

EL PSICOANÁLISIS COMO PRÁCTICA DEL CUIDADO DE SÍ

Paula Sofía Gulman*

RESUMEN. En el trabajo objeto de este resumen abordamos la complejidad de relacionar los pensamientos de Foucault y Freud, destacando la dificultad de definir una síntesis entre ambos y cómo se entrelazan y disocian constantemente. Exploramos una posible lectura de Freud desde una perspectiva foucaultiana, enfocada en las relaciones entre prácticas de sí, de gobierno y de verdad. Estos vínculos nos llevan a pensar en la dimensión política del psicoanálisis y redundan en la relación entre alma y gobierno o psiquis y poder, lo que configura nuestro terreno analítico. Encontramos que el psicoanálisis en la actualidad puede configurarse como una práctica de libertad que, como resistencia, habilite otras posibilidades de subjetivación frente a las normativas de optimización en el gobierno tecno-científico.

PALABRAS CLAVE. Psicoanálisis; *epimeleia heautou*; Freud; Foucault; política.

PSYCHOANALYSIS AS A PRACTICE OF SELF-CARE

ABSTRACT. In this piece of work, we address the complexity of relating the thoughts of Foucault and Freud, highlighting the difficulty of defining a synthesis between them and how they constantly intertwine and dissociate. We explore a possible reading of Freud from a Foucauldian perspective, focused on the relationships between

* Becaria doctoral (CONICET) y docente universitaria Universidad de Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: paula.sofia.gulman@gmail.com

practices of self, government, and truth. These connections lead us to think about the political dimension of psychoanalysis and reinforce the relationship between soul and government or psyche and power, shaping our analytical terrain. We find that psychoanalysis today can be configured as a practice of freedom that, as resistance, enables other possibilities of subjectivity away from optimization norms in techno-scientific governance.

KEY WORDS. Psychoanalysis; epimeleia heautou; Freud; Foucault; politics.

¿Podría suceder que el psicoanálisis como terapéutica, estuviera llamado a ser reemplazado por otras terapéuticas menos laboriosas y más eficaces, mientras que sólo unos pocos hombres privilegiados podrían permitirselo como experiencia única idónea para cambiar su forma de pensar sobre el mundo, sobre la humanidad y sobre sí mismos?

Ellenberger

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo indagamos en una lectura del psicoanálisis como dispositivo y terapéutica a partir de la clave analítica foucaultiana que entreteje *prácticas de sí*–*prácticas de gobierno*–*prácticas de veridicción*. Las resonancias de la producción foucaultiana con la obra de Freud son, por demás, complejas y no tratamos aquí de hacer una revisión de la crítica foucaultiana al psicoanálisis ni de ubicar a Michel Foucault *más acá* o *más allá* del psicoanálisis, sino que nuestros esfuerzos están guiados por el deseo de repensar el psicoanálisis a la luz de la reflexión sobre las distancias y afinidades foucaultianas.

Consideramos que el psicoanálisis –en tanto teoría y práctica terapéutica– resulta de sumo interés para la teoría y ciencia política, puesto que éste, como herramienta con la que los sujetos se hacen a sí mismos, permite pensar en posibles procesos de subjetivación en una época como la nuestra, signada por la caída de las instituciones, del Otro, de una moral unificada, en síntesis, una época atravesada por la caída de un universo común de significaciones.

En pos de ordenar el desarrollo, comenzamos por introducir algunas observaciones elementales para entender la crítica foucaultiana al carácter disciplinario del psicoanálisis y a la primacía de la hipótesis represiva.

Luego, indagamos en la dimensión psíquico-política propia del psicoanálisis, lo que nos permitirá –desde este marco teórico y de prácticas– reflexionar sobre cuestiones relativas al gobierno de sí y de los otros, a la autoridad y a la relación del sujeto con el Otro y los otros. Estas cuestiones resultan centrales al pensamiento político de Michel Foucault y su lectura histórico-crítica.

Consideramos que este recorrido teórico configura un terreno fértil para ensayar la idea de que el psicoanálisis es (y/o puede ser) un ejercicio espiritual y, a la vez, una práctica de libertad. Si las sociedades –neoliberales– contemporáneas tienden a una subjetivación individualizante y a la mercantilización de prácticas con las que los individuos se hacen a sí mismos, ¿podemos pensar el psicoanálisis como práctica de resistencia ante este poder individualizante y omnipresente? ¿Podemos pensarlo como una práctica de libertad cuya condición de posibilidad sea el lazo con el Otro y los otros?

ALGUNAS OBSERVACIONES FOUCAULTIANAS PARA PENSAR EL PSICOANÁLISIS

En 1957, Foucault le adjudica al psicoanálisis de Freud el problema de sostenerse en elementos retrógrados como un naturalismo biológico, prejuicios metafísicos y fantasmas evolucionistas. Aún así, entiende que, en el marco de la psicología del siglo XIX de fuerte pretensión científica, ninguna psicología le dio más importancia a la significación que el psicoanálisis; y, de hecho, rescata que la importancia de Freud reside en que fue “en el curso de la reflexión freudiana que el análisis causal se transformó en génesis de significaciones, que la evolución dio lugar a la historia, y que la exigencia de analizar el medio cultural sustituyó al recurso a la naturaleza” (Foucault, 1994, p. 5).

A partir de esto, podríamos señalar algunas cuestiones. Al menos a esta altura de la obra de Foucault (1994), encontramos un malentendido en sus observaciones sobre el psicoanálisis cuando habla de una teoría de los instintos (de vida o de expansión, de muerte o de repetición [p. 5]). Si bien Freud indaga en una naturaleza humana elemental y necesidades originarias que hacen pie en una materialidad biológica, durante toda su obra se ocupa de distinguir

“instinto” de “pulsión”, precisamente para distanciarse de la preocupación de la psicología de su época de alinearse con las ciencias de la naturaleza, sus métodos y objetos. Dice Freud en *De Guerra y Muerte* en 1915:

La investigación psicológica –en sentido más estricto, la psicoanalítica– muestra más bien que la esencia más profunda del hombre consiste en mociones pulsionales; de naturaleza elemental, ellas son del mismo tipo en todos los hombres y tienen por meta la satisfacción de ciertas necesidades originarias. En sí, estas mociones pulsionales no son ni buenas ni malas. Las clasificamos así, a ellas y a sus exteriorizaciones, de acuerdo con la relación que mantengan con las necesidades y las exigencias de la comunidad humana. (1992g, p. 282-283)

No sabemos si lo que intenta Foucault con su gesto es provocar con la idea de que, más allá de que se lo nombre de otra manera, las pulsiones actuarían como lo hacen los instintos (lo cual también implicaría un malentendido), o, si en aquel momento, no había profundizado aún en estas distinciones. Además, la observación sobre el “naturalismo” de Freud no podría hacerse bajo la misma lente con la que se observa a la psicología del siglo XIX, puesto que el psicoanálisis, desde sus comienzos como práctica y como teoría, se realiza elementalmente en el objetivo de distanciarse de la psicología normalizadora o integrativa de la época, vinculada a darle forma al *hombre*. Es probable que parte de las derivas llevadas adelante por distintos exponentes del psicoanálisis no le hagan justicia a esta salvedad. Y, en parte, comprendemos que muchas de las críticas que Foucault le hace al psicoanálisis, en verdad, son dirigidas a ellos, y no necesariamente a Freud. Sucede así, por ejemplo, con la crítica a lo que Foucault conceptualiza como la “hipótesis Reich” –que no es la “hipótesis Freud” y que en ningún momento vincula a la obra freudiana ni a sus desarrollos sobre la represión.

