

¿Es el psicoanálisis una práctica de la libertad?
Diálogos entre Foucault y Lacan sobre el sujeto y la verdad

BRUNO BONORIS

Introducción: el sujeto y la verdad

Las referencias de Foucault al psicoanálisis fueron frecuentes y variadas. Desde el minucioso examen del estatuto de la locura hasta sus trabajos sobre la genealogía del poder en los dispositivos de sexualidad, Foucault esgrimió una mirada aguda y crítica sobre la teoría psicoanalítica, señalando fundamentalmente cómo el psicoanálisis, que se pretendía a sí mismo como una práctica liberadora, era al contrario un dispositivo que mantenía y reforzaba las relaciones de poder y de sujeción.

Sin embargo, esta no es la única dirección de los comentarios de Foucault. Podría afirmarse, en verdad, que tuvo con aquél una relación ambivalente y reversible, un *odioamoramiento*,¹ ya que si bien son incuestionables las diatribas recién mencionadas, también es cierto que compartió su empresa mayor con el psicoanálisis, o mejor dicho, con el psicoanálisis lacaniano. En efecto, existió un asunto en común que pudo aproximar a autores tan diversos y prolíferos, y que constituyó el punto central de la interlocución casi siempre tácita entre ambos: la cuestión del sujeto y la verdad. Y no se trató sólo de un tema de interés compartido, sino de una misma plataforma teórica que orientó tanto las hipótesis de Foucault como las de Lacan (Cf. Birman, 2007; Eribon, 1995).

La propuesta freudiana del descentramiento del sujeto a partir del enunciado del inconsciente derivó en la inevitable pérdida de toda consistencia ontológica del sujeto y, por lo tanto, en un problema crucial para todo el pensamiento que lo sucedió (Birman, 2007). Desde esta perspectiva, los proyectos teóricos de Foucault y Lacan, herederos cada uno a su manera de la obra freudiana, tuvieron como eje la deconstrucción del

¹ *Odiamoramiento* es un neologismo introducido por Lacan en el *Seminario XX: "Aún"*, clase del 20 de marzo de 1973. A partir de la condensación de los términos odio y amor, Lacan logra señalar que ambas

sujeto tradicional de la filosofía, fuente y origen de sus pensamientos, yoico y consciente, reflexivo e idéntico a sí mismo, poseedor de una interioridad que debía explorarse hasta sus últimos escondrijos. El sujeto moderno se erigió como fundamento y centro del mundo y adquirió características inmutables, y por lo tanto, fuera de toda historicidad. La noción de inconsciente le ofreció a Foucault la posibilidad de concebir una subjetividad que no era el origen, sino el producto histórico de la interrelación entre los regímenes de poder y saber, y en consecuencia le brindó los medios para pensar modos alternativos de la economía presente entre el sujeto y la verdad. A partir de la aparición del inconsciente, emergió la idea de que el sujeto no es origen ni fundamento sino que, siguiendo los dichos de Foucault,

“se forma a partir de un conjunto de procesos que no son del orden de la subjetividad sino de un orden [...] más fundamental y más originario que el sujeto mismo. El sujeto tiene una génesis, el sujeto no es originario. Ahora bien, ¿Quién dijo esto? Sin duda Freud. Pero fue necesario que Lacan lo hiciera aparecer bien a las claras.” (citado en Eribon, 1994: 328)

Con el propósito primordial de investigar los modos de producción del sujeto, Foucault advierte la importancia de Lacan por haber expuesto “cómo, a través del discurso del enfermo y de los síntomas de sus neurosis, son las estructuras, el sistema mismo del lenguaje –y no el sujeto– los que hablan. Antes de todo pensamiento humano, ya habría un saber, un sistema” (Eribon, 1994: 313).

En resumen, Freud, abrió al pensamiento contemporáneo la posibilidad de reflexionar sobre un sujeto absolutamente nuevo con respecto a la concepción tradicional de la filosofía. Esta propuesta será radicalizada y formalizada por Lacan a través de las relaciones entre el concepto de inconsciente y los postulados de la lingüística estructural. El inconsciente como discurso del Otro, entre otras hipótesis coetáneas, le otorga a Foucault las vías de acceso para investigar un pensamiento independiente de la interioridad del hombre, un *pensamiento del afuera* (Foucault, 1988) que no es modelado, sino que modela al sujeto.

pasiones son las dos caras de la misma moneda, sustituyendo de este modo a la noción clásica de “ambivalencia”.

Quizá el cruce más importante en el diálogo implícito entre Foucault y Lacan se haya dado en lo que el primero denominó “la estética de la existencia”. Luego de haber investigado las formas de veridicción en las prácticas discursivas que constituían saberes científicos, y más tarde las técnicas y los procedimientos a través de los cuales se pretende conducir la conducta de los otros en términos de poder, Foucault se dedicó a analizar las diferentes formas por cuyo intermedio el individuo se constituye como sujeto (Foucault, 1982-83). Transitó, podríamos decir, desde los modos de sujeción a partir del juego dialéctico entre los regímenes de saber y poder, a las formas de subjetivación por las prácticas de cuidado de sí.

Esencialmente en sus últimos tres cursos del Collège de France –*La hermenéutica del sujeto*, *El gobierno de sí y de los otros* y *El coraje de la verdad*– Foucault se consagró al estudio metódico de la historia de las relaciones entre sujeto y verdad en el pensamiento occidental. A tal efecto –y tomando como referencia la filosofía antigua grecorromana– opuso dos modos de relación entre el sujeto y la verdad, dos principios que tuvieron destinos heterogéneos en la historia de las formas de subjetivación: el *gnóthi seautón* (“conócete a ti mismo”) y la *epimeleia heautou* (“cuidado de sí, preocupación de sí o inquietud de sí”). La tesis principal de Foucault es que por motivos históricos, que precisaremos más adelante, se produjo una inversión entre la jerarquía de los dos principios de la antigüedad: en la cultura grecorromana el conocimiento de sí se presentaba como una consecuencia y derivación del cuidado de sí. En el mundo moderno, en cambio, el conocimiento de sí se constituyó como el principio fundamental a la vez que se produjo el olvido del cuidado de sí. De este modo, al obtener su verdad a través de las transformaciones producidas en las prácticas de conocimiento de sí, el hombre occidental se convirtió en un animal de confesión (Foucault, 1976).

La hegemonía del precepto délfico “conócete a ti mismo” en las relaciones del sujeto con la verdad a lo largo de la historia –con todas las mutaciones que ha sufrido– no debería ser un tema de poca importancia para los psicoanalistas. A fin de cuentas nuestro propósito, o al menos uno de ellos, es lograr la restitución de las funciones del deseo y la verdad en el campo del saber en cada uno de nuestros analizantes (Eidelsztein, 2008), conseguir una nueva relación del sujeto con la verdad. ¿Pero bajo qué modalidad lo intentamos? ¿Es posible ubicar al psicoanálisis como parte del linaje de alguno de estos dos principios? La pregunta no es inocente. Las críticas realizadas al psicoanálisis

freudiano por asentarse dentro de las prácticas confesionales heredadas del cristianismo (Foucault, 1976) ponen en cuestión la supuesta faceta subversiva del mismo y lo ubican como una práctica absolutamente conservadora y como un dispositivo más de sujeción.

