



Revista AffectioSocietatis
Departamento de Psicoanálisis
Universidad de Antioquia
affectio@antares.udea.edu.co
ISSN (versión electrónica): 0123-8884
ISSN (versión impresa): 2215-8774
Colombia

2013

Jorge Iván Jaramillo

**DE LA EPIMÉLEIA HEAUTU EN SÓCRATES A LA INQUIETUD POR EL SUJETO EN
PSICOANÁLISIS**

Revista AffectioSocietatis, Vol. 10, Nº 18, junio de 2013

Art. #5

Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia

DE LA EPIMÉLEIA HEAUTU EN SÓCRATES A LA INQUIETUD POR EL SUJETO EN PSICOANÁLISIS¹

Jorge Iván Jaramillo²

Resumen

La perspectiva del pensamiento de Michel Foucault derivó de las relaciones entre el sujeto y los dispositivos de poder, a una concepción que busca reivindicar las relaciones entre el sujeto y la verdad, concepción ésta que se enmarca en un imperativo olvidado por el pensamiento moderno que llegó a su culmen bajo el aserto “*pienso, luego soy*”. Este imperativo, desde la perspectiva foucaultiana, se dice en términos de un “*cuidado de sí*” o “*inquietud de sí*”, el cual se constituye como una forma de ascetismo al cual hay que retornar para restablecer esa relación olvidada del sujeto con la verdad.

Este texto es una reflexión sobre el psicoanálisis como esa posible práctica que retoma la inquietud de sí, teniendo en cuenta su especificidad, de tal suerte que una teoría que tiene como elemento axial al sujeto debe también tener en cuenta una pregunta fundamental: ¿qué es aquello sobre lo que el psicoanálisis se inquieta? ¿Cuál es la naturaleza de este sujeto?

Palabras claves: sujeto, verdad, cuidado de sí, ética.

¹ El presente artículo está asociado a la investigación titulada *La dimensión del exceso (hybris) y su regulación (phronesis) en el psicoanálisis y en la filosofía*, llevada a cabo en la línea “Psicoanálisis, filosofía y epistemología” del Grupo de Investigación *Psicoanálisis, sujeto y sociedad* de la Universidad de Antioquia, en la cual el autor fue co-investigador.

² Psicólogo. Magíster en Investigación Psicoanalítica, Universidad de Antioquia. Docente-investigador tiempo completo en UNIMINUTO. Miembro del Grupo Interdisciplinario de Estudios Sociales (GIES) de UNIMINUTO. Miembro del Grupo de Investigación *Psicoanálisis, sujeto y sociedad* en la línea de investigación “Psicoanálisis, filosofía y epistemología” de la Universidad de Antioquia. Miembro de la IF-EPFCL, Foro de Medellín. georgejaramilloz@gmail.com

FROM EPIMÉLEIA HEAUTU IN SOCRATES TO INQUISITIVENESS FOR THE SUBJECT IN PSYCHOANALYSIS

Abstract

Michel Foucault's thinking moved from the relationships between the subject and the apparatus of power to a conception that seeks to vindicate the relationships between the subject and truth. Such conception is in the context of an imperative forgotten by the Modern thinking that reached its apex under the assertion “*I think, therefore I am*.” This imperative, from a Foucauldian perspective, is in the terms of a “*care of the self*”, which becomes a form of asceticism where it is necessary to return in order to restore the forgotten relationship between the subject and truth.

This text is a reflection on psychoanalysis as a possible practice that restores the care of the self, taking into account its specificity, so that a theory that has the subject as an axial element must also take into account a fundamental question: what is psychoanalysis concerned about? What is the nature of this subject?

Keywords: subject, truth, care of the self, ethics.

DE L'EPIMELEIA HEAUTU CHEZ SOCRATE AU SOUCI DU SUJET DANS LA PSYCHANALYSE

Résumé

La perspective de la pensée de Michel Foucault est passée des rapports entre le sujet et les dispositifs de pouvoir, à une conception qui cherche à revendiquer les rapports entre le sujet et la vérité. Cette conception rappelle un impératif oublié par la pensée moderne dont le point culminant est la proposition “*je pense donc je suis*”. Selon la perspective foucauldienne, cet impératif s'énonce en ces termes: “*souci de soi*” définit comme une manière d'ascétisme qu'il faut reprendre afin de rétablir ce rapport oublié entre le sujet et la vérité.

Cet article est une réflexion sur la psychanalyse

en tant que cette pratique possible qui reprend le souci de soi, en considérant sa spécificité, de telle sorte qu'une théorie dont le sujet est l'élément central doit également prendre en compte une question fondamentale: Quel est le souci de la psychanalyse? Quelle est la nature de ce sujet?

Mots-clés: sujet, vérité, souci de soi, éthique.

Recibido: 14/11/12 Evaluado: 24/01/13 Aprobado:
16/02/13

Dentro de la perspectiva psicoanalítica es posible, e incluso a veces necesario, establecer un diálogo con la filosofía, de manera que se puedan relacionar ambos discursos, bien sea determinando sus conexiones, o bien marcando las inexorables diferencias entre estos.

