso constataremos un trabajo muy prolongado, en la escala misma de toda la historia de la civilización griega, helenística y romana, que poco a poco va a desconectar la

inquietud de sí y la erótica y a dejar esta última en el plano de una práctica singular, dudosa, inquietante y tal vez, incluso, condenable, en la medida misma en que la inquietud de sí se convierta en uno de los grandes temas de la cultura.(Foucault, M. 2002: 73-74).

La propuesta de Michel Foucault, es muy ambiciosa, dado que abarca las relaciones entre sujeto y verdad, que atraviesan y recorren desde la Filosofía Antigua hasta la Modernidad.

[...] tratar de resituar dentro de un campo histórico articulado con la mayor precisión posible, el conjunto de prácticas del sujeto que se desarrollaron desde la época helenística y romana hasta la actualidad. Y creo que si no retomamos la historia de las relaciones entre sujeto y verdad desde el punto de vista de lo que llamo, en términos generales, las técnicas, tecnologías, prácticas, etc. que las anudaron y las normaron, comprenderíamos mal qué sucede con las ciencias humanas, si se quiere emplear esta expresión, y con el psicoanálisis en particular. (*Ibíd.*:188).

Así como Foucault centra su mirada en la filosofía moderna, sobre el surgimiento de las ciencias humanas, también efectúa una pregunta al Psicoanálisis, no como parte de las ciencias humanas, sino como disciplina emergente en dicho contexto.

3.2 ESPIRITUALIDAD EN EL CUIDADO DE SÍ

En la búsqueda de las prácticas de sí, Foucault expresa que el mayor quiebre aconteció en el momento en que la Espiritualidad¹⁵ griega se perdió, sufrió un desgarró con respecto al conocimiento y quedó subordinada a él. En adelante, la filosofía se vio marcada por tales efectos, y de algún modo las condiciones que permitían el lazo social y que posibilitaban un modelo de eticidad se perdieron y se modificaron¹⁶ en aras del conocimiento de sí.

¹⁵ La palabra 'espiritual' permite comprender con mayor facilidad que unos ejercicios no son producto del pensamiento, del alma, físicos, morales o éticos, sino de una totalidad psíquica del individuo que, revela el auténtico alcance de estas prácticas: gracias a ellas el individuo accede al círculo del espíritu objetivo, lo que significa que vuelve a situarse en la perspectiva del todo" (Hadot, P. 2006: 24)

¹⁶ En este aspecto Pierre Hadot nos brinda luz describiendo este proceso en que la Filosofía Antigua en vínculo con los ejercicios espirituales postulaban de una ética que posibilitaba el lazo social: "Relación uno mismo, relación con el cosmos, relación con los demás: en este último aspecto también las tradiciones filosóficas de la Antigüedad resultan instructivas [...] La filosofía antigua representa un esfuerzo conjunto y supone un apoyo, una ayuda espiritual, una búsqueda en comunidad." (*Ibíd.* : 47-48)

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

Para la espiritualidad, la verdad nunca se dará por un mero acto de conocimiento, como se postula en la Modernidad, se realizará a través de una transformación de sí. Por lo tanto, en la Modernidad el modo de acceder la verdad será a través la emergencia de un sujeto cognoscente, por su propia estructura y por la subjetividad, es decir, la estructura del pensamiento que brinda las condiciones para conocer algo. Esta cuestión la abordaremos más adelante; el momento de separación entre espiritualidad y conocimiento.

[La Espiritualidad] Postula que la verdad no se da al sujeto por un mero acto de conocimiento, que esté fundado y se legitimo porque él es el sujeto y tiene esta o aquella estructura de tal. Postula que es preciso que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, se convierta, en cierta medida y hasta cierto punto, en distinto de sí mismo para tener derecho al acceso a la verdad (*Ibidem*).

Dentro de la espiritualidad griega, persiste la idea de una conversión¹⁷ del sujeto para tener acceso a la verdad. Puede darse en diferentes aspectos, pero como característica principal sobresale el movimiento que arranca al sujeto de su

¹⁷ La conversión para Pierre Hadot, significa un ejercicio espiritual que cambia la totalidad de la existencia y modifica el ser, en tanto es el paso de un estado inauténtico de la existencia a una consciencia del sí mismo, donde se alcanza la paz y libertad interior” (*Ibid.* : 25) “Proviene del latín *conversio* que significa giro o cambio de dirección. Se da en dos sentidos 1. *Epistrophe*: cambio de orientación que implica la idea de un retorno (al origen o a uno mismo) 2. *Metanoia*: cambio de pensamiento. Tal polaridad ha marcado la consciencia occidental desde la aparición del cristianismo, dado que es en el cristianismo donde la práctica de la conversión alcanza su máxima intensidad. “ En el Antiguo Testamento Dios invita a su pueblo, por boca de los profetas, a “convertirse”, es decir, a dirigirse hacia él, a volver a la alianza antaño concertada en el Sinaí. La conversión supone pues, por una parte retorno al origen, a un estado ideal perfecto (*epistrophe*), y por otra apartamiento de un estado de perversión y pecado, penitencia y contrición, alteración total del ser por la fe en la palabra de Dios (*metanoia*). La conversión cristiana implica *epistrophe* y *metanoia*, retorno y renacimiento” Asimismo, Hadot aclara que “en la Antigüedad la filosofía era entendida antes que cualquier otra cosa como una forma de conversión es decir, de retorno a uno mismo, a su verdadera esencia por medio de una violenta separación de un alienado inconsciente “(*Ibid.*: 177-180) “Las diversas escuelas (de la Antigüedad) coinciden en considerar que el hombre antes de la conversión filosófica está en un estado de confusa inquietud, víctima de sus preocupaciones, desgarrado por sus pasiones, sin existencia verdadera sin poder ser él mismo” Los ejercicios espirituales intentan alcanzar un estado de perfección en el hombre, a través de una educación (*paideia*) para no vivir bajo los prejuicios humanos y convenciones sociales (*Ibid.*: 49)

condición actual, es decir que lo coloca en otra posición, lo modifica en su ser, para convertirlo y tornarlo capaz de verdad.

En la espiritualidad habrá entonces una serie de tecnologías que el sujeto debe ejercer sobre sí mismo para tener acceso a la verdad, serán el precio a pagar por tener acceso a ella. Por tecnologías, se debe entender, todas las prácticas donde surgen las búsquedas, las purificaciones, asceticismos, renunciaciones, modificaciones de la existencia, etc. que el sujeto debe realizar como pago, para llegar a la verdad. Es un trabajo, un elemento activo, nunca pasivo, es decir se debe tener una inquietud hacia ello, sin esperar que por una revelación divina ocurra.

Llamemos a ese movimiento, también de manera muy convencional, y vaya en uno u otro sentido, movimiento del *eros* (amor). Hay además otra gran forma por la cual el sujeto puede y debe transformarse para poder tener acceso a la verdad: es un trabajo. Es un trabajo de sí, sobre sí mismo, una elaboración de sí sobre sí mismo, una transformación progresiva de sí mismo de la que uno es responsable, es una prolongada labora que es la de la asceticismo (*askesis*). *Eros* y *askesis* son, creo, las dos grandes formas mediante las cuales se concibieron, en la espiritualidad occidental, las modalidades que posibilitaban al sujeto transformarse para llegar a ser por fin sujeto capaz de verdad. (Foucault, M. 2002: 34).

En este periodo helenístico y romano, hubo toda una *cultura de sí*, dado que dentro de estos periodos se establecían diferentes modos de conductas reguladas, sacrificiales, que polarizaban la vida en un campo de valores, y ulteriormente en modos constituyentes del saber. Asimismo, dentro de las prácticas de sí permite un acceso al yo, alcanzado mediante dichas prácticas exigentes, constituidas, meditadas y que estarán asociadas a dominio teórico “*a un conjunto de conceptos y nociones que lo integran realmente a un modo de saber*”. (Foucault, M. 2002:p. 179).

Cabe mencionar, que la *askesis*¹⁸ que en este punto toma Foucault, no es aquella asceticismo del cristianismo, misma que exigirá una renuncia de sí. La *askesis* desde la tradición filosófica conocida como estoicismo no tiene el significado de una renuncia, sino un dominio progresivo del yo, dominio sobre sí mismo, “*obtenido no a*

¹⁸ “Ejercicio en relación con uno mismo mediante el pensamiento, tarea del yo sobre el yo” (Hadot, P. 2006: 252)

través de la renuncia a la realidad sino a través de la adquisición y de la asimilación de la verdad.” (Foucault, M. 1990: 73)

La espiritualidad inexorablemente pone en juego la noción de salvación, sin embargo, no es la misma salvación para Grecia Arcaica, que para los helenistas; estoicos, cínicos y romanos, o para el cristianismo. La salvación como elemento fuertemente articulado con las prácticas de sí, igualmente sufrirá transformaciones.

La noción de salvación, Foucault la encuentra en Grecia, pero la diferencia de su posterior evolución que sufrió con el Cristianismo, a través de ciertos signos: la salvación estaba cercana a un modelo de lazo social, donde no es necesario plantear que la vida por injusta y dolorosa que fuese tendría que suprimirse a favor de una vida futura, una inmortal, más pura, más llena de sentido.¹⁹ La salvación de la Grecia presocrática, brindaba además caminos para mantener en cierta medida la tranquilidad y serenidad propia.

Es una salvación diferente a la del cristianismo que exige renuncia de sí mismo, en el periodo helenista y romano la salvación está ligada a la salvación de los otros. Es un sentido positivo, no a la dramaticidad de un acontecimiento de lo negativo a lo positivo, es para ser feliz, tranquilidad, serenidad propia, (Foucault, M. 2002: 184).

No obstante, no habría que tomarse a la ligera las transformaciones que sufren tanto las prácticas de sí como la salvación, y adjudicarlas todas a la ciencia Moderna o al

¹⁹ Deleuze en su interpretación de la filosofía de Nietzsche, habla del hombre del ideal ascético, que es una de las expresiones del nihilismo (junto con la mala conciencia, y el resentimiento), el nihilismo como voluntad de la nada “encuentra en el cristianismo su manifestación más adecuada” (Deleuze, 1998). En su vasto proyecto filológico-filosófico, Nietzsche hizo un análisis profundo que ha tenido en Occidente la entrada de la moralidad judeocristiana, en su victoria sobre la suicida tragedia griega. Dentro de este análisis, Nietzsche no demora en hacer caer las ciencias humanas, la noción occidental de historia como progreso del hombre, y sobre todo, emite una crítica devastadora al cristianismo, mismo que se ha alimentado por un movimiento del que Occidente ha estado, y aún, se encuentra enfermo: el nihilismo “Si alguien quiere la verdad no es en nombre de lo que es el mundo, sino en nombre de lo que el mundo no es. Sabemos que «la vida tiende a confundir, a engañar, a disimular, a deslumbrar, a cegar». Pero el que quiere la verdad quiere en primer lugar depreciar este elevado poder de lo falso: hace de la vida un «error», de este mundo una «apariencia». Opone pues el conocimiento a la vida, opone al mundo otro mundo, un ultra-mundo, precisamente al mundo verídico. El mundo verídico no es separable de esta voluntad, voluntad de tratar este mundo como apariencia. A partir de aquí, la oposición entre el conocimiento y la vida, la distinción de los mundos, revelan su verdadero carácter: es una distinción de origen moral, una *oposición de origen moral.*”(Ibíd. :136) Sabemos que esto pertenece a otro estudio del que Foucault realiza, pero es el propio Foucault quien indica que filósofos como Nietzsche del siglo XIX retoman algunas de las preocupaciones por la espiritualidad, el modo en que se entendía en Grecia, esto es un tema aparte del nuestro, que deberá ser tratado con sus debidas consideraciones.

Cristianismo; en la propia cultura de sí, que describíamos previamente, existe un movimiento sutil en donde el cambio es apenas perceptible, pero que avanza en el sentido de perder el valor de la espiritualidad, misma que garantizaba cierto sostenimiento a pesar del sufrimiento, dolor, guerra, etcétera; en lugar de preferir una vida pasiva trámite para la verdadera y más pura.

Y, paradoja complementaria, a partir de esa exhortación a “ocuparse de sí mismo” se constituyeron las morales sin duda más austeras, más rigurosas, más restrictivas que Occidente haya conocido, en referencia a las cuales les repito que no hay que atribuir las al cristianismo, sino mucho más a la moral de los primeros siglos antes de nuestra era y al principio de ésta (moral estoica, moral cínica y, hasta cierto punto, también moral epicúrea) (*Ibid.*: 31).

El cristianismo pertenece a las religiones de la salvación, como se nos indica en Tecnologías del Yo; al pretender conducir al individuo de una realidad a otra, de la vida a la muerte, de la mortalidad a la inmortalidad – a la eternidad– que sólo se consigue siguiendo una serie de preceptos, condiciones y reglas sumamente rigurosas para obtener cierta modificación del yo.

El cristianismo no es tan sólo una religión de salvación, es una religión confesional. Impone obligaciones muy estrictas de verdad, dogma y canon, más de lo que hacen las religiones paganas. (Foucault, M. 1990: 80).

Por supuesto, nos referimos a Platón y su metafísica – ya presente en Sócrates – cuando hablamos de la influencia en el movimiento hacia un mundo más puro. La salvación ya estaba en Platón, como uno de los elementos constitutivos del cuidado de sí, donde hace pasar de la mortalidad a la inmortalidad, de este mundo al otro, de un mundo de impureza a uno de pureza, al mundo de las Ideas donde ya no hay sombras que nos engañen.

Cabe mencionar que con la salvación griega, específicamente de la filosofía estoica y epicúrea, se llegaba a un estado conocido como ataraxia²⁰ y la autarquía²¹, como formas de recompensa ante el dolor y sufrimiento, los mantienen al margen, incluso es una de las maneras de alcanzar el dominio de sí. En este momento griego, el dominio no se logra a expensas de una renuncia de sí, como sí ocurrirá en el Cristianismo, con la práctica del ascetismo, que bajo la forma más rigurosa se

²⁰ Ausencia de trastornos, autodominio que hace que nada nos perturbe.(Foucault, 2002:184)

²¹ Autosuficiencia que hace que no necesitemos nada al margen de nosotros mismos(*Ibidem.*).

planteará como la verdadera filosofía en los siglos III y IV, en la vida monástica.(Foucault, M. 2002:178). Para salvarse uno debe morir, para recorrer el camino de la vida es necesario morir en este mundo para acceder a otro. La vida comenzó a interesar en tanto se formaron una serie de restricciones, regulaciones y prohibiciones para acceder a la otra vida.

Finalmente, la salvación pasa por la teorización platónica de una práctica que antes contemplaba espiritualidad – el cuidado de sí – para convertirlo en mero conocimiento, en detrimento de las condiciones que les permitían a los griegos sostenerse en esta vida y encontrarle sentido²².

La obra de Platón no fue la única que acabó con la espiritualidad, fue un proceso lento y cargado de detalles, mismos que son rastreados por Foucault, con la intención de ver cómo poco a poco desembocaron en la limitación, recubriendo y finalmente borrado las cuestiones que estaban cercanas a la espiritualidad, desde la noción de salvación en el cuidado de sí.

Foucault decide iniciar la investigación genealógica de las prácticas de sí con Sócrates y Platón, como dos de las grandes figuras que hacen una división entre la espiritualidad y el conocimiento, al estar ellos marcados por un horizonte epistémico, en un campo de dominio teórico y cultural.

Es indudable que el saber de conocimiento, como lo denomina Foucault, terminó por recubrir íntegramente el saber de espiritualidad entre los siglos XVI y XVII, no sin haber hecho suyos unos cuantos elementos de éste. Podemos reencontrar dicho recubrimiento del saber de espiritualidad en saber de conocimiento, sobre todo, en las obras del siglo XVII de Descartes, con Pascal, con Spinoza, etc. (Foucault, M. 2002: 299).

²² Para Nietzsche en su estudio sobre la psicología del sacerdote en *Genealogía de la Moral*, habla de cómo el sacerdote ascético ha sabido utilizar una serie de reglas que hacen del trabajo una bendición, y con ello promover el descuido de sí. **Incuria sui** [descuido de sí] es expresión de Geulincx. En su cuaderno de apuntes Nietzsche había anotado esta conocida frase de Geulincx *'Humilitas est incuria sui. Partes humilitatis sunt duae: inspectio sui et despectio sui'* [La humildad es el descuido de sí. Las partes de la humildad son dos: examen de sí y desprecio de sí.] Este descuido de sí, era promovido al rebautizar las cosas odiadas para ahora hacerlas ver como un alivio, o una relativa felicidad. Ese descuido de sí, lleva la marca del “amor al prójimo” y el nacimiento de la culpabilidad como algo interior al hombre, como parte de su ser. (Nietzsche, 2005: 173-179).

En ese sentido, la referencia anterior nos orienta a recurrir a una explicación más formal por parte de Foucault, en el cómo se llegó a tan tajante separación entre espiritualidad y conocimiento, ambos planteados como dos formas del saber, y que ahora el primero adquiere tanto desdén, bajo la mirada de Occidente por el Cristianismo y la Ciencia Moderna.

3.3 CONOCIMIENTO DE SÍ SOBRE CUIDADO DE SÍ

Por supuesto los alcances de la tesis no permiten una disquisición sobre cada uno de los temas anteriores, nos basta con seguir los planteamientos de Michel Foucault entorno a ellos, las consecuencias que de eso extraeremos serán muy acotadas al Psicoanálisis, no en tanto sus implicaciones a la Filosofía, sociedad y religión.

Por otro lado, Foucault es muy preciso cuando menciona que la cuestión de la separación entre espiritualidad y conocimiento no se ocasionó precisamente con la aparición de la Ciencia Moderna – por tentador que pudiese sonar – sino en la aparición de ciertas marcas distintivas de las prácticas de sí, que se presentaron desde el periodo helenista y romano, así como en Sócrates y Platón.

La oposición se daba entre pensamiento teológico y exigencia de espiritualidad. Por lo tanto la separación no se produjo bruscamente con la aparición de la ciencia moderna. La separación, el apartamiento, fue un proceso lento, cuyo origen y desarrollo hay que ver, más bien por el lado de la teología. (*Ibid.*: 41).

El cambio se presenta entonces desde la teología, y no ocurrió en un momento accidental ni catastrófico, fue un movimiento presente a lo largo de Grecia Antigua y su decadencia, de la cultura romana hasta el cristianismo²³. Somos demasiado

²³ Pierre Hadot indica que habría que considerar para la interpretación lectura de las obras filosóficas de la Antigüedad desde el punto de vista de los ejercicios espirituales [...] La Filosofía se nos aparece entonces originalmente no ya como una elaboración teórica, sino como un método de formación de una nueva manera de vivir y percibir el mundo, como un intento de transformación del hombre. Los historiadores contemporáneos interpretan la filosofía antigua desde modelos heredados de la Edad Media y la época moderna, que consideran a la filosofía como un ejercicio meramente teórico y abstracto. Resultado de la incorporación de la filosofía por el cristianismo, el cual se postuló como una filosofía “en la medida en que hizo suya la práctica tradicional de los ejercicios espirituales” quedando la filosofía, despojada de sus ejercicios espirituales, al servicio de la teología. Es como si el logos “bárbaro” (griego) se hubiese visto unificado en sus parcelas en el logos encarnado en Jesucristo. Se cristianizan los ejercicios espirituales de la Antigüedad: el examen de conciencia y la

modernos para no cargar de un sentido negativo a las prácticas de sí griegas, dado que la noción lleva en nosotros la marca del cristianismo.

En el marco de las distintas transformaciones, la más importante de ellas es la que acontece en el desfallecimiento de la espiritualidad, su peso deja de ser preponderante para enfrentar la vida, para verse fortalecido a interpretarse a uno mismo, hacer una hermenéutica de uno, para encontrar una verdad que nos transfigure y nos permita el acceso a la verdad; la hermenéutica de sí se seguirá presentando pero desde otros derroteros.

Una de las máximas de la inquietud de sí o cuidado de sí, era el imperativo de Apolo: conócete a ti mismo. No comprendía la totalidad del cuidado de sí, era uno de sus elementos. No obstante, diversas formas discursivas y por lo tanto prácticas, fueron trastocando la noción completa de inquietud de sí, para finalmente borrar los elementos que comprendían lo espiritual: la conversión de la mirada, la búsqueda de purificaciones, *askesis*, etc., mismas que se vieron comprometidas y, por lo tanto, después de un proceso paulatino fueron abandonadas.

En primer lugar, nos llega este imperativo a nuestros días, como 'conócete a ti mismo' desde diferentes lugares, desde la publicidad, cuestiones sociales, e incluso desde un ámbito cada vez más destacado: las ciencias humanas y las distintas terapéuticas y prácticas –psi.

Foucault expresa una pregunta ¿Implica la conversión de sí nuestra constitución como objeto y como dominio de conocimiento? Es decir, ¿estaría la conversión de sí –espiritual todavía – uno de los puntos para constituirse objeto de conocimiento, objeto de la ciencia humana?

