



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES

RESONANCIA DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES DE PIERRE HADOT EN EL PSICOANÁLISIS DE LACAN

TESIS DOCTORAL

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTORA EN HUMANIDADES: FILOSOFÍA
CONTEMPORÁNEA

PRESENTA

LAURA ELIZABETH PÉREZ SANTANA

DIRECTOR DE TESIS: **Dr. Roberto Andrés González Hinojosa**

Co-director de tesis: **Dr. José De Lira Bautista**

Tutor adjunto: **Dr. Juan Monroy García**

TOLUCA, MÉX. JULIO 2019



Lo inefable, (aquello que me parece misterioso y que no me atrevo a expresar), proporciona quizá el trasfondo sobre el cual adquiere significado lo que yo pudiera expresar.

Ludwig Wittgenstein

Los verdaderos viajes empiezan cuando se acaban los caminos.

Jacques Lacan

No tenemos más posibilidad que lo imposible.

Georges Bataille

El genio poético no es el don verbal (el don verbal es necesario, puesto que se trata de palabras, pero extravía a menudo): es la adivinación de las ruinas secretamente esperadas, a fin de que tantas cosas estereotipadas se deshagan, se pierdan, se comuniquen. Nada es más infrecuente.

Bataille

Quien se obstina en ignorar o en desconocer el éxtasis es un ser incompleto cuyo pensamiento se reduce al análisis. La existencia no es solamente un vacío agitado, es una danza que obliga a bailar con fanatismo. El pensamiento que no tiene por objeto un fragmento muerto existe interiormente de la misma manera que las llamas.

Georges Bataille

Cuanto mayor es la belleza, más profunda la mancha.

Georges Bataille

La filosofía debe, ante todo, enseñarnos a ir más allá de nosotros mismos, a superar el perímetro limitado de nuestro ego y a ser conscientes de nuestra pertenencia a la gran comunidad de seres humanos. Solo de esta manera, el pensamiento y la acción nos pueden ayudar a buscar el bien común, renunciando a perseguir el egoísmo y las miserias ligadas a nuestra participación. (...) Se trata de buscar una vida más racional que nos permita abrirnos a los demás y sentirnos parte integral de la inmensidad del mundo. Un proceso que no proporciona un punto de llegada. Nos enfrentamos a un desafío infinito que, aunque no siempre produce resultados de alto nivel, nos ayuda a medirnos con los grandes misterios de la existencia.

Pierre Hadot

Agradezco a todos los que me han apoyado heroica y estoicamente en esta investigación.

INDICE

Índice	4
Estado de la cuestión	6
Introducción	11
Capítulo 1 PIERRE HADOT Y LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES	17
1.1 Pierre Hadot	17
1.1.1 Filología y método	21
1.2 Ejercicios espirituales y filosofía antigua	31
1.2.1 Ejercicios espirituales	37
1.2.1.1 La importancia del instante en los ejercicios espirituales	43
1.2.1.2 Descripción de los ejercicios.	50
1.2.1.3 Propuesta de procedimiento	68
1.2.1.4 El ejemplo en <i>Las Meditaciones</i> de Marco Aurelio	73
1.3 La <i>philosophia</i>	84
Capítulo 2 JACQUES LACAN: EL PSICOANÁLISIS CONTEMPORÁNEO	92
2.1 Jacques Lacan	92
2.2 Sobre la formación del psicoterapeuta en <i>Quizá en Vincennes</i>	94
2.2.1 La lingüística	97
2.2.2 La lógica	99
2.2.3. La topología	100
2.2.5 La antifilosofía	103
2.3 El inconsciente está estructurado como un lenguaje	107
2.4 El significante en Lacan	115
2.5 El sujeto	119
Capítulo 3 FILOSOFÍA Y PSICOANÁLISIS	122
3.1 Giorgio Agamben y lo contemporáneo	122
3.2 Georges Canguilhem: ¿qué es la psicología?	124

3.3 Michel Foucault como enlace entre las prácticas filosóficas del helenismo y el psicoanálisis de Lacan	134
3.4 Diálogo entre Pierre Hadot y Michel Foucault: acuerdos y desacuerdos	135
3.5 Las tecnologías del yo	143
3.6 Michel Foucault: La noción de autor y función autor	152
3.7 Un acercamiento entre la filosofía y el psicoanálisis	158
3.8 La ética como punto de coincidencia	159
3.9 El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual?	163
CONSIDERACIONES FINALES: PRESENCIA Y VIGENCIA DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES DE PIERRE HADOT EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO	176
CONCLUSIONES	184
BIBLIOGRAFÍA	186

INTRODUCCIÓN

Filosofar o pensar es y debe ser un asunto existencialmente serio, ligado íntimamente a los intentos de los individuos por vivir bien.

El objetivo de este trabajo consiste en indagar, por una parte, la naturaleza de los ejercicios espirituales o de las "prácticas del yo" que tuvieron lugar en las escuelas de la filosofía helenística, así como sus condiciones de realización, con el fin de saber si éstos, que ofrecían un estado de plenitud a los individuos de ese período, equivocadamente calificado de "decadente" por la historia de la filosofía vigente, podrían ser pertinentes y aplicables en la terapéutica psicoanalítica lacaniana.

En otras palabras, este trabajo pretende describir, analizar en su naturaleza y establecer la relación entre esas dos prácticas de subjetivación distanciadas en el tiempo pero cercanas en su origen, sentido, finalidad y método: la primera de ellas, situada en la época helenística y en los primeros años del cristianismo, englobará en estas páginas, por un lado, el despliegue de la filosofía como forma de vida a partir de los ejercicios espirituales de las escuelas helenísticas descubiertos por el filólogo y filósofo Pierre Hadot, y sus reflejos en el *cuidado de sí* (epimeleia heautou) desde las *Tecnologías del yo*, postuladas por Michael Foucault en *La hermenéutica del sujeto*; la segunda, el psicoanálisis lacaniano, originario del siglo XX.

De ambas prácticas se describirá su sentido como opción existencial, su carácter terapéutico, así como su vigencia y pertinencia alrededor de las nociones de *sujeto* y *verdad*. La finalidad es encontrar sus convergencias y divergencias a fin de saber si es posible establecer un criterio de viabilidad operativa o de resonancia de las prácticas filosóficas grecolatinas dentro del psicoanálisis de Lacan.

Se presentará la metodología de los procesos para la construcción del sujeto en la vida de las escuelas, la diversidad y naturaleza de los ejercicios espirituales de Pierre Hadot, sobre los cuales referiremos algunas de sus transformaciones a lo largo de la historia para producir ciertas formas de subjetividad y su intención; la perspectiva de las *tecnologías del yo*, de Michel Foucault, y los referentes clave del psicoanálisis de Lacan.

También es necesario decir que ésta no es una tesis sobre Psicología. Ésta es una tesis sobre Filosofía contemporánea acerca del sujeto y la verdad en la terapéutica de la angustia, el dolor existencial y la búsqueda de sabiduría a la que estamos condenados los seres humanos. Por lo tanto, nos abocaremos a examinar las categorías filosóficas que subyacen a dichas prácticas, sin entrar, en el caso del psicoanálisis, a disquisiciones técnicas al respecto de sus procedimientos y asumiendo los esquemas fijados por el propio Lacan.

En este trabajo resaltaremos y reivindicaremos la importancia de la contribución de Pierre Hadot a la historia de la filosofía en la medida en que su descubrimiento de

los ejercicios espirituales abrió la posibilidad de pensar nuevas formas de subjetividad. Hadot, marginal ante las convenciones derivadas de una interpretación academicista de la historia de la filosofía, de suyo austero, elegante y de fino trato, congruente consigo mismo, nunca reclamó crédito alguno por la autoría de la peculiar implicación entre ejercicios espirituales y juegos de lenguaje que despertó el interés de Michel Foucault, que con impetuoso carácter influyó en la determinación del carácter del psicoanálisis contemporáneo.

Este trabajo consta de tres capítulos. En el capítulo 1 presentaremos una semblanza biográfica de Pierre Hadot, filósofo y filólogo francés, quien descubrió la existencia de esas prácticas comunes a las escuelas helenísticas que permiten hacer de la filosofía un arte de vida. Se presentará el origen de la noción de ejercicios espirituales, se los identificará en el contexto en el que operan: la *philosophia*, o filosofía antigua, y se explicará el por qué es tan cualitativamente importante la temporalidad en su práctica. Se presentará la definitiva impronta de Wittgenstein en el pensamiento de Hadot para entender a la filosofía antigua como una serie de juegos del lenguaje, con amplias resonancias en la posteridad pues la idea de una “terapéutica” tal como la entiende Hadot de Wittgenstein, implica la noción de una filosofía que no es un conjunto de doctrinas, sino un modo de vivir.

En el capítulo 2 presentaremos a Jacques Lacan, psicoanalista, realizaremos una introducción a su propuesta de psicoanálisis, es decir, procederemos a describir de

manera sucinta sus fundamentos, estado actual, configuración, expectativas y técnicas en su intencionalidad y vigencia.

En capítulo 3 examinaremos la relación entre filosofía y psicología, con las consideraciones contextuales pertinentes del filósofo Giorgio Agamben y del epistemólogo francés Georges Canguilhem, a propósito de sus interrogantes acerca de la naturaleza de *lo contemporáneo*, y sobre la esencia de la psicología, respectivamente, las cuales nos permiten contextualizar nuevos escenarios plenos de posibilidades. Se podrá encontrar el referente biográfico de Michel Foucault, filósofo francés que postula a Pierre Hadot al *College de France*; su importancia en la filosofía contemporánea y el desarrollo en la última etapa de su vida de las *Tecnologías del yo* y las *prácticas de sí*, así como una relación de dichas prácticas. También se tratará la relación de influencia de Pierre Hadot sobre Michel Foucault, relación que subyace al asunto principal de esta tesis y que repercute en el quehacer psicoanalítico contemporáneo a partir de su conferencia *¿Qué es un autor?* a la cual presentación asiste Lacan y cuyo contenido permea profundamente su pensamiento.

Se revisará la idea de la producción del sujeto a partir de los constructos del psicoanalista Jean Allouch, con el psicoanálisis de Lacan desde su antecedente freudiano en su episteme, naturaleza, carácter y posibilidades, asimismo analizaremos si es posible que el psicoanálisis sea considerado un ejercicio espiritual, explicaremos la relación, si es que la hubiera, de esta práctica contemporánea con los ejercicios

espirituales del helenismo y el proceso de transformación de los adeptos en las escuelas de esa época de la Antigüedad.

Posteriormente presentaremos nuestras conclusiones.

La metodología que usaremos será genealógica: se abordará el texto y el contexto. Para Hadot, la filosofía antigua debe ser entendida como una serie de juegos del lenguaje y cada uno de ellos debe ubicarse dentro de las condiciones concretas en que ocurrió. Por lo tanto, pensamos que la referencia a Wittgenstein como punto de partida del pensamiento de Hadot, nos conduce a una posición contextualista e historicista: las referencias a los textos, que son la única manera en que la filosofía antigua puede ser existencialmente significativa para nosotros.

Hadot integra en su pensamiento la noción de *contradicción* al afirmar bajo un concepto tomado de la tradición de Heráclito, y probablemente del pensamiento nietzscheano, que su propia práctica conduce a una coincidencia de opuestos al hacer filosofía siendo filósofo e historiador al mismo tiempo. Esto completa su quehacer intelectual, porque para él la historia no es sólo la visión semántica de un orden que otorga significado a sus momentos, sino también la aprehensión de la autoconciencia de ese mismo orden.

Por esta razón, se realizará un análisis de las nociones, los factores, los contextos y se trazará un eje de tiempo alrededor del cual puedan articularse y cobrar sentido los movimientos de producción de subjetividad.

Las posiciones en comento son *antifilosóficas* en los términos de encontrarse ambas fuera del esquema de la filosofía tradicional, no prefigurado en la Antigüedad y desenmascarado en la modernidad, las cuales, no obstante, guardan el sentido más original de la *philosophia*.

Se pondrá énfasis en la revisión acerca del virtual carácter espiritual del psicoanálisis en la medida en que el objetivo del mismo es trascender el ego y encontrar un modo distinto de habitar la infelicidad propia de la condición humana. Intentamos conocer en qué medida es pertinente la articulación entre el *cuidado de sí*, que implica la práctica de los ejercicios espirituales, denominados por Foucault "prácticas de sí", y su relación con el psicoanálisis, en torno a las nociones de *verdad* y *sujeto*.

Según Hadot las escuelas helenísticas consideraron que el hombre sumido en ese estado de inquietud y desazón, preocupado, consumido por la pasión, sin existencia plena, encuentra su liberación en la conversión filosófica a la que sólo puede acceder mediante la práctica de ciertos ejercicios espirituales.

Es así que el aporte de la presente investigación será reconocer y reivindicar la intensa investigación por vías y bajo circunstancias no ortodoxas, en estricto apego a lo *philosophico*, de los ejercicios espirituales por parte de Pierre Hadot, así como plantear el papel de dichos ejercicios en los juegos de lenguaje y en los "juegos de

verdad”, por mediación del inquieto espíritu de Michel Foucault, así como su relación con otras nociones como *lenguaje*, el *Otro* y el *significante* lacanianos para sentar cierto precedente original y abrir estas formas de saber a lo posible.

El estado de la cuestión nos mueve a preguntar: ¿se puede percibir una “resonancia” de lo que encierra la noción “ejercicios espirituales” de Pierre Hadot en el psicoanálisis de Lacan? ¿Los procesos con que se construye un sujeto en la terapéutica de las escuelas helenísticas son equiparables a aquellos con los que ocurre el sujeto del psicoanálisis lacaniano?

Esta investigación obedece a un interés personal que tiene que ver con conocer las posibilidades terapéuticas y las técnicas, herramientas y procesos, por vías no ortodoxas, para paliar desde la práctica el estado de desdicha y sinsentido en el que se sabe el ser humano arrojado sin más en el mundo con un tiempo perentorio de vida el cual se ve obligado por presiones externas a dilapidar para sobrevivir. Es decir, se trata de encontrar las interrogantes, o en su caso, las respuestas, adecuadas para hablar con la verdad sobre nuestras vidas.

El trabajo se realiza con vistas a encontrar en la vinculación entre los planteamientos de estos pensadores, horizontes más amplios con nociones que permitan resignificar al ser humano en su sentido.

Cabe mencionar que al inicio de la indagación se buscó bibliografía que articulara ambos pensamientos en una primera intención, encontrando en internet el artículo de Luis Roca Jusmet, *Budismo zen, psicoanálisis y filosofía. Un encuentro desde la ética*. Dicho artículo contiene una relación y articulación de nociones que concluye en la coincidencia de finalidades de las formas de conocimiento mencionadas, no así de su síntesis.

Este trabajo de tesis encuentra su contexto en la definición no ortodoxa de filosofía como forma o arte de vida, postulada así desde las investigaciones de Pierre Hadot, y el presupuesto de la antifilosofía de Jacques Lacan, ambas posiciones ajenas a lo que se denomina la *filosofía académica tradicional* con raíces en el medioevo y de prevalencia general hasta nuestros días.

Se busca presentar dos tipos de práctica terapéutica, distantes en el tiempo, que exhiben la naturaleza de la relación *sujeto y verdad*, relación que nos sirve como referente para, a nuestra vez examinar las posibilidades de las “resonancias” en comento.

Dada la delimitación del marco teórico de esta investigación y dada la naturaleza no convencional de los postulados de estos autores, para dar fluidez y conseguir claridad en la investigación, para enlazar las nociones centrales de cada uno de ellos, recurrimos a la mediación de Michel Foucault, pensador francés conocido por el

análisis genealógico de las instituciones modernas y sus relaciones de poder, quien, permeado por el pensamiento de Pierre Hadot en sus últimos años de vida, cambió el foco de su atención hacia las cuestiones de la ética y la existencia individual, a la vez que incidió directamente en la definición del psicoanálisis como discurso y forma de conocimiento en un momento de crisis del mismo e influyó en Lacan con la conferencia *¿Qué es un autor?* Foucault es, en ese sentido, el punto de encuentro de Hadot y de Lacan.

Al revisar la bibliografía disponible para responder a la pregunta planteada al inicio, por no hallar textos que de manera explícita aborden el planteamiento central, nos remitimos a los textos de la autoría de los pensadores en comento con el fin de encontrar en ellos el sesgo temático y los hilos conductores a la respuesta buscada. En el caso de Hadot para documentar lo tocante al origen, naturaleza y sentido de los ejercicios espirituales. Las obras pertinentes fueron *¿Qué es la filosofía antigua?*; *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*; *La Filosofía como forma de vida*; *La ciudadela interior*; el *Elogio de la filosofía antigua*; *No te olvides de vivir: Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*; *Plotino o la simplicidad de la mirada*; *The Veil of Isis*, y *Wittgenstein y los límites del lenguaje*.

En Foucault: *¿Qué es un autor? Estrategias del poder. Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí; Estética, ética y hermenéutica; Discurso y verdad en la Antigua*

Grecia; La hermenéutica del sujeto; El gobierno de sí y de los otros; La hermenéutica del sujeto y las Tecnologías del yo y otros textos afines.

A Lacan nos remitimos con la mayor parte de los *Seminarios, Escritos, Otros escritos, Intervenciones y textos; La familia; El Estadio del espejo*

También se recurrió al análisis de otros textos para apuntalar la temática general como la referencia a Canguilhem en el artículo *¿Qué es psicología?*, a Giorgio Agamben, en *¿Qué es lo contemporáneo?* a fin de situar las posiciones de los tres pensadores. En el caso de Lacan, al tratarse de un freudiano sui generis, decidimos sustentarlo con referencias a textos de contenido freudiano: *La interpretación de los sueños, Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico; y ¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la universidad?*

Con el pasar de los meses encontramos en internet el libro de Jean Allouch *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual?* que asocia a Michel Foucault con el psicoanálisis lacaniano: Lacan y Foucault casi no se trataron, pero su mutua influencia intelectual, fue relevante. Según Foucault, Lacan fue de los primeros en presentar el problema del sujeto como asunto fundamental para la filosofía y el pensamiento moderno. Lacan consideraba que la búsqueda de Foucault era similar a la que él se proponía en la experiencia analítica. Diversos artículos establecen cierta incidencia de Foucault sobre Lacan.

Consideramos que el tema empieza a cobrar vigencia ante el agotamiento de las fórmulas filosóficas tradicionales en el ámbito de la ética y que la solución al mismo se encuentra aún en debate.

CAPÍTULO 1

PIERRE HADOT Y LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES

1.1 Pierre Hadot

Pierre Hadot es filósofo, filólogo y uno de los más importantes historiadores del pensamiento antiguo de nuestros días, profundo conocedor del periodo helenístico y en particular de Plotino. Su inclinación por el neoplatonismo se origina en una herencia de su educación cristiana (como él mismo lo dejó claro en las entrevistas) y en su pasión por ese "sentimiento oceánico" relacionado con un mundo que siempre anheló.

Hadot es conocido principalmente por su concepción de la filosofía como ejercicio espiritual, que más tarde constituirá un elemento de referencia esencial para Michel Foucault.

Nació en París el 21 de febrero de 1922 y murió en Orsay la noche del 24 al 25 de abril de 2010. Educado dentro del catolicismo, fue ordenado sacerdote en 1942.¹ En 1952 Hadot abandona el ámbito religioso, decepcionado por el aspecto conservador de la encíclica *Humani generis* de 1950 y en 1953 se casa por primera

¹ Bibliothèque Nationale de France. Los datos completos de las fuentes citadas pueden consultarse al final en la bibliografía.

vez. Entre ese año y 1962 estudia patristica latina y filología, también estudia literatura y empieza su formación como bibliotecario en la Biblioteca Nacional² sin concluirla. Se interesaba en el misticismo. En 1963, publica *Plotino: o la simplicidad de la mirada* y dos de los primeros estudios sobre Wittgenstein en francés. Funge como director en la quinta sección de la *École Pratique des Hautes Études* de 1964 a 1985, en *Patristica latina*, y, posteriormente, en *Teología y mística del período helenístico*.

Hadot se casa en segundas nupcias con la erudita alemana, filóloga clásica e historiadora de la filosofía Ilsetraut Marten³, en Berlín, en 1966. Trabajó en las investigaciones más extensas y profundas del pensamiento antiguo. Su trabajo exegético riguroso y la lectura de los textos neoplatónicos y estoicos lo llevaron a comprender cómo en la antigüedad grecorromana la filosofía no era un sistema doctrinal sino una forma de vida dedicada a la construcción y la transformación de uno mismo. En 1982 fue elegido profesor en el Collège de France a propuesta de Michel Foucault. Enseñó allí hasta 1990 y se convirtió en profesor emérito en 1991.

Pierre Hadot demostró con su manera de vivir su comprensión de la filosofía. Su escritura era la de quien escribe de algo que ha pensado y experimentado profunda y claramente: se concentraba en lo esencial y, también, en los detalles de la vida. Se distinguió por su amabilidad en el trato personal, buen humor y por una

² http://www.bnf.fr/documents/biblio_hadot.pdf

³ <http://cerhic.hypotheses.org/389>

existencia dedicada a los demás, con los que compartía la alegría de la vida, sin distanciarse nunca de actividades que apoyaran la construcción de pensamiento y a forjar vida. En él, pensamiento y vida enlazaban serenamente, la vida filosófica que defendía no quedaba nunca encerrada en sí misma, por el contrario, su concepción de la vida filosófica implicaba abrirse a los demás en una acción necesaria de comunidad. En *No te olvides de vivir* cita a Goethe describiendo la alegría de existir en el "elogio de Winckelmann":

Si la sana naturaleza del hombre se siente en el mundo como en un Todo, un Todo grande, bello, noble y precioso, si el placer de vivir en armonía con este Todo le procura un puro, un libre arrobamiento, entonces, el universo, si pudiera ser consciente de sí mismo, exultaría de alegría, habiendo alcanzado su fin, y se maravillaría de esa cúspide de su devenir y de su ser.⁴

Cuanto más se sentía envejecer más comprendía la importancia del *Memento vivere*. La lectura que Pierre Hadot hizo de la antigüedad clásica abrió un nuevo horizonte en el trabajo filosófico contemporáneo que mueve a repensar a fondo la naturaleza de esta actividad y abre la posibilidad de pensar nuevos modos de producir subjetividad en el pensamiento contemporáneo. Con Hadot la filosofía es la cuestión central que permitirá a los seres humanos de todo presente, vivir con una mirada nueva y una exigencia de transformación profunda.

⁴ Hadot, *No te olvides de vivir*, p. 128.

Hadot expresó que el sentido de la filosofía, como se concebía y practicaba en las escuelas antiguas, sigue siendo posible para los hombres y las mujeres contemporáneos. Pensamos que esa presunción en cuanto tal es factible porque la problemática de los seres humanos actualmente sigue siendo la misma que en la Antigüedad: la principal causa del sufrimiento en el hombre en su relación consigo mismo, con el otro y con el mundo, es la falta de control de sus pasiones, de sus apegos, de sus deseos desordenados y sus temores exagerados.

Algunos de sus textos más relevantes son: *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*; *La filosofía como forma de vida*; *Elogio de la filosofía antigua*; *¿Qué es la filosofía antigua?*; *Wittgenstein y los límites del lenguaje*; *La filosofía como forma de vida*; *No te olvides de vivir: Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*; *La ciudadela interior*; *El velo de Isis*; *Plotino o la simplicidad de la mirada*. Los estudios más conocidos de Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, se destacan de casi todos los escritos filosóficos franceses influyentes de los últimos 50 años. Según Matthew Sharpe,⁵ la prosa de Hadot es clásica, se caracteriza por una manera silenciosa de evitar los tecnicismos y por una generosa apertura a los no especialistas. Las preocupaciones sustanciales de Hadot, sostiene, son el entender los textos y las

⁵ Sharpe, M. (2016). Socratic Ironies: *Reading Hadot, Reading Kierkegaard*. Enero 19, 2018, de Sophia Sitio web: <https://sci-hub.tw/https://doi.org/10.1007/s11841-016-0512-6>

figuras filosóficas paganas clásicas en sus propios términos, no bajo la caracterización de "retornos a 'la religión' o 'la teología'" recurrentes en la tradición judeocristiana.

1.1.1 Filología y método

Constatamos que Pierre Hadot no realizó una exposición sistemática de su método, pues esto hubiera ido en contra de su posición frente a la filosofía contemporánea. Como heredero del pensamiento helenístico, siempre sostuvo que lo que cuenta la historia de vida de un pensador es filosóficamente significativo, incluyendo lo que cuenta su propia historia de vida. Por lo tanto, sus revelaciones autobiográficas son consideradas como declaraciones filosóficas.

El interés del pensador francés sobre la filosofía antigua como forma de vida surgió en sus primeros años de formación académica como filólogo. A lo largo de su carrera participó en la elaboración, edición y traducción de textos antiguos en latín y griego, entre ellos *Las Meditaciones* de Marco Aurelio, las obras de Plotino, y las obras teológicas del neoplatónico Mario Victorino. El estudio de la filología le servía como ejercicio ético, pues le permitía mostrar humildad interpretativa y atender a los detalles históricos y textuales; de hecho, la filología le condujo a plantear el problema estrictamente literario sobre la forma en que la filosofía antigua fue escrita. De sus

reflexiones sobre este problema arribó a las consideraciones meta-filosóficas acerca de la filosofía como una forma de vida.

Es necesario referir para poner en contexto, que el viernes 18 de febrero de 1983, en la lección inaugural de la *Cátedra de historia del pensamiento helenístico y romano*, a la cual accede gracias a la postulación que hizo de él Michel Foucault, Pierre Hadot alude en el *Collège de France* a Pierre de la Ramée, antiguo profesor de esta institución en el siglo XVI, un retórico independiente, antidogmático, crítico riguroso del excesivo escolasticismo que presentaba a Aristóteles como modelo único y base de toda investigación filosófica, pues él pretendía una lógica *viva* opuesta a la silogística aristotélica.

De la Ramée, 20 años después de la fundación del *Collège Royal*, expresó en latín en la alocución correspondiente⁶:

Cada uno de ustedes espera dos cosas de mí con motivo de esta lección inaugural: en primer lugar, que agradezca a aquellos que han hecho que mi presencia aquí fuera posible y en segundo lugar, que presente el método que utilizaré para llevar a cabo la tarea que me ha confiado.⁷

La venerable tradición de esta conferencia inaugural data de más de 400 años. Cuando le toca el turno, Hadot expresa públicamente su compromiso y

⁶ Hadot, *Elogio de la Filosofía antigua*. p.17

⁷ *Ibidem*.p.17

describe la forma en que realizará el tratamiento de los temas que desde el inicio quedaron establecidos.

Existe una innegable influencia de De la Ramee en su alocución. El lenguaje de Pierre Hadot es sencillo y elegante, directo, sin afectación. En su intervención agradece a Michel Foucault, quien le animó a presentar su candidatura a profesor y asegura al *Collège de France* una investigación y una enseñanza orientada a temas que, observa, han sido separados históricamente de manera artificial, por ejemplo: el latín y el griego, la filología y la filosofía, el helenismo y el cristianismo.

Hadot recoge las sugerencias de su maestro y amigo, el filólogo Pierre Courcelle, latinista interesado en literatura griega, la cual, consideró, hizo posible el florecimiento de la literatura latina: Hadot retoma de Courcelle un riguroso método filológico que no se limita a mostrar analogías entre doctrinas o a evaluar influencias de forma subjetiva. Se trata de comparar los textos griegos y latinos. Este método permite establecer hechos indiscutibles y sirve para rescatar al pensamiento antiguo de la *imprecisión* a la que algunos historiadores lo habían relegado.

Su metodología, expuesta por Hadot en toda su obra, parte del principio según el cual un texto debe interpretarse a la luz del género literario al que pertenece. Esta estrategia metodológica,⁸ comenzó con la Antigüedad tardía, retomó el *gnothi*

⁸ *Ibidem*, p.21

seauton (conócete a ti mismo), se dirigió a la filosofía helenística, y siguió, a través del tiempo, el movimiento de las obras, temas e imágenes antiguas en su evolución en Occidente.

Hadot replica el método de enseñanza que Courcelle le confió, poniendo atención especial en la noción de *philosophia*, recuperando la forma en que se entendía el término originariamente y desplegando el sentido originario de la misma como un arte de vida a partir de los ejercicios espirituales.

Para Pierre Hadot es muy importante resaltar la labor de análisis de Courcelle acerca de los cambios en el significado y los deslizamientos de sentido dentro del movimiento de un idioma a otro durante el helenismo, labor que, considera, significó un gran acontecimiento cultural toda vez que el lenguaje filosófico latino traducido del griego incidió, a través de la Edad Media, en el nacimiento del pensamiento moderno. De aquí que la historia del pensamiento helenístico y romano consistirá, sobre todo, en el reconocimiento y el análisis de la evolución de los sentidos y significaciones.

En *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Pierre Hadot escribe: "Los historiadores de la filosofía no suelen prestar demasiada atención al hecho de que la filosofía antigua supone antes que nada una manera de vivir".⁹ Es decir, los

⁹ *Ibidem*, p. 31

historiadores tradicionales de la filosofía antigua la muestran como una doctrina, como un conjunto de teorías abstractas; se preocupan por encontrar las relaciones entre los postulados y se fijan más en su coherencia o en sus contradicciones que en asumirla como una forma de vida, como un "ejercicio espiritual". El aporte fundamental del filósofo, experto en filosofía griega y romana, consistió en clarificar que la filosofía helenística consistió en un conjunto de prácticas, es decir, de ejercicios.

El tratamiento de Hadot a Las *Meditaciones* de Marco Aurelio en su ensayo *La filosofía como forma de vida* y en *La Ciudadela Interior*, reúne las preocupaciones metodológicas aplicables para la lectura del pensamiento clásico y para la concepción de la *philosophia*, o filosofía antigua, que gira en torno a una serie de ejercicios espirituales. Las *Meditaciones*, divididas en fragmentos se consignan en doce libros. Para un lector moderno este texto podría parecer desordenado, pues el filósofo emperador mezcla géneros, realiza juegos de lenguaje en aforismos, diálogos y en prescripciones dirigidas a él mismo e, indistintamente, transcribe citas de poetas o de otros filósofos. Hadot señala que es evidente que Marco Aurelio practicaba el ejercicio espiritual de la escritura (*hypomnemata*)

...cuya producción y relectura se le recomendó como un medio para mantener vivos en él, en todo momento, los principios clave de la escuela estoica, a la que pertenecía, independientemente de si alguien más debería leerlos. En esta perspectiva, como Hadot concluye en *La Ciudadela Interior*, las repeticiones, los múltiples desarrollos del mismo tema y el esfuerzo estilístico en las *Meditaciones* muestran los esfuerzos de un

hombre tratando de vivir en plena conciencia y lucidez, dando a cada uno de sus instantes toda su intensidad y encontrando sentido a toda su vida.¹⁰

Este es un ejemplo del cómo sólo bajo este esquema es posible entender el sentido de las *Meditaciones*, aún más: en este análisis Hadot subraya la necesidad de atender a “tres certezas”: a) Marco Aurelio escribe para sí mismo b) escribe repetidamente y rigurosamente “día tras día” y c) escribe de una forma literaria refinada. Las repeticiones de las fórmulas, casi literales, no exponen una doctrina, sino un dispositivo que induce y reactiva un conjunto de representaciones y de prácticas que Marco Aurelio no detalla, ya que escribe para sí mismo. El ejercicio espiritual se agota en sí mismo y mantiene en el individuo el carácter de sujeto.

En *La Ciudadela Interior*, Hadot insiste en la importancia de cuestionar la *forma* en que se realiza una lectura: hacerlo sin orientación confunde y genera graves contrasentidos: no es posible leer un texto antiguo de filosofía como se lee un texto moderno de filosofía. Y se remite para ejemplificar otra vez a las *Meditaciones* de Marco Aurelio en las que fórmulas y frases parecen ser claras “y no tener necesidad de exégesis alguna-, aquellas sentencias cuya limpidez jamás podrá envejecer”¹¹. El lector contemporáneo tiende a pensar que el autor antiguo comparte el mismo

¹⁰ *Ibidem*, pp.312-313

¹¹ Hadot, *La ciudadela Interior*. p.56

mundo intelectual que él, así que asumirá y “tratará sus afirmaciones como si fueran las de un contemporáneo.”¹²

Encontramos al respecto otro aspecto de la línea metodológica de Hadot en *La ciudadela interior*, esto es, la forma correcta de proceder. Hadot nos lleva a descubrir “el sentido deseado” por Marco Aurelio en sus *Meditaciones*. Selecciona un modo de lectura adecuado, distinto al de muchos acercamientos contemporáneos que insisten en la *actualidad* de ese texto y reitera la idea base de su método: para entender a Marco Aurelio, los lectores modernos “tendremos que practicar una suerte de ejercicio espiritual, de *ascesis* intelectual, para liberarnos de prejuicios y para redescubrir lo que para nosotros supone casi otra manera de pensar”.¹³

Esta *ascesis* implica un esfuerzo intelectual y moral. En *La filosofía como forma de vida*, Hadot nos reitera que su descubrimiento de la práctica de los ejercicios espirituales aparece con el problema central de la interpretación de los textos filosóficos antiguos.

Hadot quedó impactado por el juicio de los historiadores acerca de las presuntas “incoherencias” de Aristóteles, dado que, además, las obras filosóficas de la Antigüedad no tenían como objetivo exponer un sistema, su objetivo era producir

¹² *ibidem*

¹³ *ibidem*

un efecto de *formación* para adquirir una disposición determinada, pues su finalidad era psicagógica¹⁴.

Hadot no parte de consideraciones edificantes sobre la filosofía como terapia. En realidad, sostiene, en la base hay un problema literario.

En su método de interpretación de textos de la filosofía antigua, Hadot descubre también que interpretar una obra filosófica de la Antigüedad, implica estar al tanto de todo el contexto:

...seguir el movimiento del pensamiento del autor, sus ejercicios dialécticos o espirituales a partir de una práctica que consista en que el maestro haga retomar a sus discípulos una exposición desde las diferentes perspectivas con actividades sucesivas no siempre rigurosamente coherentes, y que cuando el filósofo intente ser sistemático, como Epicuro o los estoicos, se practique un ejercicio espiritual mnemotécnico, para asimilar mejor los dogmas que determinan ese modo de vida, y poseerlos en sí con certeza.¹⁵

Los consejos de Hadot son esenciales para leer las *Meditaciones*. En *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* sugiere *aprender a leer* como punto de partida. El pensador sugiere que al leer las obras filosóficas de la Antigüedad se preste la máxima atención a la actitud existencial que presentan pues cada una de ellas condensa preocupaciones pedagógicas, psicagógicas y metodológicas. Considera

¹⁴ Del gr. ψυχαγωγία *psychagōgía*, de ψυχή *psychḗ* 'alma' y ἄγειν *ágein* 'conducir'. La palabra **psicagogia** es un vocablo que se emplea hoy para designar el arte de conducir y educar las almas. Fue tomada directamente del griego clásico en el que no significaba exactamente lo mismo, sino *evocación de las almas de los muertos*, y también *atracción, seducción*.