El presente artículo, por lo tanto, busca hacer un examen de la noción *cuidado de sí* tratada por Michel Foucault en su seminario *La hermenéutica del sujeto* (2001), especialmente desde la perspectiva socrática, y tratar de ubicar una relación con lo que el psicoanálisis pueda decir al respecto, en la medida en que exista la posibilidad de establecer una pregunta acerca de si el psicoanálisis es una forma de la inquietud o cuidado de sí. Con esto no se quiere decir que ambas posturas sean equivalentes sino, más bien, mostrar sus elementos convergentes y divergentes.

Es posible ver en el trayecto del sistema de pensamiento de Michel Foucault que hay variaciones en torno a sus preocupaciones. Puede parecer, a simple vista, que en un primer momento su interés haya sido la relación en un binario de saber y poder que, posteriormente, desemboca en la relación entre la subjetividad y la verdad. Es así como él explica que en algún momento la preocupación se centraba en cómo el sujeto entraba en algunos juegos de verdad enmarcados en ciertas formas del poder; empero, Foucault afirma que su interés siempre ha sido esa relación entre sujeto y verdad (Foucault, 2000).

Lo anterior nos pone al tanto que para el estudio de las relaciones entre el sujeto y la verdad, es necesario un recorrido sobre la forma en que la filosofía se ha ocupado de dichas relaciones y determinar el punto de juntura entre estos dos elementos, es decir, cómo hay un acceso del sujeto a la verdad, aspecto que, pese a lo lógico que pueda parecer, ha tenido una variación en la historia, lo cual hace que esa forma de relación haya cambiado y, por tanto, sea necesario hacer una reflexión al respecto. Por lo pronto, este texto no tiene como objetivo analizar dicha relación del sujeto con la verdad, aspecto ya en sí problemático, denso y extenso, sino indagar cómo esa relación entre el sujeto y la verdad lleva a Foucault a una reflexión sobre un imperativo ético, olvidado en la modernidad, y cuyo estatuto es necesario pensar en la vía de esa posible relación. Adicional a ello, se hará un breve recorrido en torno de algunos textos referenciados por el autor y se tratará de encontrar una línea de convergencia entre dichas reflexiones y lo que el psicoanálisis puede aportar.

Sócrates y el cuidado de sí

Durante los cursos en el College de France, Foucault toma el lugar de Jean Hyppolite con un curso anual que, en un principio, tendría la modalidad de un seminario. Durante los años de 1981 y 1982, su curso fue titulado *La hermenéutica del sujeto*. En el curso de dicho seminario, Foucault, como anteriormente se ha expuesto, retoma la reflexión sobre la relación existente entre el sujeto y la verdad, la cual lo llevará a preguntarse por la noción de *epiméleia heautou*. Dicha noción es un término amplio, pues aunque hace alusión directa al “cuidado de sí mismo”, dicha *epiméleia* se relaciona con el cuidado, la inquietud, ocuparse, preocuparse y tener precaución; por lo cual, hacer referencia a la noción de *epiméleia heautou* implica tener en cuenta todas las acepciones a la vez. Es posible ver que, en primera instancia, Foucault pondrá un énfasis al término *epiméleia*, no obstante, habrá un tránsito y también un énfasis particular en el *heautou*, por lo tanto, será necesario que el presente artículo tenga una dirección en dichos énfasis para poder determinar los puntos de relación.

Sería necesario detenernos un momento y tratar de reflexionar sobre el porqué de dicha noción para el propósito del pensador francés. Si tenemos en cuenta que la relación entre sujeto y verdad se enmarca históricamente a partir de la modernidad, ello implica que no hay rupturas en el tiempo sino más bien lógicas que implican retornos, un ir y venir en la historia que permita fundar lo novedoso. Es paradójico para el autor mismo hacer referencia a una noción que se remonta a los principios de la filosofía (como sistema) para dar cuenta de una preocupación tan moderna como la relación entre sujeto y verdad. Esa noción, la del “cuidado de sí”, fue olvidada por otra, no menos importante, pero que da cuenta de una lógica disímil en el pensamiento occidental, se trata del *gnothi seauton*, “conócete a ti mismo” (Foucault, 2001).

Durante la historia del pensamiento occidental, se ha dado mayor importancia al “conócete a ti mismo”, como imperativo ético de cualquier sistema filosófico, que al cuidado o “inquietud de sí”; incluso, desde el mismo Platón se le ha dado mayor relevancia a la primera consigna que a la segunda, dejando, desde Sócrates, el legado de la sabiduría a partir del conocimiento de sí mismo. No obstante, habremos de aclarar que dicha *gnosis*, no debería referirse exclusivamente a un conocimiento o ejercicio cognoscente sino, en un sentido más amplio, a una cierta práctica de reflexión que permita una relación propia con la verdad de sí.

Tenemos pues que, tal como lo expone Foucault en su curso, el “cuidado de sí” cedió su lugar al “conocimiento de sí” a partir de la teología que se funda con una inspiración aristotélica que desemboca en la consigna cartesiana “*cogito, ergo sum*”. Ello implica que hubo un giro en la historia que, si bien no es una

ruptura radical a partir de Descartes, establece otro tipo de relaciones con la verdad a partir de dicha consigna; trataremos de ver esto un poco más adelante.

