



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO



FACULTAD DE PSICOLOGÍA

**LAS RELACIONES ENTRE EL SUJETO Y LA VERDAD: CONSIDERACIONES
EPISTÉMICAS ENTRE EL PSICOANÁLISIS Y EL CUIDADO DE SÍ.**

TESIS

Que como parte de los requisitos para obtener el Grado de

MAESTRO EN PSICOLOGÍA CLÍNICA

Presenta:

Raúl Morales Carrasco

Dirigido por:

Mtra. Martha Patricia Eugenia Aguilar Medina

Querétaro. Qro. Julio de 2019



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

MAESTRIA EN PSICOLOGÍA CLÍNICA

**LAS RELACIONES ENTRE EL SUJETO Y LA VERDAD: CONSIDERACIONES
EPISTÉMICAS ENTRE EL PSICOANÁLISIS Y EL CUIDADO DE SÍ.**

TESIS

Qué como parte de los requisitos para obtener el Grado de

MAESTRO EN PSICOLOGÍA CLÍNICA

Presenta:

Raúl Morales Carrasco

Dirigido por:

Mtra. Martha Patricia Eugenia Aguilar Medina

Mtra. Martha Patricia Eugenia Aguilar Medina

Presidente

Dra. Rosa Imelda De La Mora Espinosa

Secretario

Dra. Ma. Guadalupe Reyes Olvera

Vocal

Mtra. Velia Herrera Rivera

Suplente

Mtra. Cathia Huerta Arellano

Suplente

Centro Universitario, Querétaro. Qro. julio de 2019. México

Dirección General de Bibliotecas de la UAQ

A todes

INDICE

INTRODUCCIÓN	5
I.- SUJETO Y VERDAD	5
II.- BREVE RECORRIDO EN LA FILOSOFÍA Y LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO	13
III.- EPISTEME Y PSICOANÁLISIS	35
VI.- VERDAD Y LÓGICA	43
V.- RUPTURA EPISTÉMICA	59
VI.- EPIMELEIA HEAUTOU (INQUIETUD DE SÍ-CUIDADO DE SÍ)	64
VII.- EL PSICOANÁLISIS COMO PRÁCTICA DE SÍ.	88
CONCLUSIONES	102

INTRODUCCIÓN

El presente escrito parte de las reflexiones hechas por Michel Foucault en el curso del Colegio de Francia de 1981 a 1982 titulado “*La hermenéutica del Sujeto*”; en él, se da a la tarea de estudiar las relaciones entre el sujeto y la verdad a partir de dos nociones griegas fundamentales: *Epimeleia heautou* (inquietud de sí) – y *Gnothi seauton* (conócete a ti mismo). Para el filósofo francés, es la *Epimeleia heautou* una noción indispensable en el encuentro del sujeto con la verdad, pero que en la historia de la filosofía occidental sufrió una inflexión en su desarrollo por el privilegio del asunto del conocimiento. No es sino hasta la aparición del psicoanálisis y el marxismo que, según el autor, la *Epimeleia heautou* (inquietud de sí) encuentra una reanimación importante.

Para ello será necesario hacer un breve recorrido por el desarrollo de la filosofía occidental, sobre todo en lo relativo al conocimiento, para acercarnos a cómo es que ésta disciplina tomó un rumbo y con ello una conceptualización de sujeto, donde la verdad no representa para este, ni su liberación, ni su salvación.

Además de ello, me parece pertinente reflexionar sobre las críticas epistémicas realizadas al psicoanálisis desde la filosofía de la ciencia para poder entender los vínculos de éste, con la noción de *Epimeleia heautou* (inquietud de sí).

Un tema indispensable es la lógica analítica, puesto que en este campo se han discutido de manera muy “rigurosa” la concepción y la noción de verdad, aunque de manera paradójica este análisis dejó entrever que en lo tocante a la moral y la ética el análisis llega a un límite, que desde mi parecer se impone por la propia noción de sujeto. Haciendo evidente que las reflexiones sobre el sujeto y la verdad son de un orden distinto al de la pretensión lógica.

A partir del análisis lógico se da lo que yo llamo una ruptura epistémica importante en el campo del estudio de la subjetividad, por ello es necesario llevar a cabo reflexiones desde otro costado para dar cuenta de las relaciones entre sujeto y

verdad, en este movimiento o ruptura me parece que Wittgenstein se convierte en una pieza fundamental, dado que el desarrollo de su pensamiento y de su filosofía, va a cambiar radicalmente, y se ubicará en polos opuestos de principio a fin.

Después de estas consideraciones, es necesario determinar a qué se refiere la *Epimeleia heautou* (inquietud de sí), puesto que al parecer ésta apunta a construir un cuestionamiento de si seremos capaces de actuar en función de nuestras verdades, si podemos ser el sujeto ético de la verdad que pensamos o no. Y con ello develar si existe una relación con la práctica del psicoanálisis, este es el fin último de nuestro escrito.

I.- SUJETO Y VERDAD.

Michel Foucault en el curso dictado en el Collège de France entre 1981 y 1982 titulado “*La hermenéutica del sujeto*”, aborda como punto central las relaciones entre “sujeto y verdad”, para ello coloca en el centro de la reflexión la noción de “inquietud de sí mismo”, cuya expresión intenta traducir la noción griega de *Epimeleia heautou* para estudiar las relaciones entre sujeto y verdad. Así mismo en el inicio de la indagación de estas relaciones aparece como punto de partida, la muy conocida y difundida noción de *Gnothi seauton* “Conócete a ti mismo”, ya que según el autor dicha noción devino en el decurso de la historia occidental como la fórmula fundadora de la cuestión de las relaciones entre sujeto y verdad y no “la inquietud de sí”, por lo cual, plantea que para dilucidar la relación entre sujeto y verdad es importante considerar en primer término la reflexión epistémica que se desprende de la relación entre las nociones griegas *Epimeleia heautou* (inquietud de sí) – *Gnothi seauton* (conócete a ti mismo).

Foucault señala que el *gnothi seauton* “Conócete a ti mismo”, aparece de una manera bastante clara en el marco más general de la *epimeleia heautou* “inquietud de sí”, como una de las formas, una de las consecuencias, una suerte de aplicación concreta, precisa y particular, de la regla general, “debes ocuparte de ti mismo, no

tienes que olvidarte de ti mismo, es preciso que te cuides”. Siendo así la *epimeleia heautou*, un principio fundamental que caracterizó la actitud filosófica a lo largo de casi toda la cultura griega, helenística y romana, dicho principio se encuentra en varios filósofos y escuelas del periodo histórico en occidente antes mencionado.

Un acercamiento rápido a Sócrates, Epicuro y los cínicos bastan a Foucault (2009) para mostrar que “el principio ocuparse de sí mismo llegó a ser, de manera general, el principio de toda conducta racional, en cualquier forma de vida activa que, en substancia, quisiera obedecer el principio de la racionalidad moral” (p.25). Principio que se extiende hasta el ascetismo cristiano. La importancia de la genealogía realizada en la hermenéutica del sujeto, radica en que este fenómeno cultural de conjunto donde aparece, se desarrolla y se practica la *epimeleia heautou*, constituye un momento decisivo en el que se compromete nuestro modo de ser sujetos modernos.

Para entender de qué manera quedó comprometido el sujeto en el desarrollo del pensamiento occidental es preciso tener presente que la noción de *epimeleia heautou*:

- 1) Es una actitud con respecto a sí mismo, con respecto a los otros, con respecto al mundo.
- 2) Es una manera determinada de atención, de mirada; un desplazamiento o conversión del lugar de ésta, desde el exterior, hacia los otros, del mundo, etcétera, al final, hacia uno mismo.
- 3) No designa simplemente esa actitud general o forma de atención volcada sobre sí mismo. También designa siempre una serie de acciones, acciones que uno ejerce para sí, acciones por las cuales se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica, se transforma y transfigura.

Es entonces que con esta noción de *epimeleia heautou*, nos dice Foucault (2009) “se tiene 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 o, si lo prefieren, en la historia de las prácticas de la subjetividad” (p.29). Y en esta historia la inquietud de sí será una de los hilos conductores posibles.

Sin embargo cabe preguntarse al igual que el autor, por qué siendo la *epimeleia heautou* una noción tan importante, en el decurso de la historia del pensamiento y la filosofía occidental, haya sido pasada por alto ¿Por qué se privilegió tanto y se atribuyó tanto valor e intensidad al “conócete a ti mismo” y se ha dejado de lado o al menos en la penumbra la noción de la inquietud de sí?, ¿A qué se debe el privilegio del *gnothi seauton* sobre la *epimeleia heautou*? Para Foucault la razón más sería por la que el precepto de la inquietud de sí fue olvidado, es por lo que él denomina el “momento cartesiano”, dicho momento actuó de dos maneras al recalificar filosóficamente el *gnothi seauton* (conócete a ti mismo) y descalificar, al contrario la *epimeleia heautou* (inquietud de sí).

Una breve reseña de las *Meditaciones Metafísicas* (1999), nos ayudará a clarificar de qué manera ese momento cartesiano recalificó filosóficamente el *gnothi seauton*. René Descartes en las dos primeras meditaciones, adopta la regla de la "duda metódica", ya explicada por el autor en su célebre *Discurso del Método*, la duda metódica le sirvió para hacer tabla rasa de todos los conceptos, como preliminar para una reconstrucción sobre la base intuitiva del dato inmediato de la conciencia: *cogito, ergo sum* (pienso, luego existo). Para Descartes el hombre es una sustancia pensante, inmaterial, y este conocimiento es una idea clara y distinta, inalterable, independiente de lo sensible; de hecho, los cuerpos mismos no son en realidad conocidos con los sentidos ni con la imaginación, sino sólo con el pensamiento y la inteligencia.

A la certidumbre de la existencia real de los objetos exteriores fuera del Yo sólo se llega mediante la demostración de la existencia de Dios, porque las ideas de los cuerpos exteriores y las de las matemáticas; no nos garantizan la existencia de los

objetos, sino sólo del Yo que los piensa; es menester, pues, invocar el argumento de la veracidad de Dios, que produce en nosotros esas ideas.

Sin embargo más allá de lo que plantea sobre las pruebas de la existencia de Dios como idea innata, los defectos de la voluntad, la existencia como propiedad necesaria de Dios y la existencia de las cosas naturales, la influencia de Descartes en la filosofía occidental fue grande, no sólo por establecer hasta ese entonces un “nuevo” criterio de verdad y colocar la razón en el centro de la actividad humana sino que levantaría toda una ola de reflexión filosófica entorno a la noción de verdad y el sujeto cognoscente, tanto en sus seguidores como en sus adversarios hasta llegar a Kant, es por ello que tanto el *Discurso del método y las Meditaciones metafísicas* son consideradas como las obras clave que marcan el inicio de la filosofía moderna y el nacimiento o resurgimiento del sujeto de conocimiento. Aquí se puede considerar el punto que dio origen--siguiendo a Foucault--al rumbo filosófico que tomó la evidencia, la evidencia tal como aparece, es decir cómo se da, tal como se da efectivamente a la conciencia, sin ninguna duda posible, de esta manera el rumbo cartesiano se refiere al conocimiento al menos en forma de conciencia *cogito ergo sum*.

Por otra parte la referencia a Descartes como un punto de inflexión en la historia de la filosofía abre la interrogante sobre la naturaleza de la filosofía, ¿por qué pasó del estudio de los saberes para vivir como es debido a la primacía del conocimiento? No está demás mencionar que en el hilo de la historia, el rumbo de la actividad filosófica llega incluso a supeditarse a la actividad científica: A. J. Ayer precursor del positivismo lógico en Inglaterra y uno de los seguidores del círculo de Viena, en una entrevista para la BBC en los años setenta declaró que los filósofos del círculo vienés, aunque revivieron en cierta medida una tradición empirista importante, alguna vez pensaron que la filosofía debía de ser la doncella de la ciencia, puesto que creían en su momento que todo el campo del conocimiento lo abarcaba la ciencia y por ello no había otro dominio para que de él se ocupara la filosofía, bajo esta visión la actividad filosófica quedaba reducida al análisis de las teorías y los

conceptos de la ciencia, por ello hicieron de la lógica una herramienta indispensable Magee (1982). Sin embargo el propio desarrollo servirá para plantear el quiebre epistémico del sujeto del conocimiento, con ello me refiero al denominado “Giro lingüístico” originado en las reflexiones filosóficas de Ludwig Wittgenstein en el *Tractatus lógico-philosophicus*, dicho giro puso en la mira de la actividad filosófica la imposibilidad de sostener que la representación veraz del mundo es un dato fijo, sino que la representación del mundo es lingüística y que una preocupación central radica en entender de qué manera o en qué condiciones el lenguaje apunta a la verdad, cuestión que retomaremos más adelante, así como el pensamiento de Wittgenstein.

Para enmarcar de manera general la actividad filosófica y comprender los rumbos que ella toma, Foucault (2009) propone que “la filosofía sea la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, a la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad”(p.33). Es decir que la filosofía engloba de manera amplia el problema de las relaciones entre sujeto y verdad, problema que está aquí ya planteado como una cuestión de acceso, lo que le posibilita ese acceso y las consecuencias que para la determinación del sujeto pueda tener, por lo tanto la actividad filosófica y el filósofo, se verán interpelados en las maneras en las que se establece la producción de la verdad.

Para aclarar nuestro análisis, es necesario subrayar que las formas de reflexión y el conjunto de prácticas que engloba la *epimeleia heautou* estaban consideradas según el estudio de Foucault dentro de lo que él llama “la espiritualidad” (esta pertenece indudablemente en un inicio a la actividad filosófica occidental). Por ello es necesario considerar que; la búsqueda, las prácticas y la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad, son condiciones de la espiritualidad y que ello va a constituir no para el conocimiento sino para el sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad. En este sentido el autor señala que al menos como apareció en Occidente

la espiritualidad tiene tres características, que de manera breve pueden presentarse de la siguiente manera:

- 1) La verdad nunca se da al sujeto con pleno derecho, la verdad no se da al sujeto por un mero acto de conocimiento que esté fundado y sea legítimo, ya que la verdad es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de este, es decir su conversión o transfiguración.
- 2) La conversión del sujeto implica un movimiento que arranca al sujeto de su estatus y condición actual (movimiento del Eros) y representa un trabajo y una prolongada labor sobre sí mismo (ascesis)¹.
- 3) El acceso a la verdad produce efectos de “contragolpe” sobre el sujeto; lo ilumina, le da bienaventuranza y tranquilidad en el alma.

Señalado lo anterior, contundente es que para la espiritualidad, un acto de conocimiento jamás podrá, en sí mismo y por sí mismo, lograr dar acceso a la verdad si no fuera preparado, acompañado, consumado por cierta transformación del sujeto, no del individuo sino del sujeto mismo.

En resumen, en el periodo de la antigüedad filosófica a la que se remite Foucault tanto la Filosofía (la cuestión de cómo tener acceso a la verdad) y la práctica de la espiritualidad (el conjunto de las transformaciones de sí) no estaban separadas, es a partir de lo que denomina como “el momento cartesiano”² donde la filosofía toma una inflexión con respecto a la práctica de la espiritualidad; es la preocupación por el conocimiento y las condiciones que dan acceso a la verdad, las que claramente son desarrolladas a partir de Descartes como condiciones externas, culturales, morales e intrínsecas al acto de conocimiento, condiciones que además no conciernen al sujeto en su ser, sino al individuo en su existencia concreta. Esto marca el rumbo más concreto de la concepción del sujeto como fundamentalmente

¹ Para Foucault Eros y Askesis son las dos grandes formas o modalidades que posibilitan la transformación de sujeto para tener acceso a la verdad.

² Es importante señalar aquí que Foucault, no establece a descartes como el autor absoluto de este rumbo de la preocupación filosófica, sino que sirve a manera de anclaje por la influencia que tuvo su pensamiento en las determinaciones de los criterios de verdad a través de la estructura del sujeto cognoscente.

cognoscente, que está dotado de las facultades para el acto del conocimiento a través del pensamiento y es a través de ello que accede a la verdad, pues son los actos de conocimiento lo que da existencia a sí mismo y el mundo.

Es importante señalar que la concepción del sujeto cognoscente ya de alguna manera en la antigüedad comienza a desarrollarse, por ejemplo con Platón y el acceso al mundo de las ideas, se extiende hasta Kant con el postulado de que se conoce sólo el fenómeno de la verdad última. No sólo ellos, sino una larga lista de pensadores contemporáneos. Es por ello que Foucault (2009) puntualiza que; “desde el momento en que el ser del sujeto no es puesto en cuestión por la necesidad de tener acceso a la verdad, entramos en otra era de la historia de las relaciones entre la subjetividad y la verdad “(p.37). Pues el conocimiento se abre a un progreso indefinido que sólo instrumentaliza al sujeto y sus relaciones sociales. Como consecuencia, extraemos que la “edad moderna” de las relaciones entre sujeto y verdad comienza el día en que se postuló que el sujeto, tal como es, es capaz de verdad, pero que ésta, tal como es, no es capaz de salvarlo. Puesto que el asunto de la salvación radica en que el sujeto para acceder a la verdad se tiene que transfigurar a través de la práctica de la espiritualidad.

A pesar de que el conocimiento en el decurso de la filosofía se desarrolló de manera autónoma a la exigencia de la transformación del sujeto, hubo ciertos filósofos que se plantearon la relación de las condiciones de espiritualidad y el problema del camino y el método para llegar a la verdad, Spinoza, Kant, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl, Heidegger, entre otros. Foucault menciona que en todas estas filosofías, cierta estructura de espiritualidad intenta vincular el conocimiento, el acto de conocimiento y sus efectos a una transformación en el ser mismo del sujeto. Sin embargo no es sino hasta el siglo XIX que hay de manera clara; una reaparición de las estructuras de espiritualidad, en dos formas de saber que han sido problemáticas en relación a la ciencia, pero que en ellas se reaniman las cuestiones de la espiritualidad, la transformación del sujeto en el acceso a la

verdad y las muy fundamentales cuestiones de la *Epimeleia heautou*. A saber el Marxismo y el Psicoanálisis, sin embargo no se las piensa en el filo histórico de la existencia de la espiritualidad y sus exigencias. Foucault ve de manera clara que el psicoanálisis aborda en su centro justamente el problema de las relaciones entre Sujeto y Verdad y reconoce que quizá Lacan hizo resurgir desde el interior del psicoanálisis la antigua tradición de la *Epimeleia heautou* (inquietud de sí) :el precio que el sujeto debe pagar para decir la verdad y la del efecto que tiene ésta sobre él.

Como punto capital, en las siguientes elaboraciones, habrá que considerar, como lo señala Foucault, que la *Epimeleia heautou* (inquietud de sí, cuidado de sí), el sí mismo que es el objeto de las preocupaciones, no es más que la cuestión del sujeto, que es el sujeto mismo, el punto donde se sostendrá la actividad reflexiva para el acceso a la verdad, espero que el trayecto de este escrito pueda clarificar, la naturaleza de dicha actividad, el tipo de reflexión, que no será la mera reflexión del sujeto cognoscente, sino que en su centro está la consideración de la propiedad irreflexiva del sujeto y la cuestión del otro, estos puntos son centrales en el análisis siguiente y es además lo que marca la diferencia entre las nociones *Epimeleia heautou* (inquietud de sí) y *Gnothi seauton* (conócete a ti mismo).

II.- BREVE RECORRIDO POR LA FILOSOFÍA Y LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Ciencia, la palabra **ciencia** viene del latín *scientia* (conocimiento), compuesta con: El verbo *scire*, saber, presente en la palabra necio. Se asocia con una raíz **skei* (cortar, rajar), presente en el griego *σχίζειν* (*skhizein* = rajar, separar) de cisma y esquizofrenia. Ya este esclarecimiento de la palabra nos indica de entrada que la ciencia es una actividad de separación, de corte, actividad que por ejemplo ha sido el ánimo fundamental de la epistemología.

Como bien es sabido a lo largo de la historia del pensamiento occidental, la actividad científica ha perseguido la verdad y ha establecido maneras de encontrarla, es decir

demarcaciones y métodos para llegar a ella. No es tanto la actividad científica sino la actividad filosófica la que se ha ocupado en gran medida de si el saber y las prácticas científicas son capaces de revelar la verdad. En este sentido señalemos que Foucault propone que la filosofía sea la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, a la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad, por ello que la filosofía de la ciencia haya sido en los últimos siglos una actividad importante.

De manera general se puede decir que la determinación de las condiciones y los límites de la actividad "científica" dependen del método, la manera de pensar en ello han fundado por lo menos tres formas filosóficas de pensamiento, la corriente idealista, dando lugar al racionalismo, la corriente materialista y el escepticismo. Esta última corriente se sustenta en el rechazo de los sentidos como fuente de conocimiento, el culturalismo, y la universalidad del racionalismo. Un planteamiento radical del escepticismo es que no se puede llegar a conocer nada, por lo que todo juicio se tiene que mantener en suspenso.

La corriente idealista y materialista por su parte irán más allá del problema del conocimiento, al elucidar las relaciones entre materia y pensamiento (espíritu), esta dicotomía histórica y problemática. De manera esencial, se puede decir que el idealismo postula la existencia de Dios, éste que creó la materia, mientras que para el materialismo la materia funda al pensamiento. En un término medio; Dios creó la materia y el hombre puede llegar a Dios mediante una comprensión de los fenómenos que ocurren en la naturaleza. Este postulado se encuentra en el pensamiento de científicos como Pasteur, Faraday, Maxwell, Becquerel, Lord Kelvin, Bichat, entre otros científicos que fueron vistos por muchos como materialistas vergonzantes que no supieron trasponer la frontera que separa idealismo del materialismo.

Dadas las circunstancias y el objetivo de este escrito, no es posible desarrollar el gran recorrido de la historia y formas de reflexión filosófica en Occidente en torno a

la ciencia, por lo que realizaré un trazo a riesgo de parecer superficial, para dar rumbo a la discusión.

Comenzaré con Platón y la corriente racionalista; como es bien sabido para este filósofo griego seguidor de Sócrates y maestro de Aristóteles, en su notable obra de los Diálogos, sostiene que las ideas se encuentran en un mundo superior, el acercamiento a las ideas es la práctica filosófica, sostiene la premisa de que las ideas son innatas, en el diálogo de *“Menón o de la virtud”* muestra como Sócrates mediante el método mayéutico interpela a su interlocutor y le muestra que mediante interrogaciones, sin haber aprendido en otro sitio, puede llegar a la ciencia desde su propio ser ya que el alma proviene del mundo de las ideas por ende inmortal y por ello el acceso a la verdad es por reminiscencia. De esta manera el método en Platón, es un método de indagación de una verdad ya dada, innata. Sin embargo más allá del planteamiento de las verdades innatas, Sócrates indica que el acceso a ella implica una transformación:

Estoy dispuesto a sostener con palabras y con hechos, si soy capaz de ello, que la persuasión de que es preciso indagar lo que no se sabe, nos hará sin comparación mejores, más resueltos y menos perezosos, que si pensáramos que era imposible descubrir lo que ignoramos, e inútil buscarlo. (Martínez 2007. p. 75).

Platón a través de Sócrates pone de relieve la importancia del método como herramienta indispensable para acceder a la verdad y que esta es capaz de transformar a quien ejerce dicha práctica, sin embargo aquí el punto problemático, por decirlo de alguna manera es la concepción idealista, ya existe algo más allá del sujeto, pero que reside en él, aquí el encuentro con la verdad sólo tiene la dimensión de la reminiscencia, de una actividad de la memoria, más aún, para Platón el verdadero conocimiento debe ser diferente al que proporcionan los sentidos, debe ser constante, riguroso y permanente. En este sentido para él, el objeto de la ciencia no puede ser lo sensible, siempre vacilante y cambiante, sino lo uniforme y permanente que es lo único que puede realizar la exigencia de la ciencia. Como

consecuencia el conocimiento objetivo, válido para todos; es el conocimiento que nos dan los conceptos, las definiciones, las esencias. Platón busca lo inmutable y absoluto, lo verdaderamente real, la única manera, a su juicio, de hacer posible la ciencia y la moral. Las ideas se las capta mediante la razón, mediante la inteligencia, son entes inteligibles. En este sentido el conocimiento propiamente dicho o "ciencia". Se lo conoce mediante la razón y la inteligencia. Representa la verdadera realidad, los entes que son sin devenir, sin cambio. Las ideas de Platón encontraron eco durante mucho tiempo en la historia de la ciencia, acceder a una verdad universal e inmutable será un punto de discusión central.

Por otro lado la corriente materialista tiene origen con los pensadores presocráticos, Heráclito es tal vez el primer referente en Occidente y funda la perspectiva de la Dialéctica (técnica retórica que mediante la exposición y confrontación de las argumentaciones contrarias entre sí se encamina hacia el descubrimiento de la verdad), cuya influencia es innegable en Marx y el materialismo dialéctico. A Heráclito le suceden una gran cantidad de filósofos griegos, entre los más notables se encuentran Demócrito y Epicuro cuyas reflexiones acerca de los átomos como constituyentes de la materia son entre otras consideraciones centrales en su pensamiento. Tito Lucrecio Caro poeta y filósofo romano plasma las ideas de ambos filósofos en el texto "La naturaleza de las cosas"³ allí expone de que la existencia material de las cosas no depende de la creación de los dioses, es más bien la combinación de elementos (átomos) los que la componen, los principios sensibles de la materia forma los cuerpos, su sensibilidad y así mismo la muerte da paso a nuevas formas materiales, reza en ese escrito del siglo I a. C. la ley de la conservación de la materia de Antoine Lavoisier. La corriente materialista sentó las bases de la explicación filosófica de la realidad e incluso del alma humana, la causa de todo es material, postula incluso que la conciencia y el pensamiento son un

³Poema didáctico, dentro del género de los *periphyseos* cultivado por los filósofos atomistas griegos, proclama la realidad del hombre en un universo sin dioses e intenta liberarlo de su temor a la muerte. Expone la física atomista de Demócrito y la filosofía moral de Epicuro. Posiblemente la mayor obra de la poesía de Roma y, sin duda, uno de los mayores intentos destinados a la comprensión de la realidad del mundo y de lo humano.

efecto secundario de la materia, la no creencia del mundo metafísico es en el desarrollo del pensamiento materialista, una premisa fundamental en oposición de todo pensamiento idealista.