¹⁵ Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, p.76

que eso explica las incoherencias y contradicciones que los historiadores modernos descubren en los textos antiguos pues en ellas el pensamiento no corresponde a un orden sistemático.

El filósofo nunca hizo una exposición sistemática de su método, habría sido inconsecuente con su posición frente a la filosofía contemporánea, pero en los prefacios, entrevistas, notas a pie de página, etcétera, donde dejó su impronta, expresó acerca de la relación entre la filosofía y la historia que escribir la historia del pensamiento es como escribir una historia de malas interpretaciones, propiciadas por el desconocimiento de la naturaleza de la filosofía antigua como una forma de vida, es decir, como un conjunto de prácticas que dirigían a un fin educativo concreto al ser individual.

La razón es ésta: a Hadot le preocupaba que la Antigüedad se abordara sesgadamente, desde concepciones equívocas, no originarias, que desvirtuaran la posibilidad de interpretación histórica contenida en los textos. Por ejemplo, de Aristóteles nos dice que sus lecciones eran sólo lecciones y que un error recurrente de los estudiosos contemporáneos ha sido el olvidar que sus textos eran apuntes de cursos y confundirlos con manuales o tratados sistemáticos, porque Aristóteles no pretendió jamás un sistema totalizador de la realidad. Su objetivo era la enseñanza de los métodos más adecuados en diversas materias partiendo de perspectivas

diferentes. Otro ejemplo lo explica Hadot en el apartado Aprender a leer de los

Ejercicios espirituales y filosofía antigua:

Cuando se abordan los comentarios de Aristóteles o Platón redactados por los neoplatónicos uno tiene al principio la impresión de que su redacción obedece únicamente a preocupaciones doctrinales y exegéticas. Pero si se examinan en profundidad se observa que el método de exégesis y el contenido doctrinal de cada comentario están pensados en función del nivel espiritual de los oyentes a los cuales se dirigen. Es por eso por lo que existen grados de enseñanza filosófica, basados en el progreso espiritual. No les son leídos los mismos textos a los principiantes, a los que han realizado algunos progresos o a los más avanzados, y los conceptos que aparecen en los comentarios lo hacen, también, en función de las capacidades espirituales del oyente.¹⁶

1.2 Ejercicios espirituales y filosofía antigua

Cualquier filosofía antigua es en sí misma un ejercicio espiritual, es decir, una práctica diseñada para transformar, en uno mismo o en otros, la manera de vivir y de percibir las cosas. El alumno se autoproduce como sujeto de una conducta moral. Pierre Hadot, representa a la antigua filosofía del helenismo como el ejercicio de una disciplina destinada a ayudar a los seres humanos a bien vivir. Las principales escuelas y corrientes helenísticas: platónicos, aristotélicos, estoicos,

¹⁶ Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. p. 55

epicúreos, cínicos y escépticos, desarrollaron técnicas y métodos para lograr una vida mejor.

La época helenística como periodo de transición comprendido convencionalmente entre el inicio de la expedición de Alejandro Magno en el 334 a.C. y la aparición del dominio romano sobre Grecia en el 146 a. C. implicó que los cambios económicos, el sincretismo cultural y el dominio de la lengua griega y su difusión, modificaran profundamente el Oriente Medio. Se expande la cultura griega a los territorios conquistados. Esta herencia cultural será incorporada por el mundo romano, dando lugar a la *cultura clásica*, base de la civilización occidental. Desde ese punto de vista, las escuelas filosóficas y el alma helenística impregnan toda la cultura hasta el siglo II d.C. En el *Elogio de la filosofía antigua* Pierre Hadot expresa lo siguiente:

‘Helenística y romana’: nuestra historia comienza con el surgimiento del mundo llamado helenístico, es decir, con la aparición de una nueva forma de la civilización griega que comienza a partir de las conquistas de Alejandro y, a su paso, el surgimiento de los reinos que lo siguieron en el mundo bárbaro, de Egipto a las fronteras de la India, y luego lo trajeron en contacto con las más diversas las naciones y las civilizaciones. Así se establece una especie de distancia, de alejamiento histórico, entre el pensamiento helenístico y la tradición griega que le precedió, nuestra historia cubre el auge de Roma, que conducirá a la destrucción de los reinos helenísticos, que llega a su término en 30 a.C. con la muerte de Cleopatra. Después de eso vendrá la expansión del Imperio romano, el

ascenso y el triunfo del cristianismo, las invasiones bárbaras y el fin del imperio occidental.¹⁷

La cultura se determina por las líneas generales características de la filosofía de estos siglos referida a las cambiantes condiciones históricas, por ejemplo, el griego hablado por los macedonios se convierte en el idioma internacional que influye y recibe la influencia de las culturas orientales.

El pensamiento helénico tenía la extraña capacidad de absorción de los más diversos temas míticos y conceptuales. Todas las culturas del mundo mediterráneo, por lo tanto, con el tiempo se expresaron en las categorías de pensamiento helénico, pero a costa de importantes cambios en el sentido que distorsionaron el contenido de los mitos, los valores y la sabiduría de cada cultura, así como el contenido de la propia tradición helénica. En esta especie de trampa cayeron, en primer lugar, los romanos, que fueron capaces de conservar su lengua, a continuación, los judíos, y después los cristianos. Tal fue el precio de la creación de la comunidad lingüística y cultural notable que caracteriza el mundo grecorromano. Este proceso de unificación también garantizó una continuidad sorprendente al interior de tradiciones filosóficas, literarias y religiosas.¹⁸

El imperio cosmopolita de Alejandro Magno ayuda a difundir la cultura y la filosofía griega, pero igualmente transforma algunas partes. Por ejemplo, desaparece la ciudad-estado como horizonte político del pensamiento en la Grecia clásica, y se diluye la idea de la libertad, propia de las democracias clásicas y muy apreciada por la ciudadanía.

¹⁷ Hadot, *Elogio de la filosofía antigua*, p.28

¹⁸ *Ibidem*, p.35

En la esfera de lo filosófico, la crisis de la *polis* y de sus ciudadanos, rompe la unidad entre teoría y práctica. La filosofía formal tradicional es sustituida por nuevas escuelas que confieren mayor importancia a la práctica que a la especulación. Vuelve al primer plano el problema ético acerca del "cómo" vivir.

Lo anterior da lugar a una separación entre el hombre y el ciudadano que aplica también para los filósofos. Éstos, en el contexto de la ciudad, elaboraban un saber que era parte de los valores e intereses de la comunidad, que a su vez era un organismo viviente que replicaba en sus fronteras cerradas la perfección y el límite del orden cósmico. Por ejemplo, el caso de Aristóteles. Antes de la expansión del imperio macedónico, para Aristóteles, el hombre era un animal político, un *zoon politikón*, que se desarrollaba plenamente en el marco de la ciudad-Estado o *polis*. El filósofo lo expresa textualmente "...puesto que el hombre es por naturaleza un ser social"¹⁹,

y lo había comentado extensamente:

De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre.²⁰

Con la expansión constante del helenismo, este límite se rompió: las nuevas monarquías abrieron los límites de las ciudades-estado o *polis* como marco de organización política. La filosofía, que tenía como objetivo la búsqueda del conocimiento teórico, se

¹⁹ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1097b

²⁰ Aristóteles, *Política* I,2, 1253:

dedicó a buscar soluciones prácticas a la incertidumbre del ciudadano de la *polis* tras la pérdida de su horizonte vital, pues la ciudad había perdido definitivamente su autosuficiencia en lo político y en lo económico.

En esa nueva situación política, aparece el cosmopolitismo, el ciudadano de la *polis* deviene ciudadano del mundo y sus nuevos referentes son la *humanidad y la naturaleza*. Busca la felicidad en la obediencia a las leyes naturales, porque desconfía de las leyes políticas que cambian constantemente y le provocan desazón. El hombre del helenismo busca la autosuficiencia, la autonomía y la *ataraxia*²¹, un estado de imperturbabilidad anímica, tal como en lo general lo ofrecen las escuelas filosóficas del helenismo.

En suma, la búsqueda de una seguridad personal y felicidad se convierten en las grandes obsesiones del hombre helénico. La seguridad se busca en referencia a las leyes inalterables de la naturaleza y el Cosmos, por eso la ética se vuelve naturalista y universalista.

La comunidad local es ocupada por cosmopolitas y sus vínculos se desmoronan: en este punto nace el individuo, que debe resolver de manera personal los temas más importantes de su vida y debe reconstruirse a partir de un orden de la existencia.

²¹ La *ataraxia* es el estado del alma consistente en la total ausencia de perturbación. Junto con la *aponía* o ausencia del dolor físico, representa el estado de ánimo perseguido por los epicúreos, que consideraban el placer como el fin último de la vida humana, si bien lo concebían como la total liberación del dolor. Como para el epicureísmo el sufrimiento del alma es peor aún que el dolor corporal, alcanzar la *ataraxia* es, en el fondo, la meta más importante de la existencia humana. A fin de lograrla, los epicúreos proponen una serie de máximas que liberen a las personas del miedo a los dioses, la muerte, el dolor y el destino. Para los escépticos la *ataraxia* es la consecuencia de la *epojé* o suspensión del juicio. Por otra parte, este estado anímico guarda mucho parecido con la *apatía* o ausencia de pasiones propia del sabio estoico

En el momento en que la estructura política tradicional se rompe, se rompe la confianza en las normas que habían regulado la vida de los individuos en sociedad: el individuo entonces se encuentra solo, extraño en su ciudad y despojado de los dioses que resguardaron a sus antepasados. Frente a un mundo más amplio, desconocido y hostil, la filosofía asume la tarea de buscar en esa nueva realidad un fin a su existencia.

Ya no es la *polis*, es decir, el orden establecido que refleja el orden del cosmos y el ser, de donde parte la reflexión, sino el Ser que trata de encontrar su independencia de la política, desde una perspectiva individual.

De ahí la importancia de la Ética, la disciplina que dirige las acciones de acuerdo con un criterio de justicia y con vistas a la plena realización de la persona. Se trata de intensidad: las cuestiones éticas ya habían sido investigadas por Platón y Aristóteles, pero sólo en este periodo se convierten en la principal y fundamental cuestión de la filosofía.

Los griegos de la época helenística, para conducirse bien, para practicar la libertad, tenían como condición el cuidado de sí mismos, para conocerse (*gnothi seauton*), al mismo tiempo que formarse y trascenderse. La libertad individual era muy importante: el no depender de otra ciudad, de la familia o de los amigos, del gobierno o de las propias pasiones era un asunto fundamental. Existió una ética alrededor del cuidado de sí que dio a la ética clásica su forma particular. No decimos que la ética sea el cuidado de sí, sino que, en la Antigüedad, la ética, como práctica reflexiva de la libertad, ha girado en torno al cuidado de sí.

Uno no puede cuidar de sí sin conocerse. El cuidado de sí es el conocimiento de sí en un sentido socrático-platónico, que implica considerar un número de reglas de conducta que son a la vez verdades y prescripciones: es así como se ven ligadas la ética y el juego de la verdad.

1.2.1 Ejercicios espirituales

La Ética como reflexión filosófica sobre el comportamiento humano, implica una dimensión puramente práctica: los hombres tienen que aprender a hacer el bien y a conocer no sólo las razones últimas de su hacer, sino aprender a aplicar ciertos criterios en la vida de todos los días. La noción de "ejercicio espiritual" implica el pensamiento y la acción. El destino de los ejercicios espirituales, en las diferentes escuelas helenísticas, con sus correspondientes discursos, no era informar, sino, prioritariamente, *formar* a los discípulos.

El adjetivo "espiritual" en esta concepción, no tiene connotación religiosa o teológica, se usa como recurso "técnico" para definir la capacidad humana de contener lo cotidiano en distintos niveles. El filósofo francés reconoce que al usar dicho adjetivo pretende mostrar cómo estas prácticas, al igual que las prácticas místicas en las religiones, tienen como objetivo generar y activar una forma constante y consistente de vivir plena y libremente, a pesar de las dificultades de la vida.

Los ejercicios espirituales no son sólo ejercicios de la razón: utilizan la retórica y la imaginación para fijar la norma de vida en la mente y corazón de los integrantes de una escuela específica de la manera más impactante y, para lograrlo, se busca controlar pasiones corporales, emociones, impulsos y deseos. Por ejemplo, en las prácticas cénicas o estoicas, la abstinencia se usó para forjar en los aprendices la resistencia al frío, calor, hambre, etc. Estas prácticas se usaron en las antiguas escuelas en el contexto del desarrollo interpersonal, por ejemplo, en una relación entre un maestro y un alumno, en la que el primero conduce y ayuda al alumno a realizar un examen de conciencia, a identificar y a eliminar juicios erróneos y malas acciones, y a desarrollar los intercambios dialécticos de los temas ya establecidos.

Hadot explica en *La filosofía como forma de vida* por qué llamó "ejercicios espirituales" a esta práctica filosófica:

La expresión "ejercicios espirituales" ha sido intensamente discutida... ¿Por qué la he escogido? Me impactó mucho el título de una antología aparecida después de la guerra: *La Poésie comme exercice spirituel...* el título me iluminó sobre la noción de poesía... Beethoven llamaba ejercicios espirituales a los ejercicios de composición musical que hacía hacer a sus alumnos y que estaban destinados a alcanzar cierta forma de sabiduría "estética";... los famosos "ejercicios espirituales" de San Ignacio de Loyola habían sido heredados del pensamiento antiguo por mediación de los monjes que habían empleado la expresión "ejercicios espirituales" a propósito de su práctica...según mi opinión el concepto "ejercicios espirituales" no era religioso, pues tenía un origen filosófico...busqué todas las alternativas posibles, "ejercicios morales"... "ejercicios éticos"...

“ejercicios intelectuales”... Entonces me resigné a emplear la expresión ejercicios espirituales que se emplea en todas partes desde hace tiempo para designar aquellas prácticas voluntarias de las que he hablado.²²

Con la noción “espirituales” se enfatiza el hecho de que con su práctica el aprendiz se transforma en un sujeto que integra cuerpo, alma, pensamiento, palabra y acción.

Específicamente los ejercicios espirituales tienen como objetivo la *metanoia* o conversión de la mente y el corazón, un cambio en el estilo de vida y la forma de actuar de la persona, y el que ésta se comporte según la íntima racionalidad que mueve el universo entero.

¿Qué relación existe entre la conversión de uno mismo y el conocimiento de uno mismo? ¿Convertirse uno mismo no implica fundamentalmente que uno se constituya a sí mismo en objeto y ámbito de conocimiento? ¿No nos encontramos aquí, en este precepto helenístico y romano de la conversión de uno mismo, con el punto de origen, con la raíz primera de todas esas prácticas y de todos esos conocimientos que se van a desarrollar más tarde en el mundo cristiano y en el mundo moderno y que constituyen la primera forma de eso que se podría denominar las ciencias del espíritu, la psicología y el análisis de la conciencia?²³

Nos encontramos que la filosofía helenística no es la enseñanza de una teoría abstracta ni es una exégesis de los textos, sino un arte de vida: una actitud concreta

²² Hadot, *La filosofía como forma de vida*, p.145

²³ Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, p.89

y un estilo de vida que involucra toda la existencia. Por esta razón, el acto filosófico no sólo trata el aspecto del conocimiento o de la sabiduría, sino, especialmente, el intento de cuestionar el *sí mismo*, es decir, a todo el ser.

En este periodo se hace la filosofía con vistas a convertir una vida inauténtica, caracterizada por la inconsciencia y la preocupación por cosas no dignas de nuestro interés, en una vida auténtica, autoconsciente, con una visión exacta del mundo, y con paz y libertad interior.

Pierre Hadot considera que el diálogo socrático fue el ejercicio espiritual originario, que invita al examen de conciencia, a la mirada introspectiva: al "conócete a ti mismo", que supone el propio reconocimiento en lo esencial, sin adornos, en el verdadero estado moral. Sócrates invitaba a sus conciudadanos a su práctica con esta exhortación:

No cuido en absoluto aquello que suele preocupar a la mayoría de la gente: asuntos de negocios, administración de bienes, cargos de estrategia, éxitos oratorios, magistraturas, coaliciones, facciones políticas. No me siento atraído por ese camino...sino por ese otro que, a cada uno de vosotros en particular, le haría el mayor bien, intentando convencerle de que cuide menos lo que tiene y que cuide más lo que es, para convertirle en alguien lo más excelente y razonable posible.²⁴

²⁴ Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?*, p.39

Nuestro pensador desarrolla ampliamente esta idea: las escuelas filosóficas en el helenismo consideraron que el origen del sufrimiento radica en las pasiones, de allí que la filosofía se haga presente como una "terapia de las pasiones", de la que cada escuela cuenta con un método propio, pero que a fin de cuentas realiza una transformación profunda en las maneras de percibir el mundo y de ser del individuo. Esta transformación, insistimos, sólo se lleva a cabo mediante la práctica de los ejercicios espirituales. "Se pasa de una visión "humana" de la realidad, visión en la cual los valores dependen de las pasiones, a otra visión "natural", que sitúa cada acontecimiento en la perspectiva de la naturaleza universal."²⁵

Para los estoicos, por ejemplo, la infelicidad se debe al hecho de que, movidos por las pasiones, los hombres buscan bienes difíciles de conseguir, pero frágiles y breves en el tiempo y, además, tratan de evitar los males inevitables, por eso la filosofía en estas escuelas, afirma Pierre Hadot, enseña a buscar lo que depende de los hombres: bienes estables, accesibles, relacionados a la vida interior, a la libertad y a considerar indiferente todo lo que no depende de ellos. En ese contexto es necesario aceptar el destino aún si algo malo ocurre al individuo: enfermedad, crisis económica o la muerte de un ser querido. Es menester que la razón asuma esos acontecimientos como inevitables elevándose a una dimensión universal.

²⁵ *Ibidem*, p.26

Aquí se está en condición de percibir cómo todo lo que sucede tiene una racionalidad natural que se capta en el conjunto y no en el individuo. El mal de la persona tiene una razón en el movimiento equilibrado de la totalidad. Ponemos nuestros deseos y aversiones al servicio de cosas que no dependen de nosotros y tenemos que esmerarnos a actuar del modo contrario: la práctica debe comenzar con objetivos pequeños, realizar los ejercicios de manera discreta, sin ostentación.

La consciencia de que lo que aparece como un mal es realmente bueno aparece si se contempla al Todo. Esta conciencia se oscurece por las pasiones, que reducen al individuo a su particularidad impidiéndole ver de lo que debe ser. La fuerza de las pasiones es grande y luchar contra ellas requiere de formación, entrenamiento y ejercicio continuo: las escuelas filosóficas son los espacios donde se enseña a luchar y se ayuda a luchar contra las pasiones.

Un 'ejercicio espiritual' es una práctica de orden físico, como la nutrición; o discursivo, como el diálogo y la meditación; o intuitivo, como la contemplación, proyectado para lograr una modificación y una transformación en el aprendiz. El discurso del maestro podía devenir un ejercicio espiritual, si era presentado de tal forma que el discípulo, como escucha, lector o interlocutor, progresaba espiritualmente y se transformaba en lo interior.

1.2.1.1 La importancia del instante en los ejercicios espirituales

Antes de iniciar la descripción de cada uno de los ejercicios espirituales de la antigüedad helenística enunciados por Pierre Hadot, cabe recordar que plantearse en este contexto el problema de la relación del sujeto con la verdad implica plantear asimismo el valor del instante en la espiritualidad antigua. Reiteramos que en las escuelas helenísticas lo fundamental era la atención a uno mismo, el cuidado de sí, y lograrlo implicaba práctica, meditación, conciencia de la brevedad y, en especial, el cultivo constante de una determinada actitud hacia la existencia, cierta actitud frente al tiempo. Muy bien afirma Pierre Hadot: "Hay gente que no vive la vida presente: es como si se preparasen, consagrándose con todo su ardor a vivir no se sabe qué otra vida, pero no ésta, y mientras hacen esto, el tiempo se va y se pierde. No se puede poner en juego la vida como un dado que se tira."²⁶

La clave de los ejercicios espirituales está en la atención al presente que exige del aprendiz "liberarse de las pasiones provocadas por el pensamiento que oscila al pasado o al futuro"²⁷.

²⁶ Goethe, Johann Wolfgang von. Comentario a la tercera estrofa de las Urworte en Hadot, *No te olvides de vivir*, p.29

²⁷ Real, M., *El tiempo en la terapéutica antigua y cristiana y sus implicancias para el psicoanálisis*, p.20

Esta transformación de la mirada sobre el mundo está relacionada a ciertos ejercicios de concentración del espíritu sobre el momento presente. Estos son, en el caso del estoicismo y del epicureísmo, el separarse del futuro y del pasado, y centrarse en el momento presente. Este proceso sirve para culminar este distanciamiento interior, la libertad del espíritu con respecto de las cargas del pasado o de angustia por el futuro. La consciencia de la relación con el mundo procurará al espíritu la paz y la serenidad interior en la medida en que nuestra existencia vuelva a situarse en una perspectiva cósmica.²⁸

La muerte confiere valor infinito al instante. Se trata de poner mayor atención a uno mismo y aceptar el destino. Presentar la filosofía a modo de “preparación para la muerte”, es una decisión de extrema importancia. Hadot precisa qué sentido tenía esa fórmula en la Antigüedad: en Platón no se trataba estrictamente de un ejercicio de la muerte, “sino, por el contrario, de un ejercicio de la vida espiritual, o intelectual, de la vida del pensamiento; se trataba de encontrar otra forma de conocimiento distinto del conocimiento sensible. También habíamos de decir que se trataba de pasar de un yo empírico inferior, destinado a morir, a un yo trascendental”²⁹

La experiencia helenística consiste en una intensa toma de conciencia sobre la situación trágica del hombre condicionado por el destino:

²⁸ Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, p. 294

²⁹ Hadot, *La filosofía como forma de vida*, p.160

Y ya desde ahora se plantea el problema del hado con toda su crudeza: Las cosas han de suceder así, pero el hombre se lanza libremente a ellas, y es el hombre en definitiva quien les da la realidad eternamente decretada. Los dioses prevén el destino y quieren proteger a los hombres de las decisiones desgraciadas dándoles el conocimiento del encadenamiento de las necesidades. Pero el hombre es quien elige y sigue el camino que lo lleva al precipicio y es él mismo quien se lanza a la ruina.³⁰

El ser humano no es libre, pues no dependen de él sus características físicas, ni su fama, fortuna, fortaleza, salud, riqueza, elegancia, estados de placer o de sufrimiento: ser eso responde a causas externas. Una necesidad indiferente al interés personal, el destino, elimina cualquier expectativa, estamos sujetos a accidentes, al revés de la fortuna, a la enfermedad, y a la muerte.

...los hombres se encuentran en la desdicha porque intentan adquirir bienes que no pueden obtener, y huir de los males que sin embargo les son inevitables. Pero existe algo, una sola cosa, que depende de nosotros y que nada puede arrancarnos: la voluntad de hacer el bien, la voluntad de actuar conforme a la razón. Habrá pues una oposición radical entre lo que depende de nosotros, lo que por consiguiente puede ser bueno o malo, porque es objeto de nuestra decisión, y lo que no depende de nosotros.³¹

Bajo las diversas representaciones de la muerte que manejan las escuelas filosóficas, dice Hadot, se encuentra la lucidez. Para los epicúreos, la idea de la muerte es consciencia de la finitud de la existencia, lo cual confiere un precio infinito a cada instante, cada momento de la vida adquiere un valor inconmensurable: "Claro que

³⁰ Guillén, J., *El hado en la teología de Cicerón*, p.210

³¹ *Ibidem*

cada día es para ti el último: habrás de recibir entonces con gratitud cada hora que te sea concedida inesperadamente.”³²

El estoico descubrirá en esta enseñanza de la muerte la enseñanza de la libertad. La idea de la muerte transforma el tono y el nivel de la existencia interior. Para los estoicos el ejercicio de la muerte inicia con la *praemeditatio malorum*, la meditación constante sobre la posibilidad de los males que nos pueden acaecer servía para encontrar lo serio de estar vivo. En suma: Platón, epicúreos y estoicos consideraron siempre el ejercicio de muerte como un ejercicio de vida.

No es que esté obsesionado con el pensamiento de la muerte, pero siempre me ha extrañado el hecho de que el pensamiento de la muerte ayude a vivir mejor. Vivir como si viviéramos nuestro último día, nuestra última hora. Una actitud así exige una total conversión de la atención. No proyectarse más en el porvenir, sino considerar en sí misma y por sí misma la acción que hacemos, no mirar más el mundo como el simple marco de nuestra acción, sino mirarlo en sí mismo y por sí mismo. Esta actitud tiene a la vez un valor existencial y un valor ético.³³

Por eso Marco Aurelio escribió:

Si separas de ti mismo, es decir, de tu pensamiento (...), todo lo que has hecho o dicho en el pasado, y todas las cosas que te turban porque han de venir, si separas del tiempo lo que está más allá del presente y lo que es pasado (...) y si te ejercitas solamente en vivir la vida que vives, es decir el

³² Hadot, *No te olvides de vivir*, p.65

³³ Hadot, *La filosofía como forma de vida*, p.239

presente, podrías pasar todo el tiempo que se te ha dado hasta tu muerte en calma, bienaventuranza, serenidad...³⁴

A cada uno corresponde elegir entre lucidez y ociosidad.

Para el estoicismo, la sabiduría se muestra completa y perfecta en cualquier instante y en toda la eternidad, cada momento implica la totalidad del cosmos. Desde la Ética es que es posible apreciar con mayor nitidez el papel clave que la noción de tiempo desempeña en el conjunto del estoicismo.

La consciencia del instante presente era efecto de una voluntad filosófica deliberada para adaptarse al acontecimiento tal y como se presenta. "¡Cómo! ¿No has vivido? Ésta no es no sólo la fundamental, sino la más ilustre de tus ocupaciones."³⁵

Según Hadot, para las escuelas estoica y epicúrea la felicidad sólo era asequible en el instante presente al cual conferían un valor infinito. Se trata de una transformación total de la vida, uno de cuyos principales aspectos es el cambio de actitud con respecto al tiempo. Decían los epicúreos:

...los insensatos viven en la espera de bienes futuros. Sabiendo que son inciertos, se consumen de ansiedad y de temor. Y, más tarde-esto es lo peor de sus tormentos-, se dan cuenta de que se han apasionado inútilmente por el dinero, o el poder, o la gloria. Ya que no han extraído

³⁴ Marco Aurelio, *Meditaciones* 12-3 en, Hadot, *No te olvides de vivir*, p.35

³⁵ Montaigne, M., *Los Ensayos*, p.1655

ningún placer de todas aquellas cosas cuya esperanza los había inflamado y para cuya conquista habían trabajado tan penosamente.³⁶

El objetivo era un espíritu feliz, y la condición era no mirar hacia el futuro, la felicidad es posible si se limitan razonablemente los deseos.

La felicidad debe ser encontrada inmediatamente, en el presente, en lugar de reflexionar sobre el conjunto de la vida, de calcular las esperanzas y las incertidumbres, hay que capturar la felicidad en el instante presente. Hay una urgencia pues:

‘No nacemos más que una vez’, dice una sentencia epicúrea “dos veces no nos está permitido”. Así pues, es necesario que dejemos de ser para toda la eternidad, pero tú, que no eres dueño del mañana, aún postergas a mañana la alegría. La vida, sin embargo, se consume en vano en retrasos y cada uno muere sin haber probado nunca la paz.³⁷

Concentrarse en el presente implica aceptar lo que el destino nos ofrece.

Destacar el valor del momento presente situarlo en una perspectiva cósmica. “Mientras el hombre corriente ha perdido contacto con el mundo, dejando de percibirlo en tanto que mundo y considerándolo más bien como medio de satisfacer sus deseos, el sabio no cesa de tener el Todo siempre presente en el espíritu.³⁸

³⁶ Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal* en, Hadot, *No te olvides de vivir*, p.31

³⁷ Hadot, *No te olvides de vivir*, p.152-154

³⁸ Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, p.246

En el mundo contemporáneo donde la filosofía como forma de vida se ha desubjetivado, el sentido del "presente" ha dejado de permitir el acceso a la eternidad, ha propiciado la huida. Por lo anterior Hadot evoca el amor fati nietzscheano:

Creo que al hombre moderno puede serle útil practicar los ejercicios filosóficos de la Antigüedad, despojándolos del discurso filosófico o mítico que los acompañaba. Y es que, en efecto, puede justificarse el mismo ejercicio espiritual mediante discursos filosóficos extremadamente diferentes, que no suponen sino torpes intentos de descripción y justificación de algunas experiencias interiores cuya densidad existencial escapa finalmente a cualquier tentativa de teorización o sistematización. Por ejemplo, estoicos y epicúreos invitaban a sus discípulos, por razones del todo distintas, a concentrar su atención sobre el presente, liberándose de cualquier preocupación respecto al futuro y a la carga del pasado. Pero quien practique este ejercicio verá el universo con una nueva mirada, como si lo contemplara por primera vez, descubriendo en el puro goce del presente el misterio y el resplandor de la existencia; y, como afirmara Nietzsche digamos sí "no sólo a nosotros mismos, sino a todos los seres vivos".³⁹

³⁹ Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, p. 273.

1.2.1.2 Descripción de los ejercicios

A continuación presentaremos la categorización y la descripción de los ejercicios espirituales objeto de esta tesis, descubiertos en su sentido por Hadot y consignados en su libro *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*⁴⁰, dentro de un listado hallado en un texto de Filón de Alejandría quien identificó tres tipos principales de ejercicios espirituales. El objetivo de la presentación en comento es empezar a identificar la naturaleza específica de los mismos para establecer sus conexiones, su posibilidad de sentido o incidencia dentro de la práctica contemporánea del psicoanálisis de Lacan, o bien marcando las diferencias entre ellos.

En estas categorías subsume Filón estas prácticas:

1. Los ejercicios prácticos: la atención, la meditación, la rememoración de lo grato, son el centro mismo de los ejercicios espirituales, son técnicas destinadas al control no instrumental del mundo interior.
2. Los ejercicios teóricos e intelectuales: la investigación, el examen a profundidad, la lectura y la escucha, funcionan como formas de entrenamiento

⁴⁰ *Ibidem.* p.27

del recuerdo y la meditación. Poseen un carácter más instrumental, que implica el uso de elementos externos, motivos o instrumentos culturales.

3. Los ejercicios activos son de naturaleza ética, su objetivo fundamental es la creación de hábitos de conducta, sociales o corporales: por ejemplo, el autocontrol, el cumplimiento del deber, la terapia de las pasiones y la indiferencia ante las cosas indiferentes (considerada por los estoicos como regla vital fundamental).

Al respecto, Hadot no desarrolla una hipótesis sobre el modo en que estos tres tipos de ejercicios podrían integrarse en una lógica ideal de transformación existencial, pero, como veremos más adelante, recientemente se han desarrollado trabajos importantes que sostienen hipótesis a partir de las cuales es posible afirmar que los ejercicios espirituales constituyen un conjunto teóricamente consistente y organizado de técnicas individuales para lograrla.

De allí que iniciar un proceso de transformación existencial implique partir de un *kanon*⁴¹. La integración del *kanon* originario y el desarrollo de la *atención* o *prosoché*, usan la memoria, la imaginación y la meditación, de modo tal que los principios del *kanon* quedan grabados en la mente para aplicarlos en caso de emergencia, la imaginación siempre tiene que estar lista para recrear ante nuestra mirada los

⁴¹ Regla de vida aplicada por determinada escuela.

acontecimientos de la vida. Esto se puede realizar mediante dos exámenes de conciencia: por la mañana se planifica el día de acuerdo al *kanon* y por la noche se evalúan éticamente los resultados, marcando fallas y logros tal como lo hiciera Marco Aurelio en sus *hypomnemata*, "escritos a sí mismo", o *Meditaciones*. Los principios del *kanon* implican a la meditación (*meleté*) que consiste en confrontar los males y los sufrimientos; también requieren una *premeditatio malorum*, que permite al individuo darse cuenta que dichos males y sufrimientos son indiferentes. De este modo se ordena y controla el diálogo interno basado en el *kanon*, o principio universal, en el caso de los estoicos, por la distinción entre lo que depende y lo que no depende de nosotros para cambiar nuestro ambiente interior a través de la palabra.

Describimos en seguida los ejercicios espirituales descubiertos por Pierre Hadot en las escuelas helenísticas de filosofía:

a) *Logoi sokratikoi* o diálogo

El Diálogo es el más importante de los ejercicios espirituales, activa un examen de conciencia, incita a la mirada introspectiva, conduce al "conócete a ti mismo", supone el reconocerse en lo esencial, sin adornos, en suma: implica una mirada plena ante el verdadero estado moral. El diálogo socrático provoca la confesión a uno mismo y, en

este sentido, se considera un ejercicio espiritual realizado en común que lleva al examen de la consciencia propia, con el fin que el aprendiz-interlocutor se conozca a sí mismo, no en calidad de sabio (*sofo*), sino como amante de la sabiduría (*filo-sofo*). Dice Hadot: "En el diálogo socrático la verdadera cuestión que se ventila no es de qué se habla sino aquel que habla."⁴² El diálogo permite interrogarnos sobre lo relevante para nuestra vida, descubriendo nuestra ignorancia y buscando con *el otro* un recorrido de crecimiento. Esto no es posible hacerlo de manera individual porque, según Hadot, en la óptica socrática "sólo quien es capaz de un auténtico encuentro con los demás es capaz de encontrarse a sí mismo en la verdad."⁴³

Sócrates acosa a sus interlocutores con preguntas que les obligan a prestarse atención a sí mismos, a cuidar de sí mismos.

El dialogo socrático mueve al ejercicio espiritual interior, es un ejercicio que exige del interlocutor ponerse en cuestión, atender a sí mismo, hacer su alma lo más bella y sabia posible⁴⁴ mediante un exhaustivo examen de consciencia, que produce el "conócete a ti mismo", fundamento de la voluntad de practicar todo ejercicio espiritual.