Tenemos entonces que el “cuidado de sí” o “inquietud de sí” tiene sus orígenes en el platonismo, en el cual el imperativo del hacer y del reflexionar debía tender a un “ocuparse de uno mismo”. Dicha práctica implicaba un hacer ético con consecuencias, pero sin retorno y sin miramientos de ninguna clase. Tal es el ejemplo de Sócrates, quien incluso condenado a muerte debe cumplir dicha tarea sin ceder en ello.

Haremos referencia a tres textos en esencia similares pero con preocupaciones distintas, pues se trata del contexto de la condena del filósofo y su muerte posterior; en ambos hay algo que puede darnos la pista del tema de la “inquietud de sí”. Dichos textos son *La apología de Sócrates*, *Fedón* y *Alcibiades*, textos que son examinados por Foucault para poner en evidencia la noción en cuestión.

En la *Apología de Sócrates*, el filósofo es llevado al tribunal a que haga defensa de su posición y de por qué no debería ser condenado por corromper a la juventud y por no creer en los dioses, creando otros que no son sino demonios. En dicho diálogo, el filósofo es retado a dar cuenta de su hacer y de explicar su tarea en el mundo, justificando, así mismo, que todo lo que se le imputa es falso. Es evidente en este texto, que hay una relación directa de Sócrates con el saber, saber que, como se muestra, tiene que ver con esa figura oracular, eje en torno al cual gira el pensamiento filosófico griego. Al referirnos a ese saber en relación con el oráculo, es porque tiene que ver con ese “conocerse a sí mismo” que da el estatuto de ser el más sabio de todos los hombres, en la medida en que se cumple el imperativo que se dice en algunos otros diálogos como “conócete a ti mismo y serás sabio”. Así, Sócrates entra en una relación con el saber bastante particular, pues es una relación de paradoja en la medida en que es el más sabio de los hombres, según el oráculo, por ser aquel que reconoce que su saber es nada. Este hombre que sabe sobre la nada de su saber, es aquel que en reiteradas ocasiones alude al trabajo de todo ejercicio de sabiduría enmarcado en esa “inquietud de sí mismo”. A continuación expondremos varios pasajes de la *Apología* donde se reitera dicho cuidado, algunas veces no literalmente referido al “cuidado de sí”.

La primera referencia aparece cuando Sócrates interpela a uno de sus acusadores, Melito, para dar curso a su bien conocido método: “Ven acá, Melito; dime: ¿ha habido nada que te haya preocupado más que el hacer a los jóvenes lo más virtuosos posible?” (Platón, 2009, p. 8). En este punto, la interpelación es para demostrar lo poco que el acusador se ha ocupado de ello, pues éste no sabe qué responder; no obstante, en

otro pasaje el filósofo es más contundente con su afirmación y el cuidado de sí (y de los otros) es aquel imperativo que hay que cumplir, incluso cuando la muerte se encuentra mediando como consecuencia de ello:

Atenienses, os respeto y os amo; pero obedeceré a Dios antes que a vosotros y, mientras yo viva, no cesaré de filosofar, dandoos siempre consejos, volviendo a mi vida ordinaria y diciendo a cada uno de vosotros cuando os encuentre: Buen hombre, ¿cómo siendo ateniense y ciudadano de la más grande ciudad del mundo por su sabiduría y por su valor, cómo no te avergüenzas de no haber pensado más que en amontonar riquezas, en adquirir crédito y honores, en despreciar los tesoros de la verdad y de la sabiduría y de no trabajar para hacer tu alma tan buena como pueda serlo? (Platón, 2009 p. 13).

Vemos en el anterior pasaje algunos componentes de ese “cuidado de sí”. Lo primero es que dicho imperativo es un mandato divino, y aquí se pone de manifiesto la figura oracular a la que anteriormente se hizo referencia; segundo, el “cuidado de sí” es manifiesto en Sócrates como un “cuidar del otro”, en la medida en que su lugar, su tarea en el mundo es la de exhortar a todos a que se ocupen de sí mismos; tercero, hay en ello un matiz político, es decir, que el cuidado de sí tiene en su haber consecuencias en relación con la participación como ciudadano; cuarto, que de lo que se trata en el “cuidado de sí” no tiene en absoluto que ver con la acumulación de riqueza, de honores, de nombre, de status social, sino, al contrario, del único tesoro valioso, aquel que tiene la verdad y que, tal como es expuesto, tiene que ver con hacer del alma algo bueno.

Así, en el siguiente pasaje—acto seguido de lo anteriormente dicho por el filósofo— es expuesto lo que sigue:

Y si alguno me niega que se haya en este estado y sostiene que tiene cuidado de su alma, no se lo negaré al pronto, pero lo interrogaré, lo examinare, lo refutaré; y si encuentro que no es virtuoso, pero que aparenta serlo, le echaré en cara que prefiere cosas tan abyectas y tan perecibles a las que son de un precio inestimable. (Platón, 2009, p. 14)

Aquí llegamos a una respuesta anticipada de lo que en Sócrates implica no solo el *epiméleia* sino también el *heautou*; si tenemos en cuenta los nuevos elementos que aparecen en este pasaje tenemos que el *epimelesthai* consiste en un cuidar, que así mismo se relaciona con hacerse una pregunta y un examen sobre sí mismo, lo cual sostiene que el cuidado de sí es un ejercicio tan amplio que no solo se reduce a un conocerse, sino que implica una pregunta y un examen, un trabajo de sí sobre sí que lleva a una cercanía con eso de la verdad, tal como lo señala Foucault.

