



Saberes y prácticas. Revista de Filosofía y Educación / ISSN 2525-2089
 Vol. 7 N° 2 (2022) / Sección Artículos / pp. 1-18 / [CC BY-NC-SA 2.5 AR](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ar/)
 Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de Filosofía en la Escuela (CIIFE),
 Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.
revistasaberesypracticas@ffyl.uncu.edu.ar / saberesypracticas.uncu.edu.ar
 Recibido: 06/06/2022 Aceptado: 13/10/2022
 DOI: <https://doi.org/10.48162/rev.36.059>

Foucault y Lacan: hacia una ascesis del buen hereje

Foucault and Lacan: Towards an Asceticism of the Good Heretic

 **Juan Emilio Ortiz**

Instituto de Estudios Críticos en
 Humanidades, Consejo Nacional de
 Investigaciones Científicas y Técnicas -
 Universidad Nacional de Rosario, Argentina.

juane_ortiz@hotmail.com

Resumen. El presente trabajo propone un diálogo entre la filosofía de Foucault y el psicoanálisis de Lacan, utilizando para eso el marco que ofrece el curso *La Hermenéutica del sujeto* del filósofo francés. A lo largo del mismo se exploran posibles puntos de contacto entre ambos discursos en torno a temas tales como una ascesis filosófica, el tratamiento de las pasiones, la función del otro y el deseo. El escrito parte de la convicción de que este diálogo puede ser mutuamente enriquecedor: del lado de la filosofía permite pensar un modo efectivo de realizar un trabajo estético sobre la propia existencia; del lado del psicoanálisis permite profundizar en su dimensión espiritual antes que médica y normalizadora. Asimismo, de la conjunción de ambos discursos pueden extraerse algunas ideas para pensar una ascesis subjetiva capaz de elaborar una disidencia razonada ante las formas de dominación imperantes.

Palabras Clave. Filosofía, Psicoanálisis, Lacan, Foucault, Prácticas de sí, herejía.

Abstract. This paper proposes a dialogue between Foucault's philosophy and Lacan's psychoanalysis, using the framework offered by the course *The Hermeneutics of the Subject*. It explores possible points of contact between the two discourses around themes such as philosophical asceticism, the treatment of the passions, the function of the other and desire. The paper starts from the conviction that this dialogue can be mutually enriching: on the side of philosophy, it allows us to think of an effective way of doing aesthetic work on one's own existence; on the side of psychoanalysis, it allows us to show its spiritual dimension rather than its medical and normalising one. Likewise, from the conjunction of both discourses, some ideas can be extracted to think a subjective asceticism capable of elaborating a reasoned dissent before the various prevailing strategies of domination.

Keywords. Philosophy, Psychoanalysis, Lacan, Foucault, Practices of the self, heresy.

1. Introducción

El presente trabajo propone un diálogo entre la filosofía de Foucault y el psicoanálisis de Lacan, utilizando para eso el marco que ofrece el curso *La Hermenéutica del sujeto* del filósofo francés. A lo largo del mismo se exploran posibles puntos de contacto entre ambos discursos en torno a temas tales como una ascesis filosófica, el tratamiento de las pasiones, la función del otro y el deseo. El escrito parte del hecho de que diálogo entre ambos pensadores no se encuentra tan elaborado, ya que muchos investigadores se quedan con las primeras críticas de Foucault al psicoanálisis como dispositivo de poder. No obstante, el argumento que aquí ofrezco toma como punto de partida el resultado de otros trabajos que sí han valorado este diálogo y pretende generar un aporte en esta línea.¹ Me guía la convicción de que el vínculo entre Foucault y Lacan no se limita a la mera comparación de argumentos con fines especulativos, sino que puede generar un encuentro mutuamente enriquecedor entre filosofía y psicoanálisis: por un lado, permite pensar un modo efectivo y actual de realizar un trabajo estético sobre la propia existencia; por el otro, permite profundizar en la dimensión espiritual antes que médica y normalizadora del psicoanálisis. Además, considera que a partir de la conjunción de ambos discursos pueden extraerse algunas ideas para pensar una subjetividad autónoma capaz de elaborar una disidencia razonada ante las formas de dominación imperantes. Lo que ofrezco al lector es un argumento que busca articular, con el mayor rigor posible, algunos aspectos de las tramas conceptuales de ambos autores. Asimismo, esta cuestión que anhela cumplimentar lo que se espera de una investigación científica, ha sido complementada con algunos aspectos que realzan una elaboración en nombre propio². Desde ese punto, los conceptos de los autores en cuestión han sido articulados desde mi propia experiencia de psicoanálisis vinculada a mi trabajo como profesional de la filosofía.

2. Filosofía, psicoanálisis y espiritualidad

En el curso titulado *Hermenéutica del Sujeto* Michel Foucault estudia el surgimiento de una operación que la filosofía occidental ha mantenido desde el cristianismo hasta nuestros días. La misma, ha consistido en pensar la subjetividad como un objeto dado de antemano, que no necesita reflexionar acerca de su proceso de constitución ni intervenir en el desarrollo del mismo. La antigua máxima socrática que postulaba *conócete a ti mismo* se ha universalizado sin la otra parte que se refiere a *ocuparse de sí mismo* a través de prácticas filosóficas (Cf. Foucault, 2014, p. 35). Esta reificación del sujeto va de la mano de una actitud de sumisión ante un *Otro* trascendente, concebido como autor de una ley universal que legisla sobre lo permitido y lo prohibido. Por esta razón, con el cristianismo se instaura la idea de que el sujeto nunca puede ser el lugar de una verdad (Cf. Foucault,

¹ El escrito que aquí se presenta parte de los resultados alcanzados por la investigación de Roque Farrán, quien ha estudiado la relación entre Foucault y Lacan, vinculando el método del anudamiento borromeo del psicoanalista con las dimensiones del *saber*, el *poder* y la *ética* del último Foucault (Cf. Farrán, 2018, p 82). Asimismo, el trabajo se nutre de la perspectiva que ofrece Bruno Bonoris, quien utiliza el marco que ofrece la *Hermenéutica* de Foucault para pensar al psicoanálisis como práctica de libertad (Bonoris, 2013). También me ha resultado fructífera la lectura del trabajo de Hugo Alazraqui que plantea una convergencia entre ambos pensadores en lo que se refiere al nudo entre el saber, la verdad y la transformación subjetiva: "En uno y otro, recuperar un saber de sí aunque incompleto y fragmentario permite promover al sujeto y evitar su alienación" (Alazraqui, 2016, p. 9).

² Elaborar un pensamiento en nombre propio desde luego que nada tiene que ver con realzar una identidad personal, sino paradójicamente, todo lo contrario. Implica asumir la propia singularidad y el propio deseo una vez que se advierte que dicha identidad es imposible y sólo puede rastrearse en el cruce de múltiples relaciones. El nombre propio sería algo similar al nudo compuesto por la multiplicidad de hilos que conforman una red, que es a la vez punto singular de pasaje de esas tramas y sostén de una composición más amplia. Por esa razón, Deleuze sugería con mucha lucidez que hallar un nombre propio era una tarea estrechamente ligada a un serio ejercicio de despersonalización: "El individuo adquiere un verdadero nombre propio como consecuencia del más severo ejercicio de despersonalización, cuando se abre a las multiplicidades que le atraviesan de parte a parte, a las intensidades que le recorren" (Deleuze, 2005, p. 19).

2014 b, p. 220), tampoco de una constitución autónoma, sino de sospecha y rechazo permanente. Las teorías sobre la caída del "Hombre" en el pecado condujeron a pensar la subjetividad y las pasiones como fuente de desprecio. La estulticia que preocupaba a Séneca, esa variación y dispersión involuntaria del espíritu humano, era una característica inherente a su condición, que se podía trabajar y elaborar a partir de un análisis racional de las pasiones. Pero ese mismo movimiento involuntario pasó a ser, para San Agustín (quien veía en el carácter involuntario de la erección su ejemplo más preocupante), la expresión palpable de una caída por fuera de la gracia divina. (Cf. Foucault, 2019, p. 362-363).

Allí se aprecia una devaluación del sujeto, que no puede ser superada sin la asistencia del Otro divino o de su representante terrenal. En esta concepción, el sujeto por sí mismo no puede contribuir en nada a su propia salvación. Se puede apreciar que esta genealogía constituye el núcleo duro de la amplia teorización foucaultiana sobre el poder, ya que allí se configura y legitima una posición de total alienación ante otro (sea o no de carácter teológico), en la cual nuestra tradición de pensamiento sigue inmersa.