A pesar de esto, será el mismo Foucault quien pondrá esta afirmación en suspenso y se preguntará por el modo en que el psicoanálisis se inscribe en la historia del sujeto y la verdad. En palabras del autor: “la fuerza de los análisis de Lacan radican precisamente en esto: que él fue, creo, el único desde Freud que quiso volver a centrar la cuestión del psicoanálisis en el problema, justamente, de las relaciones entre sujeto y verdad” (Foucault, 1981-82: 44). Lacan habría intentado desplegar la interrogación sobre el precio que el sujeto debe pagar por decir la verdad sobre sí mismo y los efectos que tiene sobre éste el propio acto de enunciarla. De este modo, según Foucault, se habría recuperado la más antigua tradición sobre el cuidado de sí.

La pregunta que nos hacemos es la misma que Foucault (1981-82) dejó sin resolver, y que nosotros intentaremos abordar introductoriamente:

“¿Se puede, en los términos mismos del psicoanálisis, es decir, de los efectos de conocimiento, plantear la cuestión de esas relaciones del sujeto con la verdad, que –en todo caso desde el punto de vista de la espiritualidad y la *epimeleia heautou*– no puede, por definición, plantearse en los términos mismos del conocimiento?” (Foucault, 1981-82: 44)

El objetivo de este trabajo no es realizar una analogía o una comparación irremediabilmente anacrónica entre el psicoanálisis y las prácticas antiguas del cuidado de sí, sino que aspira a determinar preliminarmente el lugar propio del psicoanálisis dentro de una herencia histórica de las relaciones entre el sujeto y la verdad. Para decirlo de otro modo: ¿es el psicoanálisis una práctica de sujeción o una práctica de libertad?

El momento cartesiano y la forclusión de la verdad

Para comprender mejor el lugar del psicoanálisis dentro de la herencia histórica de las relaciones entre el sujeto y la verdad, primero debemos examinar los motivos de la inversión jerárquica entre el “conócete a ti mismo” y el “cuidado de sí”. Habíamos mencionado que el precepto délfico del *gnóthi seautón* “absorbió” las prácticas del cuidado de sí, y por lo tanto, estas últimas perdieron relevancia a lo largo de la historia. Ahora bien, ¿cuáles son los motivos de esta modificación?

La hipótesis de Foucault (1981-82) es que esta inversión terminó de producirse por un acontecimiento histórico que él denominó “momento cartesiano” y que operó en dos direcciones: modificó filosóficamente el “conócete a ti mismo” y descalificó el “cuidado de sí”. El “momento cartesiano” situó en el origen del proceder filosófico a la evidencia tal como se da efectivamente en la conciencia, es decir, como autoconocimiento. Según Foucault (1981-82), el *cogito cartesiano*:

“Al situar la evidencia de la existencia propia del sujeto en el principio mismo de acceso al ser, era efectivamente este autoconocimiento (ya no con la forma de la prueba de la evidencia sino con la de la indubitabilidad de mi existencia como sujeto) el que hacía del conócete a ti mismo un acceso fundamental a la verdad.” (Foucault, 1981-82: 44)

Si bien podría establecerse una diferencia notable entre los modos de conocimiento de sí socrático y cartesiano, lo principal de la maniobra moderna consistió en reforzar una característica en el acceso a la verdad que venía ganando terreno paulatinamente en la historia de occidente: el sujeto ya no necesitará realizar una transformación sobre sí mismo para acceder a la verdad.

Para comprender mejor esta idea, es necesario referirnos a la diferencia establecida por Foucault (1981-82) entre filosofía y espiritualidad. Según el autor, la filosofía es la forma de pensamiento que se pregunta por lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad y que se interroga por las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad; por otro lado, la espiritualidad será el conjunto de “búsquedas, prácticas y experiencias que [...] constituyen, no para el conocimiento, sino para el sujeto [...] el precio a pagar por tener acceso a la verdad” (Ibíd. p. 33). La espiritualidad, a diferencia de la filosofía, implica que el sujeto que quiera acceder a la verdad deba transformar, no el conocimiento, sino el sí mismo. El “momento cartesiano” termina por separar estos

dos ámbitos que en la antigüedad eran inherentes. Desde esta perspectiva, el cuidado de sí, como práctica espiritual, puede definirse como las transformaciones que se deben realizar sobre el sí mismo como condición necesaria para el acceso de la verdad.

Antes de que se produjera esta separación un acto de conocimiento jamás podría en sí mismo dar acceso a la verdad “si no fuera preparado, acompañado, duplicado, consumado por cierta transformación del sujeto, no del individuo, sino del sujeto mismo en su ser de sujeto” (Foucault, 1981-82: 34). Por el contrario, en la modernidad el sujeto puede acceder a la verdad exclusivamente a través del conocimiento, sin la necesidad de haber modificado en nada su ser de sujeto. El científico, el filósofo, o cualquiera que busque la verdad en la modernidad, es capaz de reconocerla en sí mismo a través de un método de conocimiento. Esto no quiere decir que no haya condiciones para obtener la verdad, lo que sucede es que todas ellas son extrínsecas al sujeto: en primer lugar cláusulas inherentes al conocimiento ligadas al método científico y en segundo lugar, culturales, como la formación académica, el estatus social, el consenso científico, etc. Estas condiciones, nos dice Foucault, no conciernen al sujeto en su ser, sino que incumben a la modalidad del conocimiento y a la existencia concreta del individuo.

¿Pero qué quiere decir Foucault cuando realiza esta distinción entre individuo y el ser del sujeto? ¿No son las condiciones culturales transformaciones que debe hacer el sujeto sobre sí mismo para tener acceso a la verdad? Creemos que el problema primordial que está en juego en la división entre la espiritualidad y los modos de acceso a la verdad post “momento cartesiano” reside en que las condiciones que debe tener el individuo para acceder a la verdad *son condiciones universales, iguales para todos*; por lo tanto, no debe poner en cuestión su modo de ser, su historia, la verdad particular que atraviesa su vida. De más está decir que el conocimiento como método único de acceso a la verdad no modifica, transfigura o estremece al sujeto. La recompensa aquí es “el camino indefinido del conocimiento [que] se abrirá simplemente a la dimensión indefinida del progreso” (Foucault, 1981-82: 37). Finalmente, lo que queda excluido para el sujeto en los modos de acceso a la verdad a partir del “momento cartesiano” es *su* verdad, es decir, lo que constituye su subjetividad.