El filósofo concluye, pues, que todo ejercicio del cuidado de sí es la tarea por excelencia de todo ciudadano y de todo hombre, y tal ha sido la tarea del filósofo, tal es su hacer, tal es la practicidad de la filosofía y, por ello, se puede decir que el cuidado de sí tiene un estatuto ético. El filósofo dice a los atenienses:

[...] toda mi ocupación es trabajar para persuadirlos, jóvenes y viejos, que antes que el cuidado del cuerpo y de las riquezas, antes que cualquier otro cuidado, es del alma y de su perfeccionamiento; porque no me canso de decirlos que la virtud no viene de las riquezas, sino, por el contrario, que las riquezas vienen de la virtud y que es de aquí de donde nacen todos los demás bienes públicos y particulares". (Platón, 2009, p. 14)

De acuerdo con estos pasajes, el "cuidado de sí" es la tarea del filósofo para persuadir a los hombres a que lleguen a una relación más íntima con la verdad, lo cual tendrá una consecuencia ética y política; y, además, que el cuidado de sí implica el cuidado del alma más que de cualquier cuidado mundano, esa es la respuesta anticipada al "sí mismo" del que se trata.

En su defensa final se reitera la tarea del filósofo: esa tarea no consiste en una profesión alguna que vaya a favor de los intereses terrenales de sí mismo y de los otros, al contrario, la tarea del filósofo es brindar a sí mismo y a los otros el mayor de todos los bienes, exhortando al cuidado de sí para llegar a la sabiduría y a la perfección. En tal sentido, el cuidado de sí, como imperativo a cumplir, sin importar las consecuencias terrenales, es un ejercicio de trabajo, de examen, de crítica, de cuestionamiento de sí y sobre sí.

Vemos, en el contexto de este *Diálogo*, que lo que el filósofo debería merecer por esas acciones, por la preocupación de sí en la medida en que es cuidado de los otros, sería el mayor bien que todo hombre deba recibir. Contrario a ello, el contexto nos dice que Sócrates recibe la pena de muerte, lo cual nos da la pista acerca de que puede haber una relación directa entre ese ejercicio del cuidado de sí y el morir como ejercicio mismo de la filosofía; no en vano nuestra segunda referencia es el diálogo del *Fedón o del Alma*, el cual que puede ser entendido como una segunda apología en la medida en que el filósofo entra en defensa de su acción sin temor a la muerte, pues el ejercicio de toda filosofía es prepararse para ella.

En este *Diálogo*, Sócrates es acompañado por sus discípulos entristecidos por la pronta ejecución del maestro (un maestro que como él mismo dice no enseñó nada), y éste los exhorta a pensar que no hay tristeza que manifestar ante la muerte, pues todo ejercicio de filosofía es prepararse para ella. ¿Qué tendría que ver ese no temer a la muerte y lo que nos planteamos sobre el cuidado de sí? Nuestra respuesta es que prepararse para la muerte es el abandono del cuerpo y dar la mayor relevancia del alma, aquello por lo cual hay que cuidar.

De nuevo se nos pone de manifiesto ese "cuidar de sí" como un cuidado del alma; es tal la sentencia que aparece de nuevo en el *Fedón*. En primer lugar, el cuidado no es de sí, sino que es un bien otorgado por los dioses, en la medida en que todo hombre pertenece a ellos y estos cuidan de aquellos. Sin embargo, durante

la conversación entre Sócrates y sus amigos aparece de nuevo la noción de cuidado y de alma: “¿te parece entonces, que todos los cuidados de un filósofo no tienen por objeto el cuerpo, y que, por el contrario, procura separarse de él cuanto le es posible, para ocuparse sólo en su alma?” (Platón, 2009, p. 548). Todo este diálogo hace alusión al cuidado de sí y la verdad, enmarcados en ese “conocer” que hace parte de dicho cuidado. El conocer se encuentra íntimamente relacionado con preparar y purificar el alma y así llegar a la verdad, verdad que, como toda ética implica, debe llevar a un dominio de las pasiones llevando siempre a una acción moderada.

Vemos entonces que, en primer lugar, la *epiméleia heautou* es un imperativo que implica un ejercicio ético en sí mismo, no por el hecho de ser también cuidado de otros sino por el hecho de ser en sí mismo (Foucault, 2000). En segundo lugar, ese “cuidado” en Sócrates se encuentra relacionado con la muerte, pues por un lado hay que cuidar del alma, prepararla para darle un estatuto más alto que al cuerpo mismo; y puesto que ese cuidado de sí implica un cuidado que vaya más allá de las leyes humanas, son las leyes divinas que se oponen a todo decir del hombre y, por ello, el filósofo es condenado a morir, por lo cual la muerte es, en este caso, una consecuencia y una necesidad misma del cuidado de sí.