Desde sus comienzos, el psicoanálisis se define en su distancia de la psicología normalizadora y prescriptiva por muchas razones. Esta distancia se sostiene en que el psicoanálisis –a diferencia de las disciplinas psi del siglo XIX– no se corresponde con un estudio del individuo, ni un abordaje individual de la psiquis. La psicología del siglo XIX, dice Foucault (1994), heredó de la *Aufklärung* la preocupación por alinearse con las ciencias de la

naturaleza y por reencontrar en el hombre la prolongación de las leyes que rigen los fenómenos naturales. Las disciplinas psi –como la psiquiatría, la psicología evolutiva, la psicología de las diferencias individuales y la psicología del aprendizaje, entre otras– de pretensión positivista y de corte individual funcionaron como ciencias estratégicas de los Estados que proveían cuerpos de especialistas y un arsenal de técnicas para responder a los problemas sociales que surgían en el advenimiento de la modernidad (Guillain, 1990). Estos instrumentos –como escalas métricas de inteligencia, tests de coeficiente intelectual y líneas del desarrollo psicobiológico–, muy pronto, se convirtieron en las herramientas legitimadas para establecer criterios de normalidad y anormalidad en distintas áreas de la vida social. Así, los individuos quedaron definidos en función de la distancia a la norma en la que se encontraban;¹ y esta distancia era explicada exclusivamente por el factor “psi”.

¿Y qué sucedió con el psicoanálisis? Persiste la pregunta, “¿cómo es que el psicoanálisis no individualiza problemas políticos y sociales?” Podemos comenzar apuntando que, respecto de la construcción del aparato teórico psicoanalítico, Freud fue muy cauteloso en evitar –lo que él llamó– una “síntesis explicativa” de fenómenos sociales y políticos complejos, como el origen de la sociedad, la religión o la eticidad. Comprendía muy bien que el psicoanálisis no podría explicar fenómenos como éstos en su totalidad, aun cuando le diera al “factor psicoanalítico” la mayor importancia.

Al mismo tiempo, no concebía la posibilidad de entender la vida social o política por separado de la vida anímica. Y, sin embargo, en términos generales, la pregunta por la implicancia de la psiquis en el análisis social y político ha sido anulada con el argumento de que no es propicio recurrir a ella dado que conduciría a la psicologización de fenómenos cuya naturaleza es otra. Muchas de estas lecturas olvidan que Freud, además de desarrollar extensamente una teoría sobre el aparato psíquico, teorizó sobre la sociedad y la cultura en su conjunto en escritos como *La moral sexual cultural y la*

¹ Durante el siglo XX, se difundió y se acentuó fuertemente el uso de estos instrumentos puesto que la guerra fría y, sobre todo, la carrera espacial, requerían individuos cada vez más precoces física e intelectualmente. El aplicacionismo de las disciplinas psi del siglo anterior a distintas áreas del campo social se hizo de una forma en la que se identificaban individuos como aptos-no aptos, escolarizables-no escolarizables, militarizables-no militarizables; a la vez que la explicación para estas categorizaciones se volvía enteramente psicológica.

nerviosidad moderna de 1908, *El porvenir de una ilusión* de 1927 y *El malestar en la cultura* de 1929. *Tótem y Tabú* de 1913, texto al que el mismo Freud le adjudica una relevancia específica, resulta uno de los textos freudianos más citados por teóricos políticos, y, según Roberto Espósito, es uno de los “tres más terribles textos de la filosofía política contemporánea” (2006, p. 37).

Pero, incluso al interior del entramado conceptual del psicoanálisis –y también de sus antecedentes teóricos– encontramos que, tanto fenómenos o expresiones de la psiquis, como ésta en sí misma, tienen, en parte, un origen social y político que las constituye. En este trabajo, ilustramos esta premisa cuando consideramos los desarrollos respecto del *superyó* (instancia fundante del aparato psíquico).²

Además de Espósito, numerosos teóricos tomaron implícita o explícitamente problemáticas nodales de la teoría de Freud, sino directamente a su obra, como eje de sus discusiones, dando cuenta de la profunda importancia de los postulados psicoanalíticos. Norbert Elias, en *El proceso de la civilización* de 1939, postula que:

Solamente se alcanza una comprensión verdadera de la historia de las ideas y de los pensamientos cuando, además del cambio de las relaciones interhumanas, se estudia la estructura del comportamiento, el entramado de la estructura espiritual en su conjunto. (1989, p. 494)

Incluso, los desarrollos freudianos sobre las dinámicas pulsionales resultaron fundamentales para la obra de Deleuze y Guattari, *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, en tanto que, para estos autores, lo que Freud y los primeros analistas descubren es “el campo de las síntesis libres en las que todo es posible, las conexiones sin fin, las disyunciones sin exclusividad, las conjunciones sin especificidad, los objetos parciales y los flujos” (Deleuze y Guattari, 1985, p. 59); lo cual les permitió elaborar la sustanciosa

² Podríamos pensar también en los desarrollos freudianos sobre la constitución del narcisismo y la reelaboración que hace Lacan desde los registros para explicar cómo el yo se constituye a partir de un-otro en el espejo y de Otro que le dice: ese-otro eres tú. Es esta escena social la que constituye al yo como tal y el yo debe entenderse como una reconstrucción psíquica de esta interacción. El yo, en definitiva, es fundamentalmente otro. Si no le dedicamos aquí una consideración mayor a estos desarrollos es porque excede los límites y alcances de nuestro trabajo.

conceptualización sobre las máquinas deseantes. En esta obra –que se suele entender como una de las críticas más profundas al psicoanálisis–, Deleuze y Guattari reconocen el estatuto político del inconsciente, aun cuando no consideren que allí se alojan deseos edípicos incestuosos y parricidas.

Las consideraciones hasta aquí realizadas pretenden introducir la idea de que el psicoanálisis como aparato teórico está en las antípodas de una comprensión “psicológica” o “individual” de los fenómenos sociopolíticos. Y, más lejos aún, de una pretensión normalizadora de las derivas de la libido. Buscamos abonar a estas ideas a lo largo del trabajo.

Ahora bien, ¿qué podemos introducir respecto del psicoanálisis como terapéutica? Si nos detenemos en la obra de Michel Foucault, vemos que allí se rescatan gestos importantes que agregan una cierta complejidad al análisis de esta distancia entre psicoanálisis como terapéutica y la psicología del siglo XIX (y podríamos agregar, del siglo XX también). Fundamentalmente, podríamos ordenar estas observaciones alrededor de dos piedras de toque que preferimos resumir en estos axiomas freudianos: I) las histéricas tienen algo que decir; y II) no hay objeto predeterminado del deseo.

I) Mientras que sus pensadores contemporáneos del campo “psi” se mantenían, como Pierre Janet, dentro de los límites del canon tradicional, la universidad y las sociedades culturales establecidas, “Freud rompió abiertamente con la medicina oficial” (Ellenberger, 1976, p. 473). El interés por lo que las histéricas podían decir sobre su padecer es un asunto radical, puesto que nos indica que, al menos para Freud a fines del siglo XIX, la verdad no se revelaba a partir de la puesta en práctica de la lógica médica hegemónica. Al contrario de toda la tradición que lo antecedió, para Freud, el lugar del médico (configurado por su saber y su propósito de curar) no se correspondía con el lugar de la verdad, sino que el agente del padecimiento es a su vez el agente (y el único en términos de verdad) que tiene algo que decir sobre su padecimiento. Tal planteamiento nos remite a que la verdad del sujeto no es el saber sobre el sujeto, su sexualidad, su neurosis, etc., sino que el acceso a la verdad del sujeto está dado por su no-saber. Precisamente es a partir de Foucault que podemos profundizar las relaciones entre sujeto y verdad, en concreto, a partir de sus investigaciones sobre sexualidad desde una analítica del poder.