Sin embargo Aristóteles quien se formó con Platón, tomó una postura muy diferente en cuanto al conocimiento, no se va a inclinar hacia el idealismo ni hacia el materialismo más radical, sus reflexiones van encaminadas a establecer colaboraciones entre los sentidos y la inteligencia en “El Tratado del Alma” (2004) y “Metafísica” (2007) podemos encontrar algunos elementos de sus reflexiones al respecto. Para él, el humano se conduce mediante el arte y el razonamiento. La experiencia proviene de la memoria, por ella progresan la ciencia y el arte, ésta última como cúmulo de conocimientos (experiencias particulares) que sirven en la práctica (conocimiento general), para Aristóteles conducirse sólo por el conocimiento general (teoría) augura el error, en este sentido la experiencia es vital para sostener una práctica. El hombre de arte es más sabio porque no se sustenta sólo en la experiencia, ha hecho del cúmulo de experiencias un saber, de esta manera se entiende que el arte, más que experiencia es ciencia y ésta es la que puede ser transmitida en la enseñanza, las nociones sensibles no constituyen el verdadero saber sino el razonamiento de lo sensible, de sus causas y sus principios, de esta manera para Aristóteles la práctica filosófica entre otras cosas implica el razonamiento de lo sensible, de lo material y de la naturaleza, además de los objetos inmateriales del razonamiento, por ello hace énfasis en que hay que construir el método adecuado para el problema que se tenga en frente.

La facultad sensitiva y la facultad cognoscitiva del alma son en potencia sus objetos, es decir, lo cognoscible y lo sensible; es menester sean idénticas a ellos mismos o a sus formas; pero no puede serlo a ellos mismos, pues no está la piedra en el alma, sino solo su forma. De tal modo que el alma es como la mano, pues así como la mano es el instrumento de los instrumentos, el entendimiento es la forma de las formas, y el sentido la forma de los sensibles. (Aristóteles 2004. p. 102).

De esta manera se puede decir que para Aristóteles el método de la filosofía es la lógica, es decir la aplicación de las leyes del pensamiento racional que nos permite transitar de una posición a otra (llegar a conceptos generales por medio de los particulares). Para él la filosofía ha de consistir entonces en la demostración de la prueba. Una afirmación que no está probada no es verdadera o por lo menos no puede entrar en el campo del saber, esta última premisa encontró una revitalización crucial en el positivismo lógico y como sabemos fue la línea filosófica de mayor oposición al psicoanálisis.

Siglos más tarde se encuentran las ideas de San Agustín, uno de los máximos exponentes del cristianismo del primer milenio, lo importante de San Agustín es que practicó fundamentalmente la introspección como método, no hay que olvidar que la introspección ya formaba parte de las prácticas espirituales en la filosofía antigua, era pues ya una práctica de la *Epimeleia heautou*, aunque se considera que éste la funda como método.

Es importante mencionar que la introspección como método reflexivo, tiene un desarrollo interesante, y será retomado más adelante. Volviendo a San Agustín, aunque su práctica introspectiva está referida un movimiento de ascenso dirigido a Dios al mismo tiempo que un examen de conciencia, brinda importantes reflexiones sobre la memoria y la reminiscencia, para San Agustín el ejercicio de la memoria o rememoración es mediante la evocación de las representaciones ya sea las dadas mediante la experiencia o creídas por relación ajena (ciencia), todas estas representaciones, sus relaciones e ilaciones, radican en el alma y es facultad de ella la rememoración. Para San Agustín (2018); las ciencias no entran en la memoria por el ministerio de los sentidos, sino que son facultad del pensamiento, cuando se pregunta sobre el origen de los conocimientos de ciencia dice: "Luego estaba dentro de mi alma aun antes de que yo las aprendiese, pero todavía no estaban en mi memoria" (p.60). El método de introspección indicado por él, trata de recoger y juntar con el pensamiento las imágenes que no se recibieron mediante los sentidos pero

que radican en el alma, es mediante esta práctica reflexiva que se accede al saber. Con San Agustín se puede hablar de cierta manera de un resurgimiento de las ideas de Platón.

Volviendo a Descartes, no es sino hasta su pensamiento que se establece una suerte de indicaciones para llevar a cabo el método introspectivo, que terminaría estableciendo las bases del método científico. *En el Discurso del Método y Reglas para la dirección del espíritu*, ofrece una extraordinaria narración introspectiva, probablemente a partir de sus meditaciones que ha puesto los fundamentos de la práctica introspectiva, al afirmar no sólo el principio de una consciencia reflexiva, sino también la de la "transparencia" de la reflexión de sí a uno mismo, como se ha mencionado los principios cartesianos son discutibles aún pese a la gran influencia que tuvo en la filosofía occidental.

Lo más ventajoso de este método era, a mi juicio, la seguridad de que mi razón intervenía como principalísimo elemento en la labor científica, desechando prejuicios y rutinas, preocupaciones tradicionales y errores arraigadísimos, que oscurecen la inteligencia, interponiendo un velo entre ella y la verdad. Practicando este método mi espíritu se habituaba paulatinamente a concebir más clara y distintamente la realidad de las cosas... Lo más racional era establecer los principios de la filosofía. (Descartes, 1999, p. 18)

Es claro que todo el desarrollo filosófico previo llevó a Descartes a la elaboración digamos más refinada de un método de demarcación de lo verdadero, sin embargo el pensamiento racionalista a la par encontraría siempre la oposición empirista. De esta manera John Locke en su "ensayo sobre el entendimiento humano", revitaliza la escuela empirista del conocimiento, justo en la época en que despiertan las ciencias modernas, para Locke las ideas provienen de la sensación (experiencia) y cuando el entendimiento las alcanza (cuando se reflexiona sobre las operaciones de la mente) se dan las ideas de la reflexión, de esta manera la actividad reflexiva de la mente sobre sí misma, constituye el origen de todo conocimiento, bajo estas

consideraciones Locke (2006) sobre su método dice lo siguiente: “Una sabia y metódica aplicación de nuestros pensamientos para hallar estas relaciones, es el único modo de descubrir todo lo que se puede establecer con verdad y certeza sobre ellas en las proposiciones generales. Para aprender el método adecuado hemos de acudir a los matemáticos” (p.173). Sin embargo agrega que la experiencia y solo por ella puede enseñarnos lo que la razón no. Hay dos cosas que me gustaría señalar con Locke, por un lado la actividad reflexiva coincide en que esta es sobre las operaciones de la mente y el pensamiento y la cuestión del método, ambas premisas como hemos visto aparecen en las otras corrientes filosóficas, volveré a este punto más adelante.

No puede quedar fuera de las menciones el filósofo prusiano Immanuel Kant ya que es el más importante representante del criticismo y precursor del idealismo alemán. En su obra Kant se propone examinar la razón a fondo como medio de obtener conocimiento. “*La crítica de la razón pura*” es su obra cumbre; en ella paso a paso desmenuza las operaciones racionales a fin de determinar si se puede tener confianza en la razón, más que en la experiencia, como medio de conocimiento. Su respuesta es afirmativa.

Kant (2018) en “*La crítica de la razón pura*”, obra en la que reflexiona sobre los alcances y límites de la razón, parte del sujeto cognoscente, primero necesita que algo se le presente en la experiencia. A diferencia del filósofo empirista escocés David Hume, Kant se propone fundamentar la ciencia y el conocimiento, es importante mencionar que el principio de causalidad para Hume está basado en la noción de hábito (noción cotidiana), Kant en lugar de partir del objeto (empiría) parte del sujeto, es el sujeto el que va a darle forma al objeto, al sujeto se le presentan cosas en su experiencia, conociendo al objeto le da forma, solo hay objetos para el sujeto cognoscente. Todos los objetos se nos presentan en el espacio y en el tiempo y son los modos en los que el sujeto puede conocer los objetos con estas categorías (espacio, tiempo entre otras) el sujeto construye al objeto, el sujeto constituye la realidad a partir de sí. En el entendimiento entran todas las categorías de realidad

(unidad, cantidad, pluralidad, totalidad, etc) se trata de una filosofía idealista que parte del sujeto cognoscente. No importa lo que la realidad sea en sí misma, sino la experiencia posible (aquella que el sujeto asume para sí como posible) el sujeto así no sabe que son las cosas en sí mismas (mundo nouménico⁴), solo las conoce en la medida en que les da forma. Si el mundo tiene una forma y un orden es porque se lo da el sujeto cognoscente. Kant no necesita de la veracidad divina “el mundo que el sujeto conoce es el mundo que el sujeto construye” este es el mundo de la experiencia posible. El conocimiento parte de la experiencia pero no se reduce a ella, le impone las categorías del entendimiento, estas son categorías del sujeto no de la realidad, es pues un esquema constitutivo que parte del sujeto, el entendimiento le dicta leyes a la naturaleza, el sujeto trascendental es que la razón es constitutiva de un mundo que crea para que ella pueda conocerla. De manera general se entiende que verdad y razón en Kant son equivalentes, pero supeditar la verdad a la razón será un punto problemático en las reflexiones sobre el sujeto y la verdad. Con Kant tenemos un sujeto que es protagonista de la realidad que conoce, construye y produce a partir de la razón, pero que esta no determina en el ninguna configuración posible, salvo la experiencia posible en ella a partir del entendimiento, por ello creo necesario introducir algunas ideas esenciales del filósofo y economista Karl Marx.

Para Marx el sujeto es un reflejo de la realidad, es decir de su contexto histórico como materialidad esa materialidad precede al sujeto y lo conforma. En su texto titulado “Tesis sobre Feuerbach”(2016) hace una crítica al materialismo hasta entonces desarrollado, evidencia que hasta entonces no se ha pensado al materialismo como una actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo en que la actuación humana es revolucionaria o práctico –crítica. Para Marx, si queremos apreciar el valor de la verdad, no debemos atribuir al pensamiento humano una verdad objetiva en un sentido teórico, sino en un sentido práctico. Sólo la práctica revolucionaria puede transformar las circunstancias en las que nos

⁴ “Lo pensado”, para Kant es lo que no pertenece a una intuición sensible sino a una intuición intelectual

desarrollamos, por ejemplo las clases sociales. Así mismo sostiene que la esencia humana es en su realidad el conjunto de las relaciones sociales y declara que los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo. No hay que olvidar que la dialéctica Marxista interpela al sujeto, este en la medida en que trasforma al mundo se transforma así mismo. Es evidente que Marx compromete al sujeto en la práctica revolucionaria, en la medida en que esta práctica implica la transformación del mundo, de sus relaciones con los otros y de sí mismo. Como se ha mencionado, según Foucault Marx será en el hilo de la historia occidental uno de los puntos de reanimación de la espiritualidad antigua, ya que como se ha expuesto, la verdad desde el punto de vista espiritual, es algo que compromete al sujeto, la verdad no es un desarrollo meramente del intelecto, la razón o el entendimiento.

Otra posición epistémica importante es la del pragmatismo, aunque suele ser devaluada por muchos filósofos racionalistas, el pragmatismo aporta también una manera de conducirse en el conocimiento. William James considerado uno de los fundadores del Pragmatismo, establece que este va a representar una actitud filosófica empirista y va a romper con una serie de hábitos arraigados en filosofía, el pragmatismo va a dejar de lado según el propio James en su obra "El pragmatismo" (2017), a la abstracción y la insuficiencia, las soluciones verbales, las razones malas *a priori*, los principios fijos, los sistemas cerrados, los absolutos y los orígenes. Para el autor el pragmatismo representa una vuelta hacia lo concreto y lo adecuado, dejando la puerta abierta a todas las posibilidades de la naturaleza, lo cual implica un abandono de toda pretensión de una finalidad última de la verdad (Dios, razón, materia, absoluto, energía etc.). La verdad es práctica en el sentido de utilidad, de esta manera las teorías son instrumentales, flexibles y manejables. Desde esta perspectiva el pragmatismo como una teoría de la verdad va en contra del racionalismo como pretensión y método. Al considerar la teoría como instrumental (plástica), el método pragmático no parte de los resultados particulares, sino más bien es una actitud de orientación. En sus reflexiones James señala como

a través del desarrollo de la ciencia se ha demostrado que las leyes que ésta ha establecido terminan siendo solo meras aproximaciones y en este sentido no hay teoría que sea una absoluta transcripción de la realidad, si no que estas estarán determinadas en su valor de utilidad. En este sentido la verdad para el pragmatismo es una verdad instrumental por lo tanto; la verdad de las ideas equivale a su capacidad para actuar. Que una teoría nos resulte útil o sea exitosa no será porque esté evaluada bajo ciertas demarcaciones generales de lo verdadero, sino que va a depender del grado de satisfacción del sujeto que la utilice, esto aclara porque el campo del conocimiento y la verdad es plástico. En el pragmatismo para que un sujeto pueda asimilar una opinión como verdadera es porque satisface su deseo individual y no entra en conflicto con su existente capital de creencias (experiencias), en este sentido la verdad puramente objetiva es inútil. El pragmatismo es pues según el autor, primeramente un método y en segundo lugar una teoría genética de lo que se entiende por verdad, solo se aviene con los hechos y habla de verdades en plural, de su utilidad, de su satisfaciencia y de su actuación. James desestabiliza las demarcaciones filosóficas de la verdad y hace de ella un instrumento, ¿pero es esta solo un instrumento a complacencia de los sujetos?, desde la perspectiva pragmatista la verdad no tiene un valor esencial, es más la arroja a un relativismo en su uso individual.

De este breve recorrido quiero resaltar lo siguiente: en primer lugar no queda duda que en el hilo de la historia del pensamiento en occidente la verdad ha sido un tema de preocupación importante, con respecto a ella, la reflexión filosófica ha establecido tres lugares de veridicción, el primer gran lugar es un lugar divino, la idea de Dios y de su existencia se volvió necesaria para sostener gran parte de los edificios filosóficos, (la idea de Dios como verdad necesaria) la verdad divina lleva desde entonces las marcas de la iluminación, sin embargo no hay nada más lejano al sujeto que Dios mismo, la verdad es el fin último al cual habría que dirigirse. El otro lugar será precisamente el mundo material, el mundo de lo sensible, la verdad reside en las cosas materiales, en el mundo que pueden conocer nuestros sentidos,

sin embargo esta perspectiva digamos terrenal aunque necesitó a veces sí y a veces no de un Dios creador de la materia, el mundo funge la misma función divina, es el mundo lugar de la verdad y se convierte también en un fin último el mundo por conocer. Siguiendo las elucidaciones filosóficas entre el cielo y la tierra el otro gran lugar de la verdad será el propio sujeto (un sujeto altamente reflexivo), pero aquí la verdad encontrará callejones sin salida, los callejones serán la razón, el pensamiento y el conocimiento. Es decir, que la verdad, bajo estas perspectivas depende de las definiciones, las reglas, las leyes y las operaciones ya sea del orden de la razón, del entendimiento y de los actos de conocimiento, visto de esta manera la verdad sólo es verdad si pasa por el tamiz de las elaboraciones filosóficas – científicas.

El tamiz de la verdad se constituyó en la necesidad de construir un método que sea garante del encuentro con la verdad sea cual fuera el lugar asignado para ella en los edificios filosóficos, métodos que trazan el camino para el encuentro, ya sea la mayéutica, dialéctico, la lógica, la introspección, el método cartesiano, pragmático, entre muchos otros. Tenemos pues siglos de desarrollo filosófico entorno a establecer las maneras de llegar a la verdad, recordando la propuesta de Foucault de pensar la filosofía cómo a la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad, los métodos no son más que la determinación de dichas condiciones y límites.

El método es una forma de reflexividad que permite establecer cuál es la certeza que podría servir de criterio a cualquier verdad posible y que, a partir de allí, a partir de ese punto fijo, va a pasar de verdad en verdad hasta la organización y la sistematización de un conocimiento objetivo. (Foucault, 2009, p. 438)

Finalmente este recorrido también me sirve para ubicar un punto importante de la actividad filosófica, y es precisamente el asunto de la reflexividad, el sujeto filosófico es reflexivo en el encuentro con la verdad, tomaré nuevamente a los autores antes mencionados para ejemplificar:

Aristóteles (2007) en la primera parte de su texto *Metafísica*, al hacer la diferenciación entre los hombres de experiencia y de arte, reivindica que estos últimos son metabolizadores de la experiencia convirtiéndola en arte, el arte es un progreso en el hombre y constituye el verdadero saber, por lo que les hace poseer un conocimiento general de las cosas, los hace además capaces de enseñar, poniéndolos en un lugar elevado, ya que la especulación (actividad reflexiva) es superior a la práctica, definiendo así el lugar para la filosofía. En las reflexiones de Aristóteles es claro el papel del sujeto como el lugar donde se da la verdad y en ese encuentro con lo verdadero hay también transformaciones de cualidad en aquel que la encuentra mediante la actividad reflexiva. Pero dicha actividad es sobre el conocimiento.

San Agustín (2018) es un referente de también del asunto de la reflexión en el encuentro con lo verdadero, en el libro X de sus confesiones ya mencionado, comparte sus grandes tesis sobre cómo se originan los contenidos en la memoria, explica como los sentidos son la puerta de los contenidos mentales (representaciones, imágenes) que pueden ser invocados desde el recuerdo. Sin embargo al preguntarse sobre el lugar de las ciencias en tanto conocimiento superior y verdadero, no identifica que estas hayan sido registradas por los sentidos, tras la reflexión concluye; Luego estaban dentro de mi alma aún antes de que yo las aprendiese pero todavía no estaba en mi memoria (San Agustín, 2012). El autor continúa en el siguiente capítulo explicando la noción de pensar, como un proceso interno de organización de los contenidos mentales. Lo que me interesa puntualizar con San Agustín es que es el proceso reflexivo de la introspección y el pensamiento hace que el sujeto se encuentre con lo verdadero, verdad una vez más que radica en su relación al conocimiento y del cual depende esta vuelta hacia sí mismo, es decir la reflexión.

Incluso la tradición racionalista está fundada sobre cierta plataforma reflexiva de sus precursores, Descartes como he mencionado es sin duda un gran referente en la filosofía, sobre todo en lo tocante a la verdad y el conocimiento, las ideas de este

filósofo como se ha dicho con anterioridad son un punto importante de la reflexión epistemológica racionalista, sin embargo en él se puede encontrar esta relación consigo mismo en el encuentro con lo verdadero (actividad reflexiva), en su famoso texto sobre el discurso de método menciona; Trato de reformar mis pensamientos, sólo los míos; mi propósito es el de elevar el edificio de mis ideas y de mis creencias sobre un cimiento exclusivamente mío (Descartes, 1999). Si bien a Descartes lo asaltaba la duda y el método que desarrolla a mi parecer reflexivo, lo lleva a establecer desde sí mismo lo verdadero, en el mismo texto menciona, ...”comprendí que yo era una sustancia cuya naturaleza o esencia era a su vez el pensamiento...de suerte que este yo – o lo que es lo mismo, el alma- por el cual soy lo que soy, es enteramente distinto del cuerpo y más fácil de conocer que él” (p. 22). Con esta reflexión enaltece la razón y da pruebas de la existencia de Dios como punto de anclaje de la perfección de las ideas y el fundamento de verdad. Creo que si leyéramos el discurso del método analizado desde esta perspectiva nos daría mayor detalle del proceso reflexivo del autor, en el cual este encuentro con la verdad es siempre el sujeto mismo el punto de partida, aunque aquí el sujeto queda reducido al pensamiento. Descartes desde sí mismo (como sujeto cognoscente) da pruebas de la existencia de Dios y de que en el camino al encuentro con lo verdadero (actividad reflexiva) le hace perfectible como un efecto de la verdad misma.

Incluso a retomar una línea de pensamiento muy distinta a la racionalista por ejemplo (Locke 2006) que por su parte explica el origen de todo conocimiento en la experiencia, que va de la sensación (ideas simples originadas en la percepción) a la reflexión, estas últimas según el: “operaciones de nuestra mente dentro de nosotros,...todos los diferentes actos de nuestras propias mentes, de los cuales siendo nosotros conscientes y observándolos en nosotros mismos... ideas que cada hombre tiene en sí mismo” (p. 188). El puntualiza la reflexión como la comprensión que posee la mente sobre sus propias operaciones, en las que incluye las pasiones. Y avanza aún más este sentido reflexivo, el autor al determinar la realidad del

conocimiento diciendo que lo que no intenta representar algo sino así mismo, no puede ser nunca capaz de una interpretación errónea. Después de reconocer la naturaleza de las ideas el autor considera que una sabia y metódica aplicación de nuestros pensamientos (método) es el camino a seguir, encontramos en él, como en la mayoría de los pensadores una manera, una intención de fundar un método para llegar la verdad. Sin embargo es claro que al igual que los autores antes mencionados y de manera más clara la actividad reflexiva es determinante para el encuentro con lo verdadero.

Aún en el pragmatismo de William James podemos encontrar el momento de reflexión, como un proceso íntimo y en el propio sujeto con relación a sí mismo, para determinar que es verdadero, todo ello como momento privilegiado en donde un individuo ha de moverse dentro de nuevas opiniones.

El individuo posee ya una provisión de antiguas opiniones; más se encuentra con un nuevo hecho de experiencia que le pone en cierta tirantez. Alguien las contradice o bien en un momento de reflexión, descubre que se contradicen las unas a las otras; o sabe de hechos que son incompatibles o se sucintan en él deseos que ya no son satisfechos. El resultado será un íntimo desasosiego no experimentado hasta entonces en su mente, que tratará de eludir modificando su previa masa de opiniones (James, 2017, p. 77).

Hasta aquí es evidente que la actividad reflexiva es un componente central en todos los autores mencionados, sin embargo hay dos puntos que es necesario destacar, por un lado esta capacidad reflexiva es mencionada como intrínseca al sujeto, no se ponen en duda que goce de la capacidad reflexiva, es capaz de realizarla, ejecutarla sin requerir de otro, ni de ninguna otra cosa. Es decir como ya lo puntualizó Foucault, en el decurso de la filosofía occidental el sujeto no es puesto en cuestión por la necesidad de tener acceso a la verdad, basta con no ser loco para poder tener acceso a ella. La segunda cuestión es que el objeto de dicha reflexión, no es el sujeto, es el pensamiento, el conocimiento o el mundo, pero no el sujeto, el ser del sujeto. Creo que en este breve recorrido se puede dar cuenta, de

manera general, como es que la noción de *Gnothi seauton* tuvo una gran influencia en el desarrollo filosófico en occidente, sin embargo con un costo significativo, puesto que, como lo señala Foucault representó el abandono de la *epimeleia heautou*, es decir que con ello, lo que permite tener acceso a lo verdadero es el conocimiento mismo y sólo el conocimiento, sin que se le pida al sujeto ninguna otra cosa sin que por eso su ser de sujeto se haya modificado o alterado, es capaz de reconocer en sí mismo la verdad y por sus meros actos de conocimiento (reflexividad) puede tener acceso ella.

Es verdad que a partir de los autores citados el momento previo de la reflexión va acompañado de cierta inquietud y desasosiego, sin embargo la gran diferencia con la *epimeleia heautou*, es que esta no postula que el sujeto tal como es, sea capaz de verdad, no basta la mera actividad reflexiva, es evidente que la gran diferencia entre *Gnothi seauton* “conócete a ti mismo” y *epimeleia heautou* “Inquietud de sí” es que esta última en sus principios fundamentales no conciben al sujeto como reflexivo, sino todo lo contrario, para la inquietud de si el sujeto es irreflexivo. Esa característica del sujeto irreflexivo también ha formado parte de su conceptualización en psicoanálisis. Por qué hablar de un sujeto *irreflexivo*, el prefijo latino “i” indica negación, privación o carencia de. Hablar de irreflexión en sus componentes léxicos indicaría lo siguiente: el prefijo – i – de origen latino (no), y los léxicos latinos - re (hacia atrás), reflectere - (doblar, desviar), más el sufijo – ivo (relación activa o pasiva). IREFLEXIVO en este sentido es “que no devuelve a proyectar una imagen o radiación”, en el sentido de lo que estamos abordando, establecer que el sujeto es irreflexivo es que no tiene la capacidad de dar la vuelta sobre sí mismo, si el reflejo indica un doblamiento, esto invita a pensar que el sujeto esta desdoblado, tiene una división, una *spaltung*. Esta particularidad irreflexiva es el fundamento del sujeto para la espiritualidad, por ello postula que la verdad nunca se da al sujeto con pleno derecho, la verdad no se da al sujeto por un mero acto de conocimiento, que este fundado y sea legítimo, ya que la verdad es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de este, es decir su conversión y esta

conversión del sujeto implica un movimiento que arranca al sujeto de su estatus y condición actual.

Lacan (2009) en su escrito sobre “La ciencia y la verdad”, habla del estatuto del sujeto en psicoanálisis, del estado de escisión, de *Spaltung*, nos recuerda que Freud ya indicaba dicha división constituyente entre una noción de la realidad que incluye a la realidad psíquica y otra que hace de ella el correlato del sistema percepción-conciencia. A partir de ello Lacan trata de limitar, de relativizar el papel del saber, la ciencia positiva, la sociedad. Desde ahí se intenta subvertir el sujeto de la ciencia inaugurado por Descartes, ¿si la ciencia se ocupa de todo (las cosas, el mundo, incluso el pensamiento), qué pasa con el sujeto, con lo supuesto en ese horizonte de saber? En todo caso, ¿qué tipo de ciencia es posible después del descubrimiento del inconsciente? Lacan parte en los primeros años de su enseñanza⁵ del signo lingüístico de Ferdinand de Saussure (Significado/Significante) para invertirlo e insistir en la primacía del significante: la barra separadora (Significante/Significado.) es resistente a la significación, impermeable a una relación unívoca, por ello insistió mucho en el carácter ambiguo de la palabra y en su función creadora. De manera que la significación nunca puede cerrarse, siempre sufre un desplazamiento en la cadena significante. La “barra” que impide el cierre de la significación implica un contacto indirecto con el sentido y la consiguiente caída del referente. El resultado de ello, es que el propio sujeto queda dividido: entre el “sujeto del enunciado” y el “sujeto de la enunciación” se establece una división (*Spaltung*). Frente al cogito de Descartes “*Cogito ergo sum*”, Lacan replica: “Yo pienso donde no soy, yo soy donde no pienso”. De manera más puntual se puede decir que el sujeto está dividido entre el sujeto del conocimiento y el sujeto del significante. La ciencia y el conocimiento erran al postular que en el sujeto, la verdad coincide con su saber. Radicalizando a Freud, en Lacan se produce el retorno de una Verdad que sólo acaece en la falla del Saber: se trata de una verdad que no puede conocerse, no puede saberse

⁵ Sobre todo en el seminario 1 “Los escritos técnicos de Freud”

positivamente de una vez por todas, de esta manera hay una imposibilidad en el autoconocimiento del sujeto.