⁴² Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, p.34

⁴³ *Ibidem.* p.39

⁴⁴ Platón, *Apología*, 29e1

b) *Prosoché*, o la atención de la mente

La atención de la mente es una disposición fundamental espiritual del estoicismo que consiste en “una constante vigilancia y presencia de ánimo, en una conciencia de uno mismo siempre alerta, en una constante tensión espiritual”⁴⁵ La atención libera al individuo de la angustia por el futuro y por el pasado y realza el valor del instante como momento infinito de la manifestación racional del cosmos. También implica desarrollar una conciencia vigilante y continua sobre el ánimo personal, la cual permite seguir las acciones de uno mismo a cada paso de la vida bajo el *kanon* o regla de oro: el discernimiento acerca de lo que depende y lo que no depende de sí: “Sólo el presente depende de nosotros; la libertad de acción no puede extenderse al pasado ni al futuro; o bien debe limitarse al acto presente o bien aceptar el dictado del destino.”⁴⁶ La atención presupone siempre el conocimiento del *kanon*,⁴⁷ o sea de la regla de vida aplicada por determinada escuela, es decir, la atención implica el conocimiento de los principios éticos que la comunidad filosófica ha adoptado con base en los pensamientos de su fundador de acuerdo con su ideal de sabiduría. La

⁴⁵Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, p.27

⁴⁶ Marco Aurelio, *Meditaciones* II, 14

⁴⁷ Es necesario que los principios fundamentales estén siempre al alcance (*procheiron*). Es preciso impregnarse de la regla vital (*kanon*) aplicándola mediante el pensamiento a las diversas circunstancias vitales. No se trata de un mero saber, sino de la transformación de la personalidad. La imaginación y la afectividad deben colaborar en el ejercicio del pensamiento. Todos los medios psicagógicos de la retórica, deben ser movilizados.

adhesión del individuo a esta regla tiene el efecto de una transformación absoluta de su personalidad.

c) *Meletai*, *Meleté* o meditación

Es un ejercicio terapéutico fundamental: es el proceso de pensamiento que realiza la *prosoché*, la atención de la mente, hacia sí misma y hacia el logos divino: la presencia de la mente hace perceptible la presencia del logos a la conciencia. La meditación es una habilidad de vigilancia espiritual: analiza la fuerza de la convicción moral del adepto, evaluando cómo y en qué medida, sus pensamientos y acciones se ajustan a la regla fundamental de la vida que ha abrazado. "Los ejercicios de meditación intentan dominar el discurso interior para hacerlo coherente, para poner orden en él gracias al principio sencillo y universal que supone discernir entre lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros"⁴⁸ Las *Meditaciones* de Marco Aurelio son el modelo por excelencia de este y otros ejercicios.

En otro sentido, este ejercicio también

...facilita el estar preparado para el momento en que una circunstancia imprevista, quizá dramática, se presente. Uno debe representarse anticipadamente (*praemeditatum malorum*) los problemas propios de la

⁴⁸ Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, p.27

existencia: la pobreza, el sufrimiento, la muerte; hay que mirarlos de frente recordando que no son males, puesto que no dependen de nosotros.⁴⁹

Por ejemplo, un estoico tomará como tema de su meditación el dicho según el cual “el único bien es el bien moral, el único mal es el mal moral”: un epicúreo meditará en el *tetrapharmakon*”.⁵⁰ El objetivo de este ejercicio es tener los principios fundamentales de la escuela al alcance, para recurrir a ellos en cualquier situación de la vida cotidiana. Otro ejercicio en el que se tenía que meditar era lo que en Roma llamaron la *praemeditatio malorum*, la pre-meditación de lo malo, pues si es verdad que se puede soportar más fácilmente la pena que se ha previsto, al meditar hemos de imaginar lo peor que puede pasar para soportarlo cuando ocurra. Marco Aurelio imaginaba la disolución de la carne de sus seres amados; el consejo de Epicteto: “Asimismo, si amas a tu hijo o tu mujer, acuérdate que es mortal lo que amas, y por este medio te liberarás el impensado sobresalto cuando la muerte te los arrebate...”⁵¹. Estos sólo son ejemplos de estos ejercicios de preparación para poder soportar las cosas malas. Al analizar los elementos de las situaciones que se temen, éstas ya no parecen tan temibles. Otro ejercicio de meditación era el de “mirar desde lo alto”, imaginar cómo se verían nuestros conflictos personales y sociales, si los viéramos

⁴⁹ *Ibidem*. p.29

⁵⁰ Epicuro nos presenta la filosofía como la medicina que trata de la turbación del alma. Su enseñanza ética prescribe cuatro remedios para las cuatro principales causas de la infelicidad humana: temer a la cólera de los dioses, temer a la muerte, escoger mal los objetos de deseo y angustiarse ante el sufrimiento.

⁵¹ Epicteto, citado por Marco Aurelio en, *Meditaciones* IX-31, p.191

desde un punto de vista ubicado muy en lo alto. Todo se vería muy pequeño, y carecería de la importancia que les conferimos.

d) *Zetesis* o estudio, búsqueda, investigación.

Ejercicio que sugiere la indagación. Implica una actitud vital siempre abierta e investigadora, se refiere a la *búsqueda*, propiamente dicha, al acto de *buscar* la verdad, a sostener una disputa o formular una pregunta.

Alejandro Farieta en su artículo *Conocimiento, descubrimiento y reminiscencia en el Menón de Platón* señala que en los platónicos este ejercicio espiritual tiene que ver con una relación entre la naturaleza y el alma, a través del aprendizaje, que consiste en una reconstrucción de la naturaleza, por medio de la cual, al *encontrar* a través de la *zetesis* un elemento, se puede reconstruir todo lo demás.

De aquí que Platón afirma que, al hallar una cosa, el alma por su capacidad para recordar sigue el rastro y descubre todas las demás. De ahí también que la afirmación [ix], recordar la naturaleza es reconstruirla, sea pasar de un estado latente de conocimiento a uno patente, con lo cual el descubrimiento (héuresis) tiene lugar cada vez que aparece algo conscientemente nuevo como el resultado de la búsqueda (zētēsis). Es preciso señalar, con respecto a este punto, que, de nuevo, y para que el argumento corra, es preciso asumir el carácter no empírico tanto de la búsqueda como del aprendizaje. El elemento que se requiere para ello es la valentía o voluntad [viii]; sin este elemento volitivo, la posibilidad teórica no sirve absolutamente para nada. Así, buscar y aprender son, por lo tanto,

la relación de reconstrucción que tiene el alma para con la naturaleza, y esa reconstrucción es solamente reminiscencia (anámnesis): "buscar y aprender son tan sólo reminiscencia"⁵²

e) *Skepsis* o Examen profundo

Este ejercicio está muy vinculado al anterior. Invoca cierto escepticismo filosófico que implica en todo momento un examen a profundidad. Es una actitud crítica por parte del alumno que cuestiona la idea de la posibilidad de conocimiento y certidumbre absolutos, sostiene la suspensión de cualquier juicio definitivo, usa imprescindiblemente de la *epoché*, o suspensión del juicio, ante cualquier doctrina o teoría dada, como herramienta indispensable para analizar de formas de pensamiento distintas del propio, pues conlleva el separarse de la propia subjetividad para, desde ahí, entrar en subjetividades ajenas y observar lógicas internas. Mirar las formas de pensamiento "desde dentro" ingresando "desde fuera" sin intención alguna de emitir juicios con el fin de poder repensarlas de nuevo y, por lo tanto, para poder pensar de nuevo la realidad.

⁵² Farieta, Alejandro, "Conocimiento, descubrimiento y reminiscencia en el Menón de Platón". *Universitas PhilosoPhica* 60, año 30: 205-234 enero-junio 2013, Bogotá, Colombia – ISSN 0120-5323

Sexto Empírico⁵³ nos dice que frente a la verdad es posible tener una actitud dogmática la cual consiste en creer que ya se está en posesión de ella. Hay otra forma de dogmatismo: la de aquel que no ha encontrado la verdad, pero afirma al mismo tiempo que no se la puede encontrar pues simplemente no existe. Sexto Empírico denomina escépticos a aquellos que buscan la verdad y la investigan. "La skepsis es la capacidad de oponer las apariencias a los juicios en todos los modos posibles, de forma que, a través de las equivalencias entre las cosas y los argumentos opuestos, alcancemos primero la suspensión del juicio y, tras ello, la imperturbabilidad".⁵⁴

⁵³ Sexto fue médico y filósofo, representa el escepticismo pirroniano. Sus escritos han servido de fuente de datos referentes a esta corriente filosófica. No se sabe e dónde era originario, vivió en Atenas, Alejandría y Roma. Se le llamó Empírico por sus concepciones filosóficas y por su práctica médica. Sus escritos presentan una fuerte influencia de Pirrón y Enesidemo y están dirigidos contra la pretensión dogmática de conocer la verdad absoluta, en cuestiones de moral y de ciencia. En sus *Hipotiposis pirrónicas* define el escepticismo: "El escepticismo es la capacidad de establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas, según cualquiera de los tropos, gracias a la cual nos encaminamos, primero hacia la suspensión del juicio y después hacia la ataraxia". Para Sexto los sistemas filosóficos son tres: los dogmáticos, aquellos que creen haber descubierto la verdad, los académicos que suponen que no puede ser aprehendida y los escépticos que la siguen investigando. Los escépticos son llamados también *zetéticos* por su afán de indagar y observar, *eféticos* por la suspensión del juicio producida por la investigación, *aporéticos* por dudar de todo y pirrónicos por Pirrón fundador del escepticismo.

⁵⁴ Sexto Empírico, *Hipotiposis pirrónicas*, p.85

f) *Anagnosis* o lectura.

Encontramos que las escuelas helenísticas la lectura formaba parte del texto. Leer era prestar la voz a lo escrito. La voz era el instrumento gracias al cual la escritura se realizaba en su plenitud, los destinatarios eran los *oyentes*.

La lectura disciplinada, era una forma de escucha diferida a través del texto. Este ejercicio alimenta la meditación a través de la lectura de las sentencias de poetas y filósofos, o de apotegmas... la lectura puede incluir también la explicación de los textos propiamente filosóficos, de obras redactadas por los maestros de la escuela.⁵⁵

En lo relativo a la lectura, cabe agregar que la exégesis (explicación o interpretación, generalmente de la obra de un autor o de un texto concreto) literal o alegórica, constituyó uno de los ejercicios espirituales más importantes a finales de la Antigüedad, para las comunidades paganas y para las cristianas.

g) *Hypomnemata* o Escritura

Hypomnema es un antiguo género literario. El término se compone de la antigua preposición griega Hypo- y Mneme y literalmente significa "memoria conmemorativa".

⁵⁵ Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, p.30

Como ejercicio espiritual explica las repeticiones, por ejemplo, en las *Meditaciones* de Marco Aurelio y permite entender la necesidad, a través de la "escritura para sí mismo", de reactualizar, de reavivar, de despertar sin cesar, un estado interior, un discurso interior que de otro modo correría el riesgo de apagarse. Hadot describe el poder espiritual de este ejercicio: los dogmas no son reglas aplicadas mecánicamente, son tomas de conciencia, intuiciones, emociones y experiencias morales intensas como una experiencia mística, en un instante que se disipa enseguida. Se debe escribir diariamente, continuamente. Las páginas escritas están muertas, no deben releerse.

Lo importante es formular de nuevo; escribir, dialogar con uno mismo cuando se necesite escribir; componer con cuidado, buscando la versión de mayor impacto, la cual se borra instantáneamente, apenas escrita, porque las letras delineadas sobre una superficie no fijan nada. Todo está en el escribir. Hadot sostiene al respecto de los *hypomnemata* que todo ejercicio espiritual es dialógico en la medida en que supone un auténtico ejercicio de presencia, ante uno mismo como ante los otros.

En el estoicismo romano, los *hypomnemata* fueron importantes como herramientas para adquirir dominio sobre sí mismo y lograr una transformación existencial.

Los *hypomnemata*, condensan citas y anécdotas escuchadas, frases, lecturas personales, reflexiones sobre el *kanon* o *dogmata*, (δόγματα) etc. "...sobre eso (el discernimiento de lo que depende y lo que no de mí) convendría que reflexionaran los que filosofan; sobre eso habrían de escribir a diario; en eso tendrían que ejercitarse..."⁵⁶

Esta práctica cotidiana de los *hypomnemata* implica que la propia escritura devenga una pintura de sí. La vida se convierte al mismo tiempo en objeto de indagación y obra a construir en la esfera de lo ético y de lo estético. La escritura se vuelve una práctica que atiende, observa y vigila la propia vida y que, por lo tanto, permite su evaluación.

Para los estoicos romanos, hablar de sí en su escritura es el ejercicio intenso y cotidiano de *evaluarse* o *examinarse* a sí mismos en función de un *recuerdo* de la verdad que reside en los *logoi*³⁸. El filósofo estoico está en una actitud vigilante, secuencia de acechanza, de gendarmería, que evoca rasgos policíacos sobre sus actos, es una expectativa de cuidado y examen intensivo sobre las propias acciones. Es por eso que este acto de hablar acerca de sí mismo en la escritura va ligado al acto de cultivar-se, de estilar-se, actividad propia de un artesano de su propia vida: —Al igual que la materia del arquitecto es la madera y la del escultor el bronce, así la propia vida de cada uno es la materia del arte de la vida.⁵⁷

⁵⁶ 35 Epicteto: *Disertaciones*. En Rufo-Epicteto: *Op. Cit.* p. 59.

⁵⁷ Díaz, Santiago, "La letra y la verdad. Askesis, escritura y prácticas subjetivantes en el estoicismo romano" en, *BAJO PALABRA*. Revista de Filosofía II Época, Nº 4 (2009): 147-158

En este sentido la *escritura* apunta a lograr la transformación de sí mismo en función de una universalización de la verdad.

h) *Enkrateia* o Autocontrol.

Ejercicio de autodominio que no implica privarse de los placeres de la vida, sino lo contrario, porque el que tiene control de sí mismo vive apasionadamente, pero no sometido al dominio de los placeres y las pasiones.

[...] cuando [los estoicos] hablan de pasiones, no piensan en un sentimiento vago, sino en un trastorno profundo de la inteligencia, en una sinrazón. Esta sin razón no se sitúa en el choque afectivo involuntario experimentado ante el acontecimiento, sino en el juicio falso que se emite sobre dicho acontecimiento. Para los estoicos, las pasiones son falsos juicios.⁵⁸

El dominio sobre sí mismo consiste en no renunciar a nada, pero no permitir el avasallamiento bajo ninguna circunstancia. Se trata de un ejercicio que implica un duro trabajo sobre el cuerpo, el alma y el pensamiento. Es una forma particular de construirse a sí mismo como sujeto ético a partir del acceso a una forma activa de autogobierno: soportar, resistir, luchar y vigorizarse. Las batallas más intensas se dan al interior del postulante, en la lucha por el dominio de su cuerpos, deseos, apetencias, pasiones y temores, fuerzas que ha de enfrentar y vencer al interior de sí

⁵⁸ Hadot, *La filosofía como forma de vida*, p. 227

mismo. En *La historia de la sexualidad 2: el uso de los placeres*, M. Foucault describe en qué consiste la *enkrateia*:

Jenofonte para nombrar a la templanza – que forma parte con la piedad, la sabiduría, el valor y la justicia de las cinco virtudes que por lo común reconoce-, emplea tan pronto la palabra *sophrosyne* como la palabra *enkrateia*. Platón, se refiere a esta proximidad de las dos palabras cuando Sócrates, interrogado por Calicles sobre qué es mandarse a sí mismo, (*auton heauton archein*) responde: consiste en “ser prudente y dueño de sí mismo” (*sophrona onta kai enkraté auton heauton*), y dominar sus pasiones y deseos (*archein ton hedonon kai ephitymion*). Y cuando en La República, examina una a una las cuatro virtudes fundamentales prudencia, valor, justicia, templanza (*sophrosyne*), da de ésta una definición a través de la *enkrateia*: “la templanza, (*sophrosyne*), es una especie de orden y señorío (*kosmos kai enkrateia*) en los placeres y pasiones.”⁵⁹

La *enkrateia* es una forma activa de dominio de uno mismo que permite resistir y luchar, es la dinámica del dominio de uno mismo y el esfuerzo que se invierte en ello.

i) *Aisthesis* o Recuerdo de lo agradable

Es una disciplina terapéutica postulada por Epicuro y referida a lo a-gradable, lo que no se degrada en el tiempo. Consistía en recordar el practicante todo lo que en su vida el tiempo no había degradado, todo aquello que Kronos, no pudo devorar. Generalmente este ejercicio se realizaba en la segunda mitad de la vida, pues en la

⁵⁹ Foucault, M. *Historia de la sexualidad: El uso de los placeres*, p. 73

primera el sujeto estaba ocupado en experimentar el mundo. La *Aisthesis* habla de un cultivo de la memoria, del agradecimiento, desde todo lo que la vida propia y la naturaleza propia nos han dado, no respecto de lo que la vida y la naturaleza de afuera nos dio.

Aristóteles también utilizó el término refiriéndolo a cuatro posibilidades diversas

...a (1) la percepción de cosas sensibles, es decir de objetos (como un árbol, una casa, etc.) de los que tenemos noticia a través de los sentidos; (2) la percepción de formas sensibles como el color, el sabor, el sonido, el olor o la textura, que son captadas por nuestros sentidos externos como sus objetos sensibles propios; (3) la percepción de objetos unificados que poseen cualidades comunes como el tamaño, la figura o el número; y (4) la percepción de nosotros mismos en tanto seres que sentimos, deseamos y pensamos. Esta precisión es importante porque muestra la multiplicidad de sentidos en que puede ser utilizado un mismo término por parte de un mismo autor y en una misma obra.⁶⁰

La *Aisthesis* implica mirar desde el instante eterno del presente, los años que pasaron y recrear lo que de una vida no fue vencido por el tiempo, lo que permanece, lo propio: la roca no destruida por el agua, la luz que ilumina a pesar de las tormentas, la fortaleza invicta. Es la memoria de todo lo digno. En este ejercicio radica la salud, la dicha, la felicidad (imperturbabilidad anímica) y la bienaventuranza.

⁶⁰ Pineda Rivera, Diego Antonio, "Aristóteles: entre aisthesis y phantasia". *Universitas Philosophica* 67, año 33 julio-diciembre 2016, Bogotá, Colombia – ISSN 0120-5323

j) Akroasis o Escucha activa

La escucha era una práctica que funciona como forma de entrenamiento del recuerdo y la meditación. La escucha se refiere a la profundización y comprensión de las reflexiones filosóficas de los profesores de la escuela, sea a través de textos o mediante la comunicación oral. La lectura disciplinada, es una forma de escucha diferida a través del texto.⁶¹

Esta técnica se relaciona con el aprovechamiento de los discípulos al escuchar a su maestro. Debían aprender a escuchar con paciencia y no interrumpir: "en la cultura pitagórica, los discípulos mantenían el silencio durante cinco años"⁶² la intención era el aprender a escuchar antes de hacer preguntas al maestro, pues escuchar con atención permite discernir lo verdadero de lo que no lo es. No sólo es escuchar al otro, sino a sí mismo. Plutarco escribe un tratado sobre "el arte de escuchar las clases". Se memoriza lo escuchado, y se lo convierte en reglas de conducta. Se requiere del silencio para estar concentrado en el análisis del discurso del otro. La escucha se entrena, se aprende, estar en silencio en presencia del otro, o del propio yo, permite ordenar los pensamientos, encontrar tranquilidad, saber leer lo que el cuerpo y la mente necesitan en la construcción de la subjetividad. "Finalmente, y acudiendo a Séneca se podría afirmar que a través del silencio se posibilita el encuentro con la verdad,

⁶¹ El término *akroasis* utilizado por Filón significa, entre otras cosas, el seguimiento de cursos de filosofía... Los cursos incluían por lo general la lectura comentada de algún texto filosófico (*anagnosis*), a menudo realizada por un discípulo y comentada por el maestro (...) Estos cursos de filosofía comprendían, además de lo anterior, un diálogo (*diatriba*) con los oyentes y discusiones individuales. Todas estas actividades en conjunto podían suponer para el oyente una forma de ejercicio espiritual.

⁶² Foucault, M., *Historia de la sexualidad III, la inquietud de sí*, p.71

una verdad que no necesita ser descubierta sino recordada, una verdad que ha sido olvidada, dicha verdad está referida a las reglas de conducta sobre el deber ser.⁶³

k) Terapia de pasiones o Ataraxia,

Disposición anímica practicada por las escuelas epicúrea, estoica y la corriente escéptica, por la que el aprendiz, disminuyendo de la intensidad de las pasiones y deseos que alteran su equilibrio mental y corporal, hace acopio de fortaleza frente a la adversidad a partir del *kanon*⁶⁴ "hay cosas que dependen de mí y cosas que no dependen de mí", para recuperar el equilibrio alterado y obtener la felicidad o ataraxia. La ataraxia es tranquilidad, serenidad e imperturbabilidad del ánimo.

l) Cumplimiento de deberes sociales e Indiferencia ante lo indiferente,

Se trata de ejercicios prácticos que se realizan al final con el objetivo de crear hábitos de vida para empezar con las cosas más fáciles en la intención de ejercitarse para vivir. La expresión de Filón "indiferencia frente a las cosas indiferentes", corresponde a los ejercicios espirituales de Marco Aurelio "Vivir siempre en una perfecta felicidad:

⁶³ *Ibidem*, p.71

⁶⁴ Conjunto de normas, preceptos o principios con que se rige la conducta humana

el alma puede encontrar vigor dentro de sí misma si demuestra indiferencia en relación con las cosas indiferentes”.⁶⁵

Recordemos que por indiferencia no se entiende ausencia de interés, sino un “sentir idéntico afecto” (sin establecer *diferencia* alguna) por cada uno de los instantes de la existencia.

1.2.1.3 Propuesta de procedimiento

Una propuesta acerca de la manera de operar internamente los ejercicios consignados por Pierre Hadot en su libro *Ejercicios Espirituales y filosofía antigua* y practicados por las diversas escuelas y corrientes helenísticas, definiendo en síntesis como *ejercicios espirituales*, al “conjunto de recursos técnicos que permiten transitar de la ignorancia, el caos y la dependencia, a la sabiduría, el orden y la autonomía”⁶⁶ la encontramos en el artículo *Esclavos de la libertad: la organización interna de los ejercicios espirituales* de Florentino Blanco y María de los Ángeles Cohen García-Juez.

El modelo hipotético planteado por los investigadores mencionados presenta una línea que articula los diversos tipos de ejercicios espirituales en el proceso de *conversión*: ésta inicia con un diálogo en el ámbito social entre el aprendiz y el

⁶⁵ Marco Aurelio, *Meditaciones*, XI, 16

⁶⁶ Blanco Florentino y Cohen García-Juez, María de los Ángeles. *Revista de Historia de la Psicología*, 2015, vol. 36, núm. 1. Publicacions de la Universitat de València.

maestro, el cual implica en sí mismo la realización de otros ejercicios “de transición” de naturaleza cultural como la escucha, la lectura o la escritura y conduce al aprendiz a la generación de un diálogo interior individual que servirá como base de los ejercicios de memorización, meditación o contemplación de la naturaleza. Cabe recordar que los ejercicios espirituales funcionaban, o como mecanismo materialmente psicagógico, es decir, orientado a la “conducción de almas”, o simplemente retórico.

La intención del trabajo en comento es valorar el alcance de los ejercicios espirituales de filosofía antigua en el despliegue de la cultura psicológica en Occidente, así como también entender la lógica interna de los ejercicios espirituales en el estoicismo. Los autores del estudio Florentino Blanco y María de los Ángeles Cohen García-Juez aclaran el sentido de tales ejercicios con diversas referencias a Pierre Hadot y Michel Foucault, y ofrecen elementos para determinar la forma en que sufrieron transformaciones a lo largo de la historia para producir otras formas de subjetividad, desde el ascetismo antiguo hasta las formas propias de la subjetividad contemporánea.

¿No nos encontramos aquí, en este precepto helenístico y romano de la conversión de uno mismo, con el punto de origen, con la raíz primera de todas esas prácticas y de todos esos conocimientos que se van a desarrollar más tarde en el mundo cristiano y en el mundo moderno y que constituyen la primera forma de eso que se podría

denominar las ciencias del espíritu, la psicología y el análisis de la conciencia?⁶⁷

Para los autores, siempre hipotéticamente, la disposición interna de los ejercicios espirituales en el mundo clásico conduce al punto en el que se formaron los hábitos por los que la cultura occidental se convirtió en una cultura psicológica, en una cultura de la subjetividad. Es importante para efectos de este trabajo de tesis considerar esta afirmación en el sentido en que el análisis del despliegue en el tiempo de los ejercicios espirituales proporciona datos para comprender las funciones que el proceso de psicologización ha cumplido hasta la actualidad. Señalan los autores de este artículo:

Entendemos lo humano como el espacio difuso y móvil, inasible, siempre por nombrar, que definen, o que delimitan, el mito y el cuerpo. La cultura es el puente que trata de comunicar, relacionar y definir estos límites.⁶⁸

Lo humano es la construcción de la cultura, tarea en cuya producción lo humano se define, se transforma o cuestiona. Este trabajo intenta determinar lo que los ejercicios espirituales aportaron a ese proceso de autopoiesis.

⁶⁷ Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, 1994, p.89 en, Blanco Florentino y Cohen García-Juez, María de los Ángeles. *Revista de Historia de la Psicología*, 2015, vol. 36, núm. 1. Publicacions de la Universitat de València.

⁶⁸ Blanco, 2006; Boesch, 1991, 1993/2002; Rodríguez y Blanco, 2012 en Blanco Florentino y Cohen García-Juez, María de los Ángeles. *Revista de Historia de la Psicología*, 2015, vol. 36, núm. 1. Publicacions de la Universitat de València.

En palabras de Sloterdijk:

En realidad, el pasadizo entre la naturaleza y la cultura, y viceversa, se ha encontrado, desde siempre, completamente abierto. Va a través de un puente fácil de cruzar: *la vida como ejercicio*. Los hombres se han comprometido en su construcción, desde sus inicios o, mejor dicho, sólo hay seres humanos desde que se emplean en la construcción de ese puente... La naturaleza y la cultura estarían unidas, de antemano, por un amplio espacio de en medio, de prácticas corporeizadas, donde encuentran su sitio las lenguas, los rituales y el manejo de la técnica, en tanto estas instancias materializan las formas universales de un conjunto de artificios automatizados. Tal zona intermedia constituye una región pródiga en formas, variable y estable, que provisionalmente puede ser designada con suficiente claridad mediante expresiones convencionales como educación, usos, costumbres, conformación de hábitos, entrenamientos y ejercicios.⁶⁹

La práctica de los ejercicios espirituales data de tiempos inmemoriales. Sócrates induce al individuo a rendir cuentas de sí mismo, de su presente y de su pasado, llevándolo a descubrir que en algún momento no actuó del modo “conveniente”, y que esa es la razón de su desazón presente. Aquellos que asumieron ese resultado devinieron personas más prudentes el tiempo que les quedó de vida, pues las preguntas de Sócrates, a fin de cuentas, les obligaron a prestarse atención, a cuidar de sí mismos.

⁶⁹ Sloterdijk, 2012, p. 26 en Rodríguez y Blanco, 2012

La expresión “ejercicio espiritual” en Pierre Hadot, hace referencia a una práctica filosófica en la que el sujeto produce en sí mismo una transformación radical.

Afirma Hadot: “La filosofía antigua propone al hombre un arte de vivir, al contrario que la moderna, que aboga en primer lugar por la construcción de un lenguaje técnico reservado a especialistas”⁷⁰

El discurso filosófico debe integrarse al proyecto de una vida filosófica y los ejercicios espirituales son la técnica que permite aspirar a vivir filosóficamente.

Florentino Blanco señala que la característica principal de los ejercicios espirituales en contraste con otras prácticas del aprendiz sobre sí radica en que éstos son prácticas cuyo objetivo es dominar, por repetición, una habilidad en relación con cierto fin. Y siguiendo a Sloterdijk cita:

Defino como ejercicio cualquier operación mediante la cual se obtiene o se mejora la cualificación del que actúa para la siguiente ejecución de la misma operación, independientemente de que se declare o no se declare a ésta como un ejercicio.⁷¹

Un ejercicio espiritual entonces es una práctica cuya ejecución hace esperar una ejecución mejor. La finalidad del proceso de transformación a través de los ejercicios (perfección, armonía, conocimiento) es siempre transitorio.

⁷⁰ Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, p. 246

⁷¹ Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida*, 2012, p. 17.

Los ejercicios espirituales son una articulación de técnicas para obtener las habilidades buscadas. Para llevar a cabo una estricta vigilancia de los procesos interiores mediante la atención, *prosoché*, el *kanon* se encuentra siempre al alcance: "No debes apartarte de tus principios ni cuando duermes, ni al despertar, ni cuando comes, bebes o conversas con otros hombres"⁷² así se garantiza que cada acción sea la correcta.

1.2.1.4 El ejemplo en *Las Meditaciones* de Marco Aurelio

Por lo anterior es que la técnica de análisis de un acontecimiento en sus partes, para minimizar su impacto psicológico, forma parte del ejercicio de análisis de las representaciones: "Mira a tu alrededor mientras te bañas: grasa, sudor, mugre, agua viscosa y otras cosas repugnantes. Así son todos y cada uno de los momentos de la vida, así son todos los propósitos."⁷³

El análisis de las representaciones tendría sentido en una secuencia organizada de ejercicios, que supondría el dominio de esa *prosoché* o atención permanente del fluir de la conciencia, lo que permitiría realizar ejercicios más comprometidos, como la *enkrateia*, autodomínio o control de las pasiones.

⁷² Hadot, *Ejercicios Espirituales y Filosofía antigua*, p.28

⁷³ Marco Aurelio, *Meditaciones*, VIII, 24.

Lo que ves en el anfiteatro y en lugares semejantes te repugna: siempre más de lo mismo, convirtiéndose por mor de la uniformidad en un espectáculo fastidioso. Se trata de sentir esa misma sensación frente a la existencia en conjunto. De arriba abajo, todo es siempre *más* de lo mismo y hecho de lo mismo. ¿Hasta cuándo será así?⁷⁴

Según el modelo propuesto por Florentino Blanco y María de los Ángeles Cohen García-Juez, los ejercicios espirituales son un conjunto unitario que permite la visualización de los fines de una escuela, los estoicos en este caso.

El carácter espiritual de estos ejercicios se da porque el yo en su totalidad se convierte en objeto de sí. Hadot afirma: "La palabra *espiritual* permite comprender con mayor facilidad que unos ejercicios como éstos son producto no sólo del pensamiento, sino de una totalidad psíquica del individuo".⁷⁵ Así, la expresión alude a la totalidad de las dimensiones existenciales de un individuo, evoca no sólo al pensamiento, sino a la imaginación, a la sensibilidad, a la voluntad y, a la manera de actuar. Aunque Michel Foucault, profundamente impactado por el descubrimiento de Hadot, no llega a utilizar la expresión "ejercicios espirituales", en el curso *La hermenéutica del sujeto* en 1982, utiliza el término *espiritualidad* para referirse, en el mismo sentido que Hadot,

...a la búsqueda, a la práctica, a las experiencias a través de las cuales el sujeto realiza sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Denominaremos por tanto espiritualidad al conjunto de estas

⁷⁴ *Ibidem.* VI, 46.

⁷⁵ Hadot, *Op. cit.* p. 24.

búsquedas, prácticas y experiencias entre las cuales se encuentran las purificaciones, la ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar para tener acceso a la verdad.⁷⁶

Los ejercicios espirituales proponen un cambio existencial en el que la vida se transforma en vida filosófica bajo ciertas condiciones y en relación con ciertos ideales, proponen una *conversión*.

De acuerdo con su significado etimológico, la *conversión* significa un cambio de dirección. La palabra *conversión* designa cualquier tipo de giro o transposición. En Lógica se usa para designar la inversión de los términos de una proposición, en Psicoanálisis, designa la transposición de un conflicto psíquico. La *conversión* para Hadot implica un cambio mental: desde la modificación de un juicio, hasta la transformación total de la personalidad.

La palabra latina *conversio* remite a dos palabras griegas con diferentes significados, *epistrophe*, que significa "cambio de orientación" e implica la idea de un retorno (volver al origen), y *metanoia*, que significa "cambio de mente", arrepentimiento, e implica la idea de una mutación y un renacimiento. Hay en la noción de *conversión*, una oposición interna entre la idea de un "retorno al origen" y la idea de "renacimiento". Esta polaridad ha determinado la

⁷⁶ Foucault, M., *Op. cit.*, p. 38

conciencia occidental y la conciencia desde la aparición del cristianismo.⁷⁷

Hadot afirma que este fenómeno ha sufrido una evolución histórica que se expresa de formas diversas y que debe ser estudiada desde múltiples enfoques: psicofisiológico, sociológico, histórico, teológico, filosófico. La *conversión* muestra la ambigüedad de la realidad humana a la que estamos condenados: por un lado, exhibe la libertad, por otro, expresa que esta transformación deriva de una presión exterior al *yo*. El filósofo francés afirma que la *conversión* representa una de las nociones constitutivas de la conciencia occidental porque se puede representar a la historia de Occidente como un esfuerzo constante de renovación a través del perfeccionamiento de las técnicas de *conversión*, destinadas a transformar la realidad humana, trayéndola de vuelta a su esencia original (retorno), o modificándola radicalmente (mutación).⁷⁸

La justificación de la propuesta de Florentino Blanco de un modelo (hipotético) de organización interna de los ejercicios espirituales se presenta porque no se ha considerado esa posibilidad, pues los resultados de su investigación sugieren que la lógica interna de los ejercicios espirituales se comunicaba en vivo, mediante modelo, o a través del diálogo entre maestro y discípulo.

⁷⁷ Hadot, *Op.cit*, 2006.

⁷⁸ Hadot, *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*, p.177

La idea común, señala, es la de *ejercicio* como procedimiento repetido y voluntario que alimenta el carácter ético de la inteligencia activa, y como estrategia para controlar las pasiones.