No obstante, los estudios de Foucault sobre la antigüedad revelan que nada de esto existía en el mundo grecorromano. Aún con todas las variaciones que experimenta la filosofía en el transcurso de esos siglos, la cuestión *cuidado de sí* se mantiene como una constante. Allí se articula una noción de salvación que nada tiene que ver con despreciar al sujeto para llegar a un paraíso perfecto, sino con actitudes reales y alcanzables aun en el marco de una existencia contingente:

En esta noción de salvación que encontramos en los textos helenísticos y romanos, no descubrimos referencias a algo como la muerte, la inmortalidad, o el otro mundo. (...) La salvación, por lo tanto, es una actividad, una actividad permanente del sujeto sobre sí mismo que tiene su recompensa en cierta relación del sujeto consigo mismo, cuando se vuelve inaccesible a las perturbaciones exteriores y encuentra en sí una satisfacción que no necesita de otra cosa que de sí mismo. (Foucault, 2014, p. 184)

En virtud de lo anterior, podría decirse que lo que ha quedado recubierto bajo el manto sagrado de una ley esencialista y trascendente es el arduo trabajo de elaboración, reflexión y acceso a una constitución de sí autónoma y relacional. La misma, nada tiene que ver con la creencia en un "sí mismo positivo" (Foucault, 2016, p. 93) o con la adecuación a una norma universalmente válida. Por esta razón, la genealogía del sujeto realizada por Foucault brinda elementos sugerentes para pensar un trabajo de sí que se aleja definitivamente de una *metafísica del alma* y del sujeto (Cf. Álvarez Yágüez, 2013, p. 233).

Creo que en este punto se cruzan la trayectoria genealógica de Foucault con los estudios psicoanalíticos de Lacan. El psicoanalista francés constituye la única excepción a las críticas de Foucault al psicoanálisis (Cf. Álvarez Yágüez, 2013, p. 280). El filósofo valoraba el esfuerzo de Lacan por alcanzar una teoría del sujeto por fuera de los procesos de normalización.³ No parece casual que, hacia sus últimos textos, Foucault reconociera que el psicoanálisis de Lacan se acerca a la espiritualidad de los filósofos antiguos (Cf. Foucault, 2014, p. 43) y que atiende a una noción de *pathos* más orientada a una terapéutica de las pasiones antes que a la normalización de las mismas (Cf. Foucault, 2018, p.136).

³ Entrevistado en ocasión de la muerte del psicoanalista, Foucault arroja algunas ideas interesantes que permiten dar solidez a la hipótesis que planteo en este escrito. Allí el filósofo manifiesta: "él [Lacan] quería sustraer al psicoanálisis de la proximidad, que consideraba peligrosa, de la medicina y las instituciones médicas. Buscaba en él no un proceso de normalización de los acontecimientos, sino una teoría del sujeto" (<https://enelmargen.com/2020/05/14/lacan-por-foucault/>).

Asimismo, Lacan también ha constituido un punto de inflexión decisivo para nuestra tradición, develando las implicancias de aquella función del *Otro* -más específicamente del "*Otro del Otro*"- que cancela toda posibilidad de encuentro y convivencia con los otros (con minúsculas) singulares en una dimensión real. En efecto, en su Seminario 16 titulado *De un Otro al otro*, Lacan tipifica la perversión precisamente como una creencia en el *Otro* que satura el vacío de sentido. Esta idea resulta interesante para leerla a la luz del hallazgo genealógico de Foucault. Dice Lacan: "Para que lo perciban, por lo menos un auditorio como el que tengo delante de mí, que es heterogéneo, articularé que el perverso se dedica a tapar el agujero en el Otro. Para realzar las cosas, diré que hasta cierto punto es partidario de que el Otro existe. Es un defensor de la fe." (Lacan, 2008, p. 230). La relación con el otro real (con minúsculas) basada en una creencia de ese tipo, deriva en una pluralidad de conflictos que interesan tanto a la clínica psicoanalítica como a la filosofía. Creer que se sabe con certeza lo que otro quiere constituye la base de acciones que se arriesgan a imponer la propia perspectiva. Por otra parte, creerse sujetado y juzgado por una ley absoluta produce los delirios del *superyó* con la consecuente cuota de agresividad, auto agresividad y alienación respecto de los demás.⁴ En otros ámbitos, promueve también la sumisión más palpable, ya que la búsqueda de sentido inherente a la persona humana queda sometida y postergada por seguir los dictámenes de un *Gran Otro* constituido de manera ideal. Creo que en este mecanismo encuentra su fundamento la pasividad ante la dinámica pulsional que impone el neoliberalismo en tanto que discurso del amo actual.⁵ En este caso, ya no se trata de un *Gran Otro* ligado a lo divino sino a la promoción de una identificación del "yo" con determinados ideales naturalizados que no se ponen en cuestión.

Por esta razón, el famoso aforismo lacaniano sobre el amor (dar lo que no se tiene a quien no es) es un ejemplo contundente del cuestionamiento de esta creencia en otro ideal y de la dinámica que tiene el encuentro real con los otros. Señala Allouch que el sujeto que llega a un análisis se cree en lo real. Es trabajo del análisis hacerle ver que lo real es otra cosa, y que amar es amar a un ser que está más allá de lo que se cree ser (Allouch, 2007, p. 50). Siguiendo esta lógica, Lacan postula también la idea de que la verdad (en este carácter de in-sabida, medio dicha, des-totalizada) puede modificar al sujeto. Eso es lo que se juega en la noción de cura articulada a partir del reconocimiento del síntoma:

El sujeto tiene que darse cuenta de que eso funciona así. Este reconocimiento no es un efecto separado del funcionamiento de este síntoma, no es epifenomenal. El síntoma sólo queda constituido cuando el sujeto se percata de él (...) Tan sólo por este lado se rompe la implicación del sujeto en su conducta, y esa ruptura es la complementación necesaria para que el síntoma sea abordable para nosotros. Este signo no constituye sólo un paso en lo que podría ser la inteligencia de la situación, es algo más, que es esencial en la cura de la obsesión. (Cf. Lacan, 2007, p. 303)

⁴ Roque Farrán explica con mucha lucidez esta dinámica afectiva que se produce en torno a una consideración idealista de la función del Otro: "A veces el grado de alienación es tal que hay quienes se imaginan que toda la potencia del Otro ha sido un robo, un menoscabo de la propia potencia (entendida como propiedad). Cuando en verdad no hay propio ni Otro, sino modos singulares de una potencia impersonal que nos constituye a todos por igual. La acumulación originaria y el esfuerzo de apropiación de medios inexpugnables son un mito del capitalismo que se sigue reproduciendo a toda escala para la impotencia y destrucción generalizadas" (Farrán, 2021, p. 37).

⁵ En un reciente libro titulado *La hidra neoliberal*, Anibal Leserre ha estudiado detenidamente estas cuestiones. El autor afirma que el neoliberalismo opera precisamente un efecto de tapón, una especie de sentido absoluto que pretende suturar la irreductible división subjetiva: "Es decir, entendemos que el Capitalismo reelaborado en su vertiente neoliberal no sólo intenta anular la castración sino que también, en un doble movimiento, propone objetos técnicos para tapar la división subjetiva, para anular el vacío estructural" (Leserre, 2020, p. 42). Este fenómeno genera un alineamiento del sujeto con el discurso del amo encarnado en la lógica del capitalismo neoliberal: "En esta línea, podemos sostener que el neoliberalismo opera como discurso del amo imponiendo un lazo o vínculo social de riesgo bajo la ilusión de una autonomía yoica" (Leserre, 2020, p. 67).

No obstante, estas ideas suelen ser motivo de debate. Muchas veces, algunos psicoanalistas suelen señalar sus reparos respecto de categorías tales como las de *gobierno de sí*, *relación de sí*, etc. El argumento tiene su fundamento, ya que los seres hablantes estamos atravesados por un inconsciente (que es el lenguaje). El "sí mismo" podría indicar que uno puede saber lo que se *es* con total certeza y el "gobierno de sí" indicaría que uno puede manejar sus deseos a voluntad y sin conflicto alguno. Sin embargo, más allá de estas diferencias superficiales, cuando se estudia detenidamente la argumentación de Foucault se advierte que las perspectivas de ambos pensadores son compositibles. Además, como espero poder señalar en el presente escrito, el anudamiento entre ambos no se limita a la mera comparación de argumentos, sino que puede generar un diálogo enriquecedor entre filosofía y psicoanálisis, capaz de arrojar luz sobre el carácter materialista de algunas formas de trabajo sobre la propia subjetividad.⁶

3. El *sí-mismo* en la filosofía grecorromana

Para abordar esta cuestión es preciso detenerse entonces en una conceptualización adecuada de la relación de sí tal como la piensa Foucault. Una de las preguntas más frecuentes entre los estudiantes y lectores de la *Hermenéutica del sujeto* se orienta hacia el *sí mismo* como entidad: ¿qué se *es*? ¿qué es ese "sí mismo"? El uso de estos términos desorienta a quien no está familiarizado con el último trabajo de Foucault, ya que el autor ha sido un crítico implacable de la categoría de sujeto. Sin embargo, como mencioné más arriba, el filósofo aclara que en el pensamiento grecorromano no existía la subjetividad como un ente dado de antemano. Hay un momento clave en su argumento en el cual plantea un contrapunto entre la noción de "sí mismo" grecorromana con lo que él llama "momento cartesiano" (Foucault, 2014, p. 36), es decir, la tendencia a identificar el "yo pienso" como una entidad originaria que "se da efectivamente a la conciencia, sin ninguna duda posible" (Foucault, 2014, p. 32).⁷ Aquí aparece una asombrosa analogía de método entre Foucault y Lacan. Creo que la distinción foucaulteana puede vincularse directamente a otra que ya realizaba el psicoanalista entre el ego como función imaginaria y la dimensión del sujeto como un lugar en el que se produce otro tipo de relaciones: "El ego es una función imaginaria que no se confunde con el sujeto. ¿A qué llamamos un sujeto? Precisamente a lo que, en el desarrollo de la objetivación, está fuera del objeto" (Lacan, 2001, p. 287)⁸. La identificación entre el sujeto y la conciencia es cuestionada por Lacan en su famosa paráfrasis del aforismo cartesiano: "pienso donde no soy, luego soy donde no pienso" (Lacan, 2009, p. 484).