En el seminario “Los escritos técnicos de Freud” (Lacan, 1981) hace una magnífica elaboración entre verdad, error y equivocación, dice: “es la palabra que cuestiona la palabra y crea sí la dimensión de la verdad...No porque se afirme como verdad, sino más bien porque introduce en lo real la dimensión de la verdad” (p.382). Para Lacan la palabra es engañosa y se afirma como verdadera, cualquier discurso puede afirmarse como verdadero, pero ello es un error, y este es el verdadero problema en lo tocante a la verdad. Es evidente dice Lacan que el error sólo puede definirse en términos de verdad: no hay error que no se formule y enseñe como verdad, el error es la encarnación habitual de la verdad, hasta que la verdad no esté totalmente desvelada, propagarse en forma de error es parte de su naturaleza, sin embargo agrega Lacan la vías de la verdad son por esencia las vías del error ¿Qué quiere decir esto? En primera estancia dice Lacan el error se muestra como tal porque, en determinado momento, culmina en una contradicción, es en el discurso la contradicción la que establece la separación entre verdad y error. No hay discursos absolutos (verdaderos) cerrados en sí mismos, las discordancias manifiestas entre los distintos sistemas simbólicos que ordenan las acciones (religioso, jurídico, científico, político) muestran que entre ellos hay hiancias, fallas, desgarraduras, toda emisión humana esta, hasta cierto punto, en una necesidad interna de error.

Lo propio del campo psicoanalítico es suponer, en efecto, que el discurso del sujeto se desarrolla normalmente – así dice Freud – en el orden del error, del desconocimiento, incluso de la denegación: está no es exactamente la mentira, está entre el error y la mentira. Estas son verdades de burdo sentido común. Pero – aquí radica la novedad- durante el análisis en ese discurso que se desarrolla en el registro del error, ocurre algo a través de lo cual hace irrupción la verdad, y que no es la contradicción. (Lacan, 1981, p. 385)

Es evidente que a lo que apunta Lacan es a la equivocación, dice: en el análisis, la verdad surge por el representante más manifiesto de la equivocación: el lapsus, los actos fallidos, nuestros actos fallidos dice Lacan son actos que triunfan, nuestras palabras que tropiezan son palabras que confiesan y agrega:

El descubrimiento freudiano nos conduce pues a escuchar en el discurso esa palabra que se manifiesta a través, o incluso a pesar del sujeto. El sujeto no nos dice esta palabra sólo con el verbo, sino con todas sus restantes manifestaciones. Con su propio cuerpo el sujeto emite una palabra que, como tal, es palabra de verdad, una palabra que él ni siquiera sabe que emite como significante. Porque siempre dice más de lo que quiere decir, siempre dice más que lo que sabe que dice. (Lacan 1981, p. 387)

Creo que con esto queda más claro la Spaltung, la escisión fundamental, el carácter irreflexivo del sujeto, en psicoanálisis, en el dispositivo analítico la verdad es dada al sujeto a un precio que pone en cuestión su condición actual, el momento reflexivo, el momento del develamiento de la verdad compromete al sujeto en su enunciación, de un saber, una verdad que no poseía y que no podría alcanzar por la mera reflexión de su pensamiento, sino porque la verdad lo alcanzó incluso a pesar de sí, de sus resistencias, etc.

Con estas consideraciones se abre ahora la posibilidad de acercarnos de manera más puntual a lo que en la antigüedad la espiritualidad concebía en torno al sujeto, para la *epimeleia heautou* "Inquietud de sí" a diferencia del *Gnothi seauton* "conócete a ti mismo", que postula un sujeto con una propiedad reflexiva que le capacita el acceso a la verdad, la "Inquietud de sí", postula de entrada un sujeto irreflexivo que no tiene acceso a la verdad al menos que sostenga una actividad reflexiva que implique su transformación, aquí es necesario decir que las formas de reflexión que postula la espiritualidad, son formas en las que está involucrado un otro, es necesario pasar por otro, esta es la diferencia radical entre la mera reflexión por vías del conocimiento y la espiritual, el lugar, el papel, la función del otro - Otro.

Ahora bien, no es que en el desarrollo de la ciencia el papel de los otros este borrado, solo que la consideración del otro está dada por decirlo de alguna manera como función meramente de lazo social. Por ello una de las consideraciones que se exigen al sujeto del conocimiento, es el hecho de que tiene que tener una formación e inscribirse dentro de un consenso científico, para ello ha sido importante sostener la actividad científica también como un asunto colectivo y como una tradición. De esta manera parte del problema del conocimiento en el desarrollo de la epistemología pone de relieve la necesidad de establecer en común los puntos y las características por lo que un conocimiento ha de ser verdadero y con el cual podamos ordenar, organizar el mundo y las relaciones con los otros, para mostrar este punto retomo a Karl R. Popper (1997), este autor en un artículo titulado "*Conocimiento Objetivo y Subjetivo*", expone como él concibe tanto el conocimiento objetivo como el subjetivo, del primero expresa que es lo que se sabe bien y del segundo lo que se supone que alguien en particular sabe, piensa o siente. Esta diferencia entre lo que es bien sabido (públicamente) y lo que alguien en particular sabe es central en como aborda la naturaleza de la relación entre ambos conocimientos. Expresa que para la tradición filosófica el conocimiento es, sobre todo, en un sentido subjetivo y que incluso la epistemología no menciona la existencia del conocimiento objetivo, suponiéndose que el conocimiento objetivo consta de muchos elementos del conocimiento subjetivo y que de esta manera están vinculados. Él adopta una postura contraria a la de la tradición filosófica y epistémica, sostiene que: No podemos comprender nada sobre el conocimiento subjetivo, si no es a través del estudio del aumento del conocimiento objetivo (Popper, 1997) bajo esta lógica el conocimiento subjetivo está conformado en gran medida por elementos del conocimiento objetivo. Pero ¿cuál es la naturaleza del conocimiento objetivo según Popper?, considero que una manera de entender dicha naturaleza es a través de entender lo que él llama el mundo tres, que es el mundo de los productos de la mente humana, donde se encuentra la ciencia, la erudición y el conocimiento objetivo; en tanto está compuesto de conjeturas, hipótesis o teorías pues son productos mentales.

Para Popper tanto el mundo tres como el conocimiento objetivo tienen un valor de supervivencia "biológica" tal y como lo expresa Darwin en la teoría de la evolución de las especies, nuestro conocimiento y más específicamente el conocimiento objetivo aumenta por un método de ensayo, supresión de error y una lucha por la supervivencia entre teorías rivales, siendo ésta la tesis central del falsacionismo en la que se garantiza el progreso y desarrollo científico. Obvio, las teorías sobrevivientes o más aptas son admitidas en el ámbito público luego de una prolongada discusión crítica basada en pruebas. El ser aceptadas en el ámbito público le dan el carácter de un saber bien sabido (Conocimiento objetivo) y todo ese proceso marca la diferencia de lo que alguien en particular sabe, piensa o siente (Conocimiento subjetivo), en este sentido no demerita el conocimiento subjetivo si no que reconoce que está compuesto del conocimiento objetivo, es decir lo que un sujeto en particular puede llegar a saber, pensar o sentir del mundo, lo es gracias al conocimiento objetivo, pues para Popper el conocimiento objetivo es constituyente de "Lo Real" como lo es todo el mundo tres. Siguiendo las ideas de Popper el mundo tres interactúa con nosotros y con los objetos físicos, y es gracias a esa interacción en la que se logra un desarrollo de nuestros estados mentales (mundo dos), una interacción en la que se da un comercio fortuito para la concepción del conocimiento subjetivo, conocimiento que puede devenir objetivo después al ser formulado en un lenguaje, es decir puesto en común al escrutinio de la esfera pública, es decir la del consenso científico (los otros).

Me parece importante resaltar del autor la concepción del conocimiento subjetivo, ya que se opone a lo que tradicionalmente se ha pensado de lo subjetivo pues comúnmente se piensa que es todo aquello que pertenece al sujeto, todo lo vinculado a este, a las interpretaciones de su experiencia y en clara oposición al mundo externo, el autor puntualiza como el conocimiento subjetivo está compuesto del conocimiento objetivo (conocimiento bien sabido donde estaría el lugar de los otros) que es constituyente de lo real y en este sentido pertenece al mundo tres que está fuera del sujeto pero que interactúa con él. En este sentido bajo las premisas

falsacionistas la realidad puede cambiar y transformarse a medida en que avanza el progreso científico y se explique de una manera más adecuada el mundo donde esta relación uno (subjetivo) los otros (objetivo) es indispensable.

Los otros, lo colectivo es un plano importante para sostener-soportar las verdades científicas, Thomas Khun (2013) uno de los grandes pensadores de la ciencia, evidencia el carácter político que atraviesa la verdad, en su texto *“La estructura de las revoluciones científicas”* expresa que es la comunidad científica la que reconoce y soporta el “actual” consenso científico dentro de un campo denominado “paradigma” desde donde se realizará toda la actividad científica, es decir como aval temporal del conocimiento verdadero, hasta que éste entre en crisis, además la crisis tiene cierto empuje desde la misma comunidad científica y por la cual se demandaría el cambio paradigmático. Kuhn en su obra descriptiva de la historicidad de la ciencia, señala la importancia del fenómeno comunitario, el consenso, la función de la verdad en su dimensión política y temporal, que hace de las certezas dispersión y conjunción a lo largo de la historia, motivada por los propios sujetos en conjunción con los otros.

Otro gran epistemólogo Imre Lakatos (2011), en su obra titulada *“La historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales”* no puede cortar de tajo las motivaciones de los sujetos, aunque demarca que la historia de la ciencia tiene dos planos, la historia interna y la historia externa. La historia interna para él es una selección pertinente del conocimiento objetivo de cada teoría de la racionalidad científica, selección que contiene en esencia su filosofía dejando de lado todos los elementos subjetivos de las personalidades involucradas y por ello es un desarrollo de conocimiento desencarnado. La historia externa sería un elemento a tomar en consideración ya que explica los factores no racionales, explica las condiciones psicológicas y sociales (los otros) que han hecho posible el progreso científico.

Paul Feyerabend (2008) en su libro *“Tratado contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento”* argumenta que es inútil sostener universales racionales “científicos” e invariables y más aún es inútil pretender que el

conocimiento científico sea superior por sobre otras formas de conocimiento, el autor puntualiza además que los métodos se han transformado continuamente y el desarrollo del conocimiento siempre es peculiar y diferente y no sigue un camino prefijado o determinado. Feyerabend al describir el desarrollo del conocimiento da cuenta justo de como los autores del conocimiento, se disputan los campos y reconocimiento de los mismos, obedece a intereses colectivos en la relación poder-saber, en este sentido los éxitos del conocimiento no dependen del método, sino de su función social.

Hasta aquí es evidente cómo en el desarrollo de la ciencia, en tanto conocimiento verdadero, se ha tratado de establecer un conocimiento puro, racional sin sujeto, sin embargo la verdad no puede desembarazarse del sujeto. Como se ha planteado, la dimensión de la subjetividad es central en las consideraciones epistémicas, con mayor o menor importancia según los autores. Con ello además es inevitable la referencia al otro, para la constitución del conocimiento objetivo, el consenso, la comunidad científica y las condiciones en las que se legitima el conocimiento. El otro aquí sirve de soporte de los discursos verdaderos en tanto el discurso es un pacto (lenguaje) basado en lo que la misma comunidad científica determina como verdadero.

Entonces tenemos dos características esenciales en el desarrollo del conocimiento, por un lado la concepción del sujeto cognoscente capaz de sostener una reflexión sobre sus proceso de pensamiento y con ello acceder a la verdad y la relación con el otro como soporte y refrendo del conocimiento y la verdad. Estas características como se ha mencionado son distinta en el planteamiento de la espiritualidad en lo tocante a la “Inquietud de sí” y en el psicoanálisis.

III.- EPISTEME Y PSICOANÁLISIS

El señalamiento de Foucault es muy pertinente en cuanto a que el psicoanálisis es una forma de saber, y afirmo con ello que por la dimensión y características de su de su práctica, desde el momento de su nacimiento entró en una relación

problemática con la ciencia y la filosofía que en aquel momento histórico se preocupaba por los problemas de la teoría del conocimiento. Es bien sabido que para Freud no fue una preocupación central si el psicoanálisis aportaría o no algo a la teoría del conocimiento, pero sí entró de alguna manera en una cierta tensión con el contexto científico de su época. A pesar de ello se le reconoce haber fundado una disciplina y una epistemología inédita y subversiva.

Freud en su tiempo se enfrentó a un contexto epistémico que reconocía a las ciencias naturales o de la naturaleza como las únicas ciencias legítimas, avaladas desde luego por la filosofía positiva, donde el único frente opositor eran las denominadas ciencias del espíritu. En primer término podemos observar de manera rápida, cómo es que pensaba Freud la ciencia, en su conferencia titulada “En torno de una cosmovisión” dictada en 1932 parte de las nuevas conferencias de introducción del psicoanálisis ponía de relieve otros intereses, para él la ciencia es el único refugio posible para el hombre que se atreve a prescindir de Dios y de la ilusión religiosa, además de ello la cosmovisión científica es tan pobre que descuida las exigencias del espíritu y las necesidades del alma humana (Freud 2006 b). En pocas palabras para Freud el discurso científico es entre muchos un discurso pantalla frente a la angustia del ser humanos ante su finitud. Sin embargo, él mismo mantenía cierta fe en la ciencia y el progreso científico y hasta cierto punto se le pudo acuñar cierta convicción racionalista, el intelecto para Freud era una de las expresiones más elevadas del espíritu humano, pero más allá de las convicciones Freudianas habrá que dilucidar qué tipo de disciplina es el psicoanálisis.

Cabe mencionar que desde el nacimiento del psicoanálisis los paradigmas epistémicos reinantes trataron de darle cobijo pero al precio de abandonar o modificar una parte de este, por ejemplo el filósofo francés Roland Dalbiez⁶ en su escrito “El método psicoanalítico y la doctrina freudiana” en 1936 planteó que en el psicoanálisis freudiano había un dualismo insostenible entre el método y la doctrina,

⁶ Filósofo francés, maestro de Paul Ricœur, quien fue el primero en presentar la tesis de psicoanálisis de Sigmund Freud en Francia a través de un estudio muy completo.

que solo el primero se podía situar en el terreno puramente científico y la doctrina por su lado es enteramente improbable. Por otro lado Jean Hyppolite⁷ señalaba el contraste entre la representación energética de Freud en su concepción del aparato psíquico y el método de búsqueda de sentido, es decir entre “el materialismo de la energía y el análisis intencional” para este autor lo que estorba al psicoanálisis es ese registro positivista de la energía. A ello se sumaron las declaraciones del hermeneuta Paul Ricoeur⁸ en las que postula que el problema epistémico del psicoanálisis es que se trata de una aporía entre la hermenéutica y la energética. Estos y muchos autores problematizaron epistémicamente el psicoanálisis, sin considerar que en la disciplina edificada por Freud no se puede separar el método de la teoría en aras cierto bienestar epistemológico, una muestra de ello se puede apreciar en la manera en que Freud procede en la interpretación de los sueños. ¿Qué es un sueño? Para Freud un sueño es la representación simbólica de los deseos inconscientes, realizada a través de un trabajo no reflexivo, entonces para su interpretación se opera de la siguiente manera: entre el contenido onírico (el deseo) y la mediación reflexiva operada por el analista se interpone un momento energético, el trabajo que desfigura los contenidos oníricos mediante un uso de censura que recurre a la condensación, al desplazamiento y a la representación por el contrario. Esta energética es la vía de acceso a los contenidos oníricos latentes, la interpretación reconstruye en el contenido del sueño no bajo un modelo hermenéutico metódico sino considerando las fuerzas que deformaron dicho contenido, ya que lo destituido del sueño es el efecto de un trabajo, de una energía. Otro ejemplo se puede encontrar en la manera en que se aborda el asunto del no saber en la técnica psicoanalítica, el no saber no es en sí lo patógeno, por ejemplo un recuerdo traumático desalojado de la conciencia que en su tiempo se sabía, sino el arraigarse del no saber en resistencias interiores, lo primero que ha

⁷ Fue un filósofo francés conocido principalmente por sus escritos sobre Hegel, aunque fue un gran lector del psicoanálisis freudiano.

⁸ Filósofo y antropólogo francés conocido por su intento de combinar la descripción fenomenológica con la interpretación hermenéutica. En varias de sus obras analiza de manera puntual las concepciones hermenéuticas del psicoanálisis.

provocado el no saber y lo mantiene, Freud (2006 c) fue muy preciso con ello “al poner el acento en las resistencias que en su tiempo habían sido la causa del no saber y ahora estaban aprontadas para proteger lo desalojado de la conciencia” (p. 142), es por ello las comunicaciones que se dan al enfermo van encaminadas a vencer las resistencias. En este sentido la hermenéutica del sentido tiene un valor de mediación y propedéutico, el recuerdo es una actualización energética y es el único medio por el cual se valida la interpretación. Con estos dos pequeños ejemplos podemos dar cuenta de que de nada sirvieron los esfuerzos que intentaron salvar al psicoanálisis epistémicamente, ya sea bajo los cánones de la ciencia positiva o la hermenéutica, estamos frente algo distinto.

Para continuar comencemos con la puntuación de que no se puede validar el psicoanálisis como ciencia desde los criterios de científicidad provenientes del empirismo lógico, la empírea freudiana es de otro orden. Freud a lo largo de su obra remite siempre que las elucidaciones a las que él llega son fruto de la experiencia (la experiencia analítica) trató todo el tiempo de alejarse de la mera especulación y sus tesis más importantes sobre la vida anímica eran basadas justamente sobre la interpretación de la empírea, entonces si la experiencia de la que hablamos es la experiencia analítica, el psicoanálisis, se funda en dicha experiencia, lo cual la hace incontrastable con el positivismo lógico. Freud ya en una época tardía del desarrollo de su pensamiento estaba consiente que el psicoanálisis no podía darse como un edificio doctrinal acabado, sino que este se modificaba de continuo con la observación de los hechos de la vida anímica (no con los hechos del mundo como en el positivismo lógico), en este sentido la experiencia anímica es el hilo conductor de la especulación psicoanalítica.

El psicoanálisis no es un sistema como los filosóficos, que parten de algunos conceptos básicos definidos con precisión y procuran aprensar con ellos el universo todo, tras lo cual ya no resta espacio para nuevos descubrimientos y mejores intelecciones. Más bien adhiere a los hechos de su campo de trabajo, procura resolver los problemas inmediatos de la observación, sigue

tanteando en la experiencia, siempre inacabado y siempre dispuesto a corregir o variar sus doctrinas. Lo mismo que la química o la física, soporta que sus conceptos máximos no sean claros, que sus premisas sean provisionales, y espera del trabajo futuro su mejor precisión. (Freud 2016)

Dicho lo anterior muchos se han preguntado si Freud funda una epistemología nueva, tomando como base lo que para él eran los pilares básicos de la teoría psicoanalítica (lo inconsciente, la resistencia, la represión, la sexualidad y el complejo de Edipo), sin embargo antes de afirmar, si funda o no, una nueva epistemología, es importante señalar que para Freud la teoría apenas es una parte de lo que es el psicoanálisis, ya que este no se le puede pensar solo en su costado teórico, sino entramado en su técnica y su clínica como un punto fundamental y en ello versa la “originalidad” de la disciplina psicoanalítica. En este sentido el método psicoanalítico es lo único que responde a la forma en la que se produce... ¿Qué se produce, conocimiento, saber, verdad?, dejemos esta interrogante abierta por ahora.

Otra consideración importante a retomar con respecto al psicoanálisis, es que a diferencia de la ciencia, que en todo momento trata de borrar al sujeto del quehacer científico, empeñándose en desaparecer los factores individuales y las influencias afectivas que este tiene en la producción del conocimiento, el psicoanálisis es un quehacer que atañe al sujeto que lo practica y que además es parte fundamental de dicha práctica, porque se sostiene en él y en donde se funda como verdad, se ocupa de ello desde sus inicios, por ejemplo en la teorización de la contratransferencia, el lugar del analista, el deseo del analista etc.

Por otro lado se sostiene que la epistemología del psicoanálisis aún no está fundada, hay otras posturas que hablan de las epistemologías del psicoanálisis en plural para hacer referencia a las distintas prácticas que mantienen con Freud un vínculo importante, como la escuela inglesa, o la escuela americana, aún hay posturas mucho más radicales que propusieron en algún momento un ruptura importante con Freud como el caso de la “Escuela Lacaniana de Psicoanálisis” que

buscó reivindicar las diferencias entre el pensamiento de Freud y Lacan tratando de establecer que se trata de paradigmas totalmente diferentes. Es muy claro que la conceptualización del Inconsciente tiene variaciones importantes de lo que postula Freud con respecto a las conceptualizaciones Lacanianas o Kleinianas, pero ¿eso implica que estamos frente a paradigmas distintos? Ante ello Perrés (1988) puntualiza que lo que resta es un largo trabajo interno para pensar cuáles son las categorías epistemológicas que sustentan la praxis de las distintas escuelas psicoanalíticas contemporáneas, comenzando por Freud, para llegar a su cotejo y mostrar sus diferencias epistemológicas, teóricas, técnicas, y si las hay, sus articulaciones.

Este panorama lo que plantea es que no hay epistemología del psicoanálisis, que ésta no debe basarse en la conciencia epistemológica de Freud, sino que un camino posible está en la epistemología generada por Freud la que finalmente dio como resultado la fundación del psicoanálisis, esa epistemología que sostiene los modos de producir conocimiento psicoanalítico, es la que Perrés (1988) entiende por “epistemología del psicoanálisis” y es la que podría dar cuenta del psicoanálisis como disciplina científica, en todas sus dimensiones, cubriendo también toda la era posfreudiana, vale decir, el psicoanálisis contemporáneo. Aquí cabe preguntarse en primer término ¿Cuál es la epistemología fundada por Freud?, más aún ¿vale la pena apelar a una epistemología digna de contemplarse desde los ojos de la filosofía de la ciencia?, ¿Ante que estamos cuando hablamos de la práctica psicoanalítica? ¿Qué es lo que podría dar una identidad a las distintas corrientes posfreudianas, como practicas psicoanalíticas?, en este sentido Perrés señala que no se podrá hablar realmente de “Epistemología del Psicoanálisis” hasta tanto no se haya alcanzado la condición de disciplina univoca, y no multivoca como en el presente, e insiste en que la tarea pendiente radica en pensar las posibles convergencias existentes entre las diferentes escuelas psicoanalíticas. Dos puntos centrales deben permanecer a la vista, la observación clínica de la experiencia

psicoanalítica y que la producción del “conocimiento” no puede quedar reducido tan sólo al plano del discurso teórico.

La insistencia de Freud en el papel fundamental de la experiencia y el abandono de la mera especulación obedecen ante todo a que el escenario primordial donde sentó las bases de su pensamiento, fue su práctica médica privada, allí en el dispositivo analítico estableció las bases de la disciplina psicoanalítica, y lo hace desde una triple perspectiva en 1923 en la primera parte del escrito denominado “*Dos artículos de enciclopedia: Psicoanálisis y Teoría de la libido*” establece que:

Psicoanálisis es el nombre: 1) de un procedimiento que sirve para indagar procesos anímicos difícilmente accesibles por otras vías; 2) de un método de tratamiento de perturbaciones neuróticas, fundado en esa indagación, y 3) de una serie de intelecciones psicológicas, ganadas por ese camino, que poco a poco se han ido coligando en una nueva disciplina científica. Freud (2006 [1923])

Investigación, método y teoría no pueden estar separados, esos tres elementos están interrelacionados, es indudable que este trípode de la investigación de lo inconsciente, la práctica clínica y la teoría psicoanalítica tienen como consecuencia fundamental romper radicalmente con las concepciones hasta entonces dominantes del sujeto de la conciencia (cognoscente) y por ende con las visiones psicológicas y filosóficas desarrolladas hasta principios del Siglo XIX en Occidente.

Josafat Cuevas en su texto *¿Epistemología del psicoanálisis?*, comparte que no es sino hasta el pensamiento de Lacan que dará un viraje a como se había reflexionado epistémicamente el psicoanálisis, para Lacan los conceptos de energía, de entropía, más que referidos a su definición literal en física, constituyen “metáforas teóricas” esquemas o modelos de trabajo a los que recurre para intentar transmitir su pensamiento, dichas metáforas teóricas son propuestas por Freud para expresar algunas elaboraciones centrales de su doctrina y para las cuales carecía de algunas herramientas conceptuales que surgieron después de la lingüística estructural. Por

ejemplo los fenómenos de condensación y desplazamiento se pueden entender como procesos metafóricos y metonímicos. Para Lacan, Freud estaba adelantándose a las elucidaciones del campo de la lingüística estructural, por ello que la formulación freudiana de lo inconsciente según Lacan debe entenderse en una reflexión sobre cuestiones del lenguaje más concretamente de significantes en relación con el inconsciente. Por ello puntualiza Lacan (2010) el inconsciente no es lo primordial, ni lo instintual y lo único elemental que conoce son los elementos del significante... el inconsciente es el discurso del Otro (lugar del significante). Por su parte propone desde el principio la materialidad del significante (una instancia abstracta que se engancha con lo real) para dar cuenta al igual que Freud que sentido y energía están unidos, testimonio de ello es que a su juicio las nociones centrales del psicoanálisis, son: el inconsciente, la pulsión, la repetición y la transferencia.

Evidentemente para Lacan los criterios de contraste de la práctica analítica no pueden ser los del positivismo, pero ello no impide que el psicoanálisis pueda formalizarse, pero esto será por otras vías, además de ello se preocupó por ubicar el estatuto del saber del psicoanálisis, en su *texto "La ciencia y la verdad"* asevera que el psicoanálisis precisamente cuestiona la exclusión del sujeto por parte de la ciencia positiva, al tratar de universalizar la verdad, cosa contraria ocurre en el psicoanálisis, la verdad es una verdad singular que atañe a un sujeto también singular, estructurada en términos de su historia y frente a la cual se ubicara en una dialéctica de conocimiento – desconocimiento, de ahí que se proponga al sujeto como ubicado frente a una verdad, en relación con un saber acerca de ella, de esta manera la función del saber (del inconsciente) es ese posible acceso a la verdad puntual Lacan (2009).

Aunque Lacan se apoya en una serie de nociones de la lingüística, la antropología estructural y la topología matemática, avanza dotando al psicoanálisis de una nueva fundamentación epistémica, podría decirse que supera los dualismos freudianos e introduce una nueva manera de pensar la clínica y la teoría a partir del

establecimiento de los registros Real, Simbólico e Imaginario. Justo este último punto fue lo que impulsó a Jean Allouch pensar que lo que Lacan proponía era ya un paradigma distinto y tuvo como consecuencia la fundación de la *Escuela Lacaniana de Psicoanálisis* en 1985. Sin embargo pese a que la teoría Lacaniana va a diferir de algunos conceptos doctrinales con Freud el método es el mismo, sigue siendo y será una clínica de la palabra, cuya producción ponderará el costado teórico el cual podrá dar cuenta de hechos de estructura que orienten la práctica clínica, sin olvidar que el método (que va de lo singular a lo singular) empuja a una experiencia cuya importancia radica en ser la única vía legítima de la transmisión del psicoanálisis.