Si seguimos esta línea de lectura, las resonancias con los postulados lacanianos son notables. En *La ciencia y la verdad* Lacan (1965) afirma que “es impensable que el psicoanálisis como práctica, que el inconsciente, el de Freud, como descubrimiento,

hubiesen tenido lugar antes del nacimiento, en el siglo [...] XVII, de la ciencia” (Lacan, 1965: 814). El psicoanálisis sólo es posible en determinadas condiciones históricas de la relación entre el sujeto y la verdad, y éstas se precipitaron con el surgimiento *cogito cartesiano* y el correlativo nacimiento de la ciencia moderna. La tesis de Lacan es que a partir de estos dos sucesos –definitivamente interrelacionados entre sí– se provocó la forclusión de la verdad en el campo del saber, motivo por el cual el sujeto del psicoanálisis –que es el sujeto de la ciencia, el sujeto que la cultura científica produjo– se encuentra dividido entre saber y verdad. En consecuencia, el saber sólo podrá ser alcanzado a través de las *cogitaciones*, y la verdad, forcluida del campo del saber, no podrá ser aprehendida en su totalidad y perderá su función de garantía.

La forclusión de la verdad a partir del *cogito* cartesiano y la ciencia moderna, podríamos decir, tiene una doble cara: por un lado, la erradicación de la verdad transcendental, universal y atemporal, de la verdad como esencia del ser (tal como podríamos pensarla antes de la modernidad, por ejemplo, la verdad divina inherente a Dios en el Medioevo expresada en los Textos sagrados). En consecuencia, la ciencia operará con la exactitud, y la verdad, forcluida por la ciencia, habitará en la asíntota infinita del método o, como sostuvo Foucault, en “la dimensión indefinida del progreso”. Por otro lado, la ciencia elimina la función de la verdad particular o subjetiva de sus explicaciones, no permite que la verdad subjetiva de aquél que conoce cumpla papel alguno en sus teorías (Eidelsztein, 2008). En el camino hacia el saber, la verdad del investigador, su drama subjetivo, no es relevante.

En primera instancia, parecería que ambos autores comparten las ideas principales.² Sin embargo, nos queda por elucidar el siguiente problema: para Foucault, a diferencia de Lacan, en la modernidad el conocimiento puede dar acceso a una verdad; según él, lo que queda excluido, como dijimos anteriormente, es la espiritualidad, entendida como

² Es de crucial importancia que hagamos la siguiente aclaración: Foucault, a diferencia de Lacan, que se había formado en epistemología con Koyré, nunca pensó que el “momento cartesiano” hubiese sido un punto de ruptura o quiebre con respecto a modalidades anteriores. Para él, en verdad, el trabajo para separar el principio de acceso a la verdad a partir de un sujeto cognoscente, y por el otro, la necesidad espiritual de un trabajo sobre sí mismo para el acceso a la misma, había comenzado mucho tiempo antes a partir de la oposición entre la espiritualidad y la teología. A su vez, Foucault plantea que la inquietud por la espiritualidad no ha desaparecido del todo y muchos filósofos modernos (Spinoza, Nietzsche, Husserl, Heidegger, etc.) se han visto compelidos a recuperar estas viejas cuestiones. Por último, en algunas prácticas como el psicoanálisis, se encuentran algunos elementos de las exigencias de la espiritualidad (Foucault, 1981-82: 40-44). A pesar de esta aclaración, nuestras hipótesis no parecen perder fuerza argumentativa.

las transformaciones que debe hacer el sujeto sobre sí mismo para acceder a la verdad. Ahora bien, cuando Foucault dice que en la modernidad el conocimiento puede dar acceso a la verdad, ¿a qué verdad se refiere? ¿Son equivalentes la verdad a la que se llega por medio del cuidado de sí, de la obtenida a partir del conocimiento? No vacilaremos a la hora de responder negativamente, ya que es el mismo Foucault quien se encarga de esclarecer el problema. En la clase del 3 de febrero de 1982, ante la pregunta de un oyente sobre esta dificultad, dice:

“Tener acceso a la verdad es tener acceso al ser mismo, un acceso que es tal que el ser al cual se accede será al mismo tiempo, y de rebote, el agente de transformación de quien tiene acceso a él [...] es muy evidente que el conocimiento de tipo cartesiano no podrá definirse como acceso a la verdad: será el conocimiento de un dominio de objetos. En este caso, para decirlo de algún modo, la noción de conocimiento del objeto sustituye la noción de acceso a la verdad.” (Foucault, 1981-82: 37)

A partir de esta cita, la ambigüedad entre las posturas de Lacan y Foucault se disipa. Finalmente, Foucault afirma que el acceso a la verdad queda erradicado en la modernidad y se sustituye por el conocimiento del dominio de los objetos. Por lo tanto, para ambos autores, la maniobra moderna consistió en forcluir la verdad del campo del saber o del conocimiento.

En el contexto de estas condiciones históricas de la relación entre el sujeto y la verdad, la operación específica del psicoanálisis será la de restituir la verdad del sujeto, contingente y particular, en el campo del saber. ¿Esto significa que el psicoanálisis es una práctica del cuidado de sí tal como la planteó Foucault?

Es cierto que el psicoanálisis, junto con la magia y la religión (Lacan, 1965) es de las escasas prácticas contemporáneas que opera con la verdad, pero a diferencia de estas, debe consistir en una respuesta particular, comunicable y racional (Eidelsztein, 2008). Por lo tanto, el psicoanálisis es una práctica de acceso la verdad, pero que opera a través de un método que toma como hilo conductor al saber racional, o en palabras de Foucault, al conocimiento. A su vez, no es evidente que el psicoanálisis implique necesariamente la transformación del sujeto sobre sí mismo para acceder a la verdad. Para ello deberíamos respondernos qué es ese “sí mismo” que debe modificarse. Por

último, y posiblemente como argumento más importante, es imposible sostener que el psicoanálisis es una práctica de cuidado de sí, tal como la describió Foucault, por el simple hecho de que eran llevadas a cabo por sujetos pre-científicos, es decir, sujetos que tenían otra relación con la verdad. No es un exceso repetir a esta altura de la argumentación que el psicoanálisis sólo tiene sentido si opera sobre el sujeto de la ciencia. Por lo tanto, sería una necedad afirmar que los socráticos, los estoicos o los cínicos practicaban algo similar al psicoanálisis o que los psicoanalistas de la actualidad cumplen el papel de Sócrates, Marco Aurelio o Diógenes. Nuestro interés reside, como mencionamos anteriormente, en ubicar al psicoanálisis en la historia occidental de las relaciones entre el sujeto y la verdad, poder discernir qué heredó de las prácticas del cuidado de sí frente a un mundo que exige a los sujetos conocerse a sí mismos.

Hasta aquí hemos argumentado que el psicoanálisis, como una excepción en la actualidad, es una terapéutica que tiene como operadores principales al saber y la verdad. Desde este punto de vista, recupera una característica fundamental de la práctica antigua del cuidado de sí. Es necesario avanzar en el argumento para poder distinguir si el psicoanálisis está más cerca de las prácticas confesionales del poder pastoral o del cuidado de sí del mundo grecorromano. Para ello avanzaremos en el estudio del cuidado de sí y su relación con el psicoanálisis, intentando distinguir que heredó de las mismas y, por otro lado, cuáles son sus vínculos con el modelo cristiano del conocimiento de sí.