[...] ¿no encontramos ahí, en ese precepto helenístico y romano de la conversión de sí, el punto de origen, la raíz primordial de todas esas prácticas y conocimientos que se desarrollarán a continuación en el mundo cristiano y el mundo moderno (prácticas de investigación y de dirección de la conciencia), [no encontramos ahí] la primera forma de lo que luego podrá llamarse ciencias del espíritu, psicología, análisis de la conciencia,

meditación de la muerte, por poner un ejemplo, reaparecen en los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola. Serían filósofos como Nietzsche y Bergson, quienes volverían a redescubrir a la filosofía como una forma de vivir y percibir el mundo, una actitud concreta. (Hadot, P. 2006: 56-69)

análisis de la *psykhe*, etcétera? ¿no tiene el autoconocimiento, en el sentido cristiano y moderno, sus raíces en ese episodio estoico, epicúreo, cínico, etcétera, que trato de analizar con ustedes? (*Ibíd.*: 247-248).

Recordemos que ante los avatares de la vida, la espiritualidad postulaba que la verdad nunca se da al sujeto con pleno derecho, dado que éste no goza de la capacidad de hacerlo por sí mismo, y no sin antes haber hecho transformaciones en sí, lo cual no hablaría de interioridad, esto es muy importante, dado que no hay interioridad en Grecia Antigua. Tampoco es capaz de llegar a la verdad en pleno derecho, por la estructura de su pensamiento o de su ser, necesita modificarse, desplazarse o convertirse en algo distinto de sí mismo.

Aquí es de donde Foucault piensa la procedencia de las ciencias del espíritu, los análisis de la psique, quizá también del psicoanálisis, como configurado a través de las distintas prácticas de dirección de la conciencia, análisis de las representaciones e interpretaciones de sueños.

En primer lugar, hubo una serie de cambios en los accesos a la verdad a través de las prácticas de sí, desde la época helenística y romana; donde se lograba una subjetivación del discurso de verdad, al convertirse uno mismo en sujeto de la enunciación del discurso de verdad. Más adelante, en el cristianismo, esto se permuta por la ascesis en una renuncia a sí, dando lugar a la confesión, bajo el cual el sujeto se objetiva a sí mismo en un discurso. A saber, por medio de estos avatares en los que se ve modificada la práctica de sí, el sujeto comienza a objetivarse, tomarse en su discurso como objeto a fin de extraer de ahí una verdad.

[...] Pero en el camino hacia el renunciamiento a sí, dará cabida a un momento de la confesión, del testimonio; vale decir, el momento en el que el sujeto se objetiva así mismo en un discurso de verdad (*Ibíd.*: 316).

Asimismo, se asocia la confesión con la espiritualidad estoica; pues de manera muy insistente, Foucault nos menciona que en Marco Aurelio hay una constante preocupación por las representaciones y la dirección de la conciencia, recordemos además que para los estoicos la verdad nunca está en uno, sino que “Para los

estoicos, la verdad no está en uno mismo sino en los *logoi*²⁴, la enseñanza de los maestros” (Foucault, M. 1990: 73), y este modelo de examen de las representaciones se reencuentra en la espiritualidad cristiana, prefigura la confesión.

No obstante, la tendencia a la racionalidad en la Modernidad, Foucault indica que Descartes – si bien participa del movimiento – no es quien lo inaugura. Foucault, sin atribuir responsabilidad de inauguración, habla de cómo ya en el platonismo había ciertos rasgos de un clima de racionalidad.

Y en la medida en que no tiene sentido oponer, como si fueran dos cosas del mismo nivel, la espiritualidad y la racionalidad, diré que el platonismo fue más bien la atmósfera perpetua en la cual se desarrolló un movimiento de conocimiento, conocimiento puro sin condición de espiritualidad, puesto que lo propio del platonismo es, precisamente, mostrar que todo el trabajo que uno hace sobre sí mismo, todos los cuidados que debe darse si pretende tener acceso a la verdad, consisten en conocerse, es decir, conocer la verdad (*Ibíd.*:87).

Esta tesis sitúa a Platón en el borde de la tradición y ética de las prácticas de sí, que va poco a poco desligarse de la espiritualidad.

Asimismo, Foucault coloca a Sócrates como parte fundamental de este traslado en los sentidos de las nociones de inquietud de sí y conocimiento de sí. Dado que al interpelar a los otros sobre el cuidado de sí, Sócrates incluye en el cuidado de sí, el conocimiento de sí, pero es fundamental preguntarnos qué quiere decir con ello. No es que les pida que conozcan su alma, capacidades, pasiones, entendido como una interioridad, sino lo fundamental es qué designa ese pronombre reflexivo *heauton*, que ya definimos anteriormente.

En cierto modo, es una cuestión metodológica y formal pero, creo, totalmente capital en todo ese movimiento: hay que saber qué es *heauton*, saber qué es ese sí mismo. No, entonces ¿qué clase de animal eres, cuál es tu naturaleza, cómo estás compuesto? Sino ¿cuál es esa relación, qué es lo que se designa mediante ese pronombre reflexivo *heauton*, qué es ese elemento que es igual del lado del sujeto y del lado del objeto? (*Ibíd.*:66).

²⁴ Diálogo de dos lógicas, dos discursos (*logoi*), dos argumentos que involucran tesis y antítesis, que se sostienen una en función de la otra por oposición.

Tenemos aquí un movimiento complejo en el marco de la Filosofía, dado que en sus elucidaciones se llegó a borrar un modo donde para ser capaces de verdad, se volvía necesaria una conversión en el modo de ser, por lo tanto un movimiento ético. Esto tiene implicaciones desde Sócrates y Platón; San Agustín en la Edad Media, hasta Descartes y Kant, en la Modernidad.

[...] Si tomamos a Descartes como punto de referencia, pero evidentemente bajo el efecto de toda una serie de transformaciones complejas, llegó un momento en el que sujeto como tal pudo ser capaz de verdad. Es muy notorio que el modelo de la práctica científica tuvo un papel considerable: basta abrir los ojos, basta razonar sanamente, de manera recta, y sostener la línea de la evidencia en toda su extensión sin solarla nunca, para ser capaces de verdad. En consecuencia, el sujeto no debe transformarse a sí mismo. Basta con que se lo que es para tener, en el conocimiento, un acceso a la verdad que está abierto para él por su estructura propia de sujeto. (*Ibid.*:189-190).

Foucault nombrará 'momento cartesiano' a este punto donde se recalifica filosóficamente el conócete a ti mismo y se descalifica la inquietud de sí; sin embargo, no es únicamente Descartes quien conscientemente realiza esa ruptura, es un proceso que ya llevaba siglos gestándose, bajo diferentes culturas y prácticas, a partir de la Meditación²⁵.

Para aproximarnos a la meditación y sus posibles configuraciones, Foucault, habla de una meditación que acontece en la Antigüedad que se sigue en el cristianismo primitivo; con un resurgimiento en los siglos XVI y XVII.

²⁵ Es importante mencionar en este punto que Pierre Hadot, experto en el estudio de la filosofía antigua, menciona que tuvo varios acuerdos y desacuerdos con Michel Foucault y sobre este punto en específico indica: "Otro punto de desacuerdo entre Michel Foucault y yo gira alrededor de la siguiente cuestión: ¿a partir de qué momento la filosofía dejó de entenderse a manera de tarea del yo sobre yo (ya sea para realizar una obra de arte o para integrarse en la totalidad)? Por mi parte pienso que tal ruptura se produjo durante la Edad Media, en el instante en que la filosofía se convirtió en auxiliar de la teología y en el que los ejercicios espirituales se asimilaron a la vida cristiana, independizándose de la vida filosófica; la filosofía moderna ha ido redescubriendo poco a poco y parcialmente esa concepción antigua. Por su parte Foucault responsabiliza a Descartes de tal ruptura, pues indica que 'La evidencia viene a sustituir a la ascesis.' Hadot continúa su argumento: "No estoy realmente muy seguro de que esto sea así. Precisamente Descartes escribió unas meditaciones, esa palabra resulta altamente significativa. Donde aconseja a sus lectores "mediten sobre la primera y la segunda de ellas, en las que se habla de la duda universal y de la naturaleza del espíritu. Ello demuestra que Descartes piensa que la evidencia sólo se puede percibir en virtud de la práctica de un ejercicio espiritual. Creo que Descartes al igual que Spinoza, continúa situándose dentro de la problemática de la tradición antigua, que concibe a la filosofía como el ejercicio de la sabiduría. (Hadot, P. 2006: 255)

En las *Meditaciones Metafísicas*, Foucault sitúa el origen del nuevo rumbo filosófico, el de la evidencia, en tanto que en la Modernidad se da un esplendor filosófico y se plantean las condiciones de posibilidad del conocimiento, a partir de las facultades cognitivas. Justamente en este texto de Descartes, existe un nexo con las prácticas espirituales²⁶, se lea esto como un factor positivo o negativo, más allá de ello Foucault encuentra esos vínculos que no se finiquitan de un momento a otro, no se acaba una tradición súbitamente para iniciar otra, son movimientos lentos.

En efecto, y aquí las cosas son muy simples, el proceder cartesiano, el que se lee muy explícitamente en las *Meditaciones*, sitúa en el origen, en el punto de partida del rumbo filosófico, la evidencia: la evidencia tal como aparece, es decir, tal como se da efectivamente a la conciencia, sin ninguna duda posible [...] [Por consiguiente] el rumbo cartesiano se refiere al autoconocimiento, al menos como forma de conciencia. Además, al situar la evidencia de la existencia propia del sujeto en el principio mismo del acceso al ser, era efectivamente este autoconocimiento (ya no con la evidencia sino con la forma de indubitabilidad de mi existencia como sujeto) el que haría del “conócete a ti mismo” un acceso fundamental a la verdad. (*Ibíd.* :32-33).

De hecho, la teología, es un precisamente un tipo de conocimiento, es decir, ya en el cristianismo hay un apartamiento de la espiritualidad, en el sentido que en cuanto se realizan estudios sobre el Texto, presuponen que se necesita de un sujeto racional, cognoscente para tener acceso a la verdad en Dios.

²⁶ “Las meditaciones cartesianas están asociadas a ciertas prácticas o ejercicios espirituales, propios de una orden religiosa: La Compañía de Jesús [...] Como señaló Silvio Turró, en el siglo XVII se concibió a la meditación como una reflexión acerca de un problema personal, normalmente de índole espiritual o religioso. Se considera que Descartes, como estudiante de *La Flèche*, habría estado formado en los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola, comentados y desarrollados por la Compañía de Jesús Empero, estos ejercicios no sólo se llevaron a cabo en la orden e los jesuitas, trascendieron a todo el cuerpo social. En este contexto, como apuntó Matthew Jones, los ejercicios espirituales bien podrían concebirse como prácticas dirigidas al cuidado de sí mismo; así, las meditaciones son necesarias cuando habría una enfermedad espiritual grave. La meditación fue necesaria para que los individuos rompieran con el curso de la vida cotidiana, llena de obstáculos que no les dejaban razonar correctamente, conduciéndose así a una vida interior. Par Descartes, la meditación significó el quiebre de un a vida plagada de tantas contradicciones e incertidumbres: este ejercicio espiritual podría vencer la ilusión inculcada por las instituciones, por la tradición y por los errores de los sentidos. (Ávila, M. 2015: 132).

A pesar de la incursión de la Filosofía a las universidades, “donde dejó de entenderse como una forma, como un género, de vida. [...] Ello no significa que la filosofía moderna no haya recuperado por diferentes caminos ciertos aspectos existenciales de la antigua. Además conviene señalar que tales aspectos en realidad nunca fueron eliminados del todo. No es, por ejemplo, casualidad que Descartes diera el título de *Meditaciones* a uno de sus libros. Se trata efectivamente de unas meditaciones (*meditatio* en el sentido de ejercicio) en la estela de la filosofía cristiana de san Agustín.” (Hadot, P. 2006: 244)

Para Foucault, las ciencias de la naturaleza y posteriormente las humanas, parten de una cierta noción de evidencia, son esfuerzos por eliminar la condición de espiritualidad que se había planteado tanto en la filosofía antigua como en el periodo del cristianismo (Foucault, M :190-191).

Posteriormente, Foucault hace partícipe a Kant en el análisis de la Modernidad, donde se constituye un sujeto cognoscente, y es Kant quien determina – en el horizonte del conocimiento – de lo que no somos capaces de conocer por esa misma estructura del sujeto cognoscente.

No es objeto de la tesis abordar las configuraciones que se circunscribieron en la Modernidad en torno al sujeto cognoscente o a su emergencia, simplemente, si seguimos la tesis foucaultiana de hermenéutica del sujeto, la búsqueda de la verdad que antes se daba mediante una serie de técnicas, renunciadas, conversiones, pasa a ser olvidado en la Modernidad – no de un solo golpe, sino paulatinamente – por el encuentro con una verdad indubitable, una certeza absoluta que se daba por la propia estructura del pensamiento.

Y por consiguiente, la idea de una cierta transformación espiritual del sujeto, que le dé por fin acceso a algo a lo cual justamente, no tiene el acceso por el momento, es quimérica y paradójica. La liquidación de lo que podríamos llamar condición de espiritualidad para el acceso a la verdad se hace entonces con Descartes y con Kant; Kant y Descartes me parecen los dos grandes momentos. (Foucault, M. 2002: 190).

Finalmente, Foucault ilustra este paso tan contradictorio, de la decadencia de la espiritualidad en Occidente, para ello usa el ejemplo de la figura literaria, que tiene grandes alcances filosóficos, nos referimos a Fausto.

Por el carácter meramente ilustrativo que tomo la figura de Fausto, no se hace un análisis exhaustivo de las implicaciones de la obra para la filosofía; se extrae un fragmento que elucida con claridad cómo desde la literatura se dio cuenta del estatus que el conocimiento adquirió en la Modernidad, y todo el proyecto Ilustrado; en detrimento del saber de la espiritualidad, el saber de conocimiento comenzó a imponerse sobre el saber espiritual. A partir del siglo XVI el saber del conocimiento reclamó sus derechos absolutos sobre el saber de espiritualidad. “*Fausto*

representó, creo, hasta fines del siglo XVIII, los poderes, fascinaciones y peligros del saber de espiritualidad” (Foucault, M. 2002: 299-300).

Acuérdense de lo que dice Goethe: “¡Filosofía, ay! ¡Jurisprudencia, medicina y tú también, triste teología! Así pues, os he estudiado a fondo, con ardor y paciencia; y ahora , aquí estoy, pobre loco, tan sabio como antes” Éste es un saber que, justamente, no es el saber espiritual. Es el saber de conocimiento. Del cual el sujeto no puede esperar nada para su propia transfiguración. Ahora bien, lo que Fausto demanda al saber es valores y efectos espirituales que ni la filosofía ni la jurisprudencia ni la medicina pueden darle. (*Ibidem*).

Sabemos que hay diferentes perspectivas desde las cuales se han hecho aproximaciones a la figura de Fausto; sin embargo, es el Fausto de Goethe el que tiene las condiciones necesarias para ejemplificar la caída del saber espiritual, donde lo que proporcionaba a la vida y a la ética se vuelven insuficientes, ya no hay fe en el progreso de la humanidad, ni salvación posible.

En tanto Fausto es un héroe de un mundo del saber espiritual que flanquea, Foucault encuentra en este personaje, al inicio de su monólogo en el principio de la primera parte, los elementos y las figuras del saber espiritual, de ese saber que transfigura al sujeto y le da felicidad.

No temo en nada al diablo ni al infierno; pero también me ha sido quitada cualquier alegría [por ese saber, M.F]. De aquí en más, no me queda sino arrojarme en la magia [repliegue del saber de conocimiento sobre el saber de espiritualidad; M.F.]. ¡Ah , si la fuerza del espíritu y la palabra me develara los secretos que ignoro y ya no estuviera obligado a decir penosamente lo que no sé; si pudiera, en fin, conocer todo lo que el mundo oculta en sí mismo y, sin apegarme más a palabras inútiles, ver lo que la naturaleza contiene de secreta energía y simientes eternas! ¡Astro de luz argénteo, luna silenciosa, dignate lanzar por última vez una mirada sobre mi pena! [...] Tantas veces velé de noche junto a este pupitre! ¡Entonces aparecías ante mí sobre un montón de libros y papeles, melancólica amiga! ¡Ah, que no pueda, bajo tu suave claridad, escalar las altas montañas, errar en las cavernas con los espíritus, bailar sobre la hiberna pálida de las praderas, olvidar todas las miserias de la ciencia y bañarme rejuvenecido en la frescura de tu rocío(*Ibidem*).

Foucault habla de esta pieza literaria como una de las últimas formaciones nostálgicas de los indicios de un saber de espiritualidad que se desvanece con la

Ilustración y la confrontación a un nuevo modelo de constitución y acceso a la verdad por medio del conocimiento.

En el marco de tales configuraciones, Foucault discute con la propuesta de Max Weber en la relación entre ascetismo y verdad en su artículo *Tecnologías del yo*. Weber se pregunta ¿a qué tendría uno que renunciar de su yo para conducirse racionalmente, a qué tipo de ascetismo es necesario someterse? Foucault fabrica la pregunta contraria, ¿de qué forma han requerido algunas prohibiciones el precio de cierto conocimiento de si no solo las sexuales, qué debemos saber sobre si para desear renunciar a algo? (Foucault, M. 1990: 46-47).

3.4 EPIMELEIA HEAUTOU Y PSICOANÁLISIS

Después de haber revisado y asentado los planteamientos principales de Michel Foucault, presentamos la articulación, para futura problematización, que se realiza en el seminario Hermenéutica del Sujeto, entre la inquietud de sí y el Psicoanálisis.

El psicoanálisis, tiene un lugar especial dentro de las críticas y análisis de Michel Foucault, después de haberlo catalogado como una práctica que permite y continúa con el modelo de poder de la confesión cristiana, para este año Foucault, repiensa el lugar del Psicoanálisis y lo coloca en otra posición.

En cambio 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 e principio y la culminación de un 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 acceso a la verdad (Foucault, M. 2002: 43).

En su genealogía, lo que intenta es repensar el psicoanálisis en una esfera de las tradiciones que inciden en él, no sólo la cristiana. Dentro de la incidencia de la tradición de la *epimeleia heautou*, surgen dos disciplinas que cuentan con ciertos elementos de ella en la actualidad, psicoanálisis y marxismo.

De igual manera, la interrogación hacia el psicoanálisis la profundiza en el ámbito de lo que encuentra en la clínica psicoanalítica, por las relaciones que se desprenden entre sujeto²⁷ y verdad, y el efecto que tiene para el sujeto haber enunciado una verdad, sobre sí mismo, para las prácticas espirituales de Grecia. Sobra decir que las articulaciones entre marxismo y cuidado de sí no nos ocupan en este trabajo, ni las existentes entre Psicoanálisis y Marxismo, de haberlas.

[...] Lacan ha sido, me parece, el único después de Freud a querer recentrar la cuestión del psicoanálisis sobre esta cuestión precisamente de las relaciones entre el sujeto y la verdad. [...] En los términos que eran los del saber analítico mismo, él trató de plantear la cuestión de lo que es históricamente espiritual: la cuestión del precio que paga el sujeto por decir la verdad y la cuestión del efecto sobre el sujeto del hecho que él ha dicho, que él puede decir y que él ha dicho la verdad sobre él mismo. Al hacer resurgir esta cuestión, creo que ha efectivamente hecho resurgir al interior mismo del psicoanálisis la más antigua tradición, la más vieja interrogación, la más vieja inquietud es esta *epimeleia haeautou*, que ha sido la forma más general de la espiritualidad (*Ibidem*).

Una vez que Foucault expresa su tesis, indica que él encuentra nexos entre la tradición del cuidado de sí con lo que se trabaja en psicoanálisis. Una especie de reconexión con la espiritualidad y el modelo de transformación del sujeto por efecto de su encuentro y enunciación de la verdad. En ese contexto, se pregunta lo siguiente:

[...] Pregunta, claro está, y no la resolveré: ¿se puede, en los términos mismos del psicoanálisis, es decir, de los efectos de conocimiento, plantear la cuestión de esas relaciones del sujeto con la verdad, que – en todo caso desde el punto de vista de la espiritualidad y la *epimeleia heautou* – no puede, por definición, plantearse en los términos mismos del conocimiento?" (*Ibidem*).

Los nexos que Foucault encuentra entre las prácticas de sí y el psicoanálisis son demasiado notorias como para no prestarles una lectura; piensa al Marxismo y al

²⁷ Aquí, Foucault no es muy preciso al indica qué entiende por sujeto, dado que no es el mismo del que habla Lacan, el que surge entre significantes.

Psicoanálisis como reactualizaciones de esta vieja espiritualidad. Asimismo, dentro del mismo análisis de los vínculos entre una práctica y otra, se vuelve necesario la presencia de un otro que realice ciertos movimientos y que funja como mediador dentro de las prácticas de sí, como en la figura del analista, para la clínica psicoanalítica.