Lo otro que queda como punto para la reflexión, y es algo que resalta el mismo Foucault, es que el problema no radica en la *epiméleia*, sino en el *heautou*, el sí mismo. La pregunta que el pensador francés se hace es sobre la naturaleza de ese sí mismo del quien hay que cuidar; tal es la pregunta fundamental: cuidar de sí es tratar de conocer también ese sí mismo. Si bien la respuesta se nos ha anticipado con Sócrates, y lo muestra también Foucault, debemos decir que ese sí mismo que en Sócrates es el alma, “cuidado del alma”, introduce la necesidad del sujeto en ese ejercicio del “cuidado de sí”. La referencia principal de Foucault es el *Alcibiades*. En tal diálogo aparece el matiz político del asunto, por lo cual Foucault siempre tendrá en su reflexión el poder como término de referencia para el imperativo socrático, llevándolo incluso a afirmar que es por el ejercicio de un poder que se puede hablar del cuidado de sí como un ejercicio de la libertad, en la medida en que son dos elementos indisolubles; por el hecho mismo de que haya poder es que se puede hablar en términos de libertad, cosa distinta de un ejercicio de dominación (Foucault, 2000). Así, el *Alcibiades* muestra que para el buen gobierno, para un ejercicio adecuado del poder —incluso relacionado con ese pathos domeñado por el logos implicado en esa verdad—, es necesario ocuparse de sí mismo. En este punto, la conversación entre Alcibiades y Sócrates es en torno a lo que debe hacer un buen gobernante y, para ello, Sócrates le exhortará al conócete a tí mismo, un conócete que va más allá de una *gnosis* y el cual implicará una revisión, un examen de sí sobre sí.

Lo importante de este diálogo, y que es resaltado por Foucault, es el hecho de preguntarse por el qué es ese sí mismo, qué es lo que está implicado en ese cuidado de sí. La respuesta será la misma, el alma, pero habrá un examen donde, tras el método habitual, el alma será un agente que se sirve del cuerpo para realizar ciertas acciones. En este sentido, el alma es el sujeto del cual habrá que hacerse cargo (Foucault, 2001). El alma aparece en relación con el término *khresis*, un salir de sí que hace del alma, en dicho examen, no a una sustancialidad, sino a un alma agente de las acciones lingüísticas y corporales; el alma es así el sujeto, el sí mismo del que hay que cuidar y, por ello, la introducción foucaultiana del cuidado de sí para hablar del sujeto y su relación con la verdad.

El psicoanálisis: ¿un cuidado de sí?

Se ha observado en párrafos anteriores que el “cuidado de sí” como un ejercicio ascético se ha visto enmascarado en un imperativo más particular y que recurre a la *gnosis* como elemento fundante de la relación entre el sujeto y la verdad. Se había dicho, además, que los antecedentes eran encontrados en la teología de inspiración aristotélica y que culminaban con esa consigna que funda tanto a la ciencia como a su sujeto, el *cogito ergo sum*.

Parecería paradójico que el psicoanálisis, que como consecuencia es un hijo de la modernidad y de esta consigna en particular, al no ocuparse de otra cosa sino de ese sujeto fundado por el *cogito*, no pudiera enmarcarse como una práctica del cuidado de sí. Si habremos de tener en cuenta la reflexión de Foucault al respecto, tendremos que tomar con cuidado el problema antes de dar una conclusión. Con una desembocadura en la modernidad sobre el paso del “cuidado de sí” al “conocimiento de sí”, hay un cambio en la perspectiva de la filosofía con la verdad por la cual se pregunta. En el primer caso, más que de una cuestión de un conocimiento, del llegar a un decir absoluto sobre la verdad, el “cuidado de sí” consistía en un ejercicio de espiritualidad y no de la emergencia de un ser cognoscente como tal; así, la relación entre filosofía y espiritualidad se definía como el ejercicio de una práctica del cuidado de sí que tenía como consecuencia una transformación misma del sujeto puesto que allí estaba concernido su ser. Empero, la fundación de ese sujeto es, a nuestro parecer, no la desaparición de ese cuidado de sí, sino el enmascaramiento de éste por parte del ser cognoscente, aspecto que llevaría, según Foucault, a que la filosofía del siglo XIX tuviera la empresa de retornar a la preocupación por la relación de la filosofía con la espiritualidad y, por ello, un retorno a la “inquietud de sí” (Foucault, 2001). Es allí donde se funda la paradoja, pues por un lado el psicoanálisis aparece como heredero de la ciencia pero, por otro lado, recupera las

preocupaciones de algunos sistemas de pensamiento del siglo XIX; no en vano podemos encontrar en ese, llamado por Freud, “precursor del psicoanálisis”³ al modelo del médico, al modelo de Asclepio, quien — traduciendo el *epiméleia heautou* como *cura sui*—, como aquel que pronuncia las palabras de curarse a sí mismo, ocuparse de sí mismo, superarse a sí mismo, es decir, como un ejercicio de sí sobre sí que implica también una transformación, un ascetismo.