La "teoría", lo que ahora llamaríamos *discurso filosófico*, es en la época helenística el contenido mismo de los ejercicios:

La providencia está presente en las obras de los dioses y también en las de la fortuna. De la providencia fluye todo. Todo lo que ocurre es necesario y conveniente para el universo, del que tú formas parte. En la naturaleza es bueno para una parte lo que contribuye al conjunto y lo preserva... Si comprendes esto es suficiente. Así que si no quieres morir gruñendo, sino resignado y agradecido a los dioses, abandona tu sed de libros.⁷⁹

En este fragmento de las *Meditaciones* de Marco Aurelio se percibe claramente la forma de organizar retóricamente un discurso filosófico que es al mismo tiempo doctrina y propuesta de acción. En la primera parte Marco Aurelio recuerda el fundamento de la idea de naturaleza de la tradición estoica. En la segunda parte, extrae consecuencias prácticas, invitando al lector y a sí mismo a abandonar la angustia que provoca saber que los libros no contienen todas las respuestas.

En *Las Meditaciones* el saber se adquiere desde lo interno de la persona, donde el único instante de realidad, el único momento que importa en el proceso de

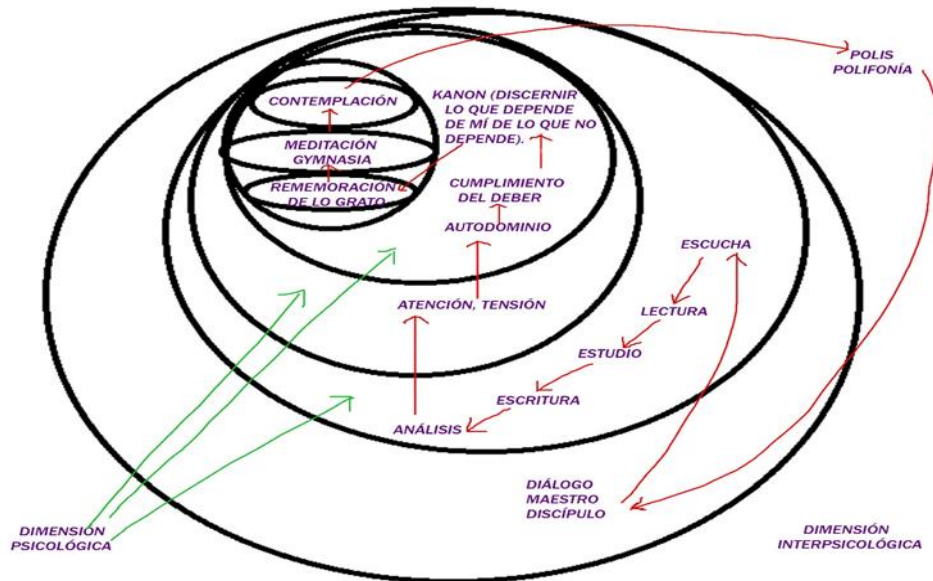
⁷⁹ Marco Aurelio, *Meditaciones*, p. 14

subjetivación, es el presente. Este es el desplazamiento de la conversión de sí hacia el sí mismo que no es una renuncia de sí. Al respecto diría Foucault en la *Hermenéutica del sujeto*:

¿No encontramos allí, en ese precepto helenístico y romano de la Conversión de Sí, el punto de origen, la raíz primordial de todas esas prácticas y conocimientos que se desarrollarán a continuación en el mundo cristiano y en el mundo moderno? ¿No encontraríamos allí la primera forma de lo que luego podría llamarse ciencias del espíritu, psicología, análisis de la conciencia, análisis de la *psyche*, etc?⁸⁰

El siguiente esquema es una réplica del usado por Florentino Blanco y María de los Ángeles Cohen García-Juez. La intención de añadirlo es la de describir la línea que dibuja un proceso de *metanoia* llevado a cabo por cualquier alumno de las escuelas helenísticas que busca un estado de conciencia plena e imperturbabilidad. El gráfico muestra, de manera sintética el concatenamiento de las prácticas llamadas ejercicios espirituales mediante el trazo de dicha línea dentro del planteamiento hipotético descrito en las siguientes páginas. Cabe aclarar que se parte de la *polis* y se retorna a ella.

⁸⁰ Foucault, M. *La Hermenéutica del sujeto* p.305



ORGANIZACIÓN INTERNA DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES SEGÚN PROPUESTA HIPOTÉTICA DE FLORENTINO BLANCO TREJO Y MARÍA DE LOS ÁNGELES COHEN GARCÍA-JUEZ⁸¹

Los ejercicios intelectuales como la lectura, la escucha, la investigación y el examen a profundidad o escrutinio sirven para alimentar la meditación y la memorización: la lectura y la escucha se refieren a la profundización y comprensión de las reflexiones filosóficas de los profesores de la escuela, a través de textos o mediante la comunicación oral. Algunos textos, señala Hadot en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, están diseñados como colecciones de frases para la memorización y la meditación.

Otros ejercicios intelectuales más, como la investigación y el examen a profundidad o *skepsis*, implican la aplicación de las lecciones recibidas de la lectura

⁸¹ Revista de historia de la psicología, 2015, vol.36, núm. 1 (marzo) 13-52 Publicacions de la Universitat de València 2015, vol. 36, núm. 1 (marzo) 13-52 Valencia (España). ISSN: 0211-0040

de los textos de los filósofos y de la escucha de sus condiciones de vida. Se trata de ubicar los eventos adecuadamente en la racionalidad del contexto, y de reconocer los aspectos físicos, o de la naturaleza, con base en una visión científica específica promovida por la filosofía.

Los estoicos utilizaron las técnicas mencionadas anteriormente para desarrollar la tensión interna del alma que les permite vivir según la Razón Universal que gobierna el universo, renunciando a lo que no depende de nosotros y buscando cumplir la acción recta siempre conforme a la razón. Pierre Hadot, considera que, a través de la práctica de estos ejercicios, para los estoicos filosofar significa vivir de manera libre y consciente.

El epicureísmo, también concedió gran importancia a los ejercicios espirituales, porque como para los estoicos, para los epicúreos también la filosofía fue una terapia para liberar al alma de las preocupaciones vitales y para recuperar la alegría por la vida. Epicuro sostuvo que los hombres se privan del placer de ser por temor ante lo que no se debe temer y por desear lo que no es necesario desear.

Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros, porque todo bien y todo mal residen en la sensación y la muerte es privación de los sentidos. Por lo cual el recto conocimiento de que la muerte nada es para nosotros hace dichosa la mortalidad de la vida, no porque añada una temporalidad infinita sino [125] porque elimina el ansia de inmortalidad. Nada temible hay en el vivir para quien ha comprendido realmente que nada temible hay en el no vivir. De suerte que es necio quien dice temer la

muerte, no porque cuando se presente haga sufrir, sino porque hace sufrir en su demora. En efecto, aquello que con su presencia no perturba, en vano aflige con su espera. Así pues, el más terrible de los males, la muerte, nada es para nosotros, porque cuando nosotros somos, la muerte no está presente y, cuando la muerte está presente, entonces ya no somos nosotros. En nada afecta, pues, ni a los vivos ni a los muertos, porque para aquéllos no está y éstos ya no son.⁸²

El hedonismo epicúreo es muy refinado y nada tiene que ver con la imagen popular del hombre vulgar, afecto al disfrute de las comodidades mundanas. Buscar el placer es, para los epicúreos, una terapia de los males del alma. El epicureísmo no busca satisfacer todos los deseos del aprendiz, sino una condición de serenidad y ausencia de perturbaciones, la ataraxia, que es precisamente el indicador máximo de una excelente salud interior, de este modo, podemos percibir que en esta época se concibe a la filosofía como una terapia.

La ataraxia, o imperturbabilidad anímica, es el objetivo último de la vida humana. Para alcanzarla se requiere desarrollar una conciencia filosófica desde una investigación sobre nuestras capacidades cognitivas y lógicas (lógica), un estudio acerca de la configuración del mundo y el "cómo son las cosas" (física) y, finalmente, una adecuada relación de nuestro comportamiento con el mundo (ética).

La curación del alma epicúrea requiere de la práctica de ciertos ejercicios espirituales: el primer paso, como en el estoicismo, meditar día y noche los dogmas

⁸² Epicuro, *Carta a Meneceo* en García Gual, C. *Epicuro*, p.168-169

fundamentales, contenidos en el *tetrapharmakon*, o cuádruple remedio: se tenía que entender que, los dioses no son temibles, la muerte no es una desgracia, que se puede acceder al bien fácilmente y que es sencillo soportar el mal. Y el segundo era el practicar, tal como los estoicos, la meditación, a fin de fijar el dogma.

Por lo tanto, hay que buscar la ataraxia, la paz interior, encontrando una forma especial de disfrute sin angustia: el placer sobrio de la simple satisfacción de las necesidades físicas naturales a partir de las cuales se accede al placer de Ser, que implica eliminar los miedos infundados: a la muerte, a los dioses, y los deseos desordenados de placeres no naturales ni necesarios. Decía Epicuro:

Un recto conocimiento de estos deseos sabe, en efecto, supeditar toda elección o rechazo a la salud del cuerpo [sómatos hygíeian] y a la serenidad del alma [psychês ataraxían], porque esto es la culminación [télos] de la vida feliz [makaríos zên]. En razón de esto todo lo hacemos, para no tener dolor en el cuerpo ni turbación en el alma. Una vez lo hayamos conseguido, cualquier tempestad del alma amainará, no teniendo el ser viviente que encaminar sus pasos hacia alguna cosa de la que carece ni buscar ninguna otra cosa con la que colmar el bien del alma y del cuerpo...⁸³

Con este fin, el aprendiz debe meditar constantemente en los fundamentos de la física y la ética a través de las colecciones de sentencias o a través de un estudio a profundidad de las grandes obras del maestro y fundador de la escuela. Este es un ejercicio espiritual que los epicúreos tienen en común con los estoicos.

⁸³ García Gual, Carlos, *Epicuro*, p.94-95

A diferencia de los estoicos, los epicúreos no actúan en función de una tensión del alma, sino en función de su distensión o relajamiento.

Mientras para los estoicos el mundo es un desafío continuo y el ejercicio espiritual capacita al aprendiz para hacerle frente, para los epicúreos el ejercicio espiritual es un consuelo.

...es precisamente tal concepción del mundo, que conlleva la paz espiritual y el placer puro, la que sostiene el sabio epicúreo porque ésta le libera del temor irracional a los dioses y le hace considerar cada instante a manera de milagro inesperado...justamente a causa de que los epicúreos consideran la existencia puro azar, de carácter inexorablemente único, pueden entender la vida como una especie de milagro, como algo divino, y recibirla con inmensa gratitud. El mayor placer del sabio consistirá entonces en contemplar el mundo desde la paz y la serenidad, como esos dioses que no toman ningún partido en el desarrollo de las cosas del mundo porque ello perturba su eterna tranquilidad.⁸⁴

Los ejercicios epicúreos son ejercicios de gratitud practicados en común y es la amistad el medio a través del cual se puede ayudar a aprender el modo de vida de la comunidad y sus fundamentos filosóficos.

La amistad placentera es uno de los grandes consuelos que llevan a disfrutar plenamente de la vida, por la amistad encuentran sentido otras prácticas que la

⁸⁴ Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, p.285

estimulan y profundizan como la confesión pública de los propios errores, la corrección fraterna, el examen de conciencia. Todos éstos ejercicios fueron para eliminar tensión.

1.3 La *philosophia*

Este tema es fundamental para el desarrollo del pensamiento de Pierre Hadot, quien sigue esta noción en sus más variadas manifestaciones con el fin de eliminar las ideas preconcebidas que la palabra *filosofía* (que no *philosophia*)⁸⁵ pudiera evocar en la mente moderna, pues según Hadot, en torno a la palabra *philosophia* se han articulado y derivado una serie de malos entendidos, incomprensiones, y reinterpretaciones hasta el punto de contrasentido, que aparecen desde que coexisten tradición, traducción, y exégesis⁸⁶.

En el helenismo, cada escuela filosófica impone cierto modo de vida a sus miembros, el cual compromete la totalidad de su existencia. Y este consiste en

⁸⁵ Tanto en la Edad Media monacal como en la Antigüedad, el término *philosophia* no designa una teoría o una forma de conocimiento, sino una sabiduría existencial, una manera de vivir conforme a la razón mediante la práctica cotidiana de ejercicios espirituales hasta conseguir la transformación de un individuo. La preocupación fundamental de Pierre Hadot fue evidenciar la diferencia entre la representación que los antiguos se hacían de la *philosophia* y la que en la época contemporánea se hace ahora de la *filosofía*, diferencia evidente, pues del modelo de las teorías y sistemas de filosofía en vigencia generalmente se derivan doctrinas morales que invitan a los seres humanos a hacer una elección de vida *a posteriori* a la institucionalización de la teoría, adoptando determinados códigos de conducta. Pero el saber si esta elección de vida será adecuada o no, no está implícito en la configuración del discurso filosófico contemporáneo, como si lo estuvo implícitamente en la *philosophia*.

⁸⁶Hadot, *La Ciudadela Interior*.p.27

procesos denominados ejercicios espirituales, es decir, en prácticas orientadas a mejorar y a transformar el yo. Originariamente se encuentra un acto de elección, se opta por determinada forma de vida que se inicia inmediatamente en el discurso interior y en una actividad espiritual: la meditación, el diálogo con uno mismo, el examen de consciencia o los ejercicios de imaginación por los que se mira a lo alto, al cosmos o a la tierra, o la acción y del comportamiento cotidiano en el dominio de uno mismo, en el mostrar indiferencia a las cosas indiferentes, en cumplir los deberes sociales en el estoicismo o en mantener a raya los deseos en el epicureísmo. Todos estos ejercicios espirituales deben realizarse siguiendo el método tradicional de cada escuela. Se observa que el discurso filosófico es un elemento más dentro de la actividad filosófica, para justificar, pues establece la expectativa existencial correspondiente a la opción fundamental de la escuela.

Hadot señala:

... no se trata de negar la extraordinaria capacidad de los filósofos antiguos para desarrollar una reflexión teórica sobre los problemas más sutiles de la teoría del conocimiento o de la lógica o de la física. Mas esta actividad teórica debe ser situada en una perspectiva diferente de la que corresponde a la representación común que tenemos de la filosofía.(...) desde Sócrates, la opción por un modo de vida no se localiza al final del proceso de la actividad filosófica, (...) sino (...), en una compleja interacción entre la reacción crítica a otras actitudes existenciales, la visión global de cierta manera de vivir y de ver el mundo, y la decisión voluntaria misma; y esta opción determina (...) la doctrina misma y el modo de enseñanza de

esta doctrina. El discurso filosófico se origina por tanto en una elección de vida y en una opción existencial, y no a la inversa.⁸⁷

Observamos que Hadot resalta la diferencia fundamental entre filosofía antigua y sabiduría: la primera es sólo una estrategia de preparación para la otra. El discurso en la filosofía antigua es discurso y modo de vida tendiente a su respectivo ideal de sabiduría sin alcanzarla, aunque bordea ciertas experiencias que, si bien no son la sabiduría como tal, son una especie de primera impresión de ella.

Cada una de las escuelas helenísticas, se define y se caracteriza por cierta opción existencial. La filosofía antigua es amor (a) y búsqueda de la sabiduría y ésta es precisamente cierto modo de vida. La elección inicial, propia de cada escuela, es un ideal de sabiduría que, en todas, era definido como un estado de perfecta tranquilidad del alma o ataraxia, hasta donde los límites humanos la permitían.

En esta perspectiva, la filosofía antigua, señala Hadot, parece ser una terapéutica de las preocupaciones, de las angustias y de la desgracia humana, provocados por las convenciones y las obligaciones sociales, según los cínicos;⁸⁸ la

⁸⁷ *Ibidem*, p.16

⁸⁸ El cinismo es un movimiento que se desarrolló en Grecia, durante los siglos IV y III a.C. y en las grandes ciudades del Imperio Romano: Roma, Alejandría y Constantinopla hasta el siglo V. Antístenes, su fundador, le puso este nombre por el lugar donde solían reunirse, un gimnasio llamado *Cinosargos*, cuya traducción sería *perro blanco* o *perro veloz*. Por su comportamiento semejante al de los perros, les llamaron *kínicos*. Fue fundado por Antístenes, si bien se reconoce a su discípulo Diógenes como la figura más destacada de ese movimiento que, aunque nunca adquirió un carácter institucional, conservó vigencia hasta finales de la Antigüedad. El modo de vida cínico se opone radicalmente no

búsqueda de falsos placeres, de acuerdo con los epicúreos; la persecución del placer y del interés egoísta, según los estoicos, y las falsas opiniones, de acuerdo con los escépticos.⁸⁹

Todas las filosofías helenísticas socráticas admiten que los hombres están hundidos en la desdicha y la angustia, porque ignoran el mal que radica en los juicios de valor errados que se emiten acerca de las cosas. Las filosofías del helenismo pretendían ser terapéuticas y trataban de ayudar a los hombres a cambiar sus juicios de valor.

Para explicar este apartado de acuerdo a su metodología y recuperando el contexto, Hadot, investigador en la década de 1950, produjo textos de divulgación.

sólo al de los no filósofos, sino también al de los demás filósofos. El cínico rechaza lo que los hombres consideran condiciones indispensables para la vida en sociedad como la limpieza, la compostura o la cortesía. Los cínicos practican una falta de pudor deliberada, no acatan normas sociales, desprecian el dinero, no les importa la "estabilidad" en la vida. Poseen únicamente lo necesario para sobrevivir. No temen a los "poderosos" y se expresan en cualquier lugar sin miedo y con franqueza. Se les considera escuela porque se reconoce entre ellos una relación de maestro a discípulo. En esta escuela el discurso filosófico se redujo al mínimo. Se trata una elección de vida en independencia con respecto a las necesidades inútiles y el rechazo del lujo y de la vanidad. El modo de vida cínico jamás se justifica en tratados teóricos, sólo se expresa. Existen muchos conceptos filosóficos originariamente cínicos, pero no son utilizados en una argumentación lógica pues reflejan actitudes concretas de esta elección de vida: ascesis, ataraxia, autarquía, esfuerzo, adaptación a las circunstancias, impassibilidad, simplicidad o ausencia de vanidad y falta de pudor. En *¿Qué es la filosofía antigua?* Hadot escribe: "El cínico elige su estilo de vida porque considera que el estado de naturaleza, tal como lo percibe en el comportamiento del animal o del niño, es superior a las convenciones de la civilización."

⁸⁹ Hadot, P. *¿Qué es la filosofía antigua?*, p.105

Inicialmente escribió acerca de Wittgenstein, desconocido en Francia en esa época. El pensador francés siempre se apegó fielmente a la intencionalidad de cada pensador que interpretaba. Este rasgo de honestidad característico de Hadot siempre distinguió su trabajo como filósofo, filólogo e historiador.

Hadot encontró la justificación filosófica del cambio en el que se privilegia la *philosophia*, o forma de vida, antes que al discurso durante su encuentro con la filosofía de Wittgenstein a mediados de los años sesenta. En *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua* escribe:

...propongo una idea, que la filosofía debe definirse como «ejercicio espiritual». ¿Por qué he llegado a conceder tanta importancia a este concepto? Pienso que mi idea se remonta a los años 1959-1960, cuando me dediqué a la obra de Wittgenstein. He recogido las reflexiones que me inspiró su lectura en un artículo publicado en *Revue de métaphysique et de morale*, «Jeux de langage et philosophie», aparecido en 1960, en el cual decía: "Filosofamos mediante un juego de lenguaje", es decir, y para servirme de esta expresión de Wittgenstein, según una actitud y una forma de vida que da sentido a nuestras palabras.⁹⁰

Pierre Hadot fue uno de los primeros lectores e intérpretes de Wittgenstein, tal como él mismo lo narra en su libro *Wittgenstein o los límites del lenguaje*.⁹¹ En los artículos publicados en Francia, Hadot expresó lo que le significó descubrir un pensamiento casi desconocido que tuvo un papel decisivo en su evolución filosófica.

⁹⁰ Hadot, P. *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*, p.307

⁹¹ Hadot, P. *Wittgenstein o los límites del lenguaje*, p.202

En ellos se advierte también una nueva dimensión de la filosofía de Wittgenstein. Y en una plática con A. Davidson, plasmada en el libro *La filosofía como forma de vida*, comenta:

El artículo del que hablas, escrito bajo la influencia de Wittgenstein, era una primera tentativa de reflexión sobre el papel del lenguaje en nuestra vida. Se puede decir que, en aquel momento y durante cierto tiempo, quedé hipnotizado por el problema del lenguaje, por la idea de que éramos en cierto sentido prisioneros del lenguaje, que toda nuestra vida era como hablada. Pero, poco a poco, me dije que no había que dejarse encerrar en una posición así, sino aceptar simplemente la experiencia cotidiana que nos da el sentimiento de que nuestro lenguaje apunta a algo, que es intencional.⁹²

Los dos primeros textos que escribió, sobre el *Tractatus logico-philosophicus*, son una reflexión sobre lo indecible, los dos últimos, acerca de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, muestran la influencia fundamental que tuvo sobre Hadot la concepción del lenguaje que expresa esta obra: las nociones *juego de lenguaje* y *forma de vida* le llevaron a reflexionar sobre la naturaleza del discurso filosófico: no existe el lenguaje para designar objetos o traducir pensamientos, sino juegos de lenguaje para producir un *efecto* de transformación sobre el oyente: .

El análisis, podríamos decir revolucionario del lenguaje que se lleva a cabo en las *Investigaciones filosóficas*, provocó entonces, lo confieso, una auténtica conmoción en mis reflexiones filosóficas. (...) Descubrí de pronto esa idea capital de Wittgenstein, que me parece indiscutible: el lenguaje no tiene sólo la función de nombrar o designar objetos o traducir los

⁹² *Ibidem.*

pensamientos, y el hecho de comprender una frase está mucho más próximo de lo que se cree de eso que se conoce habitualmente como comprender un tema musical.⁹³

El uso de un ejemplo musical por parte de Wittgenstein apoya la actitud polémica de Hadot contra una concepción del lenguaje en la que las frases asociadas con imágenes o sentimientos interiores impliquen que la comprensión de dicha frase signifique tener acceso a las imágenes o sentimientos interiores.

Si esas imágenes o sentimientos internos son reales, debería ser posible describirlos de diferentes maneras y también designarlos. Pero, según Wittgenstein, ocurría lo contrario: la comprensión de un tema musical significaba comprender algo que sólo expresa el tema musical particular pues la música no se refiere a nada más allá de sí misma.

Retomando las reflexiones de Wittgenstein según las cuales es necesario romper de modo radical con la idea de que el lenguaje opera siempre de la misma manera y con el mismo objetivo, la traducción de pensamientos, señalaba yo que cabe romper también con la idea de que el lenguaje filosófico opera de manera uniforme.⁹⁴

Para nuestro pensador, el lenguaje filosófico tendría entonces que ser comprendido en la perspectiva de una actividad determinada y como un "ejercicio

⁹³ Hadot, *Wittgenstein o los límites del lenguaje*, p.23

⁹⁴ Hadot, *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*, p.308

espiritual". La influencia de Wittgenstein ayudó a Hadot a resolver el problema de la aparente incoherencia de los autores de la antigüedad. De este modo, escribe:

El filósofo se encuentra inserto en cierto juego de lenguaje, es decir, en cierta forma de vida, cierta actitud, resultando por eso imposible entender el sentido de sus tesis sin antes situarlo en el juego de lenguaje que le es propio. Por lo demás, la principal tarea del lenguaje filosófico sería insertar a los oyentes de este discurso dentro de una concreta forma de vida, de determinado estilo de vida. Así, surgía el concepto de ejercicio espiritual, como intento de modificación y transformación del yo. Si por aquel entonces me mostraba yo especialmente sensible a este aspecto del lenguaje filosófico, si pensaba que ello debía ser así era porque, al igual que a diversos antecesores y contemporáneos, me había sorprendido cierto fenómeno de sobras conocido, el de las incoherencias e incluso contradicciones que pueden descubrirse en las obras de los autores de la Antigüedad.⁹⁵

Para afinar esta parte, Hadot señala que no se puede oponer modo de vida a discurso como si correspondieran invariablemente uno a la práctica y otro a la teoría, ya que el discurso puede tener un aspecto práctico al producir un efecto en el escucha o el lector, y también puede ocurrir que el modo de vida no sea teórico, sino contemplativo. Se trata, de entender la filosofía como una forma de vida *multicolor*. Los antiguos fueron la base de la propuesta del filósofo francés, pero de manera categórica reitera que Wittgenstein también lo fue, en la medida en que la expresión *filosofía como forma de vida* le fue sugerida por la teoría de los juegos del lenguaje.

⁹⁵ *Ibidem*

Si mal no recuerdo, fue a propósito de los juegos de lenguaje como me vino la idea, por primera vez, de que la filosofía también era un ejercicio espiritual porque, en el fondo, el ejercicio espiritual es a menudo un juego de lenguaje: se trata de decirse una frase para provocar un efecto (...) Por otra parte, en el mismo contexto, Wittgenstein utilizaba también la expresión *forma de vida*. Esto me inspiró también para comprender la filosofía como forma de vida.⁹⁶

El evento más importante en su desarrollo intelectual *formal* fue este encuentro con la filosofía de Wittgenstein. Lo que hizo a Hadot *peculiar* en el panorama intelectual francés era su doble papel como filósofo e historiador al mismo tiempo: no asumió una posición intermedia entre la historia y la filosofía, ni medió convencionalmente para un diálogo entre las dos disciplinas, más bien se declaró historiador y filósofo al mismo tiempo.

⁹⁶ Hadot, *La filosofía como forma de vida*, p. 202

CAPÍTULO 2

JACQUES LACAN: EL PSICOANÁLISIS CONTEMPORÁNEO

2.1 Jacques Marie Emile Lacan

Jacques Marie Emile Lacan nace en París el 13 de abril de 1901 en una familia católica. Estudia medicina y se especializa en psiquiatría. En 1932 defiende su tesis, *De la psicosis paranoide en su relación con la personalidad*, y accede al campo analítico. Se integra a la Sociedad Psicoanalítica de París, donde participa activamente. En 1953 abandona esta Sociedad, junto a otros analistas, y funda la Sociedad Francesa de Psicoanálisis. Ese mismo año dirige el seminario de estudios freudianos, que continuará anualmente durante casi toda su vida. La Asociación Psicoanalítica Internacional, en 1963 plantea las condiciones para la admisión de la nueva sociedad: Lacan debe ser inhabilitado como docente a lo cual responde dimitiendo. En 1964 Lacan funda la Escuela Freudiana de París, no necesita el reconocimiento de la Internacional, su escuela movilizó a la intelectualidad francesa hasta su disolución a mediados de 1980. Lacan abre su seminario al público, dirige la Escuela que ha creado, interviene activamente en la Universidad creando un departamento de Psicoanálisis, publica, interviene en congresos, etc. En el momento de su disolución,

la escuela contaba con más de mil miembros. Poco antes de morir, Lacan funda sobre los restos de su anterior escuela la Escuela de la Causa Freudiana, que dejará en manos de su yerno y albacea literario, Jacques-Alain Miller. Lacan muere en París el 9 de septiembre de 1981.

Lacan es un autor muy conocido y muy desconocido, Posiblemente no hay autor más malinterpretado que éste, criticado por Derridá, las feministas, (por el tema de “el falo”) y hasta por Žizek, que es uno de los autores que más lo ha popularizado.

Para Lacan, el psicoanálisis es una teoría y una práctica que confronta a los individuos con la dimensión más radical de la existencia humana. El psicoanálisis no le enseña a un individuo cómo acomodarse a las demandas de la realidad social; explica el modo en el que algo como la *realidad* se constituye. El psicoanálisis no pretende que un ser humano acepte la verdad reprimida acerca de sí mismo: explica cómo la verdad surge en la realidad humana.

En la concepción de Lacan, formaciones patológicas como la neurosis, la psicosis y las perversiones tienen la dignidad de posturas filosóficas fundamentales respecto de la realidad [...] La crítica principal de Lacan a otras concepciones psicoanalíticas apunta a su orientación clínica: para Lacan, la meta del tratamiento psicoanalítico no es el bienestar, una vida social exitosa o la satisfacción personal del paciente, sino lograr confrontarlo con las coordenadas y los atolladeros elementales de su deseo.⁹⁷

⁹⁷ Žižek, Slavoj, *Cómo leer a Lacan*, p.13-14

La mala interpretación viene del cómo sus textos han llegado hasta nosotros. Los únicos que publicó de manera voluntaria fueron *Los escritos*. A partir de allí los demás son *Seminarios* obtenidos por estenotipia que Lacan dio a su yerno Miller autorización para publicarlos lo cual dio origen a una serie de problemas: los *Seminarios* han sido intervenidos en muchas ocasiones por lo que hay grandes conflictos en la interpretación.

A continuación, y con la intención de apuntalar la idea de que la realidad se construye en la labor psicoanalítica, se realiza una introducción a los conceptos fundamentales de Lacan.

2.2 Sobre la formación del psicoterapeuta en *Quizá en Vincennes*

Hay un proyecto científico en la obra de Lacan que no está presente de manera explícita, pero se percibe detrás de cada uno de sus Seminarios, desarrollos y planteamientos. En un texto publicado en *Otros escritos de Lacan*, compilación hecha por Miller después de 1966, en el que convergen algunos textos de distintas cualidades, aparece uno en particular: *Quizás en Vincennes*, donde hay una indicación, según Lacan, acerca de cómo debe ser la formación de un psicoanalista.

Según Juan Manuel Martínez,⁹⁸ psicoanalista argentino lacaniano no ortodoxo, en el mayo francés del 68, entre otras peticiones al gobierno, los estudiantes solicitaron que personas no académicas impartieran clase en las universidades. En esa época, los profesores eran educadores, con formación en la escuela Normal. Había otras personas que querían dar clase, pero no se les admitía, por ejemplo, Lacan. Lacan no era profesor, nunca dio clase en la universidad porque no estudió en la Normal, era médico, con especialización en psiquiatría. Uno de los acuerdos de gobierno con estudiantes en ese enfrentamiento fue otorgarles un edificio abandonado, el edificio *Vincennes*, en el que se les autorizó a hacer de él lo que quisieran. Se creó una universidad de estudiantes, en la que podían dar clase no normalistas, personas que no pertenecieran a la academia. A Lacan los estudiantes le ofrecen dar la cátedra de psicoanálisis.

Paradójicamente la posición de Freud sobre el tema había sido que no se debía enseñar psicoanálisis en la universidad. En *¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la universidad?*⁹⁹, Freud expone su posición respecto del vínculo entre el psicoanálisis y la universidad. En ese artículo, se interroga sobre la conveniencia de enseñar la teoría psicoanalítica en el ámbito académico, pregunta que intenta responder desde los dos puntos de vista involucrados: el del análisis y el de la universidad. En 1919, Freud se

⁹⁸ <https://psicoanalisisyfilosofia.wordpress.com/tag/psicoanalista/>

⁹⁹ Freud, S. (1919 (1918)), "¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la universidad?" p.171

pregunta por la enseñanza del psicoanálisis en la universidad señalando que sólo la universidad puede beneficiarse con la incorporación del psicoanálisis en sus planes de estudio, pero que el estudiante nunca podrá aprender el psicoanálisis, pues la operación respecto de la elaboración de un saber es en el análisis mismo, la inclusión de esta disciplina en la enseñanza universitaria significaría una satisfacción moral para los analistas, pero que se puede prescindir de la universidad sin menoscabo alguno para la formación analítica.¹⁰⁰ “En cuanto a su experiencia práctica, aparte de adquirirla a través de su propio análisis, podrá lograrla mediante tratamientos efectuados bajo el control y la guía de los psicoanalistas más reconocidos.”¹⁰¹

En *Quizás en Vincennes*. Lacan considera, contrariamente a Freud, que, en efecto, quizás en *Vincennes* se podrían añadir a la enseñanza de Freud otras disciplinas clave para la formación del analista. La propuesta de Lacan era que, para que un analista pueda transformarse en un buen psicoanalista, además de realizar un serio estudio de la enseñanza de Freud, tendría que tomar otras materias. Y así como Freud propuso en su momento a la literatura, historia de religiones, símbolos, para reforzar la formación del psicoterapeuta; Lacan propone a la lingüística, la lógica, la

¹⁰⁰ Savio, A. Karina (2007). “Sobre la relación entre el psicoanálisis y la universidad. un recorrido histórico”, VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires <http://www.aacademica.org/000-106/381>

¹⁰¹ Freud, S. [1919] 1986. *¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la universidad?* p.171

topología y a la anti filosofía. A Lacan le hubiera gustado que se explicara a los psicoanalistas la relación de su propuesta con estas disciplinas.

Decía: "En este momento, de lo que se trata no es solamente de ayudar al analista con ciencias difundidas bajo este modo universitario, sino también que estas ciencias encuentren, en la experiencia del psicoanálisis, la ocasión de renovarse".¹⁰² *

2.2.1 La lingüística

Lacan funda su propuesta en psicoanálisis en la lingüística que es el estudio científico de la estructura de las lenguas naturales y de los aspectos relacionados con ellas como de su evolución histórica, así como de su estructura interna y del conocimiento que los hablantes poseen de su propia lengua. Si se utiliza cierta disciplina para argumentar la postura propia en otra disciplina, tal elección tendrá efectos de características determinadas de acuerdo a la lógica interna establecida. No es el mismo el caso de Freud que postula su propuesta de psicoanálisis en torno a la biología o a la neurología, que el de un psicoanalista como Lacan que apoya su propuesta de psicoanálisis sobre la lingüística. Lacan considera que, ante la conducta inexplicable de un individuo, el esquema lingüístico del signo de Saussure no funciona, esto en referencia a lo que Freud describe en *Psicopatología de la vida*

¹⁰² Lacan, J.: "Quizás en Vincennes..." (1975), en *Otros escritos*, Paidós, Buenos Aires, 2012. p. 333

*cotidiana*¹⁰³ como el olvido de nombres propios, el olvido de palabras extranjeras y de series de palabras, recuerdos infantiles y recuerdos encubridores, equivocaciones orales, 'lapsus linguae', equivocaciones en la lectura y en la escritura, olvido de impresiones y propósitos y actos fallidos combinados, todos los cuales revelan que en ellos esa noción de signo no opera. La teoría del signo de Saussure dice de la reunión de un *significante* y un *significado*, reunión que el lingüista grafica con una imagen visual donde el significado queda en una posición superior separado por una barra del significante en una posición inferior liga a la mente y al afecto. Pero esa teoría del signo no puede explicar por ejemplo la angustia. La tradición de la lingüística contemporánea depende de esta teoría del signo.