Siguiendo a Sferco, la sexualidad en la Modernidad se vuelve para Foucault un asunto de doble problematización, puesto que “atañe tanto al

modelado estratégico de una analítica de poder como a los dispositivos que le permiten abordar el poder en el ejercicio mismo de su circulación y en su específica producción de efectos de conducta” (Sferco, 2020, p. 6-7). En el ascenso de la preocupación por la sexualidad en el siglo XIX, según Foucault, se dibujan cuatro objetos privilegiados de saber: “la mujer histérica, el niño masturbador, la pareja malthusiana, el adulto perverso” (2002, p. 128). Cada uno de ellos responde a un conjunto estratégico que adquirió hacia fines del siglo XVIII coherencia, eficacia en el orden del poder y productividad en el orden del saber. Respectivamente: la histerización del cuerpo de la mujer, pedagogización del sexo del niño, socialización de las conductas procreadoras y psiquiatrización del placer perverso. Explica Foucault que,

A diferencia de lo que ocurre con otras prohibiciones, las prohibiciones sexuales están continuamente relacionadas con la obligación de decir la verdad sobre sí mismo [...] La asociación de la prohibición y de la fuerte incitación a hablar es un rasgo constante de nuestra cultura. (1990, p. 45-6)

Es en este sentido que Foucault entiende que se debe reemplazar el privilegio de lo prohibido por el punto de vista de la eficacia táctica: “el privilegio de la soberanía por el análisis de un campo múltiple y móvil de relaciones de fuerza donde se producen efectos globales, pero nunca totalmente estables de dominación” (2002, p. 124). En definitiva, el análisis de la producción discursiva por sobre la hipótesis represiva.

Sería inevitable pensar que el psicoanálisis jugó un papel clave en la configuración de un discurso de saber-poder sobre el sexo alrededor de estos conjuntos estratégicos y sus objetos privilegiados. Gran parte de la crítica de Foucault al psicoanálisis reside en este punto. Ahora bien, ¿en qué consisten estas estrategias? Más que controlar o luchar contra la sexualidad o buscar un saber útil, en verdad,

Se trata de la producción misma de la sexualidad, a la que no hay que concebir como una especie dada de naturaleza que el poder intentaría reducir, o como un dominio oscuro que el saber intentaría, poco a poco, descubrir. Es el nombre que se puede dar a un dispositivo

histórico: no una realidad por debajo en la que se ejercerían difíciles apresamientos, sino una gran red superficial donde la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, la incitación al discurso, la formación de conocimientos, el refuerzo de los controles y las resistencias se encadenan unos con otros según grandes estrategias de saber y de poder. (Foucault, 2002, p. 129)

El método terapéutico del psicoanálisis insistiría en “hacer hablar” y, en este sentido, formaría parte del conjunto de disciplinas que abonaron a la construcción de un dispositivo de sexualidad en las sociedades occidentales modernas. Dispositivo que, en palabras de Foucault “no tiene como razón de ser el hecho de reproducir, sino el de proliferar, innovar, anexas, inventar, penetrar los cuerpos de manera cada vez más detallada y controlar las poblaciones de manera cada vez más global” (2002, p. 130).

Años más tarde, Foucault agrega que no se trata de aceptar este saber-poder como un valor dado, sino en analizar estas ciencias que hacen proliferar, innovar, inventar un saber sobre el sexo y penetran el cuerpo como ““juegos de verdad” específicos, relacionados con técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos” (1990, p. 48).

En parte, Freud se anticipaba a las observaciones de su época relativas a una supuesta intención “sugestiva” o “persuasiva” y explicó en *Dos artículos de enciclopedia* (1923) que el procedimiento psicoanalítico se distinguía de esta intención “por el hecho de que no pretende *sofocar* mediante la autoridad ningún fenómeno anímico”³ (Freud, 1992h, p. 246). Sofocar, no, pero quizás sí ¿producir?, ¿encauzar? Creemos que Foucault tuvo la suspicacia de criticar a Freud respecto a esta cuestión. Aún cuando podemos no considerar que Freud estuviese cerca de una psicología productora de un saber normalizador o estuviese justificando prácticas de producción de verdad, el psicoanálisis se topa con una contradicción inherente a su propio método, puesto que la autoridad del analista no sofoca procesos anímicos, sino que los encauza en un discurso. Y, en este sentido, podríamos decir que es parte de este conjunto de ciencias que, como juegos de verdad, inauguran la sexualidad como pieza clave de acceso al poder sobre la vida del cuerpo

³ El subrayado es propio.

y la vida de la especie. Profundizaremos sobre este punto en el apartado 2, donde desplegamos las relaciones entre psicoanálisis y política.

II) No hay objeto predeterminado del deseo, esto es, no hay normalización posible. Dice Freud en *Tres ensayos de teoría sexual* de 1905: “entre pulsión sexual y objeto sexual no hay sino una soldadura, que corrámos el riesgo de no ver a causa de la regular correspondencia del cuadro *normal*, donde la pulsión parece traer consigo al objeto” (1992c, p. 134). Y, con “sexualidad normal”, se entiende “la exigida por la cultura” (Freud, 1992d, p. 170); y fuente de graves injusticias, como adelanta en *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna* de 1908 y retoma en *El malestar en la cultura* de 1929. Muchas de las críticas feministas al psicoanálisis han olvidado el valor que tiene esta proposición en la obra de Freud y los desarrollos sobre la relación entre sexualidad y cultura;⁴ incluso habiendo Freud dejado en claro muchísimas veces que aborrece absolutamente los intentos por hacer coincidir un tipo de sexualidad con un “cuadro normal”. “Nada que ver entonces con la psicología”, dice Allouch, (2004, p. 100). “Es una de las manifiestas injusticias sociales que el patrón cultural exija de todas las personas idéntica conducta en su vida sexual, conducta que unas, merced a su organización, hallarán fácil respetar, mientras que impondrá a otros gravísimos sacrificios psíquicos” (Freud, 1992d, p. 172). Aún cuando el psicoanálisis haya sido históricamente limitado a lo patológico (De Certeau, 2007), incluso la “enfermedad” para Freud no es un alejamiento de una sexualidad (o una psicología) normal. Es, más bien, pensada en términos de perturbación en las regulaciones del aparato psíquico, definición que Foucault adjudica a Pierre Janet, maestro de Freud en la Salpêtrière.

Aún más fundamental, es preciso recuperar el gesto, que reitera en numerosas ocasiones a lo largo de su obra, por el cual explica que las inclinaciones sexuales (por definición, perversas) no pueden entenderse sino a partir de un gradiente. Dice Freud:

⁴ Comprendemos que resultaría de enorme valor académico (además de teórico y práctico) trabajar sobre las críticas de las teorías feministas y *queer* a la obra de Freud en pos de revisar las relaciones entre sexualidad y cultura.

No solo los neuróticos mismos constituyen una clase muy numerosa [de perversos]; también ha de tenerse en cuenta que desde todas las formas de neurosis pueden establecerse series descendentes, sin solución de continuidad, hasta la salud. Por eso pudo decir Moebius, con buenos fundamentos, que todos somos un poco histéricos. (1992c, p. 156)

Este disgusto manifiesto por las categorizaciones en los pares sano-enfermo y normal-perverso no se hizo evidente ni siquiera a muchos de los que tuvieron el coraje de transmitir el psicoanálisis durante el siglo XX y, curiosamente, se fue diluyendo hasta en el canon más serio.

Lo interesante aquí es que “no hay objeto predeterminado del deseo” es un axioma que refiere inmediatamente a la pregunta por la singularidad. Pero que, a partir de las consideraciones freudianas recién expuestas, no puede ser utilizado para intentar fundamentar una supuesta psicologización de los procesos de subjetivación. “No hay objeto predeterminado” no significa que la cultura no privilegie objetos por sobre otros.