La epimeleia heautou y el psicoanálisis lacaniano

No es posible definir con precisión el “cuidado de sí”, dado que con este término se agrupaban, en un amplio periodo histórico,³ una serie de prácticas evidentemente heterogéneas entre sí. Sin embargo, y esto es lo que las asocia, todas ellas tenían como fin producir una transformación en el sujeto que lo hiciera capaz de acceder a la verdad, y que esa verdad a su vez lo transformara (Cf. Foucault, 1981-82, 1982-83)

³ “Esta historia iría de las primeras formas filosóficas del cuidado (siglo V a. C.) hasta el ascetismo cristiano (siglo V d. C.); una historia de mil años en la que habría que distinguir, al menos, tres momentos fundamentales: el socrático (siglo V a. C.), la edad de oro de la cultura del cuidado de sí mismo (siglos I y II) y el paso del ascetismo pagano al ascetismo cristiano (siglos IV y V)” (Castro, 2011: 87).

Teniendo en el horizonte el interrogante que guía este escrito, rastreadremos las características principales que nos acerquen a un entendimiento más acabado de las prácticas del cuidado de sí y su posible relación con el psicoanálisis.

El Otro de y en la epimeleia heautou

Una de las razones por las cuales las prácticas del cuidado de sí han perdido prestigio, y que no hemos mencionado en el apartado correspondiente, se debe a que existe cierta tradición que nos hace otorgar a la idea de ocuparse de sí mismo un valor negativo. Habitualmente lo consideramos como una experiencia individualista, superficial y egoísta.

En el pensamiento antiguo, por el contrario, tuvo siempre un valor positivo, y nunca se confundió el cuidado de sí con un repliegue individualista. Para ser más precisos, la *epimeleia heautou* se definió fundamentalmente como una forma de intensificar las relaciones sociales, como un modo de vivir juntos, más que como un recurso individualista. En palabras de Foucault (1981-82): “La práctica de sí se liga a la práctica social o, si lo prefieren, la constitución de una relación de uno mismo consigo se conecta, de manera muy manifiesta, con las relaciones de uno mismo con el Otro” (Foucault, 1981-82: 158). El cuidado de sí implica una conversión del sí mismo, pero que tiene como meta el cuidado de los otros y, cuando existen fines políticos –lo más habitual en la antigüedad grecorromana–, el buen gobierno de los otros.

Un ejemplo que expone muy bien el rechazo al individualismo en las prácticas del cuidado de sí son los ejercicios espirituales realizados por Marco Aurelio. Para el filósofo estoico, la meta, el fin de los ejercicios del cuidado de sí mismo (examen de conciencia, análisis del flujo de representaciones, etc.) es “engrandecer el alma”. Si nos vemos llevados a atribuirle una connotación narcisista a este sintagma, es por nuestra condición de modernos, ya que de ningún modo el mismo indica una infatuación yoica. Para Marco Aurelio, engrandecer el alma es liberarla de todo aquello que la rodea, la ata, la fija, la limita, pero no para desprenderse de las cosas y de los otros, sino para descubrir su verdadera adecuación a la razón general de mundo. Según Foucault, “lo que se pone en juego en Marco Aurelio y los estoicos es ahora y siempre un saber del mundo” (Foucault, 1981-82: 291), es decir que el cuidado de sí no es un saber sobre el sí mismo entendido como el desciframiento de la interioridad o una exégesis del sujeto

sobre sí, sino un saber que, en oposición al modelo cristiano, disuelve la individualidad.

En palabras de Foucault:

“Esa identidad de sujeto que podemos y debemos ser con respecto a nosotros mismos, se da exclusivamente en la medida en que somos sujetos racionales, es decir, que no somos otra cosa que una parte de la razón que preside el mundo.” (Foucault, 1981-82: 297)

Es indudable que el sí mismo al que refiere Foucault, bajo ningún punto de vista es análogo al sí mismo tal como se lo concibe en la modernidad: el centro del psiquismo individual e interior.

Otro de los motivos por los cuales es fundamental la alteridad en la práctica del cuidado de sí no refiere al fin sino a los medios de la misma. Si uno de los objetivos fundamentales en estas prácticas era el cuidado de los otros, para poder llegar a ello será necesario un Otro que nos guíe en ese camino: como amigo compasivo, como consejero virtuoso y honesto, como director de conciencia o como corresponsal en el intercambio epistolar, el Otro es indispensable y atraviesa toda la historia de la *epimeleia heautou*. Tanto en el modelo socrático como en el modelo helenístico y el cristiano el Otro es una figura fundamental y necesaria. No nos extenderemos más en las argumentaciones, sino para afirmar que fue ese Otro, presente en las prácticas de cuidado de sí y del decir veraz, quien atrajo y retuvo a Foucault en el estudio de las mismas (Foucault, 1983-84).

El lugar fundamental del Otro en el cuidado de sí, como fin y como medio, se vincula inevitablemente con las propuestas de Lacan. La presencia del Otro en su teoría es indiscutible, no sólo porque la mayoría de los conceptos propuestos por Freud son leídos por Lacan a partir de la alteridad (el deseo es el deseo del Otro, el yo es el otro, el inconsciente es el discurso del Otro, etc.), sino porque es entre el sujeto y el Otro donde el inconsciente se realiza como corte en acto (Lacan, 1960) y, por lo tanto, donde la verdad entra en lo real (Lacan, 1957). No puede haber verdad sin Otro, motivo por el cual el autoanálisis es imposible.

Desde el comienzo de su enseñanza, Lacan rechazó, al igual que Foucault, el concepto de individuo y elaboró su teoría a partir de la noción de sujeto dividido. Para él, la realidad de cada ser humano está en el ser del otro (Lacan, 1954-55) y, en

consecuencia, “la dimensión propia del análisis, es la reintegración por parte del sujeto de su historia hasta sus últimos límites sensibles, es decir, hasta una dimensión que supera ampliamente los límites individuales” (Lacan, 1953-54: 26).

La siguiente cita nos ayudará a comprender mejor la importancia que Lacan otorga al Otro, como medio y como fin del análisis, en *Función y campo* Lacan (1953) dice:

“La cuestión de la terminación del análisis es la del momento en que la satisfacción del sujeto encuentra cómo realizarse en la satisfacción de cada uno, es decir de todos aquellos con los que se asocia en la realización de una obra humana. Entre todas las que se proponen en el siglo, la obra del psicoanalista es tal vez la más alta, porque opera en él como mediadora entre el hombre de la preocupación⁴ y el sujeto del saber absoluto. Por eso también exige una larga ascesis subjetiva, y que nunca sea interrumpida, pues el final del análisis didáctico mismo no es separable de la entrada del sujeto en su práctica.” (Lacan, 1953: 308)

Entonces, el fin de análisis no se concibe como un repliegue narcisista ni como una ganancia individual, sino como una realización del sujeto en el ámbito social. ¿Pero qué quiere decir que el análisis exija una larga ascesis subjetiva? La noción de ascesis nos sitúa nuevamente en las investigaciones de Foucault sobre cuidado de sí y en la pregunta que orienta el trabajo: ¿Puede ubicarse al psicoanálisis en la herencia de la *epimeleia heautou* si éste llega a la verdad a través del conocimiento? ¿Pero es el psicoanálisis, como dice Foucault, una práctica ligada al conocimiento o es, como señala Lacan en la cita, una ascesis subjetiva? ¿Existe una verdadera oposición entre ambas posturas?