Sin embargo, esto no solucionaría el problema, salvo si acudimos a una respuesta desesperada de que el psicoanálisis es en sí mismo un cuidado de sí, tal como muchos lo exponen citando a Allouch (2007). Tal vez el mismo Foucault lo plantea, el psicoanálisis es una forma de práctica que conllevaría un cuidado de sí. Es sorprendente que un pensador con una postura tan crítica frente a una praxis como el psicoanálisis se muestre de manera afirmativa frente a este problema; incluso, si se lee bien, aparece una crítica que termina siendo una justificación para que el psicoanálisis siga su empresa de la tarea ascética. En su libro *La hermenéutica del sujeto* (2001), Foucault nos dice que el psicoanálisis se ocupó en cierto momento de esas prácticas del cuidado de sí que implicaban esas relaciones del sujeto con la espiritualidad, sin embargo, su error fue haber determinado esas prácticas, lo cual tuvo como consecuencia un olvido de las relaciones entre verdad y sujeto. Esta crítica puede parecer, en primera instancia, problemática, y podríamos salir en defensa con una serie de excursos eruditos para plantear todo lo contrario; sin embargo, dejando hablar al pensador, parecería que encontraríamos algo muy distinto líneas más adelante, cuando nos dice que Lacan fue quien recuperó esta preocupación del cuidado de sí como un ejercicio de espiritualidad que rescataba las relaciones entre sujeto y verdad: “Y me parece que todos 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, 2001, p. 43).

Aquí encontramos una luz verde que nos permite continuar el camino. No obstante es necesario plantear en qué medida es el psicoanálisis un cuidado o inquietud de sí mismo. Tal vez el problema no radique en la pregunta sobre si el psicoanálisis es un ejercicio o una práctica de sí, pues sabemos —la experiencia misma del análisis lo muestra— que si se va a un análisis es a construir un saber sobre sí, sobre el propio padecimiento, etc; la pregunta que deberíamos hacernos es, más bien, aquella que se hace Sócrates con Alcibiades: qué es ese *heautou* del que hay que ocuparse, cuál es el asunto (*sujet*) del cual debemos ocuparnos.

³ Nos referimos, en palabras de Freud, a Nietzsche.

Tenemos aquí el eje de la preocupación sobre ese cuidado de sí, ¿cuidado de qué o de quién? Durante las primeras investigaciones freudianas, el descubrimiento del inconsciente permitió al médico de Viena hacer un giro a las concepciones tradicionales de la psicología académica y de algunos sistemas filosóficos de aquel entonces. El “giro copernicano”, también visible en Kant, consistió a partir de Freud en un descentramiento del yo en relación con algo que se encontraba más allá de sus propios alcances, transformándose éste en un objeto mismo de lo inconsciente y de las pulsiones que allí se albergan.

“El yo no es el amo en su morada”, es la consigna que en repetidas veces se encuentra en el mundo psicoanalítico, bien justificado, pues con lo inconsciente encontramos lo contrario, que el Yo es un vasallo de distintas instancias que gobiernan el psiquismo humano. Con el descubrimiento de lo inconsciente tenemos, pues, un descentramiento del yo y la posibilidad de hablar de un sujeto distinto a él. El yo es, entonces, a partir de Freud, no solo un esclavo, un síntoma, sino una fachada de algo que se continúa más allá.⁴ Esto ya tiene algunos antecedentes en sus propias investigaciones y en otros autores como Nietzsche quien, planeando la primacía de “un cuerpo” sobre el yo, hablará en términos de un “sí mismo” (*Selbst*) que no dice “Yo” pero hace al “Yo” (Nietzsche, 2000).

Si bien no se trata de realizar un viaje hasta las antípodas de las concepciones sobre el inconsciente, es necesario introducir un poco esta problemática desde Freud mismo. Ya que Freud no tiene un tratamiento del sujeto propiamente dicho, destituir al Yo da la pista de que hay algo más que tiene la función de ordenador del aparato psíquico. No obstante tal destitución del Yo, una afirmación en su conferencia 31 de las *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis* de 1933, pondrá en disputa las distintas escuelas que se desprenden del freudismo, a saber, “*Wo Es war soll Ich werden*”, y de la cual Lacan, posteriormente, realizará varias interpretaciones. Dicha sentencia, la cual fue traducida en Francia como “el Yo debe desalojar al Ello”, se convirtió en la bandera de algunos psicoanalistas que pretendieron dar de nuevo el estatuto al Yo como una instancia independiente y autónoma, tema con el cual Lacan se mostrará en desacuerdo.

El descentramiento del yo implica, para Lacan, hablar en otros términos bajo los cuales haya otras reflexiones. Aparece un nuevo asunto (*sujet*) del cual habrá que ocuparse y dicho asunto no es el yo. Encontramos que su seminario dedicado al Yo en la teoría freudiana (Lacan, 1983) no es en sí mismo un tratamiento sobre el Yo como la instancia psíquica freudiana, sino más bien un tratamiento sobre el sujeto que

⁴ Véase, por ejemplo, en *El malestar en la cultura* (Freud, 1930), la forma cómo Freud desarrolla la constitución del yo como instancia psíquica.

él extrae de la teoría freudiana. Así, ese asunto (*sujet*) es el sujeto (*Sujet*), sujeto que posteriormente será nombrado como sujeto del inconsciente.