En Foucault, la respuesta no queda muy clara, parece que el Psicoanálisis se encuentra parado en una línea divisoria, muy frágil, entre el retorno a las prácticas espirituales del paganismo, del cuidado de sí, y por otra parte, está afectado por el cristianismo y por la Modernidad, sobre todo por la influencia de Descartes.

Sin embargo, Foucault suele hablar de la figura de Otro, sin mencionar claramente a qué se refiere con ello, o en qué se diferencia con otro como prójimo; como puede aplicar la noción de otredad y alteridad desde el campo social, como puede ser un simple prójimo, o ser el garante del compendio de normas, códigos, morales, y principios de una sociedad. Es evidente que no por ello se trata del mismo concepto del que se habla en el campo psicoanalítico.

Querría plantear un problema previo que es la cuestión del Otro, la cuestión del prójimo, la cuestión de la relación con el otro, el otro como mediador entre esa forma de salvación y el contenido que será necesario darle. [...] El otro como mediador entre esta forma de salvación [...] el prójimo, el otro, es indispensable para la práctica de sí, para la forma que define esta práctica alcance efectivamente, se llene efectivamente de su objeto, es decir, el yo. (*Ibíd.*:131).

Sin embargo, nuevamente, Foucault encuentra detalles y modos diferenciales en la consolidación del papel del maestro como mediador de las prácticas de sí. En un primer momento, ejemplificado con la figura de Sócrates y la relación amorosa que existe con Alcibíades.

En lo sucesivo, las funciones del maestro se van configurando de diferente manera; en un momento el maestro fungía como un maestro de la memoria, mostrando lo que el discípulo no sabe, colocándose en la posición del saber, le transmite a su discípulo aquello a lo que no puede aproximarse o, a la manera socrática, le muestra lo que no sabe que sabe. En otro momento histórico el maestro deja esa operativa, para convertirse en un prójimo que efectúa reformas sobre el

discípulo, para que éste opere ciertas renunciaciones, conversiones, transformaciones para su constitución como sujeto capaz de verdad.

Hablando sobre esta relación sumamente necesaria para las prácticas de sí, emerge una noción: *parresia*, la cual que nos permite seguir un hilo conductor donde se enlaza el psicoanálisis, a partir de la transferencia y sobre todo porque dilucida las relaciones con la confesión cristiana.

Para ser más precisos, Michel Foucault usa la noción de *parresia* como hilo conductor para exponer las prácticas de sí y sus múltiples entrecruces y transformaciones; nosotros, por otra parte, partimos de la noción de *parresia* en sus posibles puntos de toque con el concepto de transferencia en psicoanálisis, el cual, ulteriormente, sirve de concepto pivote para desmarcar una práctica de la otra.

No podía hacerse sin que hubiese entre ambos interlocutores, el director y el dirigido, una relación afectiva intensa, una relación de amistad. Y la dirección implicaba cierta calidad, en rigor, de cierta 'manera de decir'; yo diría que cierta 'ética de la palabra'. La *parresia* es la apertura del corazón, la necesidad de que ambos interlocutores no se oculten nada de lo que piensan y hablen francamente. (*Ibíd.*: 142).

Con las distintas configuraciones que adquirió el cuidado de sí, la forma amorosa del director o maestro con respecto a su discípulo fue cambiando, ya para los estoicos no se habla de una relación entre amantes – como sí lo era para Sócrates y Alcibíades – sino de una relación amistosa, configuración que poco a poco desfallece para tornarse en ámbitos más institucionalizados.

Alcibíades quería obtener un poder político, quería gobernar a otros. Sócrates en aquel momento inicial de su transmisión, le declara su amor a Alcibíades. Sin embargo, Alcibíades no puede seguir ocupando la posición del amado, debe convertirse en el amante, a través de una transformación debe volverse activo en el juego político y amoroso Alcibíades lleva a cabo su transición con procedimientos específicos no solamente en política sino también en amor.(Foucault, M. 1990:56) En adelante, Alcibíades establecerá un pacto con Sócrates, no un pacto de amor físico, sino espiritual; en esa intersección entre un estado amoroso activo y lo político, está el cuidado de sí.

Es una ética de la relación verbal con el Otro –sin ser la noción lacaniana – es fundamental la *parresia*, es una regla o principio técnico que marca el comportamiento verbal que es requerido en la práctica de sí, ya sea como forma de mediación, de salvación o de dirección de conciencia – de los estoicos – y la renuncia de sí, de los cristianos.

Existe por otra parte, una lectura que realiza Foucault sobre la misma escena de la que se sirve Lacan en su seminario sobre la transferencia: la escena que se despliega en el Banquete de Platón, entre Sócrates y Alcibíades, y que en términos del análisis de Foucault devela con gran precisión la noción de *parresia*, tal como se entendía en Grecia.

Imagen tardía y marchita de Alcibíades,: la del Banquete. En medio de los invitados que discuten irrumpe Alcibíades, ya un poco viejo y, en todo caso, completamente ebrio. Canta las alabanzas de Sócrates y, por hechizado que este aún por las lecciones de éste, deplora y lamenta no haberlas escuchado. Y dice: ‘a despecho de todo lo que me falta, sigo no obstante sin preocuparme por mí mismo (*epimeleisthai emautou*), mientras que me ocupo de los asuntos de los atenienses. Me obliga a confesarme que, siendo así que tantas cosas me faltan, persisto en no preocuparme por mí mismo (*eti emautou men amelo*), para mezclarme más bien en los asuntos de Atenas” [...] (*Ibid.*: 78-79).

En tanto, Alcibíades nunca prestó atención a las indicaciones ni a la forma en que debía cuidarse de sí mismo para después ser capaz de gobernar a otros. Algo que Sócrates tanto le intentó transmitir al momento de iniciar su vida política y pública. Ahora, ya envejecido, Alcibíades habla con franqueza por primera vez y dirige un reclamo y al mismo tiempo elogio a Sócrates.

Esta franqueza de la palabra, se posiciona del lado del discípulo como del lado del maestro, dado que es un término técnico que permite al maestro utilizar como se debe, en las cosas verdaderas que conoce, lo que le será útil “*lo que es eficaz para el trabajo de transformación de su discípulo. Libertad de juego que hace en el campo de los conocimientos verdaderos pueda utilizarse el que es pertinente para la transformación, la modificación, le mejoramiento del sujeto.*(*Ibid.*: 237).

La cuestión aquí, es si este hablar franco, esta apertura del corazón, que Foucault localiza con todos las marcas de la inquietud de sí en el hablar de

Alcíbiades, es tomada bajo la misma lectura por Lacan en referencia a la transferencia o ¿son sus aproximaciones son enteramente disímiles? Asimismo, es de suma importancia, pensar si las nociones y articulaciones que Foucault establece le competen realmente al psicoanálisis, vale decir, ¿lo transformarían en su clínica?

Para finalizar este capítulo, nos parece relevante, indicar que para Foucault las terapéuticas y las prácticas –psi hasta cierto punto son reactualizaciones tal cual del cuidado de sí, comparten esa procedencia.

Me parece que esa *epimeleia heautou* (es inquietud de sí, y la regla que se le asociaba) no dejó de ser un principio fundamental para caracterizar la actitud filosófica a lo largo de casi toda la cultura griega, helenística y romana [...] Importa esta inquietud de sí entre los epicúreos, porque en Epicuro encontramos una fórmula que se repetirá con mucha frecuencia: todo hombre debe ocuparse día y noche y a lo largo de toda su vida de su propia alma. Para hablar de ocuparse, Epicuro emplea „*therapeuein* es un verbo de valores múltiples; se refiere a los cuidados médicos (una especie de terapia del alma cuya importancia entre los epicúreos es conocida), pero *therapeuein* es también el servicio que un servidor presta a su amo; y como saben, se relaciona con el servicio de culto, con el culto que se rinde obligatoria y regularmente a una divinidad o a una potestad divina.” (Foucault, M. 2002: 25).

Para Foucault, todos los modelos terapéuticos de Occidente remiten al cuidado de sí, por la etimología que introduce desde Epicuro, en tanto se piensa en los cuidados que se brindan al alma. La importancia de la inquietud de sí toma diferentes interpretaciones y prácticas, desde el modelo socrático y el momento platónico; pasando el periodo helenista con los epicúreos, cínicos, estoicos; hasta llegar a los romanos, con la forma de *cura sui*; y posteriormente al cristianismo, con el modelo de la ascesis.

Por otra parte, respecto a la etimología de la palabra ‘terapéutica’, Françoise Davoine propone una lectura que aproxima la concepción del *therapeuta* – a través las figuras de Aquiles y Patroclo, entendido como un segundo al combate – al *cuidado de sí* de las prácticas espirituales de Grecia Antigua. Lo que ella propone es tomar de la etimología de “*therapeuta*” a partir de la raíz indoeuropea, lo cual la lleva a

plantear, en específico para su teoría psicoanalítica del trauma, el concepto de *therapôn*²⁸.

Vemos justamente que la cuestión del cuidado de sí comporta una gran complejidad en sus transformaciones, así como una serie de movimientos en las distintas prácticas que van desde Grecia Antigua hasta el cristianismo, además de haberse centrado en cuestiones o interrogantes similares a las que se tratan en distintos dispositivos terapéuticos, psicológicos e incluso psicoanalíticos, como sería la cuestión del sufrimiento y malestar.

En resumen, tratamos con este capítulo de entender desde la tesis foucaultiana ¿En qué condiciones y en qué dominios surge el Psicoanálisis?, ¿tiene influencia en el cuidado de sí?, y a su vez ¿Qué compromisos se establecerían de ser producto de las prácticas de sí? Son Interrogantes que intentaremos pensar desde la propuesta de Jean Allouch, en *Spychanalyse*. Los argumentos, críticas y refutaciones a esa postura los abordamos en el siguiente capítulo.

²⁸ “El primero, sobre el que quiero volver es el de doble ritual, pero al mismo tiempo es la misma persona, es el segundo en el combate. Es verdaderamente Patroclo para Aquiles. Es el segundo en el combate, es decir, aquel que está justo detrás de uno, aquel que eventualmente puede tomar su lugar, aquel que en caso necesario va a cuidar de su cuerpo, es decir cuidará, sus heridas, “terapeutizará” sus heridas y si es necesario se ocupará de sus honores funerarios. Es una relación de *philia* en la medida en que es completamente simétrica. Por otra parte, la palabra en griego que nombra Patroclo para Aquiles Patroclo es un guerrero terrible y por otra parte es descripto como un hombre muy tierno y uno siente su sensibilidad cuando busca curar a Aquiles– el nombre con el que Homero lo designa es *therapôn*, *θεραπων*: es el nombre del terapeuta, y eso es mucho más interesante que buscar saber si había relación de amor entre los guerreros la palabra *therapôn* en griego quiere decir el doble, el doble ritual [el doble para el ritual], es aquel sin el cual no se puede sobrevivir y es el fundamento de la palabra terapéutica. (Davoine et Gaudillière. 1998).

CAPÍTULO IV: DIÁLOGO ENTRE CUIDADO DE SÍ Y PSICOANÁLISIS

El objetivo de este cuarto y último capítulo es abordar la discusión elaborada por Michel Foucault entorno al psicoanálisis y el cuidado de sí (*epimeleia heautou*). El trayecto que hemos realizado nos permite llegar al debate sobre posibles puntos conexos entre el cuidado de sí y el psicoanálisis.

Abordamos a continuación la propuesta de Jean Allouch, quien estima necesario seguir las ideas planteadas por Michel Foucault, sobre todo en su seminario *Hermenéutica del Sujeto* y pensar al psicoanálisis como un cuidado de sí. Es en su texto *Spychanalyse*, donde se presenta al cuidado de sí en tanto forma de espiritualidad, como una genealogía del psicoanálisis, y por lo tanto como una homologación del mismo.

Partiendo de este artículo de Allouch, podemos establecer una serie de convergencias y divergencias con respecto a la propuesta psicoanalítica, pero sobre todo buscando un diálogo entre ambas disciplinas, así como puntos de interrogación y de problematización.

No obstante, es insoslayable reflexionar acerca del cuestionamiento que Allouch se hace sobre los vínculos existentes entre el psicoanálisis y las prácticas de sí. Siguiendo esa inquietud, y sin demeritar la tesis de Allouch, nos permitimos encontrar en los límites del psicoanálisis y filosofía, entre otras cuestiones, una posible demarcación sobre la especificidad del psicoanálisis y su clínica.

4.1 PROPUESTA DE JEAN ALLOUCH

La tesis de Jean Allouch, es suscribir al psicoanálisis dentro de las prácticas espirituales, que Foucault aborda en su *Hermenéutica del sujeto*, a partir de una genealogía de la inquietud de sí (*epimeleia heautou*) y el conocimiento de sí (*gnothi seauton*) provenientes de la Antigua Grecia, sobre todo en los periodos socrático, helenista y romano.

Desde la postura de Allouch, pensar una genealogía del psicoanálisis basada en el cuidado de sí, implicaría demasiados trastrocamientos tanto en la teoría como en la práctica psicoanalítica, lo cual para él es en lo que consiste la invitación de Foucault a propósito del curso *Hermenéutica del Sujeto* de 1982.

Por genealogía, entenderá lo que Michel Foucault escribe en '*Preocupación por la Verdad*': "*Genealogía quiere decir que realizo el análisis a partir de una cuestión presente*" (Allouch, J. 2006: 10), refiriéndose al Psicoanálisis; ya que para nuestro autor, se vuelve indispensable recurrir a una genealogía del psicoanálisis porque llegó a "no saber dónde está parado ni lo que es". (*Ibíd.*: 11).

Posteriormente realiza una crítica a la institucionalización de la que se ha vuelto objeto, no sobre la práctica clínica²⁹, sino sobre el plano teórico, en relación a su posición en la *episteme*, que finalmente es un modo de presentarse, sostenerse y subsistir en lo social.

Siguiendo las puntualizaciones de Allouch, el psicoanálisis quedó adherido y suscrito a un frente psi, como parte de la defensa ocurrida en Francia contra la evaluación y las terapias cortas de comportamiento. Sin embargo, al quedar suscrito a ese frente psi, del cual muchos pretenden servirse sólo como fachada, Allouch menciona específicamente a Jacques Alain Miller, a sabiendas o no, colocan al psicoanálisis dentro de la herencia la psiquiatría y el ámbito médico y de un 'humanismo trasnochado' en el que se absorbe el sujeto en el individuo. Por esta razón el objetivo de Allouch es intentar deslindar al psicoanálisis de ese conjunto de

²⁹ Que en opinión de Allouch está sostenida de alguna forma por el dispositivo freudiano, aunque a veces esté sostenida desde el discurso del amo (Allouch ,2006: 11).

disciplinas psi, tal como lo hizo en su momento Freud, y la forma en que propone lograrlo es llevar al psicoanálisis a otro posible origen, ante otro posible horizonte.

Para Allouch el lugar del psicoanálisis, es contrario al movimiento *psi*; Freud se dedicó a escuchar lo que las histéricas tenían que decir, lejos de seguir el modelo hipnótico de la escuela de Charcot.

En ese sentido, Allouch se cuestiona ¿Cómo podría el psicoanálisis usar de la función *psi*, sin caer a su servicio? La respuesta la encuentra en el vínculo entre psicoanálisis y las prácticas espirituales, con la preocupación de sí; porque indica que, asistimos a una medicalización del psicoanálisis, en un retorno del saber puesto en posición del agente de la acción terapéutica. Parece que el psicoanálisis se dirige a un retorno de las marcas del saber en la figura del médico, como en el asilo psiquiátrico y a la tradición psiquiátrica para buscar en los desórdenes fisiológicos el origen de los síntomas.

Así, Allouch retoma esta vieja interrogación sobre la identidad del psicoanálisis ¿Qué es el análisis si no es psicología, ni arte, ni delirio, ni religión? En su perspectiva, sería un ejercicio espiritual.

“Puesto que ha sido diseñada la genealogía del psicoanálisis, una respuesta es posible, una palabra, una sola, puede designar su estatuto (*Spichanalyse*) [...] ¿Emprender un análisis qué es sino cuidarse a sí mismo? ¿Qué es sino cuidar del propio ser? Pedir un análisis es haber percibido, por la gracia del síntoma, que era calamitosa la manera en que hasta ahí tomábamos cuidado de nosotros mismos. Sigmund Freud, reglándose sobre la histérica, inventó una manera inédita de cuidar de sí mismo. Y no es porque ignorara, haciendo esto, que se incluía en una cierta corriente, que debemos, nosotros ignorarlo también.” (*Ibíd.*: 18).

La preocupación de sí (*epimeleia heautou*) que Foucault describe como una práctica que perduró desde la Antigua Grecia en el siglo V a.C. hasta el siglo V d.C, y que marcó ciertas formas de prácticas en el cristianismo y posteriormente a la ciencia moderna. Siguiendo el hilo de pensamiento de Allouch, tendríamos que dar un salto, pasando el cristianismo y la psicología, nacida en el siglo XVIII, para encontramos una notable proximidad entre psicoanálisis y esta inquietud de sí; no obstante las variaciones en su configuración, las prácticas de sí toman los mismos elementos a lo largo de las diferentes escuelas filosóficas. Planteado este panorama, el psicoanálisis no sería más que otra configuración de los mismos elementos.

Pensándolo desde esta postura de Allouch, el psicoanálisis por estar inscrito dentro de su propia genealogía ganaría precisión teórica y clínica.

En adelante, Jean Allouch engloba en seis apartados lo que él considera como los elementos que se han ido configurando a lo largo del tiempo, pero que permanecen de alguna manera a lo largo de la genealogía de las prácticas de sí, y se presentan en el psicoanálisis. Los seis apartados son: Dinero, Transmisión, Pasar por otro, Salvación, Catarsis y Flujo asociativo.

Consideramos que no es necesario hablar de cada uno de los puntos, debido a que ni siquiera el propio Allouch hace más que plantear ciertas vetas de investigación. No obstante, en algunos puntos habrá que enfatizar algunas ideas para poder pensar si existen tales vínculos entre el psicoanálisis y las prácticas espirituales.

En cuanto al asunto de la transmisión, Allouch destaca la noción de *parresia*, que expresa necesidad de hablar franco entre maestro y discípulo, apertura del corazón para no ocultarse nada. Desde esta perspectiva, la misma noción opera en la clínica psicoanalítica, puesto que indica cómo Freud invitaba a sus pacientes a esta franqueza, a no guardar secretos.³⁰

Aunado a la *parresia*, Allouch puntúa la necesidad que existe en ambas prácticas – psicoanálisis y cuidado de sí – la cuestión del *pasar por otro*, en tanto no hay modo de transformarse a uno mismo para ser capaz de verdad, que con la guía de un maestro, un otro. En ambas prácticas, habría una cuestión de Salvación; tanto en Foucault se encuentra la idea de salvación, como en Lacan, en este último con la fórmula freudiana *Wo es war, soll Ich werden*. En palabras de Allouch, en estos términos es cómo ambas disciplinas praxis quedarían vinculadas, sin indicar cómo entiende la fórmula freudiana ni a cuál interpretación de Lacan se refiere y prosigue:

³⁰ Este comentario de Allouch ha llevado, a su vez, a interpretar la *parresia* como una franqueza ininterrumpida, entre analista y analizante. Un ejemplo sería el modo de proceder de Freud con Dora, donde Freud al percibirse engañado por los sueños inventados por Dora, la interpela. Dora abandona el tratamiento, en palabras de Freud, y esto lo tomó por sorpresa. Es un ejemplo que se usa frecuentemente para sostener dicho argumento sobre la franqueza que debe existir en el tratamiento, tanto del analista, como del lado del analizante. Entendido así, la cuestión del deseo, del gran Otro, quedarían fuera de la clínica psicoanalítica, por pensar que lo que decimos viene de uno, es personal, individual y no que Ello habla y que somos hablados por un efecto del significante.

“No es casual que la palabra subjetivación se encuentre tanto en Foucault como en Lacan. En tanto que implica el pasaje de un estado del sujeto a otro estado del sujeto, es efectivamente portadora de algo como la idea de una salvación”(Ibíd.: 25).

Finalmente, en el punto sobre la Catarsis, se retoma como una cuestión de la purificación realizable a través del conocimiento de sí, con los neoplatónicos, en el estudio de las esencias y de lo divino y con una forma de configuración que atravesará al cristianismo con la Salvación en un mundo más allá: una metafísica de la existencia.

Respecto al tema, Catarsis y flujo asociativo, vemos la conexión con la práctica estoica, ejemplificada con Séneca, del cuidado de representaciones y el examen de la consciencia, que continua y llega hasta el cristianismo y la ascesis, en una configuración distinta, bajo el modelo de la confesión.

Para Foucault, el psicoanálisis no es un mero conocimiento de sí, siendo que tienen rasgos de espiritualidad, propios del cuidado de sí. Además, en el psicoanálisis se trata también de las transformaciones que son necesarias para ser capaces de verdad, cuestión que no retoma a la manera cartesiana, es decir, que por su estructura de sujeto es ya capaz de verdad, sin ninguna transformación de su ser.