Siguiendo esta línea, Foucault advierte que la noción de "sí mismo" antigua es relacional y va de la mano de un ejercicio de ocupación y de cuidado de sí. El francés se remite a la noción de *Chresis* de Platón para abordar este tema:

⁶ Un pensamiento de Badiou quizás puede orientar las razones de este nudo tan singular: "Filosofía y psicoanálisis pueden ser compositibles, puesto que la doble condición paradójica de la matemática y del amor cruza sus localizaciones del vacío en el punto singular de disyunción de una verdad in-sabida y de un saber de esta verdad. Este punto, lo sostengo, es el de la idea. Psicoanálisis y filosofía exigen, uno y otra, por último, que se mantenga la máxima infundada e infundable de Spinoza: 'habemus enim ideam veram'. Nosotros tenemos, en efecto, pero como efecto de la nada, como localización del vacío, una idea verdadera. Al menos una" (Badiou, 2002, p. 270).

⁷ No está de más aclarar que Foucault utiliza el término como expresión típico ideal. Sugiere que no es su intención entrar a formular hipótesis sobre Descartes, sino tipificar una forma de pensar al sujeto de manera absoluta, es decir, desconectado de otras relaciones y procesos.

⁸ El autor Pablo Livszyc explica con claridad este punto: "La filosofía moderna, a partir de Descartes, hace coincidir la noción de sujeto y la noción de conciencia. El sujeto encuentra su fundamento a partir del cogito, en un pensamiento que es consciente de sí: cogito, ergo sum (pienso, luego soy). Esta identidad entre el ser y el pensar, en la que se apoya la conciencia, es subvertida por Lacan." (Livszyc, 2011, p. 220).

Podemos decir que cuando Platón se vale de la noción de *Khresis* para tratar de ver qué es el sí mismo del que hay que ocuparse, lo que descubre no es en absoluto el alma sustancia: es el alma sujeto (...) ocuparse de sí mismo será ocuparse de sí en cuanto uno es 'sujeto de' cierta cantidad de cosas: sujeto de una acción instrumental, sujeto de relaciones con el otro, sujeto de comportamientos y actitudes en general, sujeto también de una relación consigo mismo. En la medida en que uno es ese sujeto (...) debe velar por sí mismo. Ocuparse de sí mismo en tanto sujeto de la *Khresis* (con toda la polisemia de la palabra: sujeto de acciones, de comportamientos, de relaciones, de actitudes): de eso se trata. El alma como sujeto y de ningún modo como sustancia. (Foucault, 2014, p. 71)

Nótese la diferencia que establece Foucault entre el alma como sustancia, es decir, como algo objetivo, y el alma como sujeto. La cita muestra claramente que la subjetividad remite a una pluralidad de relaciones y es una entidad esencialmente abierta a diferentes procesos. Pero lo más importante es que no hay disociación entre esta forma de concebir al individuo y la necesidad de ocuparse de sí mismo. La cuestión es bastante evidente pese a haber pasado a un segundo plano en la tradición filosófica. Desde el momento en que no existe una sustancia dada de antemano, la subjetividad sólo puede definirse como ocupación de sí mismo, independientemente de que esa actividad se realice o no de manera consciente y elaborada. Este reconocimiento muestra que la filosofía es indisoluble de una ascesis entendida como preparación del individuo para enfrentar los acontecimientos de la vida.

Asimismo, este conjunto de relaciones tiene su punto de sedimentación sólo como un pliegue singular. El "yo", el "sí mismo", el "alma" es solamente una forma de nombrar procesos de los cuales, en última instancia, se desconoce su origen y que están destinados a una desaparición entre los demás procesos del mundo. No hay punto privilegiado que actúe al modo de catalizador de este conjunto de relaciones. Por esta razón, si bien en estos planteos no hay una tematización del inconsciente a la manera del moderno psicoanálisis, sí es posible advertir que se encuentra problematizado el carácter indecible, infundado e inaccesible de la esencia del sujeto y el origen de las pasiones. En una expresión que bien podría adelantar las complejas teorizaciones del *objeto a* lacaniano, en la carta 37 a Lucilio, Séneca afirma: "ni uno sólo de ustedes me podrás nombrar que sepa cómo ha comenzado a querer lo que quiere...". Lo interesante es que este desconocimiento es el puntapié inicial para pensar un gobierno de las pasiones, que no se predica como dominio absoluto de las mismas, sino como reconocimiento de su vacío estructural. El gobierno de sí no supone manejar las pasiones a voluntad, sino un análisis riguroso de las mismas para evitar quedar totalmente arrastrado por algo que se desconoce. En la oración siguiente, Séneca desarrolla este punto con suma claridad: "Lo vergonzoso no es que uno vaya a su ritmo, sino que se vea arrastrado (por el mal y la fortuna) y que, inmerso de repente en la vorágine de los acontecimientos, pregunte con sorpresa: 'cómo he llegado yo aquí'". (Carta XXXVII de Séneca a Lucilio).

La estulticia que pensaba Séneca se relaciona con esta dinámica de las pasiones que arrastran al "yo", impidiendo una elaborada constitución de sí mismo. La estulticia se define como una voluntad débil, variable y cambiante. El *stultus* es aquel que se deja llevar por cualquier cosa, que quiere por un mero impulso inercial, pero sin firmeza. Se encuentra en una posición de pasividad ante la variación permanente de sus propios anhelos y, por ende, resulta fácilmente conducido por los deseos de los otros para con él. Siguiendo la tradición estoica, Foucault caracteriza al *stultus* como aquel que no se ocupa de sí mismo. Por el contrario, expuesto como está a todos los vientos, todas las representaciones le vienen bien y todo le da lo mismo:

el *stultus* es quien está disperso en el tiempo: no sólo abierto a la pluralidad del mundo exterior, sino disperso en el tiempo. El *stultus* es quien no se acuerda de nada, quien deja que su vida pase,

quien no trata de llevarla a una unidad rememorando lo que merece recordarse, y quien no dirige su voluntad hacia una meta precisa y bien establecida. (Foucault, 2014, p. 136)

Las dudas, las variaciones, la falta de coraje que se experimenta muchas veces para asumir el propio deseo y actuar en consecuencia podrían tipificar de manera muy concreta la posición del *stultus*. Creo que las ambivalencias y los síntomas que produce esta situación se aprecian claramente en el conflicto que motiva la consulta de Sereno hacia Séneca. Sereno experimenta dificultades para enfrentar la ambivalencia de su deseo y se le presentan determinadas ideas que lo hacen sufrir. Es casi literal el ejemplo que nos hace llegar Foucault al comentar este pasaje. Sereno desea una vida tranquila, austera y sin sobresaltos. Pero cuando ya con eso parece encontrarse satisfecho, su ánimo es asaltado por el deseo de lujos, gloria y reconocimiento público. Y siente que su alma se mueve entre estos extremos como una barca en un mar agitado que no encuentra un muelle confiable en el que atracar. Ante esa situación y la angustia que le provoca, Séneca le explica que, en realidad, ya no se encuentra enfermo. Ese reconocimiento de la naturaleza del espíritu humano es comparable al de un convaleciente que, ya recuperándose, puede medir el camino restante para restablecerse:

La respuesta de Séneca a Sereno no consiste de ninguna manera en hacer un diagnóstico sobre una enfermedad secreta que explique el estado de malestar en que se encuentra Sereno; su respuesta está exactamente en el plano de esa suerte de escala o estado de la libertad y las dependencias. Séneca se conforma con decirle: 'No creas que eres un enfermo que aún no logra curarse. Eres simplemente un antiguo enfermo que no se percata del todo de que está curado.' (Foucault, 2014 c, p 118)