El complejo de Edipo debiera ser pensado con esta misma atención. La familia como encargada de la crianza es la que presenta y privilegia objetos sobre otros, prohíbe y castiga ciertas manifestaciones de la sexualidad mientras que ofrece y habilita otras. Este proceso es primordial para el desarrollo psíquico del ser humano, a la vez que es primordial para el desarrollo de la cultura. En *Tótem y Tabú* de 1913, Freud indica claramente que, en el complejo de Edipo, se conjugan los comienzos de la religión, la eticidad, la sociedad y el arte y es la ambivalencia el fenómeno fundamental que hace a estas importantes formaciones culturales. Explica que la ambivalencia bien podría entenderse como un supuesto fundamental de la vida de los sentimientos, o bien podría haber sido “adquirida por la humanidad en el complejo paterno” (Freud, 1992c, p. 158). Y, en una nota al pie, echa luz sobre el alcance de sus contribuciones:

Acostumbrado a los malos entendidos, no considero superfluo destacar expresamente que en las reconducciones aquí propuestas no se ha olvidado la naturaleza compleja de los fenómenos por derivar, y que ellas sólo pretenden agregar un nuevo factor a los ya consa-

bidos, o todavía no discernidos, orígenes de la religión, la eticidad y la sociedad; ese factor es el que se obtiene tomando en cuenta los requerimientos psicoanalíticos. Me veo precisado a confiar a otros la síntesis en una totalidad explicativa. Pero, esta vez, de la naturaleza de esa nueva contribución surge que en semejante síntesis ella no podría ocupar otro papel que el central, aunque se requerirá superar grandes resistencias afectivas antes que se le atribuya esa significación. (nota al pie n°64, p. 158)

Por su parte, Foucault nos vuelve a enfrentar a la misma cuestión, que señalamos en I, sobre la producción discursiva en términos de las relaciones entre poder y verdad. El complejo de Edipo habría instaurado una determinada relación entre poder y saber que caracteriza al proceso de nuestra civilización. Dice Raffin: “produce un lugar ficticio para el poder y la verdad, una construcción histórica que naturaliza una cierta relación entre el poder y verdad por la cual el vínculo entre poder y saber es pensado (...) en términos de justicia, pureza, ‘desinterés’, conciencia y pura pasión por conocer” (2015, p. 64).

Edipo Rey es para Foucault la historia de una investigación de la verdad; pero no la verdad del inconsciente, sino “una investigación de la verdad que obedece exactamente a las prácticas judiciales griegas de esa época” (Foucault, 1994, p. 555, como se citó en Raffin, 2015, p. 67). En cambio, podríamos decir que Freud hace una lectura en pos de ilustrar fenómenos del inconsciente y, en este sentido, dista mucho de una lectura histórico-crítica como la de Foucault. Aún cuando en los trabajos de Freud sobre la tragedia de Edipo podemos encontrar que gran parte de su análisis tiene el foco puesto en la producción de relaciones sociales y políticas, es cierto que no se puede decir que Freud estuviese pensando en la producción de regímenes de verdad en los términos foucaultianos, ni en que Edipo busca la verdad “porque está en riesgo su poder como soberano” (Raffin, 2015, p. 65).⁵

⁵ Posiblemente resulte un gesto más fiel a la obra freudiana ver en ella un interés y un pensamiento políticos sobre problemas y objetos comunes a los de Foucault más que intentar hacer equivaler los marcos y métodos de análisis de ambos autores. A ello nos dedicaremos en el segundo apartado.

Las lecturas sobre el mito de Edipo marcan fuertemente la distancia que hay entre ambas obras. Distancia que no dice nada en sí misma, solo nos hacemos de ella para puntualizar ciertas cuestiones.⁶ También, por contradictorio que parezca, para retomar la preocupación por la relación entre sujeto-verdad-poder que encontramos en Foucault y también en el psicoanálisis.

Retomando, para Foucault (1994), su lejanía con el psicoanálisis en parte se funda en que éste se arma alrededor de la antropología darwiniana y sostiene un anclaje en las dimensiones biológicas. Sin embargo, reconoce que el psicoanálisis marca una distancia con la psicología normalizadora del siglo XIX de pretensión científica. Principalmente porque entendía que, con el objetivo de un examen riguroso de la realidad humana, Freud inauguraba un estudio objetivo de las significaciones, superando la oposición entre objetivo y subjetivo y comprendiendo la yuxtaposición entre la historia del individuo (en la serie de sus experiencias vividas) y la de la sociedad (en las estructuras por las cuales se imponía al individuo). Cabe aclarar también que Freud sí tomó sus preguntas con una seriedad que él definiría como propiamente científica pero nunca tuvo la idea de hacer del psicoanálisis una ciencia en términos de ciencia moderna y que, con ello, respondiera a sus métodos y criterios.

El psicoanálisis estuvo desde sus comienzos, dedicado a reinterpretar –o reelaborar podría decir Freud hacia el final de su obra– el sentido de las manifestaciones del inconsciente. Para Freud, dice Foucault “no hay diferencia de naturaleza entre el movimiento voluntario de un hombre sano y la parálisis histérica. Más allá de todas las diferencias manifiestas, estas dos conductas tienen un sentido [...] coextensivo a toda conducta” (1994, p. 5-6). Y el problema del sentido cobró, con el psicoanálisis, principal relevancia.

EL PSICOANÁLISIS EN SU DIMENSIÓN PSÍQUICO-POLÍTICA

En lo que sigue, nos dedicamos a probar la idea de que Sigmund Freud fue un pensador –también– político que, a la vez que teje una teoría del aparato psíquico, hace un análisis político de la cultura y los lazos sociales que en

⁶ Lo que podríamos concluir hasta aquí es que Freud entiende –al igual que Foucault– que el poder/gobierno no es un concepto abstracto, como explica Schmid (2002) sino una relación concreta.

ella se configuran. Además, consideramos que las ideas de Foucault sobre la realidad histórica del alma nos permiten abonar a esta premisa y pensar posibles afinidades con el psicoanálisis en cuanto a sus concepciones sobre los vínculos entre psiquis y dominio, alma y poder, gobierno de sí y gobierno de los otros –dependiendo cómo logremos hacer uso de los aparatos conceptuales de ambos autores.

Retomando la crítica al psicoanálisis como disciplina normalizadora, dice Schmid que Foucault esgrimía que el psicoanálisis, dados sus presupuestos conformaba un tipo de saber que “no podía llevar al terreno de la reflexión su propia función dentro de los mecanismos de poder” (Schmid, 2002, p. 42). También planteaba Schmid que solo la reflexión ética de Jacques Lacan supo comprender y abordar esta problemática. ¿Y Freud?

Comenzamos diciendo con Allouch que “no hay otro punto primero y último de resistencia al poder político más que en la relación de sí consigo mismo” (2007, p. 18). De esto se desprende, en principio, que la relación de uno consigo mismo es una relación política porque –agregamos nosotros– se deriva de la relación de uno con los otros; y en segundo lugar, que la relación entre poder y sujeto no se agota en la lógica del sometimiento de sí.

Respecto de lo primero, Foucault en *Vigilar y castigar* de 1975, dice:

Más que ver en esta alma los restos reactivados de una ideología, reconoceráse en ella más bien el correlato actual de cierta tecnología del poder sobre el cuerpo. No se debería decir que el alma es una ilusión o un efecto ideológico. Pero sí que existe, que tiene una realidad, que está producida permanentemente en torno, en la superficie y en el interior del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se ejerce sobre aquellos a quienes se castiga, de una manera más general sobre aquellos a quienes se vigila, se educa y corrige, sobre los locos, los niños, los colegiales, los colonizados, sobre aquellos a quienes se sujeta a un aparato de producción y se controla a lo largo de toda su existencia. (2006, p. 36)

Ya en este pasaje podemos encontrar, de forma condensada, algunos ejes para pensar la producción del alma como aquello que está en la superficie y al interior del cuerpo. El alma, cuya realidad existe y es histórica, es para

Foucault (2006) un efecto e instrumento de la anatomía política y está en constante producción. Producción que ubica directamente como un poder que se ejerce en procedimientos de vigilancia, castigo, educación y corrección. La idea del alma como producto de cierta tecnología del poder sobre el cuerpo le permite a Foucault comprender la historia de la microfísica del poder punitivo como una genealogía “o una pieza para una genealogía” del alma moderna (2006, p. 36).

Vigilar y castigar es, entre todas las obras de Foucault, la que mejor nos permite puntuar una cercanía con la obra de Freud, sobre todo en tanto consideramos que habría una relación analógica entre lo que conocemos como superyó y “el alma” para Foucault; relación que nos permite indagar en el vínculo entre la génesis de la autoridad introyectada (esto es, el superyó) y las prácticas de gobierno de sí y de los otros.