Sobre la relación entre la lingüística y el psicoanálisis de Lacan, es central la idea *el inconsciente está estructurado como lenguaje*. Lacan había tenido cierta relación con el estructuralismo que se había fijado en el lenguaje. Con Claude Levi Strauss¹⁰⁴, por ejemplo, coincide en que hay en el lenguaje una estructura que determina fuertemente las relaciones entre cada uno de los individuos particulares que habitan en el mundo humano. La propuesta de Lacan no versa sobre la

¹⁰³ Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana*, p. 9

¹⁰⁴ Claude Levi Strauss (1908-2009) fue fundador de la antropología estructural, método basado en la lingüística homónima creada por Saussure y desarrollada por el formalismo ruso. Dado el peso de su obra, dentro y fuera de la antropología, fue uno de los intelectuales más influyentes del siglo XX. Junto a André Martinet, Roman Jakobson y Morris Swadesh fue uno de los fundadores de la Asociación Internacional de Lingüística

importancia de las palabras en sí mismas o por la forma en que sean dichas. La cuestión con la lingüística tiene que ver, más bien, con la forma en la cual se estructura un lenguaje. Lacan sostiene que afirmar que *el inconsciente está estructurado como un lenguaje* es un pleonismo porque siempre que hay estructura, que lo es de un lenguaje. Lacan trata de analizar en su enseñanza esa estructura, como veremos más adelante, para poder entender cómo es que el significante determina absolutamente la vida de los sujetos.

2.2.2 La lógica

La lógica es también central. Lacan considera que la lógica es la ciencia de *lo real* porque permite un acceso a lo imposible: una lógica matemática, como la usada por él en su teoría, implica una gran cantidad de fórmulas. La lógica en el contexto psicoanalítico de Lacan empezó como una disciplina para analizar cómo funciona realmente el lenguaje, cómo se piensan las relaciones de causalidad más allá de los contenidos. Hay una relación entre esta propuesta de la lógica con intención formal, es decir, la de analizar estrictamente las formas y no los contenidos, y la lingüística que, por ser estructural, no se fija como tal en las palabras, sino en los modos de relación entre los términos, que es lo que le interesa a Lacan.

4.2.3 La topología:

La propuesta lacaniana no puede entenderse si no se realiza una crítica radical al problema del espacio en psicoanálisis, ya que es imposible pensar el postulado lacaniano acerca de cómo *el deseo del hombre es el deseo del otro* si se sigue pensando en términos de “el hombre” y de “el otro” como dos espacialidades diferentes que comparten un deseo. Eso confunde y tergiversa la obra de Lacan que, de ese modo, termina por perder lo más novedoso del planteamiento, lo más revolucionario de la idea.

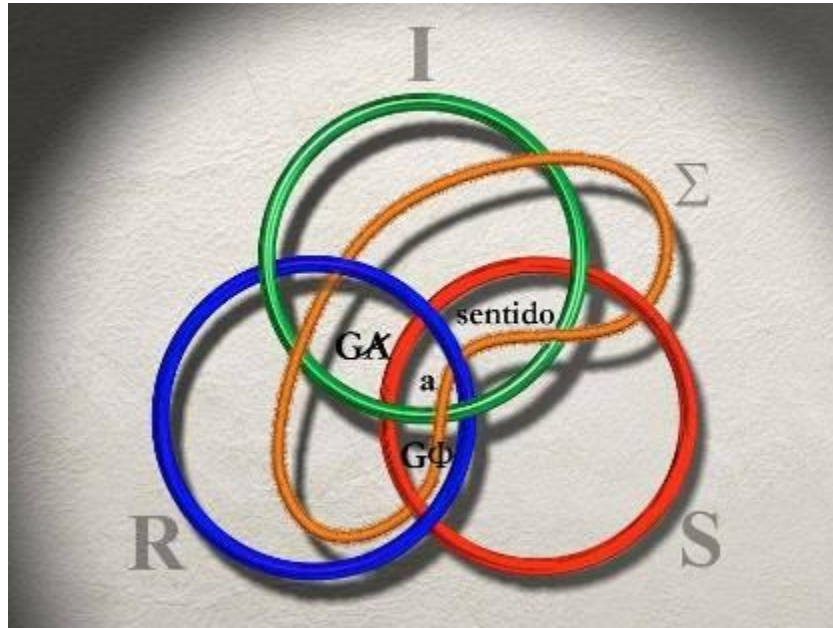
En *Quizá en Vincennes* se encontrará también la referencia con respecto a la topología, que Lacan entiende abiertamente matemática: el nudo, la trenza, la fibra, las conexiones. La intención es presentarnos una forma diferente de pensar el espacio, distinta del espacio del sentido común, en el que nuestros cuerpos se mueven constantemente en el espacio, espacialidad en la que quedó atrapado el psicoanálisis de Freud.

El nudo, la trenza, la fibra, las conexiones, la compacidad: todas las formas en las que el espacio hace falla o acumulación están allí para proveer al analista aquello de lo que carece, o sea, otro apoyo que el metafórico, a los fines de sustentar en él la metonimia.¹⁰⁵

¹⁰⁵ *Ibidem.* p. 33.

Para Lacan se trata de la topología matemática, la de los nudos, trenzas y el espacio compacto. No se trata de nada metafórico. Lacan intenta formalizar lo inconsciente y se apoya en una rama de la geometría no plana llamada topología, que estudia el fenómeno de la transformación de ciertos cuerpos geométricos. Esta geometría, a la que Lacan llamó *matema*¹⁰⁶, pretende comunicar algo de lo que no se puede comunicar por el lenguaje, a través de la matemática. A partir de esto, da cuenta de una geometría del sujeto, al manifestarse la superficie, la línea, el agujero y el punto, en relación conjugada con lo que llamó el *parlêtre* o *hablante*, en el sentido ontológico de ente y ser hablante al mismo tiempo, es decir, en relación a lo que dice el sujeto, a los cortes que se producen en la linealidad de lo que dice, agujereándolo, en la relación inconsciente con su "cuerpo", con ese "yo" (*Je*) que es otro.

¹⁰⁶ El término *matema* designa un concepto introducido en 1971 por Jacques Lacan para denominar el tipo de formalización con la que algunos conceptos psicoanalíticos centrales podrían ser descritos a través de un lenguaje formal. Se trata de fórmulas que representan de manera simbólica los términos de una estructura y las relaciones de sus componentes entre sí



Para explicar la estructura psíquica del hablante, Lacan postula tres registros básicos: *lo simbólico* y *lo real*.

Lo imaginario, se refiere al lugar en el que se producen las primeras identificaciones del sujeto con los otros.

Lo simbólico, representa a los significantes, es decir a las palabras con las que el individuo se identifica.

Lo real alude a aquello que no puede ser representado simbólicamente porque carece de sentido.

El anudamiento de estos registros es indispensable para que el hablante pueda tener una realidad consistente y sostener un discurso y un vínculo social con los otros, logrando la consistencia de lo que llamamos *realidad*.¹⁰⁷

Si alguno de los anillos se corta, los otros se rompen. Las distintas formas de anudarse determinarán las diferentes estructuras de subjetividad. El sujeto es un tipo

¹⁰⁷ Lacan, J. *Seminario 23*.

particular de nudo, se pueden imaginar diversas formas de anudamiento entre los tres registros.

De este modo, para Lacan la estructura psíquica del sujeto es una forma particular en la cual el nudo borromeo¹⁰⁸ está atado. El análisis será entonces la práctica de desatar y rehacer nudos para producir una nueva estructura.

2.2.4 La antifilosofía

La antifilosofía en el contexto lacaniano no se refiere a un rechazo a la filosofía, o a la historia de las ideas: la ontología en la propuesta de Lacan es una forma de rechazar uno de los conceptos más centrales de la historia de la filosofía que es *El Ser*. Desde los postulados de Parménides o Heráclito *El Ser* siempre es, nunca deja de ser, siempre ha sido y seguirá siendo y desemboca, abiertamente, en una metafísica. La antifilosofía consiste precisamente rechazar esta idea de *El Ser*, que para Lacan reinaba en la esfera psicoanalítica, sostenida por analistas a los que llama *freudaristotélicos*, que mantienen la idea según la cual las cosas *son* o no *son* y se dedican al análisis de las esencias. Así, considera que:

Es que también la dirección que indico difiere de la suya en ese obstáculo irreversible que indica el Sofista (lectura también extraordinariamente fácil que no deja de hacer referencia a Parménides), para marcar cual lejos y vivamente ha estado contra esa defensa que Parménides expresa en sus

¹⁰⁸ Se llama **nudo borromeo** o **nudo Borromi** al constituido por tres aros enlazados de tal forma que, al separar uno cualquiera de los tres, se liberan los otros dos. Pero estrictamente hablando es un enlace. Por esta característica resulta interesante para la topología combinatoria y para la Teoría de **nudos**

dos versos: Jamás doblegarás por la fuerza los no Ser al Ser, de esta ruta de búsqueda aleja más bien el pensamiento.¹⁰⁹

En este sentido, existe un problema en psicoanálisis porque el concepto de inconsciente de Freud remite a la idea de que el inconsciente es una característica esencial, es decir, una instancia desconocida pero latente, para cuyo emerger es necesario remover una serie de fuerzas que lo reprimen.

La propuesta de Lacan es radicalmente diferente: al estar basada en *el significante*, en la estructura del lenguaje, no acepta la existencia de nada pre-lingüístico, lo cual nos obliga a replantearnos el problema del Ser. No hay ontología como fundamento: ni los pacientes ni sus padres "son". *El Ser* es una noción arraigada en la historia del pensamiento, en la historia de las ideas occidentales y por supuesto en el psicoanálisis. La propuesta de Lacan es que una crítica a ese posicionamiento frente al *Ser* generará un psicoanálisis que dependa estrictamente de la noción del *significante*.

La antifilosofía de Lacan, reiteramos, no consiste en un rechazo a la filosofía. Tiene que ver con asumir una posición frente a la filosofía occidental en una propuesta inversa a ésta. La antifilosofía se funda en la oposición originaria entre Heráclito y Parménides frente al problema del ser. Para Heráclito el cambio no es un

¹⁰⁹ Seminario XIV, clase del 26 de abril de 1967 p.87
<http://www.bibliopsi.org/docs/lacan/17%20Seminario%2014.pdf>

devenir caótico, regido por el azar, es conducido por una ley racional: la lucha de contrarios, la dialéctica, el concebir que el equilibrio es móvil. Para Parménides el ser es y el no ser no es. El ser es eterno, no generado, indestructible. Nada puede surgir de la nada, pues el ser es inmutable e inmóvil.

Para Lacan en ese conflicto Heráclito tiene la razón: el pensamiento sólo abre en el sentido de *ciencia* cuando se supone al pensador, pues se supone que el ser piensa, la tradición filosófica supone al ser. Por eso Lacan considera que Parménides estaba equivocado y Heráclito en lo cierto: "El psicoanalista en efecto no puede más que seguir la vía trazada por Platón en el Sofista, a saber: transgredir la defensa de Parménides: No, jamás someterás a la fuerza los no-ser a ser; de esa vía de búsqueda aparta antes bien tu camino."¹¹⁰

Lacan es claro: afirma que el pensamiento tradicional puede llamarse parmenídeo-aristotélico y que constituye la filosofía como la conocemos. Lacan rechaza la ontología, por eso propone una posición *antifilosófica* del psicoanálisis: no puede apuntar a lo ontológico, porque no hay un *ser ontológico*, un *ser en tanto que ser*.

Al pensador le interesa *el ser producto del devenir*, niega la idea del ser, rechaza la filosofía occidental porque el postulado del psicoanálisis es la falta de ser.

¹¹⁰ Seminario XIV, clase del 26 de abril de 1967

La filosofía ontológica oculta esta falta de ser, que es producida por el significante, no hay significado, es totalmente virtual. Como todo es efecto del significante, lo esencial es *tener una existencia virtual*. "La esencia se sitúa esencialmente en la lógica: es puro enunciado de discurso" ¹¹¹ En el Seminario 20 afirma que su avance en el conocimiento se ha dado por no referirse a ninguna sustancia, y por estar al margen de lo que sea que se enuncie como filosofía. Lacan propone un neologismo para su posición: *hontologie*, cuya traducción sería *vergonzontología*.

En Lacan no hay nunca un referente ontológico. El ser del lenguaje es lo único que hay. El significante es una relación virtual entre éste y otro. Soporta lo que no está allí. Lo que no está es engendrado por el significante, incluso el sujeto está creado por él: el sujeto sería sólo efecto de la articulación entre dos significantes. Hay ausencia absoluta de ser, el único ser es el objeto *a*. Todo parte de una ausencia central en el núcleo, siempre hay falta en ser. El ser que hay es el de falta de ser. La existencia es pura virtualidad. El sujeto es en un sentido y no *es* porque no tiene referencia sustancial. Lacan sostiene que la ontología es la ciencia de lo imaginario, lo consistente es del orden de lo imaginario, lo *real* es lo que existe fuera de la consistencia, lo que escapa de ella. La idea de nudo es la oposición entre lo imaginario y lo real, la cuerda es consistente, es imaginaria, el nudo no es la cuerda, pero es *real*, existe a la consistencia imaginaria. Es imposible de plantear sin la cuerda. Hay engaño

¹¹¹ Seminario XVIII, clase del 17 de marzo de 1971

imaginario en pensar al ser sustancial. Lo imaginario es la imagen virtual y la consistencia. La clave está en pensar que el camino del no ser también es posible. El ser y no ser están en tensión, la cual es nuestra existencia.

2.3 El inconsciente está estructurado como un lenguaje

Lacan considera que esa frase es un pleonismo pues toda estructura lo es de un lenguaje. Si el inconsciente tiene, como afirma la frase, la estructura de un lenguaje, entonces es pertinente analizar cuál es la estructura de un lenguaje para entender cuál es la propuesta de inconsciente en la obra de Lacan. Comenzaremos a analizar los aspectos de un lenguaje:

¿Qué es y cómo funciona un lenguaje? Un lenguaje no le pertenece a nadie ni habita al interior de nadie, se toman las palabras y se intentan decir cosas, lo que veo, pienso, siento o quiero. Al llegar un niño al mundo la gente le habla y le enseña palabras del idioma que usará para poder hablar. Pero ¿de dónde provienen esas palabras? Aun cuando las aprende, esas palabras no le pertenecen, el idioma no le pertenece. Es frecuente escuchar "las palabras del paciente", como si esa frase tuviera algún sentido, en sentido estricto las palabras no pertenecen a nadie, ni al paciente ni a su madre, no fueron creadas por ella, quien en algún momento también pasó

por la experiencia del niño. No porque el paciente diga algo posee las palabras. El lenguaje no se posee, ni se interioriza.

Para pensar los efectos que tuvo la lingüística en Lacan tenemos que pensar cómo se entiende el concepto de "lenguaje" si no es "mi" lenguaje ni son "mis" palabras, y si aprendo las palabras del lenguaje, las tomo, las uso.

Lacan se adhiere a la idea de que más que el lenguaje sea una herramienta para nosotros, nosotros lo somos para él, en la medida de que así puede persistir, sostenerse, repetirse y hasta expandirse. Es claro anterior al ser humano y después de él, según Lacan, va a seguir estando. De allí la importancia de responder en Lacan qué significa el lenguaje pues se apoya en la lingüística.

El lenguaje no "habita" dentro de nadie. No es que se tengan las palabras dentro y "salgan" cuando se dicen. En realidad, las palabras se usan, pero provienen del lenguaje. El lenguaje está fuera, siempre, aun cuando se haga de él un uso íntimo. De ahí la propuesta de *extimidad* lacaniana. Es un juego entre las palabras "intimidad" – "exterioridad": eso que es más propio, personal, particular, en realidad proviene de afuera. En conclusión: el lenguaje no pertenece y ni habita el interior de nadie. "Es toda la estructura del lenguaje lo que la experiencia psicoanalítica descubre en el inconsciente."¹¹²

¹¹² Lacan, J. *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud* p.27

Si el inconsciente de Lacan (nada que ver con el inconsciente de Freud) está estructurado como un lenguaje, entonces respeta las mismas reglas estructurales. Esto ya es algo suficientemente complejo: se utilizan palabras para decir algo de quien las profiere: lo que piensa, lo que siente, lo que quiere, lo que le ocurre, su historia, eso se comunica a través de palabras que, aunque tengan una estricta relación conmigo, no son mías, no me pertenecen. Lo que sucede es que las palabras *representan* una cosa frente a otra, esto se verá con el significante.

Recapitulando: la palabra no pertenece a nadie, "es que son los significantes del paciente", el dispositivo clínico tiende a cuestionar "¿quién dijo tal cosa o tal otra?", mantener esa lógica implica incurrir en el error de personalizar las cuestiones clínicas, de trabajar con base en "lo que *dice* el paciente" y "lo que *dice* el analista", entendiendo al paciente y al analista como dos entidades corpóreas, como dos personas. Un dispositivo psicoanalítico armado de "personas" puede ser problemático dado que sólo admite la posibilidad de lo corporal. Hay personas cuando hay individuación, y hay individuación únicamente por lo corporal, porque los límites del cuerpo están muy bien establecidos: un individuo llega hasta donde empieza otro. La individuación sólo es posible en la lógica del cuerpo, en la lógica de la persona, en la lógica de lo imaginario, recordemos que en Lacan el ámbito de lo imaginario es el ámbito de las consistencias, todo lo que "consiste" es imaginario. Si

se mantiene la clínica en ese tenor, se estará interesado en el "¿quién dijo?" El psicoanálisis lacaniano aspira a dejar atrás las individualidades: dejar atrás la problemática de lo imaginario y se enfocarse más en un discurso que atraviese individualidades: el niño aprende las palabras y después las utiliza, y cuando el niño muere, las palabras siguen, entonces las palabras no son problema de personas, el *significante* no es un problema de persona, porque el *significante* estaba antes y el *significante* permanecerá allí mismo. La clínica que se propone es una clínica en la cual lo que no importa son las personas sino los *significantes*. De ahí que hablar de "mis" o "tus" palabras es caer en la trampa de lo imaginario, de lo individual, del cuerpo. En el sentido lacaniano del psicoanálisis esto es inadmisibile puesto que nadie posee las palabras que se utilizan para hablar. ¿Dónde está el engaño especular? En creer que, porque las cuerdas bucales se mueven, esas palabras provienen de ese cuerpo. Si se cae en ese engaño será imposible realizar un psicoanálisis.

Si admitimos que la estructura del inconsciente es la del lenguaje y si también podemos admitir que no hay lenguaje que habite dentro de nadie, ni que hay lenguaje que le pertenezca a nadie, entonces con el inconsciente sucede lo mismo.

Para Lacan "mi inconsciente" no significa nada, en clara oposición a la propuesta de Freud, para quien el inconsciente es lo más propio y lo más personal que existe, y presenta la idea de que "el niño nace como una bolsa de pulsiones" que en el esquema freudiano es estrictamente inconsciente. Luego la interacción con el

mundo externo, o la realidad, genera decepciones en ese sistema inconsciente. Por ejemplo, bajo el imperio del principio del placer cualquier necesidad debería ser resuelta rápidamente, pero cuando ese aparato o bolsa de pulsiones, golpea contra la realidad, se da cuenta que ahí no impera el principio del placer, sino el principio de realidad, y que en él la satisfacción no es inmediata. Hay un efecto de endurecimiento en el inconsciente, eso se convierte en *el yo*. En el modelo freudiano, las primeras interacciones con la madre, originan *el yo*, una instancia estrictamente proveniente del exterior.

Aun cuando la explicación del modelo freudiano terminara allí, queda la sensación que hubiera algo más verdadero, algo más real en el consciente, algo que estuvo desde siempre, desde que el sistema aparece. En ese modelo la sensación es que el *yo* es algo que surge por la necesidad de adaptarse a la realidad. Los lacanianos consideran que el *yo* es una instancia falseadora. En la lógica de Freud la sensación de que el inconsciente es lo verdadero, lo real, es lo que ese individuo, en particular, en su propia subjetividad, quiere.

Para Freud el inconsciente es lo más propio y lo más personal que existe, en oposición al *súper yo* o al *yo* que provienen de demandas exteriores, recordando la idea de Freud de "el núcleo de nuestro ser" que toma de Schopenhauer y que Lacan critica abiertamente. Aunque Freud no aceptó la relación anatómica entre el cerebro y su modelo de la mente, siempre creyó que el inconsciente estaba dentro de las

personas. No se percibe en Freud que el inconsciente no sea algo interno y personal. Entonces tenemos un quiebre: en el modelo de Freud, el hecho de haber apoyado el inconsciente en una teoría "pseudo biológica" y en la neurología, da por resultado un inconsciente personal, individual, particular, que representa lo más propio del "núcleo de nuestro ser" y que, además, está adentro del cuerpo. Aunque el mismo Freud asegura que no hay una relación anatómica entre el cerebro y el modelo de la mente que él propone, nunca se deja entrever que ese modelo no esté dentro de uno.

En la propuesta de Lacan, el inconsciente se apoya en la lingüística: el concepto de lenguaje tiene un punto central en esta propuesta y es que, si el inconsciente tiene una estructura parecida a la de un lenguaje, no es interior a cada uno de nosotros, y tampoco es el elemento más propio del "núcleo de nuestro ser", lo más personal, o lo más particular a cada uno de nosotros, porque en los dos casos proviene de afuera y habita afuera constantemente. Son dos columnas de modelos completamente distintos por su punto de apoyo.

"El inconsciente está estructurado como un lenguaje" ¹¹³ Un lenguaje es un sistema estructurado que tiene un contexto de uso y que además cuenta con ciertos principios combinatorios "formales". Estrictamente lo formal, según Lacan, se verá con la lógica. Hay distintos tipos de lenguajes: el lenguaje matemático, el de la

¹¹³ *Ibidem*

programación, el de la lógica, que son lenguajes formales, pero también hay lenguajes naturales. Las palabras dan cuenta de la estructura del lenguaje porque tenemos un lenguaje armado por palabras, es cierto, pero a nivel formal, esas palabras que se utilizan para hablar, estrictamente hablando no dan *la estructura* del lenguaje, dan más bien *el contenido* del lenguaje. Las palabras no dan cuenta de la estructura de un lenguaje, porque hay lenguajes estructurados que no tienen palabras, por ejemplo $2 + 2 = 4$.

En términos aristotélicos, las palabras serían los accidentes del lenguaje, pero la estructura estaría dada por un análisis estrictamente formal que tendría que analizar es cuáles son los modos de interacción de estos términos. Indicar cómo se combina un término con otro término para poder analizar ciertas frases, por ejemplo, sujeto y predicado, principios combinatorios importantes para entender el lenguaje, pero a un nivel estructural. No es lo mismo decir "el perro ladra" que decir "la niña corre", a nivel fenomenológico no es lo mismo. Pero eso no significa que la estructura sintáctica sea diferente, porque a nivel estructural lo que se tiene tanto en la primera frase como en la segunda es un modo formal de combinación entre sujeto y predicado. La teoría de Lacan en torno a la importancia del lenguaje, en lo que se refiere a la frase *el inconsciente está estructurado como un lenguaje*, se vulgariza en "las palabras son muy importantes" y esa no es la propuesta de Lacan: el lenguaje es importante, pero a nivel estructural. Lo que dice Lacan, que *el inconsciente está*

estructurado como un lenguaje no significa que las palabras que nos dicen nuestros padres sean muy importantes y vayan a marcar nuestra vida, etc., significa que la forma de estructuración de la combinación de elementos formales es la misma que se usa para la creación del inconsciente, más allá de cuáles sean las palabras que se tengan por contenido del lenguaje o por contenido del inconsciente. Entonces: para entender bien la estructura hay que entender cuáles son los principios combinatorios formales de cada lenguaje, no las palabras.

El conocimiento de las reglas de los principios combinatorios formales de ese lenguaje, es decir, conocer las reglas sintácticas de cada uno de los lenguajes que dan cuenta de cómo se combinan los elementos formales de cada lenguaje, es decir, dónde va el sujeto, dónde va el predicado, cuáles son las interacciones, cuáles son los artículos, si las palabras combinan o no combinan, si los adjetivos se relacionan o no se relacionan. La clave es lograr entender la estructura del lenguaje, ésta funciona exactamente igual para el inconsciente en la propuesta de Lacan. No importa tanto que se puedan entender las palabras que rellenan el inconsciente de los pacientes, interesa saber cuál es la estructura del inconsciente, porque ésta aplica para uno y para todos, ahí se resuelve el problema de lo particular y lo general en psicoanálisis.

El verdadero problema es ¿cómo hacer para estudiar una disciplina que supuestamente sólo se fundamenta en lo empírico de la clínica? Es imposible. ¿Cómo se va a estudiar un inconsciente de alguien que todavía no se conoce? Es imposible

porque no es eso lo que se tiene que hacer, lo que se hace es analizar cuáles son las reglas estructurales de los principios combinatorios formales de cada inconsciente.

Eso no cambia de individuo en individuo. Para conocer un lenguaje lo más importante no es lo que se tiene que decir, sino cómo se va a decir, ese es el punto central: la forma. Si el inconsciente tiene una estructura es necesario reconocerla. La propuesta del inconsciente de Lacan no sostiene que el inconsciente esté hecho de palabras, que es como siempre se ha entendido, Lacan se refiere a que el inconsciente está estructurado como lo está un lenguaje, o sea, con ciertos principios combinatorios formales que dan cuenta de cómo esa estructura pone en relación términos que después pueden cambiar. Da igual si las palabras van a cambiar o no van a cambiar. Hay una estructura, similar a la del lenguaje, que reina en el inconsciente, no es que esté lleno de palabras. Si se llegan a conocer los principios formales que estructuran el inconsciente, se conoce uno y se conocen todos.

El lenguaje sin duda está hecho de lalengua. Es una elucubración de saber sobre lalengua. Pero el inconsciente es un saber, una habilidad, un savoir-faire [saber hacer] con lalengua. Y lo que se sabe hacer con lalengua rebasa con mucho aquello de que puede darse cuenta en nombre del lenguaje.¹¹⁴

2.4 El significante en Lacan

La *primacía del significante* dentro de la teoría de Lacan es una de las nociones más utilizadas desconociendo su significado. Todo mundo destaca esa idea, pero ignora qué significa eso y qué efectos tiene sobre su enseñanza y su propuesta para pensar el psicoanálisis.

¹¹⁴ Freud, *Análisis fragmentario de una histeria (caso «Dora»)*, p.167

Qué significa y qué efectos, dos puntos. Lacan parte de la lingüística para realizar su propuesta. A Freud la neurología y la biología determinan la suya. La mayoría de los psicoanalistas lacanianos sostiene que la lingüística de Lacan es la de Saussure, pero no es así. Ferdinand de Saussure lingüista suizo murió en 1913 y su legado fue un curso de lingüística general que después de su muerte fue transcrito y publicado.

Lacan se apoya en lingüística de Jakobson, su alumno de la clase 3 del seminario 20 al que alude diciéndole que está bien que los lingüistas estudien el lenguaje, que los psicoanalistas hacen *lalongue, lalengua, linguistería*, pues los objetos de estudio no son los mismos.

Según Saussure en su curso de lingüística general, lo que el signo lingüístico une no es una cosa y un nombre sino un concepto y una imagen acústica, que no es el sonido material puramente físico como las vibraciones, sino la huella psíquica del sonido, (fenómeno físico que deja huella psíquica) la representación que tenemos gracias a nuestros sentidos; el concepto es más abstracto. El signo lingüístico es una entidad psíquica de dos caras representado por lo siguiente: signo lingüístico concepto sobre imagen acústica encerrados en un círculo, están íntimamente unidos pues se necesitan. En términos lacanianos el signo lingüístico está conformado por un significante y un significado, imagen acústica y concepto, que es más abstracto, eso significa tenemos huella sensitiva de un sonido, totalmente vacía, el sonido como tal no significa nada, pero contiene un concepto, por lo que esa palabra significa: reloj, se piensa en concepto, rellena la imagen acústica uno apunta a la otra, se reclaman recíprocamente. Para Saussure el significado es el contenido del significante y éste siempre apunta a un significado. Significado sobre significante. Si el significado es el contenido y el significante siempre apunta a un significado, a una

representación o concepto mental, podemos decir que el significante siempre designa algo y el significado es aquello designado.

Los significantes significan conceptos, es decir, el ejemplo de Saussure, árbol en nuestra mente a la idea de una planta grande que tiene tronco, es verde, ese significante apunta a un significado y ese significado que rellena, da consistencia a ese significante, sin el cual sólo sería una imagen acústica, una huella sensitiva. Esa es la propuesta de Saussure.

Esa teoría es similar a la de Freud en *La interpretación de los sueños*. En los sueños hay símbolos que significan cosas que nosotros no conocemos porque su significado es inconsciente. Tenemos lo mismo: imágenes acústicas, significantes, que tienen un significado al cual no podemos acceder, nos ha sido bloqueado. Justo parte de la operación del psicoanalista es buscar el significado, entonces se restituye el significado y otra vez se opera el lenguaje en sentido saussuriano.

Hay una crítica de Lacan a Saussure, se pone en el polo opuesto, la definición canónica de significante: es lo que representa un sujeto para otro significante.

El significante apunta al significado y éste rellena al significante. Lacan borra la mayor cantidad de círculos. Lacan invierte, Significante arriba y Significado abajo (concepto) El significante va a apuntar a otro significante y postula una barra infranqueable, no hay forma de que el significante pueda acceder al significado que le es totalmente ajeno. Así planteado un significante no significa nada. Tres niveles de análisis del problema del signo lingüístico, el primero: la noción coloquial del lenguaje que es la que piensa cualquiera: tenemos palabras que significan cosas, la función de la palabra perro es significar a este perro, segundo, uso del significante en la lingüística, ya no es que un significante sea una palabra que habla de cosas, es

todo lo que le da significación a una imagen acústica, y tercero, Lacan un significante que ya no significa nada, su función es articularse con a otros significantes. ¿Cómo funciona *la definición*? Esa definición compuesta de otros significantes, no se accede al significado, tenemos un efecto de sentido o significado, en una descripción un sustantivo no rellena a un adjetivo, al ponerse en relación dan efecto de significación, se les encadena a ver si pueden dar algún sentido.

Para la lingüística significante será todo lo que tenga significado, por ende, persona, tiempo, acción, en una palabra, son 3 significantes implícitos.

En la propuesta de Lacan, el significante contrariamente a lo que representa en la lingüística, no significa nada, requiere de otros significantes en cadena, en el mismo nivel. Hay una relación metonímica horizontal en sentido de encadenamiento, esto repercute en la clínica, porque lo que se espera es que el psicoanalista logre elevar un significante de la lingüística a la categoría de significante para el psicoanálisis. La primacía del significante no implica que las palabras sean muy importantes, la idea es que, como los significantes remiten a otros significantes, lo único que hay son *articulaciones entre significantes*. No hay nada pre o extra lingüístico, no hay nada que permanezca fuera del mundo de los significantes, las articulaciones dan efectos de sentido: no hay nada que no sea discursivo. La teoría de Lacan genera un vaciamiento de la realidad en su sentido más sustancial, no hay cosas más allá de las palabras, la realidad carece de sustancia y se arma en torno al efecto del significante, la materia del mundo es puramente lingüística. Allí está la fuerza del desarrollo de Lacan: un universo de lenguaje.

Si bien no es sustancial, no es inmaterial. Lacan considera no ser un idealista. Lacan crea neologismos, hace cosas con palabras. No describe la realidad, el lenguaje es creador, en esa misma lógica se generan lo que no existía: *motérialisme*, término

de la lengua, es un materialismo del lenguaje. No es una metafísica, es un material del lenguaje. Sobre ese material se apoya el psicoanálisis. Ese materialismo es no sustancialista.

La única posibilidad es la clínica de la resignificación, cuando hablamos creamos o destruimos, no resignificamos el pasado, lo cambiamos, no describir, sino crear fenómenos. El lenguaje es el material con el que creo el mundo, el acto lingüístico es hacer cosas, crearlas.

El hecho discursivo queda olvidado tras lo que se ha dicho. Lo importante es que se diga. Se pierde el hecho creativo del lenguaje, decir es hacer. Por eso hay una primacía del significante, ya no tenemos acceso al significante. Lenguaje como acto es la primacía del significado.

2.5 El sujeto

El sujeto es el concepto fundamental que es usado por Lacan en cuatro sentidos diferentes: individuo, es el uso menos preciso y más coloquial, el segundo es el de sujetado, en tensión; el tercero, entendido como tema, asunto o materia, la cuarta acepción es sujeto en sentido de la lógica.

Lacan propone primacía del *significante* que apunta a otro, la definición de sujeto y significante se complementan circularmente, el significante representa al sujeto frente a otro significante. Un sujeto no tiene que ver con una persona, es efecto de la representación de un significante frente a otro. No hay lo subjetivo, lo particular, individual. Nada que ver con la noción "convencional" de sujeto.

¿Por qué introduce la función del sujeto como algo distinto de lo que atañe al psiquismo? No puedo verdaderamente hacerles una teoría, pero quiero mostrarles cómo se une esto con la función del sujeto en el lenguaje, que es una función doble. Está el sujeto que es el sujeto del enunciado, y que resulta bastante fácil de localizar. Yo quiere decir este que está hablando efectivamente en el momento en que digo yo. Pero el sujeto no es siempre el sujeto del enunciado, porque no todos los enunciados contienen yo. Aun cuando no hay yo, aun cuando dicen «llueve», hay un sujeto de la enunciación. Hay un sujeto, aunque ya no sea perceptible en la frase. Todo esto permite representar muchas cosas. El sujeto que nos interesa, sujeto no en la medida en que hace el discurso, sino en que está hecho por el discurso, e incluso está atrapado en él, es el sujeto de la enunciación.¹¹⁵

El sujeto define un sentido como efecto del significante que se puede situar mucho antes de la aparición de cualquier viviente, por eso la primacía del significante. Un sujeto no es nadie. Es un efecto de significante. El psicoanálisis de Lacan está descentrado del paciente. El sujeto no es el paciente o viceversa. Ese es el objeto de estudio. El psicoanálisis busca escucha y analiza significantes, y descubre qué sujeto es creado en la articulación de significantes.

Hay sujeto cuando se hace lógica, únicamente se requiere articulación de significantes. La existencia lógica tiene un estatuto. Tenemos sujeto cuando hacemos lógica y tenemos lógica cuando tenemos significantes. Lo que origina al sujeto no tiene origen ontológico, sino lógico. La lógica proviene de la manipulación de significantes. El lenguaje es una forma de poner en práctica la lógica: la estructura es lógica y es del lenguaje o utilización de significantes.