Existe en Foucault una aseveración, que citamos en el capítulo anterior, en torno a la cuestión fundamental que se trata en el cuidado de sí: sujeto y verdad, y cómo Foucault encuentra en Lacan y Heidegger esa misma interrogación, desde sus disciplinas. Allouch, toma esa pregunta y comenta:

‘Sujeto’, ‘verdad’: estos dos términos fueron introducidos por Lacan como conceptos fundamentales del psicoanálisis. No los encontramos en Freud. Dicho de otro modo, Lacan acentuó, al hacer esto, el carácter espiritual del psicoanálisis. Yo diría: lacan habrá desplazado al psicoanálisis del registro psicológico en el que Freud intentaba acomodar, hasta el de la espiritualidad (Ibíd.: 29).

Por tanto, el psicoanálisis para Allouch tendría que suprimir la parte de la tradición³¹ que lo liga con la psicología y el cristianismo y simplemente dirigirse a la espiritualidad, siendo que la tradición entendida desde Gadamer actuaría a través de nosotros y nos posibilitaría el horizonte de comprensión. Tal supresión, más que ingenua, sería imposible, somos hablados por la tradición.

Así, Allouch propone cambiar el nombre del psicoanálisis, eliminando el prefijo psi, para agregar otro en su lugar spi de *spirituel* en francés, espiritualidad para nosotros; incluso hace énfasis en su pronunciación para los anglófonos *speakanalyse*, indicando que es el lenguaje el elemento operador del análisis, tal como en un principio se nombró “*talking cure*”

El pensamiento científico del psicoanálisis puede y debe apuntar a esta extensión, aunque deba poner en cuestión lo que tiene de mecanicista y materialista [...] Nada impide pensar que el *spychanalyse*, a partir de esto pensado y puesto en acción como lo que es: un ejercicio espiritual, pueda, como el platonismo, tejer unidas la cuerda de la preocupación de sí y la de la racionalidad. (*Ibíd.*:36).

Tal es la propuesta de Jean Allouch, apelar a un retorno del origen para el psicoanálisis, que no tenga que ver con el humanismo, la psicología del siglo XVIII, ni con el cristianismo. Volver a un cierto modo de articulación desde la terapéutica como un modelo que surge con la espiritualidad y que se deslinde de lo psi, lo biopsicosocial del humanismo, la psicoterapias, psicofisiología y de la psiquiatría.

4.2 CUESTIONAMIENTOS SOBRE SPYCHANALYSE

Desde su publicación en 2006, la proposición de Jean Allouch³² fue ampliamente refutada y hecha a un lado por los psicoanalistas, entre dichas

³¹ Por ‘Tradición’ consideramos la propuesta de Hans Georg Gadamer en *Verdad y Método* (1977), “No se trata en modo alguno de asegurarse a sí mismo contra la tradición que hace oír su voz desde el texto, sino, por el contrario, de mantener alejado todo lo que pueda dificultar el comprenderla desde la cosa misma. Son los prejuicios no percibidos los que con su dominio nos vuelven sordos hacia la cosa de que nos habla la tradición” (Gadamer, H., 1993: 336). Para Gadamer, la tradición en la que estamos, nos envuelve actúa sobre nosotros y posibilita el horizonte de nuestra comprensión. Gadamer realiza un cambio, ya que a partir de la tradición no habrá que preguntarse por las condiciones de posibilidad para conocer las cosas sostenidas en el sujeto (subjetividad de la Modernidad); por el contrario, nos atraviesa la comprensión de la tradición, somos hablados desde ahí, por el lenguaje y por la tradición.

³² Allouch se equivoca en esa afirmación. Él no fue el primer y único psicoanalista en interesarse en *La hermenéutica*, ni en publicar algo al respecto. Pablo Peusner (en ese entonces miembro de *Apertura*) publicó un curso titulado “*Pertinencia del término inmixture en la definición del sujeto tal como se lo entiende en el marco de una ética propia del psicoanálisis*”. El segundo encuentro se

refutaciones resulta importante destacar las realizadas por George-Henri Melenotte y la crítica realizada por Josafat Cuevas , dado que son las críticas más desarrolladas y pertinentes, en nuestra opinión.

Por su parte, George-Henri Melenotte, en su artículo “*Desde Freud*” realiza igualmente una crítica referente a la homologación entre psicoanálisis con espiritualidad, para él la hipnosis tempranamente abandonada por Freud, sí obedecería a la tradición del cuidado de sí, por las transformaciones que son necesarias para el acceso a la verdad.

La hipnosis podría inscribirse en la lista de técnicas de sí ¿Acaso no transforma al sujeto mediante un ejercicio que, al terminar lo vuelve diferente de lo que era al comienzo? (Melenotte, 2007: 19).

En adelante, Melenotte se dedicará a indagar sobre las razones por las cuales se deslinda de la hipnosis; mas no es un proceso fácil, Freud tiene que definirse entre la postura de Charcot y el uso de la hipnosis en las histéricas; mientras que Bernheim presenta una refutación a la escuela de Charcot, indicando que los fenómenos histéricos son producto de una sugestión causada por el propio hipnotizador. Freud, a pesar de escribir el prólogo para la obra de Bernheim, termina indicando que si bien hay elementos dentro de la histeria que son producto de sugestiones, hay elementos objetivos y reales, en términos fisiológicos y psíquicos, presentes en la histeria y que en ambos casos el neurótico aporta algo de sí para presentar tales fenómenos, lo cual haría de la hipnosis un modelo que retoma la transformación de sí necesaria para ser capaz de acceder a la verdad, y de la cual, Freud se aleja, en palabras de Melenotte.

Con ello, Melenotte presenta una forma en la que Freud se separa de la hipnosis y por lo tanto de una posible tradición de las prácticas de sí, además asevera que este movimiento no es único de Freud; igualmente, Lacan a pesar de tener puntos de encuentro con lo que Foucault trabaja en su seminario, como el hecho de que el momento cartesiano inaugura la producción de un nuevo sujeto. No

llamó “*De la “inquietud de sí” al “conócete a ti mismo” en la cuestión griega*” (8 de mayo de 2003). *Spychanalyse* es del 2006. El mismo Peusner le reclama eso a Allouch: www.imagoagenda.com/articulo.asp?idarticulo=903

obstante, Lacan fiel a Koyré ve en ese momento cartesiano la posibilidad de surgimiento del psicoanálisis, no antes.

Para Lacan no hay en el psicoanálisis resurgimiento alguno de la inquietud de sí. Al menos no utiliza ninguno de los términos propios de Foucault. Esto requiere establecer una distinción. Según Lacan el psicoanálisis sería la consecuencia directa de la invención del sujeto puro por Descartes. El psicoanálisis constituiría un segundo tiempo después de Descartes, el tiempo de Freud, que ya no sería el de su pureza en la evidencia del saber certificado, sino el de su división, división entre ciencia y verdad. Freud reposicionaría así la verdad. Para él ésta se desplaza fuera del conocimiento. La relación entre sujeto dividido (lacaniano) y el sujeto de conocimiento (foucaultiano) no es homóloga. En Foucault no hay ese desplazamiento del lugar de la verdad fuera del saber, como lo hay en Freud. Para Foucault, el saber es portador de verdad. (*Ibíd.* 26).³³

En opinión de Melenotte, el psicoanálisis constituye en la obra de Foucault una aporía, en tanto es una forma de saber que está afectada por resurgimientos de espiritualidad, que, sin embargo, nos recuerda los puntos cruciales para poder solventar esa aporía.

Esta tesis del resurgimiento de la inquietud de sí en el seno de los saberes modernos como definición del psicoanálisis no es de Lacan, sino de Foucault. Aunque se trata de una forma de saber afectada por ese resurgimiento, el psicoanálisis no llega a ser por eso una forma de espiritualidad. Pertenece a esas formas de saber que mantienen abierta la cuestión de las condiciones de acceso a la verdad, dado que ese acceso no existe *a priori*" (*Ibíd.*:26).

He aquí la pertinencia de la crítica de Melenotte, su valía está en encontrar los puntos centrales de quiebre entre Foucault y Lacan, en tanto se dirigen a las

³³ Bruno Bonoris, en su texto "¿Es el psicoanálisis una práctica de libertad?" intenta salvar la diferencia que precisa Melenotte, entre la concepción del sujeto cartesiano en Lacan y Foucault, puesto que encuentra en Foucault lo siguiente. "Tener acceso a la verdad es tener acceso al ser mismo, un acceso que es tal que el ser al cual se accede será al mismo tiempo, y de rebote, el agente de transformación de quien tiene acceso a él [...] es muy evidente que el conocimiento de tipo cartesiano no podrá definirse como acceso a la verdad: será el conocimiento de un dominio de objetos. En este caso, para decirlo de algún modo, la noción de conocimiento del objeto sustituye la noción de acceso a la verdad." (Foucault, 1981-82: 37) A partir de esta cita, la ambigüedad entre las posturas de Lacan y Foucault se disipa. Finalmente, Foucault afirma que el acceso a la verdad queda erradicado en la modernidad y se sustituye por el conocimiento del dominio de los objetos. Por lo tanto, para ambos autores, la maniobra moderna consistió en forcluir la verdad del campo del saber o del conocimiento. (Bonoris, 2013:52) En adelante, precisaremos más sobre el tema del *cogito* en Lacan.

transformaciones que opera para que el sujeto sea capaz de verdad, en su mediación por el saber, y cómo en ambos autores hay diferencias radicales. No obstante, concede que el psicoanálisis tiene puntos de resurgimiento de las prácticas de sí, él los encuentra en el modelo de la hipnosis, nosotros exploraremos un poco más estos puntos de encuentro.

En su artículo, “*El SPA del SPI o ...¿dónde quedó el psicoanálisis?*” Josafat Cuevas, por su parte, plantea una refutación a la propuesta de Jean Allouch. Cuevas, es muy preciso, al poner en tela de juicio esta articulación entre psicoanálisis y espiritualidad, dado que en su postura, dicha articulación equivaldría a realizar un desvanecimiento de la especificidad de la clínica analítica freudiana y lacaniana.

Su disertación, aunque no exhaustiva, es sumamente precisa, y aborda puntos centrales que harían de una posible articulación entre psicoanálisis y cuidado de sí, un tema a tratar con precaución.

En primer lugar, Josafat Cuevas indica que, si bien Allouch tiene mérito en intentar refutar la postura de Jacques Alain Miller, quien suscribe al psicoanálisis dentro de las disciplinas psi, no toma en cuenta el precio a pagar es muy alto, ya que “sustituye un problemático psi, por un imposible espíritu” (Cuevas, 2007: 113)

En este punto, hacemos un paréntesis, dado que para hablar de la crítica que se puede hacer desde el psicoanálisis a los dispositivos ‘psi’, es importante aclarar y resaltar algunas de las ideas que Foucault trata en su curso “El poder psiquiátrico”, curso donde va a proponer que el psicoanálisis se erige como un régimen de dirección de la conciencia, en tanto dispositivo disciplinario³⁴.

En la clase del 28 de noviembre de 1973 Foucault habla de la institución familiar. Foucault la define como “*la instancia de coacción que va a fijar de manera*

³⁴ El dispositivo en la obra de Foucault podría acotarse como un mecanismo específico o aparato de poder de dimensiones históricas, su meta es asegurar el control social en su despliegue histórico. El dispositivo psiquiátrico sería un dispositivo disciplinario entendido como “campo de batalla” donde no hay discurso de verdad que se haga operativo, la verdad es añadida por el despliegue de la disciplina. En este dispositivo no hay “cuerpo”.

permanente a los individuos a los aparatos disciplinarios, que en cierto modo va a inyectarlos en ellos (Foucault, M. 2007: 91) y “es el elemento de sensibilidad que permite determinar cuáles son los individuos que, inasimilables para todo sistema de disciplina, deben ser expulsados de la sociedad para entrar en nuevos sistemas disciplinarios que estén destinados a ellos. [...] Lo que era el cuerpo del rey en las sociedades con mecanismos de soberanía, la familia resultó serlo en las sociedades de sistemas disciplinarios.” (Ibíd.: 92).

Después, para formalizar la función *psi*, dirá que cuando la familia se hace trizas (siglo XIX) se introducen dispositivos de asistencia social con el fin de suplirla, sustituirla, reconstruirla y prescindir de ella. (Ibíd.:95) Dice:

Y en esa organización de los sustitutos disciplinarios de la familia, con referencia familiar, contamos con la aparición de lo que llamaré función *psi*, es decir, la función psiquiátrica, psicopatológica, psicosociológica, psicocriminológica, psicoanalítica, etc. Cuando digo función no aludo al discurso, sino a la institución y al propio individuo psicológico. (Ibíd. : 95-96)

Entonces, no refiere a un conjunto de saberes, textos, etc. sino a instituciones concretas y sus funcionarios, cuya función es “ser agentes de la organización de un dispositivo disciplinario cuando se produzca un vacío en la familia”. Según él, esta función nace en la psiquiatría cuando el asilo tiene función de “refamiliarizarlo”. “La función *psi*, por lo tanto, es la instancia de control de todas las instituciones y todos los dispositivos disciplinarios y al mismo tiempo emite, sin contradicción alguna, el discurso de la familia”. (Ibíd.:96)

Foucault indica que es la función *psi* la que a principios del siglo XX se convierte en el discurso de control de los demás sistemas disciplinarios, porque establece e introduce los esquemas de individualización, normalización y sujeción a los sistemas disciplinarios, puesto que es la instancia teórica a la que se remiten estos sistemas. creando un hombre psicológico, donde la psicología controlará, en tanto institución y discurso (en tanto prácticas) los dispositivos disciplinarios y remitirá a la soberanía familiar como instancia de verdad. (Ibíd.: 96)

Dirá que el psicoanálisis es “el *más discurso de la familia*”. Su crítica es que el psicoanálisis, por ser “*una verdad formada a partir del discurso de la familia*”, no puede oponerse como crítico a las mismas instituciones disciplinarias.

“No es sorprendente que el discurso de la familia, el más “discurso de la familia” de todos los discursos psicológicos posibles, el psicoanálisis, pueda funcionar desde mediados del siglo XX como el discurso de verdad a partir del cual es posible analizar todas las instituciones disciplinarias. Y por eso, si lo que digo es verdad, habrán de comprender que no se puede oponer como crítica de la institución o la disciplina escolar, psiquiátrica, etc. una verdad que se haya formado a partir del discurso de la familia. Refamiliarizar la institución psiquiátrica, refamiliarizar la intervención psiquiátrica, criticar la práctica, la institución, la disciplina psiquiátrica, escolar, etc., en nombre de un discurso de verdad cuya referencia sea la familia, no es en absoluto plantear la crítica a la disciplina; por el contrario, es remitir contestemente a ella. Es reforzar ese juego entre soberanía familiar y funcionamiento disciplinario (Ibíd.: 96)

Llama mucho la atención que en la propuesta de Allouch contra lo psi, no mencione este desarrollo de Foucault, prefiriendo criticar el cuerpo del médico y su saber supuesto. Cuestiones que, casi punto por punto, remiten a la transferencia precisamente para deslindar el psicoanálisis de la psiquiatría (el cuerpo del analista no es “cuerpo que impone” sino como figura donde se reanima lo afectivo; el saber supuesto como condición de las curas por sugestión pero que Freud apunta a disolver, a diferencia del sacerdote y el médico y que en Lacan tomará el analista como lugar; el Sujeto-supuesto-saber como eso que cae con la función deseo del psicoanalista). Sobre la familia, creemos que justo la transferencia, en su lectura estricta, refuta que se trate únicamente de modos de crianza, es decir sobre las prácticas discursivas al interior de la familia, que las redes transferenciales rebasan lo familiar, dado que en Freud la transferencia no remite a personas ni cuerpos (entendidos desde los dispositivos de las sociedades disciplinarias o la soberanía familiar), sino a representaciones.

Regresando a las críticas de Josafat Cuevas, después de abordar la cuestión de lo ‘psi’, él es quien nos recuerda que de partir de la vertiente del espíritu, el psicoanálisis quedaría ligado a la problemática que emergió bajo la cuestión de ciencias del espíritu de Dilthey por el vocablo alemán *Geist* (que procede del griego *nous*), y eso nos llevaría a plantearnos otras problemáticas, no sólo respecto al cuidado de sí y sus transformaciones históricas, sino a la hermenéutica, de la que

Lacan en el seminario “*Los cuatro conceptos fundamentales*” de 1964 deslinda de la clínica psicoanalítica³⁵, sobre todo, por el olvido del deseo que se comete en la hermenéutica, siendo éste el punto nodal del psicoanálisis para Lacan.

De esta manera, Cuevas no quiere involucrar al psicoanálisis dentro de las consecuencias de tomar la noción de espíritu (*nous*), partiendo de la separación que Freud con las ciencias del espíritu de Dilthey (*Geisteswissenschaft*) y su definición del psicoanálisis dentro de las Ciencias de la Naturaleza (*Naturwissenschaft*), que en palabras de Cuevas, lo hizo optar por el vocablo *psyché*, de influencia aristotélica, más que por el vocablo *nous*.

En adelante, Josafat Cuevas incluye una serie de argumentos sobre esta decisión de Freud de recurrir al vocablo *psyché* siempre que trataba cuestiones del alma y el cuerpo. Esto como una advertencia sobre los elementos epistemológicos fundamentales a considerar dentro de la tesis de Allouch, que no permitirían hacer la homologación del psicoanálisis al cuidado de sí.

En un primer aspecto, diluiría la especificidad de la clínica psicoanalítica en tanto tome el concepto de espíritu (*nous*)³⁶, que tiene que ver mayoritariamente con

³⁵ “Hoy en día se da mucha importancia a la hermenéutica. La hermenéutica no sólo es contraria a lo que denominé nuestra aventura analítica, también es contraria al estructuralismo tal como se enuncia en los trabajos de Lévi-Strauss. Pero acaso es la hermenéutica otra cosa que leer en la serie de mutaciones del hombre el progreso de los signos con los que constituye su historia, el progreso de su historia – historia que puede muy bien prolongarse, por los márgenes, en tiempos más indefinidos. El señor Ricoeur, entonces descarta como pura contingencia aquello con que los analistas tropiezan a cada paso. [...] Yo sostengo que el análisis debe revelarse lo tocante a ese punto nodal por el cual la pulsación inconsciente está vinculada con la realidad sexual. Este punto nodal se llama deseo [...] que se sitúa en la dependencia de la demanda – demanda que por articularse con significantes deja un resto metonímico que se desliza bajo ella [...] un elemento insatisfecho, imposible, no reconocido, que se llama deseo. (Lacan, 2010: 160).

³⁶ Espíritu (*nous*): Es empleado en griego en varios sentidos (1) como facultad del pensar, inteligencia, espíritu, memoria y a veces (como en la Odisea, VI, 320), sabiduría; (2) como el pensamiento objetivo, la inteligencia objetiva; (3) como una entidad (penetrada de inteligencia) que rige todos los procesos del universo. (Ferrater, 1964:304) Así *nous* designa realidades que trascienden lo “vital” y lo “orgánico”, que son traducibles por “espíritu” El sentido (1) es frecuente en Aristóteles, quien concibe el *nous* como la parte superior del alma (*psyké*). Siendo, empero, esta parte común a todos los seres inteligentes, se objetiva hasta convertirse en el entendimiento. Nos remite a una noción de entendimiento, razón propia de los humanos, intelecto. (*Ibid.* : 572) Por lo tanto el vocablo proviene de la Filosofía y en Aristóteles encontramos su aplicación, como alma, inteligencia y modo de concebir la realidad.

una cuestión del entendimiento, en lugar del concepto de alma³⁷ (*psyché*) de tradición aristotélica, del que Freud parte dada su aproximación a los cursos de Franz Brentano, aristotélico del siglo XIX.

El modo en que Aristóteles encara el problema del alma no es desde la perspectiva moral y religiosa presente en el orfismo y el pitagorismo (y también las escuelas helenísticas estudiadas por Hadot y Foucault), sino desde una perspectiva estrictamente naturalista. Para dar cuenta de la diferencia en el reino natural entre los seres vivos y los que no lo son, Aristóteles recurre precisamente al término psique: es el hálito vital, el aliento de vida común a animales y hombres. Reservará en cambios *nous*, intelecto, razón, como propiedad exclusivamente humana [...]Por problemática que sea esta es la noción que toma Freud de alma (*psyché*), y la une con su término de pulsión, por la influencia de Brentano, aristotélico del siglo XIX (*Ibid.* :118-119).

Incluso, la decisión de Freud de tomar el vocablo *psyché* por ese costado más hacia lo corporal, también tiene cierta relación con la noción de *thymos* homérico, que tiene que ver con las pasiones, la angustia, la vida; “constituyente de una raigambre que busca Freud en el inconsciente³⁸; en tanto que el segundo, *nous*, espíritu, intelecto, razón, incluso mente, nunca ha sido, que se sepa, el objeto de la clínica y de las elaboraciones del psicoanálisis.” (Cuevas, J. 2007: 126) En su opinión, proponer que el espíritu es el objeto del psicoanálisis, requeriría de un enorme esfuerzo y un enrarecimiento notables, suponemos, se refiere a la especificidad de la clínica psicoanalítica.