En su *Manuscrito N* de 1897, ya Freud comprendía que el curso del desarrollo psíquico del ser humano se fundía con el desarrollo cultural del mismo. Además, hacía equivaler la cultura a la renuncia progresiva de los seres humanos de “un fragmento de su libertad sexual y de su libertad para incurrir en perversión” (1992a, p. 299). Esta idea forma parte del blanco más frecuente al que se dirigen las críticas foucaultianas al psicoanálisis, como señalamos anteriormente. A lo largo de su obra, Freud desarrollará más profundamente sus ideas respecto de estos problemas sociológicos, – como la relación entre el desarrollo psíquico y el desarrollo cultural, o el autodominio de las pulsiones en pos de la vida social– en vistas del armado de su teoría y práctica psicoanalítica y, si hay algo que queda claro, es que, para Freud, el superyó es una instancia que refleja que no hay una diferencia sustancial entre los procedimientos para lo que podemos llamar el gobierno de sí y el gobierno de los otros. Más bien son dos operaciones co-dependientes del mismo proceso.

Una arqueología de la noción de *autoridad* en la obra de Freud –algo que a nuestros fines solo podemos esbozar y parcialmente– resultaría en elucidaciones fundamentales para pensar la relación entre psiquis y poder, o entre alma y gobierno. En 1900, Freud anticipa que la primera y más antigua autoridad la ocupa la figura del padre y de ésta “han surgido, en el curso de la historia humana, las otras autoridades sociales” (1992b, Nota al pie n°46, p. 230). Cuando luego, en *Tres ensayos* de 1905, Freud habla de la

sobreestimación del objeto sexual –en la infancia, la pareja parental–, indica que es posible que ésta se manifieste como “ceguera lógica (debilidad del juicio) respecto de los productos anímicos y de las perfecciones del objeto sexual, y también como crédula obediencia a los juicios que parten de este último” y concluye: “la credulidad del amor pasa a ser una fuente importante, sino la fuente originaria de la *autoridad*” (1992c, p. 137).

En otras palabras, Freud adjudica a la autoridad un basamento pulsional a la vez que entiende que las relaciones de autoridad son de las más prematuras en el desarrollo psíquico y cultural de los seres humanos. De hecho, todos sus postulados respecto de los *diques* a la pulsión sexual (ejemplifica: “el asco, el sentimiento de vergüenza, los reclamos ideales en lo estético y en lo moral” [Freud, 1992c, p. 161]) indican que éstos emergen como señal ante la educación o la influencia externa. Y agrega que es preciso ver en esos poderes anímicos “un sedimento histórico de las inhibiciones externas que la pulsión sexual experimentó en la psicogénesis de la humanidad” (Freud, 1992c, nota al pie n°36, agregada en 1915, p. 147).

Aparece en 1908 la idea de que sin la educación que limite el autoerotismo en la infancia, la pulsión sexual no se podría gobernar ni valorizar en el futuro; en palabras de Freud: aquel que “no pueda acompañar esa sofocación de lo pulsional enfrentará a la sociedad como criminal, como *outlaw* {«fuera de la ley»}” (1992d, p. 167-168). Freud entiende que la aptitud para la cultura consiste en esta sofocación pulsional que depende de la autoridad externa, pero que es el desasimiento respecto de la autoridad de los progenitores uno de los logros psíquicos más importantes, de hecho, “el único que crea la oposición, tan importante para el progreso de la cultura, entre la nueva generación y la antigua” (1992c, p. 207). Es decir, que los seres humanos precisarán de la capacidad de autogobernarse, de dominarse a sí mismos; en palabras de Freud, una instancia psíquica (superyó) que funcione como la autoridad introyectada. Todo esto no puede más que indicarnos el evidente carácter relacional y social que define a esta instancia psíquica. En definitiva, dirá Freud luego en *De guerra y muerte* de 1915, “es lícito suponer que todas las compulsiones internas que adquirieron vigencia en el desarrollo del hombre fueron en el origen, en la historia de la humanidad, sólo compulsiones externas” (1992g, p. 284). Esta es otra de las premisas teóricas de Freud que adjudicamos a la fuerte –e inexplorada según Ellenberger (1976)– influencia de Pierre Janet.

“La parte más innovadora de *El yo y el ello* es la dedicada al tercer organismo, el superyó, (...) el órgano de observación, juicio y castigo del individuo, la fuente de los sentimientos sociales” (Ellenberger, 1976, p. 598). En *El yo y el ello* de 1923, Freud (1992i) señala la importancia del influjo de la autoridad, la doctrina religiosa, la enseñanza y la lectura para explicar en qué medida el superyó conserva el carácter del padre. Y estos influjos no solo detentan un aspecto represivo. No podemos sino retomar aquí a Foucault para pensar que –como refiere López (2013)–, a diferencia de otros modelos de ejercicio del poder, el gobierno también (y sobre todo) opera a través de técnicas y agentes que “actúan ‘a distancia’ tanto si se trata de intervenir en la dimensión por la cual la población se inscribe en el régimen de los seres vivos como cuando es cuestión de *modelar ‘la superficie de amarre’*” (Foucault, 1992i, p. 124). ¿De qué se tratan las operaciones del superyó si no es de hacer(se) *propias* todas esas técnicas y agentes de gobierno?, ¿...si no es de modelarse como superficie de amarre?, ¿...si no es de gobernarse?

Freud está permanentemente poniendo el foco en el problema de la transmisión entre generaciones de las pautas culturales y normas sociales a través de relaciones de crianza que son relaciones de gobierno y autogobierno. Si estamos insistiendo sobre el superyó como núcleo para pensar estas relaciones es porque, en palabras de Freud es

El monumento recordatorio de la endeblez y dependencia en que el yo se encontró en el pasado, y mantiene su imperio aun sobre el yo maduro. Así como el niño estaba compelido a obedecer a sus progenitores, de la misma manera el yo se somete al imperativo categórico del superyó. (1992i, p. 49)

Todas estas consideraciones nos permiten decir que la unidad de análisis de la matriz conceptual freudiana no es ni puede ser reducida a “un aparato psíquico individual”. Más allá de los escritos de carácter sociológico y/o antropológico (como *Tótem y Tabú*, *El porvenir de una ilusión*, o *El malestar en la cultura*), durante toda su obra, Freud se ocupa de las relaciones de gobierno y autogobierno a la vez que se interesa por las tensiones que

⁷ El subrayado es propio.

éstas pudieran producir. Y, al contrario de como se lo lee, Freud no se limita a pensar las relaciones de crianza, no circunscribe el núcleo teórico de su investigación a “la alcoba de los padres”.

Freud estaba convencido de que las normas culturales según fuesen vehiculizadas por los “conductores” son las que generan que los seres humanos sientan una cultura como *propia* –incluso podrían sentirla como “su posesión más genuina”– y pasen de ser enemigos de la cultura a portadores de ella (Freud, 1992j, p. 11). La introyección de las normas y pautas culturales no solo es necesaria y constitutiva de la cultura, sino también configura la constitución política del aparato psíquico. Y aquí es donde más cerca encontramos a Foucault de Freud.

EL PSICOANÁLISIS COMO PRÁCTICA DE LIBERTAD EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

En los años 70, Foucault despliega dos grandes investigaciones que giran alrededor de dos problemáticas: de qué manera se produjo el dispositivo de sexualidad moderna (como campo de conocimientos y de producción de subjetividades); y de qué manera surge el sujeto de deseo en Occidente. El pasaje entre la primera y la segunda implicó un corrimiento socio-temporal, a partir del cual Foucault comenzó a trabajar sobre otro archivo y leyó sus problemáticas a partir del mundo antiguo, a partir del análisis de las prácticas de sí. Sin embargo, Foucault no pretendía hacer historia sobre el mundo antiguo, sino que buscaba leer en la Modernidad la cuestión de la relación del sujeto consigo mismo.