Aún después de Lacan se encuentra abierta y debatida en el psicoanálisis contemporáneo la posibilidad o no, de construir una epistemología interna, sobre todo por la particularidad del saber que de él se desprende, la función de ese saber, las maneras en que este saber opera y se despliega en cada análisis, tanto en el analista como en el analizado.

En este breve recorrido podemos dar cuenta de lo problemático que representa tratar de establecer una epistemología del psicoanálisis siguiendo las lógicas epistémicas de la ciencia, no será a través del ordenamiento de los conceptos teóricos sino a través del lugar donde se produce la verdad, es decir en el sujeto, creo que colocar al sujeto en el centro del psicoanálisis es una manera menos complicada de poder hacer converger los psicoanálisis, puesto que si bien pueden diferir en sus presupuestos teóricos incluso en variaciones metodológicas al final siempre la verdad se va a producir del lado del sujeto analizante, creo que el dispositivo analítico y sus variantes fundamentalmente cumplen con esta apuesta en la que el sujeto accede a una verdad de su inconsciente, verdad de sí, que siempre se produce en su singularidad. El acceso a la verdad es el acceso a su inconsciente, verdad que tiene efectos sobre el sujeto que la enuncia. Con esto se abre un panorama epistémico mucho más prometedor. Y como como se ha

señalado es más bien del lado de la espiritualidad donde este panorama apunta y ya no en el hilo del desarrollo de las teorías del conocimiento.

III.- LA VERDAD Y LÓGICA

Pascal Engel⁹ (2008) en su texto “¿Qué es la verdad?: reflexiones sobre algunos truismos”, se pregunta si la filosofía no había ya archivado desde hace tiempo esa noción pasada de moda y enfatiza que para el abordaje de la verdad se tiene que estar preparado para un cierto relativismo. No es ajeno dice el autor, que a la noción de verdad, se hayan volcado voluntades de poder y dominación. La verdad ya no se puede basar en “...principios epistemológicos o metafísicos, se la debe abordar para estudiar los efectos que del empleo de esta noción pueden obtener quienes la reivindican: efectos de saber, que también son efectos de poder y que resultan ser según efectos retóricos”(p. 10).

Siguiendo al autor, hemos llegado en la actualidad al punto de sostener que no hay modos de validación universal y objetivo de lo verdadero; sólo hay variados regímenes de veridicción. No obstante hay muchos pensadores que se resisten a ese relativismo, puesto que aún en nuestros días combatir el error y denunciar la mentira son actividades importantes en la vida humana.

El relativista de la verdad, habitualmente afirma que la noción de verdad tiene un sentido y una denotación, pero que estos son relativos en función de los individuos, de los contextos de enunciación o de las prácticas. De esta manera como dice el filósofo estadounidense R. Rorty, “*verdadero no es más que un cumplido que dirigimos a nuestras aseveraciones*”, de esta manera no importa el sentido profundo de la noción de verdad sino las actitudes, las prácticas, entre otras cosas que adoptan los individuos o los grupos que consideran como verdaderos ciertos discursos. Esta postura relativista dice Engel reanima la idea de Hume según la cual el espíritu se expande sobre el mundo y se modela una objetividad que no es más que el producto

⁹ Pascal Engel es un filósofo francés, que trabaja en la filosofía del lenguaje, la filosofía de la mente, la epistemología y la filosofía de la lógica. Fue profesor de filosofía de la lógica en la Sorbona, actualmente trabaja en la Universidad de Ginebra.

de nuestra psicología, o también recuerda a Nietzsche con el famoso aforismo “*No hay hechos solo interpretaciones*” haciendo de la verdad no más que una ilusión.

Actualmente los filósofos que se preocupan por los ideales de verdad y racionalidad se preocupan por operar lo que se puede llamar una *deflación*¹⁰ antes que un cambio total de esos ideales. Además el escepticismo contemporáneo aun encuentra desafíos en lo tocante a la verdad, puesto que todavía los criterios para diferenciar lo verdadero de lo falso, más aún lo verdadero, lo bello y el bien no son ideas tan superadas como se piensa. En el contexto contemporáneo aparentemente sólo los lógicos se han interrogado sobre la verdad lógica o sobre que significa la noción de enunciado verdadero en un sistema formal. Entonces Pascal (2018) se pregunta “¿Par que puede servir la noción de verdad? y ¿Cuál es su utilidad? Porque si no existe o si no es más que un epifenómeno, no se ve que usos reales podría tener, salvo engañar a los demás o engañarse a sí mismo”. (p. 17)

Sin embargo si nos desligamos de la noción de verdad, todo un conjunto de problemas clásicos en filosofía pierde sentido, por ejemplo en el realismo, el antirrealismo y el instrumentalismo, además la noción de verdad sirve para evaluar el alcance de otras tesis filosóficas y por último la noción de verdad desempeña un papel central en semántica y en filosofía de lenguaje, en resumen la noción de verdad es indispensable en un conjunto de preguntas clásicas, referidas al conocimiento, a las teorías científicas, a la objetividad en moral, al significado, que se volverían caducas si se obviara la noción de verdad.

Pascal Engel propone considerar en primer lugar lo que él llama las teorías canónicas de la verdad, como punto de partida, es bien sabido que comúnmente utilizamos la palabra *verdadero* como un predicado que expresa una propiedad de lo que decimos o de lo que pensamos, de nuestras aserciones, juicios, creencias o

¹⁰ Deflación es un término en economía que remite a una situación de oferta que puede provocar una disminución de los precios o una recesión económica, sin embargo el aspecto positivo de la deflación es que al bajar los precios aumenta el poder de compra del individuo. El autor utiliza este término para que el valor de noción de verdad tenga una lectura menos idealista, pero que sea una noción que funcione en nuestro pensamiento y en nuestras elucidaciones sobre la misma.

teorías. En la mayoría de los casos, esta propiedad es atribuida al *contenido*, en otros casos parece atribuírsela a su *vehículo*. Por ejemplo decir “el cielo está azul” puede ser verdadero pero enunciado en otras circunstancias ser falso. De manera general lo verdadero o lo falso son las proposiciones enunciadas o creídas y no sus vehículos concretos (por ejemplo los elementos de las frases). Se puede, además, sostener, como lo hace Descartes, que el criterio de la verdad es la evidencia, aunque la verdad sea la adecuación del pensamiento a la cosa, entonces “Verdadero” no es más que el o los criterios por los cuales reconocemos la verdad. El asunto a elucidar será si se debe definir la verdad independientemente de los medios que tenemos para conocerla; y de ahí parece que cualquier análisis del sentido de esa palabra se debe apoyar en una teoría acerca de la naturaleza de la propiedad en cuestión.

Según Engel hay cuatro teorías canónicas de la verdad. La verdad correspondencia, La verdad coherencia, la concepción pragmatista y el verificacionismo. En la primera teoría, la de la verdad correspondencia el significado más usual de la verdad, es la correspondencia con la realidad o con los hechos. (*adaequatio rei et intellectus*). Un primer acercamiento es con la concepción aristotélica, en la que la verdad y el error no están en las cosas sino en el pensamiento y con Tomas de Aquino acerca de que lo verdadero agrega algo al ente: la relación del ente con el intelecto, que es una relación de concordancia entre este y aquel. He aquí lo que se denomina “*adecuación del intelecto y la cosa*”, de esta manera este primer abordaje postula que: *lo verdadero es en sí mismo idéntico al ser*. Otra arista de esta teoría sería que: lo verdadero es también una relación, pero no del ser consigo mismo sino *una relación del intelecto con el ser*. Lo verdadero es pues un modo del ser, uno de sus modos más generales (hay en el ser y la verdad una relación de identidad), de manera general se entiende que los predicados que indican “verdadero” se aplican a cosas, el sentido predicativo depende de un sentido relacional. Sin embargo esta teoría se complejiza si se admite que la verdad no se predica de la cosa, sino del contenido de la proposición formulada, es decir del significado proposicional. G

Frege¹¹, fundador de la filosofía analítica concluyó que no se puede formular ninguna definición de verdad como correspondencia. Es decir que la superposición de una cosa sobre una representación sólo sería posible si la cosa fuera en sí misma una representación y es precisamente lo que no se puede tener si se define la verdad como la concordancia de una representación con algo real.

Resulta esencial que el objeto real y la representación sean diferentes. Si lo real y la representación son diferentes, ya no hay acuerdo y se debe decir que no puede haber verdad perfecta, sino que hay grados de verdad, lo cual es absurdo, pues la verdad no admite el más o el menos. De esta manera una de las frecuentes conclusiones de la filosofía analítica es que, el contenido de la palabra verdadero es único en su género e indefinible. Es decir que no se puede ir de la simple equivalencia: (E) “Es verdadero que p si y sólo p ”¹². Esto así parece condenar de antemano cualquier intento de definición informativa de la palabra verdadero. Entonces la teoría de la *verdad – correspondencia* fracasa en este punto, al menos que la definición de verdadero no se sostenga en la correspondencia sino en la noción de hecho o la de realidad. Lo que se requiere entonces no es una concepción de la verdad sino una concepción de los hechos o del ser. En este punto Engel propone partir de las teorías filosóficas que articulan la intuición correspondentista en términos de la noción de hecho. Para ello retoma el atomismo lógico defendido por Bertrand Russell¹³ y Wittgenstein¹⁴. Este último es su obra “*Tractatus lógico-Philosophicus*” considera que la noción de correspondencia es un isomorfismo estructural, es decir que las proposiciones son imágenes de los hechos y a los elementos de las proposiciones les corresponden los elementos de los hechos pertinentes, y la manera en que los elementos de las proposiciones – nombres, en última estancia son combinados para formar la proposición corresponde a la manera en que los elementos de la realidad – objetos- están vinculados entre sí. Sin

¹¹ Pascal Engel retoma a Frege en su artículo “Sobre el sentido y la referencia”

¹² P es un es una proposición verdadera y tautológica

¹³ Filósofo, matemático, lógico y escritor británico. En uno de los mayores influyentes en la filosofía analítica.

¹⁴ Filósofo, matemático, lingüista y lógico austriaco, su obra principal *Tractatus lógico-philosophicus* influyó en gran medida a los positivistas lógicos del círculo de Viena.

embargo la relación de correspondencia no queda explicada, es decir una correspondencia (la de las proposiciones con los hechos) es explicada con otra (la de los nombres con los objetos), ante ello Wittgenstein dice que eso no puede ser dicho solo se puede mostrar, finalmente él mismo termina por abandonar el atomismo lógico. Aunado a estos problemas, dentro de esta teoría de la *verdad – correspondencia*, se pueden encontrar toda un familia de argumentos para demostrar que existe una multiplicidad de maneras diferentes de proyectar nuestras proposiciones y sus elementos sobre la realidad, pero que, sin embargo, son incompatibles entre sí. Llegado a este punto el Pascal (2008) declara que: “es muy costoso ontológicamente admitir entidades tales como los hechos, que serían características, ontológicamente autónomas, de las cosas y de las propiedades corrientes” (p. 37). Una última perspectiva de esta teoría la proporciona J. L. Austin¹⁵, Según él, la verdad se predica con *enunciados*, y no con frases o proposiciones, postulando de esta manera que un enunciado es verdadero cuando el estado de las cosas histórico con el que está correlacionado por las convenciones. Sin embargo hablar de convenciones es, al parecer, rechazar la propia idea de una autentica correspondencia con la realidad; las convenciones son lingüísticas, creadas por nosotros y nada tienen que ver con lo real. Nos concentramos en entidades de tipo lingüístico, como las frases, o casi lingüísticas, como las proposiciones o los enunciados, y se olvida que entramos en contacto con el mundo a través de otras cosas que no son las palabras, por ejemplo las percepciones. Entonces si se quiere mantener la idea de correspondencia, será preciso decir que esas percepciones son representaciones de las cosas del mundo. Entonces se vuelve al punto en que las cosas no se parecen a nuestras representaciones o se parecen, pero ni en uno ni en otro caso hay correspondencia. Todas estas reflexiones pesan sobre toda la teoría empírica de las ideas y vuelven a encontrarse en todos los intentos actuales de explicar la representación en términos de una covarianza entre los contenidos de nuestros estados internos y los

¹⁵ Engel retoma a este autor en el ensayo titulado “La verdad”

estados del entorno. Finalmente estos intentos han llevado a muchos filósofos a dudar de cualquier teoría que defina la verdad mediante la adecuación de la realidad a entidades intermediarias entre sí, pueda concluir en otra cosa que no sea el fracaso.

La segunda teoría canónica es *La verdad – coherencia*. Siguiendo las elucidaciones de la primera teoría, si la realidad, los hechos, no son independientes de nuestras creencias y de nuestros juicios ¿qué es lo que constituye la verdad de nuestras creencias y de nuestros juicios? De este modo se llega a la idea de que la verdad no es la concordancia de nuestros juicios con la realidad, sino una concordancia de los juicios y las representaciones entre sí. El término apropiado ya no es entonces “concordancia”, sino “coherencia”. Entonces la definición de la verdad de esta teoría sería de la siguiente manera: Una proposición, un juicio o una creencia p son verdaderos si y sólo si p pertenece a un conjunto coherente de proposiciones, juicios o creencias. El criterio de veridicción es la coherencia en el nivel del pensamiento o del conocimiento, si se admite esto es más razonable sostener que el test de la coherencia nunca puede realizarse en el nivel de la propia realidad, y reconocer que la teoría de la *verdad – coherencia* es necesariamente una teoría según la cual la naturaleza de la verdad depende del criterio epistémico de su reconocimiento o de su justificación. En un sentido lógico mínimo, debe tratarse de la coherencia lógica, es decir, de la no contradicción, pero aquí la teoría coherentista se encuentra con una objeción devastadora, porque de esta manera cualquier conjunto de enunciados ficticios pasa el test. No sólo un conjunto de creencias falsas puede ser coherente, sino también que a cualquier conjunto de creencias verdaderas es posible agregarle un conjunto de creencias falsas pero coherentes con las primeras, haciendo todo en su conjunto falso. Entonces solo el control y la justificación de las creencias sería una manera de mantener la coherencia, y solamente las creencias claras y netas pasan el test. Por lo tanto se puede sostener que el test de la coherencia reside en la posesión de un método de justificación confiable, susceptible de filtrar las creencias claras y netas, o que la coherencia no afecta a

las creencias efectivas o presentes, sino a creencias que tendríamos en circunstancias ideales, una vez que nuestros métodos de investigación estuviesen a salvo de la duda y fueran estables. En este sentido se puede decir que Descartes era un coherentista, puesto que aquí el peso del argumento ya no se remite entonces a la verdad, sino a la propia naturaleza del método. Sin embargo recordemos por ejemplo que para Descartes la garantía Divina era lo único que podía sostener que las evidencias no son falsas, o por lo menos que la regla de la evidencia y la verdad son un *adaequatio*, también se observa en Kant algo de esta naturaleza, puesto que él admite que la idea de la verdad consiste en la coherencia entre nuestros conceptos y la conformidad con la experiencia. Una conclusión puede ser la siguiente: Para ser verdadera, la verdad debe ser verdadera de algo, y ese algo no es la verdad.

El tercer tipo de teoría canónica de la verdad, es la *teoría pragmatista*, esta se orienta a proporcionar un criterio de coherencia y por lo tanto una definición de la verdad. Este criterio consiste en la utilidad o el éxito. Un sistema de creencias modificado resultará más útil o tendrá más éxito que aquel al que reemplaza, y la virtud del progreso científico, a partir del cual la verdad puede ser construida, es, en particular, la de producir sistemas que funcionan cada vez mejor. En la teoría pragmatista hay dos grandes exponentes, evidentemente W. James y por otro lado C. S. Peirce¹⁶. A James se le critica haber llevado lo verdadero a una simple ideología debido a su ecuación "Lo verdadero es lo útil". Hay muchas cosas en las que es útil creer pero que son falsas y viceversa. También hay muchos casos, en la vida, en que la ignorancia, la credulidad, incluso la estupidez, resultan más redituables que el conocimiento y la inteligencia, el pragmatismo tiene todo el aspecto de implicar un relativismo, si se entiende de esta manera el pragmatismo, deforma totalmente el concepto de conocimiento. Sin embargo Peirce considera que hay un vínculo íntimo entre la creencia y la disposición para la acción. Creer

¹⁶ Filósofo, lógico y científico estadounidense, considerado el fundador del pragmatismo y padre de la semiótica moderna o teoría de los signos junto a Ferdinand de Saussure.

que p es verdadero es estar dispuesto a actuar de ciertas maneras o tener hábitos de acción. Pero esto último tiene objeciones evidentes, ya que ninguna de nuestras creencias, y en particular nuestras creencias verdaderas, conducen a la acción ni se dejan definir por comportamientos, si siquiera por clases de comportamientos. La verdad no está definida por la utilidad de aquello que creemos de hecho, sino por la utilidad de aquello que creería un agente ideal, ubicado en condiciones ideales. La verdadera teoría pragmatista está muy alejada de “lo verdadero es lo útil”, Engel (2008) puntualiza que: “una creencia es verdadera sí y sólo sí, en condiciones ideales, es producto del método apropiado de investigación y si es coherente con la totalidad de los datos disponibles en esas condiciones ideales” (p. 50). La utilidad, o los efectos en cuestión, son ante todo cognitivos o epistémicos, Para Peirce la búsqueda de lo verdadero es desinteresado, ya que la teoría pragmatista es una concepción epistémica de la verdad, que establece un lazo esencial entre verdad y justificación. Uno de los temas esenciales del pragmatismo de Peirce es la idea de que nuestras creencias comunes, así como nuestras creencias científicas se pueden revisar, y que nuestros conjuntos de creencias deben ser modificados a la luz de la experiencia, hasta llegar a un límite, tal vez inaccesible.

Finalmente la *teoría verificacionista*, es también una teoría epistémica de la verdad que vincula esta noción con la de aserción o con la de criterios de aserción y es antirealista por lo menos en el sentido en que niega que la verdad pueda ser totalmente independiente de nuestras creencias. Le resulta difícil concebir que nuestras creencias puedan ser radicalmente falsas. Sin embargo son notorias las dificultades de los positivistas para definir criterios empíricos de significado y de verificación de enunciados.

En vista de lo anterior, si tratamos de dar una definición de la noción de verdad, ya sea en términos correspondentistas o coherentistas, en términos pragmatistas o verificacionistas y en general, en términos de cualquier análisis profundo o por lo menos informativo, no podemos hacerlo sin volver a caer en la obviedad según la

cual “ p ” es verdadero no remite a otra cosa que a “ p ” corresponde a los hechos. Llegado a este punto la deflación de la verdad sería que “Verdadero” no tiene un significado profundo, es decir que no denota una propiedad o una relación sustancial que tengan nuestros enunciados, como la correspondencia o la coherencia, sino un rasgo superficial. Dicho de esta manera solo denotaría una cierta función lingüística o lógica. Según esta concepción “verdadero” es una especie de operador lógico. Por ejemplo cuando se dice que todos los enunciados verdaderos son tautológicos, porque el sujeto está contenido en el predicado – Todos los solteros son hombres no casados - . La teoría de la verdad como redundancia o deflacionista, produce una verdadera deflación en los intentos inflacionistas por ver en la verdad una propiedad sustancial. Consideraciones de esta teoría son por ejemplo que, no se puede atribuir la verdad a una frase sin saber lo que dice y solo se puede aplicar a frases desligadas de cualquier referencia al contexto, teniendo por consecuencia que asumir todas las proposiciones verdaderas de manera radical dará pie a la existencia de un pluralismo, según el cual la verdad no puede ser unívoca de un campo a otro, debido a que las proposiciones están desligadas de cualquier referencia al contexto. De ello se deriva que las verdades matemáticas, morales, estéticas, etc., no son verdades en el mismo sentido. Hay verdades pero no la verdad. No obstante, el deflacionista no llega tan lejos, puesto que admite que en la palabra “verdadero” hay un sentido mínimo, contenido en la equivalencia de la verdad y la aserción. Se deduce de ello que la verdad de los enunciados depende de su significado, pero esto es incompatible con esta teoría. Aquí finalmente se sostiene que no sólo no hay Verdad común a conjuntos de aserciones, sino que tampoco hay verdades particulares, si no hay contenidos que estas verdades puedan expresar.

A esta concepción de la verdad como redundancia o deflacionista se suma por afinidad la concepción semántica de la verdad cuyo mayor expositor es A. Tarski¹⁷

¹⁷ Lógico, matemático y filósofo polaco, Engel lo retoma en su obra “Los conceptos de verdad en las lenguas formales”

Este autor a diferencia de la teoría de la redundancia, propone no un análisis conceptual, sino una definición semántica de la verdad, basado en su estudio de las lenguas formales. La idea central consiste en que la relación "P" es verdadero si y solo si p es verdadero está completamente caracterizada, para el lenguaje considerado, por la teoría axiomática, que permite la derivación de teoremas de la fórmula que él propone $(T) "S" \text{ es } T \text{ ssi } p$ para todas las frases del lenguaje. La fórmula aquí citada y para el entendimiento general de este escrito es una definición lógica que según Tarski permite circunscribir la palabra verdadero a lenguas científicamente bien formadas, manteniendo la neutralidad en cuanto al impacto filosófico o metafísico de la noción de verdad, y de hecho numerosos positivistas lógicos consideraron que sus análisis son capaces de eliminar los problemas metafísicos. Sin embargo las ideas aportadas por Tarski no dicen nada en general sobre la cuestión de la verdad y, en ese orden difícilmente puede pasar por una teoría en el sentido filosófico del término. Aunado a ello tampoco este autor logra resolver qué es la verdad para cualquier lenguaje. Sus ideas equivalen a decir que la verdad es una propiedad que una frase tiene si las cosas son tales como esa frase dicen que son y, por lo tanto, significaría introducir una cuantificación en las proposiciones.

Volviendo al deflacionismo recordemos que éste en cuanto a la verdad, se diferencia de las diversas teorías clásicas en que se sostiene que la verdad es una noción casi trivial o sutil y no una noción profunda y cargada de sentido. Esta postura no es nueva en filosofía, Kant también sostenía, a propósito de la existencia, que no es ni una propiedad ni un predicado, y la reemplaza por la "posición". ¿Cuál es meollo del asunto aquí?, es pues la eliminación de los problemas metafísicos, justo lo que el Círculo de Viena estaba dispuesto todo el tiempo a realizar. Sin embargo:

El impacto negativo es muy fuerte, pues disputas como las que oponen el realismo al idealismo en general, el realismo científico al instrumentalismo, el platonismo al intuicionismo en matemática, o el realismo al subjetivismo en

filosofía moral, pierden todo su sentido si la noción de verdad sólo conserva un sentido mínimo. (Engel, 2008 p. 74)

Continuando con las elucidaciones, es necesario tomar en cuenta la siguiente consideración: El hecho de que atribuir la verdad a un enunciado equivale a afirmarlo no es una obviedad absoluta, pues esto significa que el concepto de verdad tiene el mismo efecto, y el mismo sentido, que el concepto de aserción. Vale la pena ahondar en esto. Es evidente que hay un vínculo entre creencia y verdad, esto nos dice algo importante sobre la naturaleza de las creencias: son estados mentales que se orientan hacia la verdad o que son tales que sus contenidos pueden llegar a ser verdaderos o falsos según el estado de cosas que se orientan a describir. No ocurre lo mismo con los deseos o las voluntades, según esta perspectiva el mundo no hace que un deseo se vuelva verdadero, sino que lo realiza, es el mundo el que se ajusta o no a nuestros deseos y no a la inversa. Entonces un enunciado o una creencia son verdaderos sólo si los afirmamos, dando por resultado que la verdad es interna a la aserción o al juicio. La afirmación de las aserciones y los juicios las hacemos mediante razones de justificación. En este sentido, la noción de verdad es normativa y evaluativa: su uso supone que existen normas epistémicas de evaluación de nuestras aserciones. Y entonces volvemos al mismo punto de las necesidades, otra vez la necesidad epistémica que la verdad pueda detonar un rasgo objetivo. Esta necesidad es debido a que como es evidente no parece poder descargarse de su peso metafísico.

Dada las circunstancias y de manera digamos honesta, aceptamos enunciados y teorías como verdaderos, solo por el hecho de aceptarlos no porque sean verdaderos y objetivos, sino porque nos parecen, en distintos grados, útiles, interesantes, ventajosos, por las razones que fuera, que no son buenas razones en algún sentido absoluto. De manera general aceptamos el lazo entre verdad y asertabilidad, y también que la verdad implica una cierta convergencia de opiniones, como se ha mencionado anteriormente en la reflexiones de Kuhn y Popper, además es cierto que consideramos que la verdad tiene una función normativa y evaluativa

aunque este valor no tenga fundamento. Socialmente la verdad está vinculada con los intereses contingentes de los grupos y de las prácticas humanas. Todo esto es importante porque de esta manera se renuncia al mundo en el sentido objetivo. La muy famosa frase de Nietzsche *“No hay hechos solo interpretaciones”* hace referencia a que aceptamos ciertos enunciados como verdaderos porque tenemos ciertos valores que determinan ciertas interpretaciones que les damos a los fenómenos. Pero no existe realidad objetiva fuera de nuestras interpretaciones ni fuera de los valores y de las fuerzas que las determinan. La verdad no es más que algo que se desea, voluntad de poder. Aquí podríamos traer a colación al filósofo francés Deleuze (2006), quien sostiene que “lo importante no es lo verdadero ni lo falso, sino lo bueno y lo malo, que las nociones de importancia, de necesidad, de interés, son mil veces más determinantes que la noción de verdad. No porque la reemplacen, sino porque miden la verdad de lo que digo” (P. 117). Heidegger¹⁸ por su parte se orienta a enunciar la esencia de la verdad como “desvelamiento” o “apertura”, niega que la verdad en esencia implique una propiedad en un sentido sustancialista o metafísico, asimila la verdad a la voluntad y a la libertad. Con él se entiende que no es posible captar la verdad y por ende al ser. Dicho lo anterior si existe pragmatismo, este no reside en la afirmación de la identidad de lo verdadero y de lo útil, lo cual sería un regreso al pensamiento técnico y, en consecuencia, olvido del ser, sino en la afirmación de la identidad de lo verdadero con lo que aceptamos en nuestras prácticas triviales. Es irónico que estas reflexiones sobre la noción de verdad enmarquen la lógica como la ficción metafísica por excelencia.