Así, lo que caracteriza a la *stultitia* es la dificultad para constituir una relación amistosa consigo mismo y los altibajos que generan los conflictos más íntimos de la persona. Esta relación no consiste en ajustar el comportamiento a una norma que establece lo que sea la salud, sino que remite al reconocimiento de una trama sintomática irreductible. El *stultus* aparece como un esclavo de esta variación incesante que domina el espíritu sin poder asumir nada de ese conflicto. No es casual que Allouch detecta una analogía entre la estulticia de Séneca y la locura tal como la planteaba Lacan: "En Séneca, el *stultus* es aquel que no cuida de sí mismo. Lo que reaparece en Lacan cuando describe al psicótico como demasiado abierto al otro por falta de una imagen narcisista" (Allouch, 2007, p. 40). Por esa razón, en la *stultitia* anidan las variadas formas de servidumbre de sí anudadas con formas de sumisión ante los otros. Puede pensarse que, en la búsqueda de los lujos, la gloria y el reconocimiento, el individuo puede quedar atrapado pasivamente en las decisiones que otros imponen (otros que a menudo tampoco saben para nada lo que quieren, pero en esa inconsciencia ejercen poder sobre otros). A su vez, hay ciertamente una posición que ondula entre la comodidad y la cobardía en una obediencia de este tipo. El que obedece un sentido impuesto se ahorra el coraje de asumir en nombre propio una búsqueda de sentido. Por esa razón, para minimizar estos efectos anímicos es preciso una conversión, que no se opera hacia un otro autor de una ley trascendente, sino hacia sí mismo. En otros términos, se trata de convertirse y decidir tomar al "yo" (con todas las salvedades ya mencionadas) como objeto de preocupación y ocupación.

4. La dimensión materialista de las prácticas de sí

4. a. Conocimiento del mundo y ocupación de sí

La primera dimensión de la ocupación de sí mismo apunta a una crítica de aquello que se cree ser y tiene como objetivo cuestionar las diversas formas de servidumbre. Las mismas se asientan en una apreciación errónea del vínculo entre el individuo y la naturaleza. En este apartado, estoy separando con fines meramente expositivos una cuestión que será retomada más abajo al analizar la dimensión experiencial de algunas formas de meditación. Foucault advirtió que en la filosofía antigua no se trataba de deducir las prácticas éticas a partir de la inercia del sistema de derechos y obligaciones que nos gobiernan, ni de las identidades naturalizadas que nos condicionan. Por el contrario, se trataba de realizar una interrogación crítica sobre lo que somos para inferir de ello lo que conviene hacer. (Cf. Foucault, 2014, p. 509). Aparece aquí una primera torsión materialista respecto planteos idealistas y trascendentes basados en consideraciones imaginarias de la subjetividad. A su vez, se aprecia también que la estructura de esa afirmación no está lejos del reconocimiento del síntoma que propone la teoría lacaniana mencionada más arriba: comprender lo que se es (entendiendo por tal cosa la dinámica del deseo) para decidir qué hacer con eso.

Ahora bien, a través de su análisis de los dos grandes exponentes del estoicismo, Foucault muestra de qué modo se puede realizar esta interpelación crítica. El filósofo ofrece allí una reflexión interesante que muestra el vínculo entre falsas unidades en las cuáles se cree y los efectos de servidumbre que provocan. En el caso de Séneca la reflexión comienza con la observación de sí mismo como singularidad, para pasar luego a comprenderse como parte de un conjunto relacional infinito. Lo central en su planteo radica en la libertad que genera el conocimiento. La misma se relaciona con la posibilidad de cuestionar o desmontar cierta *relación de sí* que no es totalmente autónoma, sino que está atravesada por la *servidumbre* ante ciertos saberes, imposiciones, inflaciones ególatras, como aquella gloria que anhela Sereno en su fantasía:

Este es el tipo de relación consigo del que hay que liberarse. Uno se impone una cantidad de obligaciones y trata de obtener con ellas cierta cantidad de ganancias (ganancia financiera, ganancia de gloria, ganancia de reputación, ganancia en lo tocante a los placeres del cuerpo y la vida...) Vivimos dentro de este sistema obligación- recompensa, este sistema endeudamiento- actividad- placer. Eso constituye la relación consigo mismo de la que debemos liberarnos. (Foucault, 2014, p. 265)

Para efectuar esta liberación, Séneca propone un estudio detenido de la naturaleza y del conjunto de relaciones naturales que constituyen nuestras vidas. El estudio de la filosofía y de la ciencia tiene como finalidad la efectiva transformación de sí, volviendo insignificantes aquellas servidumbres que nos sujetan. La reflexión de Séneca no se propone en principio, destruir la identidad del individuo sino emanciparla. Pero eso no se hace resaltando una interioridad sustancial, sino realzando la pequeñez de las personas y sus relaciones con el resto de los procesos del mundo (Cf. Foucault, 2014, p. 270). Estas reflexiones muestran la contingencia y la banalidad de aquellos fines que se persiguen. Desde este punto de vista, es posible un conocimiento reflexivo que piensa al sujeto como una relación más de una cantidad infinita de relaciones entre elementos singulares. Esto supone una experiencia de descentramiento del "yo" que no puede concebirse como una entidad cerrada e independiente del resto de los seres (Cf. Foucault, 2014 b, p. 271). Estos presupuestos eran utilizados en las consolaciones de Séneca. Ante la muerte de un ser querido, por ejemplo, se debe comprender que, aún con todas las maravillas que ofrece la vida, la misma constituye una relación más entre otras y que, como tal, esté destinada a perecer.

En una línea distinta en cuanto al contenido, pero similar en relación a su estructura (conocimiento del mundo – transformación del sujeto), Foucault considera la reflexión de Marco Aurelio. Allí, para no caer en engaños y dominaciones será preciso descomponer las valoraciones cotidianas evitando entregarse al hechizo mediante el cual esas identidades ilusorias amenazan cautivarnos y capturarnos: “Pero también, y al mismo tiempo, se trata de mostrar que nuestra propia identidad (...) no está en realidad compuesta más que de elementos singulares, elementos distintos, elementos discretos entre sí, y que es, en el fondo, una falsa unidad” (Foucault, 2014 b, 297). Aquí tampoco el individuo es una entidad cerrada que pueda decir “Yo” de un modo absoluto. Este reconocimiento conduce a tomar distancia y problematizar la *relación de sí* con respecto a la creencia en falsas unidades que generan diversas formas de sumisión. Foucault recupera una técnica espiritual muy interesante propuesta por el emperador filósofo, que consiste en mirar las cosas “en su multiplicidad y discontinuidad” (Foucault, 2014, p.293). En este punto, es posible detectar una gran analogía con la epistemología de la discontinuidad de Foucault. Al parecer, aquello que llama la atención del francés es que este ejercicio apunta a discontinuar ciertos elementos considerados como falsas unidades sumamente valoradas.

Ante estas cuestiones, Foucault rescata un ejercicio que proponía Marco Aurelio para no dejarnos engañar por la influencia que generan estas falsas finalidades. El mismo, procedía a desagregar los elementos componentes de aquellos objetos muy valorados para poner de manifiesto el poco valor que tienen. Por ejemplo, las tan ansiadas bandas púrpuras (túnicas laticlave), símbolo de las magistraturas y la nobleza romana, no eran más que pelos de oveja teñidos con la sangre de un molusco. En suma, algo muy banal que se convierte en un fetiche y se alaba excesivamente. Es significativa la siguiente reflexión de Foucault al comentar este ejercicio: “Gracias a ello podremos, dice Marco Aurelio, desnudarlas y ver desde arriba, ver de arriba abajo su baratatura. Y así, podremos deshacernos de las ínfulas y el hechizo mediante el cual amenazan capturarnos y cautivarnos (...)” (Foucault, 2014, p. 295). El ejemplo resulta muy sugerente para pensar algunas cuestiones de la vida anímica. Muchas veces, la búsqueda desesperada de reconocimiento por parte de los otros o la demanda de una satisfacción total del propio deseo son actitudes que podrían ser confrontadas utilizando la lógica que se deduce de esta meditación. Este procedimiento no es completamente ajeno para los psicoanalistas quienes, a menudo, realizan operaciones similares, mostrando la “castración” de algunos objetos que obsesionan al paciente y atreviéndose a señalar la idealización que en torno al mismo teje el sujeto.

Así, en ambos casos (Séneca y Marco Aurelio) se pone en evidencia la necesidad de un saber tendiente a captar la realidad del mundo, pero no por un mero interés académico, sino para que el sujeto sea capaz de moverse de donde está (Cf. Foucault, 2014, p. 298). Aquí reside la característica principal del saber espiritual de la filosofía antigua. La conversión a sí mismo supone un movimiento paradójico desde lo que se cree ser hacia lo que se es en realidad, siendo la única certeza de esta forma de ser, el lazo que se tiende entre la contingencia, la indefinición y la finitud.