Sin embargo, Cuevas no cierra la posibilidad de que exista una veta de investigación sobre la cuestión del espíritu, puesto que en su investigación recurre a Erwin Rodhe para poder diferenciar la cuestión del alma y el espíritu, y en una nota al pie dice que si como lo trabaja Rodhe y el *nous* proviene de fuera de un orden divino, asemejaría la participación de la figura del Otro en psicoanálisis.

³⁷ *Psyché*, que desde la influencia aristotélica, es el hálito vital, aliento de vida común en animales y humanos. No es lo racional, sino lo que compete a las pasiones, apetito, lo animal. El alma en este sentido es orgánico, protoorgánico, o algo afectivo emotivo (*Ibid.*:72)

³⁸ Los griegos consideran que tenemos dos tipos distintos de alma: *Psyché* y *Thymos*. Esto indicaría un destino dual: *Psyché* está referida a la percepción personal y subjetiva, con la tendencia de llevarnos más allá del mundo físico, mientras que *Thymós*, es la parte vigorosa, tiene un carácter social, pues se muestra y valida ante la comunidad.

En su libro “*Psique – La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*” E. Rodhe, dedica un capítulo para desarrollar las distintas concepciones de alma que se configuraron dentro de las esferas de la teología y la filosofía griega. Entre sus distinciones, se encuentra una notable participación de la influencia homérica del alma que se traslada no sólo a teorizaciones de ciertos filósofos como Empédocles, tanto que también se vierten en las distinciones que realizan Platón y Aristóteles, así como una marcada influencia en la psicología popular.

La concepción de un “alma” que mora como un ente espiritual dotado de existencia propia y cerrado sobre si mismo, formando una unidad, dentro del cuerpo, el cual no recibe de ella, sino que realiza por sus propios medios las actividades espirituales de las percepciones, las sensaciones, el pensamiento y la voluntad, es una concepción que coincide, en el fondo, con las hipótesis de psicología popular expuestas o presupuestas continuamente en los poemas homéricos. La única diferencia es que esta concepción poético-popular aparece precisada y determinada ahora siguiendo las inspiraciones de la especulación teológico- filosófica. (Rodhe, 2009: 208).

Dicha concepción en Empédocles de una dualidad del origen, por una parte la naturaleza y, por otra, las actividades anímicas que se trasladan a versiones más depuradas como la filosofía de Platón y Aristóteles, siendo en éste último un punto importante en la concepción del alma:

[...] incluso en Aristóteles, quien, además del “alma” que gobierna la naturaleza orgánico-corpórea del hombre y se manifiesta en ella, admite un “espíritu” (*nous*) de origen divino, infundido al hombre “desde fuera” y separable del alma y el cuerpo, el único llamado a sobrevivir después de la muerte del hombre a quien ha sido infundido. También en Empédocles es el alma un huésped venido del reino de los dioses, que se aloja en el hombre para animarlo. Queda, en cuanto a dignidad filosófica, muy por debajo del “espíritu” de Aristóteles; sin embargo, también la entrada de este huésped en un mundo formado por los elementos y sus fuerzas vitales, cobra expresión, aunque sólo sea una expresión teológicamente limitada, el sentimiento de que el espíritu es absolutamente irreductible a todo lo material, la intuición de la sustancial diversidad de ambas cosas. (*Ibidem*).

Por lo tanto, para Cuevas esta noción de espíritu (*nous*) que se presenta en distintos filósofos, teólogos y cierta psicología popular en Grecia Antigua, “puede abrir una veta de investigación, porque tendría que ver con la figura del Otro a través del lenguaje” (*Ibid.* 126). Con esta nota al pie, Cuevas ya no deja tan claro el motivo de su refutación, ya que, él mismo encuentra a partir de *Spychanalyse* una veta de

investigación con respecto al problema del lenguaje en Lacan y el papel fundamental del gran Otro. Este Asunto lo trataremos más tarde, en relación a lo que Lacan trabaja en su seminario “*Los cuatro conceptos fundamentales*”, esto a razón de ciertas discusiones que, contrario al objetivo de Josafat Cuevas, sí harían de “*Spychanalyse*” un punto nodal de debate entre filosofía, espiritualidad y psicoanálisis.

Existe un penúltimo punto a tratar, dentro de este abordaje: a qué sí se refiere Foucault con el cuidado de sí mismo, ¿cuál es ese sí? ¿deberíamos entenderlo como lo individual o conlleva una consideración ética, en tanto modos de lazo social?

Cuevas, sabe que la noción de sí mismo en los griegos es compleja y no refiere únicamente a una concepción individual, dado que el sí mismo antiguo no se encontraba conformado por una noción de interioridad, propia del cristianismo, y cómo indica Bruno Bonoris en su texto “*La obligación de decir la verdad*”, es en el cristianismo dónde se obligó al individuo a buscar dentro de sí mismo la verdad de su ser, de sus sufrimientos³⁹ y malestares, de lo qué es, y en adelante descifrarla y decirla, bajo el modelo de la confesión cristiana.

“Todo movimiento de articulación de Lacan respecto de aquello que especifica al sujeto puesto en cuestión por la experiencia del análisis va precisamente en contra de esta idea del sí mismo[...] Recorrer íntegramente el seminario de los años 67 y 68 dedicado al acto psicoanalítico, en el que Lacan cuestiona radicalmente cualquier sesgo de “mismidad” sea del costado analizante pero sobre todo, dado el acto como articulador, desde el costado del psicoanalista: La formulación de Lacan acerca de que el psicoanalista sólo se autoriza por él mismo (*lui même*), precisamente deja caer el “sí mismo”. No es que se autorice “por sí mismo”, posición evidentemente narcisista, sino por ese “él”, tercera persona en que Lacan ubica el lugar del inconsciente” (Cuevas, 2007: 112).

³⁹ En la *Genealogía de la Moral*, Nietzsche remarca el surgimiento del sufrimiento como interior al hombre dentro del cristianismo: “El sacerdote ascético, dirigirá esta transfiguración hacia la victoria del ideal ascético, el que clama la frase de Jesucristo “mi reino no es de este mundo” y le pide al devoto que la causa de su sufrimiento la busque dentro de sí [...] la causa de su sufrimiento debe buscarla dentro de sí, en una culpa, en una parte del pasado, debe entender su propio sufrimiento como estado de pena [...] el enfermo se ha convertido en ‘el pecador [...] el reinterpretar el sufrimiento como sentimientos de culpa, de temor, de castigo; en todas partes el pecador que se impone a sí mismo el suplicio de la rueda, la rueda cruel de una conciencia inquieta, enfermiza, libidinosa; en todas partes, el tormento mudo, el temor extremo, la agonía del corazón martirizado, los espasmos de una felicidad desconocida, el grito que pide ‘redención’ (Nietzsche, 2005: 181).

Si no se trata de un sí mismo individual ¿de qué se trata? Para contestar, Cuevas se dirige a la obra de Pierre Hadot, experto en el estudio de los ejercicios espirituales y la filosofía de la Antigüedad (investigaciones que el propio Foucault cita en su seminario), donde precisamente encuentra que entre Hadot y Foucault existieron puntos de desacuerdo en torno a la finalidad de los ejercicios espirituales. Por su parte Hadot piensa que la finalidad es la siguiente:

“La Antigüedad entiende la filosofía como un ejercicio a practicar constantemente; invita a concentrarse en cada instante de la existencia, a tomar consciencia del infinito valor del momento presente siempre que uno lo sitúe en una perspectiva cósmica. Pues el ejercicio de la sabiduría comporta una dimensión cósmica. Mientras el hombre corriente ha perdido contacto con el mundo, dejando de percibirlo e tanto que mundo y considerándolo más bien como medio de satisfacer sus deseos, el sabio no cesa de tener el Todo siempre presente en su espíritu. Piensa y actúa según una perspectiva universal. Conoce así un sentimiento de pertenencia a un Todo que desborda los límites de su individualidad”. (Hadot, P. 2006: 246-247)

Por lo tanto el desacuerdo que tiene Pierre Hadot con Foucault es que los ejercicios espirituales no tratarían de una cuestión estética, en donde el yo sea una obra a realizar, sino que se debe superar al yo, para acceder a la perspectiva del Todo, no es buscar la belleza (*kalon*), sino el bien (*agathon*)⁴⁰. Asimismo, Hadot indica que aunque Foucault entiende la importancia de la filosofía antigua como terapéutica, no la dota del valor de curar contra la angustia, en beneficio de la paz del espíritu y las preocupaciones de la existencia humana, como son el temor a los dioses y el temor a la muerte.

Cuevas asume que el sentido de espiritualidad en Pierre Hadot no está separado de sus vivencias y del sentido que le otorga al mundo, similar al ‘sentimiento oceánico’⁴¹ de Romain Rolland ante el cual Freud escribe en *Malestar*

⁴⁰ “Es por ello por lo que en lugar de hablar de ‘cultivo del yo’ sería más adecuado hablar en términos de transformación transfiguración, de ‘superación del yo’ Y si lo que se presente es analizar este estado no puede dejarse de lado el término “sabiduría” que, a mi juicio, no es utilizado sino raramente, por no decir nunca, por Foucault. Por sabiduría se entiende es estado que quizá jamás sea alcanzado por el filósofo, pero al que tiende mediante un intento de transformación de sí mismo. Con el fin de superarse. En tres aspectos fundamentales: la paz espiritual (*ataraxia*), la libertad interior (*autarkeia*) y, salvo en el caso de los escépticos, la consciencia cósmica, es decir, esa consciencia de pertenencia al Todo humano y cósmico consistente en una suerte de dilatación, de transfiguración del yo gracias al cual se consigue la grandeza del alma” (*megalopsuchia*) (*Ibid.*: 255)

⁴¹ Respecto a los desacuerdos con Foucault, Pierre Hadot aclara su postura: “Me resulta más atractivo el aspecto cósmico de la filosofía, tal vez a causa de ciertas sensaciones que me sido dado

en la *Cultura* que no comparte lo que para Rolland parece la fuente genuina de la religiosidad, que describe como un ‘sentimiento de “eternidad”, sin límites ni barreras ‘ante ese sentimiento que llama oceánico. De esta manera, Cuevas refuta posible aproximación entre el cuidado de sí y el psicoanálisis, puesto que, de no tratarse de un “sí mismo” individual, entonces tendría que ver con esta parte cósmica, de eternidad e inmersión con el mundo, lo cual no es tema para el psicoanálisis.

La crítica, no es está del todo equivocada, psicoanalistas como Guy Le Gaufey también centran su interrogación de “*Spychanalyse*” en torno al sí mismo, y que haría del estudio de Foucault un mero “cultivo del yo” o una forma “estética de la existencia” y no ética, crítica que el propio Hadot le dirigió a Foucault.

Finalmente, Josafat Cuevas, trae el concepto de transferencia como punto distintivo y central dentro del psicoanálisis, a través del cual se nos presentan una serie de interrogantes y avatares hacia ambas disciplinas:

“Más allá con los puntos de cercanía con los ejercicios spi, distingue radicalmente al psicoanálisis: la transferencia” (*Ibid.*: 129).

Múltiples psicoanalistas denuncian un anacronismo en la propuesta de lectura de Allouch, con consecuencias que llevaría a otra clínica y que terminaría por borrar la especificidad del psicoanálisis en el terreno filosófico. Sin embargo, creemos que más que un problema de mala lectura, Allouch responde a una cuestión de la tradición, al ser ésta una posible lectura, que en efecto llevaría otro tipo concepción del psicoanálisis y por ende otra clínica.

La transferencia en psicoanálisis, nos permite ubicar un punto de inflexión con respecto a otros conceptos que se manejan en el cuidado de sí con la noción de parresia, en el examen de las representaciones del estoicismo y el ascetismo cristiano, en específico de esta práctica, con la confesión. A partir de las críticas de Cuevas y Melenotte, seguimos un hilo conductor que puede ser el punto de cruce

experimentar, como la de un “sentimiento oceánico”. Desearía por lo tanto que la filosofía se situara en la perspectiva del universo, o en la de la humanidad entendida como totalidad, o en la de la humanidad como otredad. (*Ibid.*:327)

entre el psicoanálisis, en su teorización como en su clínica, con el cuidado de sí, este punto es la noción de transferencia.

Es en este punto donde el escrito toma valor, en realizar una disertación sobre las particularidades de las prácticas espirituales que las colocan en otro lugar con respecto a la clínica analítica, pero que nos pueden brindar un diálogo, que nos acerque a elucidar el concepto de transferencia, a partir de las prácticas espirituales, dicho diálogo se verá en este momento recortado a una breve intelección de la transferencia desde el análisis freudiano y lacaniano y sus puntos de imprecisión.

Abordando el camino que expone Allouch, que va del psicoanálisis a la filosofía, validamos una lectura que posibilite pensar la transferencia, justamente, porque nos invita a reflexionar ¿Qué es eso que ocurre en las prácticas espirituales, ¿qué se juega ahí, y cómo eso nos puede brindar elementos en derredor a la transferencia en psicoanálisis?

Para el Psicoanálisis resulta trascendente buscar establecer un posible diálogo con la Filosofía, en específico con las prácticas espirituales que estudia Foucault, con objeto de inteligir algunas de las ambigüedades que en a nivel teórico-clínico acontecen y que competen a la transferencia.

Ya en un texto posterior, *Spychanalyse II*, Allouch alude a varios momentos en la obra freudiana donde se toma el problema de la espiritualidad, ligada a la religión (Moisés y el monoteísmo); sobre todo, extiende su búsqueda en Lacan para encontrar en él un interés por la espiritualidad (la investigación bíblica para fundamentar el Nombre-del-Padre), indicando que según su búsqueda, en ninguna parte encuentra en Lacan una lucha abierta contra la espiritualidad. Aprovecha este segundo texto para contestar a los detractores de su propuesta, y sugerir en ellos una motivación cristiana latente. No ayuda mucho a su defensa, que uno de ellos, Guy Le Gaufey; al final del coloquio de *L'école lacanienne de psychanalyse: Mais où est donc la psychanalyse* que se realizó en París, en 2006, se opone contundentemente a aceptar el sesgo de espiritualidad en psicoanálisis:

Soy atea, y sé perfectamente que no puedo demostrar la inexistencia de Dios, y tampoco la inexistencia del ser del sujeto. Pero digo “¡No!” a la

espiritualidad.⁴² (Bercovich, 2009: 45).

En ese mismo artículo, se incluye una conferencia en Buenos Aires en 2008, en la que Allouch comenta riendo “Con la *Spychanalyse* introduje un virus al psicoanálisis”⁴³ (Bercovich, 2009).

Para Foucault en la entrevista “*La ética del cuidado de uno mismo como práctica de libertad*” nos indica que el objeto de dirigirse a las relaciones entre sujeto y verdad en Grecia Antigua, es para poder fundamentar un modo ético que en la actualidad se dirija a formas de convivencia con el otro. Lejos está de pedir una reactualización de esas prácticas de cuidado de sí a modo nostálgico, a modo de retomar antiguos valores y prácticas perdidas.

-Concordia: ¿Se debería actualizar esta noción del cuidado de sí, en sentido clásico, frente a este pensamiento moderno?

-Foucault: No, en absoluto, no se trata de decir: desgraciadamente se ha olvidado el cuidado de uno mismo, y el cuidado de sí es la clave de todo. Nada me resulta más ajeno que la idea de que la filosofía se ha extraviado en un momento determinado, que ha olvidado algo, y que existe en alguna parte de su historia un principio, un fundamento, que es preciso redescubrir. Me parece que todo ese tipo de análisis que, o bien adoptan una forma radical diciendo que, desde sus comienzos, la filosofía ha sido olvido, o bien adoptan una forma mucho más histórica para afirmar que en tal filosofía hay algo que ha sido olvidado, no son muy interesantes, no se puede obtener gran cosa de ellos (Foucault, 2009).

Presentar las prácticas de sí, se hace, por un lado, con el objeto de evidenciar las rupturas que ha sufrido la espiritualidad – en tanto modos de transformación de uno mismo para acceder a la verdad y a distintos modos de ser – y la filosofía, con el

⁴² Al ser cuestionado sobre sus argumentos para tal postura, sólo contesta “*I just say no*”.

⁴³ En el texto “*El psicoanálisis será foucaultiano o no será*”, Jean Allouch lo siguiente precisamente hablando de tal sentencia “Utilizar como título, así como lo he deseado, una cita propia puede parecer el colmo de autocomplacencia, un empuje agudo de narcisismo o, incluso, quizás, una repugnante operación de promoción. Sin embargo, me di autorización porque, desde que fue dicha y luego escrita, esta frase ha suscitado numerosas reacciones, tanto en América Latina como en Francia. Pasada la sorpresa, han elegido estas palabras que valían como proposición, se la criticó, se la deploró y, a veces, fue leída y adoptada. Si bien se pronunció en enero de 1998 y se publicó unos meses más tarde Jean Allouch, *El psicoanálisis, una erotología de pasaje*, traducción de Silvio Mattoni, Ediciones literales, 1998, p. 169), es recién ahora, y empujado por la temática de nuestro coloquio, que intentaré explicarme más detenidamente” (Allouch, J. 2015: 1). Allouch, explica que tal sentencia la pronuncia no porque deje de alguna manera a Lacan atrás o porque Lacan le resulte insuficiente y por ello el recurso a la obra de Foucault, sino porque encuentra en ambos desarrollos paralelos que podrían utilizarse como brújula planteamientos futuros, justamente anticipando la propuesta de “*Spychanalyse*” de 2006, elaborada ocho años después de esta sentencia al psicoanálisis. Ubicándose, en su opinión, en un “más allá” de Lacan, a través de Foucault.

modelo del conócete a ti mismo. Y de cómo esto nos ubica en un horizonte de sentido, en una tradición específica de ver al cuidado de sí con una mirada de sospecha, por parecer individual y egoísta.

Es precisa la interrogación, por otra parte, que le han dirigido a Allouch, entre ellos Guy Le Gaufey, él pregunta ¿A qué 'sí mismo' se refiere el cuidado de sí, podemos entenderlo como al individuo y a su 'interioridad', de la cual el psicoanálisis se aparta tajantemente?

Recordemos que en las prácticas de sí, hubo distintas rupturas y discontinuidades en la cuestión de cómo se entendía el sí mismo (*auto to auto*), cuestión que tocamos en el capítulo tercero, en la cuestión de ese 'sí mismo', no es tanto ¿qué animal eres, cuál es tu naturaleza, de qué estás compuesto?, cuanto que ese pronombre reflexivo pregunta por el elemento que es igual del lado del sujeto y del lado del objeto; aunque paradójicamente, también se trata de una cuestión del mejoramiento del alma (*psykhe*), desde Sócrates, y para Heráclito la fórmula es: '*therapeuein hauton kai ten psykhen* 'el cuidado debe ocuparse, de velar por sí mismo y [por] el alma'(Foucault, 2002: 67).

Dejemos esta puntualización aquí, que involucra una posible respuesta a las críticas planteadas hacia Allouch, para dirigirnos a establecer los puntos en Lacan que marcan la posibilidad del psicoanálisis a partir del sujeto cartesiano, siguiendo la pauta marcada por Melenotte, quien subraya que el interés de Lacan por el sujeto está atravesado por el cogito de Descartes.

4.3 COGITO CARTESIANO DESDE JACQUES LACAN

Si seguimos las argumentaciones de Melenotte, sobre el sujeto cartesiano como punto de partida para el psicoanálisis, que fue una precisión realizada por Lacan.

Para Lacan en '*La Ciencia y la Verdad*' de 1966, indica que el *cogito* cartesiano le sirvió como hilo conductor como un momento históricamente definido

para formular la división experimentada del sujeto, división efectuada entre saber y verdad. Lacan nos menciona que fue a partir de Freud y textos como *Ichspaltung*, sobre la pérdida de realidad, entre otros, donde se construye una tesis fundamental: “el saber y el sujeto están tomados en una división constituyente” (Lacan,2009: 814).

“Es impensable que el psicoanálisis como práctica, que el inconsciente, el de Freud, como descubrimiento, hubiesen tenido lugar antes del nacimiento, en el siglo que ha sido llamado el siglo del genio, el XVII, de la ciencia” (*Ibíd.* 814-815).

Resulta muy claro para Lacan que Freud, a pesar de habersele imputado una ruptura con los ideales del cientificismo de su época, fueron, en realidad, el seguimiento de esos ideales de una cierta tradición transmitida desde Helmholtz, Du Bois-Reymond y Brücke – con la fisiología, y la termodinámica– lo que condujo a Freud a la elaboración del psicoanálisis y fundar el campo psicoanalítico en esa división del sujeto.

Es necesario, para Lacan ese advenimiento del la ciencia y de ese sujeto de la ciencia para poder plantear que en el psicoanálisis debemos renunciar a que a cada verdad responda su saber (*Ibíd.*: 828).