En la actualidad la noción de verdad es considerada en las filosofías analíticas en lo que se puede llamar su concepción mínima, la cual se puede entender a partir de considerar que el hecho de verdad es una norma de nuestras aserciones, ya que si la verdad no fuera una norma de la aserción y de la creencia, la mentira no sería posible. De esta manera “verdadero” es la marca de la existencia, de una norma distinta de la aserción o, si se prefiere, de la justificación. La norma según la cual

¹⁸ Véase “El Ser y tiempo” de Martín Heidegger, Fondo de cultura económica. 2008

nuestros enunciados deben corresponderse con los hechos o representar la realidad. Una norma conforme a la cual decir que un enunciado es verdadero, equivale a decir que las cosas son realmente tal como este las describe. Es simplemente una obviedad. Dicho concepto mínimo de la verdad sería algo así como: Al afirmar un enunciado damos por hecho que es verdadero, que tiene una coherencia, que tiene negaciones susceptibles de ser verdaderas, no necesariamente tiene que estar justificado y debe corresponder a los hechos. Este minimalismo referido a la verdad no quiere decir que lo verdadero este vacío. Un enunciado susceptible de ser verdadero debe poder ser explicado por los hechos que sean independientes de los medios que tenemos para afirmarlos, o de nuestras representaciones de eso hechos. Parece claro que nos manejamos con hechos independientes, que entran en nuestras explicaciones de la verdad de los enunciados correspondientes y que los causan. Este concepto mínimo de la verdad coincide con el concepto realista, según el cual, la verdad es algo independiente de nuestro conocimiento o de nuestras representaciones y sanciona la existencia de una realidad que podría, ser tal como es, incluso aunque no tengamos ninguna creencia o ninguna representación acerca de ella. Las consecuencias de esta reducción inciden directamente en los enunciados morales. Si se fuerza la interpretación de lo "verdadero" en el sentido realista se va en contra de nuestra intuición de que las verdades morales no son de la misma especie que las verdades empíricas usuales o que las verdades científicas, o bien se va en contra de nuestra intuición de que eso enunciados no pueden ser simplemente falsos. Sin embargo este concepto mínimo de verdad tampoco es satisfactorio en el campo de la verdad científica empírica.

Engel plantea que este realismo mínimo de la verdad implica la existencia de entidades independientes de la mente, es decir que el significado de un enunciado está determinado por sus condiciones de verdad, independiente de las condiciones de su uso, esto implicaría considerar un sentido mínimo del término realismo, sin que esta noción tenga una variación considerable de un campo a otro. No se trataría

de que todos los que acepten esta noción mínima de verdad tengan que ser realistas, sino la consideración de un acuerdo o concordancia, sobre todo entre el campo científico y ético.

Los realistas en filosofía sostienen que los enunciados teóricos que aparecen en nuestras teorías científicas son literalmente verdaderos o falsos y que los términos correspondientes tienen una referencia y por el contrario el antirrealismo sostendría que los enunciados solo nos sirven para hacer predicciones, y no se necesita suponer que la ciencia describe la realidad, ni creer en las entidades que ella postula, sino tan sólo admitir que nuestras teorías son empíricamente adecuadas. En resumen el debate entre estas dos posturas es por un lado si hay una realidad única que se puede explicar o que la realidad no es lo importante sino predecir y describir y que el éxito de las teorías radica en ello. Para llegar a una concordancia sería necesario rechazar simultáneamente la idea de una realidad totalmente externa a las teorías científicas y la idea de una realidad por siempre relativa a nuestros paradigmas. Hay un aforismo de Albert Einstein muy conocido en física que reza *“La física describe la realidad, pero no sabemos que es la realidad. Sólo la conocemos mediante la descripción física”*. En la actualidad la física cuántica abre nuevos paradigmas de pensamiento, y habría que explorar si la física cuántica describe o no la realidad, o si es indispensable modificar lo que entendemos por realidad, por hechos objetivos o el sentido de lo verdadero y de esta manera tener una alternativa al realismo y antirrealismo. La pregunta queda abierta.

Ahora bien en el terreno de la “Moral” las cosas son complejas, pues todas elucidaciones con respecto a los hechos o entidades en física o en matemática no pueden tener el mismo sentido en moral y los asuntos humanos, los hechos morales se los describe muchas veces como detectados mediante una intuición o un sentido moral particular, parecen esencialmente susceptibles de ser detectados, y la idea de que podrían existir sin que los reconociéramos resulta sencillamente inimaginable, sin embargo la experiencia muestra que parece haber toda una escala de grados de reconocimiento de verdades éticas. A ello se suma la imposibilidad de

postular que existen entidades tales como propiedades éticas o valores morales, no tienen ningún lugar en el seno de las entidades corrientes del mundo ni en el seno de las que la ciencia puede describir. Esto hace que la moral no pueda ser descubierta como un hecho objetivo sino que sobre ella opera la invención. Empiristas y lógicos han sostenido que los enunciados morales no son ni verdaderos ni falsos sino que solo expresan emociones, entonces ¿cuál es la estructura del discurso ético? Es evidente que el campo de la ética es el sujeto mismo. La filosofía analítica estaría pronta a expropiar el termino verdad del vocabulario ético a conveniencia de sus razonamientos, ¿La ética tiene que ser objetiva?, si se piensa que la ética tiene que ser objetiva, se tendría que pensar en un mundo o una realidad ética y tratar de objetivarlo, pero dicha empresa sostengo está determinada al fracaso. Ninguna de las teorías antes expuestas son adecuadas para determinar la “Verdad” en el terreno ético, y la solución insisto, no será, la expropiación de la noción de la Verdad en ética. Tampoco se trata de banalizar el fenómeno de verdad a meras actitudes psicológicas, ni en la concepción de un subjetivismo infundado. La noción de verdad no se puede eliminar del terreno ético, pero ¿cuál es su justificación?.

De manera resumida la posición minimalista de la verdad planteada por Engel no es una noción metafísicamente profunda, tanto realistas como antirrealistas pueden compartir esta concepción común, metafísicamente más liviana. Esta concepción según el autor se puede resumir en un conjunto de truismos de la siguiente manera:

Afirmar un enunciado es presentarlo como verdaderos “es verdad que p equivale a p”, la verdad no es la asertabilidad garantizada; los enunciados de ser susceptibles de ser verdaderos tienen negaciones que lo son; y ser verdadero es corresponderse con los hechos. Emplear el concepto de verdad en un tipo de discurso es emplear una noción capaz de desempeñar el papel definido por esas obviedades (Engel, 2008, p. 90).

Recordemos también que la verdad expresa una norma diferente a la asertabilidad, también registra el hecho de que nuestras aserciones están justificadas de las

maneras más estables, más absolutas, más sustraídas a la revisión. Ahora bien sobre la norma de lo verdadero, solo se puede decir que las normas que adoptamos no son más que el producto de nuestras prácticas y de nuestras actitudes, es decir, de lo que aceptamos. Si se lleva esta línea de pensamiento hasta sus últimas consecuencias, se reduce a la tesis de que sólo existe verdad dentro de nuestras prácticas, y nunca de manera externa o desde el punto de vista ilusorio de una realidad que trasciende tales prácticas. Por ello se debe considerar “verdadero” como una norma diferente de la simple aserción o de la simple creencia, porque la verdad es lo que se orienta a una creencia, y cuando se elimina la referencia a la verdad se pierde el lazo conceptual que existe entre creencia y verdad. Nuestras normas, nuestros valores, dependen de nuestras evaluaciones, y en ese sentido la verdad no puede ser normativa. Existiría más allá de dichas normas, las normas solo son el contexto de lo que se ha delimitado como “conocimiento”. Aunque la verdad parezca identificarse de manera indefinible con la realidad o con el ser, solo cuando se plantea la cuestión de conocerla hablamos de verdad. Dicho de otro modo, no hay nada que decir, sino que está allí y que está allí aun cuando no digamos nada. La verdad está vinculada conceptualmente, de manera esencial, con nociones fundamentales como las de creencia y conocimiento.

Permanece abierta la cuestión de saber cuál es la buena concepción de la justificación de nuestras creencias y cuál es la buena concepción de los diversos tipos de verdad que puede haber. Una cuestión que ha sido desatendida aquí es la de la percepción, desde esta noción el mundo no es conocido mediante proposiciones ni conceptos, sino directamente de la percepción. Aquí se abre otro campo de las consideraciones, el de la representación y las percepciones. Solo una teoría de la percepción como la que ofrece el psicoanálisis puede dar otra luz en la investigación de la verdad. Porque en este sentido no solo contendría los fenómenos de realidad, sino los de realidad psíquica.

Finalmente la noción de verdad es una norma epistémica no eliminable, siempre se tiene la sensación de que admitir el carácter plural y relativo de la verdad puesto

que es una forma de liberación contra la tiranía de una verdad única, solo hay que reconocer que la verdad entra en los juegos de poder, la verdad por sí misma no tiene nada que ver con la imposición o la dominación, es la imposición en sí misma la que es problemática. Es claro que no se puede pretender abandonar la verdad, bajo sus elaboraciones filosóficas más sofisticadas así como sus formas más obvias, puesto que ello tiene un costo ciertamente exorbitante.

V.- RUPTURA EPISTÉMICA

Sin duda el filósofo, matemático, lingüista y lógico austriaco Ludwig Wittgenstein en el desarrollo de sus ideas, da un viraje en la concepción de la verdad, al menos desde el campo de la filosofía analítica. Wittgenstein es conocido por tener dos periodos de producción filosófica importantes. En su obra magistral *“Tractatus lógico-philosophicus”* (2011) y en la conferencia *“Sobre la Ética”* (2005) se puede hacer un rastreo importante con respecto a lo que considero una reflexión muy puntual en relación a los juicios con los que se tratan los enunciados del mundo (lenguaje significativo) y los juicios éticos, esta distinción marca a mi parecer un ruptura epistémica importante en lo tocante a la verdad. Wittgenstein en su primera filosofía realizó una investigación profunda sobre los fundamentos de la lógica y el lenguaje, examinando su origen en la naturaleza esencial de las proposiciones, de esta manera se planteó partir de la lógica y definir la demarcación de los límites del lenguaje. Suponiendo que los límites del lenguaje, como los límites del pensamiento, son límites necesarios. Wittgenstein en el recorrido que hace en el *“Tractatus”* desde los referentes de la lógica analítica trató de trazar dichos límites, para él, el lenguaje pierde todo su valor cuando cruza su línea de demarcación y para ello es necesario esclarecer las reglas del discurso factico, pues desde sus inicios pensaba que los filósofos deberían analizar los significados de las diferentes clases de proposiciones y razonamientos con el fin de clarificarlos. Así mismo concebía que los problemas filosóficos se solucionan mediante una crítica del lenguaje que fija los límites del discurso factico.

Para Wittgenstein la necesidad de que los límites del lenguaje estén determinados con precisión es una necesidad absoluta, para ello se centró en definir los límites de todo lenguaje posible apoyándose sobre las estructuras del lenguaje existente. Su análisis partió desde dentro del lenguaje factico como punto de apoyo, y su tarea consistió en dos partes; primero en bajar hasta el centro significativo del lenguaje factico ordinario, es decir, las proposiciones elementales. Luego utilizando una formula lógica, transitaba hasta el límite de expansión del lenguaje como si fuese un recorrió de desde el centro de una burbuja hasta sus límites. Él sostenía que la lógica presupone esta verdad necesaria: que la realidad es un compuesto de objetos que componen el mundo, entonces la existencia de la lógica hace posible el análisis lógico y la posibilidad de reducir lo real a sus últimos componentes. En este sentido uno de sus argumentos principales era que la lógica revelaría entonces la estructura del discurso factico y la estructura de la realidad, que es reflejada por tal discurso, y de esta manera se podrían fijar los límites tanto del lenguaje como de la realidad.

Para el filósofo austriaco los significados de las proposiciones no se aprenden en realidad por contacto con los datos sensibles, son nombres puros que están en posibilidad de estar en contacto con sus objetos. Un problema al tratar de trazar el límite del lenguaje fáctico emerge cuando esos objetos nombrados existen y otros no existen, ya que sus nombres son puros nombres y los objetos mismos serían las significaciones de tales nombres. Sin embargo hay una serie de objetos, conceptos que no existen en la realidad, ante ello sostuvo que hay ciertas cosas que existen, que no se pueden decir, pero que sólo pueden ser mostradas. La doctrina de lo que puede ser mostrado es el aspecto semántico de lo que se ha podido llamar "Misticismo" de Wittgenstein: hay cosas que no pueden ser dichas sino solamente mostradas por ejemplo la religión, la moral, y la estética.

A través del desarrollo de su pensamiento, el autor comienza a ver que el límite del lenguaje es difícil de establecer y que en realidad el límite, es el sujeto mismo, hago referencia a su aforismo "los límites del lenguaje son los límites de mi mundo". De esta manera una de las grandes cuestiones particulares y peculiares con las que

Wittgenstein se enfrenta a la dimensión de la Ética. De inicio él sostenía que la reflexión ética no puede ser un mero ejercicio del intelecto (un acto de conocimiento), lo que muestra Wittgenstein (2005) es que: “cuando dicha reflexión es genuina tiene inevitablemente profundas repercusiones en la vida de la persona que la realiza” (p. 5).

Al final del *Tractatus* y en el desarrollo posterior de su pensamiento siempre defendió que hay cosas que no se pueden expresar en el lenguaje y que sólo se muestran, y una de esas cosas es sin duda, la cuestión del sentido de la vida (particular en cada individuo). Wittgenstein sostenía que ello es de primordial importancia, puesto que vivir bien, en un sentido ético, es ser feliz, en un sentido no empírico sino trascendental, ergo habla de una ética no consecuencialista donde la búsqueda personal del bien no es ni un afán fútil ni un esfuerzo estéril.

Bajo estos argumentos considera que la ética, es la investigación de lo que es valioso o de lo que es realmente importante, del sentido de la vida, de la forma correcta de vivir. Este tipo de juicios los denomina “Juicios de valor absoluto” y el autor propone separar estas expresiones de la ética, de los juicios de valor relativo. Pues lo relativo no presenta ninguna profundidad, son meros enunciados de hechos, con significado y sentido natural (necesariamente verdaderos) y los juicios absolutos como los que alberga la ética son sobrenaturales (pertenecientes al mundo del sinsentido factico). En este sentido existen cosas que NO se pueden decir, en el sentido de proposiciones verdaderas (juicios de valor relativo), estas cosas, insiste el filósofo, por sí mismas contienen un valor absoluto, y para decirlas siempre usamos un símil factible (su medio de expresión es sin duda el lenguaje metafórico) estas cosas, experiencias, vivencias, sentires que son de un valor intrínseco absoluto, hace referencia a la moral, la ética y la religión (espiritualidad). En cuanto quitamos el símil (lenguaje metafórico) para expresar lo que sólo se puede mostrar, descubrimos que no hay hechos facticos que las sostengan, nos encontramos con lo que Wittgenstein llama el sinsentido, sin embargo pertenecen al orden de la experiencia, no en el sentido empírico del conocimiento (lenguaje que

él llama significativo), si no de la vivencia de los sujetos en tanto que para cada uno tiene un sentido, un valor intrínseco absoluto, y estas vivencias pueden ser descritas. Wittgenstein encuentra paradójico que una experiencia, un hecho, parezca tener un valor sobrenatural, pues la experiencia siempre la tendemos a integrar en el discurso fáctico y la realidad. Ante ello propone que este tipo de vivencias las dejemos en donde pertenecen, en el sinsentido porque esa es su esencia. Recordemos que sinsentido son las expresiones que carecen de significado en el lenguaje fáctico de la realidad, y no por ello carente de sentido en lo que podríamos decir la realidad psíquica.

Siendo así, la ética plantea un más allá del mundo, es decir más allá del lenguaje significativo (fáctico) y eso plantea ir contra los límites del lenguaje, entonces para poder decir algo acerca del sentido último de la vida, del bien absoluto, de lo valioso absoluto, para cada uno de nosotros en nuestra singularidad y por lo cual dirigimos nuestra manera de vivir, todo ello, NO puede inscribirse en ningún discurso fáctico.

Wittgenstein representa una ruptura importante para las concepciones epistémicas tradicionales, o por lo menos dentro de la lógica analítica, con respecto a cómo tratar las proposiciones éticas y morales, ya se había mencionado que los hechos o entidades en física o en matemática no pueden tener el mismo sentido en moral y los asuntos humanos, que además existe una imposibilidad de postular entidades o propiedades objetivas éticas o valores morales, puesto que esto no tienen ningún lugar en el seno de las entidades corrientes del mundo ni en el seno de las que la ciencia puede describir. A. J. Ayer (1982) en la entrevista mencionada para la BBC, también formula las complicaciones y las imposibilidades de poder someter bajo los criterios del empirismo lógico los enunciados éticos y morales, decía que: “si hacemos juicios morales, o juicios estéticos, parece muy claro que estos no son enunciados ni acerca del mundo empírico, ni tautologías” (p. 131) se les intentó tratarlos como enunciados naturalistas que pueden o no llevar a cierta satisfacción o a un cierto utilitarismo, pero estos análisis fracasaron.

Llegado este punto es evidente que estas verdades (juicios) de valor absoluto, sobre todo en lo tocante a la ética, No pueden ser dirimidos, analizados, validados, bajo las premisas y el tamiz por donde pasa el llamado conocimiento objetivo – científico. La ética no es algo (representación-Nombre) que tenga un correlato con la realidad fáctica, tampoco se trata de que la ética tenga una cierta coherencia en el nivel del pensamiento o del conocimiento, tal vez el término adecuado sería congruencia entre los juicios éticos y los actos del propio sujeto, pero tampoco la ética podría dirimirse en términos de la utilidad. Es evidente según estas reflexiones (lógico analíticas) en torno a la verdad, que la dimensión ética representa justo ese peso, esa gravedad, por la cual la noción de “verdad” jamás podrá despegarse de sus consideraciones metafísicas. Otra consideración importante; la noción de verdad, no puede ser expropiada del terreno de lo ético, pero tampoco de los lenguajes formales.

De esta manera volvemos nuevamente a las consideraciones de que la noción de verdad es una norma epistémica no eliminable, siempre bajo el análisis se abre al relativismo, que no queda exenta de los juegos de poder, y sin embargo no se la puede abandonar. Sin embargo la verdad ética dice Wittgenstein (2005) “en la medida en que surge del deseo de decir algo acerca del sentido último de la vida, del bien absoluto, de lo valioso absoluto, no puede ser ninguna ciencia” (p. 20). Queda claro que la verdad referida a la ética precisa de otras consideraciones distintas de las que sometemos nuestros juicios acerca del mundo y de la actividad científica que de ello se desprende. La dimensión ética es la dimensión del sujeto, en psicoanálisis sabemos de hecho, que no se trata de la descripción del mundo y del conocimiento, estamos ante todo frente a esta misma dimensión que Wittgenstein puntualiza de manera magistral en sus reflexiones sobre la ética.

VI.- EPIMELEIA HEAUTOU (INQUIETUD DE SÍ - CUIDADO DE SÍ)

A continuación trataré de describir de manera general lo que implica la inquietud de sí a partir la exposición de Michel Foucault en “*La hermenéutica del sujeto*”, por mi

parte me centrare en el contenido, más que en los autores o momentos culturales, con la finalidad de transmitir las consideraciones generales de la práctica de sí.

Como ya se ha mencionado, en la estructura de la Espiritualidad, para que pueda alcanzarse la verdad es necesaria cierta práctica o conjunto de prácticas que transforman el modo de ser del sujeto, que lo modifican tal como es, que lo califican al transfigurarlos, esta consideración ya era incluso un tema prefilosófico, antes de Sócrates ya existía toda una tecnología de sí que estaba en relación con el saber ya sea de conocimientos particulares o del acceso global de la verdad.

“Hay que ocuparse de sí” era un avieja sentencia de la cultura griega. Se trataba en un inicio al menos como lo presenta Foucault en la afirmación de una forma de existencia ligada a un privilegio político, económico y social. Para ello retoma el texto del Alcibíades, en dicho texto referencial va a ubicar un punto en el que se puede considerar, el nacimiento de la “inquietud de sí”. Según la estructura del diálogo, Sócrates interpela al joven Alcibíades a una reflexión sobre sí mismo para realizar el gobierno efectivo de los otros, de manera clara y puntual y en el transcurso del diálogo entre estos personajes la “inquietud de sí” está ligada al ejercicio de poder, puesto que “ocuparse de sí mismo” era la consecuencia de una situación estatutaria de poder, al mismo tiempo también la noción se liga a la insuficiencia, ya que Alcibíades a ojos de Sócrates carecía de una instrucción que le permitiese tener las herramientas y habilidades para la acción política, entonces esta inquietud de sí, también se inscribe en este primer momento dentro del déficit pedagógico. En este momento de aparición la inquietud de sí, es una actividad dirigida y promovida hacía los jóvenes en una relación con su maestro-amante. Y subraya que la necesidad de ocuparse de sí mismo se destacaba en ese inicio como una urgencia cuando se advierte la ignorancia¹⁹. Es la ignorancia y el descubrimiento de la ignorancia, lo que suscita el imperativo de la inquietud de sí,

¹⁹ En lo referente a la ignorancia de Alcibíades (lo que ignora para el buen gobierno de los otros) se entiende esta como ignorancia de las cosas que habría que saber e ignorancia de sí mismo, en cuanto uno ni siquiera saber que ignora esas cosas.

haciendo que toda la superficie de dicha inquietud estuviese ocupada por el imperativo del autoconocimiento. Esta forma platónica de la verdad, es de la reminiscencia; el alma descubre lo que es al recordar lo que vio. Y al recordar que es, recupera el acceso a lo que vio. Esta manera del autoconocimiento, aunque reúne junto al “conocimiento” “la inquietud de sí”, al mismo tiempo la bloquea en tanto el retorno al sí, no implica la transformación del sujeto por el sujeto mismo. La inquietud de sí por el contrario mantiene cierta autonomía con respecto al autoconocimiento y constituye no el elemento divino sino al yo como objetivo a alcanzar pues ante todo lo que destaca Foucault (2009) es que la naturaleza del objeto de la preocupación – ocupación. “Ocuparse de sí mismo, no se refiere a la naturaleza del hombre, sino a lo que hoy llamaríamos – porque la palabra no figura en el texto griego- la cuestión de sujeto” (, p. 53).

Sin embargo el texto de Alcibíades es paradójico, ya que el movimiento del pensamiento platónico por un lado consistirá en la subordinación de la *inquietud de sí*, al conócete a ti mismo y por otro lado el mismo texto señala el inicio de la inquietud de sí en la tradición filosófica de su época. Entonces este texto del Alcibíades muestra un entrelazamiento del *Gnothi seauton* (conócete a ti mismo) y *Epimeleia heautou* (inquietud de sí), entrelazamiento dinámico y de atracción recíproca señala Foucault. De manera breve en la interpelación de Sócrates a Alcibíades “hay que conocer bien ese sí mismo del que hay que ocuparse”, Platón lo lleva a un principio de identidad, es decir que para que un individuo pueda conocer lo que el mismo es, la identidad será la superficie de la reflexión, para conocerse hay que mirarse en un elemento que sea igual a uno mismo (el alma), y para Platón ese elemento es de carácter divino, puesto que nos da alcance a la sabiduría. Aquí se apoya el autoconocimiento en el conocimiento de lo divino, pues lo divino según Platón refleja lo que soy en el elemento de lo idéntico. Conocerse, conocer lo divino, reconocer lo divino en uno mismo. Entonces en el platonismo se va a ubicar el inicio de la reflexión filosófica que solo concebía el conocimiento y el acceso a la verdad a partir del autoconocimiento, que era reconocimiento de lo divino en uno mismo,

es decir que el conocimiento, el acceso a la verdad no podían darse sino en las condiciones de un movimiento espiritual del alma en relación consigo mismo y con lo divino. Encontramos pues aquí el punto de arranque de cierta racionalidad en la tradición filosófica.

... Diré que el platonismo fue más bien la atmosfera perpetua en la cual 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. (Foucault 2009, p. 87).

Por otro lado en Alcibíades aunque en ese contexto la *inquietud de sí* correspondía a un asunto de edad, en el desarrollo filosófico de la noción de la *inquietud de sí*, esta actividad se convertirá en un imperativo para “todo el mundo”, aunque estará signado a otros indicadores, como la capacidad, el tiempo, la cultura etc. En algunos contextos se trató de un comportamiento de élite, elite moral y de los que son capaces de salvarse. El objetivo principal viró a hacer del individuo que se ocupa de sí mismo, alguien distinto con respecto a la masa, la edad privilegiada de esta actividad ya no será a la salida de la adolescencia sino el desarrollo de la madurez como una preparación para la vida y la vejez, pero la actividad estaba referida a cierto estatus social. Sin embargo la inquietud de sí encontrará en su desarrollo histórico, una expansión más allá de la edad y la condición estatutaria, y sobre todo fue un fenómeno de conjunto en la cultura griega, helenística y romana hasta inicios de cristianismo, y aún más importante, se consolidaron formas de reflexión muy distintas a las del autoconocimiento.

Primera cuestión ¿Qué es el sí mismo de la “inquietud de sí” *Epimeleia heautou*? Lo que se designa mediante el pronombre “reflexivo” *heautou*, el elemento que es igual del lado del sujeto y del lado del objeto. Cuando se dice ocuparse de sí mismo, se designa que el sujeto de la inquietud es al mismo tiempo el objeto de la inquietud.

Para Foucault, la cuestión aquí planteada es la del sujeto, que el sujeto de la inquietud se puede enmarcar como el alma; Por ende el sujeto de todas las acciones corporales, instrumentales, lingüísticas, es el alma: el alma en cuanto utiliza el lenguaje, los instrumentos y el cuerpo. Pero ocuparse de sí mismo, no debe entenderse como una relación instrumental del alma con el mundo o el cuerpo, sino, la posición de algún modo singular, trascendente, del sujeto con respecto a lo que le rodea, los objetos y los otros con los cuales está en relación, su cuerpo y sí mismo. El alma sujeto (no Dios). Se propone entonces entender al alma como sujeto y no como sustancia, sujeto a relaciones con el otro y consigo mismo.

Segunda cuestión, la inquietud de sí va a considerar el plano del otro, va a ser una obligación que dicha actividad pase necesariamente por la relación con algún otro, y fundamentalmente ese otro será el maestro. No hay inquietud de sí, sin la presencia de un maestro cuya posición de guía es fundamental para que el pupilo tenga inquietud de sí. Esta relación del maestro y el discípulo, se da en el campo del eros, de los lazos amorosos. Al amar de manera desinteresada al joven, se erige por lo tanto, en el principio y el modelo de la inquietud que este debe tener por sí mismo en cuanto a sujeto (Foucault 2009). Entonces la inquietud de sí no puede sino formarse en una referencia al Otro en relación al eros.

Como se ha mencionado la inquietud de sí tuvo todo un desarrollo como noción, práctica e institución. Este desarrollo histórico hizo que la inquietud de sí formara parte del arte de vivir, se convirtió en un principio general e incondicional, un imperativo impuesto a todos, todo el tiempo y sin condición de estatus, esta actividad de cuidar del alma debía ejercerse en todos los momentos de la vida, cuando uno es joven y cuando se es viejo, tiene como una de las finalidades principales armarse, tener un equipamiento para la vida. Ocuparse de sí mismo es entonces la ocupación de toda una vida, toda la vida. Uno se ocupa de sí mismo, lo hace para sí y se erige como fin, el yo es el punto capital del cuidado y preocupación de sí, no sólo como objeto, sino como relación de objetivo y fin, ya no sólo en la forma del autoconocimiento, es una forma de mirada, que uno podía tener de sí

mismo. Después de Sócrates, comenzó a indicar todo un movimiento global de la existencia a la que se induce, se invita en cierto modo a pivotar sobre sí misma y dirigirse o volverse hacia sí (movimiento reflexivo).