Ahora bien, a partir de la segunda hora de la clase del 24 de febrero, aparece la otra dimensión de la ocupación de sí que se refiere al modo de ejercitarse en estas ideas. Foucault mostrará que el trabajo de conversión hacia sí mismo tiene una dimensión ascética que se da en simultaneidad a la tarea del saber. No basta con la contemplación de las ideas, aunque sea importante un método riguroso (relacional y no esencialista) para acercarse a la verdad. También es necesario pasar a la acción, siendo este acto una parte imprescindible para la constitución de sí. Foucault cita a Musonio Rufo para mostrar que la adquisición de la virtud era a un tiempo práctica y teórica, por ende, había que cultivar *askesis* y *mathesis*. (Cf. Foucault, 2014, p. 301). El sentido de esta ascesis consistía en equipar al sujeto, fortalecerlo y pertrecharlo para poder enfrentar los acontecimientos inherentes a toda existencia humana tales como el miedo, la angustia, la desesperación, la ira, etc. La

comparación con la imagen de un atleta destaca en este punto y Foucault llega a describir como *Atleta del acontecimiento* a quien se prepara para una lucha “en la cual tiene por adversario todo lo que puede llegarle del mundo externo; el acontecimiento.” (Foucault, 2014, p. 308). Al igual que cualquier deportista, que se prepara mediante el estudio y la repetición de movimientos y técnicas, el atleta del acontecimiento se prepara con principios racionales, persuasivos y, por ende, materiales, que le permiten consolidar matrices de acción: “En consecuencia, esos elementos materiales de *logos* racional se inscriben efectivamente en el sujeto como matrices de acción. Eso es la *paraskeue*. Y a obtenerla apunta la askesis necesaria para el atleta de la vida.” (Foucault, 2014, p. 310).

4. b. Meditación, lectura y escritura

Lo primero que es necesario aclarar es que el análisis de las prácticas de sí no se realiza desde el supuesto anacrónico de rehabilitar las ideas clásicas en la actualidad, trascendiendo miles de años de distancia. Foucault era un genealogista riguroso y no sería conveniente vincular sus ideas a un procedimiento tan apresurado. En segundo lugar, tampoco hay que pensar que estas técnicas se reducen a recetas que habría que aplicar mecánicamente. De ser así, se generarían peligros similares a los reseñados al inicio de este escrito. En vez de considerar una ley trascendente en términos religiosos, tomar principios a la manera de recetas, podría convertirse en un nuevo mandato inexorable al cual habría que sujetarse.

No obstante, sí parece claro que el francés descubre en la antigüedad filosófica formas típico-ideales (en el sentido de Weber, en cuya estela buscará inscribir sus últimos trabajos) en las que el sujeto puede atravesar los imperativos de gobierno en los que se encuentra inmerso. En una entrevista del año 1983 Foucault sostenía: “Entre las invenciones culturales de la humanidad hay todo un tesoro de procedimientos, técnicas, ideas, mecanismos que no pueden verdaderamente reactivarse, pero que ayudan a constituir una especie de punto de vista que puede ser muy útil para analizar y transformar lo que pasa hoy a nuestro alrededor.” (Foucault, 2013, p.133). Es evidente, por tanto, que estas ideas pueden leerse a la luz de sus preocupaciones más tradicionales acerca del poder y las formas de dominación. Asimismo, es interesante apreciar que algunos aspectos metodológicos en el abordaje de estas técnicas de sí muestran una clara sincronía con los elementos más clásicos de la epistemología foucaultiana. Estas cuestiones, pueden servir para estudiar la dimensión materialista de estas prácticas (el psicoanálisis incluido), mostrando su importancia no sólo para la crítica de la propia identidad, sino para fortalecer y promover una constitución de sí autónoma y relacional.

El primer elemento para mencionar en esta línea se refiere a una cuestión que me atrevería a llamar la dimensión sintomática de algunas formas de pensamiento. Esta dimensión se hace visible cuando Foucault analiza la singularidad de la meditación estoica. Frente al cuidado de sí platónico que se basa en el carácter identitario de la relación de sí (Cf. Foucault, 2014, p. 433)⁹, la meditación estoica tiene un carácter material que es efecto de la fractura o imposibilidad de la identidad. Foucault señala que, en Epicteto, por ejemplo, la captación de sí por sí mismo es la expresión de una especie de desnivelación, de una duplicación interior, de un conflicto entre las pasiones. (Cf. Foucault,

⁹ En esta punto, resulta interesante una apreciación del autor Jaime Pascual Summers cuando analiza el materialismo característico de la concepción estoica: “El estoicismo, desde sus inicios, no deja de oponerse a este pensamiento proponiendo un materialismo en el que lo real se reduce al ámbito corpóreo, único propiamente existente y donde las diferentes realidades se definen como distintos grados de tensión (*tónos*) del *pneûma* (único principio generador al que el estoicismo refiere tanto la constitución de los individuos, sean estos animados o no, como la organización sistemática de la totalidad de lo ente), siendo exclusivamente causas unos de otros. Sólo los cuerpos existen (*hypárchein*) para la ontología tonal estoica, constituyendo sus acciones y pasiones el ámbito de lo real, en el que se incluyen realidades como el alma, las representaciones que en ésta se forman, las propiedades, las palabras e incluso los propios conceptos: todos caen dentro de la categoría general de lo corpóreo.” (Summers, 2020, p. 13).

2014, p. 434). Por esta razón, las *técnicas de sí* no se presentan idealizando la contemplación de verdades superiores ni imponiendo una vida regulada. Nótese que no hay definición metafísica en todo este asunto. En ellas se juegan cuestiones del orden del deseo de estilizar o mejorar esos desniveles constitutivos, haciendo de la propia vida una producción estética y no como sumisión a una regla preestablecida: "Ni la obediencia a la regla ni la obediencia a secas pueden, en el espíritu de un romano o un griego constituir una obra bella" (Foucault, 2014, p. 402). En esta línea, aparecen los conceptos de *melete* (=meditar) y *gymnazeyn* (=ejercitarse) que, según Foucault, remiten a un conjunto de prácticas y abstinencias que los estoicos realizaban, no con el fin de hostigar y maltratar al sujeto en su propensión al deseo (como será el caso de la ascesis cristiana), sino de pertrecharlo y constituirlo de un modo sólido para que pueda resistir a ciertas adversidades y, por ende, gozar de manera más adecuada de una relación medios-fines.

En esta trama, se destaca por su importancia la famosa *praemeditatio malourum*, cuyo objetivo principal era contrarrestar la *stultitia* que surge de la preocupación por el porvenir. Es *stulto* quien se amarga hoy por las penurias que le puedan sobrevenir mañana y lo es también el que vive una vida sin pensar en la muerte y en los males que inevitablemente le sobrevienen a todo viviente. Muchas veces, las personas suelen manifestar que hablar de la muerte o pensar en ella es conceder demasiado al pesimismo y amargar el ánimo con una especie de angustia innecesaria. No obstante, pareciera que sólo ante la dimensión de un límite uno puede plantearse efectivamente aquello que *es*, lo que desea para su presente, para su vida y para su relación con los demás. Como sugerí más arriba creo que la reflexión en torno a los límites es otra de las grandes virtudes que ofrece la clínica psicoanalítica. Elaborar la dialéctica entre la angustia y el deseo constituye un punto clave para que el sujeto pueda decidir qué hacer ante ciertas situaciones. Algo de esto sugiere Allouch en su excelente trabajo sobre la *erótica del duelo* cuando advierte que el mecanismo del duelo es constitutivo con respecto al deseo, ya que, en términos de Lacan, el duelo sería el agujero desde donde se ven salir las cosas. (Cf. Allouch, 2011, p. 211). Asimismo, hay una escena famosa de una de las clases de Lacan en la cual el psicoanalista exhortaba a sus estudiantes a tomarse muy en serio esta cuestión. En dicho episodio, que llega hasta nuestra actualidad gracias a lo que habilita el medio digital, Lacan manifestaba a sus oyentes con una gran seriedad: "Hacen bien en creer que van a morir (...) si no estuvieran sólidamente apoyados en la certeza de que hay un fin, ¿acaso podrían soportar esta historia?".¹⁰ A su modo, Foucault manifestaba una idea similar al afirmar que la *premeditación de los males* era una prueba de sí mismo como sujeto de una verdad:

En efecto, y ésta es la pregunta a la que deben responder esos ejercicios, ¿soy yo, realmente, quien piensa esas cosas verdaderas? ¿Soy el que actúa como conocedor de ellas? ¿Soy el sujeto ético de la verdad que conozco? Pues bien, para responder a esta cuestión, los estoicos tienen varios ejercicios, entre los cuales los más importantes son, por supuesto, la *praemeditatio malourum*, el ejercicio de la muerte y el examen de conciencia. (Foucault, 2014, p. 440)