En *Mi enseñanza* dice Lacan que el sujeto se hace presente en la lógica matemática, ha sido producido por el significante. Cuando se articula al sujeto en

¹¹⁵ Lacan, J. *Mi enseñanza*, p.52

sentido lógico es el sujeto sintáctico, el de la oración. El sujeto de una oración no tiene por qué ser persona, puede ser cosa o tácito. El sujeto es estructuración sintáctica. Lógica utilización del significante, lenguaje.

Un sujeto se purifica en la lógica matemática, está fabricado por número de articulaciones que se produjeron, es efecto de representación entre la cadena de significantes, es un producto efecto de esa operación. El sujeto no está en la cadena significativa, su existencia es estrictamente virtual.

Puede darse más de un sujeto, según la relación entre tal o cual significantes, si dejan de tener relación el sujeto desaparece. La práctica de la lógica permite saber dónde está el sujeto, que será la clave de la clínica, que es efecto de un discurso, si cambia el discurso, cambia el sujeto. El sujeto es virtual, no ontológico. Hay un sujeto en la vida del paciente que es un puro efecto de cómo se han puesto en relación los significantes. El tema que guía la vida del sujeto, no tiene esencia.

El sujeto está hecho por el discurso y está atrapado en él. El hecho de que hubo un dicho es lo que importa, no es lo que se dice. El sujeto que interesa es el que está en el lenguaje, aunque no sea enunciado.

La función del sujeto es muy importante, porque así se entiende de qué se trata el psicoanálisis lacaniano. La enseñanza de Lacan tiene como fin formar psicoanalistas que entiendan cuál es la función del sujeto. Se tiene que descubrir cuál es el sujeto, o en su caso, construirlo mediante la terapia.

CAPÍTULO 3

FILOSOFÍA Y PSICOANÁLISIS

3.1 Giorgio Agamben y lo contemporáneo

Al abordar este capítulo cabe preguntarnos a propósito de los anacronismos¹¹⁶, con Giorgio Agamben¹¹⁷ filósofo italiano, Doctor en filosofía por la Universidad de Roma, discípulo de Heidegger y Foucault, *¿de quiénes y de qué somos contemporáneos? y ¿qué significa ser contemporáneos?*

A través de Barthes¹¹⁸, Agamben evoca a Nietzsche y afirma: lo contemporáneo es lo intempestivo. En la *Segunda consideración intempestiva*, Nietzsche afirma que lo intempestivo se presenta en la medida en que se intenta entender, como un inconveniente y un defecto, la cultura histórica de determinada época de la cual ésta se siente orgullosa.¹¹⁹ Para Agamben lo contemporáneo es la capacidad de adherirse

¹¹⁶ Un anacronismo está definido como un error que resulta de situar a una persona o cosa en un período de tiempo que no se corresponde con el que le es propio

¹¹⁷ <https://etsamdoctorado.files.wordpress.com/2012/12/agamben-que-es-lo-contemporaneo.pdf>

¹¹⁸ Cherburgo, 1915- París, 1980. Fue filósofo, escritor, ensayista y semiólogo francés.

¹¹⁹ Lo intempestivo no es lo que intenta oponer la eternidad al instante. Pretende, en algún sentido, quebrar la temporalidad de lo actual como afirmación exitosa, como festejo de la realización del devenir de la historia. Es por eso que pretende "surtir un efecto" en el presente mismo y no solamente dirigirse al tiempo por venir.

al tiempo propio y tomar distancia de él, lo contemporáneo se ubica en el alejamiento a partir del cual es posible percibir y aprehender un tiempo.

Nietzsche sitúa su pretensión de "actualidad", su "contemporaneidad" respecto al presente, en una desconexión y en un desfasaje. Pertenece a su tiempo, es contemporáneo, el que no coincide perfectamente con él ni se adecua a sus pretensiones y es por ello, en este sentido, inactual; pero, por esta razón, a través de este desvío y este anacronismo, él es capaz, más que el resto, de percibir y aferrar su tiempo.

Agamben sostiene que el contemporáneo mantiene la mirada atenta en su tiempo, para percibir no sus luces, sino sus sombras: todos los tiempos son, para quien experimenta su contemporaneidad, oscuros, porque al descubrir la sombra inherente a las luces la asume frontalmente como algo que le incumbe y la interpela. Es contemporáneo el que no se deja cegar por las luces epocales.

Otra contextualización de lo contemporáneo, según Agamben, implicaría: percibir en la oscuridad del presente la luz que quiere alcanzarnos y no puede, ello significa ser contemporáneos. Por ello los contemporáneos son raros. Y por ello ser contemporáneos es una cuestión de coraje: significa ser capaces de tener fija la mirada en la oscuridad de la época, y de percibir en esa oscuridad una luz que,

directa, se aleja infinitamente de nosotros. Es decir: ser puntuales en una cita a la que se puede solo faltar.

El contemporáneo, un sujeto valiente, divide e interpola el tiempo, lo transforma y lo pone en relación con otros tiempos para leer la historia de manera inédita, 'citarla' según una exigencia a la que no puede dejar de responder.

3.2 Georges Canguilhem: ¿qué es la psicología?

Por lo tanto, al pasar del contexto anterior con respecto al psicoanálisis cabe hacer referencia al artículo *¿Qué es la psicología?* de Georges Canguilhem, quien desarrolla en el mismo sentido la necesidad intrínseca de dar voz a lo que las sombras dicen de la actividad de ese quehacer.

Ante la formulación de la pregunta por la esencia de la psicología, Georges Canguilhem descubre que la misma implica la puesta en cuestión de la existencia del psicólogo, toda vez que al no responder éste lo que él es, se vuelve difícil responder qué hace.

Expresa que el recurso a la eficacia del psicólogo para reivindicarlo es discutible, pues tal eficacia no proviene de la aplicación de una ciencia, toda vez que la psicología imbrica una filosofía no rigurosa, una ética laxa y una tendencia a fundamentar hipótesis desde las enfermedades más "oscuras" de la medicina, a saber,

las de los nervios y las mentales. De allí que reitere la importancia de responder a la cuestión ¿qué es la psicología?

Georges Canguilhem considera que la unidad de una ciencia se suele buscar a partir del objeto de la misma, pues de éste se inferiría el método para su estudio. Pero este procedimiento reducía a esa unidad a sólo investigar un dato y a explorar un dominio. Las ciencias todas se dan sus datos y se adjudican un dominio, por eso es más relevante *el método* que el objeto. La expresión "objeto de la ciencia" adquiere nueva connotación: la del proyecto que implica intenciones y expectativas del sujeto que la realiza.

Se tiende a hacer aparecer una unidad impostada para responder a ¿qué es la psicología? La respuesta en general es que es una teoría general de la conducta, síntesis de la psicología experimental, psicología clínica, psicoanálisis, psicología social y etnología, en algo que Canguilhem comparará con un pacto de coexistencia pacífica entre profesionales. Con razón señala que es extraño que, en el debate entre la psicología naturalista o experimental y la psicología humanística o clínica, la segunda no incluya a la psicología animal, que está dentro de la experimental como objeto al que se aplica un método. En tanto que a la psicología clínica, psicoanalítica, social y etnológica se le llama así por su objeto de estudio: el humano, y no por su método.

Pero esta responsabilidad es, a los ojos del físico, una culpabilidad. La Psicología se constituye entonces, como un intento de disculpa del espíritu. Su proyecto es el de una ciencia que, frente a la física, explica por qué el espíritu está, por naturaleza, obligado a engañar, desde el inicio, a la razón respecto a la realidad. La Psicología se vuelve física del sentido externo para dar cuenta de los contrasentidos de los que la física mecanicista culpa al ejercicio de los sentidos en la función del conocimiento.¹²⁰

Canguilhem interroga: ¿Existe una teoría general de la conducta, si no se sabe si existe o no un vínculo entre el lenguaje humano y el lenguaje animal? Si la psicología se considera a sí misma teoría general de la conducta, dice el filósofo, debe tener o proponer alguna idea de hombre para así poder ser interpelada por la filosofía acerca de la génesis de la misma...

Canguilhem¹²¹ realiza un intento más por "vía opuesta": ¿la unidad de un proyecto está dada por la unidad eventual de sus partes a las disciplinas psicológicas? Entonces esto obligaría a realizar una historia teleológica de la psicología en lo tocante a su relación con la filosofía y otras ciencias con el fin de conducir el sentido de tales disciplinas hasta la pregunta original, a saber ¿qué es psicología? Canguilhem realiza la siguiente revisión histórica para tratar de responder a la interrogante toda vez que no recibe respuesta satisfactoria.

¹²⁰ Canguilhem, G., *¿Qué es la psicología?* En http://www.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/sitios_catedras/obligatorias/114_adultos1/material/archivos/cangilhen1.pdf

¹²¹ *Id.*

Se ha ignorado la enseñanza de Descartes, construyendo en contra de él una psicología empírica como historia natural del yo y al mismo tiempo una psicología racional fundada sobre la intuición de un yo.

Nadie puede impedir que la filosofía continúe interrogándose sobre el estatus mal definido de la psicología tanto del lado de las ciencias, como del lado de las técnicas. La filosofía se conduce con su ingenuidad constitutiva, que la conduce a volverse una vez más hacia el costado de los no especialistas. Entonces, la filosofía interpela a la psicología: expresa hacia dónde tiendes para que saber qué cosa eres.

En el escrito de Lacan *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo* en el subconsciente freudiano la subversión apunta a la idea tradicional del análisis como algo confinado a las cuatro paredes del consultorio del analista donde éste mantiene una posición "neutral" desde el punto de vista político, social, erótico. En esta época de transformaciones subjetivas y sociales no es posible ser neutral. ¿Cómo se puede ser neutral en la esfera del deseo, de la política, o del amor?

La propuesta de la escuela lacaniana es que hay que situar el análisis en un espacio donde no haya una separación de un adentro y un afuera, entre el interior y el exterior. La noción de psiquismo y de génesis psíquica supone la idea de que hay un interior ya dado, una especie de metafísica de la subjetividad que se relaciona con un exterior. Desde la analítica es posible romper esa metafísica del psiquismo que es

una metafísica de la subjetividad, y situarnos de otro modo donde no hay separación entre lo que ocurre en una sesión de análisis y lo que sucede cuando alguien que estuvo en esa sesión vive.

Hay que establecer una continuidad entre interior y exterior, pues no se puede separar la práctica analítica del ámbito social o político en que esa práctica analítica tiene lugar.

Un punto de encuentro entre la práctica analítica entendida de ese modo y esta multiplicidad de subversiones sociales de los últimos años es el movimiento hacia la realización de vidas deseables, que implica una transformación profunda.

Acudir a una sesión de análisis en busca de resolver dificultades que la vida plantea, es buscar una vida deseable. Esto implica desprenderse del ámbito de todo lo *psi*, la psicopatología, la génesis psíquica, de la interioridad psíquica, del aparato psíquico freudiano, de la idea de que habría formas normales de desear, de amar y de gozar porque la época actual muestra toda la diversidad de subjetividades, distintas formas de desear, amar y gozar que ocurren en la vida social.

Freud inventó el deseo como producción. Viene entonces una especie de reduccionismo donde el deseo queda capturado dentro del ámbito familiar con el complejo de Edipo freudiano, y con la primera parte de Lacan referente a la función paterna o el falo, como organizadores de lo que se considera normal. Aparece una

función de normalidad a partir del cual se establecen formas de desear y gozar que marcan la diferencia entre normalidad y anormalidad.

Esa concepción del deseo como invención, implica una pluralidad de posibilidades que lo sacan del ámbito familiar. Si el cristianismo trajo la idea de una salvación individual, en las religiones previas la salvación era una cuestión comunitaria. El psicoanálisis familiarista participa de esta la idea de la salvación individual, a partir de que alguien pueda resolver su complejo de Edipo o sus conflictos familiares. No se trata de restar importancia a la familia, pero reducir el deseo a ese ámbito es quitarle a la práctica del análisis sus posibilidades de producción de producción subjetividad, de creación. Allí es donde se acerca a las múltiples subversiones que en los últimos años presenciamos en distintos ámbitos de la vida social.

La concepción de la que ese tipo de análisis ha participado es una concepción que tiene tres siglos en Occidente, tiempo que marca la aparición de la familia conyugal. Antes de eso a nadie se le ocurría que lo que le pasaba tenía que ver con su familia porque además esa familia no existía como tal. Era otro tipo de familia, algo que también ahora estamos viviendo: hay una diversidad de formas familiares y una transformación en las relaciones de parentesco, radicalmente diversas a la familia que Freud estudió cuando inventó el complejo de Edipo.

Así como otras muchas prácticas sociales, la práctica del psicoanálisis está cambiando, se están implementando formas que intentan responder a la catástrofe que estamos viviendo. Porque la "función paterna" que introdujo Lacan no es universal, hay culturas donde eso no existe y pretender ponerle el nombre de eso a otras prácticas es poner las etiquetas equivocadas a formas de vivir radicalmente distintas.

Como señala la Dra. Ana María Fernández Caraballo¹²² Freud distinguió a la filosofía del psicoanálisis: concibió a la primera como concepción del mundo (*Weltanschauung*) y al segundo como ciencia de la naturaleza (*Naturwissenschaft*). El surgimiento del psicoanálisis impactó a la filosofía y viceversa, no obstante, ni la filosofía ni el psicoanálisis se invalidan ni se descalifican mutuamente.

La posición frente a la filosofía no es igual en Freud y en Lacan. Freud asigna un lugar importante en sus trabajos a la literatura. Lacan se apoya en diferentes filósofos. Foucault, a partir de su afirmación sobre el carácter de discurso del propio psicoanálisis, lo inspira para producir en *El reverso del psicoanálisis*.¹²³ los cuatro discursos. Como apunta Allouch:

¹²² Lic. en Psicología (Facultad de Psicología, U de la R), Lic. en Lingüística (F.H.C.E., U de la R), Magíster en Psicología y educación (Fac. de Psicología, UdelaR), Doctoranda por la Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, Psicoanalista. Directora del Departamento de Enseñanza y Aprendizaje, Instituto de Educación, F.H.C.E. Directora de la Línea de Investigación "Enseñanza y Psicoanálisis" (ENPSI) Departamento de Enseñanza y Aprendizaje, Instituto de Educación, F.H.C.E

¹²³ Lacan, *El reverso del psicoanálisis*, 1999

El psicoanálisis también le interesaba a Foucault. Particularmente Lacan con el que se cruza en varias ocasiones. El 22 de febrero de 1969, Lacan asistió a la conferencia “¿Qué es un autor?”¹²⁴ dictada en la Sociedad francesa de filosofía. Allí el psicoanálisis era designado y situado como “discurso”. En la siguiente sesión de su seminario, Lacan proseguía lo que había escuchado produciendo su doctrina de los cuatro discursos. (...) Al responder así, Lacan aceptaba, ratificaba y hasta constituía (es posible llegar a eso) el hecho de que el psicoanálisis pudiera recibir su estatuto de alguien que no pertenecía al serrallo.¹²⁵

A partir del artículo de Luis Roca Jusmet *Budismo zen, psicoanálisis y filosofía*¹²⁶ pondremos la mirada sobre la intención a lo largo de la historia, de establecer un vínculo entre el psicoanálisis y la filosofía. Concordamos: es imposible desde el discurso teórico de cada una de ellas pues se trata de discursos heterogéneos. Es necesario ubicar un espacio común a ambos planteamientos desde sus prácticas, desde la ética, entendida por Pierre Hadot como el arte del trabajo interno que nos permite llevar a cabo una absoluta transformación vital.

¹²⁴ En su conferencia *¿Qué es un autor?* Foucault planteaba la construcción misma de lo que llamó la “función-autor”, es decir, la manera en la que un texto designa explícitamente esta figura que se sitúa fuera de él y que lo antecede. (Foucault, 1969).

¹²⁵ Allouch, J., *¿El psicoanálisis es un ejercicio espiritual?*, p.8

¹²⁶ Roca, Jusmet, L., *Budismo zen, psicoanálisis y filosofía. Un encuentro desde la ética*. Enrahonar. Quaderns de Filosofia 47, 2011 pp. 241-251

No hemos localizado un estudio donde se encuentre una abierta y directa vinculación entre Hadot y Lacan, pero existe una polémica derivada de una interpelación de Foucault a Lacan acerca del sentido de la espiritualidad en la que intervienen los psicoanalistas Jacques Alain Miller, vinculado familiarmente con Lacan y Jean Allouch¹²⁷, el cual considera que el respeto por la espiritualidad no cristiana, fundada en las antiguas escuelas filosóficas, latente en Lacan, puede operar terapéuticamente en sus pacientes hasta lograr una transformación del ego. Cabe recordar que la filosofía antigua concebida como "ejercicio espiritual", como forma de vida, cambió con el advenimiento del cristianismo: hubo una ruptura entre discurso filosófico y "arte de vivir". El cristianismo incorporó a su doctrina prácticas de la filosofía helenística, pero la filosofía como tal fue puesta a servicio de la teología, relegándola a los dominios de la lógica, la gramática y la dialéctica para el cultivo del lenguaje y del discurso, útiles en procesos de adoctrinamiento y en el debate escolástico. Así: "la filosofía, al verse descargada de la tarea ética, asume una actitud más teórica, más intelectual y desvinculada de la práctica, dispuesta a llevar sus experimentos con el pensamiento hasta sus últimas consecuencias"¹²⁸, es decir, a convertirse en "sistema".

¹²⁷ Jean Allouch nació en Montpellier en 1939. Es un psicoanalista francés que ejerce en París. Asistió a los seminarios de Jacques Lacan (quien fue también su analista) a partir de 1962. Miembro de la *Ecole Freudienne de Paris* desde su fundación en 1964 hasta su disolución en 1980. Dirigió cuatro años la revista *Littoral* y participó en la fundación de la *École lacanienne de psychanalyse* en 1985, de la cual fue su director de 1985 a 1989, y ha sido miembro hasta la actualidad.

¹²⁸ Díaz, Jorge Aurelio, "¿Filosofía para quién?", en: *Ideas y valores*, Nº 117, Bogotá, Universidad Nacional, 2001, p. 89

Aquí es que el filósofo se vuelve innecesario: su relación con la existencia y la vida, fueron asumidas por el cristianismo.

Esa separación se profundizó en la modernidad con la especialización e institucionalización del saber en la ciencia, donde la filosofía perdió su relación con la *parrhesía* o el "decir veraz". No obstante, el sentido de la *philosophia* como un arte de vida se ha mantenido vigente con filósofos no ortodoxos, por ejemplo, con Erasmo de Rotterdam, Montaigne o Nietzsche. Encontramos en ellos la misma fuerza que en la concepción de los antiguos de la filosofía como arte de vida y terapia o medicina para el alma.

Por mi parte creo firmemente, quizá con cierta ingenuidad, en la posibilidad de que el hombre moderno haga suya no la sabiduría (la mayoría de los pensadores antiguos no creían que esto fuese posible), sino la práctica siempre en precario, de la sabiduría, según ese triple modelo definido por Marco Aurelio, como vimos antes: intentar desarrollar la objetividad de juicio, intentar vivir de manera justa y al servicio de la comunidad humana e intentar concienciarnos de nuestro papel como parte del universo (ejercitándonos a partir de la experiencia propia de sujetos concretos, viviendo y percibiendo).¹²⁹

¹²⁹ Hadot, *Reflexiones sobre el concepto de «cultivo del yo»*, en *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*, p. 272

3.3 Michel Foucault como enlace entre las prácticas filosóficas del helenismo y el psicoanálisis de Lacan

Consideramos que Michel Foucault es el pensador que vincula, si bien indirectamente, como a continuación veremos, los ejercicios espirituales de la época helenística, descubiertos por Pierre Hadot, con el psicoanálisis de Lacan.¹³⁰

Foucault, nació el 15 de octubre de 1926 en Poitiers, Francia, enseñó en el Collège de France desde enero de 1971 hasta su muerte, el 25 de junio de 1984. Foucault fue filósofo, sociólogo, historiador, psicólogo y profesor de la cátedra *Historia de los sistemas de pensamiento* en el *Collège de France*. Esta cátedra, creada en 1969, reemplazó a la cátedra *Historia del pensamiento filosófico*, que impartió hasta su muerte Jean Hyppolite. En 1970, se eligió a Michel Foucault como titular de la nueva cátedra y dictó la lección inaugural el 2 de diciembre de ese año. Fue una figura muy influyente en el ambiente cultural francés que solía presentarse como “arqueólogo”.

Sus teorías sobre el saber, el poder y el sujeto revolucionaron las ciencias sociales. Sus primeras obras *Historia de la locura*, *El nacimiento de la clínica*, *Las palabras y las cosas*, y *La arqueología del saber*, seguían una línea estructuralista, si

¹³⁰ Recordemos que el objeto de este trabajo es la búsqueda de un vínculo entre la propuesta filosófica de Pierre Hadot y el psicoanálisis de Jacques Lacan a propósito de los ejercicios espirituales.

bien se le considera postestructuralista debido a que nunca pretendió la cientificidad característica del estructuralismo¹³¹.

3.4 Diálogo entre Pierre Hadot y Michel Foucault: acuerdos y desacuerdos

Es muy importante, para efectos de seguir la historia de la psicologización de Occidente, recordar que el primer encuentro personal entre Pierre Hadot y Michel Foucault tuvo lugar en 1980, cuando éste le aconsejó que se postulara como candidato al *College de France*. Hadot no tenía conocimiento de la labor de Foucault, pero Foucault sí de la de él: había leído y conocía perfectamente su ponencia *Ephistrophe y Metanoia*, presentada en 1953 en el Congreso de Filosofía de Bruselas, y su artículo *Ejercicios Espirituales* de 1975 -1976, mismos que habían permeado absolutamente en su manera de percibir el mundo.

¹³¹ El modelo estructuralista es una corriente filosófica que surgió en la década de 1960 en Francia. Se trata de una perspectiva de las ciencias humanas que, con el paso del tiempo, fue creciendo hasta convertirse en un método utilizado para el análisis del lenguaje, la cultura y la sociedad con especial impacto en la segunda mitad del siglo XX. Bajo esta corriente se congregan diferentes ensayistas que suelen expresarse en varios campos de las ciencias humanas (antropología, crítica literaria, el psicoanálisis de Freud, la investigación historiográfica o en corrientes marxistas).

El lingüista Ferdinand de Saussure en su libro "Curso de Lingüística General" (1916) brinda apreciables aportes a la teoría del estructuralismo. La perspectiva estructuralista considera que es necesario que se edifiquen "simulacros lógicos" que permitirán alcanzar los hechos que la vida social ha impregnado de significación. La invención que introduce el estructuralismo no es la imagen misma de estructura (presente de forma incesante en el pensamiento occidental), es la exclusión en ella de un concepto central que establezca toda la realidad.

Fueron pocas las conversaciones que sostuvieron y que, para asombro de Hadot, fueron evocadas por Foucault en la Introducción de su libro *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres*.

M. Foucault recordaba en el prefacio a *L'Usage des plaisirs* y en uno de los capítulos de *Souci de soi* [SS] mi artículo "Ejercicios espirituales", aparecido en el *Annuaire de la V Section de l'Ecole pratique des hautes études* de los años 1975-1976 y reproducido en mi libro *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, el cual, publicado en 1981, acaba de reeditarse en 1987. El análisis que allí realizaba sobre la filosofía antigua entendida como forma de vida, y la tarea que me había propuesto también en ese estudio, intentaba explicar la razón por la que la filosofía moderna había olvidado esta tradición para convertirse casi exclusivamente en discurso teórico. La idea que esboqué entonces y que más tarde desarrollaría en mi libro *Ejercicios espirituales*, idea según la cual el cristianismo se apropió de ciertas técnicas y ejercicios practicados en la Antigüedad, fue la que a mi juicio llamó la atención de M. Foucault.¹³²

En el artículo *Diálogo interrumpido entre Michel Foucault, acuerdos y desacuerdos*, contenido en *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*,¹³³ Hadot expresa contundentemente que para cualquier estudioso sería muy evidente la similitud de intereses y preocupaciones entre él y Foucault, lo cual podría ser verificado si alguien estuviera interesado en contrastar los cursos impartidos por este último, a saber, *La hermenéutica del sujeto*, *El gobierno de sí y de los otros* y *El coraje de la verdad* del

¹³² Hadot, *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*. p.265

¹³³ *Ibidem*. p.251

anuario 1981-82, con el artículo sobre *Ejercicios espirituales* de su autoría. Los temas tratados, a juicio de Hadot, eran los mismos: la filosofía como terapéutica, Sócrates, el cuidado de sí y los distintos tipos de prácticas helenísticas. Foucault en su artículo *El cuidado de sí* retoma pública y abiertamente los temas y cita a Hadot.

En sus últimos cursos, tal como lo refiriera Pierre Hadot en *Ejercicios espirituales y Filosofía Antigua*, Foucault estudia las formas en que producen un sujeto las prácticas de sí: en la filosofía grecorromana, la *epimeleia heautou*, o *cuidado de sí*, era la base absoluta del conocimiento de sí. Posteriormente se constata que, desde la modernidad, *el cuidado de sí* fue relegado por el *conocimiento de sí*, que se volvió la única fuente de saber. Este es el tema central del psicoanálisis lacaniano que busca arreglar la relación del sujeto con la verdad.

Es obvio que el pensamiento de Pierre Hadot permea absolutamente sobre Michel Foucault en su última etapa y que este hecho, si bien se menciona, generalmente no se refiere a profundidad. La filosofía como arte de vida llegó a estar para Foucault más allá del sólo interés histórico, como siempre lo estuvo para Hadot.

En la Introducción a *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres* Foucault expresa:

El análisis-que debe entenderse como ejercicio transformador de uno mismo mediante el impulso hacia la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines comunicativos es el cuerpo vivo de la

filosofía, al menos si sigue siendo en la actualidad lo que fue en antaño, es decir, una "ascesis", un ejercicio en relación con uno mismo mediante el pensamiento.¹³⁴

Foucault entendía a la filosofía en sus últimos años como *ascesis*, pero la idea de *estilo* y la *estética de la existencia* le eran muy importantes: Hadot lo interpretó como la propuesta de un *yo* que se consideraba a sí mismo una obra a realizar.

Pierre Hadot manifestó¹³⁵ que, en lugar de pensar Foucault en *cultivar el yo*, le habría valido más, filosóficamente, hablar en términos de *transformar el yo*. Le criticó el no aspirar a la sabiduría, estado al que, según el filólogo, accede un filósofo que se supera a sí mismo, en una existencia ataráxica y autárquica y en un estado de conciencia cósmica de pertenencia al Todo:

M. Foucault concibe estas prácticas como "artes de la existencia", unas "tecnologías del yo". Y es verdad que, en la Antigüedad, se hablaba a este propósito de "arte de vivir". Pero me parece que la descripción que M. Foucault da a lo que yo había denominado "ejercicios espirituales", y que él prefiere llamar "técnicas de yo", está precisamente demasiado centrado en el "sí mismo", o al menos, sobre una cierta concepción del yo¹³⁶

Encontramos que una de las diferencias marcadas entre ambos pensadores fue el que, aunque Foucault concebía a la filosofía como terapéutica no la concibió

¹³⁴ Foucault, *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres*, p.22

¹³⁵ Hadot, *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*. p.254

¹³⁶ Hadot, *La filosofía como forma de vida*. p.324-326

jamás en el sentido que le dio Hadot, como liberación de la angustia que produce la vida cotidiana y el misterio de la existencia, el temor a los dioses y a la muerte.

Hadot y Foucault interpretan de manera bastante distinta el sentido de los EE en el mundo antiguo. Cada uno de ellos proyecta sobre los EE su propia agenda filosófica y los hace relevantes en relación con un horizonte antropológico, con una idea del proyecto humano, distinta: el horizonte de la trascendencia, en el caso de Hadot, y el de la libertad responsable, en el caso de Foucault.¹³⁷

Señala que las escuelas helenísticas aspiraron a la paz de espíritu, aunque el camino para obtenerla fuera tan diverso entre ellas.

En el platonismo, pero igualmente en el estoicismo y el epicureísmo la liberación de la angustia se consigue, pues, mediante determinado proceso por el que se pasa de la subjetividad individual y pasional a esa objetividad propia de una perspectiva universal.¹³⁸

Consideramos que otra divergencia se presenta en el tema acerca de la determinación del momento en que la filosofía dejó de entenderse como arte de vida, como "labor del yo sobre el yo"¹³⁹: Hadot sostiene que fue en la Edad Media, al volverse la Filosofía sierva de la Teología y al asimilarse los ejercicios espirituales al cristianismo; Foucault afirma que este deslinde ocurrió con Descartes. Hadot cree que Descartes se sitúa dentro de la rescatable tradición antigua que concibe a la filosofía

¹³⁷ Blanco Trejo, F. Cohen García-Juez, *Esclavos de la libertad: la organización interna de los ejercicios espirituales en el estoicismo clásico*, p.36

¹³⁸ Hadot, *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*. p.256

¹³⁹ *Ibidem*. p.345

como ejercicio de sabiduría, y exhibe abiertamente las posiciones encontradas con Foucault en su "estética de la existencia",

Lo que me sorprende de la ética griega, la gente se preocupaba más de su conducta moral, de su ética y de la relación con ellos mismos y para con los otros que de problemas religiosos. ¿En que nos convertimos tras la muerte? ¿Qué son los dioses? ¿Intervienen en nuestras vidas? Estas cuestiones tenían escasa importancia pues no estaban directamente ligadas a la ética. Ésta no estaba tampoco vinculada a un sistema legal (...) Lo que interesaba a los griegos, su tema principal, era la constitución de una ética que fuese una estética de la existencia...¹⁴⁰

y la idea de la filosofía como forma de vida, ejercicio de sabiduría y tarea práctica como toma de consciencia respecto a la totalidad. Y destaca el hecho del *súbito interés* de Michel Foucault los últimos años de su vida, a fines del siglo XX por tratar el redescubrimiento de la filosofía antigua.

Foucault usó la noción de *Espiritualidad* por influencia de Paul Rabbow¹⁴¹ y de Pierre Hadot. La publicación de *La hermenéutica del sujeto* de 1982 del Collège de France plantea la necesidad de analizar la relación entre el sujeto y la verdad. Según la hipótesis de su seminario anterior, *Subjetividad y verdad*, nuestra concepción de la

¹⁴⁰ Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, p.11

¹⁴¹ Paul Rabbow fue un alto filólogo polaco, nacido en 1867 en Szczecin y muerto en 1956 en Göttingen, autor de *Antike Schriften Uber Seelenheilung und Seelenleitung (Antiguos escritos sobre la curación y la guía del alma)*.

sexualidad no es judeocristiana de origen, sino grecorromana. En el mundo griego antiguo la ética se entendía como forma vida, no como relación con uno mismo, significado que da Foucault a la noción de *sujeto moral*.

Una afirmación de Foucault derivada de su último curso fue que en Grecia el *gnothi seauton* está vinculado al *souci de soi*: ocuparse de uno mismo es conocerse. Es decir, el sujeto es producto de la práctica de los ejercicios pertinentes para un adecuado cuidado de sí. Así, señala que el objetivo del autoconocimiento en la Antigüedad y en los inicios del cristianismo es práctico. La noción griega para la inquietud de sí, derivada de ese autoconocimiento es *epitemelia heautou*, en latín *cura sui*, y se refiere al "ocuparse de uno mismo", es decir, al presentar una actitud con respecto a uno mismo, a los otros y al mundo, que implica poner la atención y la mirada en uno mismo.

Foucault, al igual que Hadot, considera que para lograr esa trans-formación y devenir sujeto, es menester llevar a cabo una serie de ejercicios espirituales o de "prácticas de sí". Subjetivar la verdad es la meta de estas técnicas:

¡Cómo! Querido amigo, eres ateniense, ciudadano de una ciudad que es más grande, más renombrada que ninguna otra por su ciencia y su poderío, y no te ruborizas al poner cuidado, (*epimelesthai*), en tu fortuna a fin de incrementarla lo más posible, así como en tu reputación y tus honores; pero en lo que se refiere a tu razón, a la verdad y a tu alma, que habría que

mejorar sin descanso, no te inquietas por ellas y ni siquiera las tienes en consideración.¹⁴²

La espiritualidad, para Foucault, implica que el conocimiento opere una forma de cambio interno. Las prácticas de sí producen un conocimiento espiritual que cambia el "modo de ser" o "ser subjetivo" de una persona: "La espiritualidad ... postula que para que el sujeto tenga acceso correcto a la verdad, debe ser cambiado, transformado ... y convertirse hasta cierto punto ... [en] algo que. ... llena o transfigura su propio ser."¹⁴³

Como se mencionó anteriormente, Foucault piensa que "el momento cartesiano", rompe el vínculo entre el conocimiento de sí y la transformación interna, que la filosofía pierde espiritualidad pues el sujeto del conocimiento (tal como es formulado por Descartes) deja de ser transformado por la verdad, se des-subjetiva. La filosofía indaga o postula los criterios de verdad (física, moral, política) y los aplica, pero el ser del sujeto no se implica: hay verdad, pero sin conversión del sujeto, que conoce y sigue siendo el mismo, antes y después del conocer.

El acceso a la verdad tiene a partir de Descartes condiciones no espirituales. El saber y la verdad implican ya condiciones internas: racionalidad y método.

¹⁴² *Ibidem.* p.21

¹⁴³ *Id.* p.15-16

3.5 Las tecnologías del yo

En las *Tecnologías del yo*¹⁴⁴, Foucault traza una historia de la forma en que los hombres han desarrollado un saber acerca de sí mismos dentro de nuestra cultura. Afirma que lo importante de la historia no radica en aceptar como dado este saber, sino en abordar estas ciencias, a saber, economía, biología, psiquiatría, medicina y penología, como *juegos de verdad* determinados, relacionados con técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos.

El trazo lo realiza en el contexto de cuatro tipos principales de *tecnologías*, cada una de las cuales representa una matriz de la razón práctica:

1	Tecnologías de producción	Permiten a) producir, b) transformar o c) manipular cosas
2	Tecnologías de sistemas de signos	Permiten utilizar a) signos,

¹⁴⁴ Foucault, *Tecnologías del yo*. p.45

		b) sentidos, c) símbolos o d) significaciones
3	Tecnologías de poder	a) Determinan la conducta de los individuos, b) los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y c) consisten en una objetivación del sujeto
4	Tecnologías del yo	Permiten a los individuos por cuenta propia o con la ayuda de otros, realizar cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.