En este momento de su enseñanza, es claro para Lacan que no es del yo de lo que se trata en la teoría freudiana, el yo no se muestra más como el eje de la subjetividad, sino que ésta, definida por él como “un sistema organizado de símbolos, que aspiran a abarcar la totalidad de una experiencia, animarla y darle su sentido” (Lacan, 1983, p. 68), tiene como núcleo axial al inconsciente; de allí que el sujeto y subjetividad sean indiferenciables pues, en palabras suyas, el inconsciente es el sujeto desconocido por el yo que remite a un sentido ontológico, pues se trata del núcleo del ser. Dicha formulación tendrá algunas modificaciones a lo largo de la enseñanza, mostrándonos posteriormente que el inconsciente no tiene una definición ontológica sino preontológica (Lacan, 1981); en tal sentido, el inconsciente tendrá por estructura una falta que le constituye y esa falta no será de la índole del ser o el no ser. Esta falta, esa relación del sujeto con una falta, es la que se establece por medio de una división.

Esa primera definición de subjetividad, como sistema de símbolos, es un adelanto a la concepción del inconsciente con la que Lacan sostiene su enseñanza. El inconsciente freudiano, tal como Lacan lo concibe, posee la estructura del lenguaje, encontrando en él los mecanismos del proceso primario como formas sintácticas, figuras lingüísticas de metáfora y metonimia. Para ello, entonces, es menester dar al inconsciente la estructura de lenguaje y definirlo como una cadena de significantes que se relacionan en el Otro escenario.

Así, con la lógica del significante se puede hablar de un sujeto, pero un sujeto que le constituye una falta, tal como se enunció anteriormente. Es necesario decir que no se hace referencia al signo sino al significante. El signo, por su parte, es lo que significa algo para alguien, por lo cual tiene un valor semántico, habla de algo a lo que puede hacerse referencia, mientras que el significante, el cual tiene durante toda la enseñanza de Lacan una definición tautológica, es lo que representa al sujeto para otro significante. Con lo cual tenemos que el sujeto no está allí sino representado, y que ese acto de representar al sujeto se hace ante otro significante; por tanto no es posible hablar de un sujeto sino en vía de esa cadena. Por otro lado, es bastante difícil llegar a una definición del sujeto, especialmente cuando se encuentra en relación con una cadena de significantes y no de signos, que nos habla de un sujeto no tangible, no referenciable, que se representa en una cadena. Tal relación de significantes es lo que, por un lado, representa al sujeto, pero por otro lado lo

hace desaparecer. Es un efecto de desaparición, de *fading*, que se produce por la relación entre los dos significantes pares de la cadena.⁵

Tal vez sea difícil seguir esta elaboración lacaniana, pero si tenemos en cuenta que el sujeto se encuentra dentro de la cadena como desaparecido, ello se manifiesta claramente en que allí el sujeto no es ningún agente de una acción, ni de discurso, ni de habla. No es un sujeto que diga “yo hablo”, pues por el *fading* producido en la cadena, ese sujeto no sabe lo que dice y ni siquiera sabe que habla, no es, pues, un sujeto que comande una acción. Por ello, la idea que adviene es que sí debemos tomar un tratamiento del sujeto en la experiencia analítica, esto quiere decir que hay que evidenciarlo, liberarlo de ese efecto de desaparición. Tanto en *Subversión del sujeto* como en el *Seminario 11*, de lo que se trata es de poner en evidencia a ese sujeto, evidencia que solo es posible mediante un corte. Se trata así de llegar a un punto de brecha en la cadena, para que allí surja ese sujeto: “este corte de la cadena significativa es el único que verifica la estructura del sujeto como discontinuidad en lo real [...]” (Lacan, 2003, p. 781). Con esto tenemos que, si bien el sujeto es un efecto del significante, ese sujeto no puede emerger sino en lo real; real que si bien es causado por lo simbólico, es un real de lo cual lo simbólico no puede dar cuenta, al menos en su totalidad.

El hecho de que por el corte en la cadena, el hacer ruptura entre el S_1 y el S_2 permita el surgimiento de ese sujeto antes eclipsado, es lo que hace emerger, según Lacan, el imperativo ascético de Freud, *Wo Es war, soll Ich Werden*, “Allí donde estaba en este mismo momento, allí donde por poco estaba, entre esa extinción que luce todavía y esa eclosión que se estrella, Yo (Je) puedo venir al ser desapareciendo de mi dicho” (Lacan, 2003, p. 781).

Con ello tenemos al *je*, significante que designa al sujeto, distinto del *moi* como instancia yoica, de síntesis, pero sobre todo de desconocimiento. Dicha diferenciación, y la frase anterior —uno de los muchos comentarios de Lacan al respecto de la gnómica presocrática⁶—, nos ponen en evidencia que el sujeto del que se trata no posee ninguna sustancialidad. En este punto Lacan es cercano a Foucault, pero también se distancia, pues para el segundo, el sujeto no es una sustancia, sino una forma (Foucault, 2000); al contrario, para el psicoanálisis lacaniano el sujeto no es una sustancia ni una forma, es algo que en relación con la verdad, como causa, se determina a partir de la materialidad del significante (Lacan, 2003/1965). Ese sujeto

⁵ Es una tesis que se presenta en el escrito *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano* (Lacan, 1960) y en el *Seminario 11: los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (Lacan, 1964).