En este punto, me gustaría agregar a título personal que me parece sorprendente el carácter sintomático (como lo llamé más arriba) de esta meditación que proponían los estoicos situada precisamente en ese desnivel pasional que señala Epicteto. Muchas personas suelen manifestar que, ante la vivencia de momentos agradables, sobrevienen a la mente de manera casi automática, un pensamiento de carácter negativo acerca de algún inconveniente que podría sobrevenir e incluso acerca de la muerte. Creo que podría especularse mucho acerca de este mecanismo que hace sufrir cada vez que se presenta; puede analizarse si es la culpa, el superyó, si es angustia, etc. Cuando empecé a investigar acerca de estos temas me sorprendió saber que los estoicos hacían una meditación con esos pensamientos y que la misma tenía por objeto tranquilizar el ánimo. Primero,

¹⁰ El video puede mirarse a través del siguiente link: <https://www.youtube.com/watch?v=g-orUB23hSk>.

reconociendo la certeza de lo inevitable. Segundo, mostrando que los males, si son terribles serán breves y si son leves serán tolerables. Tercero, haciendo que la mente abandone la ilusión delirante en el porvenir y se concentre en el momento presente. (Cf. Foucault, 2014, p. 451).

Ahora bien, el carácter materialista de ciertas formas de pensamiento está estrechamente ligado a la dimensión experiencial de algunos ejercicios. Los mismos, apuntan tanto a mover al sujeto desde su lugar como a incluir la dimensión del otro. Para que el sujeto efectúe un movimiento es preciso que realice simbólicamente el pasaje del pensamiento a la práctica. En este sentido, interrumpir la trama normalizada de actividades para dedicar un momento a la reflexión de sí, ya constituye el inicio de este pasaje. En esta línea, aparecen ejercicios de lectura con fines meditativos. Foucault recupera algunas ideas de Séneca que recomienda la lectura de fragmentos de autores que puedan resultar significativos para el sujeto. Pero esta lectura no se realiza con fines exegéticos o de mera comprensión de una postura teórica, sino con fines meditativos, es decir, a la manera ya mencionada de adiestramiento en torno a determinados principios o prácticas (Álvarez Yágüez, 2016, p. 145). Sin embargo, esta sola lectura solitaria no basta y hasta puede convertirse en una modalidad de la *stultitia* al iterarse indefinidamente. Por ende, el tránsito de la lectura a la escritura da cuenta de un segundo momento experiencial necesario para efectuar el "pasaje" de la contemplación a la constitución de sí. En este punto, Foucault recupera la recomendación de Séneca de alternar momentos de lectura con momentos de escritura pensando a cada uno como límite del otro (Cf. Foucault, 2014, p. 341). Así, leer un fragmento, tomar dimensión de los efectos y cambios que produce en el pensamiento, y dar cuenta de esos efectos a través de la escritura, constituye un dispositivo mediante el cual cada uno hace suyos los principios anudándolos a cuestiones significativas. Podría decirse que hasta el mismo hecho de escribir ese fragmento y hacer la experiencia de volver a él en diversos momentos del día, ya constituye una diferencia con el hecho de leer neuróticamente miles de páginas. Con la especialización académica ocurre que, al producir un texto sobre un tema de nuestro interés, uno se adentra en el mismo y conforma un saber más sólido en torno a esa cuestión. Algo similar ocurre con la constitución de sí. La circularidad entre la lectura y la escritura cumplen un rol interesante en la conversión de discursos de verdad en matrices de acción. (Cf. Álvarez Yágüez, 2016, p. 145).

Aquí también interviene la dimensión del otro. A través de los escritos llamados *hypomnemata*, se produce esa articulación entre los fragmentos que uno recopila para sí y, al mismo tiempo, comparte con otros:

Se escribe tras la lectura para poder releer, releer para sí mismo e incorporar de ese modo el discurso de verdad que se escuchó de los labios de otro o se leyó con el nombre de otro. Uso para sí; pero la escritura desde luego, también es un uso, sirve para otros. Ah, sí, me olvidé de decirles que las notas que hay que tomar sobre las lecturas y conversaciones que uno ha tenido, o sobre las clases a las que ha asistido, en griego se llaman precisamente *hypomnemata*. (Cf. Foucault, 2014, p. 343)

A través de este tipo de escritos se efectúa un doble vínculo. El atleta que trabaja sobre ciertos fragmentos con fines terapéuticos y de constitución, a menudo comparte con otros los resultados de ese trabajo y, en el acto de compartirlos, los rehabilita al mismo tiempo para sí. (Cf. Foucault, 2014, p. 344). En este sentido, los principales tratados estoicos con algunos principios acerca de cómo abordar momentos de ira, o de duelo, etc., eran escritos que circulaban entre el filósofo que los producía y aquellas personas que recurrían a él en búsqueda de consejos. (Cf. Foucault, 2014, p. 314). Asimismo, del fragmento también se deduce que este trabajo requiere un ejercicio sistemático de la escucha. La escucha también se relaciona con esa dimensión experiencial que abre una brecha en el "encierro" del sujeto en sus propias ideas.

Ahora bien, es cierto que en su práctica terapéutica el psicoanálisis no promueve específicamente ejercicios de este tipo. Aun así, creo que es posible trazar algunas similitudes entre ambos discursos. En muchas ocasiones, he descubierto que puedo utilizar las intervenciones de mi analista como una especie de registro similar a la función lógica que Foucault describe para los *hypomnemata*. Ante algunas dispersiones, dudas, incoherencias de parte del sujeto, la intervención del analista apunta a volver a vincular y confrontar la *stultitia* subjetiva con elaboraciones o matrices de acción definidas en sesiones previas. Esos fragmentos de conversación aparecen ante situaciones de la vida que merecen su aplicación, poniendo al sujeto en una actitud o bien de aceptación de la verdad producida previamente o bien de posibilidad razonada para la modificación de la misma. Incluso mi contacto con las ideas de Lacan me ha llegado desde mi analista, quien me ha citado en numerosas ocasiones fragmentos típicos del psicoanalista francés para promover la comprensión de algunas cuestiones. Entonces, ¿por qué no podría pensarse la moderna terapia psicoanalítica como una instancia de producción y circulación de este tipo de registro que contribuye a la producción de verdades subjetivas? Creo que lo dicho basta para mostrar que las técnicas de sí estudiadas por Foucault (Meditación, escucha, lectura, escritura) no se reducen a meras recetas que hay que aplicar mecánicamente. Por el contrario, se presentan como ejercicios experienciales para mover al sujeto de su posición e incorporar racionalmente (y no dogmáticamente) matrices de acción y de relación con los otros.

4. c. El cinismo y la constitución de sí

Por último, me gustaría mostrar que una parte de esta constitución del sujeto tiene lugar a través de la *parresía*. Con esta noción, Foucault expone claramente la función del otro en la constitución de uno mismo. Aquí también vale recordar que el paso por el otro a través de la dinámica de la conversación y la escucha es una de las claves del dispositivo psicoanalítico. Al vínculo con un Otro de carácter esencial e ideal, el psicoanálisis opone un pasaje por otro (con minúsculas) que sea capaz de ofrecer el sujeto un discurso de verdad. (Cf. Allouch, 2007, p. 40). Para el caso de la *parresía*, el mecanismo es doble. Por un lado, decir lo que se cree verdadero ante otro implica un coraje que conduce a asumir los riesgos de tomar una posición ante el mundo. Y esto excede el mero posturo político, científico, artístico, etc. Significa algo más profundo relacionado con asumir un sentido vital y las implicancias del propio deseo. Creo que algo de esto también intuía Lacan en un famoso pasaje de *Kant con Sade* cuando afirmaba: "El deseo, lo que se llama deseo, basta para hacer que la vida no tenga sentido si produce un cobarde" (Lacan, 2009, p.743).