Estos cuatro tipos de tecnología, señala, no funcionan de modo separado, cada una se asocia con un tipo particular de dominación e implica ciertas formas de aprendizaje y de modificación de los individuos, por la adquisición de habilidades y de actitudes. Las dos primeras tecnologías se utilizan en el estudio de las ciencias y de la lingüística.

Foucault puso mayor atención en las tecnologías del poder y del sujeto.

Este es el punto de partida para un posible análisis sobre el cuidado de sí en la cultura antigua. Me gustaría analizar la relación entre el cuidado de sí y el conocimiento de sí en la cultura antigua, la relación que había en las

tradiciones grecorromanas y cristianas entre el cuidado de sí y el principio conocido del *Conócete a ti mismo*, puesto que se trata de distintas formas de cuidado, se trata de distintas formas del yo.¹⁴⁵

El francés elaboró una historia de la organización del saber respecto a la dominación y al sujeto, estudió la locura sin las categorías de las ciencias formales para mostrar cómo, mediante ese discurso, era posible controlar individuos dentro y fuera de los asilos. Para explicar lo anterior desarrolla la hermenéutica del yo en dos contextos diferentes:

...1) la filosofía grecorromana en los dos primeros siglos a.C. del bajo imperio romano, y 2) la espiritualidad cristiana y los principios monásticos desarrollados en el cuarto y quinto siglos del final del alto imperio romano. Discutiré este tema no sólo en teoría, sino en relación con un grupo de prácticas del final de la Antigüedad. Estas prácticas estaban constituidas como *epimelesthai sautou*, «el cuidado de sí», «la preocupación por sí», «el sentirse preocupado, inquieto por sí». El «ocuparse de uno mismo» era, para los griegos, uno de los principales principios de las ciudades, una de las reglas más importantes para la conducta social y personal y para el arte de la vida. Esta noción se nos ha vuelto ahora oscura y desdibujada. Cuando se pregunta cuál es el principio moral más importante en la filosofía antigua, la respuesta inmediata no es «Cuidarse de sí mismo», sino el principio délfico *gnothi sauton* («Conócete a ti mismo»).¹⁴⁶

Foucault había enfocado el problema de las relaciones entre el sujeto y los juegos de verdad desde la psiquiatría y el sistema penitenciario. En los tres últimos cursos antes mencionados en el Colegio de Francia, trató *el cuidado de sí*, y destacó lo importantes

¹⁴⁵ Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, p.53

¹⁴⁶ *Ibidem*. p.50

que fueron las *prácticas de sí* en ese tiempo, más relevantes que lo que lo fueron después, al integrarse a instituciones religiosas, pedagógicas, de tipo médico y psiquiátrico.

Foucault considera en la entrevista *La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad*¹⁴⁷ que estos juegos de verdad ya no tienen que ver con una práctica coercitiva, sino con una práctica de auto-formación del sujeto.

Se preguntó cómo fue que el individuo entró en los juegos de verdad que adquieren la forma de una ciencia, en los que remiten a un modelo científico o en los que uno puede encontrar en las instituciones o prácticas de control. En *Las Palabras y las Cosas*, consigna cómo, en los discursos científicos, el sujeto humano se define como hablante, viviente y trabajador.

Piensa en la filosofía como práctica ascética, no como una moral de la renuncia, sino del ejercicio de uno sobre sí mismo, que permite elaborar, transformar y acceder a cierto modo de ser. La subjetivación de la verdad es la meta de la filosofía. Se trata de un trabajo de uno sobre sí mismo como forma de liberación.

Es necesario en este punto destacar que Foucault conocía perfectamente los contextos de despliegue de estas técnicas porque implicó en su investigación sobre

¹⁴⁷ Fuente: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/viewFile/2276/1217>

las *prácticas de sí* helenísticas, los primeros años del cristianismo. En *Las Tecnologías del yo*, describe algunas de ellas, por ejemplo:

El arte de la escucha *akroasis*, es la condición positiva para adquirir la verdad. La tradición comienza durante el período imperial, donde vemos el comienzo de la cultura del silencio y del arte de la escucha más que el cultivo del diálogo, como en Platón. Para aprender el arte de la escucha, debemos leer el tratado de Plutarco sobre el arte de escuchar las clases (*Peritou akouein*). Plutarco dice que debemos aprender a escuchar el *logos* a lo largo de la vida adulta. La *escucha (akroasis)* es crucial para decidir lo que es verdadero y lo que es falso en el discurso de los retóricos. Escuchar está relacionado con no estar bajo el control de los maestros, con tener que escuchar el *logos*. Se permanece silencioso durante la lectura. Luego se piensa en ello. Este es el arte de la escucha de la voz del maestro y de la voz de la razón en uno mismo.¹⁴⁸

Y señala que esta práctica será un tema en el monacato y en la pedagogía posteriores. Marca algunos ejemplos acerca del devenir de estas prácticas en la historia y establece sus coincidencias y diferencias en los distintos periodos y escuelas helenísticas. Otras prácticas encontradas en su investigación fueron:

El **examen de conciencia** para pitagóricos y epicúreos, relacionado con la purificación. Como el sueño se vinculaba con la muerte, uno debía purificarse antes de dormir.

La **anachoresis**, el retiro en lo físico que deviene un retiro espiritual.

¹⁴⁸ Foucault, M. *Tecnologías del yo y otros textos afines*, p.68

Las cartas a los amigos y revelación del yo, examen de sí y de conciencia, incluyendo un recuento de lo que se ha hecho, de lo que tendría que haber sido hecho, y de la comparación entre los dos.

La técnica de la **askesis** para recordar en los *logoi*, la enseñanza de los maestros.

El más famoso ejercicio de meditación o *meleté*, a su parecer, era la *praemeditatio malorum* practicada por los estoicos: imaginar que sucede lo peor, aunque sea poco probable que ocurra, imaginar las cosas más terribles efectuándose en el contexto inmediato.

La *gymnasia* era un entrenamiento en una situación real, aunque haya sido recreada: abstinencia sexual, privación física y otros rituales de purificación. Se examina la independencia del individuo respecto al mundo externo. Entre estos dos tipos extremos de ejercicio, intelectual y de realidad, *melete* y *gymnasia*, para Foucault existen series de prácticas intermedias. Al respecto señala: "Epicteto proporciona el mejor ejemplo, quiere vigilar continuamente las representaciones, técnica que culmina con Freud."¹⁴⁹ En cuanto una idea se presente al espíritu hay que pensar cuáles son las reglas que se deben aplicar para evaluarla, como postulara Hadot con referencia al kanon.

¹⁴⁹ *Ibidem.* p.77

La *interpretación de los sueños* es otra práctica importante porque en la Antigüedad se pensaba que un sueño anunciaba un acontecimiento futuro.

De acuerdo con Foucault, las tecnologías del yo:

permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia, o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad¹⁵⁰

Las tecnologías del yo, en Foucault, operan una transformación radical en los individuos, se busca el conocimiento de sí vinculado al cuidado de sí, se trata de una *tecné* en la que la obligación de cuidarse es del individuo. ¿Qué debe conocer uno sobre uno mismo? ¿cuál es el marco en el que podrá encontrar su identidad? Es el principio del alma cuya principal actividad es el cuidado de sí, la actividad del alma es cuidar su expresión en la actividad del individuo. El alma no tiene que ver con sustancia alguna, sino con acciones que refleja el sí mismo del sujeto.

En *La Hermenéutica del Sujeto*, Foucault comenta la necesidad del recuento de las acciones realizadas. Esa idea de recuento para la época de la Grecia clásica y la del helenismo se da al interior de las escuelas. Dice Hadot en el texto *¿Qué es la filosofía antigua?* que la diferencia entre el filósofo antiguo y el filósofo de hoy es que éste es un ecléctico de doctrinas, que no somete su vida a los principios de alguno de los ideales de las doctrinas. Hacer esa valoración de acciones implicaba ver hasta donde se coincidía cada día con los procedimientos y

¹⁵⁰ Foucault, M. *Tecnologías del yo*, p.48

objetivos de la doctrina seleccionada Esta idea de examen de consciencia no tiene que ver con un examen psicológico, es recuento de acciones. Se analizan y sopesan hechos y acciones ocurridas en el día por parte del propio sujeto que indaga sobre sí mismo para verificar aciertos, coherencias, errores, con el fin de corregirse, extirparse o mantenerse, tal como ocurre con Marco Aurelio en sus *Meditaciones*. Esta es una de las razones por las que Hadot piensa en la filosofía como forma de vida, antes que una metafísica sobre el ser o epistemológica sobre la verdad, cada escuela sería un conjunto de preceptos para conducir a su practicante a una vida ordenada. El discípulo se independiza, el sujeto se basta para conocerse y una vez que adquiere los conocimientos, puede realizar esas prácticas por sí mismo, se aspira a la autonomía. Esta será uno de los elementos de contraste con cristianismo, la autonomía será vista como egocentrismo.

A través de las técnicas y prácticas el sujeto accede a sí mismo.

En el helenismo se mantuvieron como valores sustanciales la autosuficiencia y la independencia del maestro, la escritura permite acceder a uno mismo, si bien en el fondo se encuentre la figura del maestro quien dirige la introspección. Incluso aparece el género epistolar ente alumno y maestro.

El sujeto en el examen de conciencia se autorrealiza al reprenderse, aprobarse o reprobarse, para construir un sí mismo, él es de sí, al mismo tiempo, juez y parte. El sí mismo es algo por hacerse, se esculpe un sujeto que no existe, que se construye.

La observación y evaluación de las acciones del sujeto no es en este punto aún examen de la psique.

En el medioevo y la época moderna también se dio la realización de este examen, con la diferencia de que efectuarlo requirió la mediación de *otro*. La introspección psicológica aparece con el cristianismo.

Según Foucault, con el cristianismo el examen de conciencia se realiza con la mediación de un confesor: si en el helenismo el guía se mantenía a distancia, ahora el confesor es imprescindible. Debe existir en esta relación disciplina y obediencia absoluta del individuo, aceptación incondicional de dogmas de fe. Esta "forma" se reproduce también en la época moderna *con el especialista*. Cada cristiano debe conocer sus faltas y tentaciones y expresarlo al *otro*, prestando testimonio contra sí mismo.

Conocer las tentaciones implica conocer las intencionalidades, motivaciones e incentivos, el sujeto tiene que identificar cuidadosamente qué lo impulsó. Aparece un puntual escrutinio de la *psique* antes de la realización del acto para identificar el impulso. Se trata de examinar las *intenciones*.

El otro aparece en la época moderna bajo la figura del "especialista", que implica el supuesto de que como el sujeto no cuenta con los elementos necesarios para auto examinarse, requiere de otro sujeto.

En el cristianismo no hay un *sí mismo* en proceso de construcción, que en el caso del helenismo concluye con la muerte, pues es un hacerse continuo, en el cristianismo, decimos, el sujeto ya está constituido, actúa para expresar la presencia de Dios. En la verbalización del confesado queda evidencia de su interior: se debe renunciar a quien se es para mostrar el "verdadero" yo.

En la época moderna se sigue requiriendo que el sujeto "hable", ahora en calidad de paciente, criminal o neurótico, con el fin de constituir positivamente un "nuevo yo". Existe un sujeto por constituir, al hay que acercar al *especialista*. Es el médico o el académico "el otro" del sujeto moderno, ante quienes debe confesar, pues "el otro" tiene los conocimientos para determinar quién es el individuo y quién debe ser. La expresión de las motivaciones no se reduce a lo que escribe o dice, sino a lo que hace, para ellos todo tiene intencionalidad, cada cambio implica "algo".

La medicina, la psicología y la psiquiatría se convierten en "el médico" de la sociedad moderna. Tales disciplinas realizan el examen de consciencia. Se da un vínculo entre las tecnologías del yo y las relaciones de poder: se piensa que la población requiere una educación proveniente de lo exterior para constituirse en un sujeto productivo y triunfador, contrario en su concepción al individuo de las escuelas antiguas, cuya educación se genera en la práctica de los preceptos por sí mismos.

3.6 Michel Foucault: La noción de autor y función autor

En el ensayo *¿Qué es un autor?* presentado en el *Collège de France*, Foucault pregunta: *¿qué importa quién habla?* La desaparición del autor de la escritura contemporánea devino un tema dominante que implicó la labor de localización de los lugares desde donde se ejerce la función de un autor en cuanto tal.

Foucault explica que el tema tratado obedece a su deseo de hacer una crítica de lo que escribió en *Las palabras y las cosas*, donde, confiesa, escribió generalidades y usó nombres a la ligera y con ambigüedad. En ese momento, aclara, buscaba las reglas según las cuales se habrían formado algunos conceptos o conjuntos teóricos presentes en sus textos y las condiciones de funcionamiento de prácticas discursivas específicas.

Pero Foucault subraya que otra cuestión es la del autor y para efectos de este trabajo, cabe señalar que este tema permea y repercute fuertemente en Lacan.

La noción de autor constituye el momento fuerte de individuación en la historia de las ideas, de los conocimientos, de las literaturas, también en la historia de la filosofía, y en la de las ciencias.¹⁵¹

El filósofo francés no aborda, ni histórica ni sociológicamente, al personaje del autor. Retoma la relación del *texto con el autor*, por la forma en la que el texto se dirige a esa figura que le es exterior y anterior, aparentemente.

*“¿Qué importa quién habla?”*¹⁵² Esta indiferencia indica, según Foucault, uno de los principios éticos fundamentales de la escritura contemporánea es que sólo se refiere a sí misma, que es su propia exterioridad desplegada: la escritura se despliega

¹⁵¹ Foucault, *¿Qué es un autor?* p. 58

¹⁵² *Ibidem*

como un juego que va más allá de sus reglas y se trasciende a sí misma. Se trata de abrir un espacio donde el sujeto escritor desaparezca todo el tiempo.

...ahora la escritura está ligada al sacrificio, al sacrificio mismo de la vida; desaparición voluntaria que no tiene que ser representada en los libros, puesto que se cumple en la existencia misma del escritor. La obra que tenía el deber de traer la inmortalidad recibe ahora el derecho de matar, de ser asesina de su autor. ¹⁵³

Esta relación de la escritura con la muerte se expresa también en la desaparición de los caracteres individuales del sujeto escritor, dice Foucault, mediante los artificios que establece entre él y lo que escribe: desvía los signos de su individualidad particular, se distingue porque su ausencia deviene extraña. La crítica y la filosofía saben que como autor ha muerto. Esta realidad se encubre con las nociones de obra y *escritura*.

... pensar la escritura como ausencia, ¿no es simplemente repetir en términos trascendentales el principio religioso de la tradición a la vez inalterable y siempre llena, y el principio estético de la supervivencia de la obra, de su conservación más allá de la muerte, y de su exceso enigmático con respecto del autor? ¹⁵⁴

Foucault piensa que este uso de la noción de escritura implica todavía privilegios del autor. Señala que existe una línea divisoria tajante entre quienes

¹⁵³ *Ibidem*, p. 55

¹⁵⁴ *Ibidem*. p.58

piensan las actuales rupturas con categorías decimonónicas y los que intentan liberarse de ellas. El nombre de autor es un gesto, es como una descripción.

Hay un número de discursos con la función de autor y otros sin ella. Foucault caracteriza la función autor¹⁵⁵ como forma en que un texto designa la figura del autor, situado fuera de él y anterior. Seguir este concepto en su cronología permite reflexionar las temporalidades diferentes de los discursos, científicos o literarios y la relación de la construcción de la función autor sobre la base de la propiedad literaria.

El nombre de autor no es un nombre propio común, es un elemento del discurso, con diversas funciones: le asegura una clasificación, lo delimita, lo relaciona con otros, juega con ellos. Un discurso con nombre de autor indica que éste es una articulación conceptual con valor y estatuto dentro de la cultura.

Se examina la vinculación de la función autor con la responsabilidad jurídica y judicial del escritor. Por la imposición del régimen de propiedad, el autor es considerado propietario de su texto. Existen reglas: los textos, libros, discursos, fueron de un autor en la medida que podía castigarse al mismo por producir discursos que violentaran los códigos del sistema vigente para regular la normatividad social.

¹⁵⁵ La "función- autor" es la manera en la que un texto designa explícitamente esta figura que se sitúa fuera de él y que lo antecede.

Los textos, los libros, los discursos comenzaron realmente a tener autores (...) en la medida en que podía castigarse al autor, es decir en la medida en que los discursos podían ser transgresivos.¹⁵⁶

Siguiendo el despliegue del pensador francés, otro lugar “vacío” desde donde se ejerce la función-autor, es la atribución: al autor se le puede atribuir lo dicho o escrito,

...a todo texto de poesía o de ficción se le preguntará de dónde viene, quién lo escribió, en qué fecha, en qué circunstancias o a partir de qué proyecto. El sentido que se le otorga, el estatuto o el valor que se le reconoce dependen del modo como responda a estas preguntas. Y si, como consecuencia de un accidente o de una voluntad explícita del autor, nos llega en el anonimato, enseguida el juego consiste en encontrar al autor. No soportamos el anonimato literario; sólo lo aceptamos en calidad de enigma.¹⁵⁷

La función autor es característica del modo de existencia y de funcionamiento de ciertos discursos al interior de una sociedad, distintos éstos de otros por ciertos rasgos: está ligada al sistema jurídico e institucional que articula el universo de los discursos; no se ejerce igual sobre todos los discursos, épocas y formas de civilización, se define por operaciones específicas y complejas; no remite a un individuo real.

Por último, Foucault examina la posición del autor en el libro, en los diferentes tipos de discurso. Lo que se designa en el individuo como autor es la proyección del tratamiento aplicado a los textos, los acercamientos realizados, los rasgos

¹⁵⁶ *Ídem.* 65

¹⁵⁷ *Id.*

establecidos como pertinentes, las continuidades admitidas, o las exclusiones practicadas y señala que en el siglo XIX aparecen en Europa, autores a los que llama "fundadores de discursividad". Instaurarla es como fundar cualquier cientificidad, guardando las diferencias. En una cientificidad, el acto que la funda está al nivel de sus futuras transformaciones, forma parte del conjunto de modificaciones que hace posible.

La relación (o la no relación) con un autor, y sus formas constituyen una de estas propiedades discursivas. Allí podría encontrarse una introducción al análisis histórico de los discursos: en los modos de circulación, de valoración, de atribución, de apropiación, que varían con cada cultura y se modifican al interior de cada una de ellas. Foucault aclara que el modo de articularse las relaciones sociales permite descifrar de manera más directa el juego de la función autor y sus modificaciones, que en los temas o en los conceptos empleados.

El ensayo de Foucault deviene una crítica a la posibilidad de la subjetividad: cuestiona el carácter absoluto y el papel fundador del sujeto de la filosofía tradicional. Considera que hay que regresar y revisar los puntos de inserción, los modos de funcionamiento y las dependencias del sujeto. Plantear ¿cómo, bajo qué condiciones y en qué forma *un sujeto* puede aparecer en el orden de los discursos? Es menester retirar al sujeto su papel de fundamento originario, y analizarlo como una función del discurso. El autor es una de las especificaciones posibles de la función sujeto.

3.7 Un acercamiento entre la filosofía y el psicoanálisis

Al revisar la relación histórica entre filosofía y psicoanálisis recuperamos el análisis realizado por el maestro Luis Roca Jusmet¹⁵⁸, por parecernos de gran relevancia y vigencia en la época contemporánea para efectos de esta propuesta de tesis.

Según Roca Jusmet, en la autobiografía de Freud hay una afirmación paradójica: Freud desconfía de la filosofía especulativa aunque sus intereses son filosóficos. Busca nuevas teorías desde una base empírica: verifica sus planteamientos con el método científico en la clínica, en consecuencia, la metafísica y la religión le parecen estériles y un obstáculo para el conocimiento. Freud tiene a la filosofía como enemiga del psicoanálisis por pertenecer ésta al ámbito de la conciencia. Se jacta de haber dado fundamento científico al inconsciente.

En su juventud Sigmund Freud escuchó a Franz Brentano y su formación filosófica se centró en Platón y en Feuerbach, construyó una lógica rigurosa, reconoció en Schopenhauer y en Nietzsche antecedentes del psicoanálisis porque ambos intuyeron la existencia del inconsciente, pero no aceptó a más filósofos.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Roca Jusmet, L. *Budismo zen, psicoanálisis y filosofía. Un encuentro desde la ética*. p. 247

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 241-251

Freud encontró afinidades con Schopenhauer en las hipótesis de *Más allá del principio del placer*. Se han aceptado similitudes entre el inconsciente freudiano y la voluntad en Schopenhauer, no obstante, no se argumenta la naturaleza de las mismas.

Roca Jusmet señala que, desde la filosofía, las referencias al psicoanálisis fueron hechas por Wittgenstein, contemporáneo de Freud, contra el propio psicoanálisis y en pro de no abandonar el pensamiento crítico; y que hubo aproximaciones del marxismo al psicoanálisis con Marcuse y Althusser, y después de la Segunda Guerra Mundial a Cornelius Castoriadis y Slavoj Žižek.

3.9 La ética como punto de coincidencia

La filosofía como forma de vida y el psicoanálisis pueden coincidir en el ámbito de la ética desde la transformación del sujeto como forma de superación del ego. La filosofía como ejercicio espiritual, como una transformación interna que nos conduce a trascender el yo psicológico y acceder a un yo cósmico nos enseña a aprender a morir, a vivir el presente como la única posibilidad - realidad que somos y que se debe valorar a cada instante. El futuro, en última instancia quedaría, como afirmara

García Calvo,¹⁶⁰ en la negación de la vida, en una estrategia de administración de la muerte.

Contra la concepción filosófica tradicional, Foucault se adhiere al pensamiento nietzscheano contra los constructos metafísicos. Su crítica se origina en la ausencia de contenido concreto de nociones como *la verdad absoluta* o *la ética perenne*, constructos simbólico-discursivos a los que se ha dado de manera interesada la categoría de existencia, a pesar de carecer de referentes concretos. Foucault piensa que las categorías metafísicas han sido puestas al servicio de los grupos dominantes en las esferas del saber y del poder que se implican mutuamente. A pesar de esto, el interés de Hadot y de Foucault por la filosofía grecorromana como arte de vida es común. La formación de ambos, radicalmente diferente, influyó en sus divergencias. Foucault es un pensador heterodoxo, Hadot, ortodoxo.

Pierre Hadot propone una forma de vida con vistas a la trascendencia, a la superación del propio Yo, Foucault defiende una estética de la existencia vinculada al ego.

Lo que ambos pensadores comparten y que se relaciona con el psicoanálisis lacaniano es que la filosofía permite trascender el estado de angustia, soledad y desazón mediante una transformación que permita acceder al conocimiento, y, por tanto, a la libertad interna. Hadot y Foucault examinan, descubren y analizan la

¹⁶⁰ <https://es.scribd.com/doc/131649007/Contra-el-Hombre-Agustin-Garcia-Calvo-1996-pdf>

práctica voluntaria y personal basada en la autodisciplina para lograr esta transformación. Hay un proceso de ascesis a través del cual la filosofía forma la personalidad. Lo anterior es análogo al estado de angustia en la que se encuentra una histérica o un neurótico a los que se refiere el psicoanálisis lacaniano. Este psicoanálisis se presenta como una ética. Aunque este planteamiento está presente en toda la obra de Lacan, en el *Seminario 7, La Ética del Psicoanálisis* hay que revisar el último capítulo *Paradojas de la ética o ¿has actuado en conformidad con tu deseo?*

...digamos que el psicoanálisis procede por un retorno a la acción. La hipótesis freudiana del inconsciente supone que la acción del hombre, ya sea ésta sana o enferma, normal o mórbida, tiene un sentido oculto al que se puede llegar. En esta dimensión, se concibe de entrada la noción de una catarsis que es purificación, decantación, aislamiento de planos.¹⁶¹

Esto justifica la dimensión moral. La propuesta de Lacan es la de que hay que vivir de acuerdo con nuestro deseo más propio, más singular. Contra la freudiana Escuela del Yo, que considera que el psicoanálisis debe reforzar el Yo para controlar el Ello, dice Lacan lo contrario: el Yo debe ceder al Ello. Desde el *Seminario 2 El Yo en la Teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica*, señala:

La noción del yo fue elaborada al correr de los siglos tanto por aquellos a los que llaman filósofos, y con los cuales no tememos aquí comprometernos, como por la conciencia común. Vale decir que hay cierta concepción preanalítica del yo, llamémosla así por convención, para orientarnos, que

¹⁶¹ http://psicopsi.com/El_yo_en_la_teoría_de_Freud.asp

ejerce su atracción sobre aquello radicalmente nuevo que en lo concerniente a esta función que introdujo la teoría de Freud¹⁶²

Lacan entiende el Yo como identificación imaginaria de una entidad ilusoria que sólo lleva al autoengaño.

La clase de personas que definiremos, por notación convencional, como los dentistas, están muy seguras del orden del mundo porque piensan que el señor Descartes expuso en *El Discurso del Método* las leyes y los procesos de la razón clara. Su pienso, luego soy, absolutamente fundamental en lo tocante a la nueva subjetividad, no es sin embargo tan sencillo como les parece a estos dentistas, y algunos creen tener que reconocer en él un puro y simple escamoteo. Si es verdad, en efecto, que la conciencia es transparente a sí misma, y se aprehende como tal, resulta evidente que el yo (je) no por ello le es transparente. No le es dado en forma diferente a un objeto. La aprehensión de un objeto por la conciencia no le entrega al mismo tiempo sus propiedades. Lo mismo sucede con el yo (je).¹⁶³

La noción de *deseo* en Lacan es clave para entender su propuesta. Se trata de una noción ambigua y compleja. El deseo es desde el psicoanálisis concepto nuclear de toda consideración posible de sujeto. Como se manifiesta a partir del Seminario 5 *Las Formaciones del Inconsciente*, el deseo tiene que ver con el vacío, se sostiene por la falta, por la necesidad, nunca es deseo de algo. Al efecto de este vacío Lacan lo llama el objeto, el cual hay que mantener como lo más propio porque es lo que nos vincula con *lo real*, es decir, con aquello que se escapa, que no podemos decir ni imaginar porque no puede ser clasificado. "Pero cuanto más se acerca el hombre, cuanto más

¹⁶² *Ibidem.*

¹⁶³ http://psicopsi.com/El_yo_en_la_teoría_de_Freud.asp

rodea, acaricia lo que cree que es el objeto de su deseo, de hecho más alejado se encuentra, extraviado".¹⁶⁴

Lacan sostiene que la necesidad se plantea en el terreno de la biología y alcanza su satisfacción. Pero el deseo no se satisface, sino que "se realiza" como deseo y está en relación con la falta. Y en tanto no se desea lo que uno ya tiene es, siempre, metonímicamente, deseo de otra cosa.

3.9 El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual?

Aquí hay que citar necesariamente un interesante estudio de Jean Allouch que presenta con el título: *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual?*¹⁶⁵ Jean Allouch ha recurrido tanto a Foucault como a Lacan de una manera no dogmática. Jean Allouch y Pierre Hadot reivindican la noción de ejercicio espiritual desprendiéndolo de las propuestas religiosas. El psicoanálisis, como ocurre con la filosofía, no es ciencia, ni religión, ni magia. Hay en la filosofía en el sentido de las escuelas helenísticas antiguas, y en el psicoanálisis (en su orientación lacaniana) una propuesta de salvación sin referencia a otro mundo. Se trata de una redención de uno mismo que escapa a la dominación. Se trata de salir del malestar cotidiano y de volverse

¹⁶⁴ Lacan, *Seminario X*, clase del 28 de noviembre de 1962

¹⁶⁵ Allouch, J., ¿Es el psicoanálisis un ejercicio espiritual?

inaccesible a las desgracias. Foucault señala en *La Hermenéutica del Sujeto*: "Y si bien llamamos a eso filosofía, creo que podríamos llamar *espiritualidad* a la indagación, la práctica, la experiencia mediante las cuales el sujeto realiza en sí las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad." ¹⁶⁶

Todos los discursos, cualquiera que sea su estatuto, su forma, su valor, y el tratamiento que se les imponga, se desarrollarían en el anonimato. Ya no se escucharían las recurrentes preguntas:

¿Quién habló realmente? ¿Es él, efectivamente, y nadie más? ¿Con qué autenticidad o con qué originalidad? ¿Y qué fue lo que expresó de lo más profundo de sí mismo en su discurso?' Se escucharían otras como éstas: "¿Cuáles son los modos de existencia de este discurso? ¿Desde dónde se le sostuvo, cómo puede circular, y quién se lo puede apropiar? ¿Cuáles son los lugares reservados para posibles sujetos? ¿Quién puede cumplir estas diversas funciones de sujetos?" Y detrás de todas estas preguntas no se escucharía más que el rumor de una indiferencia: "¿Qué importa quién habla?".¹⁶⁷

Lacan asistió y escuchó la conferencia de Foucault *¿Qué es un autor?* reseñada en el inciso anterior, el 22 de febrero de 1969, en la que justamente al psicoanálisis se le asignó el estatuto de "discurso". A partir de allí, Lacan produjo la doctrina de los cuatro discursos¹⁶⁸. Tácitamente aceptaba para el psicoanálisis el estatuto de *discurso* por parte de alguien exterior a esta práctica.

¹⁶⁶ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p.36

¹⁶⁷ *Ídem*, p.73

¹⁶⁸ A saber, el *Discurso del amo*: lucha por la dominación, la penetración y el sometimiento, basado en la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel; el *Discurso universitario* que provee y adora los conocimientos

Muerto Lacan, Michel Foucault cuestiona el por qué el psicoanálisis se asume a sí mismo como una práctica "liberadora", si su esquema es el de un dispositivo para el reforzamiento de las relaciones de poder.

"Esa nueva intervención parte de la constatación que había hecho Lacan hacía poco: el psicoanálisis no es una ciencia, sino 'una forma de saber'".¹⁶⁹ Y señala Jean Allouch que a Foucault le parece que el psicoanálisis no está en una posición atópica, pues se le puede realizar una genealogía¹⁷⁰, toda vez que, a su modo de ver, muchos de sus elementos pertenecieron a la espiritualidad de las escuelas filosóficas antiguas.

El acceso a la verdad requiere de un sujeto, pero ¿qué es un sujeto? ¿qué debe ser un sujeto?

Quiero decir que encontrarán esas formas de saber las cuestiones, los interrogantes, las exigencias que son las más antiguas, las más fundamentales cuestiones de la *epimeleia heatou* y, por lo tanto, de la espiritualidad como condición de acceso a la verdad. Lo que ha sucedido, por supuesto, es que ninguna de estas dos formas de saber, de manera clara y audaz, ha considerado muy explícitamente ese punto de vista. Se han procurado ocultar

objetivos; el *Discurso histérico*: síntomas que expresan resistencia al discurso prevaleciente del amo. Y el *Discurso del analista*: deliberada rebelión ante el discurso prevaleciente del amo.

¹⁶⁹ Allouch, J. *¿Es el psicoanálisis un ejercicio espiritual?*, p.9

¹⁷⁰En la filosofía, la genealogía es una técnica histórica en la que se cuestiona el surgimiento comúnmente entendido de diversas creencias filosóficas y sociales mostrando historias alternativas y subversivas de su desarrollo. La genealogía no se pregunta por el origen de las ideas, de los valores o de las identidades sociales, sino que muestra cómo éstas emergen como producto de relaciones de fuerza. Ha sido desarrollada como una continuación del pensamiento de Friedrich Nietzsche.

las condiciones de espiritualidad propias de esas formas de saber dentro de un determinado número de formas sociales.¹⁷¹

Foucault hace un llamado al analista, solicitando reconsiderar su posición desde la espiritualidad.

Al respecto de espiritualidad y trascendencia, quedó abierta una discusión no muy conocida entre Jacques-Alain Miller, psicoanalista a quien Lacan hereda la responsabilidad de su escuela, y Jean Allouch, psicoanalista que refiere en sus textos el interés de Lacan por lo espiritual.

Allouch considera que *La hermenéutica del sujeto* de Foucault, que alude a una genealogía del sujeto, también es una genealogía del psicoanálisis. Afirma que Lacan nunca se expresó contra de la *espiritualidad*, como sí lo hizo contra la filosofía, la religión, la ciencia y la historia, y que, más bien, aceptó un tipo de espiritualidad no cristianizada pues para él la práctica analítica constituía un ejercicio y no un ritual. Allouch recibió la noción de *espiritualidad* de Foucault, quien la definió como "... la búsqueda, la práctica, la experiencia, a través de las cuales, un sujeto opera sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad"¹⁷²

¹⁷¹ Foucault, *La hermenéutica del sujeto* citado por Allouch, J. en *¿Es el psicoanálisis un ejercicio espiritual?*, p.10

¹⁷² Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p. 16

Cabe reiterar que, a su vez, Foucault tomó la idea de *espiritualidad*¹⁷³ de los descubrimientos de Hadot, por lo menos veinte años antes.

Allouch sugiere que Lacan pensaba el psicoanálisis como una cierta "dirección" espiritual, análoga a la que se presentó durante el helenismo. La espiritualidad, tal como Lacan la entendía, encuentra sus modelos en las escuelas filosóficas antiguas, una espiritualidad no iniciática, un ejercicio a partir del cual el acceso a la verdad no se opone a la ciencia, sino que ofrece un margen tal, que le permitiría, como a Hadot, conciliar contrarios. Este tipo de espiritualidad implica una ética especial paralela a una terapéutica. La *espiritualidad* para ambos autores no existe como sustancia: se trata de ocurrencias discursivas insertas en una trama.

Hoy día se piensa que la práctica analítica se ha vuelto obsoleta en la medida en que no responde a las condiciones políticas y sociales por lo que se refiere a las drásticas mutaciones que se presentan en esos ámbitos. Nuestra época presenta cambios vertiginosos que han provocado deslizamientos de sentido y quiebre de formas en las relaciones sociales, en los formatos familiares y hasta en las modalidades amorosas. El psicoanálisis no está exento de sus efectos: hay una gran cantidad de movimientos dentro del campo analítico que intentan ubicarse a la altura de las temáticas de la época.

¹⁷³ Producto del pensamiento y de la totalidad psíquica del individuo.

Esos movimientos producen subjetividades y, en ese sentido, la práctica del análisis implica desprenderse de la idea de una práctica anclada al pasado, en una sociedad ligada al pasado. Se trata de pensar una práctica abierta a posibilidades diversas en el presente y a futuro, una práctica que se despegue de la reducción a la familia y al *complejo de Edipo* de la sociedad y que busque la realización de una vida deseable.