Esta manera en que se desarrolló la inquietud de sí convoca por ejemplo vocabulario médico (hay que sanar, curarse, amputarse, abrir los propios abscesos etc.), expresiones de tipo jurídico (reivindicarse, hacer valer los derechos que uno tiene sobre sí mismo, liberarse, emanciparse), expresiones de tipo religioso (rendirse un culto, honrarse, respetarse, tener vergüenza ante sí mismo), expresiones que designan cierta relación consigo mismo (ser dueño de sí mismo, dominarse) y de sensaciones (complacerse consigo mismo, experimentar alegría consigo mismo, sentirse feliz de estar en presencia de sí mismo, autosatisfacerse, etc.). La práctica de sí podía hacerse de manera individual incitado por otros o hacerse de manera colectiva.

Como ya se mencionó en un inicio la inquietud de sí, era una actividad dirigida a los jóvenes, se les preparaba para que pudieran soportar como corresponde, todos los accidentes eventuales, todas las desdichas posibles, todas las desgracias y todas las caídas que pudieran afectarlo, se trataba por consiguiente de montar un mecanismo de seguridad, esta armazón, esta armadura protectora los griegos la llamaban *Paraskehue*, esta Paraskehue se va a conservar en todo el desarrollo de la inquietud de sí. Por otro lado la práctica de sí se imponía contra un fondeo de errores, de malos hábitos, de deformación y dependencia, establecidas y arraigadas que era preciso sacudir. Corrección y liberación es lo que va a desarrollar la práctica de sí. De esta manera la práctica de sí se erigió en contra de un mal que está en el interior, y por lo cual es necesario trabajar para expulsar, expurgar, dominar, deshacerse y liberarse, de ese mal que es interior. Es un medio para volver a ser lo que habríamos debido ser pero nunca fuimos. Volver a ser lo que nunca fuimos es uno de los temas fundamentales de la práctica de sí, que trata de corregir, reparar, reestablecer un estado que, por otra parte, tal vez nunca haya existido en la realidad. Por ello la primera infancia es otro tema que aparece, ya que la inquietud

de sí invierte o pretende invertir por completo el sistema de valores vehiculizados por la familia.

Esta actividad de la práctica de sí, se relacionaba como se ha mencionado con cierta actividad terapéutica *therapeuein* ya que en este ejercicio de sí, aparece la condición de *phatos* (entendido como pasión y enfermedad), el *phatos* es lo que perturba el alma en un movimiento irracional. Los terapeutas en este sentido velaban por el alma al igual que los médicos por el cuerpo. De esta manera ocuparse de sí, será a la vez ocuparse del alma y el cuerpo, esta importancia y este valor al extenderse la actividad de la inquietud de sí a toda la vida, hará que dichos valores sean asumidos por la vejez convirtiéndola en algo honorable, puesto que la forma más elevada de la inquietud de sí, el momento de su recompensa, va a estar precisamente en la vejez. Es el momento de la vida en donde el sujeto se reúne consigo mismo y mantiene consigo una relación consumada y completa de dominio y satisfacción a la vez. Entonces la vejez debe considerarse como una meta y como una meta positiva de la existencia. Hay que tender hacia ella, y no resignarse a tener que afrontarla algún día, ella debe polarizar todo el curso de la vida. La vida tiene que ser una unidad en movimiento continuo que tiende hacia la vejez. Hay que vivir para ser viejos, pues allí vamos a hallar la tranquilidad, el abrigo, el goce de sí. No es simplemente una vejez cronológica, es una vejez ideal, una vejez que, en cierto modo, uno se fabrica, una vejez en la que se ejercita. Hay que consumir la vida antes de la muerte y esto es además una de las consecuencias de la aplicación, que marcaron el desplazamiento cronológico de la inquietud de sí.

Aun así, la inquietud de sí sólo puede ser puesta en práctica por una cantidad evidentemente muy limitada de individuos, puesto que la inquietud de sí implica siempre una elección de modo de vida, es decir hay una división entre quienes eligieron este modo de vida y los otros, fue entonces un fenómeno sectario. La práctica de sí, en algunos contextos se apoyaba en organizaciones culturales bien precisas, al menos en redes socialmente preexistentes, que eran las redes de la amistad. De esta manera el servicio de alma se integraba a la red de amistades, así

como dentro de las comunidades culturales. A las comunidades se iba a curarse y a buscar el dominio de sí. En la pertenencia a un grupo se manifiesta y se afirma la inquietud de sí, una de las sentencias en la que esta práctica grupal se sostenía consideraba que; la inquietud de sí no puede manifestarse y, sobre todo no puede practicarse como ser humano en cuanto tal, en cuanto mero integrante de la comunidad humana, aun cuando esta pertenencia sea muy importante. Sólo puede practicarse dentro del grupo (otros), y del grupo en su carácter distintivo. En la práctica grupal había una relación de igualdad ya que no se hacían distinciones de estatus, y se sostenía que todos en igual medida eran capaces de ejercitarse, de ejercer la práctica de sí.

Aunque es un hecho general que muy pocos son en concreto capaces de ocuparse de sí mismos. Se considera que en estos individuos hay una falta de valor, falta de fuerza, falta de resistencia, incapaces de comprender la importancia de la inquietud de sí, incapaces de llevarla a un buen fin: ése es en efecto el destino de la mayoría. En la ampliación la inquietud de sí, esta división, entre los que son y los que no son capaces, ya no dependía de un privilegio estatutario, ni de edad, el llamado se lanzaba a todos porque sólo algunos eran concretamente capaces de ocuparse de sí mismos y por ende salvarse.

Si la meta de la práctica de sí es el yo, se dice en este sentido que solo algunos son capaces de yo. De esa manera la relación consigo es el objetivo de la práctica de sí. Ese objetivo es la meta final de la vida, pero al mismo tiempo una forma poco habitual de existencia.

Es evidente que en el desarrollo de la cultura de sí, el yo se presentaba como un valor universal, pero no todos eran capaces de yo, puesto que el yo entendido o presentado como el centro de gravedad de la verdad...me parece que es casi imposible hacer la historia de la subjetividad, la historia de las relaciones entre el sujeto y la verdad, sin inscribirla en el marco de esta cultura de sí. (Foucault 2009, p. 179).

Cuando se habla de la salvación habrá que entender que, esta tiene una forma vacía. Para entender esto es necesario introducir, la cuestión de Otro, la cuestión del prójimo, la cuestión de la relación con el otro, *el otro como mediador entre esta forma de salvación y el contenido que será necesario darle*. Y la aseveración continua, el otro, el prójimo, entendiéndose el semejante, es indispensable en la práctica de sí, pero cabe destacar que ese otro es indiscutiblemente el maestro, entonces para que la forma que define esta práctica de sí alcance efectivamente y se llene efectivamente de su objeto que es el yo, es indispensable el otro (maestro-filósofo).

... el sujeto no debe tender hacia un saber que sustituya su ignorancia. El individuo debe tender hacia un estatus de sujeto que no conoció en ningún momento de su existencia, tiene que sustituir el no – sujeto por el estatus de sujeto, definido por la plenitud de la relación de sí consigo. Tiene que constituirse como sujeto, y en ello debe intervenir el otro. (Foucault 2009, p. 133).

Entonces a partir de esta elucidación del papel que desempeña el maestro, este se convierte en un operador de la reforma del individuo y su formación como sujeto. Es dice Foucault, el mediador en la relación del individuo con su constitución de sujeto. Queda claro que pasar de un estatus a otro supone a fortiori un maestro. De esta manera se señala además que como el sujeto no puede ser operador de su propia transformación, se concibe entonces una característica fundamental de este, que es la irreflexividad, y por ende se inscribe la necesidad de otro (maestro –filósofo).

Ahora bien, pasar de un estatus de no- sujeto al estatus de sujeto, se explica a través de la noción de *Stultitia*, esta noción está referida a algo que no se fija, que no se complace en nada, es un estado en el que se encuentran los sujetos cuando no se ha comenzado el camino de la filosofía, ni el trabajo de la práctica de sí. El *stultus* es quien no se preocupa por sí mismo, está, disperso en el tiempo, abierto al mundo externo en la medida en que deja que esas representaciones, en cierto modo se mezclen dentro de su propio espíritu con sus pasiones, sus deseos, sus ambiciones, sus hábitos de pensamiento, sus ilusiones, etc. Deja que la vida pase

y cambia de opinión sin respiro, no piensa en su vejez, no es capaz de querer como es debido, es decir que no quiere libremente, quiere varias cosas a la vez, quiere algo y al mismo tiempo lo lamenta. En el estado de *stultitia* hay una desconexión, no pertenencia entre la voluntad y el yo, esta es su característica y raíz más profunda.

Por el contrario el sujeto de la inquietud de sí, quiere libremente y querer libremente es querer, sin que lo que se quiere este determinado por tal o cual acontecimiento, representación o inclinación. Este querer siempre es el estado opuesto a la *stultitia*. Y el objeto que puede quererse libremente, sin querer tomar en cuenta las determinaciones externas es el yo. Sin embargo hay que recordar que convertirse en objeto susceptible de polarizar la voluntad, convertirse en objeto de la voluntad, sólo puede lograrse por medio de otra persona, por ello como se ha señalado, la inquietud de sí requiere, la presencia, la inserción del otro. Esta presencia del otro no es en modo alguno para realizar un trabajo de instrucción, de transmisión de un saber teórico. Aquí el maestro realizara una actividad muy especial.

... se trata efectivamente de una acción determinada que va a efectuarse en el individuo, al que se tenderá la mano y a quien se hará salir del estado, del estatus, del modo de vida, del modo de ser en el cual se encuentra. Es una especie de operación que afecta el modo de ser en el cual se encuentra. Es una especie de operación que afecta el modo de ser del propio sujeto, no se trata simplemente de la transmisión de un saber que pueda llegar a ocupar el lugar de la ignorancia o sustituirla. (Foucault 2009, p. 138)

El filósofo, es en esta medida el operador que se impone en la relación, en la edificación de la relación del sujeto consigo mismo, además este se va a constituir en este tipo de práctica como el único capaz, para el gobierno general en todos los grados posibles, gobierno de sí, gobierno de los otros, cuidar como corresponde de uno mismo y de los demás.

Como se ha mencionado la práctica de sí, es una práctica con los otros, la escuela filosófica va a ser una de las grandes formas de esta actividad, en ella era necesario contar con un guía espiritual o director que se encargaba de la dirección individual, es importante señalar que entre el director y el dirigido era necesario que existiese una intensa relación de amistad. Junto con la amistad uno de los principios éticos de la dirección era la actividad de la *Parrhesia* (*hablar franco para transmitir la verdad*).

..Cuanto más necesita uno un consejero, más necesita en esta práctica de sí el recurso al Otro y por consiguiente, más se afirma la necesidad de la filosofía, más se desdibuja la función propiamente filosófica del filósofo y más aparece este como un consejero de existencia (Foucault, 2009, p. 150).

El *Eros* es uno de los componentes principales de la inquietud de sí, ya sea entre el maestro y sus discípulos o en los lazos de amistad, por ende el *eros* es un componente esencial en la inquietud de sí como práctica social. Entonces la figura del maestro va a ser capital en esta práctica de sí mismo, ligada a una cierta práctica social, puesto que hay una conexión de las relaciones de uno mismo con el Otro. La experiencia de sí mismo se refleja en los ojos de un director posible y en función de una dirección posible. Lo que sirve de sostén y papel fundamental, es la amistad, el afecto, la ternura. Esa relación no era de naturaleza sexual, era una relación de afecto, una relación de amor que implicaba una relación en los dominios de la dietética, económica y erótica. Es pues tal la importancia de esta relación que se sostenía que es justo ante un amigo, un amigo querido, un amigo con el cual tiene esas relaciones afectivas tan intensas, uno hace su examen de conciencia.

Por otro lado la práctica de sí entonces plantea una ética de la relación verbal con el Otro, denominada *parrhesia*, que en general se traduce como franqueza, es un principio de comportamiento verbal que es preciso tener con el otro en la práctica de la dirección de conciencia.

Volviendo a Alcibíades, o lo que se puede leer en lo que plantea este personaje en la filosofía antigua. El lazo entre inquietud de sí e inquietud por los otros, se establece

de tres formas. Al ocuparse de uno mismo, va a ser capaz de ocuparse de los otros, (Lazo de finalidad, *tekne política*), esto es la *Khatharsis*, me ocupo de mí mismo para poder ocuparme de los otros, el arte de la catártica, era para poder, justamente, convertirme en un sujeto político, entendido como aquel que sabe que es la política y por consiguiente puede gobernar. Segundo (Lazo de reciprocidad, *tekne política*) al ocuparme de mí mismo aseguro a mis conciudadanos su salvación, su prosperidad, la victoria de la ciudad, en la salvación de esta, la inquietud de sí encuentra, por lo tanto su recompensa y su garantía. Nos salvamos a nosotros mismos en la medida en que la ciudad se salva y en la medida en la que hemos permitido que se salvara al ocuparnos de nosotros mismos. Tercero (lazo de implicación, *Reminiscencia*), al practicar la catártica de sí, el alma descubre a la vez que es y que sabe, o lo que siempre supo, descubre a la vez, su ser y su saber en un acto de la memoria (acto de conocimiento).

En esta estructura de la relación con los otros del platonismo, es claro que la inquietud por los otros, no constituye el fin último y el índice que permite valorizar la inquietud de sí. Pues esta vertiente filosófica que es la que se va a encaminar más al concomitamiento, el sí mismo (yo) no será en lo sucesivo una bisagra un relevo o un elemento de transición, hacia otra cosa, que sería la ciudad o los otros, el yo se plantea como la meta definitiva y única de la inquietud de sí. La práctica de sí, solo se centrará en el yo, su consumación, su cumplimiento y su satisfacción, el yo es el propio objeto y el propio fin, práctica de pensamiento de la verdad.

Sin embargo como ya se ha mencionado hay otro rumbo que tomará la inquietud o práctica de sí en la propia filosofía, engendrándose así la espiritualidad y formas muy distintas de reflexión ya no encaminada al conocimiento sino a la muy importante consideración de *la transformación del modo de ser del sujeto por sí mismo a través del otro*. Serán además todas aquellas perspectivas que pondrán la práctica de sí encaminada a desarrollar una técnica de vida, un arte de vivir (*tekne tou biou*). Esta vertiente pondrá de relieve la casi identidad entre el arte de la existencia y el arte de sí mismo. La práctica de sí se identifica y debe confundirse

con el arte mismo de vivir. Arte de vivir y arte de sí mismo son idénticos, se vuelven idénticos o en todo caso tienden a serlo.

Como se mencionó, una de esas relaciones con el otro indispensables en la práctica espiritual es la amistad, esta se inscribe en el régimen de los intercambios sociales y los servicios que vinculan a los hombres, la amistad solo es deseable si mantiene de manera constante cierta relación útil.

“De todos los bienes que la sabiduría procura para la felicidad de la vida entera, el más grande es con mucho, la posesión de la amistad... no recibimos tanta ayuda de parte de los amigos, de la ayuda que procede de ellos, como de la confianza con respecto a esta ayuda. Vale decir que la amistad es deseable porque forma parte de la felicidad” (Epicuro citado por Foucault 2009, p. 193).

En esta concepción de la amistad en el mantenimiento y principio de esta, señala Foucault de manera clara que es una de las formas en las que se da la inquietud de sí:

Cualquier hombre que tenga inquietud de sí debe de hacerse de amigos. Estos amigos aparecen de vez en cuando dentro de la red de los intercambios sociales y de la utilidad. Esta utilidad que es una ocasión de la amistad, no debe borrarse. Hay que mantenerla hasta el final. Pero lo que va a dar su función a esta utilidad dentro de la dicha es la confianza que depositamos en nuestros amigos, que son capaces de reciprocidad para con nosotros. Y la reciprocidad de esas conductas hace que la amistad figure como uno de los elementos de la sabiduría y la dicha. (Foucault 2009. P. 194).

Además el hombre al ser un ser comunitario, al buscar su propio bien, hace al mismo tiempo y por el mismo, sin quererlo ni buscarlo, el bien de los otros. Este lazo con el otro está establecido en un nivel reflexivo, es decir en el momento que alguien se interroga sobre sí, se ocupa de sí, opera en él una serie de transformaciones, que

le harán modificar una serie de relaciones consigo mismo, con el mundo y sus relaciones con los demás, al mejorar la relación consigo mismo por efecto modifica las relaciones con los otros (en el papel que ocupa en relación a los otros, padre, hijo, hermano, amigo, esposo, ciudadano, vecino etc.), y esta modificación siempre va a encaminada a la dicha, la tranquilidad etc. La relación con los otros está implicada en la relación que uno mismo establece consigo.

La práctica de la inquietud de sí apela a la salvación del sujeto pero ¿Qué es la salvación? Esta se inscribe siempre en el límite, es un operador de pasaje, es un acontecimiento que puede situarse en la trama temporal de los acontecimientos del mundo en otra temporalidad, acontecimientos, individuales históricos, o acontecimiento metahistóricos, va a hacerla posible. Está ligada a la en un principio a la dramaticidad de un acontecimiento. La salvación es una operación compleja por la cual el mismo sujeto que se salva, es desde luego, el agente y operador de su salvación, pero en ella siempre se requiere alguien más (otro, el Otro). La salvación se convierte en un objetivo de la práctica y la vida filosóficas. Salvase a sí mismo no puede reducirse en absoluto en cuanto a su significación, que en términos generales puede ser el siguiente:

Quien se salva es aquel que se encuentra en un estado de alerta, en un estado de resistencia, en un estado de dominio y de soberanía de sí que le permite rechazar todos los ataques y todos los asaltos. Del mismo modo "salvarse" querría decir escapar a una dominación o una esclavitud; escapar a una condición que nos amenaza y recuperar nuestros derechos, nuestra libertad, nuestra independencia. "salvarse" significara mantenerse en un estado continuo que nada podrá alterar, cuales quieran sean los sucesos que produzcan a nuestro alrededor...Y por último "salvarse" querrá decir: tener acceso a bienes que no se poseían en un inicio, gozar de una especie de beneficio que uno se hace así mismo, cuyo operador es uno mismo. "Salvarse" querrá decir: asegurar la propia felicidad, tranquilidad, serenidad, etc. (Foucault 2009, p. 184)

Como se puede observar estas significaciones no remiten al suceso dramático o a lo negativo, sin embargo es evidente que no remite a otra cosa que la vida misma, salvarse va a ser una actitud que se desarrollara a lo largo de la vida, cuyo único operador es el sujeto mismo, y al momento en que se alcanza lo que era el término, el objeto de la salvación, ya no se necesita a nada ni a nadie. Entonces la salvación es una actividad permanente del sujeto sobre sí mismo que tiene por objetivo la plenitud y satisfacción de este, sin olvidar que inevitablemente está ligada a la cuestión de la salvación de los otros, pero de la manera en que la salvación de los otros es una recompensa complementaria de la salvación de uno mismo.

Ahora bien, Foucault desde el principio colocó que esta práctica de sí daba cuenta de las relaciones entre el sujeto y la verdad, pero, ¿Qué es en esta práctica de sí la verdad? ¿Qué es el sujeto de verdad? para empezar ya se ha mencionado que el sujeto no será capaz de verdad a menos que opere en sí una cantidad de transformaciones y modificaciones que lo hará capaz de verdad. Creo que ya queda de manera clara como es que en la filosofía antigua se sostiene la idea, de que una conversión es la única capaz de dar de dar acceso a la verdad. Tener acceso a la verdad es tener acceso al ser mismo, un acceso, que es tal, que al ser al cual se accede será al mismo tiempo, el agente de transformación de quien tiene acceso él. Por ello el conocimiento de tipo cartesiano no podrá definirse como el acceso a la verdad: será el conocimiento de un dominio de objetos.

Por ello es importante volver al asunto de la irreflexividad de sujeto, y creo que esta queda evidenciada en la necesidad de la conversión del sujeto que plantea la inquietud de sí, entonces ¿Cómo se concibe la conversión? Se dice que hay que volver hacia sí mismo, tener la atención la mirada vueltos hacía sí mismo, no dejarse inducir por movimientos externos. La meta deberá ser fijarse en dirección a sí mismo, al centro de sí mismo, en el centro de sí mismo. Y el movimiento debe consistir en volver a ese centro para inmovilizarse en él de manera definitiva. El sujeto es la verdad.

Convertirse a sí, es darse la vuelta hacia sí mismo, pero este desplazamiento indica un desplazamiento de lo que no depende a lo que depende de nosotros, liberarnos de lo que no somos a lo que podemos serlo, en este movimiento la *Askesis* va a ser uno de los elementos esenciales mucho más que el conocimiento. Hay en ella una ruptura con respecto a lo que rodea al yo, para escapar a la sujeción y al estatus de esclavo, la filosofía hace girar al sujeto sobre sí mismo para liberarlo. La conversión es un proceso es un proceso prolongado y continuo de autosubjetivación. Volver la mirada hacia sí quiere decir que se debe desviar la mirada de los otros y de las cosas del mundo. No se trata de descifrarse, de abrir al sujeto como un campo de conocimientos y hacer su exégesis y su desciframiento. Se trata de tener en cuenta la propia meta, de una conciencia permanente del esfuerzo. Hacer el vacío en torno de sí. En consecuencia se trata de un movimiento real del sujeto, movimiento que lo eleva por encima del mundo, pero que en verdad es un desplazamiento del sujeto mismo que implica de manera general el apartamiento de los defectos y los vicios, una reflexión sobre lo divino como uno mismo, un saber íntimo de la naturaleza, puesto que se trata de un movimiento del sujeto que se opera y se efectúa en el mundo, el mundo se abre a nosotros.

Este mundo que se abre a nosotros debe entenderse como lo plantean las sentencias filosóficas de la antigüedad, no en el sentido de que lo interesante, lo importante y lo decisivo, no es conocer los secretos del mundo y la naturaleza, sino conocer al hombre mismo. El mundo bajo estas perspectivas era uno de los conocimientos inútiles a diferencia del conocimiento del hombre y la existencia humana. Puesto que la naturaleza simplemente mostró al hombre que no era útil conocer la causa de las cosas y tenerlas en cuenta (lo cual no quiere decir en su totalidad que sea inútil conocerlas). El descubrimiento de esas cosas no tiene otro fruto que el propio descubrimiento. Con respecto al mundo, no es el conocimiento en este sentido sino otra modalidad de saber, un saber relacional (La relación entre los dioses, los hombres, el mundo, las cosas del mundo por una parte y nosotros

por la otra). Por lo tanto lo que hay que conocer son las relaciones del sujeto con todo lo que le rodea. Este tipo de conocimiento-saber una vez adquirido, transforma el modo de ser del sujeto. Aquí hay que entender que no se postula diferenciar el mundo por un lado y el hombre por el otro. Sino en el modo de saber y construir conocimientos sobre la naturaleza y la relación que tenemos con ella. Porque este tipo de saber repercute en la manera de actuar en el *ethos* del sujeto. Hacer *ethos*, producir *ethos*, modificar, transformar el *ethos*, la manera de ser, el modo de la existencia del individuo. Cuando el saber, cuando el conocimiento tiene una forma, cuando funciona de una manera que es capaz de producir el *ethos*, entonces es útil. “El conocimiento útil, el conocimiento en que está en cuestión la existencia humana, es un modo de conocimiento relacional a la vez asertivo y prescriptivo, y capaz de producir un cambio en el modo de ser del sujeto”. (Foucault 2009, p. 234).

Es por ello que el conocimiento de la naturaleza no es para hacer alarde y generar la envidia de los otros, sino para crear hombres que hagan de ese conocimiento un bien, para sí y en efecto para los otros. La palabra que se desprende de esos conocimientos, no debe ser una palabra que solo haga ruido o que seduzca o adule a los otros, debe ser una palabra del orden del *logos*. Puesto que este *logos*, este conocimiento de la naturaleza debe servir de *paraskehue*, que no es más, como ya se había indicado, el equipamiento y la preparación del sujeto y del alma para afrontar las circunstancias de la vida. Y ello es lo que va a permitir oponer resistencia a todos los movimientos y solicitudes que puedan llegar del mundo externo. Este conocimiento del mundo permite al sujeto afrontar las numerosas creencias que quisieron imponerle, los peligros de la vida y la autoridad de quienes quieren quitarle la ley. Con ello se busca que este conocimiento al mismo tiempo le permita al sujeto ya sólo depender de sí mismo. De esta manera este tipo de conocimiento de la naturaleza es susceptible de servir de principio de la conducta humana, de criterio de la libertad y de transformación del sujeto. Este además es uno de los campos de conocimientos que entran en juego en la práctica de la *parrhesia*, pues eran utilizados para la transformación, la modificación y mejoramiento del sujeto.

El conocimiento de los meteoros, el conocimiento de las cosas del mundo, el conocimiento del cielo y la tierra, el conocimiento más especulativo de la física, no se recusan; lejos de ello. Pero se los presenta y se les da una modalidad en la fisiología de tal manera que el saber del mundo sea en la práctica del sujeto sobre sí mismo, un elemento pertinente, un elemento efectivo y eficaz en la transformación del sujeto por sí mismo. (Foucault 2009, p. 239).

Entonces este saber tiene que tener por función principal la modificación de ser de los sujetos, es preciso que esta verdad afecte al sujeto. Convertirse así es una manera de conocer la naturaleza.

Por otro lado la inquietud de sí implica un desplazamiento, pero ¿qué quiere decir este desplazamiento del sujeto con respecto a sí mismo, este retornar? usando una metáfora que Foucault introduce, se puede referir a la navegación, cuyo trayecto tendrá algo de odisea, trayecto de navegación cuyo lugar de destino será la denominada salvación. Para llegar al destino y sortear las eventualidades del trayecto se requiere una técnica, un arte un SABER. Todo el saber que necesitamos debe ser un saber ajustado a la *tekhne tou biou* (el arte de vivir), ello a partir de sentencias, de proposiciones, que son a la vez enunciado de verdad y dictado de una prescripción, afirmación y prescripción. Es al mismo tiempo una labor, un trabajo que tiene que avanzar hacia el punto ideal de la vejez, donde debe ocurrir el dominio de las pasiones, la firmeza ante la adversidad, ser uno mismo el propio objetivo, pero sin tener una relación de servidumbre con respecto a uno mismo, liberarnos del sistema de obligaciones y recompensas que nos imponen los hombres y estar listo para morir.