En lo que sigue, indagamos en estas conceptualizaciones sobre las prácticas de sí en la constitución subjetiva en vistas de considerar la propuesta de Jean Allouch de comprender al psicoanálisis como un ejercicio espiritual. A partir de lo que venimos desarrollando, queda dicho que el psicoanálisis freudiano se ocupó de profundizar en las relaciones entre la producción del sí mismo y el gobierno de sí y de los otros. Si bien no podemos hablar de la noción de “sujeto” en su obra, dedicadamente Freud se ocupó de profundizar en los procesos psíquico-sociales por los cuales un individuo asume un “sí mismo” diferenciado de los otros y cómo éste logra autogobernarse. Y si aquí volvemos a recurrir a un cruzamiento entre Foucault y Freud es porque

las lecturas foucaultianas sobre la constitución del sujeto en Occidente nos proporcionan claves de estudio más que interesantes para comprender las relaciones que el psicoanálisis establece entre el gobierno de sí, la constitución del sí mismo (o del sujeto, en la elaboración lacaniana) y la producción de verdad. Ahora bien, “¿qué es entonces el psicoanálisis?”, se pregunta Allouch (2007, p. 29). ¿Es posible pensarlo como un ejercicio espiritual? ¿Y como práctica de libertad? Y si es así, ¿es acaso una conquista lacaniana?

En el devenir de la elaboración freudiana, las primeras técnicas psicoanalíticas deben ser consideradas, dice Ellenberger, como una “transformación de las viejas técnicas de los hipnotizadores” (1976, p. 606). Agrega Ellenberger que el psicoanálisis incorporó principios de otras técnicas psicoterapéuticas entonces conocidas. La confesión que alivia secretos penosos patógenos, la exploración de la vida interior de deseos y ambiciones frustrados y la indagación en las fantasías fueron parte integrante fundamental para la confección de la técnica psicoanalítica. Particularmente, siguiendo al historiador biógrafo de Freud, la utilización terapéutica de la neurosis de transferencia “es comparable a los conjuros de la posesión latente en el exorcismo, o a las técnicas mesmerianas de la producción de crisis para controlarlas luego gradualmente” (Ellenberger, 1976, p. 606-607). Estos y muchos otros fueron mecanismos técnicos que incorporó Freud al procedimiento terapéutico.

Por su parte, Foucault –tempranamente en su obra– habla de la cura psicoanalítica y dice que el rol del terapeuta reside en “reducir la intensidad del conflicto, aflojar el dominio del ‘ello’ y del ‘super-yo’, ensanchar y fortalecer los mecanismos de defensa” (1994, p. 6). Es cierto que gran parte de lo que conocemos como *psicología del yo* toma sus premisas de la obra freudiana, pero estamos lejos de coincidir con esta interpretación respecto del lugar del psicoanálisis, de su ética y de su terapéutica por múltiples motivos. Para no alejarnos demasiado de nuestro objetivo, podríamos resumir que, para Freud, somos vividos por poderes ignotos ingobernables;⁸ lo cual quiere decir que reivindicar el imperio de la consciencia y el poderío de sus mecanismos está destinado al fracaso. Y, puesto que lo que nos rige fundamentalmente son los procesos inconscientes, fortalecer o ensanchar mecanismos yoicos –además de que sería imposible llevarlo adelante sino mediante una normalización– no haría más que obstaculizar un proceso *analítico*.

⁸ Idea que Freud le agradece y le atribuye a Georg Groddeck.

Sin embargo, lo que nos interesa rescatar de aquellas elaboraciones de Foucault reside en que el conflicto que se da entre las formas individuales de satisfacción y las normas sociales de conducta –todo aquello que encontramos sintetizadamente en el tercer capítulo de *El malestar en la cultura* de 1929– es resultado de la dialéctica entre el pasado y el presente. Pero, como vimos en el apartado anterior, el pasado no es equivalente a “la experiencia individual adquirida” y el presente no es equivalente a “las estructuras sociales que se imponen”. Y el problema para Freud nunca pudo ser capturado en la oposición individuo-sociedad, sino que su foco quedaría dirigido hacia el movimiento dialéctico entre estas dos historias. Una relación política, diríamos nosotros, de gobiernos y resistencias. Y la psiquis, un efecto –político– de esta dialéctica.

Para trabajar los vínculos entre el gobierno, la verdad y la relación del sujeto consigo mismo, a fines de los años 70, Foucault apunta al concepto de “gubernamentalidad”. En el transcurso de la obra de Foucault es la dimensión del sujeto, dice Gros “la que se ha abierto para desarrollar formas de gubernamentalidad que éste recibe puramente de sí” (2007, p. 119). La gubernamentalidad refiere la biopolítica en acción, la cual remite, a su vez, al problema de la determinación de la conducta de los hombres. El poder se entrama con la vida en tanto le da una forma impidiendo que asuma otras. Y la noción misma de gubernamentalidad, como explica Raffin “contiene ya en sí la posibilidad de su contrario, es decir, de la resistencia y de la institución de un nuevo orden” (2018, p. 48). En este sentido, comprendemos que el gobierno de sí, como pilar en la constitución de la subjetividad, es la roca base de la resistencia política.

En la medida en que Foucault desarrolla su análisis del gobierno en sus investigaciones sobre la hermenéutica del sujeto, se interesa por las técnicas de sí que informaban modos de subjetivación –como señala Raffin “tanto en el sentido de sujeción como de autoproducción en base a los propios deseos” (2021, p. 332). En la indagación sobre las prácticas de sí en el mundo antiguo y en la Edad Media, busca las claves de interpretación, comprensión e interacción con problemáticas del mundo moderno (Raffin, 2021, p. 332). Y, precisamente respecto de las investigaciones que Foucault presenta en su curso de 1982, Allouch propone que un psicoanalista “no podría menos que sentirse afectado por la extrema cercanía del ejercicio psicoanalítico con esas prácticas antiguas del cuidado de sí” (2007, p. 34).

Hasta ahora, no hemos hablado del “cuidado de sí”. El *souci de soi*, dice Raffin, remite en Foucault a la idea de inquietarse o preocuparse por uno mismo como un “trabajo sobre sí, como un cuidado sobre sí y como una aplicación a sí mismo” (Raffin, 2018, p. 49).

Dice Foucault:

Cuando todavía no hemos cuidado de nosotros mismos, estamos en estado de *stultitia*. Así pues, la *stultitia* es, si lo prefieren, el polo opuesto a la práctica de sí. [...] El *stultus* es quien no se preocupa por sí mismo (...) quien está expuesto a todos los vientos, abierto al mundo externo, es decir, quien deja entrar a su mente todas las representaciones que ese mundo externo puede ofrecerle. Representaciones que acepta sin examinarlas sin saber analizar qué representan. El *stultus* está abierto al mundo externo en la medida en que deja que esas representaciones, en cierto modo, se mezclen dentro de su propio espíritu –con sus pasiones, sus deseos, sus ambiciones, sus hábitos de pensamiento, sus ilusiones, etcétera–, de modo que es, entonces, la persona que está expuesta a todos los vientos de las representaciones externas y luego, una vez que éstas han entrado en su mente, es incapaz de hacer la división, la *discriminatio* entre el contenido de esas representaciones y los elementos que nosotros llamaríamos, si ustedes quieren, subjetivos, que se mezclan en ella. [...] Por otra parte, y como consecuencia de ello, el *stultus* es quien está disperso en el tiempo: no sólo abierto a la pluralidad del mundo exterior, sino disperso en el tiempo. El *stultus* es quien no se acuerda de nada, quien deja que su vida pase, quien no trata de llevarla a una unidad rememorando lo que merece recordarse, y [quien no dirige] su atención, su voluntad, hacia una meta precisa y bien establecida. El *stultus* deja que la vida pase y cambia de opinión sin respiro. Por consiguiente, su vida, su existencia, transcurre sin memoria ni voluntad. (2001, p. 135-136)

¿Qué implica entonces salir de la *stultitia* si no es a partir de una práctica de sí que se funde en la constitución de un sí mismo como interior, del advenimiento de la experiencia de un interior discriminado de un mundo externo? Problema psicoanalítico por excelencia planteado por Freud –al

menos— desde el planteo su segunda tópica para el aparato psíquico. Y más aún, si hay algo que tanto Foucault como el psicoanálisis dejan en claro es que no se puede salir de la *stultitia* como quien emerge solo de las olas. Salir de la *stultitia*, dice Foucault,