Pero también, que otros puedan ejercer la *parresía* para con uno mismo es una forma de constituir y elaborar una relación de sí. El ejemplo más claro para mostrar esta situación lo representa el episodio del encuentro de Diógenes el cínico con Alejandro Magno. A Foucault le interesaba mucho esta anécdota que sirve como tipificación ideal de la ascesis que aporta el cínico. En otros trabajos me he concentrado más en analizar esta relación desde la condición del *parresiasta*. Foucault analiza que en la *parresía* se juega una dimensión dramática de quien se arroja a decir una verdad asumiendo los riesgos de una situación. En esta ocasión me gustaría concentrarme en aquello que ocurre del lado de Alejandro, a quien el contacto con el filósofo lo incita a establecer otro tipo de relación consigo mismo. En efecto, Diógenes tipifica la figura del *parresiasta*, es decir, aquel que nos dice lo que nos molesta oír incitándonos a ocuparnos de nosotros mismos. Y eso que es incómodo de oír, molesta porque hay verdad allí. Pero no verdad entendida en términos de correspondencia entre un juicio y un objeto, sino una verdad relacionada con el derrumbe de aquello que Alejandro creía ser antes de entrar en el diálogo con Diógenes. En efecto, toda la *parresía* del cínico apunta a cuestionar la investidura legal en la que Alejandro cree firmemente. Esto genera una incomodidad

por parte de Alejandro quien de pronto se encuentra con que no es la persona que creía ser. A diferencia del diálogo socrático en el cual el interlocutor de Sócrates llega a un punto en que no sabe qué decir porque descubre que no sabe, el diálogo con el filósofo cínico induce a una confusión relacionada con la indefinición acerca del tipo de persona que uno es. Dice Foucault que esa incomodidad "Es la incomodidad, la angustia de quien oscila entre orgullo y depresión, entre alegría y ansiedad, que no sabe qué clase de persona es" (Foucault, 2017, p. 234) Creo que puede retomarse aquí esa idea citada al inicio de este escrito de que el dispositivo psicoanalítico procura introducir una torsión similar respecto a las creencias del sujeto. Es interesante advertir que Foucault rastrea en este tipo de diálogo con el cínico el surgimiento de una actitud que describe como "combate espiritual" (Cf. Foucault, 2017, p. 232) y considera que puede constituir una de las raíces del mismo psicoanálisis (Cf. Foucault, 2017, p. 237). La principal característica de este encuentro es que no concluye en ninguna enseñanza positiva, sino que consiste en el análisis, el señalamiento, las implicancias y los vaivenes de una especie de querrela permanente. Dice Foucault de este encuentro:

Diógenes comienza un discurso, un discurso continuo, pero en este la cuestión no pasa por decir algo que pueda ser la verdad de una tesis positiva. Diógenes se contenta con hacer una descripción precisa de los tres principales defectos que están siempre ligados al carácter regio: la inclinación por el placer, la apetencia de riquezas y la ambición desordenada en la vida política. (Foucault, 2017, p. 234)

Se deduce de esta reflexión que el diálogo con el filósofo no conduce a la adquisición de un estado de ánimo definitivo, sino a delimitar estratégicamente algunos nudos que son irreductibles. Me atrevería a afirmar que lo reseñado aquí por Foucault permite tipificar el sentimiento con el que muchas veces se deja una sesión de psicoanálisis, sin haber llegado a una solución positiva respecto de algún problema, pero habiendo elaborado reflexiones que permiten vincularse de otro modo con una trama sintomática irreductible -que suele ser la condición de esos problemas-. Y este parece ser precisamente el objetivo de ese combate que propone el cínico.

Lo interesante es que al final del diálogo no hay enseñanza positiva, sólo el análisis o la indicación de los objetivos de un combate permanente. La expresión 'combate espiritual', 'lucha espiritual' no aparece todavía aquí por supuesto. Pero lo interesante es que no hay tesis metafísica, aserción metafísica, afirmación teórica: únicamente la descripción de los efectos que Alejandro tendrá que combatir durante su vida entera. (Foucault, 2017, p. 234)

Es interesante advertir que las características de ese combate no parecen orientarse únicamente a una confrontación radical y absoluta contra todo orden, sino a alcanzar cierta relación consigo mismo que es independiente del estatus institucional. A su vez, es posible repensar aquí la percepción tradicional que se tiene del cinismo como una vida en disidencia caótica respecto a las convenciones sociales, es decir, como una rebeldía desbocada ante los otros. Nótese que el combate que promueve Diógenes no parece apuntar tanto allí, sino inclinarse por enfrentar con coraje los defectos inherentes que se siguen de la condición de Alejandro. Más allá de que Diógenes asumiera, en la singularidad de su vida, un combate abierto y radical contra toda convención social, el nudo de la ascesis propuesta parece estar en otro lado. En efecto, se vincularía preferentemente con el modo en el cual se asume una forma de vida específica. Por esa razón, no se trata tanto de negar de manera absoluta las imposiciones y exigencias que nos impone nuestro vínculo con los otros, no se le propone a Alejandro abandonar la magistratura, irse a vivir a un tonel y a comer carne cruda. Tampoco se lo incita a llevarle la contra al mundo ni al rechazo caótico de todo vínculo social. De lo dicho se puede deducir que no apunta a ese tipo de rebeldía caótica la operación ascética promovida por el cínico. Por el contrario, se lo invita, más bien, a reconocer y a asumir con coraje las implicancias

que conlleva el ejercicio de su propia actividad, una vez que ha caído por el suelo los sentidos impuestos en los que creía firmemente.

El cínico es por esencia un disidente, un hereje y la prueba de ello es la liviandad y el tono desafiante que Diógenes utiliza con Alejandro. Pero creo que esta caracterización que realiza Foucault permite arrojar elementos importantes para pensar que esa herejía excede algunos gestos típicos que se le atribuyen. Así, cuestiones tales como la vida miserable, la mendicidad, la confrontación con otros a partir de esas características, bien podrían aparecer como superficiales a la luz de esta dimensión más profunda que he señalado. Foucault explica que el *ethos* cínico ha sido recuperado por el cristianismo, pero solamente en lo que se refiere a estos gestos externos. Los monjes también tomarán los hábitos de la mendicidad y el estilo de vida callejero. Lo cual reviste un gran interés para mi argumento, ya que supone que toda aquella dimensión del combate espiritual excede la mera gesticulación. Más allá de la trivialidad de esos gestos -que parece que bien pueden servir a cualquier finalidad-, la potencia del planteo cínico se encuentra en otro lado. La dimensión sustancial de esta ascesis se orienta a alcanzar una determinada relación consigo mismo orientada por dos procesos estrechamente vinculados: por un lado, la desarticulación de una impostura idealista, y por otro, el coraje para vivir una vida singular en disidencia con las ilusiones que alimenta un *Gran Otro* (cualquiera sea la identidad que esta función adopte).

Ahora bien, en una entrevista que puede verse en YouTube el psicoanalista Ernesto Sinatra tipifica con mucha precisión las diferencias entre tres posiciones: el cínico, el canalla y el tonto¹¹. Mientras el tonto es aquel que cree en un *Gran Otro* capaz de otorgar un sentido a su vida, el cínico no cree que exista tal cosa, sólo cree en su propia satisfacción. Pero a diferencia de ambos, el canalla es aquel que sabe hacer uso de esa inexistencia del Otro para ponerse en ese lugar y dirigir a los demás. En esta tipificación, es significativo que la posición del cínico parece estar a una distancia de esos dos excesos. En este punto, considero que puede tenderse un puente entre estas características de la herejía cínica y aquella herejía que pensaba Lacan orientada a hacer uso de una trama sintomática irreductible. Creo que esta operación compone lógicamente con el modo en que Diógenes desarticula los sentidos en los cuales Alejandro cree de manera idealista. Lacan arroja una pista clara sobre esta cuestión cuando invita a hacer uso de una buena herejía, estrechamente vinculada al modo singular de anudar las tres dimensiones del ser hablante: lo Real, lo Simbólico, y lo Imaginario. Se sabe que la topología del nudo borromeo supone que estas dimensiones están enlazadas a la manera de anillos, de tal modo que no componen una totalidad o confluencia dialéctica, sino que expresan la falta irreductible de lo real. Por ende, si uno de estos anillos se suelta, el conjunto se descompone (la muerte, la locura). Lo real, en última instancia, es sin ley: "el verdadero real implica ausencia de ley" (Lacan, 2018, p. 135). En este punto, es posible reconocer que algo de razón tiene el cínico al pensar y actuar desde la relatividad de todo sentido y el desafío a las creencias ingenuas sobre la realidad. Pero que lo real sea sin ley, no quiere decir que no se pueda, con las energías de una vida humana, alcanzar un sentido que no será absoluto, pero sí ligado a un goce singular. Desde ese punto, Lacan analiza la "personalidad" del escritor James Joyce e interpreta que para el caso de Joyce el nudo borromeo hubiera podido descomponerse. Pero el ejercicio de la escritura actúa en él anudando a la manera de un cuarto anillo -el *sinthome*-, evitando la disolución del conjunto y habilitando una gran producción artística (Cf. Lacan, 2018, p. 148-149). Lo que quisiera señalar mediante este ejemplo es que existe un modo singular de vivir y dar un sentido finito al vacío que supone lo real, anudando con los sentidos contingentes de los otros que se encuentran en igual situación. Se perfila allí la clave de una estética vital que se puede reconocer y cultivar en