El saber del sí mismo

La cuestión del saber se encuentra presente en todas las formas del cuidado de sí y se exterioriza, en menor o mayor medida dependiendo de las escuelas, como el paso de la ignorancia al saber, es decir, como una ganancia de saber: “ocuparse de uno mismo

⁴ Es sorprendente que en el texto original Lacan haya utilizado el sintagma *l'homme de souci*, es decir, el hombre del cuidado o la inquietud.

consiste, en primer lugar y ante todo, en saber si uno sabe o no lo que sabe” (Foucault, 1982-83: 330).

Por ejemplo, el modelo socrático del magisterio consistía justamente en lograr, a través del diálogo, que alguien salga de la ignorancia y adquiera determinado saber. ¿Qué necesita saber? “Necesita saber [...] que no sabe, y al mismo tiempo que sabe más de lo que sabe” (Foucault, 1981-82: 132).

No obstante, la idea de que la ganancia de saber atraviesa de algún modo todas las prácticas del cuidado de sí, no aporta mucho a nuestro interrogante. La pregunta que debemos responder es: ¿qué tipo de saber es el que hay que adquirir? ¿A qué nos estamos refiriendo con ganancia de saber? La respuesta no se hace esperar: el saber que debemos obtener es un saber sobre sí mismo. Pero entonces: ¿qué es este sí mismo?

Si bien los interrogantes se multiplican y parecen exceder las posibilidades de este trabajo, creemos que la pregunta por el tipo de saber en el cuidado de sí nos ayudará a responder qué es ese sí mismo. Para ello, tomaremos un ejemplo que consideramos paradigmático: se trata aquí de Demetrio, de la escuela cínica (Cf. Foucault, 1981-82: 230-234). Este filósofo divide los conocimientos útiles de los inútiles, los saberes que merecen ser conocidos de los que no. Los conocimientos inútiles son aquéllos que tienen como fruto el descubrimiento en sí mismo, es decir, conocimientos que no tocan la existencia misma del sujeto, como, por ejemplo, la causa de la gemelidad, de las ilusiones ópticas, de los maremotos; en otras palabras, saberes que nosotros consideraríamos científicos. Los conocimientos útiles, al contrario, son aquellos que modifican, que alteran, que transforman la existencia del sujeto que conoce. Los ejemplos que da Demetrio son los siguientes: conocer que hay poco que temer de los hombres y de los dioses, que la muerte no produce ningún mal, que hay que considerarse un ser social nacido para vivir en comunidad, etc.

Dejando de lado el contenido de los ejemplos, lo que puede apreciarse es el hecho profundamente significativo de que no se trata para Demetrio, ni para ninguno de los filósofos antiguos, de una división entre saberes sobre el mundo versus saberes sobre uno mismo. Demetrio no desestima los conocimientos exteriores a favor del saber sobre el yo, los deseos, las pasiones o la verdadera identidad; tampoco pide que traslademos la mirada de las cosas exteriores hacia el mundo interior. Revertir la mirada hacia sí mismo, tal como se plantea en las prácticas del cuidado de sí, no es realizar examen de

conciencia ni investigar las profundidades del alma, ya que el sí mismo no es ni ninguna de estas cosas. Al respecto Foucault dice:

“Nunca se trata de otra cosa que del mundo. Nunca se trata otra cosa que de los otros. Nunca se trata de otra cosa que de los que nos rodea. Con la salvedad, simplemente, de que hay que saberlos de otra manera. Demetrio habla de otra modalidad del saber [...] un modo de saber relacional [...]. El saber podrá y deberá desplegarse en el campo de la relación entre todas esas cosas y uno mismo.” (Foucault, 1981-82: 231)

Por lo tanto, una vez conocidas las relaciones con lo que lo rodea, el ser del sujeto se transformará. Los saberes que hemos denominado en nuestras palabras como “científicos” pueden ser absolutamente ciertos, pero no modifican nada, según Demetrio, la existencia del sujeto. El saber que se intenta obtener está fuertemente ligado al modo de ser y de actuar del sujeto, es un saber sobre el *ethos*. Desde esta perspectiva la diferencia tal como la había planteado Demetrio en términos “utilitarios” es en verdad una discrepancia sobre su carácter ético: hay saberes que producen *ethos* y otros que no lo hacen. El conocimiento útil para el hombre será, entonces, aquél que modifique el *ethos*.

A partir de lo recién mencionado, podríamos distinguir tres tipos de saberes: en primer lugar un saber que hemos llamado científico y que se caracteriza por no afectar la existencia misma del sujeto aunque lo que formule sea cierto o válido; un saber, por lo tanto, *sin ethos*. En segundo lugar, un saber sobre el mundo interior basado en el desciframiento de la conciencia y la exégesis del sujeto, propio del modelo cristiano del “conócete a ti mismo” que tiene como procedimiento a la confesión y como fin la renuncia del sí mismo. Por último, un saber relacional propio del cuidado de sí, afín a las conexiones del sujeto con los otros y con el mundo, ajustado a la *tekhnē tou biou*, al modo de ser en la vida, y que tiene como meta la constitución un nuevo sujeto.

De estas referencias se deduce que la noción de “sí mismo” no es unívoca. El sí mismo cristiano es otro que el sí mismo antiguo. Para advertir con claridad esta oposición nos vemos forzados a hacer un breve recorrido por las prácticas confesionales.

La confesión, metamorfosis cristiana del antiguo *gnóthi seautón*, fue uno de los principales procesos de individualización en la historia de occidente. Técnica del decir

veraz, la confesión buscaba la emergencia de una verdad inherente a quien se veía exigido a hablar, diferencia drástica con las prácticas del cuidado de sí, tal como advertiremos más adelante. El descubrimiento de la verdad, ignorada por el sujeto por encontrarse disimulada en las profundidades de su ser, lo hará liberarse de sus deseos más oscuros, de sus pasiones animales, del mal que lo habita y lo corrompe; en otras palabras, lo liberará de sí mismo. Sobre este testimonio, en donde “el sujeto que habla coincide con el sujeto del enunciado” (Foucault, 1976: 82), a partir de este discurso de uno mismo sobre uno mismo, el confesor juzgará, castigará, perdonará o consolará al penitente, liberando sus faltas y prometiendo su salvación: “individualizadora, generadora de verdad, inductora de efectos en quien la pronuncia e inserta en mecanismos (positivos) de poder, la confesión ha contribuido a producir la sujeción de los hombres” (Sanfelippo, 2011) a lo largo de la historia de Occidente.