En la medida misma en que ésta se define por esa no relación con el yo, no puede ser obra del propio individuo. La constitución de sí mismo como objeto susceptible de polarizar la voluntad, de presentarse como el objeto, el fin libre, absoluto y permanente de la voluntad, sólo puede lograrse por medio de alguna otra persona. [...] Entre el individuo que no quiere su propio yo y quien haya llegado a una relación de dominio de sí, de posesión de sí, de placer consigo, que es en efecto el objetivo de la *sapientia*, es preciso que intervenga el otro. Puesto que estructuralmente, por decirlo así, la voluntad, característica de la *stultitia*, no puede querer preocuparse por sí misma. Por consiguiente, la inquietud de sí requiere, como pueden verlo, la presencia, la inserción, la intervención del otro. (2001, p. 138)

En este punto, lo interesante de la indagación foucaultiana sobre el cuidado de sí reside en que éste está necesariamente atravesado por la dimensión de la alteridad. Inquietarse o preocuparse por uno mismo es un trabajo que implica el cuidado de sí mismo a la vez que implica el cuidado de los otros, “no sólo en la medida en que el cuidado va a estar dirigido también a los otros, sino porque, aun pensado desde la instancia meramente individual, implica a los otros” (Raffin, 2018, p. 49).

“El *stultus* deja que la vida pase y cambia de opinión sin respiro” leíamos en Foucault (2001, p. 136). La multiplicación radical de las terapéuticas en la actualidad ha dado lugar a que sea la opinión masiva la que determine los ejercicios mediante los cuales los individuos intentan vivir. Hoy en día, dice López “esas convicciones son promovidas por campañas mediáticas de alta incidencia [y] ciertamente, nadie nos impone nada y no obstante todo el tiempo estamos instados a desear, a pensar, a consumir, como determinados medios masivos de comunicación promueven” (2013, p. 130). Los modos de subjetivación política en la actualidad redundan en un sujeto cuya existencia transcurre sin memoria ni voluntad. Ni la medicalización

ni las terapéuticas actuales como el *coaching* o el *mindfulness* –o también podemos pensar en los vínculos terapéuticos con *bots* (Gulman, 2022)– encuentran un sujeto atravesado por sus coordenadas históricas y situadas.

Elisabeth Roudinesco explica que, en la actualidad, la psiquiatría abandonó el abordaje dinámico y plural basado en la subjetividad (psíquica, social y biológica) y –fuertemente influenciada por la psicofarmacología– devino una práctica basada en la descripción del síntoma; por lo que “se redujo pensar a una mera actividad neuronal, el sujeto, a un comportamiento y, el deseo, a un nivel de serotonina” (Roudinesco, 2023, p. 302). Siguiendo a la autora, hoy en día, lo que tienen en común las llamadas “psicoterapias” es, por un lado, su fundamento en el DSM (el manual estadístico y diagnóstico de trastornos mentales); y, por otro lado, que todas ellas prometen felicidad a aquellos que sufren (Roudinesco, 2023, p. 301). Estas terapias encuentran terapias –es decir, se encuentran a sí mismas, en su éxito o en su fracaso– y –en el mejor de los casos– terapeutas, guiados por criterios médicos hegemónicos. Dado el modelo computacional de gobierno en la actualidad, resulta coherente que la industria tecnocientífica hubiese operacionalizado la vulnerabilidad de los seres humanos en pos de abonar a la optimización de sus propias tecnologías (Gulman, 2022).

Transformar nuestras singularidades para provocar un gesto de libertad implica –como dice Raffin– “ejercer poderes otros” (2002, p. 47); y, encontramos en el psicoanálisis aquel gesto que desafía los modos de vivir y de ser como producto mercantil. Se trata de “reescribir nuestras vidas al interior de los pliegues de las historias personales, colectivas, coyunturales o estructurales que nos tocan vivir” (2002, p. 47).

Tomando estas consideraciones, Allouch (2007) entiende que el psicoanálisis como terapéutica se distancia, por mucho, de lo que denominábamos “función psi” y la psicología normalizadora. “Pero entonces, ¿de qué manera no psicológica tener cuidado de sí?” se pregunta Allouch, y continúa: “La respuesta pasa por una experiencia de lectura, la de *La hermenéutica del sujeto*” (2007, p. 34). La transmisión psicoanalítica rompe con la lógica médica-hegemónica moderna por la cual se entendería que de un lado están “los locos” y del otro los que atienden” (Allouch, 2007, p. 36)

⁹ La traducción es propia.

–y, por ende–, los que saben y, entonces, curan. El análisis, concluye, no es una psicología:

Iniciar un análisis es tener cuidado de sí mismo, del propio ser, como a su manera lo hacían los Terapeutas. Solicitar un análisis, comprometerse en él, llevarlo a su término, es haber percibido, por la insoportable gracia del síntoma, que la manera en que uno cuidaba de sí mismo hasta entonces era calamitosa. (Allouch, 2007, p. 31)

Las técnicas ya mencionadas que Freud incorporaba al procedimiento terapéutico no explican por sí solas la potencia del psicoanálisis como práctica del cuidado de sí. La observación que hace Ellenberger en este punto resulta crucial. El carácter único del psicoanálisis como terapéutica procede del autoanálisis de Freud. Es decir, difiere de cualquier otro método terapéutico por el hecho de que el paciente “repite la experiencia de la propia enfermedad creadora de Freud, aunque en forma atenuada y bajo una guía cualificada” (Ellenberger, 1976, p. 608). Curiosamente, el proceso de análisis es un proceso de transformación, de “reestructuración” de la personalidad, según los psicoanalistas.

Lo valioso de las consideraciones de Sigmund Freud sobre el psicoanálisis como terapéutica descansa en que “habría inventado una manera inédita de cuidar de sí” (Allouch, 2007, p. 31); que surge inevitablemente a partir de la preocupación de Freud por sí mismo y, a la vez, por los demás. ¿Qué es el psicoanálisis sino el ejercicio de volver sobre la relación que tiene el viviente consigo mismo? Y, sobre esta pregunta, llamamos la atención respecto a que no se trata del análisis de lo que haga un individuo como si éste fuese “un huevo vacío diferenciado en su superficie por el contacto con el mundo de la percepción” (Lacan, 1981, p. 14). El psicoanálisis francés entiende que, justamente, el descubrimiento de Freud radicaba en su manera de estudiar un caso en su singularidad. Y, esto quiere decir, según Lacan, que:

El interés, la esencia, el fundamento, la dimensión propia del análisis es la reintegración por parte del sujeto de su historia hasta sus

últimos límites sensibles, es decir hasta una dimensión que supera ampliamente los límites individuales.¹⁰ (1981, p. 26)

Una de las reelaboraciones más radicales del psicoanálisis es haber adoptado la noción de “sujeto” por sobre la de “individuo”. El ideal del análisis no es el autoconocimiento, sino, en primer lugar, hacer al sujeto capaz de sostener un diálogo analítico; y, cuando hablamos al otro, es para permitirle al otro acordar su lenguaje con el de uno. Por eso, dice Lacan “tú” no es una señal, sino “una referencia al otro, es orden y amor” (1981, p. 14). Lo que nos interesa del psicoanálisis como terapéutica es que la situación analítica es una estructura; y, es sólo a partir de ella que son aislables o separables ciertos fenómenos. Más bien, es otra la estructura –la de la subjetividad– “la que crea en los hombres la idea de que pueden comprenderse a sí mismos” (Lacan, 1981, p. 13).

Y, en segundo lugar, lo esencial del análisis es la reconstrucción. Se trata menos, entonces, de recordar vivencias pasadas que de la posibilidad de “reescribir la historia” (Lacan, 1981, p. 29). Slavoj Žižek, en su escrito *From Freedom to Liberation*, trabaja las relaciones entre psicoanálisis y política; y, allí, explica que la forma más básica de libertad reside en el ejercicio de detener o bloquear lo que espontáneamente uno querría hacer, no de la decisión positiva de hacer algo (2023, p. 44). Y eso, debería llevarse hasta la última instancia: la negación del yo [*self-negation*]. Retomando el trabajo de Derek Hook (2020) sobre lo que llama “(Post)Apartheid Sudáfrica”, Žižek explica que el mayor gesto de libertad es abandonar lo que uno es. Y, “lo que uno es” refiere a investiduras narcisistas e identidades simbólicas y fantasmáticas¹¹ (Hook, 2020, p. 629, como se citó en Žižek, 2023, p. 46). Ése es el primer paso para devenir en lo que uno no es, pero puede ser.