El psicoanálisis en la sociedad actual se encuentra con otros movimientos que la subvierten y trata de apostar por realizar vidas plenas de sentido. Este objetivo implica desprender al psicoanálisis de su ámbito *psi*, de lo psíquico, de la prelación de psicogénesis, y sacarlo de las estructuras clínicas para ubicarlo directamente en una práctica subjetiva.

En la práctica institucional, y en un sentido amplio, se instituyen prácticas sociales y comportamientos, a partir de lo que Foucault llamó *la función psi*, estrategia formal que implica diagnósticos, psicopatologías, perversiones, normalidades y anormalidades. Foucault considera que bajo esa función se establece el poder como *la realidad* y la realidad como *el poder*. Porque quien define la naturaleza de lo real institucionalmente es "el experto". Esa realidad es usada como poder, porque no existe diagnóstico, ni estructura clínica que no sea una operación de poder bajo el establecimiento de una realidad a la que es menester obedecer. ¿Cuál sería entonces

la normalidad si estamos frente a un ejercicio de poder organizado por la *función psi*?

Jean Allouch recurre a la obra de Foucault para reexaminar la posición del psicoanálisis en relación con la *función psi*, que, nacida en los manicomios, actúa donde sea necesario que la realidad funcione como poder.

Para indicar lo que apremia al psicoanálisis lacaniano, el recurso a una genealogía del psicoanálisis, en su libro *¿Es el psicoanálisis un ejercicio espiritual?* Jean Allouch expone una sintomatología: después de más de un siglo, el psicoanálisis ha llegado al punto de no saber dónde está, a dónde pertenece, ni qué es, lo que ha tenido consecuencias incómodas para ubicar su posición dentro de la episteme y para determinar la manera en que tiene que presentarse socialmente para sobrevivir, aunque sea de manera parasitaria. En esa condición es imposible que pudiera elegir una posición ética y política.

A partir de la *función psi* no hay práctica psicoanalítica neutral pues ésta representa poderes dominantes.

En uno de sus últimos seminarios Lacan dice que él interviene en una sesión de análisis a partir de que hay algo que le afecta a él como analista. Un analista no puede practicar el análisis sin quedar afectado, de alguna manera, por lo que el analizante está diciendo. Es obvio que no le afecta del mismo modo, pero si el cuerpo

del analista no es tocado por lo que se dice, éste no puede intervenir, ni sostener su lugar de analista, está ausente.

Nuestra época actual, de transformaciones radicales, implica, entre otras cosas, una crisis de la presencia.¹⁷⁴ La presencia del analista hace una diferencia. No puede un analista prescindir de las cosas que pasan en la sociedad en la que practica. Sería como pensar que el malestar en la cultura es el mismo en cualquier lugar, momento histórico y circunstancia social. Es obvio que las formas de malestar en la cultura son distintas: el analista tiene que estar a la altura de eso. Si no, no tiene razón de ser. Si su práctica es ahistórica, asocial y apolítica, no puede escuchar lo que le dicen quienes se analizan con él. La práctica analítica actual se desenvuelve en nuestro país, en nuestra ciudad, en nuestra región, en un ámbito neoliberal que hace de cada uno un objeto desechable e intercambiable. Frente a eso la práctica del análisis y la posición del analista es radicalmente distinta, es ese lazo al que Freud llamó transferencia, que implica que de los dos que se encuentran en una sesión de análisis, ninguno de ellos es intercambiable o desechable: el espacio que se instaura implica que las relaciones que se dan allí tampoco son desechables o intercambiables como ocurre en una fábrica. La práctica del psicoanálisis es una práctica de producción de subjetividad, donde alguien pueda realizar una vida deseable dando consistencia a eso que desea.

¹⁷⁴ El concepto de "presencia real del analista", es utilizado por Lacan en distintos momentos de su obra y está íntimamente relacionado con la dirección de la cura y los elementos que atañen al lugar y la función del psicoanalista. Tal es el caso de conceptos como pulsión, repetición, transferencia.

Eso implica que el cuidado de sí no se da sin la relación con otros, con el cuidado de y con otros. No hay subjetivación sin otros. La práctica del psicoanálisis apunta a una *poiesis*, a una invención de nuevas subjetividades.

Foucault señala en *La hermenéutica del sujeto*:

¿Bajo qué figura de pensamiento se han dado cita en la Antigüedad Occidental el sujeto y la verdad? Existe un concepto central que permite abordar esta cuestión: el concepto de épiméleia/cura sui, que significa el cuidado de uno mismo. Esta cuestión del sujeto, y del conocimiento del sujeto, ha sido planteada, hasta la actualidad, de otra forma, bajo la fórmula del Oráculo de Delfos: conócete a ti mismo. Pero, en realidad, esta fórmula de conócete a ti mismo va acompañada siempre, por otra parte, de otra exigencia: ocúpate de ti mismo.¹⁷⁵

El término clínica se ha vuelto problemático, se sigue hablando, desde el prefijo *psi*; el secreto del psicoanálisis es que no hay psicogénesis, la función *psi* es el síntoma de la práctica analítica que detectó Jean Allouch. Esa *psi* tiene lugar problemático pues en la historia del psicoanálisis se oscila entre análisis y psicoanálisis.

La clínica psiquiátrica, médica, y la clínica psicoanalítica son incompatibles porque en la primera el concepto de signo es radicalmente distinto al de la segunda: el signo allí tiene una significación estable, unívoca: a tal conjunto de símbolos corresponde tal psicopatología.

¹⁷⁵ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p.33

El signo en el análisis es equívoco, polisémico, se desliza, es como el signo que da lugar a la poesía, a los sueños, y a las producciones del inconsciente. La práctica del análisis es la práctica de la *poiesis*, de la invención de nuevas producciones, y esto no puede ser posible sino en relación con otros en ciertas circunstancias sociales, políticas, históricas. Eso que Freud llamó inconsciente no se puede desligar de este ámbito.

Es necesario salir de la separación entre lo individual y colectivo, lo privado y lo público, que es una separación propia del capitalismo y de la metafísica de la subjetividad, separada de las condiciones sociopolíticas en las que alguien desarrolla su vida. Hay que romper con esa dicotomía.

Es menester entonces situarse en un espacio en el que no hay deseos individuales. No hay deseos que no involucren relaciones con otros.

Lacan dice que el colectivo es el sujeto de lo individual, esas prácticas sociales se ubican en una política de una amistad entendida como el lugar donde alguien puede ser recibido con sus dificultades, contradicciones, multiplicidades, riquezas, miserias y donde eso puede dar lugar a algo distinto: la subjetividad es tan plural, que no hay instancia de determinación que gobierne a las otras, esta especificidad no tiene ningún privilegio con respecto a otras prácticas sociales, ahí tiene su lugar, en ese concierto polifónico donde se despliega su riqueza, no entre cuatro paredes.

Hay un psicoanálisis conservador, y hay otro que se construye a partir del diálogo con otros saberes, prácticas, discursos, subversiones, a fin de apoyar las vidas deseables.

Con esa apertura, el psicoanalista al tomar nota se transforma y plantea cosas distintas, hace posible crear las condiciones subjetivas para realizar la vida deseable de alguien.

Allouch recuerda una alusión de Lacan al escepticismo antiguo como escuela de ejercicios espirituales con una praxis ética considerada un antecedente del modelo psicoanalítico. La referencia en relación a los escépticos está en una cita de Lacan en la página 31 del Seminario 17, *El reverso del Psicoanálisis*, en que nos recuerda que el hecho de que el saber no pueda constituirse en una totalidad cerrada ya nos lo habían enseñado los escépticos: tal vez es mejor no juzgar.

Allouch considera que urge al psicoanálisis lacaniano revisar su genealogía porque, después de un siglo, no sabe dónde está ni lo qué es, lo que le acarrea consecuencias incómodas en varios planos, sobre todo dentro de la episteme y en la manera en que tiene que presentarse socialmente para poder subsistir. ¿Cómo elegiría una estrategia propia, si no sabe ni quién es ni lo que es?

Contra la evaluación y las terapias de comportamiento cortas, la reacción política institucional fue configurar un frente "psi" con el fin de fortalecer un

humanismo que eleva tanto al sujeto que es imposible evaluarlo. El sujeto "humanista" de este contexto no es el de Lacan.

El recurso a ese sujeto es un arma contra la desastrosa y poderosa tendencia actual de reabsorción del sujeto en el individuo. El individuo, el indiviso, es el sujeto estadístico.

Jean Allouch identifica como elemento común a la filosofía y el psicoanálisis la defensa de una espiritualidad con raíz en el cuerpo y que no se opone a él. Es necesario partir de las prácticas, para establecer un espacio común. Este espacio sería el silencio que permite una apertura a lo que está más allá de lo que podemos pensar o imaginar según Lacan o el acceso a la conciencia cósmica de la que nos habla Hadot. Vivir el presente, no aferrarnos al pasado ni tampoco al futuro. Este planteamiento se encuentra tal cual en la filosofía de Hadot, un poco menos en Foucault y en Lacan, pero igualmente presente en las escuelas antiguas que éstos reivindican. Hay una ética trágica que es capaz de ver y aceptar la realidad de la mortalidad y la sexualidad sin dramatizar,

¿Cómo sucede que el sujeto humano se convierte en objeto del saber posible, por medio de qué formas de racionalidad, por medio de qué necesidades históricas, y a qué precio? Mi pregunta es la siguiente: ¿Cuánto le cuesta al sujeto decir la verdad sobre sí mismo? ¿Cuánto le cuesta al sujeto en tanto loco decir la verdad sobre sí mismo? Una totalidad compleja y de muchos estratos con un marco institucionalizado, de relaciones de clase, de conflictos de clase, de modalidades de saber y finalmente toda historia...Eso es lo que

he intentado reconstituir...Y deseo continuarlo con respecto a la sexualidad. ¿Cómo puede el sujeto decir la verdad sobre sí mismo en tanto sujeto de la gratificación sexual, y a qué costo?¹⁷⁶

sin esconderlas y sin inventar ilusiones compensadoras,

Para hacérselos entender, me apoyé en la tragedia, referencia que no es evitable, como lo prueba el hecho de que Freud, desde sus primeros pasos, debió tomarla. La ética del análisis no es una especulación que recaee sobre la ordenanza, sobre la disposición, de lo que se llama el servicio de los bienes. Implica, hablando estrictamente, la dimensión que se expresa en lo que se llama la experiencia trágica de la vida.¹⁷⁷

El psicoanálisis de Lacan y la filosofía de Hadot y de Foucault comparten, con sus divergencias, esta verdad. Detrás de todos estos enlaces posibles hay un proyecto de autotransformación. La práctica del ejercicio espiritual, el cuidado de sí o la experiencia analítica son caminos que conducen a ella. La concepción de la ética como trabajo interno orientado al buen vivir, puede hacer posible esta conexión.

¹⁷⁶ Entrevista a Michel Foucault. "How much does it cost for reason to tell the truth? Realizada por Gerar Raulet, en Sylvère Lotringer, citada por Rajchman, John, en su libro: *Lacan. Foucault y la cuestión de la ética*. p. 22.

¹⁷⁷ <http://psicopsi.com/Seminario-7-Clase-24-paradojas-etica-6-Julio-1960>

CONSIDERACIONES FINALES:

PRESENCIA Y VIGENCIA DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES DE PIERRE HADOT EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

Nos queda claro que el pensamiento y el sentido de las investigaciones de Pierre Hadot permearon de manera literal en el pensamiento del último Foucault. Recordemos que después de leer el artículo de Hadot titulado, *Ejercicios espirituales* en 1977, Foucault se da cuenta que estas nociones podían servirle para desarrollar los asuntos del gobierno de sí mismo y la estética de la existencia, presentes en su proyecto intelectual, de modo que toma el conjunto de esos ejercicios ya identificados por Hadot, los cuales integra a su labor. Foucault les llamó *prácticas de sí* y en el desarrollo de su proyecto descubre que, además, son ejercicios que logran establecer tal relación del sujeto consigo mismo que el resultado de dicha relación constituiría, por sus dimensiones éticas, el núcleo central de la resistencia al poder político: un sujeto moral.

Consideramos que, si bien el punto de partida y la búsqueda de la verdad en ambos filósofos fueron similares, las divergencias entre estos pensadores franceses

con respecto a los ejercicios espirituales se manifestaron en los objetivos de sus respectivos procesos.

Pierre Hadot entendía que la función de los ejercicios espirituales era transformar al sujeto, conducirlo, con la guía del maestro, del ámbito de la ignorancia a un ideal de sabiduría, logrando con ello encontrar su lugar perfecto en el mundo natural y en su colectividad, en plena comunión con la totalidad de lo existente.

En cambio, Michel Foucault, concentró estas prácticas de sí en *tecnologías del yo* análogas a los ejercicios espirituales, pero con un carácter de unidades de organización vital, con la expectativa final de convertir la propia vida en una obra de arte cuyo fin sería optimizar el bienestar personal y la libertad.

Estas dos concepciones similares que apuntan en distinta dirección parecen actualizar los ideales de sabiduría de dos de las escuelas helenísticas más importantes: el estoicismo y el epicureísmo.

Michel Foucault ha tenido, y tiene, gran influencia sobre el pensamiento occidental contemporáneo por sus estudios críticos sobre el poder y el discurso plasmados en sus obras, ampliamente citadas y comentadas en la filosofía contemporánea. Fue un personaje tan relevante que incidió con fuerza en el mundo de la cultura en general, incluyendo al psicoanálisis.

Este es uno de los puntos fundamentales en estas consideraciones: es sabido que, en las conferencias del último periodo de Foucault, pareciera ser Hadot mismo quien hablara, no obstante, la herencia intelectual de Hadot no fue mencionada por Foucault sino brevemente en la introducción al tomo 3 de la *Historia de la sexualidad*. A Foucault ese legado, los ejercicios espirituales o *prácticas de sí*, que facilitarían a los individuos llevar a cabo, solos o con la ayuda de otros, acciones sobre su cuerpo, alma, su pensamiento, hasta lograr una transformación existencial plena, le permitieron elaborar en *La Hermenéutica del sujeto* una historia de la relación entre filosofía y espiritualidad: la noción filosofía tiene una función crítica, pregunta por las condiciones del saber, el cómo se accede a la verdad; en tanto que la noción *espiritualidad* se define como un conjunto de investigaciones, prácticas y experiencias: purificaciones, ascesis, renunciaciones, conversiones de la mirada, modificaciones de la existencia, etcétera, por las cuales el sujeto genera sobre sí mismo las transformaciones necesarias para acceder a la verdad buscada.

Antes que él, Pierre Hadot, ya había realizado una labor similar y había afirmado que la filosofía, que durante la Antigüedad grecorromana había consistido en una serie de ejercicios espirituales y por lo tanto en una manera de vivir, dejó de serlo con el surgimiento del cristianismo, que adoptó estos ejercicios mientras transformaba la función del sujeto: la verdad aquí no se subjetivaba, el individuo se escindía de la misma para supervisar sus propios procesos bajo el temor del castigo ante la mínima

falta o exceso. Recordemos que, en la Edad Media, la teología reemplaza casi completamente a la filosofía. Esta decadencia, señaló Hadot, continúa hasta la Edad Moderna, a través de las Universidades, creaciones de la escolástica medieval, que producen filósofos profesionales, para formar y entrenar a más filósofos profesionales hasta la fecha.

Se presentó un corte entre el desarrollo autónomo del conocimiento y la transformación existencial por los ejercicios espirituales, si bien este corte, no implicó la desaparición total de esas prácticas pues en pensadores como Spinoza, Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche se pueden encontrar.

El mismo análisis, es realizado por Foucault: durante la Antigüedad se formula por vez primera la pregunta filosófica acerca relación entre la verdad y la práctica de la espiritualidad, al determinar cuáles tendrían que ser las transformaciones necesarias en el sujeto para acceder a la verdad. Foucault señala que en la Época Moderna con *el cogito, se conviene* en que lo que la vuelve asequible al individuo es el solo conocimiento: cualquiera puede reconocer la verdad y acceder a ella, en sí mismo y solamente por sus actos de conocimiento siguiendo un método.

Para Hadot y para Foucault, la Época Moderna se caracteriza porque la adquisición del saber o de los conocimientos no requiere labor de auto-

transformación por parte del sujeto, el saber de conocimientos triunfó sobre el saber con base en la espiritualidad.

A nuestro modo de ver en las divergencias entre ambos pensadores subyace un tema de *trascendencia* contra *libertad responsable* proyectada sobre los ejercicios espirituales desde sus distintas perspectivas antropológicas y éticas.

La cuestión entre el poder y la libertad, esencial para Foucault fue, para Hadot, secundaria respecto a la conversión espiritual y la trascendencia. Foucault entiende que el espesor histórico del sujeto, que encuentra en el *cuidado de sí* una línea de desarrollo genealógico, es el proceso en el que están las claves para pensar cómo ha dispuesto sus límites y sus expectativas éticas y políticas. Foucault busca saber cómo el yo se vuelve un sujeto.

Hadot asume la subjetividad como una cualidad de la experiencia del yo: la verdad se sustantiva a través de la práctica de los ejercicios espirituales, entonces se plantea cómo trascender tal experiencia para experimentarse desde la perspectiva del todo cosmológico o la comunidad.

Los ejercicios espirituales fueron para Foucault, una tecnología libertaria, símbolos de resistencia ante cualquier forma de esclavitud, provenga de nuestra mente o del exterior, por defectos de personalidad. Consideró que el espíritu de estos ejercicios en el mundo contemporáneo radica en su invariable disposición de

búsqueda de las condiciones prácticas a partir de las cuales la verdad puede ser dicha. Una de esas formas de búsqueda del saber es el psicoanálisis lacaniano, en la que encuentra una evocación a las cuestiones, interrogaciones y exigencias que le parecen las viejas y fundamentales cuestiones de la *epimeleia heatou*, y por lo tanto de la espiritualidad como condición de acceso a la verdad.

Foucault cuestionó al psicoanálisis y a los psicoanalistas sobre su propio saber y su propia práctica, así como acerca de su posicionamiento en la episteme y la cultura. Jean Allouch, psicoanalista francés nacido en 1939, aceptó el desafío que propuso Foucault en *¿Es el psicoanálisis un ejercicio espiritual? Una respuesta a Michel Foucault*. En dicho libro describe los aspectos comunes entre los ejercicios espirituales y el psicoanálisis: considera que lo que tienen en común Foucault y Lacan es que les importa no la verdad sino el *decir la verdad*: el devenir sujeto se da en un proceso, el horizonte de resultados queda abierto y los caminos son todos posibles; carecen de protagonismo, propician la expresión de El Otro pues nunca hablan en su nombre.

En este punto evocaremos el mutuo reconocimiento entre Foucault y Lacan que nutre la idea de que el psicoanálisis es en sí mismo un ejercicio espiritual. Años antes de conocer Foucault a Hadot, Lacan elogia *La Historia de la locura* y asiste a la conferencia de 1969 sobre *El orden del discurso*, en la que Foucault confiere al psicoanálisis el estatuto de discurso: al año siguiente, en su seminario *El revés del*

psicoanálisis Lacan formula su teoría de los cuatro discursos. Foucault se interesa por Lacan, asiste a algún Seminario y declara en *La hermenéutica del sujeto* que Lacan y Heidegger son los únicos pensadores contemporáneos que teorizan sobre la relación entre sujeto y verdad. Foucault afirma, tras la muerte de Lacan, que a éste interesaba elaborar una teoría del sujeto y no llevar a cabo un proceso de normalización de los comportamientos. A Foucault, diferentes elementos del psicoanálisis en Lacan, le resultan recuperaciones de exigencias propias de la espiritualidad de las escuelas filosóficas antiguas, por ejemplo, ¿de qué manera accede el sujeto a la verdad? y ¿qué transformaciones produce en el sujeto el acceso a la verdad?

Lacan en 1975 en la Conferencia de Ginebra sobre el síntoma se expresó así sobre el *cuidado de sí* grecolatino:

Traté como pude de revivir algo que no era mío, pero que ya había sido percibido por los antiguos estoicos. No hay razón alguna para pensar que la filosofía siempre haya sido tal como es para nosotros. En esa época la filosofía era un modo de vivir –un modo de vivir en relación al cual uno podía percatarse, mucho antes de Freud, que el lenguaje, ese lenguaje que no tiene absolutamente ninguna existencia teórica, interviene siempre bajo la forma de una palabra que quise fuese lo más cercana posible a la palabra francesa *lallation* –laleo en castellano- *lalangue*¹⁷⁸

El primer capítulo del libro citado escrito por Jean Allouch en respuesta a Foucault y en aguda crítica al psicoanálisis lacaniano describe la necesidad de desmarcarse éste de lo que reivindica la *función psi*; el sometimiento a la institucionalización de los

¹⁷⁸ Lacan J. *Intervenciones y textos 2*. Manatíal, Bs. As

saberes en cuestiones de salud mental, porque esta función se funda en la idea de psicología que criticó Georges Canguilhem, uno de los maestros de Foucault, que pone en tela de juicio el carácter científico del psicoanálisis a partir de la idea aristotélica en la que se considera el alma (*psyché*) como principio de la vida, por lo tanto, del ámbito de la biología. La idea de psicología como introspección es legado, según Foucault, del cristianismo. Y el de la psiquiatría, herencia de la relación de dominación por la fuerza. Lacan, según Jean Allouch, plantea una construcción del sujeto desde la verdad. De esta forma reiteramos, el psicoanálisis lacaniano es irreductible a una técnica para normalizar individuos, Lacan formulará una teoría del sujeto, enlazándose así con los ejercicios espirituales de las escuelas antiguas de las que nos hablaron Pierre Hadot y Michel Foucault, que con la divergencia de sus finalidades luego de los procesos de *ephistrophe*, o transformación de los individuos, demuestran que es indistinto el cómo devengan sujetos si les es posible decir la verdad de sí.

Hadot, Foucault y Lacan realizan un trabajo espiritual. Este tipo de espiritualidad implica una ética especial paralela a una terapéutica. La *espiritualidad* para estos autores no existe como sustancia: se trata de ocurrencias discursivas insertas en una trama.

La propuesta de Jean Allouch es el *spycanálisis*. hacer del psicoanálisis un ejercicio espiritual que no siga la tradición ascética ni cristiana, que siga la tradición

platónica. Lacan pensaría el psicoanálisis como una “dirección” espiritual, análoga a la que se presentó durante el helenismo, un ejercicio en el que el acceso a la verdad no se opone a la ciencia, tan abierto, que su teoría del sujeto permitiría incluso formalizar el sujeto en nuestra época y cultura como una instancia dividida entre saber y verdad, equiparado al corte por la línea media de una banda de Moebius, que le permitiría incluso como a Hadot, la conciliación de contrarios. El psicoanálisis no promueve la idea de que al final del camino nos espera la felicidad o la armonía, sino un modo diferente de habitar el desamparo e infelicidad de la condición humana.

Consideramos sin duda que los ejercicios espirituales que Hadot rastrea y trae a colación desde la Antigüedad aun tienen posibilidades tanto temáticas, como prácticas, como baluarte ante una sociedad decadente como la nuestra.

CONCLUSIONES

Es menester explorar más el legado de Pierre Hadot, no solo los ejercicios espirituales en cuanto tales, sino las técnicas de investigación filológica heredadas por Pierre Courcelle, su maestro, y la de los juegos de lenguaje legada por Wittgenstein, si bien esta línea no sea biopolíticamente “correcta” dadas la naturaleza y las prioridades del sistema económico mundial vigente y el academicismo imperante.

En esa medida, desde las respectivas prácticas de la filosofía entendida en su sentido originario y del psicoanálisis lacaniano, sería posible la obtención de una convergencia ética. El punto de dicha convergencia sería la transformación de un sujeto que es capaz de decir la verdad de sí.

Una resonancia de los ejercicios espirituales en el mundo contemporáneo radica en su invariable disposición de búsqueda de las condiciones prácticas a partir de las cuales la verdad pueda ser dicha, por ejemplo, en el psicoanálisis lacaniano.

El psicoanálisis presenta en su lógica interna una especie no convencional de "dirección" espiritual, análoga a la que se presentó durante el helenismo, un ejercicio en el que el acceso a la verdad no se opone a la ciencia, tan abierto, que su teoría del sujeto permitiría incluso "formalizar" al sujeto de nuestra época y cultura como una instancia dividida entre saber y verdad, la cual permitiría incluso como a Hadot, la conciliación de contrarios.

Hay cosas que *el panóptico* no puede controlar, como los juegos de lenguaje, juegos de verdad y la lógica interna del psicoanálisis lacaniano en su versión heterodoxa

En Lacan la experiencia del inconsciente es una experiencia transformadora para el sujeto que accede a su verdad, la cual, incluso podría remitirnos a la de la animalidad suprimida por la cultura.

BIBLIOGRAFÍA

Alemán, J. y S. Barraera. (1996). *Lacan: Heidegger*. Buenos Aires: Ediciones del Cifrado.

Allouch, J. (2007). *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual?* Buenos Aires: Epel.

Álvarez, A. (2006). *La teoría de los discursos en Jacques Lacan. La formalización del lazo social*. Buenos Aires: Letra Viva.

Aristóteles (2000) *Ética Nicomaquea*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos

Blanco Trejo Florentino y Cohen García-Juez, María de los Ángeles. *Revista de Historia de la Psicología*, "Esclavos de la libertad: la organización interna de los ejercicios espirituales en el estoicismo clásico." 2015, vol. 36, núm. 1 (marzo) revista de historia de la psicología © 2015: Publicacions de la Universitat de València 2015, vol. 36, núm. 1 (marzo) 13-52 Valencia (España). ISSN: 0211-0040

Boeri, M. (2004) *Los estoicos antiguos: sobre la virtud y la felicidad*. Ed. Universitaria, Chile.

Brun, Jean. (1990) *Les Stoiciens*. París: Presses Universitaires de France.

Bulker, Walter. (2002) *La tradición oriental de la cultura griega*. Barcelona: Acantilado.

Calvo Martínez, T. (2008) *Aristóteles y el aristotelismo*. Madrid: Akal,

Capelletti, A. (1968) *Marco Aurelio*. Buenos Aires: Centro Editor Latinoamericano.

Cicerón, Marco Tulio. (1986) *Sobre la naturaleza de los dioses*. México: UNAM.

Copleston, Friederich. *Historia de la Filosofía*. (Tomo I) México: Ariel, 1979.

- Daraki, M. (2008) *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*. Madrid: Akal.
- Delgado, O. 1999. *Los Bordes de la Clínica*. Buenos Aires: JVE ediciones.
- Dilthey, W. (1975) *Historia de la Filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, (Breviarios, 50)
- Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual, Alianza Editorial, Madrid 2007.
- Epicteto. *Manual y Máximas*. México: Porrúa, 1975. (Sepan Cuántos..., 283)
- Epicteto. *Manual; Disertaciones*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 2007.
- Epicteto. *Pláticas*. México: 1950.
- Foucault, M. (1980). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1983) *¿Qué es un autor?* París: Litoral 9 en <https://docplayer.es/37307-Michel-foucault-que-es-un-autor.html>
- Foucault, M. (1987). *Estrategias del poder*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1987). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. México: Siglo XXI, 1987.
- Foucault, M. (1987). *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2004). *Discurso y verdad en la Antigua Grecia*. Barcelona.
- Foucault, M. (2005). *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: Akal.
- Foucault, M. (2011). *El gobierno de sí y de los otros*. Madrid: Akal.

Foucault, M. (2014) *El coraje de la verdad. El gobierno de si y de los otros (II)*. Madrid: Akal.

Foucault, M. (2005) *La hermenéutica del sujeto*. México: FCE.

Foucault, M. (1990) *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona: Paidós Ibérica.

Foucault, M. (2002) *La historia de la sexualidad* 1. "La voluntad de saber". Siglo XXI. Buenos Aires

Freud, S. [1900] 1989. *La interpretación de los sueños* en Obras Completas. Tomo IV. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. [1914] 1995. *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico* en Obras Completas. Tomo XIV. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. [1919] 1986. *¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la universidad?* en Obras Completas. Tomo XVII. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. [1926] 1980. *¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis? Diálogos con un Juez imparcial*. en Obras Completas. Tomo XX. Buenos Aires: Amorrortu.

García Gual, C. (2013) *Epicuro*, Madrid: Alianza Editorial

Geertz, C. (2002) *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Paidós, Barcelona.

Greneth, P.B. (1980) *Historia de la Filosofía Antigua*. Barcelona: Herder, 1980. 3ª. Ed.

Guthrie, W.J.K. (2000) *Historia de la filosofía griega. Tomo V*. Madrid: Gredos.

Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* México: FCE.

Hadot, P. (2006), *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*. Madrid: Siruela.

Hadot, P. (2009). *La Filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold L. Davidson*. Barcelona: Alpha Decay.

- Hadot, P. (2013). *La ciudadela interior*. Barcelona: Alpha Decay.
- Hadot, P. (2010) *Elogio de la filosofía antigua*. México: Me cayó el veinte.
- Hadot, P. (2010) *No te olvides de vivir. Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*. Madrid. Ediciones Siruela.
- Hadot, P. (2004) *Plotino o la simplicidad de la mirada*. Barcelona. Alpha Decay,
- Hadot, P. (2010) *The Veil of Isis*. Massachusetts. Harvard University Press. 2006.
- Hadot, P. (2009) *Wittgenstein o los límites del lenguaje*. Pre-textos.
- Heidegger, M. (1997) *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos. México: FCE.
- Iniciarte, E. y Zamarripa, J. (1986). *La filosofía social de los antiguos griegos*. México: El Caballito
- Iniciarte, E. y Zamarripa, J. (1986). *Séneca: Educación y Artes Liberales*. México: El Caballito.
- Kojève, A. (1996) *La dialéctica del amo y del esclavo*. Bs. As., Fausto.
- Kojève, A. (1982) *La idea de muerte en Hegel*, Bs. As., Leviatán.
- Lacan, J. *Intervenciones y textos 2*. Bs. As Manatíal
- Lacan, J. (1938); *La familia*. Editorial Argonauta. Biblioteca de Psicoanálisis.
- Lacan, J. (1946) *El Estadio del espejo* en Escritos I. Buenos Aires, Siglo Veintiuno
- Lacan, J. (1987) *Seminario XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires. Paidós.
- Lacan, J. (1999): *Escritos*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2004) *Seminario X, La angustia* (1962-3), 2006, Buenos Aires. Paidós
- Lacan, J. (2008) *Escritos 1*. Buenos Aires. Siglo Veintiuno

- Lacan, J. (2008) *Escritos 2*. Buenos Aires. Siglo Veintiuno
- Lacan, J. (2008) *Seminario XVII. El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires. Paidós.
- Lacan, J. [1975] *Seminario XVII. El Reverso del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (1975) "Peut-être à Vincennes" en *Ornicar?* N°1 París. 1975.
- Lacan, J. (1972) *Seminario XIX*. Clase 12. 21 de junio de 1972. Inédito
- Lacan, J. (1975) *El Seminario*, Libro 1, Los escritos técnicos de Freud
- Lacan, J. (2002) *Seminario XX*. Pág. 43. Ed. Paidós. BsAs.
- Lipovetsky, G. (1994) *El crepúsculo del deber*. Barcelona: Anagrama,
- Lipovetsky, G. (1986) *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- Lledó, E. (2003) *El epicureísmo, una sabiduría del cuerpo, del gozo y la amistad*. Madrid: Santillana.
- López-Guevara, V. (2000) *Organizatividad de la sociedad humana*. Bogotá: Kreusa.
- Lucrecio. (2003) *De rerum natura*. Madrid: Gredos.
- Marco Aurelio Antonino (1985) *Meditaciones*. Madrid: Alianza. (Libro de Bolsillo, 1127)
- Martín García, J. A. (2008) *Los filósofos cínicos y la literatura moral serio burlesca*, Tomo I y II. Madrid: Ed. Akal.
- Nehamas, A. (2005). *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón y Foucault* Madrid: Pretextos.
- Nicol, E. (2004.) *La idea del hombre*. México: Herder.
- Nussbaum, M. (2012) *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Barcelona: Paidós.

Onfray, M. (2002) *Cinismos: Retrato de los filósofos llamados perros*. Buenos Aires: Paidós.

Parménides en, *Escuela de Elea*. Buenos Aires: Aguilar, 1985.

Platón, (2008) *Timeo*, en Diálogos V. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

Platón. (2008) *Alcibíades*, en Diálogos VI. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

Platón. (2008) *Apología de Sócrates*, en Diálogos I. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

Platón. (2004) *El Banquete*, en Diálogos III. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos,

Platón. (1871) *El primer Alcibíades* en *Obras completas de Platón*, por Patricio de Azcárate, tomo primero, Madrid.

Platón. (2008) *La República*, en Diálogos IV. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos,

Programa de investigación de Apertura sociedad psicoanalítica. Disponible en <http://www.apertura-psi.org/>

Roca Jusmet, L. (2010). *Redes y obstáculos*. Alicante: Club Universitaria.

Roca Jusmet, L. (2011). *Budismo zen, psicoanálisis y filosofía*. Enrahonar, 47: 241-251; Barcelona: Servei de Publicacions de la UAB.

Roca Jusmet, L. (2013). "Pierre Hadot y Michel Foucault: dos visiones diferentes sobre la filosofía como arte de vida". *Paideia*, n.º 98, pp.

Rojas Osorio, C. (2006) *La filosofía: sus transformaciones en el tiempo*. Puerto Rico: Isla Negra.

Roudinesco, É. (1995). *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Barcelona: Anagrama.

Roudinesco, É y Plon, M. Diccionario de psicoanálisis. Paidós.

Schejtman, F. y otros. 1998. "Psicoanálisis y Universidad" en El Murciélago N° 8,

Séneca, Lucio Anneo. (1985) *Cartas a Lucilio*. México: SEP.

Séneca, Lucio Anneo. (1986) *Diálogos*. Madrid: Tecnos.

Séneca, Lucio Anneo. (1990) *Obras completas*. Madrid: Editorial Aguilar.

Sloterdijk, P. (2012). *Haz de cambiar tu vida*. Madrid: Pre-textos.

Snell, B. (2007) *El descubrimiento del espíritu*. Barcelona: Acantilado

http://www.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/sitios_catedras/obligatorias/114_adultos1/material/archivos/cangilhen1.pdf

<https://es.scribd.com/doc/131649007/Contra-el-Hombre-Agustin-Garcia-Calvo-1996-pdf>

Zižek, Slavoj, *Cómo leer a Lacan*, p.13-14