Partimos de la idea de Heidegger, de tomar a Descartes y el *cogito* como indicador del nacimiento de la Modernidad, en donde el hombre toma la medida de todas las cosas y es capaz de acceder a través del *cogito* a certezas inquebrantables (*Ibíd.*,: 99). Leemos en Descartes la preocupación por fundar un método para dejar la duda y alcanzar certezas; logrando con ello, separar verdad y saber.

Encontramos en Hamelin que: La solución cartesiana a la incertidumbre de sus conocimiento y del propio mundo consistió en ir hacia atrás en dirección de la única certeza incondicional: el *cogito*, el sujeto de la ciencia. Desde esa certeza fundamental, Descartes fincó un método de investigación y delimitó las posibilidades del entendimiento. Descartes se levantó entonces como el conquistador del escepticismo y el *cogito* se presentó – ante todos los esfuerzos de los escépticos por encerrarnos en un pensamiento incapaz de tomar posesión del ser – como la condición de posibilidad para fundamentar el conocimiento (Ávila, 2015: 24).

Ahora bien, Lacan con este recurso del sujeto cartesiano – pensado como elemento fundamental para poder acceder a cualquier verdad desde sí y para sí, rechazando

cualquier autoridad – lo que intenta no es una reactualización del mismo bajo una nueva forma de Modernidad, sino plantear un retorno al descubrimiento radical del inconsciente.

El *cogito* se ofreció, en la ruta crítica lacaniana, como pivote alrededor del cual se podía dar la vuelta necesaria para el retorno al descubrimiento de Freud : lo *inconsciente* (*Ibid.* : 100).

Por lo tanto, el *cogito* como condición de posibilidad del conocimiento en la ciencia moderna, es una condición necesaria para el psicoanálisis, como indica Lacan: la Ciencia en la que todos estamos atrapados y de la que tampoco puede librarse el psicoanalista” (*Ibid.*: 239); pero el psicoanálisis no refuerza ese sujeto cartesiano, sino que toma a ese sujeto y lo torna en un sujeto del inconsciente, dividido entre saber y verdad, división que en Lacan se funda por el hecho de que habla⁴⁴ y que es hablado por el inconsciente, en calidad de estar estructurado como un lenguaje.

El psicoanálisis, parte de este sujeto cartesiano como condición de posibilidad, pero no en su costado de la consciencia, sino en la división radical que existe en él como efecto del lenguaje; no obstante, el psicoanálisis no refuerza ese sujeto de la consciencia toma ese sujeto de la ciencia para cuestionar las condiciones, por esta división fundamental de la que parte el psicoanálisis, bajo las cuales sufre.

4.4 TRANSFERENCIA O EL CIERRE DEL INCONSCIENTE

En su seminario “*Los cuatro conceptos fundamentales*” de 1964, Lacan se propone, entre otras cosas, presentar de manera precisa su concepción de inconsciente como un inconsciente vacío y, a partir de esto, consagrar las conceptualizaciones de repetición, pulsión y transferencia. En específico, nos toca ceñirnos a la noción de transferencia que en este seminario se propone, que en su

⁴⁴ La verdad se funda por el hecho de que habla y puesto que no tiene otro medio para hacerlo (Lacan, 2009, 825) En este sentido, el sujeto cartesiano de la ciencia quedó definido, según Lacan, por medio de la sentencia freudiana “*Wo es war, soll Ich werden*” “allí donde ello era, allí como sujeto debo advenir yo” (Ávila, 2015: 112-113).

articulación con el resto, produce cambios en el abordaje teórico y clínico del psicoanálisis.

En la sesión titulada “*Del sujeto de la certeza*” Lacan parte de replantear un recorte a la forma en que Freud pensaba el inconciente, propone leer el caso Dora, para tal efecto, como ejemplificación de la forma del proceder freudiano en lo que respecta al campo del inconciente.

“Su paciente se burla de usted, puesto que en su análisis tiene sueños hechos adrede para convencerlo de que ella regresa a lo que le piden, al gusto por los hombres. Freud no ve en ello objeción alguna: el inconsciente, nos dice, no es el sueño. En su boca, esto quiere decir que el inconsciente puede ejercerse en el sentido de un engaño, y que para él esto no tiene ninguna objeción” (Lacan, 2010:15).

En esta forma de concebir el inconciente como lo que engaña, que se encuentra y abre en lo que vacila del hablante. Con esto, dirá que el inconsciente son los efectos de la palabra sobre el sujeto (*Ibíd.*:132) y la transferencia sería tanto límite a la rememoración que se ofrece al analista para su construcción, como el punto de transmisión de los poderes del inconsciente “poderes del sujeto al Otro, que llamamos gran Otro, al lugar de la palabra, virtualmente el lugar de la verdad (*Ibíd.*: 135).

Eso que habla, no puede provenir del yo, que se encuentra en su función de desconocimiento, “[...] él no sabe lo que dice, no siquiera sabe que habla, como la experiencia del análisis entera nos lo enseña” (Lacan, 2009: 780).

Que el Otro sea para el sujeto el lugar de su causa significativa no hace aquí sino motivar la razón por la que ningún sujeto puede ser causa de sí (*Ibíd.*: 799).

El paciente es hablado desde el lenguaje articulado en significantes. La cita que tomamos de “*Posición del Inconciente*” para explicar esta cuestión es un tanto extensa, pero constituye el argumento central de este apartado y que vamos desarrollando:

“El lugar en cuestión es la entrada de la caverna respecto de la cual es sabido que Platón nos guía hacia la salida, mientras que puede uno imaginar ver entrar en ella al psicoanalista. Pero las cosas son menos

fáciles, porque es una entrada a la que nunca se llega sino en el momento en que están cerrando, y porque el único medio para que se entreabra es llamar al interior [...]” (Lacan, 2009: 797).

El inconciente en cuanto se cierra hay que hablarle desde adentro, es el momento de lo inconciente para Lacan. En Freud, es por la represión que se fundaría un inconciente; constituyente de un aparato psíquico, lleno de instancias, registros o huellas mnémicas y, al menos en una primer tópica, de dos polos de la conciencia – polo de percepción y polo motor –.

Esto no es insoluble, si el sésamo del inconciente es tener efecto de palabra, ser estructura de lenguaje, pero exige del analista que vuelva la vista al modo de su cierre. (*Ibidem*).

Es importante aclarar, que cuando Lacan indica que el inconciente se cierra, no lo hace en el sentido literal de la acción de cerrar una puerta; se refiere, a que se cerró *algo*, en el momento en que se produce, otra vez, lo mismo, es decir, la repetición.

Lo que está en juego es que no hay nada dentro del inconciente, habría que llamar desde dentro por un efecto del lenguaje, por los significantes llamando para que eso se inserte en el Gran Otro, esa cadena de significantes, el analista se coloca en el lugar del Gran Otro para que el paciente hable, desde dentro; por lo tanto, si es un significante el que lo representa (al sujeto) la identificación sería con un significante, no con otra persona o modelo de amor.

[...] Se da uno cuenta de que es el cierre del inconciente el que da la clave de su espacio, y concretamente de la impropiedad que hay en hacer de él un dentro. (*Ibidem*).

Por lo tanto, si no hay un inconciente reprimido, se ha vaciado ese lugar. Se ha producido el vaciamiento de contenidos, entonces se vacía el lugar, ya no hay lugar. Ya no hay dentro. El análisis se realizaría sobre el litoral, en el borde de los significantes. Efectivamente, el hablante no está combinando voluntariamente los significantes, habla de lo que le pasa, de su sufrimiento y en eso hay algo que insiste.

El inconciente entonces no es un supuesto ontológico sustancializado; el inconciente para Lacan es contrario a la idea de un aparato psíquico, que cada uno

porta en su interior. El inconsciente es entre ellos su corte en acto. La transferencia sería su corte en acto.

“La primera, la alienación, es cosa del sujeto. En un campo de objetos, no es concebible ninguna relación que engendre la alienación, si no es la del significante.” (Lacan, 2009: 819).

Los significantes preexisten al sujeto, a los seres hablantes. “[...] Tenemos por origen el dato de que ningún sujeto tiene razón para aparecer en lo real, salvo que existan allí seres hablantes” (*Ibidem*) La aparición del sujeto no es por la relación con los objetos, sino con significantes, que en nada remiten al objeto.

“Conceder esta prioridad al significante sobre el sujeto es, para nosotros tener en cuenta la experiencia que Freud nos abrió de que el significante juega y gana, si puede decirse, antes que el sujeto se percate de ello, hasta el punto de que en el juego *Witz*, del rasgo del ingenio, por ejemplo, sorprende al sujeto. Con su flash, lo que ilumina es la división del sujeto consigo mismo. (*Ibidem*)

No obstante, dice que la alienación al significante es el precio que el sujeto paga como su condición de posibilidad; sin embargo, lo hace al precio de coagularlo, petrificarlo al significante. Así, el análisis no consistiría en una liberación del sujeto. Uno no está alienado al gran Otro, está alienado a los significantes, no podemos liberarnos de la estructura del lenguaje que nos trasciende.

Lacan marcará que la transferencia es ese punto del límite a la rememoración, como el punto de aparición del concepto de transferencia, aparece en el momento del cierre del inconsciente, como momento que por fugaz que sea, el Otro ya está presente, pero es la transferencia la que cierra la puerta: “[...] la bealdad con la que uno quiere hablar está detrás de los postigos, esperando, como quien no quiere la cosa, poder abrirlos otra vez” (*Ibid.*: 137) y es el momento indicado para la interpretación del analista, pues es con esa bealdad con la que uno quiere hablar.

La transferencia es el medio por el cual se interrumpe la comunicación del inconsciente, por el que el inconsciente se vuelve a cerrar. Lejos de ser el momento de la transmisión de poderes al inconsciente, la transferencia es al contrario su cierre. (*Ibidem*).

Posteriormente, para continuar con la estructura de la transferencia, se remite a la posición del engaño, a partir del sujeto cartesiano de la certeza como coordenada necesaria de análisis, esto en relación a lo que el inconsciente revela, por ser del

orden del engaño. Para lo cual se dirige al amor como modelo del engaño y se pregunta: “¿No es ésta una estructura fundamental de la dimensión del amor, que la transferencia nos da la oportunidad de ilustrar? Persuadiendo al otro de que tiene lo que puede completarnos, nos aseguramos precisamente de que podremos seguir ignorando qué nos falta.” (*Ibíd.*: 139) y es el orden del engaño lo que sirve de guía en tanto hace surgir el amor en el momento preciso del análisis, a nivel de la transferencia.

En este nivel del engaño, el ‘yo miento’ cobra un valor fundamental, puesto que es una paradoja, que al enunciarla digo la verdad, pero al mismo tiempo afirmo una intención al engaño. De ahí que Lacan ubique la verdad como imposible de ser individual, de estar en uno, sino que se ubica en el Otro.

“El yo te engaño proviene del punto donde el analista espera al sujeto, y le devuelve, según la fórmula, su propio mensaje en su verdadera significación, es decir, en forma invertida. Le dice: en ese yo te engaño, el mensaje que envías es lo que yo te expreso y al hacerlo, dices la verdad. (*Ibíd.*: 145).

Al proponerlo así, la transferencia no sería la restauración de lo que está escondido en el inconsciente y la catarsis de sus elementos. No habría nada a desenmascarar o hacer consciente.

Si dije que el inconsciente es el discurso del Otro [*Autre*] con una A mayúscula, es para indicar el más allá donde se anuda el reconocimiento del deseo con el deseo de reconocimiento. Dicho de otra manera, ese otro es el Otro que invoca incluso mi mentira como fiador de la verdad en la cual él subsiste. En lo cual se observa que es con la aparición del lenguaje como emerge la dimensión de la verdad. (Lacan, 2009: 491).

El sujeto habla desde el lugar del Otro, como fiador de verdad, en tanto participa el deseo, al nivel del inconsciente. Es sólo en el lugar del Otro donde el sujeto puede adquirir ese estatus (*Ibíd.*: 153).

“La transferencia no es la puesta en acto de una ilusión que, según se supone, nos lleva a esa identificación alienante que es la de cualquier conformización, así fuera a un modelo ideal, modelo al que en ningún caso, además puede servir de soporte el analista –, la transferencia es la puesta en acto de la realidad del inconsciente” (Lacan, 2010:152).

En este punto, Lacan realiza lo trabajado en el seminario ocho, cuando usa como recurso al *Banquete* de Platón. Ahora, remarca la especial posición que ocupa Sócrates frente al saber, dado que el pretende no saber nada, excepto, sobre el *Eros*, es decir, el deseo. Para Lacan, ahí está indicado el lugar de la transferencia, en cuanto hay un sujeto que se supone saber y al que uno se dirige.

“El sujeto entra en un juego a partir del siguiente soporte fundamental – al sujeto se le supone saber, por el mero hecho de ser sujeto del deseo. Pero entonces ¿qué ocurre? Ocurre algo que en su aparición más común se denomina *efecto de transferencia*. Este efecto es el amor. Es evidente que, como todo amor sólo se ubica, como indica Freud, en el campo del narcisismo. Amar es, esencialmente, querer ser amado. (*Ibidem*).

En ese amor surge la estructura del engaño, en donde Freud indica que la transferencia no se alcanza *in absentia, in effigie*, porque la transferencia no es la ilusión de algo vivido en el pasado. “Por el contrario, en tanto está sujeto al deseo del analista, el sujeto desea engañarlo acerca de esa sujeción haciéndose amar por él, proponiendo motu proprio esa falsedad esencial que es el amor. El efecto de transferencia es ese efecto de engaño que se repite en el aquí y ahora” (*Ibid.*: 261)

Detrás de ese efecto de transferencia, Lacan encuentra el vínculo del deseo del analista con el deseo del paciente, siendo el primero el verdadero resorte de la transferencia.

Pero el ser que a nosotros que operamos desde el campo de la palabra y del lenguaje, desde el más acá de la entrada de la caverna, nos responde, ¿cuál es? Iremos a darle cuerpo por las propias paredes de la caverna que vivirían o más bien se animarían con una palpitación cuyo movimiento de vida está captando, ahora, es decir, después de que hayamos articulado función y campo de la palabra y del lenguaje en su condicionamiento. (Lacan, 2009, 803).

También, encuentra que la ética estoica, marcada por la fase “Hágase tu voluntad” – que después recupera el cristianismo – es la clave para aproximarnos a la idea de una regencia absoluta del deseo del Otro en la neurosis.

De ahí, que haya tomado lo que se despliega entre Sócrates y Alcibíades en el *Banquete*, porque hace visible la estructura del deseo. Alcibíades viene a pedirle a Sócrates algo que él mismo no sabe qué es, pero que llama *agalma* – como ese misterio por ser un objeto precioso.

Ante esto, Sócrates ya no le indica que se *ocupe de sí, de su alma* – como cuando Alcibíades era joven⁴⁵ – sino que le pide que se ocupe de su deseo y *cada quien donde le aprieta el zapato*,(Ibíd. 263) y lo haga a través de Agatón. Sócrates⁴⁶ al indicarle esta máxima, no es en razón de ocúpate de tu deseo, como algo propio de Alcibíades, tanto está inscrito en el deseo del Otro, que es la razón por la cual le muestra la estructura del engaño, y lo dirige a Agatón.

El análisis consistiría en hacer ver al sujeto de sus relaciones, no con el yo del analista tomado como un modelo, sino respecto al Otro. Nos dice Lacan en el seminario dos “Se trata que el sujeto descubra a qué Otro se dirige [...] y de que asuma las relaciones de transferencia en el lugar en que está, sin saber donde estaba” (Lacan, 2010: 370).

Desde esta lectura lacaniana, habría formas de hacer transferencia, en la medida en que alguien se pueda posicionar en transferencia, no en un diagnóstico que lo clasifique, es en una manera de hacer transferencia.

La transferencia es entonces pensada a partir del deseo del analista, como el que tiene el deseo más puro, que no remite a un objeto. El deseo del analista no remite a nada, se zafa de la necesidad y la demanda. Se coloca como un significante, por ello no habría contratransferencia, que nos dejaría sin posibilidad de

⁴⁵ Sócrates, nos menciona Foucault, toma a Alcibíades como discípulo en el cuidado de sí, porque al hacerle la pregunta, clásica en la educación griega, sobre si te propusieran la siguiente elección: morir hoy o seguir llevando una vida sin brillo, ¿qué preferirías? Pues bien [respondería Alcibíades]: preferiría morir hoy, y no llevar una vida que no me diera nada más de lo que yo tengo. Por eso Sócrates aborda a Alcibíades. (Foucault, 2002: 47) Recordamos que la referencia homérica a la pregunta clásica, corresponde a la decisión que debe tomar Aquiles sobre los dos destinos que le aguardan, si se marcha a pelear a Troya, le espera una gloria imperecedera, al contrario, de quedarse en su patria, le estará reservada una vida de jornalero y una muerte que alcanzará mucho en alcanzarlo. Ante esto Nietzsche en el Nacimiento de la Tragedia, nos indica que bajo el principio apolíneo de racionalidad, individuación y medida, bajo la máxima inscrita en Delfos: “conócete a ti mismo” y de “¡no demasiado!”, les permite a los griegos pensar que : “No es indigno del más grande de los héroes anhelar seguir viviendo, aunque sea como jornalero. En el estadio apolíneo la “voluntad” desea con tanto ímpetu esta existencia, el hombre homérico se siente tan identificado con ella, que incluso el lamento se convierte en un canto de alabanza de la misma. (Nietzsche,2015:56)

⁴⁶ No es casual que Sócrates, como amado, se llame *atopos*. El otro, que yo deseo y que me fascina, *carece de lugar*. Se sustrae al lenguaje de lo igual: «Atópico, el otro hace temblar el lenguaje: no se puede hablar *de él, sobre él*; todo atributo es falso, doloroso, torpe, mortificante».1 (Chul. Han, 2014: 10).

análisis, constituiría una resistencia, pues el analista respondería desde sus prejuicios, como en el caso Dora.

Es necesario, además abordar los desarrollos de Lacan sobre la transferencia entendida como Sujeto-supuesto-saber. En su primera etapa de enseñanza, Lacan toma las dimensiones de la transferencia en su costado imaginario, como sugestión que proviene en la dimensión de propia del vínculo humano, y después desarrolla la transferencia en su índole simbólica, en el vínculo con el Otro (A). Sin embargo, ya para este momento de su obra (Seminario XI y Subversión del Sujeto...) queda establecida otra dimensión de la transferencia.

Alfredo Eidelsztein nos aporta luz en este tema, Indica que para que se instale la transferencia, el analista deberá colocarse en el intervalo de las “dos cadenas” propias del grafo del deseo, “en esa maniobra que se denomina: no satisfacer la demanda.

“El sostenimiento de esta función de intervalo será, para Lacan, la transferencia. La función que pone trabajar el analista es la función “deseo del analista” . La transferencia ya no será sostenerse en el lugar de A. La maniobra del analizante, que consiste en elevar a otro (a) cualquier a la condición de Otro (A), se llamará ahora “Sujeto supuesto al Saber”. La maniobra del analista consiste en no localizarse en el lugar de sujeto supuesto al saber, sino localizarse en el intervalo, en el “entre-dos” de ambas cadenas significantes [...] Responder como analista a una demanda de análisis es entonces un “decir que sí y decir que no” al hecho de ser elevado a la función de Otro (A) para un determinado sujeto) para ofrecerle al sujeto la vía de salida del círculo infernal de la demanda hacia la cadena superior del grafo, allí donde se ubica S (A barrado), plantear el más allá de la demanda y así abrir el intervalo que haga posible el entre-dos de las cadenas significantes”. (Eidelsztein, 1993: 153-154)

Esa maniobra de suposición no es lo que habitualmente se dice que: “el paciente supone que el analista sabe”, es una maniobra en la que supone que hay coincidencia entre el sujeto y el saber. La posición de quien consulta es individualista y el sujeto es un efecto a surgir del análisis. No puede haber coincidencia entre saber y sujeto.

En este sentido, el sujeto es pensado por los significantes, es creado por ellos. Como indica Eidelsztein, “No es como se lo plantea en Freud, que *“Es Usted*

el que recuerda pero lo que pasa es que Usted reprime. Si logramos trabajar de tal manera que Usted deje de reprimir, Usted recordará”.(Eidelsztein, A. 2001) Es un sujeto supuesto por los significantes que están en juego, sin ser el analizante o el analista, no en su correspondencia con ninguna persona. En tanto el analista se coloque en el intervalo de significantes. Será al sujeto al que se le supone un saber, producto del efecto significante.

De lo que se trata, cuando decimos «sujeto-supuesto-saber», es que ese saber quiere decir algo y que, para que vos vivas con menos sufrimiento de este exceso de sufrimiento que padeces, conviene que sepas lo que Eso quiere decir. Más aun, no solamente que sepas lo que Eso quiere decir, sino que además asumas una posición con respecto a Eso; esto es, si vas a querer lo que Eso quiere decir. Nosotros trabajamos con un sujeto supuesto al saber. Hay un saber que está cifrado y, por el mero hecho de estarlo, uno puede decir que le corresponde un sujeto porque si no, ¿por qué y para qué se cifró? Se cifró, precisamente, para ser descifrado. Y si fue cifrado para ser descifrado, uno le asocia un sujeto.(Ibíd.: 161)

En su seminario sobre “*Ética del Psicoanálisis II*”, Eidelsztein hablando sobre el posterior desarrollo de la transferencia en la obra de Lacan, se remite a la “*Introducción de la edición alemana del primer volumen de los Escritos de Lacan de 1973*”, para trabajar una cita donde Lacan deja planteado un desarrollo sobre la transferencia.