Este tipo de libertad y de liberación hace que sin quitarnos los ojos de encima y del mundo, ganemos las regiones más elevadas del mismo, ver el mundo al cual pertenecemos y por consiguiente podemos vernos a nosotros mismos en él, esta mirada además hace que se puedan despreciar todos los falsos esplendores establecidos por los hombres.

Ser para nosotros mismos, a nuestros propios ojos, lo que somos, a saber, un punto; puntualizarnos en el sistema general del universo: esa es la liberación que efectúa realmente la mirada que podemos posar sobre el sistema entero de las cosas de la naturaleza.

De esta manera contemplar la naturaleza, el objeto de la contemplación; será nosotros dentro del mundo, nosotros en tanto estamos ligados en nuestra existencia a un conjunto de determinaciones y necesidades cuya racionalidad comprendemos a partir de dicha contemplación. De lo que se trata es de asegurar la libertad del sujeto en este mismo mundo, el único mundo posible al cual estamos ligados.

Aunque hay una gran diversidad de ejercicios espirituales sin embargo me es necesarios recuperar la siguiente noción de la que se desprenden algunos ejercicios, pues me parecen de importancia capital en la inquietud de sí. Me refiero a la *Hypographe*, ésta trata de dar una descripción y definición de todo lo que se viene a la mente, tomar el flujo de la representación y prestar a ese flujo espontáneo e involuntario una atención voluntaria cuya función será determinar el contenido objetivo de esa representación. Es decir movimiento libre de representación y trabajo sobre ese movimiento libre, trabajo de análisis, definición y descripción. Se trata de una enunciación interior pero perfectamente explícita. La meta de este ejercicio es engrandecer el alma, mediante este ejercicio el alma encuentra su verdadera grandeza. La segunda parte de este ejercicio derivaba en un examen de las cosas, de someter a prueba los objetos del mundo y de encontrar el valor del mismo en el *kosmos* y para el hombre en tanto ciudadano del mundo, en cuanto ser situado por la naturaleza en el orden natural. Se acompaña de un ejercicio caminata: de este modo nos ejercitamos en relación con todas esas diferentes representaciones que el mundo nos ofrece. O de un ejercicio de memoria: desmenuzar a detalle los sucesos del mundo. Lo que se pone en juego en estos ejercicios es un saber del mundo.

Esta filosofía propone la regla de percepción discontinua, lo cual implica ir a todas las partes de las cosas y mediante ese análisis llegar a desdeñarlas, ya que el sujeto

debe asegurar su propia libertad con respecto a todo lo que lo rodea y ello está garantizado por la puesta en discontinuidad de los movimientos continuos, de los instantes que se encadenan unos con otros, es un procedimiento que se debe aplicar a toda la vida. Aplicar a nosotros mismos, a nuestra propia vida, el ejercicio de la discontinuidad que hay que practicar con las cosas y al aplicarlo a nosotros nos daremos cuenta de que ni siquiera lo que creemos nuestra identidad, garantiza nuestra continuidad, siempre somos algo discontinuo con respecto a nuestro ser. Otro ejercicio es la reducción descriptiva o descripción con fines de descalificación, cuyo planteamiento es la disolución de la divinidad, el desplazamiento del sujeto puede darse no desde la elevación sino en el mismo plano de la existencia humana. La necesidad de modificar el saber del mundo de tal manera, que asuma para el sujeto en la experiencia del sujeto, para la salvación del sujeto, una forma y un valor espirituales determinados.

El saber del que se trata es de un saber espiritual, que implica, el desplazamiento del sujeto, valorización de las cosas a partir de su realidad dentro del *kosmos*, posibilidad de que el sujeto se vea así mismo y transformación del modo de ser del sujeto por efecto del saber, es lo que constituye el saber espiritual.

Como ya se ha mencionado en el corazón de toda la inquietud de sí lo que está en juego es la dimensión ética del sujeto. Por lo tanto;

“hay que sospechar de la imposibilidad de construir en la actualidad una ética del yo, cuando en realidad su constitución acaso sea una tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable, si es cierto, después de todo, que no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo”. (Foucault 2009, p. 246)

Entre todos los ejercicios espirituales el principal es la *Askesis* el ejercicio fundamental la actividad fundamental, de sí sobre sí mismo. La *askesis* es una práctica de la verdad, ya que esta liga al sujeto a la verdad. Las relaciones entre sujeto y práctica, consiste en saber en qué medida el hecho de conocer la verdad,

decir la verdad, practicar y ejercer la verdad, puede permitir al sujeto, no solo actuar como debe hacerlo sino ser como debe y quiere ser. Es la constitución del sujeto el fin último para sí mismo a través y por el ejercicio de la verdad. Esto solo puede ser posible en la medida en que se piense en un dispositivo de subjetividad definido por la espiritualidad del saber y la práctica de la verdad por el sujeto y no por el conocimiento del sujeto por sí mismo y su obediencia a la ley.

Entonces mediante la *Askesis* se trataba de llegar a la formación de una relación consigo mismo, plena consumada y completa, susceptible de producir la transfiguración necesaria del sujeto, en ella se daba la provisión de la *paraskehue*, que es esa preparación a la vez abierta y finalizada para los acontecimientos de la vida, este equipamiento está constituido por discursos (*logoi*), son las lecciones del maestro, discursos veraces, que constituyen los principios de dirección del sujeto. Estos discursos están presentes en la cabeza de quien los posee, el pensamiento, el corazón, el cuerpo mismo y son con lo que se conduce en la vida, son matrices de acción. Eso es la *paraskehue* y al obtenerla apunta a la *askesis*.

Este logos que constituye la *paraskehue*, son además un auxilio permanente al alcance de la mano, no en forma de memoria sino en el ser. Es una memoria de acto, es el acto mismo. En este sentido es el logos el que se convierte en el sujeto mismo de la acción, el sujeto se convierte en el logos. Entonces la *paraskehue* es la forma que deben asumir los discursos de verdad para poder constituir la matriz de comportamientos racionales. Y además *paraskehue* es el elemento que implica la transformación de logos en *ethos*. Entonces la *askesis* es lo que permite se constituya la manera de ser del sujeto, hace del decir veraz un modo de ser del sujeto.

La askesis es lo que permite que el sujeto de esos discursos de verdad se convierta en sí mismo, lo que permite convertirse en sí mismo al sujeto que dice la verdad y que por esta enunciación de la verdad, queda transfigurado, transfigurado por eso mismo: precisamente por el hecho de decir la verdad. (Foucault 2009, p. 316)

La *askesis* que trata Foucault, que no es la ascesis cristiana, implica el desarrollo de un arte de vivir, no es la objetivación de sí en un discurso de verdad, sino el de la subjetivación de un discurso de verdad en una práctica y en un ejercicio de sí sobre sí mismo. El proceso de subjetivación del discurso de verdad, es hacer propios los discursos que reconocemos como verdaderos. Hacer propia la verdad convertirse en sujeto de enunciación del discurso de verdad.

El punto de partida de la *askesis* es la escucha, puesto que es por el oído mediante el cual se puede aprender la virtud, la virtud no se aprende por la mirada. La virtud no puede dissociarse del logos, del lenguaje racional, por ello la necesidad de cierto arte, de cierta manera conveniente de escuchar, puesto que la verdad solo puede decirse por el discurso y la transmisión oral. El oyente corre el riesgo de sentirse cautivado y de no moverse, además la audición siempre está sometida al error, siempre está sometida a los contrasentidos, a las faltas de atención, escuchar en este sentido se vuelve tan difícil como hablar. Por ello para hablar será necesaria una *tekhne*, un arte, mientras que para escuchar se necesita una práctica, el alma debe acoger sin turbación la palabra que se le dirige, esta palabra debe en cierto modo, garantizar, sellar la tranquilidad del alma, de allí que se precise incluso una actitud física de inmovilidad, inmovilidad del cuerpo, que garantiza la calidad de la atención y la transparencia del alma a lo que va a decirse. En consecuencia el buen oyente en filosofía requiere una especie de silencio activo y significativo, la escucha debe ser un compromiso, de manifestación del oyente que sostiene el discurso del maestro. El discurso filosófico debe escucharse con toda la atención activa, de alguien que busca la verdad y que es capaz de captar el logos, ya que esto formara parte de la *paraskehue*, lo escuchado debe concluir con la mirada dirigida hacia uno mismo y hacer nuestro ese logos.

Del lado del maestro que es quien debe transmitir la palabra verdadera, se encuentra la *parrhesia*, noción que contiene el *ethos* y la *tekhne* para transmitir el discurso de verdad. La cuestión fundamental de la *parrhesia* es la franqueza. Es indispensable diferenciar esta noción de la retórica (adulación), un discurso retórico incluso puede

ser un discurso mentiroso, la adulación hace que su destinatario quede impotente y ciego, además es solo un discurso que persuade a los oyentes y no está ajustado a la veridicción, un discurso vacío. Ante la incapacidad de que un sujeto pueda hacerse cargo de sí mismo, interviene el Otro mediante un discurso que tenga como efecto el establecimiento de una relación autónoma, plena y satisfactoria del sujeto consigo mismo. El objetivo de la *parrhesia* es actuar de modo tal, que el interpelado este, en un momento dado, en una situación en la que ya no necesite el discurso del otro, precisamente porque ese discurso fue verdadero, y porque el discurso fue subjetivado. La verdad que pasa de un lado a otro en la *parrhesia*, sella, asegura, garantiza la autonomía del otro, del receptor de la palabra con respecto a su emisor. (Foucault 2009). La *parrhesia* es la trasmisión desnuda de la verdad misma y asegura la trasmisión del discurso veraz para su subjetivación. La característica principal de esta *parrhesia*, es que no se la define tanto por el contenido mismo, sino como una práctica particular del discurso de verdad. Lo que define las regla de este decir, el momento y las circunstancias, en la que el sujeto puede recibir la verdad está definido por el *kairos*, la ocasión, que es la situación recíproca entre los individuos y el momento que se escoge para decir esa verdad. En este *Kairos*, la ocasión o la circunstancia, hay que dirigirse al discípulo con cuidado, eligiendo el momento adecuado, puesto que esta es un auxilio que permite curar como corresponde (terapéutica).

En la *parrhesia* no se trata de actuar sobre los otros y dar órdenes, su propósito fundamental es que lleguen a constituir por sí mismos, con respecto a sí mismos, una relación de soberanía, para que alcance, la sabiduría, la virtud y la dicha en este mundo. La generosidad esta en centro moral de esta práctica de la *parrhesia*, debe intensificar algo.

Al maestro que dirige se le piden algunas cosas, por un lado la franqueza *parrhesia*. Sobre la elección de este se recomienda que sea un hombre de años y que en el transcurso de su vida haya dado señales de que es un hombre de bien, que sea un desconocido y que no se tenga con él ninguna relación previa, para que no haya

indulgencia ni severidad. Tiene que ser alguien neutral, alguien ajeno, con respecto a quien va a ser objeto de su mirada y de su discurso. De esta manera se establecerá una relación discursiva, controlada y eficaz que existe entre los individuos que conversan a solas, puesto que este discurso da lugar a la verdad, es preciso que sea transparente y que siga un orden determinado, puesto que en la *parrhesia* transcurren los pensamientos verdaderos.

Son los pensamientos de quien los expresa, y lo que hay que mostrar no es sólo que ésta es la verdad sino que yo, que hablo, soy quien considera que esos pensamientos son efectivamente verdaderos: soy aquel para quien también son verdaderos. (Foucault 2009, p. 385).

En la *parrhesia* hay una adecuación entre el sujeto y la verdad, de tal manera que el maestro se comporta según el discurso de verdad. Es la adecuación del sujeto que habla, sujeto de la enunciación, sujeto de la conducta. El sujeto que habla se compromete en el acto de la enunciación con la verdad enunciada, de esta manera se está en el corazón de la *parrhesia*.

Volviendo a la *Askesis*, es claro que esta es la puesta en acción de los discursos verdaderos incorporados mediante la *parrhesia*, en la actividad del sujeto, en la medida en que se convierte en sujeto activo de discursos de verdad, por consiguiente la *askesis* será transformar el discurso verdadero, la verdad en *ethos*. Esta transformación de los discursos en *ethos* se realizará mediante una ascética. La ascética es el conjunto más o menos coordinado de ejercicios que son accesibles, recomendados e incluso obligatorios o en todo caso, utilizables por los individuos, en un sistema moral, filosófico y religioso a fin de alcanzar un objetivo espiritual definido.

Los ejercicios eran por ejemplo las abstinencias, la meditación, meditación de la muerte y de los males futuros, el examen de conciencia, técnicas de concentración y el aliento, etc. De manera general hay dos familias de ejercicios, los del trabajo mental y los de entrenamiento. Ejercicios del alma, ejercicios del cuerpo y ejercicios

del cuerpo y el alma. Practica de pruebas puesto que está acompañada de cierto trabajo del pensamiento sobre sí mismo.

Sobre todos los ejercicios solo se dan reglas de prudencia o consejos sobre la manera de desarrollarlos, puesto que el sujeto hace una libre elección de los ejercicios, pues se trata de la libertad como practica y fin, puesto de lo que se trata es de desarrollar una arte de vivir, hacer de la vida el objeto de una *teknhe*, hacer de la vida una obra que sea bella y buena. Si la libertad del sujeto se pone en juego en su *teknhe*, es porque la vida filosófica, la vida que se alcanza gracias a la *teknhe*, no obedece a una regla sino a una forma (la forma de un estilo de vida).

La prueba debe convertirse en una actitud general de la vida, la vida debe ser reconocida, pensada como una prueba perpetua, puesto que la vida en su conjunto es una educación. De esta manera la *epimeleia heautou* es llevada a la escala de la totalidad de la vida y consiste en que uno va a educarse a sí mismo a través de todas las desventuras de la vida (el sufrimiento), hay que ejercitarse en la desdicha, meditar sobre la muerte. Nos educamos a lo largo de toda la vida y vivimos para poder educarnos. Sacar provecho de las dificultades, el sufrimiento puede ser reconocido, vivido y experimentado como una prueba. El mundo también es una prueba, en el sentido de experiencia por la cual nos transformamos. Ocuparse de sí mismo entonces se formula exactamente en el desarrollo de un arte de vivir, de una técnica de la existencia, que es lo mismo decir que la *epimeleia heautou* se inscribe en la necesidad de la *teknhe* de la existencia.

*Es preciso vivir la vida de tal manera que en todo momento uno se preocupe por sí mismo y al final de la existencia lo que debe obtenerse, de todas maneras, a través de toda la *teknhe* que uno pone en su vida, es precisamente una relación determinada de sí consigo, relación que es la coronación, el cumplimiento y la recompensa de una vida vivida como prueba. (Foucault 2009, p. 427).*

Entonces esta práctica de sí, nos interpela todo el tiempo puesto que la cuestión es, si seremos capaces de actuar en función de nuestras verdades, si podemos ser el sujeto ético de la verdad que pensamos - enunciamos.

VII.- EL PSICOANÁLISIS COMO PRÁCTICA DE SÍ.

Sin duda el Psicoanálisis es ante todo una práctica, y en el estado de las cosas no se puede negar que este tiene efectos sobre aquel que lo practica. Sin embargo, no es una práctica que se pueda sostener de manera individual, tal vez el autoanálisis de Freud sea el único caso excepcional, de allí en adelante, la conformación de dicha práctica está fundada en una relación de dos, (lacan más adelante dirá que será una relación de tres haciendo referencia al plano del Otro). Es pues una relación fundamental entre el paciente y el analista. Esta relación está determinada a partir del *Eros* (transferencia), la transferencia va a fundar un lazo amoroso fundamental en que para el paciente el otro (analista) es indispensable. La necesidad del otro en la práctica analítica está determinada, por la consideración de que el paciente por sí mismo no es capaz de sostener la actividad analítica, es decir que en psicoanálisis, se concibe al igual que en la espiritualidad, al sujeto como irreflexivo, Freud desde un inicio ya señalaba que el sujeto estaba en conflicto consigo mismo, y que dicho conflicto lo mantenía apartado del saber de su inconsciente.

De entrada estas consideraciones están puestas en juego en la estructura de la espiritualidad. Como primer punto el hecho de que para que pueda alcanzarse la verdad es necesaria una práctica que transforma el modo de ser del sujeto, que lo modifica tal como es, que lo modifica al transfigurarlo. La otra consideración es que en la necesidad de esta práctica reflexiva es indispensable el papel de un otro en el plano del *Eros* para acceder a la verdad.

De manera general el método psicoanalítico edificado por Freud después del abandono de la hipnosis, se constituyó de la siguiente manera: invitaba a los pacientes a recostarse en el diván y la sesión transcurría durante una conversación donde el médico y el paciente se mantenían alertas, por un lado él se mantenía

atento a las ocurrencias del paciente, puesto que las ocurrencias eran para él el sustituto de la conciencia ampliada que no se obtenía por vía de la hipnosis. La indicación para el paciente era muy sencilla, que este pudiera comunicarle todo cuanto le pase por la cabeza (asociación libre, cuyo correlato es la atención flotante), cuando mediante este procedimiento Freud lograba convocar un recuerdo, observaba que los pacientes se resistían a su reproducción, esta resistencia paso a ser uno de las consideraciones principales de su teoría y de su método. Volver a hacer asequible a la conciencia lo que la resistencia mantenía inconsciente en la vida anímica fue la actividad principal de la terapia. Para ello desarrolló un arte de interpretación, sobre las ocurrencias, actos fallidos, acciones sintomáticas, los sueños etc. (denominados retoños de lo inconsciente). Por ello que esta labor de reconstruir los contenidos inconscientes (hacer consciente lo inconsciente) representaba el trabajo fundamental del proceso analítico, sin embargo esto no era una tarea que se lograra en su totalidad, es decir que la meta fuera o que existiese la posibilidad de traducir todos los contenidos inconscientes a la conciencia, por ello postuló que la meta no podía ser más que una curación practica del enfermo, la cual era el restablecimiento de la capacidad de rendimiento y de goce. Esta labor que realizaba el medico analista Freud la denomino un *poder-hacer*.

Se advierte en el procedimiento psicoanalítico el asunto de la ignorancia como punto de entrada al igual que en el inicio del imperativo de la inquietud de sí. De manera general el trabajo analítico que propone Freud (2006 d) es un trabajo reflexivo que permite el acceso a ese saber del inconsciente que se ignora, decía: "Nuestro saber debe remediar su no saber, debe devolver al yo del paciente el imperio sobre jurisdicciones perdidas de la vida anímica... nuestro camino para fortalecer al yo debilitado parte de la ampliación de su conocimiento de sí mismo. (p. 174). De esta manera se entiende que el acceso al saber inconsciente que se ignora, se realiza por un mero acto reflexivo, sin embargo, el psicoanálisis no apunta a la restitución de lo no sabido sino como se ya se ha mencionado, el no saber no es en sí lo importante, por ejemplo un recuerdo traumático desalojado de la conciencia que en

su tiempo se sabía, sino el arraigarse del no saber en resistencias interiores, lo primero que ha provocado el no saber y lo mantiene, Freud (2006 c) fue muy preciso con ello al “poner el acento en las resistencias que en su tiempo habían sido la causa del no saber y ahora estaban aprontadas para proteger lo desalojado de la conciencia”(p. 142), es por ello que las comunicaciones e interpretaciones que se dan al enfermo, van encaminadas a vencer las resistencias. Entre las particularidades de la terapia analítica Freud siempre destacó que ésta nunca buscaba agregar nada nuevo, sobre todo material o fragmentos de la actividad espiritual del analista, al contrario era una actividad de develar, encontrar la génesis del síntoma, el conflicto inconsciente, por ende algo relacionado con la verdad del paciente. Este trabajo sobre lo anímico implicaba cierta maestría, puesto que el aparato anímico no es fácil de tocar. Lacan (2009) decía que: “La actividad del analista no consiste en ilustrar, sino en aportar, la puntuación afortunada, después de haber reconocido a que parte del discurso, está confiado el termino significativo” (p. 301)

Con estas consideraciones, se abre un panorama mucho más profundo de entender al sujeto, su falta de reflexividad, su división subjetiva. La existencia de la represión y la intelección de los mecanismos inconscientes, dan cuenta que, lo que la técnica analítica aporta no es el saber mismo de quien lo ignora, sino que se instituye como un saber sobre el acceso a la verdad y como una practica *Askesis* cuyos efectos del saber transforman a quién se somete a la labor analítica.

Sin duda la labor analítica representa una *askesis* en tanto que es una práctica de la verdad, y puesto que esta liga al sujeto a la verdad. Representa un trabajo, Freud (2006) en la constitución del dispositivo analítico ya decía que: “El tratamiento psicoanalítico plantea elevadas exigencias tanto al enfermo cuanto al médico: a aquel se le exige una sinceridad total le insume mucho tiempo y por ende le resulta costoso; también al médico le insume tiempo y a causa de la técnica que tiene que aprender y practicar, le es bastante trabajoso” (p. 252).

Si bien, la terapia psicoanalítica se creó sobre la base de enfermos de una duradera incapacidad para la existencia, sin embargo poco a poco se extendió a fenómenos psíquicos normales. Fue también una práctica sectaria en sus inicios, Freud señalaba que habría que tomar en cuenta el valor de la persona, sobre todo en su dimensión ética, encontraba sus límites en la degradación neuropática, en las personas forzadas a entrar en el tratamiento, las psicosis, y la vejez. Sin embargo estas dos últimas consideraciones encontraron un desarrollo posterior en el tratamiento psicoanalítico.

En términos generales según Freud la cura psicoanalítica, después de un largo desarrollo se pudo construir de una manera menos trabajosa en 1910 dice:

La cura consta de dos partes: lo que el médico colige y dice al enfermo, y el procesamiento por este último de lo que ha escuchado. El mecanismo de nuestra terapia es fácil de comprender; proporcionamos al enfermo la representación- expectativa consciente por semejanza con la cual descubrirá en sí mismo la representación inconsciente reprimida. He aquí el auxilio intelectual que le facilita superar las resistencias entre consciente e inconsciente. (Freud 2006 d, p. 134)

De esta manera queda claro que, el saber al que se accede va más allá de la revelación del recuerdo olvidado (reminiscencia) sino a lo que Soler (2009) puntúa: “me parece mejor decir que la interpretación empuja al saber. ¿A qué saber? A saber las consecuencias del inconsciente...La primera consecuencia que es la más universal, es lo que Freud ha llamado castración... y la parte indomable de la pulsión” (p.227-228), para cada sujeto en particular este saber tiene efectos importantes en su vida y existencia individual y sus efectos en relación a los otros.

Quiero transmitirles a ustedes la seguridad de que en más de un sentido cumplen con su deber cuando tratan psicoanalíticamente a sus enfermos. No solo trabajan al servicio de la ciencia en tanto aprovechan la única e irrepetible oportunidad de penetrar en los secretos de la neurosis; no solo

ofrecen a sus enfermos el tratamiento más eficaz hoy disponible para aliviarles el sufrimiento, sino que contribuyen a aquel esclarecimiento de la masa del que esperamos la más radical profilaxis de las neurosis pasando por la autoridad social (Freud 2006 d, p. 142)

Es importante mencionar que para Freud desde el inicio tenía en cuenta que la psicoterapia (terapéutica), es el procedimiento más antiguo del que se ha valido la medicina, pues en ello Freud reconocía que el ejercicio de inducir a los enfermos a la crédula expectativa (sugestión) es un poderoso factor en el tratamiento anímico, sobre todo cuando esta se ejerce por el médico, la sugestión permitió elucidar de manera clara los fenómenos hipnóticos, pero en un análisis profundo develó que lo importante era el vínculo afectivo que se establecía con el médico. Para él el mecanismo más poderoso en la cura psicoanalítica, era la transferencia.

Como se ha mencionado en la inquietud de sí se considera el plano del otro, va a ser una obligación que dicha actividad pase necesariamente por la relación con algún otro, y fundamentalmente ese otro será el maestro. No hay inquietud de sí, sin la presencia de un maestro cuya posición de guía es fundamental para que el pupilo tenga inquietud de sí. Esta relación del maestro y el discípulo, se da en el campo del eros, de los lazos amorosos. Entonces la inquietud de sí no puede sino formarse en una referencia al Otro en relación al eros.

Sin relación no hay análisis y por ende ningún cambio, Freud habla por primera vez de transferencia en 1885 y se refiere a ella como una "falsa conexión", y la describía como la forma en que los pacientes transfieren deseos y representaciones inconscientes a la figura del médico, sin embargo esta descripción aún está lejos de ser parte integral de la cura. No es sino hasta el caso Dora, en el que pudo comprender que en el vínculo transferencial se actualiza el conflicto infantil del paciente (afectos, deseos, insatisfacciones) y es transferido al analista. De esta manera el concepto de transferencia se comienza a conceptualizar como repetición del pasado actualizado en el presente. En este sentido la tarea era reconducir la transferencia a su fundamento (deseos inconscientes infantiles insatisfechos) y se

convirtió en parte esencial de la cura. Sin embargo vista así se pierde de vista que la relación transferencial en si misma posibilita la transformación subjetiva. En ella por ejemplo se puede promover un tipo de identificación muy especial, no con el analista sino con la función analítica o también como se promueve en la escuela inglesa en la que se piensa que en el vínculo con el analista se puede modificar las modalidades de relación con los objetos ya sean parciales o totales.

Lacan en el seminario sobre la transferencia ya apuntaba que estábamos frente a una falsa situación, pero no porque la situación sea falsa el vínculo transferencial deja de ser verdadero. Hay una relación real aunque distorsionada por la transferencia. Para el mismo Freud el vínculo transferencial de sentimientos tiernos, el que fundaba la confianza con el paciente era justo lo que él denominaba el motor del análisis, es decir que cuando este vínculo se establecía era el escenario que marcaba el inicio del trabajo analítico, escenario donde podían realizarse comunicaciones e interpretaciones al paciente, puesto que de esta manera se reducían las resistencias ante la comunicación de lo inconsciente. Es además a partir de este vínculo amoroso donde se ocurre la identificación con el ejercicio analítico.

Evidentemente no se puede perder de vista la neurosis de transferencia (reedición de la neurosis original con el analista), sin embargo no se puede pensar la transferencia únicamente como el escenario de las proyecciones del paciente sin que estas convoquen algo de lado del analista, por ello Freud (2006 f) advertía que: “por la contratransferencia que se instala en el médico por el influjo que el paciente ejerce sobre su sentir inconsciente, no estamos lejos de exigirle que la discierna dentro de sí y la domine... cada psicoanalista sólo llega hasta donde se lo permiten sus propios complejos y resistencias interiores”(p. 136) de lo contrario no se tiene aptitud para dedicarse a esta práctica, puesto que el manejo de la contratransferencia. No depende de la teoría sino de capacidad introspectiva del analista. La transferencia implica una relación completa, no una relación simétrica puesto que el analista al haber dado cuenta de su propio inconsciente, serpa capaz

de poder dirigir la cura. Es por ello que la transferencia es el escenario del develamiento y constitución de la verdad, en tanto en ella, por medio del despliegue de la palabra no solamente se restituye el pasado, sino que el sujeto se asume en la enunciación de la verdad, de lo que es. En esto último versa indudablemente la modificación subjetiva, más allá de la resolución de conflictos y la reparación de fallas estructurales, más allá de la repetición, la regresión y la interpretación del vínculo, la transferencia es una experiencia donde se gestan experiencias afectivas inéditas y un posicionamiento ético nuevo en el paciente.