⁶ Haciendo alusión precisamente a ese “conócete a ti mismo” y/o “cuida de ti mismo”.

que adviene donde *Ello* estaba, es un sujeto que aparece ocultándose de nuevo, es allí donde tiene el carácter de verdad en un sentido heideggeriano, un desoocultamiento en el ocultamiento.

Por otro lado, ese sujeto del inconsciente como efecto de la cadena significante, si bien el mismo Lacan dice que se trata del mismo sujeto de la ciencia inaugurado por el *cogito* cartesiano (Lacan, 2003/1965), nos obliga a hacer una revisión más detallada de ese *yo pienso, yo soy*, pues si el efecto es el mismo, si de lo que se trata es de operar con el sujeto de la ciencia, ese sujeto no puede ser algo sustancial, no puede tratarse de un sujeto del conocimiento; ello, en primer lugar, porque el objeto con el cual ese sujeto se relaciona no es un objeto cognoscible, segundo, porque un sujeto que no dice yo, que no sabe nada, que no sabe lo que dice, no es un sujeto del conocimiento; ese sujeto, dirá Lacan, es un supuesto en la cadena significante, es el *hypokeímenon* que tiempos atrás nombró Aristóteles, distinto de la sustancialidad de la *ousía*.

Con esto tenemos, que si el psicoanálisis se aleja de esa relación con la espiritualidad, es en la medida en que a lo que apunta el análisis es a encontrar una relación con la verdad marcada por la materialidad del significante, es decir, el estatuto de la letra cuya instancia se encuentra en el inconsciente, lo cual permite una relación estrecha del sujeto con la verdad. El psicoanálisis podría entenderse como una práctica del cuidado de sí, salvo que no es una práctica espiritual, pero sí puede decirse que él dirige al descubrimiento de algo que se encuentra más allá del desconocimiento de quien dice yo, lo cual no implica que ese descubrimiento sea de la índole de un conocimiento, se trata más bien de una transformación promovida por el advenimiento del sujeto en un lugar específico, lugar no tangible donde no hay contradicciones ni temporalidad cronológica. Solo en esta medida es posible hablar de la cura en el psicoanálisis, pero hablar de cura propone una ambigüedad, pues en francés tenemos los términos *guéri* y *cure*. El término tratado por Lacan es el segundo, pero este no obedece a cualquier forma terapéutica; su finalidad no es el ascetismo sino la formación de un resto llamado analista, de ahí que él afirme que el análisis sea la única cura que se espera del psicoanálisis y que no haya otro fin del mismo que la formación de un analista.

Es preciso nombrar que, si bien podría haber una inquietud de sí en el psicoanálisis, dicha inquietud no puede dejar de lado la referencia al Otro. Sin embargo, también es necesario aclarar que este Otro no es en ninguna medida una entidad exterior al sujeto. El Otro se comprende en psicoanálisis como un campo, un lugar donde los significantes vienen a articularse para producir un sentido a partir del cual venga a constituirse este sujeto, objeto único de la *praxis* analítica; el Otro hace referencia al Otro lugar freudiano en la *Traumdeutung*.

Por lo anterior, es necesario aclarar que la pregunta en psicoanálisis no es por saber si es éste una práctica de la inquietud de sí. La pregunta fundamental es por qué se inquieta, por qué se cuida, por qué se pregunta, es decir, definir cuál es el sujeto del cuál el análisis se ocupa, que es otro distinto del yo y que impide, en cierta medida, una relación con sí mismo, pues se instala, desaparecido, en un lugar Otro.

Referencias bibliográficas

- Allouch, J.** (2007) *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual?* Buenos Aires, Argentina: Literales.
- Foucault, M.** (2000) La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. En *Nombres, Revista de filosofía (Córdoba)*, 10 (15), pp. 257-280.
- Foucault, M.** (2001) *La hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S.** (1996). El malestar en la cultura. En *Obras Completas*. Madrid, España: Biblioteca Nueva. (Obra publicada originalmente en 1930)
- Freud, S.** (1996) La disección de la personalidad psíquica. En *Obras Completas*. Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Lacan, J.** (1983). *Seminario 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos aires, Argentina: Paidós. (Obra publicada originalmente en 1954-1955)
- Lacan, J.** (2003). La ciencia y la verdad. En *Escritos 2* (págs. 834-856). Buenos Aires, Argentina: Siglo veintiuno editores.
- Lacan, J.** (1989). *Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Paidós. (Obra publicada originalmente en 1964)
- Lacan, J.** (2003). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En *Escritos 2* (págs. 773-807). Buenos Aires, Argentina: Siglo veintiuno editores.
- Nietzsche, F.** (1997). *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*. Madrid, España: Alianza Editorial. (Obra publicada originalmente en 1882)
- Platón.** (2009) Apología de Sócrates. En *Diálogos*. México, Porrúa.
- Platón.** (2009) Fedón o del Alma. En *Diálogos*. México: Porrúa.