De ahí precisamente resulta que no hay comunicación en el análisis sino por una vía que trasciende al sentido, la que procede de la suposición de un sujeto al saber inconsciente, es decir, al ciframiento. Es lo que articulé: sujeto supuesto saber. Por ello la transferencia es amor, un sentimiento que adquiere allí una forma tan nueva que introduce en él la subversión, no porque sea menos ilusoria, sino porque se procura un *partenaire* que tiene posibilidad de responder, no es el caso en las otras formas. Vuelvo a poner en juego la buena suerte, salvo que, esta posibilidad, esta vez viene de mí y yo debo proporcionarla. Insisto: es el amor el que se dirige al saber. No el deseo: porque en lo que concierne al *Wisstrieb* [pulsión epistemofílica o pulsión del saber], aunque tenga el cuño de Freud, está claro que no lo hay en lo más mínimo. La cosa llega hasta tal punto que se funda la pasión mayor en el ser hablante, que no es el amor, ni el odio, sino la ignorancia. Esto lo palpo todos los días. (Lacan, J. 2012: 586)

La transferencia introduciría algo nuevo, no se trata del amor común (como Freud piensa el amor de transferencia), dado que en el análisis habría alguien capaz de contestarle al sujeto. La curación por amor no se lograría, debido a que la figura del analista nunca caería, nunca dejaría de estar bajo el lugar del Otro (A), sería a través del deseo del analista, como ocurra una verdadera cura. “En la otra [la del

amor], por más que opere sobre lo sintomático, no produce la caída del Otro —por la vía del amor, no hay caída del Otro.” (Eidelsztein, 2001:172)

Llegamos a un punto de comenzar a concluir, precisamos en un primer momento de introducir la tesis de Allouch con el objetivo de repensar al psicoanálisis – en su cuerpo teórico y su clínica – a partir de problemáticas comunes con el cuidado de sí

Para efectos de nuestra tesis, se volvió necesario plantear las problemáticas que en las prácticas de sí surgían al intentar llevar a cabo esta máxima apolínea “ocúpate de ti mismo” y “conócete a ti mismo” en sus posibles articulaciones con el psicoanálisis.

Para Bruno Bonoris, por ejemplo, el psicoanálisis no es cuidado de sí estrictamente hablando, porque estas prácticas se dirigían a sujetos pre-científicos; no obstante, en su texto *¿Es el Psicoanálisis una práctica de libertad?* Habla del factor de preocupación común entre el psicoanálisis y el cuidado de sí, desde la noción de *parresia*, porque encuentra que hay una línea de articulación posible con el modo de operar de la clínica psicoanalítica:

Lo interesante aquí es que la verdad pierde su vínculo esencial con un individuo para situarse en el orden mismo del *logos*, del discurso, y por ello la reversibilidad de la *parresia*, ya que no importa tanto quien habla sino que eso se diga. Según Foucault, para que haya *parresia*, no es necesario que el conocimiento de la verdad se dé por anticipado a quien va a hablar, sino que “es preciso, antes bien, que la verdad sea una función constante y permanente del discurso” (Foucault, 1982-83: 335). (Bonoris, 2013, 62).

En el psicoanálisis y el cuidado de sí la palabra es el modo privilegiado para el acceso a la verdad, lo veíamos en el análisis del *Banquete* que hace Lacan y que también retoma Foucault para hablar de las prácticas de sí, ahí también hay requerimiento de traer el problema del lenguaje y la necesidad de otro, quizá definido desde distintos lugares; pero es en ese sentido habrá que concederle justicia a la labor de Allouch, por hacer interrogaciones a ambas disciplinas, ubicar cuáles son los cuestionamientos en común y cuáles son las condiciones desde las que parten; la necesidad de otro para lograr las transformaciones necesarias para acceder a un modo de ser y a la verdad, la necesidad de un hablar franco con este

quien tiene la función de dirigir, la necesidad de plantear que es por la palabra, por el lenguaje que se accede a la verdad, y finalmente, que en ambas disciplinas, no se trata de un mero conocimiento de sí, como modo de acceder a dichas transformaciones.

Así como Josafat Cuevas, dentro de su propia lectura y confrontación con la propuesta de Allouch encuentra una veta de posible investigación, en relación al espíritu (*nous*) – impuesto desde fuera – con el asunto del lenguaje como causa del sujeto en psicoanálisis; así nosotros también encontramos interrogantes comunes a ambas prácticas.

“Partamos como ejemplo de Sócrates: es él quien interpela a la gente de la calle, o a los jóvenes del gimnasio, diciéndoles: ¿Te ocupas de ti mismo? Los dioses le han encargado hacerlo, es su misión, misión que no abandonará nunca, ni siquiera en el momento en que es amenazado de muerte. Y es sin duda el hombre que se preocupa del cuidado de los otros quien adopta la posición particular del filósofo. Pero en el caso, digamos simplemente, del hombre libre, me parece que el postulado de toda esta moral era que aquel que cuidaba de sí mismo como era debido se encontraba por este mismo hecho en posición de conducirse como es debido en relación a los otros y para los otros. (Foucault, 2009).

No estamos diciendo que el psicoanálisis sea un cuidado de sí⁴⁷, como lo plantea Allouch, sino que, en ambas disciplinas encontramos elementos en común; por ejemplo, vemos que el cuidado de sí, que Sócrates pregonaba a los otros ciudadanos, era un imperativo impuesto por los dioses. ¿Eso no podría tener una relación con lo que aborda el psicoanálisis, en la medida en que al neurótico también se le presentan imperativos, no provenientes de un dios como Apolo, pero sí provenientes de algo que está en su causa y desde donde puede hablar?

Ahora bien, planteamos el cogito cartesiano como condición necesaria para el surgimiento del psicoanálisis, con lo cual, no podemos simplemente borrar esas condiciones históricas como pretendería Allouch, en eso las críticas efectuadas tienen toda la pertinencia.

⁴⁷ “En lugar de preguntarse si el cuidado de sí y el psicoanálisis admiten una articulación, tal vez sea más interesante preguntarse en qué estudiar el modo de subjetivación griego, indiscutiblemente diferente al modo de subjetivación moderno, puede enriquecer, hoy por hoy, la práctica psicoanalítica” (Villar, P. 2015: 28)

Sin embargo, la pregunta no es por la relación entre psicoanálisis y cuidado de sí, sino qué problemáticas tienen en común ambas prácticas, cómo enfrentan la cuestión del malestar, del sufrimiento⁴⁸.

La transferencia la tomamos como hilo conductor en nuestra tesis; en un primer sentido, para diferenciar los distintos modos de concepción en Freud – que son múltiples modos de conceptualización – y Lacan – en los dos momentos que presentamos de su obra – y, en un segundo movimiento presentar cómo es a través de la transferencia que podemos establecer puntos centrales de disertación y problematización, hacia dentro y fuera, del psicoanálisis.

Es de nuestro interés el encontrar si la lectura desde la transferencia haría cambios en el modo de pensar la clínica. No es dañino, como lo ve Cuevas, el pensar al psicoanálisis dentro de esta tradición, finalmente es uno de los soportes para el surgimiento del psicoanálisis. Lo que es importante, es evaluar cuál veta prevalece de ello en Freud y en Lacan, y si eso es relevante para diferentes tipos de psicoanálisis.

Cabe mencionar que, las preocupaciones de Allouch giran en torno a la “presentación social” del psicoanálisis, a fin de construir una “política propia”. Según él, esa política no puede ser la “*Psi*”, porque eso conduciría a un psicoanálisis pastoral. De ese modo, uno podría asumir que si el psicoanálisis llega a no saber qué es ni dónde está es cuando queda subsumida en una función pastoral (crítica que ya hacía Foucault desde *Historia de la Sexualidad II*).

⁴⁸ Casi para finalizar el capítulo, y retomando el tema del sufrimiento que se aborda en ambas prácticas, traemos una cita de Nietzsche en el *Nacimiento de la tragedia*: “Ante la jovialidad tan inexplicable del griego, se alza una vieja leyenda de la sabiduría del sileno (citada en nuestro estudio en el capítulo II, nota 10) continúa la cita “¿Qué relación mantiene el mundo de los dioses olímpicos con esta sabiduría popular? [...] El griego conoció y sintió los horrores de la existencia: para poder vivir tuvo que colocar delante de ellos la resplandeciente criatura onírica de los olímpicos(Nietzsche, 2015: 54) Por eso planteamos que en la racionalidad apolínea, con la máxima “conócete a ti mismo” y “ocúpate de ti mismo”, el griego se protegió de los horrores de la existencia y del sufrimiento. ¿No es objeto del psicoanálisis plantear una forma de respuesta ante el sufrimiento neurótico?, incluso ¿no es el psicoanálisis una respuesta ante el malestar que causa en el neurótico la civilización, tal como lo definió Freud?

Eso permite hacer una pregunta que es absolutamente pertinente: ¿qué es lo que haría que el psicoanálisis no sea una “dirección de conciencia”?⁴⁹ La respuesta es: el artificio de la transferencia, cuando Freud renuncia a la sugestión y la hipnosis, así como cuando propone una posición específica ante el amor de transferencia: la *indifferenz* (que James Strachey tradujo como *neutrality*, cambiando su connotación) y una dirección de la cura (su disolución).

Nos vienen a la mente dos citas de Freud donde elabora una respuesta ante tales aseveraciones, la primera corresponde a “*Puntualizaciones sobre el amor de transferencia* [1914 (1915)]”:

Exhortar a la paciente, tan pronto como ella ha confesado su transferencia de amor, a sofocar lo pulsional, a la renuncia y a la sublimación, no sería para mí un obrar analítico, sino un obrar sin sentido. Sería lo mismo que hacer subir un espíritu del mundo subterráneo, con ingeniosos conjuros, para enviarlo de nuevo ahí abajo sin inquirirle nada. (Freud, 1976, T. XII:167)

Más adelante, en “*Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica* (1919)” Freud, postula que el analista no está en la posición de imponer los ideales propios al analizante, ni formarlo bajo su imagen, es decir, el psicoanálisis no sería una educación, como ocurre en los ejercicios espirituales de la Antigüedad:

Nos negamos de manera terminante a hacer del paciente que se pone en nuestras manos en busca de auxilio un patrimonio personal, a plasmar por él su destino, a imponerle nuestros ideales y, con la arrogancia del creador, a complacernos en nuestra obra luego de haberlo formado a nuestra imagen y semejanza. (Freud, 1976, T. XVII:160)

Ante esto podemos indicar que Freud no es un director de conciencias, a pesar de que el psicoanálisis emerge de un contexto posterior al cristianismo, podemos aseverar que es una tradición de la que Freud estaba muy consciente, y ante la cual tomó una postura y no ocupó, en tanto analista, la posición de un pastor.

Ahora bien, conviene rescatar el estudio que Pablo Peusner realizó para Apertura Sociedad de Psicoanálisis en el año 2003, donde estudia a Foucault y los

⁴⁹ Recordando lo que Hadot menciona, sobre el proceso de cristianización de los ejercicios espirituales: El Cristianismo haría suyos los ejercicios espirituales como el examen de conciencia y la meditación sobre la muerte (aplicándolos a su manera) (Hadot, P. 2006: 318)

modos de subjetivación griegos. Encuentra que Foucault, para hablar de *epimeleia heautou* toma la *Apología de Sócrates* (400 a.C.). La tragedia de *Antígona* es del 442 a.C., así que los ve como textos contemporáneos.

La tesis es la siguiente: la *Apología* aporta un nuevo modo de concebir la subjetividad, partiendo de la noción de *epimeleia heautou* como condición de acceso a la verdad. (“Un trabajo sobre sí mismo como condición previa”) Es decir: en el orden del acto, no de un trabajo ordenado por la razón o por la *episteme*.

Esa idea, tal como la lee Peusner, está también en Lacan. Cita del Seminario II (1954-1955):

“¿Quién es Sócrates? Sócrates es quien inaugura. en la subjetividad humana el estilo del que brotó la noción de un saber vinculado a determinadas exigencias de coherencia, saber previo a todo progreso ulterior de la ciencia en cuanto experimental; tendremos que definir el significado de esa suerte de autonomía que adquirió la ciencia con el registro experimental. Pues bien, en el momento preciso en que se inaugura ese nuevo ser-en-el-mundo que aquí designo como una subjetividad, Sócrates advierte que en lo tocante a lo más precioso, la *areté*, la excelencia del ser humano, no es la ciencia la que podrá transmitir las vías que a ella conducen. Ya ahí se produce un descentramiento; a partir de esta virtud se abre un campo al saber, pero esta virtud misma, en cuanto a su transmisión, su tradición, su formación, queda fuera del campo. Esto es algo en lo que vale la pena detenerse, antes de apresurarse a pensar que al final todo se arreglará, que se trata de la ironía de Sócrates, que un día u otro la ciencia conseguirá recuperar eso mediante una lección retroactiva. Empero, en el transcurso de la historia nada hasta hoy nos lo ha probado ¿Qué pasó después de Sócrates? Muchas cosas y, en particular, que la noción del yo vio la luz.” (Lacan, J. 2008: 14)

Entonces, encontramos ahí una convergencia: Lacan, igual que Foucault, encuentra en Sócrates un momento clave que inaugura un modo de concebir la subjetividad (sólo que en vez de referir a la *Apología*, apunta al *Menón*).

“La meta y la paradoja del *Menón* es mostrarnos que la *episteme*, el saber ligado por una coherencia formal, no abarca todo el campo de la experiencia humana, y en particular que no hay una *episteme* de aquello que realiza la perfección, la *areté* de esa experiencia. [...]Lo que Sócrates pone de relieve es, exactamente, que no hay *episteme* de la virtud (...).” (Lacan, J. 2008: 31)

Acceder a la *areté* no es posible por medio del discurso científico, coherente y formal. No obstante, indica que después de Sócrates (y esto sería un obstáculo para su concepción de subjetividad) surge y se resalta el *yo*.

¿Cómo se llega entonces a la *areté*? Peusner destaca una cita de *Función y campo de la palabra* (1953) donde Lacan propone que será por medio de una *ascesis*:

“[...] puede también captarse (...) que la dialéctica no es individual y que la cuestión de la terminación del análisis es la del momento en que la satisfacción del sujeto encuentra cómo realizarse en la satisfacción de cada uno, es decir, de todos aquellos con los que se asocia en la realización de una obra humana. Entre todas las que se proponen en el siglo, la obra del psicoanalista es tal vez la más alta porque opera en él como mediadora entre el hombre de la preocupación y el sujeto del saber absoluto. Por eso también exige una larga *ascesis* subjetiva, y que nunca sea interrumpida, pues el final del análisis didáctico mismo no es separable de la entrada del sujeto en su práctica.” (Lacan, J. 2009: 308)

Es importante pensar este párrafo que el psicoanálisis no sería una práctica individualista (hace coincidir la satisfacción del paciente con “los asociados en la realización de una obra humana”). Además, el psicoanálisis exige (no es) una “larga *ascesis* subjetiva”. Entonces, no es que el psicoanálisis sea una práctica o ejercicio griego, sino que lo que exige un análisis está en continuidad con procesos pensados anteriormente.

Después se pone a analizar el “conócete a ti mismo” y la preferencia que tuvo frente al “*epimeleia heautou*” (“inquietud de sí”). El “conócete a ti mismo” no sería una indicación al autoconocimiento generalizado, sino una condición previa para interrogar a la pitonisa en el Oráculo de Delfos. No tiene valor fuera de esa situación.

En cambio, el *epimeleia heautou* está en el orden de la acción (desborda la idea de “conocimiento”) que recae sobre uno mismo (siempre por vía de la voz media: *sanarse, curarse, cuidarse*... curiosamente cercana a la idea de la gramática en lo pulsional, con la voz media reflexiva) Sin embargo, rescata la idea de un lazo social presente en la «inquietud de sí» que define, fundamentalmente, como un modo de vivir juntos más que como un recurso individualista. Inclusive, es algo que

Pierre Hadot tiene muy presente en su estudio sobre los ejercicios espirituales, que anteriormente mencionamos.

Para Peusner, Foucault no confunde sujeto con individuo, citando este pasaje:

“Respecto de las condiciones, esas condiciones no conciernen al sujeto en su ser, sólo incumben al individuo en su existencia concreta y no a la estructura del sujeto como tal.” (Peusner, 2003:73)

Asimismo, Foucault, claramente define la división filosofía/espiritualidad (división que no es tan clara en el caso de Pierre Hadot). La filosofía es una forma de pensamiento que se interroga acerca de las condiciones de qué es lo que permite al sujeto acceder a la verdad; mientras que, la espiritualidad es una técnica, es una práctica, mediante la cual el sujeto se crea y a partir de ese nuevo modo de existencia puede acceder a la verdad.

Peusner advierte que si uno hace una lectura superficial, se puede entender por “espiritualidad” cualquier cosa. Pero indica que Foucault la coloca en un marco acotado, en tanto postula que la verdad nunca se da al sujeto con pleno derecho (como ocurriría después en el “momento cartesiano”, sino que debe acontecer una conversión o transformación del sujeto.

Después indica, en consonancia con Lacan, que Aristóteles supondría una separación de esa concepción (ya no se exige una transformación a la verdad, sino que su acceso es lógico, por medio del silogismo).

Rescata una conferencia de Lacan, titulada “El sueño de Aristóteles” (1978), donde señala que “en todo psicoanalizante hay un alumno de Aristóteles”; es decir, que el paciente normal, que espera un análisis, no está muy dispuesto a pasar (al menos inicialmente) por el proceso propuesto de *epimeleia heautou*. No es porque monte “resistencias” en el sentido freudiano, sino por una posición específica determinada por la tradición en la que se encuentra inserto.

Para ir cerrando, unas ideas, cita los dos párrafos de “*Hermenéutica*” que después inician la discusión de Allouch, donde ve al psicoanálisis como un retorno al

problema del ser del sujeto, no como forma de espiritualidad, sino que en su centro se vuelven a encontrar las cuestiones de la inquietud de sí. Entonces, podemos deducir que el psicoanálisis, comparte sus problemas y exigencias con la espiritualidad (en tanto una técnica, es una práctica, mediante la cual el sujeto se crea y a partir de ese nuevo modo de existencia puede acceder a la verdad), sin ser por ello una forma de espiritualidad o una filosofía.

A modo de esbozo rápido, propone pensar a Sócrates como Otro de la Antigua Grecia, con estas citas:

“El magisterio Socrático es interesante en la medida en que el papel de Sócrates consiste, en mostrar que la ignorancia, de hecho, ignora que sabe y por lo tanto que el saber puede salir hasta cierto punto de la ignorancia misma [...] Pero la existencia de Sócrates y la necesidad de su interrogatorio prueban que, no obstante, ese movimiento, la *epimeleia heautou* no puede hacerse sin Otro.”

El individuo, no había accedido al status de sujeto, dado que no lo conoció en su existencia de individuo, porque *no estaba*, el sujeto debe advenir. El paciente no puede hacerlo por su cuenta: requiere de Otro, sostenido en un hablar franco con una verdad que no se puede decir toda, pero donde *Eso* se dice. Alfredo Eidelsztein comenta a modo de conclusión en dicho seminario:

“Hay imposibilidad de encuentro entre sujeto y sí mismo. Con lo cual, la frase “La inquietud de sí”; podríamos trabajar ese “*de*” como que la condición subjetiva adviene cada vez que uno inquieta o preocupa al sí, o sea, cada vez que yo pongo en tela de juicio mi condición de mí mismo, es ahí donde empieza a advenir algo de la índole del sujeto, con lo cual, la maniobra podría estar implicada en la misma frase. O sea, que no es que adviene el sujeto cuando yo me inquieto, cuando yo me preocupo, de hecho, me puedo preocupar enormemente con mi condición individual [...] mi impresión es que cada vez se nos escapa a qué nos referimos cuando decimos sujeto y, quizás, no es ni más ni menos que cada vez que adviene un trabajo de inquietar al sí, al sí mismo, al yo” (*Ibíd.*: 80)

Entonces, si pregunta Allouch: “¿Emprender un análisis qué es sino cuidarse a sí mismo? ¿Qué es sino cuidar del propio ser?” Uno podría responder: emprender un análisis es *inquietar*, poner en cuestión, *ese sí mismo*. Se podría decir que el psicoanalizante no estaría muy dispuesto a la inquietud de sí, dado que cada que pongo en tela de juicio al individuo, adviene algo del sujeto.