La extensión del dominio de la confesión a otra serie de prácticas científicas, acompañada por la correlativa exigencia a “decirlo todo”, con particular fascinación por lo sexual, es lo que nos interroga como psicoanalistas. Parafraseando a Foucault: ¿Freud transfirió la confesión de la rígida retórica barroca de la Iglesia al relajante diván del psicoanalista? Detengámonos con paciencia sobre este punto. Es fundamental esclarecerlo para poder responder a la pregunta que nos incumbe. Posiblemente las críticas realizadas por Foucault hacia la obra de Freud sean más que atinadas, en particular las consideraciones sobre las hipótesis universalistas que ubicaban la verdad del deseo, siempre regulada por la máquina normativa edípica, en el interior de cada individuo. Si bien es cierto que Freud expuso formalmente el descentramiento del sujeto a partir del inconsciente, también lo es el hecho de que lo introdujo en las profundidades del psiquismo y lo instaló como una verdad atemporal inherente al ser humano.

La intención de nuestro trabajo es reflexionar sobre las posibles rectificaciones que Lacan pudo haber realizado sobre las ideas freudianas en lo concerniente a este asunto. Desde la perspectiva lacaniana, responder por la relaciones entre la práctica confesional y el psicoanálisis es mucho más simple. En primer lugar, para Lacan la verdad no es inherente al individuo, sino al lenguaje. No nos explayaremos sobre este punto, dado que lo desarrollaremos cuidadosamente en el próximo apartado. En segundo lugar, la noción de interioridad es criticada a lo largo de toda su enseñanza (Cf. Lacan, 1968-69, 1974-75). El uso de la topología de superficies como referencia ineludible de su teoría,

da cuenta de una modalidad absolutamente distinta de concebir la espacialidad. Para Lacan, todos los conceptos psicoanalíticos deben pensarse *entre* el sujeto y el Otro, y a través de una lógica que supere la dicotomía adentro/afuera. Por ejemplo, el inconsciente como discurso del Otro: ¿se encuentra adentro o afuera del sujeto? Es evidente que plantear la pregunta en estos términos nos deja en un callejón sin salida. Tal vez el inconsciente no sea interior ni exterior, sino una exterioridad íntima, una *extimidad* (Lacan, 1959-60). En tercer lugar, el psicoanálisis no libera las faltas ni promete la salvación de analizante a partir de la renuncia de sí mismo, sino, justamente, todo lo contrario. La neurosis designa una posición sufriente relacionada con el sacrificio y la renuncia del *hablanteser* al asumir como propia la falla del Otro. Desde esta perspectiva, el psicoanálisis pretende modificar esa posición de renuncia, propia de la neurosis de transferencia, a partir de la restitución de la verdad en el campo del saber. Seguramente, la culpa y el sacrificio neurótico sean el resultado moderno del desarrollo de la cultura cristiana Occidental, de allí el significante que para Lacan legaliza la estructura: el Nombre-del-Padre. Por último, el psicoanalista, a diferencia del confesor, jamás será una instancia moral de reprobación ni de exigencia. El mismo Freud ya había percibido con claridad este problema:

“Del celo con que yo me defiendo del reproche de que en la cura analítica se alentaría a los neuróticos a gozar de la vida, no pueden ustedes lícitamente inferir que los influimos en el sentido de la moralidad social. Estamos tan lejos de esto como de aquello. No somos, por cierto, reformadores, sino meramente observadores.” (Freud, 1916-17: 395)

Por todo lo antedicho, creemos que el psicoanálisis, al menos tal como lo pensó Lacan, no es capaz de ser confundido con el rito cristiano confesional del “conócete a ti mismo”. Las modalidades de saber y las concepciones del sí mismo que hemos descrito aproximan al psicoanálisis a las prácticas antiguas del cuidado de sí. Nos queda por analizar una de las nociones más importantes de la *epimeleia heautou*, que en nuestra opinión terminará por acercarnos al lugar del psicoanálisis en la historia Occidental de las relaciones entre sujeto y verdad: la *parrhesía*.

Parresia y verdad

La *parrhesía* o parresia es, sin lugar a dudas, el modo privilegiado de acceso a la verdad en las prácticas del cuidado de sí. En sus dos últimos cursos, *El gobierno de sí y de los otros* y *El coraje de la Verdad*, Foucault se dedicó exclusivamente a investigar las distintas modalidades que esta técnica adquirió a lo largo de la antigüedad. Del mismo modo que con el concepto de *epimeleia heautou*, la *parrhesía* es una noción ambigua y heterogénea. Aun así arriesgaremos una definición tomando las palabras de Foucault:

“[La parrhesía es] el coraje de la verdad en el que habla y corre el riesgo de decir, a pesar de todo, toda la verdad que piensa; pero es también el coraje del interlocutor que acepta recibir como verdadera la verdad hiriente del que escucha.” (Foucault, 1983-84: 32)

Podríamos afirmar que para Foucault la transformación del sí mismo se promueve fundamentalmente por un decir veraz, por una palabra verdadera, que debe cumplir con algunas condiciones: en primer lugar, debe considerarse como una palabra verdadera por aquél que la expresa, es decir que debe creer en su autenticidad. En segundo lugar, debe implicar un riesgo, ya que sus efectos son desconocidos, y por lo tanto es necesario en quien habla la virtud del coraje. En tercer lugar, la parresia debe distinguirse de la retórica –por sus objetivos persuasivos, sin importar la verdad del enunciado– y de la adulación –por la búsqueda de beneficio personal ignorando la autenticidad del mismo–. En cuarto y último lugar, la parresia no será sólo una práctica del decir veraz, sino una práctica que a través del decir verdadero, introducirá una modificación en el *ethos* (Foucault, 1983-84).

En definitiva, para Foucault el individuo se constituye como sujeto en la relación consigo y con los otros a partir de un decir veraz.

Un aspecto importante de la parresia antigua, a diferencia del decir veraz cristiano, reside en lo que podríamos denominar “el lugar de la verdad”. Como mencionamos anteriormente, una de las particularidades de la confesión consistía en que la verdad era inherente al confesante. En la parresia antigua, en cambio, la verdad se desplaza desde el lugar del maestro hacia el del discípulo, y viceversa: “se pasará de un sentido del concepto de *parrhesía* que la sitúa como obligación por parte del maestro de decir lo

que es verdad al discípulo, al [de] obligación por parte del discípulo de decir lo que es real de sí mismo al maestro” (Foucault, 1982-83: 64). Lo interesante aquí es que la verdad pierde su vínculo esencial con un individuo para situarse en el orden mismo del *logos*, del discurso, y por ello la reversibilidad de la parresia, ya que no importa tanto quien habla sino que eso se diga. Según Foucault (1982-83), para que haya parresia, no es necesario que el conocimiento de la verdad se dé por anticipado a quien va a hablar, sino que “es preciso, antes bien, que la verdad sea una función constante y permanente del discurso” (Foucault, 1982-83: 335).