Para Lacan (2006) el amor es el gran centro de elaboración de las relaciones interhumanas, y señalaba a partir de Sócrates que el analista tenía que ser sabio en amores, puesto que la transferencia se da en el proceso de búsqueda de la verdad. Por ello la consideró el corazón de la experiencia analítica, y señaló su vínculo íntimo con la evocación de la palabra. En el trabajo analítico decía que al igual que Freud hay que: “servirse de eros, para servirse de él, sirviéndose de él” (p. 18). El motivo principal de aislarse con alguien (consultorio) era justamente para que el paciente aprenda lo que le falta y solo lo aprenderá en su posición de amante, como sujeto de deseo, para que se asuma como un sujeto deseante en relación al Otro, el analista decía, no se está allí por el bien del otro sino para que ame.

¿Qué es lo que capacita a un analista operar? La técnica analítica se aprende en la experiencia. Freud decía que ello se obtiene vivenciando en uno mismo, las impresiones y convicciones que en vano buscaría en el estudio de libros y la audición de conferencias. Además de perderse de la ganancia del vínculo transferencial con su analista, además de que el valor del “conocimiento” de sí adquirido con el análisis, así como el mayor auto gobierno que confiere prosiguen en el tiempo, y le capacitaran para ejercer la profesión. Pasar por la experiencia será indispensable, experiencia que bien puede prolongarse aun durante su ejercicio profesional.

Si el medico ha de estar en condiciones de servirse así de su inconsciente...no puede tolerar resistencias ningunas que aparten de su

conciencia lo que su inconsciente ha discernido;...es licito exigirle más bien, que se haya sometido a una purificación psicoanalítica y tomando noticia de sus propios complejos que pudieran perturbarlo para aprender lo que el analizado le ofrece...cualquier represión no solucionada en el medico corresponde a un punto ciego en su percepción analítica. (Freud 2006 f, p. 115)

El analista el eso otro en el que según la inquietud de sí está en juego, lo que se denomina la salvación del sujeto. Como ya se mencionó cuando se habla de la salvación habrá que entender que, esta tiene una forma vacía. Para entender esto es necesario introducir, la cuestión de Otro, la cuestión del prójimo, la cuestión de la relación con el otro, *el otro como mediador entre esta forma de salvación y el contenido que será necesario darle*. Y la aseveración continua, el otro, el prójimo, entiéndase el semejante, es indispensable en la práctica de sí, pero cabe destacar que ese otro es indiscutiblemente el maestro, entonces para que la forma que define esta práctica de sí alcance efectivamente y se llene efectivamente de su objeto que es el yo, es indispensable el otro (maestro-filósofo).

... el sujeto no debe tender hacia un saber que sustituya su ignorancia. El individuo debe tender hacia un estatus de sujeto que no conoció en ningún momento de su existencia, tiene que sustituir el no – sujeto por el estatus de sujeto, definido por la plenitud de la relación de sí consigo. Tiene que constituirse como sujeto, y en ello debe intervenir el otro. (Foucault 2009, p. 133).

Por ello Freud fue muy puntual al desplegar una serie de recomendaciones a los médicos practicantes del psicoanálisis y el despliegue de los afectos personales:

La frialdad de sentimiento del analista se justifica porque crea tanto para el analizante como para él, las condiciones más ventajosas, para el medico el cuidado de su vida afectiva y para el paciente el máximo grado de socorro que es posible prestarle. (Freud 2006 f, p. 115)

Pues to que el modo de reflexividad propuesto por Freud indica que se trata de devolver hacia el inconsciente emisor del enfermo propio inconsciente como órgano receptor. Por ello Freud (2006f) decía: “El médico no debe ser transparente para el analizado, sino, como una luna de un espejo, mostrar solo lo que le es mostrado”. (p. 117)

De esta manera se garantiza la salvación en tanto que esta salvación es una operación compleja por la cual el mismo sujeto que se salva, es desde luego, el agente y operador de su salvación, pero en ella siempre se requiere alguien más (otro, el Otro).

Como se ha mencionado la práctica de sí, es una práctica con los otros y una de esas relaciones indispensable con el otro en la práctica espiritual es la amistad. Además como ya se mencionó el hombre al ser un ser comunitario, al buscar su propio bien, hace al mismo tiempo y por el mismo, sin quererlo ni buscarlo, el bien de los otros. Este lazo con el otro está establecido en un nivel reflexivo, es decir en el momento que alguien se interroga sobre sí, se ocupa de sí, opera en él una serie de transformaciones, que le harán modificar una serie de relaciones consigo mismo, con el mundo y sus relaciones con los demás, al mejorar la relación consigo mismo por efecto modifica las relaciones con los otros (en el papel que ocupa en relación a los otros, padre, hijo, hermano, amigo, esposo, ciudadano, vecino etc.), y esta modificación siempre va a encaminada a la dicha, la tranquilidad etc. La relación con los otros está implicada en la relación que uno mismo establece consigo.

Para el psicoanálisis, en la vida anímica del individuo, el otro cuenta con total regularidad, el auxilio es una de sus características principales, por eso Freud sostenía que toda psicología es eminentemente social. Todos los vínculos afectivos del individuo son fenómenos sociales, en las apreciaciones de la vida anímica colectiva Freud (2006 g) señalaba a partir de Le Bon que “...también el alma de las masas es capaz de geniales creaciones espirituales, como lo prueban, en primer

lugar, el lenguaje mismo.” (p.79). Una masa organizada (grupo de individuos) posee continuidad, representaciones sobre su naturaleza, función, operaciones, posea tradiciones, estas características son capaces de generar vínculos del orden de *Eros*, vínculos de amor. El individuo en una masa o grupo se deja sugerir por sus compañeros, por amor a ellos. En el estudio de las masas destacan las que están organizadas por un conductor, con el cual se juega una doble ligazón libidinosa, con el conductor y con los otros. Una tarea indispensable es tener en cuenta y poder trabajar con los sentimientos de hostilidad que siempre están presentes en las masas y grupos humanos. Disminuir la aversión mediante la promoción de los lazos libidinosos recíprocos entre los compañeros, esto se da mediante las *identificaciones*. Estos lazos denominados de meta inhibida son de los más duraderos entre los seres humanos. Freud decía que la identificación es la más temprana exteriorización de una ligazón afectiva con otra persona, toma propiedades de la persona con la cual se identifica. La empatía nace solo de la identificación, es posible mediante la empatía generar movimientos éticos en los sujetos. Al enriquecerse de las propiedades de los otros introyectandolas se pueden dar modificaciones de los ideales. Estas reflexiones ponen en evidencia que los grupos humanos también son un espacio importante para la práctica de sí, la terapia grupal desde el psicoanálisis también va a permitir operaciones importantes en la vida anímica. Hay muchos trabajos desarrolladas al respecto, sobre todo desde la escuela inglesa o de las relaciones objétales. El trabajo en grupo tiene los mismos efectos que se plantean en la inquietud de sí con respecto a La relación con los otros está implicada en la relación que uno mismo establece consigo.

Para Foucault Lacan fue el único que después de Freud se interrogó de manera profunda las relaciones entre el sujeto y la verdad, por ello es indispensable dar un sobre vuelo sobre lo que el psicoanalista francés estableció sobre estas relaciones.

Para lacan el sujeto se inserta en un mundo de significantes que lo hablan, es el mundo del lenguaje el que nos precede y nos nombra, somos bañados en los significantes de la lengua materna, los cuales constituyen nuestra identidad, es de

ésta manera como el deseo del Otro se nos trasmite vía estos significantes, nos alienamos al deseo de los otros – Otro constituyendo nuestro yo en un precipitado de identificaciones, es por ello que se puede entender según Lacan (2009) “que el inconsciente del sujeto es el deseo del Otro” (p. 254). Por el hecho de que los significantes determinan la identidad del sujeto, la escucha y la palabra van a cobrar un valor esencial en la técnica lacaniana. Lo que observó Lacan es que; los significantes inconscientes se asocian y se repiten fuera del control consciente, ordenándose en cadenas determinadas y repitiéndose, atrapando al sujeto en estas concatenaciones de significantes. Por ello uno de los principales objetivos de la técnica está dirigida a la inclusión de nuevos significantes (producidos por el sujeto), que modifiquen el universo simbólico y por ende la identidad del paciente. Para ello es necesario comprender que la historia del paciente está articulada a partir de los significantes, esta historia suya en tanto “verdad” individual remite a una estructura de palabra. Por ello que lo que se privilegia es la palabra, en tanto significante que aliena al sujeto y la actividad analítica tiene que dirigirse a revelar la palabra en donde la verdad se esconde. Palabra plena, palabra revelación de lo inconsciente (sueños, olvidos, actos fallidos, lapsus etc.)

El hecho de que la palabra sea el único medio del análisis, no hace de este un análisis del lenguaje como lo harían los lógicos analíticos, el psicoanálisis se enfoca en los errores, las fallas, las desgarraduras del lenguaje, porque es allí donde el sujeto del inconsciente, viene a expresar una verdad. Somos lenguaje y estamos estructurados en él, por ello que también se entienda por ejemplo que un síntoma, es una metáfora, puesto que hay en él un sentido a descifrar, y porque esta expresado en un idioma que dice algo al paciente. Lacan (2009) decía: “El síntoma se resuelve por entero en un análisis del lenguaje cuya palabra debe ser librada”(p. 258). En este sentido se afirma que el análisis no es ninguna instrucción teórica, el analista no coloca nada como lo señalaba Freud, puesto que solo hay una verdad, la verdad del significante, por ello las herramientas técnicas que lacan propuso fueron: la escansión, puntuación, puntualización, señalamientos, entro otros. Estas

herramientas tienen como objetivo realizar cortes en la cadena del lenguaje para que aparezcan significantes desconocidos, sentidos nuevos y modifiquen (transformen) al sujeto. Dinamitar el discurso, ir más allá de la palabra corriente, bordear sus límites, convocar la “palabra plena” pues es ésta la que da cuenta del sujeto como tal y de su verdad. Por ello Lacan (2009) decía: “El arte del analista debe ser el de suspender las certidumbres del sujeto, hasta que se consuman sus últimos espejismos. Y es en el discurso donde debe escandirse su resolución”. En este sentido la inquietud de sí, plantea:

... se trata efectivamente de una acción determinada que va a efectuarse en el individuo, al que se tenderá la mano y a quien se hará salir del estado, del estatus, del modo de vida, del modo de ser en el cual se encuentra. Es una especie de operación que afecta el modo de ser en el cual se encuentra. Es una especie de operación que afecta el modo de ser del propio sujeto, no se trata simplemente de la transmisión de un saber que pueda llegar a ocupar el lugar de la ignorancia o sustituirla. (Foucault 2009, p. 138)

Desde la perspectiva lacaniana es el significante el que tiene la primacía, y la relación significativa es la que produce el significado (sentido), por ello Lacan (año) sostenía que “Es toda la estructura del lenguaje lo que la experiencia psicoanalítica descubre en el inconsciente” (p. 474). De esta manera se entiende entonces que toda formación inconsciente es una producción de lenguaje y por ende el deseo circula en estas producciones (metonimias). Por ello el analista no debe incluir significaciones ajenas al paciente, su actitud será la de *jugar al muerto*. Aunque para Lacan esta tarea era un poco imposible, puesto que los puntos en los que se interviene ya se juega una lectura personal. Ante todo se utilizan los significantes del paciente en la interpretación.

Las elucidaciones sobre el deseo hacen que la técnica propuesta por Lacan avance en un sentido interesante. Para Lacan el deseo circula por los significantes metonímicamente y a causa de este desplazamiento permanente, se encuentra fundamentalmente insatisfecho. De esta manera el deseo anuncia la falta presente

entre el significado y un significante, es decir que nunca un significante va a aprehender al significado, existe una distancia insalvable entre ambos, una escisión. Por lo tanto se presentan dos cuestiones: por un lado el espacio entre el deseo y el sujeto y por el otro la adjudicación del deseo por otro. Esta acentuación sobre el deseo hace que avance la técnica, pues no sólo estará centrada en la producción de significantes sino en asimilar las leyes del lenguaje que rigen el inconsciente. Esto quiere decir que el paciente tiene que descubrir en sí mismo las maneras de metaforizar y construir metonimias, que se convierta en el propio lector de su discurso. Haciendo que el objetivo del análisis se modifique en tanto el sujeto es encaminado a dar cuenta de sus alienaciones, dar cuenta que es un sujeto en estructura. Es en este sentido donde, como lo mencione con anterioridad, ocurre una identificación, no con el analista, sino con la función analítica, la de hacer lectura del discurso. De esta manera se sostiene que el paciente tiene que responder a su propia verdad, ¿de qué manera? Descubriendo lo inasequible de su propio deseo y el tránsito que éste toma por una cadena de significantes totalmente personal.

Finalmente lacan en 1966, avanza un paso más, puesto que señala que, no basta con que el sujeto conozca las leyes que rigen su discurso, sino que se reconozca como sujeto de enunciación. Es por esta consideración que el análisis va a convocar a que el paciente se haga cargo de su enunciación y se reconozca en el ejercicio (ético) de ésta, por ende del deseo inasequible e insatisfecho que impulsa tal enunciación. En otras palabras el sujeto se asume, más que como sujeto de deseo, como sujeto en estado de deseancia (*Désirance*), por la relación del deseo con la falta y su circulación estructural en el lenguaje, que se torna siempre como deseo de otra cosa. Estas consideraciones sobre el deseo enriquecen la tarea psicoanalítica, pues esta ya no se sostendrá exclusivamente en el lenguaje, sino en la lógica del deseo. La actividad analítica se orienta en este sentido a dar soporte para que el sujeto se reconozca en el deseo, habitado por el deseo, aunque a ciencia cierta no sepa cuál es, y con la imposibilidad de entrar en su dominio.

Dado lo anterior, para Lacan (2009) es necesario criticar la idea de un sujeto completo e introduce la idea de la subversión del sujeto, puntualiza; “La subversión del sujeto alude a la falta de unificación, lo que se subvierte o deshace, es la idea del sujeto como unidad” (p. 777). “La promoción de la conciencia como esencial al sujeto en la secuencia histórica del cogito cartesiano es para nosotros la acentuación engañosa de la transparencia del yo (je) en acto a expensas de la opacidad del significante que lo determina”. (p. 789)

Como se ha mencionado, en un inicio el sujeto es enunciado por el otro (a)²⁰ – Otro (A)²¹. Este Otro (A) que no es su semejante, está más allá de sus representaciones imaginarias y especulares, alude a la totalidad de las certezas (imaginarias) del mundo del paciente, estas certezas, absolutos, impiden que el sujeto se coloque en el terreno de la enunciación. Por ello no es sino cuando su relación con ese Otro (A) entra en crisis, es que un sujeto llega a análisis, pues la inconsistencia del Otro (A) interpela profundamente al paciente.

En la estructura de la relación analítica, el lugar del Otro (A) es ocupado por el analista, en tanto sostiene la interlocución del paciente con el Otro (A), en esta relación se cuestionan las verdades absolutas, el paciente transforma (transformándose) su relación con A, hasta dar cuenta de que él es quien sostiene al Otro, él es quien actúa como el Otro, y finalmente puede hacerse cargo de la interpretación del significante. El fantasma es la respuesta a la pregunta ¿Qué desea A? El sujeto desea complacer el deseo del otro y el Otro, pero estos son en realidad, una interpretación personal. El deseo es deseo de Otro, pero este termina siendo siempre una construcción fantasmática.

Lo novedoso del análisis no es la entrada de significantes insólitos, sino la postura del sujeto frente a los significantes que lo habitan, lo cual inaugura un universo inesperado. El mundo se transforma cuando el discurso cambia. Este es un

²⁰ Por su denominación en francés a = autre, el otro semejante

²¹ A = Autre, el Otro con mayúsculas, el Otro del lenguaje.

elemento de creacionismo dentro del análisis, una especie de renacimiento en el que el sujeto instaura su nombre propio.

El sentido que tiene el análisis, es cuestionar las verdades asignadas al Otro, que se ha puesto a sí mismo. La meta no es solo descubrir cuáles son los significantes escondidos y que el paciente entienda los mecanismos de su inconsciente para leerse, sino que se convierta en sujeto de su propia enunciación. El fin de análisis tiende a que el individuo sea capaz de tener ideales, que crea en absolutos, y que, simultáneamente, sepa de las inconsistencias. Este momento coincide con la deposición del analista del lugar de A.

El recorrido lacaniano muestra finalmente que el psicoanálisis es una práctica de la verdad y en esa práctica que liga al sujeto a la verdad, por ende es una *Askesis* en el sentido griego. La verdad a la que accede el sujeto, no es más que el *Logos* que se convierte en *Ethos* del sujeto, el psicoanálisis permite que se constituya la manera de ser del sujeto, hace de su enunciación un modo de ser del sujeto.

La askesis es lo que permite que el sujeto de esos discursos de verdad se convierta en sí mismo, lo que permite convertirse en sí mismo al sujeto que dice la verdad y que por esta enunciación de la verdad, queda transfigurado, transfigurado por eso mismo: precisamente por el hecho de decir la verdad. (Foucault 2009, p. 316)

Se puede decir que Lacan plantea al igual que la espiritualidad, que el sujeto al hacer propia su verdad, se convierte en el sujeto de la enunciación de la verdad, se convirtió en alguien que busca la verdad y que el saber que genera de esa búsqueda lo convierte en una ética de vida. Esta es una verdadera *Askesis*, puesto que al final el sujeto, los pacientes generan también un arte de vivir.

CONCLUSIONES

El estudio genealógico realizado por Michel Foucault, provocó una reanimación sobre el carácter epistémico del psicoanálisis, estas reflexiones a mi parecer sirven para dar cuenta de la naturaleza de nuestra práctica analítica.

Sostengo que lo que se postula como la estructura de la espiritualidad acerca de manera más puntual al tipo de verdad a la que nos referimos en psicoanálisis, considero ya superadas las disputas epistémicas en el campo de las ciencias de la naturaleza, así mismo, como trate de mostrar el desarrollo de la filosofía de la ciencia es vano en tanto el tratamiento de la verdad está referido a los hechos y a las maneras en que estructuramos los enunciados sobre los hechos y el mundo. Wittgenstein es a mí parecer uno de los filósofos analíticos que mejor se acercó a la realidad psíquica y a la naturaleza de los juicios éticos y morales, puesto que en sus reflexiones apunta hacia el lado del sujeto. La razón y el privilegio de la razón nos han vuelto ciegos ante todo aquello que como humanos nos atañe.

Es la historia del conocimiento y su privilegio lo que ha dejado de lado la intimidad del alma, nuestro carácter irreflexivo y por ende la relación con el otro como indispensable en una verdadera transformación ética. Si bien es cierto que Freud decía que los otros son una de las fuentes principales del sufrimiento humano, muchas veces olvidamos que es también con el otro donde encontramos un profundo consuelo ante los avatares del destino. Pero no sólo consuelo, quiero señalar la importancia de la presencia de otro que con la maestría de ser quien se asuma como soporte, de la transferencia, de la angustia, nos puede acompañar en el encuentro de aquellas verdades que construimos para hacerle frente a la vida.

Sé que el psicoanálisis, no tiene por objetivo la felicidad, pero algo de ello se juega en todo proceso analítico. Lacan hablaba al final de la satisfacción, sin embargo no hay posibilidad de hacer profilaxis ante los acontecimientos que nos puedan suceder, sólo nos queda desarrollar una *paraskehue* para poder afrontar el futuro.

A lo largo de mi experiencia como practicante del psicoanálisis, me he dado cuenta que efectivamente los pacientes sufren modificaciones en su subjetividad y que estas cuando vuelve a aparecer en su vida algo relacionado con lo que les hace sufrir, el sufrimiento de ello cambia cualitativa y cuantitativamente. También sostengo que la práctica analítica no es un solipsismo. Siempre he dicho que el paciente aunque esta solo tendido en el diván, esta solo pero con todos los demás,

ello indudablemente hace que el proceso analítico de alguien en particular beneficie y modifique sus relaciones con los otros, en ese sentido se puede hablar de psicoanálisis como una práctica del cuidado de sí y de los otros.

También en mi experiencia como terapeuta de grupos puedo dar cuenta que estos dispositivos son una práctica de sí, aunque en una dimensión muy interesante, hay quienes critican este tipo de modalidad terapéutica, por el asunto de que es mera identificación, sin embargo la grupalidad es un ente muy particular donde se sostiene un dialogo con el Otro a partir de las intervenciones de los tarapeutas.

En esencia desde mi lectura la inquietud de sí, parte de la irreflexividad del sujeto, la necesidad del otro y de la producción de la verdad que se transforma en ética y con ello desarrollar un estilo, una manera, un arte de vivir. Creo que en esencia el psicoanálisis cumple con estas características.

No por ello me atrevería de decir que el psicoanálisis en una práctica espiritual, al contrario, pienso que tanto el psicoanálisis como la espiritualidad engloban algo que está presente en la humanidad. Pienso por ejemplo, como es que muchas de las reflexiones filosóficas de occidente ya están desarrolladas en muchas filosofías orientales. Habría que hacer una genealogía de ello. No considero que este develamiento de las relaciones entre el sujeto y la verdad pertenezcan o a la espiritualidad o al psicoanálisis. Me parece que es algo que de todas maneras iba a parecer o aparece todo el tiempo, practicas, formas, maneras de acercarnos a nuestra verdad, tal vez unas mejores que otras, pero están allí en el hilo de la historia y del futuro.

Por otro lado tampoco considero que se deban debatir sus diferencias (para legitimar una en pos de la otra), puesto que las hay. Es evidente que la espiritualidad no contempla nociones como falta, deseo, angustia, sexualidad etc, y por otro lado el psicoanálisis ha teorizado tan poco de papel fundamental de la voluntad. Este concepto de voluntad al contrario, se le ha tratado muchas veces con bastante desdén. Pero ¿cómo dar cuenta entonces que el paciente lleva a la acción lo que

logra modificar en su subjetividad?, me parece hay una tendencia muy peligrosa en pensar que somos gobernados casi en nuestra totalidad por el orden de lo inconsciente, y dar pocos méritos al develamiento de la verdad como algo que se agrega al sujeto para conducir su vida. Creo que más bien la puesta sería, dar cuenta de qué manera se integran las reflexiones y se mejoran las practicas.

Finalmente como el tema central de estas relaciones entre el sujeto y la ver dad es la producción ética, me parece vital y más importante seguir apostando a ello, sobre todo en nuestra actualidad, donde el capitalismo, la violencia, el deterioro del lazo social y los padecimientos subjetivos parecen estar acabando con nosotros.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aristóteles. (a2004). Acerca del alma. Buenos aires. Argentina. Editorial LOSADA.

Aristóteles. (b2007). Metafísica. México D.F. Editorial Porrúa.

Deleuze G. (2006). Conversaciones. Madrid. Pre Textos.

Descartes, R. (2006). Discurso del método / meditaciones metafísicas, colección "Sepan cuantos". México D.F. Editorial Porrúa.

Feyerabend, P. (2008). Tratado contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento. Madrid, España. Editorial Tecnos.

Freud S. (2006 a) Obras completas. Tomo XVIII. Dos artículos de enciclopedia: Psicoanálisis y Teoría de la libido. Buenos Aires. Argentina: Amorrortu

Freud S. (2006 b) Obras completas. Tomo XXII. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras. Buenos Aires. Argentina: Amorrortu

Freud S. (2006 c) Obras completas. Tomo XII. Sobre la iniciación del tratamiento. Buenos Aires. Argentina: Amorrortu

Freud S. (2006 d) Obras completas. Tomo XXIII. Esquema del psicoanálisis. Buenos Aires. Argentina: Amorrortu

Freud S. (2006 e) Obras completas. Tomo XI. Las perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica. Buenos Aires. Argentina: Amorrortu

Freud S. (2006 f) Obras completas. Tomo XII. Consejos al médico. Buenos Aires. Argentina: Amorrortu

- Freud S. (2006 g) Obras completas. Tomo XVIII. Psicología de las masas y análisis del yo. Buenos Aires. Argentina: Amorrortu
- James W. (2017) El Pragmatismo. Ed. Biblioteca nueva.
- Kant M. (2018). Crítica de la razón Pura. México: Editorial Porrúa.
- Karl M. (2016). Tesis sobre Feuerbach. México. Epub. Ed. Dyalpha
- Kuhn T. S. (2013). La estructura de las revoluciones científicas. México: FCE
- Lacan J. (2009). Escritos 1. D.F. México: Siglo XXI.
- Lacan J. (2009). Escritos 2. D.F. México: Siglo XXI.
- Lacan J. (1981). El seminario, libro 1, Los escritos técnicos de Freud. Barcelona. Editorial Paidós.
- Lacan J. (2006). El seminario, libro 8, La transferencia. Barcelona. Editorial Paidós.
- Lakatos I. (2011). Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales. Madrid, España. Editorial Tecnos.
- Locke J. (2006). Ensayo sobre el entendimiento humano. México: Editorial Porrúa.
- Martínez O. (2007). Platón: Protágoras, Georgías, Menon. Madrid, España. Editorial EDAF
- Magee, B. (1982). Los hombres detrás de las ideas. México D. F. Fondo de cultura económica
- Michel F. (2009). La hermenéutica del sujeto. México D.F. México: Fondo de cultura económica
- Soler C. (2009). ¿Qué se espera del psicoanálisis y del psicoanalista?. Buenos Aires. Argentina: Letra Viva.

Pascal E. (2008). ¿Qué es la verdad?: Reflexiones sobre algunos truismos. Buenos Aires, Argentina. Amorrortu Editores.

Popper K. (1997). El cuerpo y la mente: escritos inéditos acerca del conocimiento y el problema cuerpo-mente. Barcelona: Paidós

Perrés, J. (1988) El nacimiento del psicoanálisis: Apuntes críticos para una delimitación epistemológica: México. Editorial Plaza y Valdés, S.A.

San Agustín de H. (2018). Confesiones. México: Editorial Porrúa.

Wittgenstein L. (2005). Una conferencia sobre la ética. Cuadernillos sobre crítica 51. México. UNAM.

Wittgenstein L. (2011). Tractatus Logico-philosophicus. España. Editorial: Tecnos.

Dirección General de Bibliotecas de la UAQ

Dirección General de Bibliotecas de la UAQ