Finalmente, el diálogo y discusión con la Filosofía, nos exhorta a pensar cómo o por qué se llegó a tal forma de preguntar o formular una cuestión y sus consecuencias, no sólo en el cuidado de sí, también al interior del psicoanálisis. Dicho ejercicio, no es un trabajo ocioso, o abstracto, al menos para Foucault y para Lacan, no es algo evidente, de ahí que tengan que plantear condiciones históricas necesarias para el surgimiento del psicoanálisis.

No habría que desestimar tanto la apuesta de Foucault y Jean Allouch hacia el psicoanálisis, puesto que proponen puntos de diálogo en común entre psicoanálisis y cuidado de sí, que podrían abonar a fortalecer la especificidad del campo psicoanalítico y, por ende, de su clínica, para finalmente, plantear al psicoanálisis como una disciplina inserta en una tradición, en un horizonte de sentido, ante el cuál debe tomar una postura.

CONCLUSIONES

En Psicoanálisis el estudio de la transferencia es un punto fundamental, por establecer el modo de funcionamiento de la neurosis, suponiendo un elemento de trabajo en la clínica por su enlace con el analista, el deseo y el lenguaje. En esta investigación cuestionamos sus diferentes conceptualizaciones, a partir de las interrogantes que suscita el diálogo con las prácticas de sí, en particular, el cuidado de sí griego.

Retomamos el planteamiento: ¿Por qué sería importante este diálogo con la Filosofía? Muchos autores del psicoanálisis piensan que es un ejercicio ocioso, que depara múltiples lagunas y estancamientos teóricos innecesarios. No obstante, pensamos que la apuesta de dialogar con la Filosofía, entre otras disciplinas, nos posibilita encontrar puntos de problematización en el campo psicoanalítico.

La investigación aportó una lectura precisa sobre la conceptualización de la transferencia en psicoanálisis, tanto en Freud como en Lacan, misma que nos conduce a aportar inteligencia sobre la dirección de la cura. Así como los cortes epistémicos necesarios para el psicoanálisis: por cuáles tradiciones está atravesado y con cuáles discute, qué se atiende en psicoanálisis, qué tipo de sufrimiento atiende, desde dónde lo lee y lo trabaja.

En la Obra freudiana encontramos distintos momentos de conceptualización de la transferencia a partir de los modelos referenciales de Freud. La transferencia comenzó por ser un proceso con un sesgo fisiológico para pasar, gracias al modelo del sueño, a ser un proceso ligado al funcionamiento de las representaciones, que también guardan una simetría. Es ahí cuándo se liga la figura del analista en tanto la intensidad de una representación inconsciente aparece en una representación preconscious.

Tratamos el asunto correspondiente a los afectos a los que está enlazada el concepto de transferencia. Freud se ve precisado de reelaborar y ampliar este

concepto, a partir de una intervención fallida que tuvo en el caso Dora, donde interpretó la transferencia como una resistencia, sostenido por un prejuicio propio.

A partir de ese momento, la transferencia quedará configurada desde su teoría libidinal. Con Introducción al Narcisismo y la metapsicología de 1915 Freud ya no hablará de amor de transferencia, puesto que en su estudio de las vicisitudes pulsionales y de la energía de las pulsiones sexuales (libido) encuentra que el odio es previo al amor. Asimismo, presenta que este amor por el cual el neurótico pretende conseguirlo todo y volver a ocupar la posición libidinal propia del narcisismo, dirige un intento de cura por amor al analista (en tanto lo coloca como ideal del yo), pero que entonces esa cura por amor no será más que un movimiento libidinal. El neurótico, con esto, estaría enfermo de transferir, lo hace para no caer enfermo o caer en una estasis libidinal, que lo llevaría a padecer una neurosis narcisista, o psicosis.

En el análisis de Freud de las neurosis de transferencia, sobre todo en la neurosis obsesiva, se sigue el modelo de la melancolía, donde por una vuelta pulsional –en su forma gramatical– el neurótico pasará a martirizarse. El neurótico pone en la representación que constituye el analista algo de lo más propio, concerniente al narcisismo (del amor que desea obtenerlo todo), más específicamente de la falta que lo constituye, le da su falta al analista por medio de la transferencia, carácter propio de su estado de melancolía, y lo que se analiza será esa dicha transferencia que porta las marcas del narcisismo.

En Lacan, por otra parte, tenemos un retorno al problema de la transferencia, dado que los psicoanalistas postfreudianos habían indagado demasiado en el costado del analista como modelo del ideal del paciente. Lacan decide hacer una elaboración diferente, usando otros recursos para explicar su postura de la transferencia, carente de materialidad o interioridad; con ese objetivo en mente, exponemos la topología lacaniana de la transferencia, a partir del Banquete de Platón. Para Lacan, la transferencia dejará de estar en alguno de las partes del análisis, ni en el analista ni en el analizante. Es una maniobra que Sócrates, colocado como un vacío operante, realiza para dirigir a Alcibíades –colocado en la posición del deseante– a su objeto causa de deseo.

Sin embargo, Lacan propone que el operar de la transferencia sea por un camino diferente al de la sugestión que muestra sus efectos en una transferencia de corte imaginario, donde el analista se ubica como la figura del ideal del narcisismo.

Es por eso que pensamos que Lacan desarrolló la transferencia en el *Banquete* de Platón, como un caso no de amor de transferencia, o de ideales propios del Narcisismo, sino pensando en cómo esa transferencia surge por momentos. No es constante, es un hablar auténtico y pleno que cambia la naturaleza de los que están presentes, es un acto sorpresivo, en el que Alcibíades, como el analizante, se verán sorprendidos por la presencia de Otro, encarnado en Sócrates, como en el analista.

Se vuelve interesante esta precisión expuesta en Freud y Lacan, dado que, si lo vinculamos la *parresia* o la ética del hablar franco, decir veraz y el coraje de la palabra y la apertura del corazón, se encontraría muy presente en una veta de la obra freudiana, en tanto, se pensaba hacer consciente lo inconsciente y se buscaba, hasta cierto punto mostrado en el caso Dora, que no se guarden secretos, que las resistencias que el inconsciente presenta como modelo de interioridad se disuelvan. El modelo del narcisismo y la melancolía, como condiciones de la neurosis, se vuelven condiciones necesarias del psicoanálisis de Freud. Son problemáticas que comparte con el cuidado de sí y con el conocimiento de sí. Tal como indica Foucault, hay algo de ello en el psicoanálisis freudiano, en que comparten un modelo del neurótico que se coloca, por el narcisismo, la melancolía constitucional y la vuelta pulsional, como causa de su propio sufrimiento, que es un movimiento propio del cristianismo.

A través de la lectura de los textos de Freud, pudimos constatar que esta veta de apertura del corazón no se logra del todo, aunque sí tiene marcas de las prácticas de Séneca, del estoicismo, con el examen de las representaciones y el examen de la conciencia y posteriormente la confesión cristiana. Freud coloca la transferencia como un modo de actualización de los problemas libidinales y del Narcisismo, el neurótico enferma por transferir, de no hacerlo quedaría atrapado en el narcisismo. El modelo de la transferencia evidencia ese proceso, no es un amor genuino, como lo presenta Foucault en las prácticas griegas del cuidado de sí,

vinculadas a la erótica entre discípulo y maestro, donde éste último abogue por el bien supremo del discípulo, de su mejoramiento a través de una pedagogía del cuidado de sí.

En Lacan, hasta este desarrollo de la transferencia, sería complicado seguir la idea de una apertura del corazón, ya que la transferencia no le pertenece a ninguno de los presentes, no tiene lugar, es un elemento del lenguaje, que surge por momentos en el análisis. Las consecuencias que de pensar el cuidado de sí como un modelo que se importa al psicoanálisis o con el cual se homologa, es que muchos psicoanalistas, parten de esta noción de no guardar secretos, de ser francos y transparentes con los analizantes y viceversa. Plantean un modo ético para dirigirse al paciente, en tanto se le pide se haga cargo de su deseo, tome la vida que le tocó y se responsabilice de ella. Dejando del lado, la cuestión del deseo, como deseo del Otro, por pensar que lo que decimos viene de uno, es personal, individual y no que Ello habla y que somos hablados por un efecto del significante.

Foucault plantea que el cuidado de sí, como modo espiritual de transformaciones requeridas para el acceso a la verdad, se vuelve disímil de los postulados lacanianos, respecto al momento cartesiano. Por otra parte, en Lacan, el sujeto cartesiano es condición de posibilidad del psicoanálisis, porque se propone como capaz de acceder a cualquier verdad desde sí y para sí, rechazando cualquier autoridad— lo que intenta con esta postura, no es una reactualización del mismo bajo una nueva forma de Modernidad, sino plantear un retorno al descubrimiento radical del inconsciente.

El psicoanálisis, parte de este sujeto cartesiano como condición de posibilidad, pero no en su costado de la consciencia, sino en la división radical que existe en él como efecto del lenguaje; no obstante, el psicoanálisis no refuerza ese sujeto de la consciencia toma ese sujeto de la ciencia para cuestionar las condiciones, por esta división fundamental de la que parte el psicoanálisis, bajo las cuales sufre.

Ahora bien, para Foucault el sujeto de conocimiento, es decir, el que propone Descartes, es capaz de acceder a la verdad por el conocimiento, o saber de

conocimiento como lo nombra, ya sin necesitar de una transformación para acceder a ello. Para Foucault, entonces el saber es portador de verdad, en psicoanálisis tal aseveración no coincide con sus postulados, el saber está desplazado de la verdad, no es volver consciente lo inconsciente.

Cabe mencionar que abordamos las teorizaciones de Lacan respecto al Seminario XI, porque aquí será muy clara su demarcación respecto del sesgo sustancialista en los conceptos de Freud. El inconsciente pasará a ser vacío, contrario a la idea de un aparato psíquico, que cada uno porta en su interior. El inconsciente es entre ellos su corte en acto. La transferencia sería su corte en acto, en el aquí y en el ahora. Se pondrá en acto el engaño del amor, en donde pretende hacerse amar por el analista, poniendo en acto la falla del Otro, es decir: que no hay metalenguaje, el lenguaje está por estructura incompleto.

En psicoanálisis y en el cuidado de sí la palabra es el modo privilegiado para el acceso a la verdad, como lo desarrollamos en el análisis del Banquete que hace Lacan y que también retoma Foucault para hablar de las prácticas de sí, donde también hay requerimiento de traer el problema del lenguaje y la necesidad de otro, quizá definido desde distintos lugares; pero es en ese sentido que habrá que buscar los modos de respuesta específicos en el psicoanálisis ante el malestar neurótico, malestar que no estaba presente en el cuidado de sí griego, al menos no estaban colocados como causa de su propio sufrimiento, esto por la incidencia del modelo de interioridad cristiano y de la ciencia, en el paciente del psicoanálisis.

La idea de genealogía del psicoanálisis parece alejarse de la propuesta foucaultiana de genealogía, pues Allouch indica que es un volver al origen, siendo que Foucault es claro al indicar que no es esa la pretensión de sus estudios, es simplemente repensar las formas actuales, sin proponer un origen esencial al cual deben volver o deben develar, que sí es la intención de Allouch, abandonar toda la herencia psi, olvidarla junto con el cristianismo, limpiar al psicoanálisis de eso, sin haber extraído sus consecuencias epistémicas, teóricas y clínicas del surgimiento del psicoanálisis.

La importancia de la investigación sería dejar planteado que para proponer una genealogía del psicoanálisis y una transformación del psicoanálisis por el costado espiritual: *spi*. Pero con ello surgen interrogantes ¿de qué modo cambia una sesión si se toma en cuenta el cuidado de sí? ¿Qué tiene que ver esto con lo que hace un psicoanalista con su paciente? ¿qué haría un *spychanalista*? Si el propósito de Allouch es quitar las nomenclaturas médicas neurosis, psicosis, perversión, entonces a qué paciente atiende, a uno que hable franco para lograr transformaciones propias y, con ello, pretende envolver al psicoanálisis en un “caso por caso” que elimine toda teorización para que en cada caso lo que prevalezca es la clínica, por ende, para cada caso existiría una teorización distinta.

La propuesta de Allouch parece haber dividido a los psicoanalistas y teóricos del psicoanálisis, entre los que refutaron completamente y los que la aceptaron. El problema es que ambos dejan el camino de la interrogación, no se preguntan en qué medida eso interpela al psicoanálisis, por más vaga que sea la propuesta de Foucault y la de Allouch al psicoanálisis.

Develamos que a partir de esta propuesta, no existe unidad o consenso en el psicoanálisis sobre el papel de la transferencia. Una lectura posible de Freud lleva a una lectura posible de Lacan y eso para dar cuenta de dos cosas: el vínculo del amor y el problema de la verdad, ambos relacionados por la tradición socrática. n todo caso, hay problemas como el de sujeto y verdad que se juegan en la tradición y a que interpelan a Lacan como Foucault, pero cada uno lo hace desde sus derroteros.

El punto central radica en cómo la transferencia ya desmarcada del cuidado de sí, lograría atender al sufrimiento neurótico, que viene del sujeto cartesiano de la ciencia moderna y cómo haría de ese sufrimiento algo que ya no sea neurótico. Si es por la transferencia, lo dejamos planteado, en tanto no es una investigación acabada, Lacan propondrá el deseo del analista, como modo de resolución y salida de la transferencia. Foucault no trabaja eso en su investigación por las prácticas de sí, porque de alguna forma atiende a las transformaciones que sufrió ese modo de terapéutica, y por ello propone al psicoanálisis y al marxismo, como posibles formas de continuación.

Finalmente, la disertación de nuestra investigación está dirigida a buscar cómo los referentes conceptuales implican modificaciones en la clínica psicoanalítica, en lo que se atiende y desde dónde lo haga, así como aportar una intelección a la dirección de la cura en psicoanálisis.

BIBLIOGRAFÍA

Allouch, J. (2006) “*Spychanalyse*” en *Me cayó el veinte* 13. Revista de psicoanálisis, México

_____ (2007) “*Spychanalyse II*”, en *Litoral* 39, *Presencias*, México, marzo de 2007.

_____ (2009) *El psicoanálisis ¿Es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*. Ed. Cuenco de Plata.

_____ (2015) El psicoanálisis será foucaultiano o no será. Publicado en Laurie Laufer y Amos Squverer (dirs.), *Foucault et la psychanalyse*, Herman Éditeurs, París, 2015.

Ávila, M. (2015) *Filosofía y Psicoanálisis*. Del cogito de Descartes al sujeto del inconsciente según Lacan . UNAM. México.

Bercovich (2009) Contribución al debate sobre el psicoanálisis como ejercicio espiritual. Performance textual. En *Litoral* 42 “¿Dónde está el sujeto?” École lacanienne de psychanalyse. Epeelee.

Bonoris (2015) *La obligación de decir la verdad sobre sí mismo. De la confessio oris a la asociación libre*. Verba Volant. Revista de Filosofía y Psicoanálisis Año 5, No. 2, 2015.

_____ (2013) *¿Es el psicoanálisis una práctica de libertad?* Diálogos entre Foucault y Lacan sobre el sujeto y la verdad. Verba Volant. Revista de Filosofía y Psicoanálisis Año 3, No. 2, 2013.

Cuevas, J.(2007) *El SPA del SPI o ...¿dónde quedó el psicoanálisis?* En *Litoral* 40 “Inquietante extrañeza” École lacanienne de psychanalyse. Epeelee.

Davoine et Gaudillière (1998) Seminario “El discurso analítico del Trauma.

Deleuze, (1998) *Nietzsche y la Filosofía* Anagrama Barcelona Arena Libros. Madrid.

Eidelson (1993) *El grafo del deseo*. Ed. Manantial p.p.53-57

_____ (2001) Seminario: *La Ética del Psicoanálisis II*. Apertura Sociedad de Psicoanálisis.

Ferrater, Mora. (1964) *Diccionario de Filosofía*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires.

Foucault, M. (2009) “*La ética del cuidado de uno mismo como práctica de libertad*”. Entrevista Concordia 1984. Encontrado en: http://www.topologik.net/Michel_Foucault.htm

- _____ (2002) *La hermenéutica del Sujeto 1982* , FCE, México.
- _____ (1990) *Tecnologías del yo*. Paidós. Barcelona.
- _____ (1978) "*Nietzsche, la genealogía y la historia*" en *Microfísica del poder*, La piqueta, 1ª edición, Madrid.
- _____ (2007) *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*. FCE.
- Freud, S. (1984) *Obras Completas*. Amorrortu. Vol. I *Prólogo a la traducción de H. Bernheim (1988 [1989])*
- _____ *Obras Completas* Amorrortu. Vol. V. *Interpretación de los sueños (1900-1901)* p. 442.
- _____ *Obras Completas* Amorrortu. Vol. V. *Interpretación de los sueños. Capítulo VII. Psicología de los procesos oníricos* (p.p.504-613). (1900-1901).
- _____ *Obras Completas* Amorrortu. Vol. II *Estudios sobre la histeria. Psicoterapia de la histeria, parte II y III* (p.p.274- 305) (p.p. 305-309).
- _____ *Obras Completas* Amorrortu. Vol. VII *Fragmento de análisis de un caso de histeria (1905 [1901])*.
- _____ *Obras Completas* Amorrortu. Vol. XIV *Introducción al Narcisismo*. (1914)
- _____ *Obras Completas* Amorrortu. Vol. XIV *Pulsiones y destinos de pulsión (1915)*.
- _____ *Obras Completas* Amorrortu. Vol. XIV *La represión (1915)* p. p.135-152.
- _____ *Obras Completas* Amorrortu. Vol. XIV *Lo inconciente (1915)* p.p. 153-213.
- _____ *Obras Completas* Amorrortu. Vol. XIV *Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños (1917 [1915])* p.p. 215-233).
- _____ *Obras Completas* Amorrortu. Vol. XIV *Duelo y melancolía (1917 [1915])*.
- _____ *Obras Completas* Amorrortu. Vol. XII *Sobre la dinámica de la transferencia (1912)*.
- _____ *Obras Completas* Amorrortu. Vol. XII *Recordar, repetir, reelaborar (1914)*.
- _____ *Obras Completas* Amorrortu. Vol. XII. *Puntualizaciones sobre el amor de transferencia (Übertragungsliebe) (1915 [1914])*.

_____ Obras Completas Amorrortu. Vol. XVII:160) *Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica* (1919)]

Gadamer (1993) *Verdad y Método*. Ed. Sígueme. Salamanca 1993.

Groisman, D. (2012) *Foucault y el psicoanálisis: Una genealogía de la función psi*. P.p. 67-77. En perspectivas metodológicas núm. 12. 2012.

Hadot, P. (2006) *Ejercicios espirituales y Filosofía Antigua*. Ed. Siruela. Madrid.

Jaramillo, J. (2013) *De la epiméleia heautou en Sócrates a la inquietud por el sujeto en Psicoanálisis*. Revista AffectioSocietatis, Vol. 10, No 18, junio de 2013 . Universidad de Antioquia Medellín, Colombia.

Lacan, J. (2001) Seminario I: *Introducción a los Escritos técnicos de Freud*. Paidós.

_____ (2008) Seminario 8 : *La transferencia*. Paidós.

_____ (2010) Seminario 11: *Los cuatro conceptos fundamentales*. Paidós.

_____ (2009) *Variantes de la cura-tipo*. Escritos 1. Siglo XXI Editores. México.

_____ *La dirección de la cura y los principios de su poder*. Escritos 2. Siglo XXI Editores. México.

_____ *Subversión del sujeto y la dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*. Escritos 2. Siglo XXI Editores. México.

_____ *Posición del Inconsciente*. Escritos 2 Siglo XXI Editores. México.

_____ *La ciencia y la verdad*. Escritos 2. Siglo XXI Editores. México.

_____ (2012) Jacques Lacan. Otros escritos. Paidós. Buenos Aires.

Melenotte. G-H. (2007) *Desde Freud*, En Litoral 40. "Inquietante extrañeza" École lacanienne de psychanalyse. Epeelee.

Nietzsche (2005) *Genealogía de la moral*. Ensayo III Alianza editorial. Madrid España.

_____ (2015) *Nacimiento de la tragedia*. Alianza Editorial. Madrid. España.

Platón (1988) *Diálogos. Banquete*. Gredos. España.

Peusner, P. (2002) Seminario: *Pertinencia del término inmixtion en la definición del sujeto tal como se lo entiende en el marco de una ética propia del psicoanálisis*. Episodio II: De la "inquietud de sí" al "conócete a ti mismo" en la cuestión griega. Apertura Sociedad de Psicoanálisis.

Rodhe, E. (2009) *Psique. La idea del alma y la inmortalidad en los griegos*. FCE. México.

Rodríguez Ponte (1982) Sobre seminario 8 de Jacques Lacan, *La transferencia en su disparidad subjetiva. Su pretendida situación y disparidades técnicas y nuestra traducción*. Escuela Freudiana de Buenos Aires.

Villar, P. (2015) *Psicoanálisis y cuidado de sí*. Montevideo. Uruguay

Diccionario Griego-Español. Encontrado en: <http://dge.cchs.csic.es/xdge/ἀνάγκη>. (20 agosto de 2016.)