Esta idea aparece con claridad en Platón en la concepción griega de *logos étymos*. Foucault (1982-83) dice en referencia al mismo:

“Este *logos étymos*, este *logos* autentico, se refiere a la idea de que el lenguaje, las palabras, las frases, en su realidad misma, tienen una relación originaria con la verdad. El lenguaje, las palabras, las frases, llevan en su seno lo esencial (la *ousía*), la verdad de lo real al cual se refieren.” (Foucault, 1982-83: 321)

Otro lugar donde podemos encontrar esta concepción de la verdad es en el análisis que hace Foucault de la tragedia *Ion* de Eurípides, donde distingue los procedimientos de develamiento de la verdad en esta tragedia en comparación con *Edipo Rey*. Según Foucault (1982-83), en este último el procedimiento va a tener un agente principal, un actor central, que es el mismo Edipo. En cambio, en *Ión*, “la verdad sale a luz [...] por fragmentos sucesivos [...] a pesar de todo el mundo” (Foucault, 1982-83: 130). Lo distintivo de esta tragedia es que la verdad no se presenta como la posesión de alguien que la carga consigo como una pesada cruz, ni como el resultado de un proceso de búsqueda de un individuo en particular; la verdad aquí se encuentra desgarrada, fragmentada, y sólo se revelará, pese a todo, en el cruce de los discursos que contienen algo de esa verdad. En palabras de Foucault:

“En el caos *Ión* [...] tenemos una pluralidad de personajes que se enfrentan unos con otros a partir de sus pasiones. Y del choque, del centelleo de esas pasiones, en cierto modo va a nacer entre ellos, sin que lo hayan querido

demasiado, la verdad, una verdad que va a provocar el apaciguamiento de las pasiones.” (Foucault, 1982-83: 130).

La idea de que la verdad se encuentra en el *logos* y surge en el “entre” de los personajes es muy afín con los principios psicoanalíticos. Para Lacan (1963-64) el lugar de la verdad es el lugar de la palabra: el gran Otro. En absoluta oposición con las ideas cristianas de una verdad inherente al sujeto que habla, el psicoanálisis plantea que la verdad no habita en ningún ser (Hombre, Dios, etc.), sino que se constituye entre los *hablanteseres* por medio de la palabra. Pero no toda palabra comporta una verdad, no todo decir es un decir veraz. En efecto, sólo a través de la disolución de la identificación imaginaria que sostiene a los egos coaptados entre sí puede producirse el paso del dicho al decir, de la palabra vacía a la palabra plena, de un yo hablo a un eso habla (Cf. Lacan 1959-60, 1963-64) o, en otras palabras, a un “Yo, la verdad, hablo” (Lacan, 1965: 823). Finalmente, al igual que en *Ión*, la verdad no se revela toda de una vez, sino que se constituye a partir de una serie de inversiones dialécticas, de “episodios de veridicción”, en el diálogo entre analista y analizante (Lacan, 1951).

En suma, tanto en el psicoanálisis como en las prácticas del cuidado de sí, la palabra es el medio privilegiado para acceder a la verdad. Pero la verdad que buscamos en psicoanálisis no es la verdad de una ley superior: “si la verdad que buscamos es una verdad liberadora, es una libertad que vamos a buscar en un punto de ocultamiento de nuestro sujeto. Es una verdad particular” (Lacan, 1959-60: 34-35). La parresia psicoanalítica no consigna la obligación del sí mismo de hablar de sí mismo, sino que admite y señala el surgimiento del inconsciente, del discurso del Otro (en ambos sentidos del genitivo), ya que “no hay instauración de la verdad, sino una postulación esencial de la alteridad; la verdad nunca es lo mismo” (Foucault, 1982-83: 350).

Conclusión: ¿es el psicoanálisis una práctica de libertad?

Foucault ha designado a la ética del cuidado de sí como una práctica de libertad. En contradicción con los planteos hegelianos según los cuales la libertad de los individuos en la antigüedad carecía de importancia, Foucault sostuvo que este problema era en

extremo significativo. Sin embargo, la libertad del decir veraz no debe ser entendida como la independencia de un libre arbitrio, ni como la emancipación frente a un Otro omnipotente. La noción de libertad en Foucault sólo puede comprenderse si se tiene en vista la crítica a la concepción esencialista del hombre. En efecto, el riesgo del término libertad radica en vincularlo a “la idea de que existe una naturaleza o un fondo humano que se ha encontrado, tras algunos procesos históricos [...] alienado o aprisionado [...] por mecanismo de represión” (Foucault, 1984: 394). El problema aquí no reside tanto en pensar que hay sujetos y pueblos oprimidos por diversos sistemas de dominación –ya que en efecto los hay–, sino en creer que esa liberación llevaría a una relación natural, plena y positiva del sí consigo mismo, o en otros términos, que el hombre pueda finalmente constituirse en amo y señor de sí mismo. En definitiva, para Foucault puede haber liberación, pero esto no implica necesariamente libertad.

En la antigüedad, la ética en tanto que práctica reflexiva de libertad, giró en torno a este imperativo fundamental: “cuídate a ti mismo”. Las prácticas del cuidado de sí son prácticas de libertad en la medida en que, a partir de la relación con el *logos* y con la verdad, permiten definir formas válidas y aceptables de existencia (Foucault, 1984).

Si la concepción moderna de libertad ha quedado íntimamente vinculada con la liberación, la independencia, la separación del sujeto con respecto al Otro; en la antigüedad “ser libre es no ser esclavo de sí mismo” (Séneca citado en Foucault, 1981-82: 264). Ser libre es salirse de sí mismo para ubicarse en el sistema general del universo y poder ver nuestra parte en el todo.

Tropezamos nuevamente aquí con la falsa disyunción entre conocerse a sí y conocer el mundo. Como mencionamos anteriormente, saber sobre “sí mismo” en la antigüedad no es de ningún modo el conocimiento de una interioridad, sino que es un saber de “nosotros dentro del mundo, nosotros en tanto estamos ligados en nuestra existencia a un conjunto de determinaciones y necesidades cuya racionalidad comprendemos” (Foucault, 1981-82, p.272). Por lo tanto, ser libres es insertarse en el mundo y no arrancarse de él, es ubicarse dentro de un mundo íntegramente relacional y racional.

La pregunta que titula este trabajo refiere concretamente a este problema. Aunque la noción de libertad en psicoanálisis no es un tema de elaboración sistemático, puede entreverse a lo largo de la obra de Lacan una crítica al concepto de libertad en los

términos del humanismo moderno, asociado a las ideas de individuo, autonomía y responsabilidad, es decir, una crítica a lo que Foucault denominó liberación. Si no hay sujeto sin Otro, difícilmente pueda sostenerse tal concepción de libertad, más aún, la creencia de ser sin el Otro, la ilusión de libertad que conlleva la identificación al ideal sin mediación del Otro, conduce a lo que Lacan denominó locura. Creer que uno “es” independientemente del Otro es estar loco (Cf. Lacan, 1946; Muñoz 2011, 2012).