¹¹El video se titula "¿Qué es un canalla?" y se encuentra en el canal *De inconscientes*: <https://www.youtube.com/watch?v=XWBF5R0mcKo>

cada caso. Creo que este punto constituye la clave para pensar una buena herejía capaz de elaborar un modo de existencia que, sin negar la influencia irreductible de los otros en nuestra vida y sin desconocer las dificultades del propio carácter, permita, asimismo, producir alguna invención, algún modo singular de hacer algo con las energías propias. Desde ese punto, se hace posible pensar un vínculo con los demás evitando los excesos que supone la creencia en un Otro, es decir, apartándose tanto de actitudes de sumisión pasiva como de imposición canallesca de la propia perspectiva.¹² Dice Lacan:

Es un hecho que Joyce elige, por lo cual es, como yo un hereje. Porque el hereje se caracteriza precisamente por la *haeresis*. Hay que elegir el camino por el cual alcanzar la verdad, tanto más cuanto que, una vez realizada la elección, esto no impide a nadie someterla a confirmación, ser hereje de la buena manera. La buena manera es la que, habiendo reconocido la naturaleza del *sinthome*, no se priva de usarlo lógicamente hasta alcanzar su real, al cabo de lo cual él apaga su sed. (Lacan, 2018, p. 15)

Se aprecia aquí, una invitación a reconocer el síntoma y a hacer uso de él sin inflaciones idealistas o narcisistas, sino procediendo a un efectivo reconocimiento de las tramas en las cuales late el deseo. Esto supone asumir tanto las satisfacciones como las dificultades que eso conlleva. Pienso que puede establecerse aquí un vínculo con esa torsión sugerida por Diógenes a Alejandro. Allí se encuentra una invitación a asumir su condición alejada de esa impostura nefasta con la cual el rey griego inicia el diálogo. Vale recordar que Alejandro se presenta ante el cínico creyéndose con el poder de hacer y proveer cualquier cosa: "¿qué quieres tú de mi poder?", habría dicho Alejandro a Diógenes. Ante esa impostura, el cínico se limita a responder: "deseo que te corras porque me estas tapando el sol".

Creo que este paso desde lo que se cree ser hacia la realidad de una trama sintomática tiene consecuencias muy importantes tanto para el psicoanálisis como para la filosofía. En contra de los goces normalizados que se articulan tan fácilmente con las formas hegemónicas de producción, de consumo y de gobierno, reconocer y elaborar un deseo singular constituye un gesto básico de resistencia. Me gustaría sugerir que allí se encuentra el puntapié inicial de una disidencia razonada, capaz de generar que la persona pueda replantearse los modos en los cuales debe integrar y componer las formas de ser, pensar y producir su propia vida en una relación ineludible con los demás. Siguiendo esta línea, el presente escrito pretende contribuir a una línea abierta por el propio Foucault cuando sugería el desarrollo de tecnologías de sí que fueran capaces de habilitar una nueva política de nosotros mismos:

Tal vez, el problema no es descubrir un sí mismo positivo o el fundamento positivo de sí mismo. Tal vez nuestro problema ahora consiste en descubrir que el sí mismo es sólo el correlato histórico de la tecnología construida en el transcurso de nuestra historia. Tal vez el problema es cambiar esas tecnologías. Y en ese caso, uno de los principales problemas políticos sería hoy, en el sentido estricto de la palabra, la política de nosotros mismos. Les agradezco mucho. (Foucault, 2016, p.94)

¹² Me han resultado útiles para pensar estas cuestiones las reflexiones del psicoanalista Ernesto Sinatra. En un libro reciente acerca del problema de las adicciones el autor realza la función del análisis como un dispositivo que permite el pasaje desde el goce que impone la ley del Otro al goce sintomático y singular del propio sujeto: "El punto que quiero destacar y que Jacques Alain Miller pescó con precisión es ¿cómo pasar de los asuntos de familia en los que el Otro constituye la matriz del sentido, del "destino" en el que suele refugiarse el individuo, al *sinthoma* singular que encausa el goce de cada uno" (Sinatra, 2020, p. 118-119).

5. Palabra finales

La argumentación anterior ha permitido rastrear algunas formas de trabajo ascético sobre la propia subjetividad. El estudio de estas *técnicas de sí* permite tipificar la posición de Foucault para repensar e intentar revertir ciertas formas de servidumbre, una cuestión que emerge desde lo más profundo del proyecto foucaulteano. Estas técnicas, no se presentan como recetas para encasillar y normalizar el deseo, sino como formas de elaborar las tramas vitales de manera autónoma y relacional, constituyendo así un modo de llevar adelante un trabajo estético sobre la propia existencia.

En este rastreo se han ido señalando ciertas similitudes metodológicas entre el carácter materialista de las técnicas de sí y algunos presupuestos teóricos del psicoanálisis de Lacan. La importancia de este vínculo se presenta a la hora de pensar la dimensión actual de este trabajo ascético. El propio Foucault reconocía que estas técnicas no podían ser traídas sin más hasta el presente. Creo que la argumentación precedente ofrece herramientas para pensar al psicoanálisis como un dispositivo actual y eficaz para realizar el trabajo estético sobre la propia existencia, evitando los riesgos del esencialismo y la normativización. Mucho se habla de la estética de la existencia en Foucault, un concepto desarrollado en el último tramo de su investigación que no pudo recibir un tratamiento más sistemático por parte de su autor. Muchos textos y artículos sólo se limitan a mencionar esa cuestión y no logran definir con claridad qué sería esa estética ni cómo practicarla. Por esa razón, a través del diálogo entre ambos autores, se puede encontrar una vía concreta para estilizar a un sujeto autónomo y relacional capaz de hacer uso de una buena herejía.

Al mismo tiempo, los argumentos trabajados pueden constituir un aporte a la disciplina psicoanalítica. El texto de Allouch (2007) es la expresión sintomática de que la *Hermenéutica* de Foucault también logró interpelar al psicoanálisis y hacerlo recordar su dimensión espiritual antes que médica y normalizadora. Esta dimensión es fundamental, sobre todo cuando dicha disciplina se encuentra cada vez más cuestionada por paradigmas médicos y neurocientíficos que niegan su efectividad en la transformación del sujeto. Por esta razón, el estudio del carácter materialista de las *prácticas de sí* puede fortalecer la vigencia del psicoanálisis. Asimismo, y como he procurado mostrar a través de algunos ejemplos, el estudio de estas prácticas puede ser efectivo para enriquecer algunas intervenciones terapéuticas sobre la vida de las personas.

Referencias

- Alazraqui, H. (2016) "Sujeto y verdad: una convergencia entre Foucault y Lacan" *Revista Perspectivas metodológicas*, Vol. 16, N°18.
- Allouch, J. (2011) *Erótica del duelo en tiempos de muerte seca*. El cuenco de plata.
- Allouch, J. (2007) *El psicoanálisis, ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*. El cuenco de plata.
- Álvarez Yágüez (2013) *El último Foucault. Voluntad de Verdad y subjetividad*. Madrid.
- Badiou, A. (2002) *Condiciones*. Siglo XXI Editores.
- Badiou, A. (2009) *Teoría del Sujeto*. Editorial Prometeo.

- Bonoris, B. (2013) "¿Es el psicoanálisis es una práctica de libertad? Diálogos entre Foucault y Lacan sobre el sujeto y la verdad" *Verba volant. Revista de filosofía y psicoanálisis*. Año 3, N°2.
- Farrán, R. (2021) *La razón de los afectos. Populismo, feminismo, psicoanálisis*. Prometeo libros.
- Farrán, R. (2018) *El uso de los saberes. Filosofía, psicoanálisis, política*. Borde pálido Editora.
- Foucault, M. (2014) *La hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014 b) *Del gobierno de los vivos*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014 c) *Obrar mal, decir la verdad*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2013) *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2016) *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Darthmouth, 1980*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2018) *¿Qué es la crítica?* Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2019) *Las confesiones de la carne*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2017) *Discurso y verdad: conferencias sobre el coraje de decirlo todo*. Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (2007) *Seminario 10*. Paidós.
- Lacan, J. (2008) *Seminario 16*. Paidós.
- Lacan, J. (2009) *Escritos 1*. Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (2001) *Seminario 1. Los escritos técnicos de Freud*. Paidós.
- Lacan, J. (2018) *Seminario 23. El sinthome*. Paidós.
- Leserre, A. (2020) *La hidra neoliberal. Psicoanálisis, política, época*. Editorial Grama.
- Livszyc, P. (2011) "Reconocimiento y desconocimiento en Althusser y Lacan" En: *Sujeto, política y psicoanálisis. Discusiones althusserianas con Lacan, Foucault, Laclau, Butler y Zizek*. Buenos Aires: Prometeo libros.
- Sinatra, E. (2020) *Adiciones*. Editorial Grama.
- Summers, J. P. (2020) "Lógica, corporeidad y cuidado de sí: Foucault y los estoicos antiguos" *Eikasía*, N°92.