No obstante, encontramos en Lacan cierta “concepción positiva” de la libertad que nos acerca a la postura foucaultiana sobre las prácticas de libertad en la antigüedad. En *El tiempo lógico y el aserto de la certidumbre anticipada: un nuevo sofisma* (1945), Lacan crítica la concepción sartreana de libertad y postula un modo alternativo de pensarla. Según Muñoz,

“Para Lacan el hombre no es ni libre ni siquiera de elegir sus cadenas, la libertad originaria no se condice con la concepción del sujeto del psicoanálisis. Esta imposibilidad le exige, para devenir libre, integrarse a la colectividad de los hombres por la acción de una lógica. Es decir que únicamente la pertenencia a lo colectivo, el lazo social que funda la relación del sujeto con el otro, y sólo la virtud lógica conduce al hombre a la verdad que impone la aceptación del otro según una dialéctica de reconocimiento.”
(Muñoz, 2012: 558)

En correspondencia con el modo de concebir la terminación del análisis que hemos citado anteriormente, la idea de libertad que Lacan plantea aquí dista mucho del sentido vulgar del término, y se acerca notablemente a la concepción antigua de la libertad: sólo insertándose en una lógica colectiva, sólo a través del Otro el sujeto podrá obtener un margen de libertad. Las modificaciones en las condiciones de existencia que se puede lograr en un análisis no se consiguen separando al sujeto del Otro, sino constituyendo otros modos menos sufrientes de relación, otros formas de ser en el mundo.

Entonces: ¿es el psicoanálisis una práctica de libertad? Responder a esta pregunta afirmativamente sería sostener que el psicoanálisis se inscribe históricamente en las prácticas del cuidado de sí. A lo largo del escrito hemos intentado argumentar que por muchas razones –la crítica al individualismo, el uso de la noción del sujeto estrechamente vinculada a la instancia de otredad, el tipo de saber que se necesita

obtener, y el modo en que se accede a la verdad a través de la parresia— el psicoanálisis se acerca mucho más a la prácticas del cuidado de sí que al conocimiento de sí de los rituales cristianos. Desde este punto de vista, podríamos afirmar que el psicoanálisis es una práctica contemporánea de libertad.

A pesar de esto, todavía nos falta responder a la compleja interpelación de Foucault: ¿puede sostenerse en los términos mismos del psicoanálisis, es decir, de los efectos de conocimiento, la afirmación de su estatuto como práctica de libertad? Para poder contestar a este interrogante, primero deberemos poner en cuestión la idea de que el psicoanálisis se sostenga en sus efectos de conocimiento. En verdad la distinción tajante entre las prácticas de conocimiento y las prácticas ascéticas se disuelve si tenemos en cuenta el saber que se pretende obtener. En efecto, el psicoanálisis no busca la ganancia de un saber científico en cada uno de los análisis —aunque pretenda respaldar sus hipótesis racionalmente— ni tampoco pretender realizar una exégesis del sujeto. La ganancia de saber en psicoanálisis, con la consecuente pérdida de goce, es la de un saber relacional que disuelve la individualidad e implica, y por lo tanto, una transformación para lograr el acceso a la verdad. Desde este punto de vista, se comprende mejor la idea de Lacan de que el psicoanálisis es una ascesis subjetiva, pues el *hablanteser*, a través de un ejercicio dialógico, debe poner en cuestión su estabilidad yoica. Finalmente, el psicoanálisis pretende alcanzar, como mencionaba Foucault, formas válidas y aceptables de existencia.

La respuesta momentánea a la que nosotros hemos llegado es que el psicoanálisis podría ubicarse en la historia de las relaciones del sujeto y la verdad en Occidente como heredera de las prácticas del cuidado de sí, y en consecuencia, como una práctica contemporánea de libertad. No obstante, queda todavía mucho por indagar en lo concerniente al lugar del psicoanálisis en la historia de la constitución de las subjetividades. Nuestras hipótesis son preliminares y esperamos sean modificadas ante nuevas investigaciones.

Fecha de recepción: octubre de 2013

Fecha de aprobación: octubre de 2013

Bibliografía

- Birman, J. (2007) *Foucault y el psicoanálisis*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2008.
- Castro, E. (2011) *Diccionario Foucault. Temas, conceptos, autores*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Didier, E. (1995) *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Eidelsztein, A (2008) *Las estructuras clínicas a partir de Lacan*, vol. 1, 2da edición, Letra Viva: Buenos Aires.
- Foucault, M. (1976) *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
- Foucault, M. (1981-82) *La hermenéutica del sujeto. Curso 1981-1982*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Foucault, M. (1982-83). *El gobierno de sí y de los otros. Curso 1982-1983*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Foucault, M. (1983-84). *El coraje de la verdad. Curso 1983-1984*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Foucault, M. (1984) “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *Estética, Ética y Hermenéutica*, Buenos Aires: Paidós, 2001.
- Foucault, M. (1988) *El pensamiento del afuera*, Valencia: Pre-textos, 2004.
- Freud, S. (1917-17) “27ª conferencia: La transferencia”, en *Obras completas*, t. XVI, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004.
- Lacan, J. (1951) “Intervención sobre la transferencia”, en *Escritos I*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- Lacan, J. (1953) “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, en *Escritos I*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- Lacan, J. (1953-1954) *El seminario. Libro 1: Los escritos técnicos de Freud*, Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Lacan, J. (1954-55) *El seminario. Libro 2: El Yo en la teoría de Freud*, Paidós: Buenos Aires, 2006.

- Lacan, J. (1957) “El psicoanálisis y su enseñanza”, en *Escritos 1*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- Lacan, J. (1959-60) *El seminario. Libro 7: La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, 2007.
- Lacan, J. (1963-64) *El seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Lacan, J. (1965) “La ciencia y la verdad”, en *Escritos 2*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- Lacan, J. (1966) “Posición del inconsciente”, en *Escritos 2*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- Lacan, J. (1968-69). *El seminario. Libro 16: De un Otro al otro*, Buenos Aires: Paidós, 2011.
- Lacan, J. (1974-75) *El seminario. Libro 22: R.S.I*, inédito.
- Muñoz, P. (2011) *Las locuras según Lacan. Consecuencias clínicas, éticas y psicopatológicas*, Buenos Aires: Letra Viva, 2011.
- Muñoz, P. (2012) “Apuntes preliminares para una discusión sobre la discusión sobre la concepción de la libertad en psicoanálisis”, en *Memorias de IV Congreso Internacional y Practica Profesional en Psicología. XIX Jornadas de Investigación. VIII Encuentro de Investigadores del Mercosur*, Buenos Aires: Ediciones de la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires, pp. 557-560.
- Ogilvie, B. (1987) *Lacan. La formación del concepto de sujeto*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.
- Sanfelippo, L. C. (2011) “Interlocutores del psicoanálisis: Michel Foucault y la historia de las prácticas psi”, en revista electrónica *El Sigma*. Recuperado de <http://www.elsigma.com/historia-viva/interlocutores-del-psicoanalisis-michel-foucault-y-la-historia-de-las-practicas-psi/12282>