A ese ejercicio que, como resistencia a los poderes, le permite al viviente reelaborar su historia y volverse *sujeto* de su propia existencia, Foucault lo

¹⁰ En eso se basa el fundamento del psicoanálisis y su crítica a la psicología del yo, la cual se sostiene en que no nos dirigimos sino al yo y no tenemos comunicación sino con el yo y todo debe pasar por el yo. En cambio, el psicoanálisis entiende al yo como un síntoma privilegiado en el interior del sujeto. Dice Lacan “el síntoma humano por excelencia, la enfermedad mental del hombre” (1981, p. 32).

¹¹ La traducción es propia.

llama “práctica de libertad” (Raffin, 2018, p. 56). Aquí se ata otro de los nudos que unen los hilos de Foucault y Freud. La relación entre prácticas de sí y prácticas de resistencia que recién señalábamos se entrama inevitablemente con las prácticas del decir verdadero.¹² La *parrhesía* es precisamente una práctica de sí que implica una relación consigo mismo y con los otros, como juego y experiencia. Foucault en *La voluntad de saber* habla de una relación afectiva necesaria para la dirección individual espiritual. Una dirección que implicaba una determinada “manera de decir”, una “apertura del corazón”, eso es la *parrhesía*: “decir todo, decir la verdad, hablar con franqueza, *franc parler*; representa una técnica a la par que una virtud, un elemento fundamental, en suma, dentro del ‘arte de uno mismo’” (Schmid, 2002, p. 58-59). Lo más relevante, lo que está en el centro de la parrhesía, es la posibilidad de subversión de las relaciones de poder existentes (Gros, 2007; Schmid, 2002). El sujeto, para Foucault, posee una libertad “que no domina en absoluto desde arriba”, explica Veyne (2004, p. 60); más bien se trata de una libertad como “posibilidad concreta” que no es posible abstraer de su contexto histórico (Potte-Bonneville, 2007, p. 215). El sujeto siempre tiene la posibilidad de reaccionar contra el objeto y de tomar distancia respecto de sí mismo. Es por ello que el hombre nunca cesó de “construir y transformar sus numerosas subjetividades” (Veyne, 2004, p. 62).

A MODO DE CONCLUSIÓN

Lo complejo de las relaciones que buscamos entre Foucault y Freud es que no podemos definir un “Foucault con Freud” y un Foucault más allá de él; encajan y desencajan constantemente.

A partir de todo lo considerado, arriesgamos a decir que aquel “giro” que ubica Raffin (2021) respecto de la obra foucaultiana entre los años ‘70 y los ‘80 retoma un gesto psicoanalítico; sobre todo, en cuanto a la transformación (espiritual) del sujeto, la dialéctica entre gobierno y resistencia y la

¹² El acceso a la verdad del sujeto no equivale al saber. Lo cual aleja aún más al psicoanálisis de la función psi. Eso se reconoce Foucault a Lacan, haber retomado la pregunta de los antiguos por la relación entre sujeto y verdad. Respecto de esto, dice Allouch “estamos verdaderamente en el terreno de Freud, quien no dejaba de incitar a sus pacientes, en un dialéctico o no, a que abrieran su corazón pero también a que fueran francos” (2007, p. 39-40).

pregunta por el decir verdadero. Después de todo, siguiendo la lectura de Potte-Bonneville, tanto *El uso de los placeres* de 1984, como *La inquietud de sí* de 1984, debieran leerse en su sentido pragmático, es decir, no como obras que describen la manera en que los sujetos se producen y se transforman sino como obras que producen y forman “una subjetividad en el pensamiento” (Potte-Bonneville, 2007, p. 143).

En este trabajo, desplegamos algunas ideas sobre una posible lectura de la obra de Freud desde la clave analítica foucaultiana que se define en la relación entre *prácticas de sí*–*prácticas de gobierno*–*prácticas de veridicción*. Esto fue posible, por un lado, por las concepciones sobre el alma en su forma individual e interindividual, que indiscutiblemente reúnen a ambos autores. Y, por otro lado, por la tesis que resumimos como: no hay modo de no ser gobernados, pero hay intersticios que agrietan esa captura. Como señalamos, el poder somete a la vida impidiendo que asuma otras formas; pero al mismo tiempo la vida escapa a ese poder que la somete.

Más allá de los escritos explícitamente dirigidos a preocupaciones antropológicas y sociales, indagando al interior del aparato conceptual freudiano nos encontramos con que el estudio de la psiquis es, al mismo tiempo, un análisis político de la cultura y los lazos sociales. Expresa Foucault que la importancia del psicoanálisis de Freud deviene sin duda de la impureza misma de sus conceptos: “*es en el interior del sistema freudiano que se produce ese gran trastocamiento de la psicología*”¹³ (1994, p. 5).

Con todo, comprendemos que el pensamiento de Foucault se constituye en un lugar privilegiado para cuestionar los presupuestos teóricos del psicoanálisis y, a la vez, para restituirle el lugar de ejercicio terapéutico y también de “práctica de libertad”.

Por último, apuntamos que ver en Freud una preocupación “científica” no excluye el hecho de que el psicoanálisis como disciplina y como aparato teórico-conceptual se realiza en la distancia con lo que denominamos como “función psi”. Después de todo, este trabajo también estuvo guiado por la determinación de retomar el carácter político del psicoanálisis freudiano puesto que la operación de adjudicar a Freud el intento de aproximarse a las disciplinas psi obstaculizó y tergiversó la lectura y transmisión de gran parte

¹³ El subrayado es propio.

de su obra. Volver a Freud desde una lectura analítica foucaultiana es una apuesta por una lectura del psicoanálisis como práctica de libertad a partir del cuidado de sí (y de los otros).

Convocar a los sujetos desde su historia singular apelando a su memoria (singular y colectiva) y a su voluntad implica el gesto político de resistir ante las pautas de optimización, aceleración y obsolescencia que conllevan los modos masivos de individualización propios del gobierno tecno-científico. Allí reside la potencia del psicoanálisis como ejercicio terapéutico. Habilitar un lugar donde lo singular no se vuelve personal y, por ende, no puede volverse una cifra, unidad elemental para la dominación en la actualidad.

FUENTES CONSULTADAS

- ALLOUCH, J. (2007). *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- ALLOUCH, J. (2004). Con, sin y con Foucault. En Eribon, D. (Dir.). *El infrecuente Michel Foucault*. pp. 95-104. Buenos Aires: Letra Viva + Edelp.
- DE CERTEAU, M. (2007). Psicoanálisis e historia. En *Historia y psicoanálisis*. pp. 23-40. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1985). *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós.
- ELIAS, N. (1989). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Ciudad de México: FCE.
- ELLENBERGER, H. (1976). Sigmund Freud y el psicoanálisis. En *El descubrimiento del inconsciente*. Madrid: Gredos.
- ESPÓSITO, R. (2006). *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz.
- FOUCAULT, M. (1990). *Tecnologías del yo*. En *Tecnologías del yo*. pp. 45-94. Barcelona: Paidós Ibérica.
- FOUCAULT, M. (1994). La psicología de 1850 a 1950. pp. 120-137. En M. Foucault. *Dits et écrits*. París: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (2001). Clase del 27 de enero de 1982. Primera hora. pp. 129-150. En *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: FCE.
- FOUCAULT, M. (2002). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- FOUCAULT, M. (2003). Las ciencias humanas. pp. 334-375. En *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2006). El cuerpo de los condenados. pp. 11-37. En *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FREUD, S. (1992a). Manuscrito N. En *Obras completas. Tomo I*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FREUD, S. (1992b). La interpretación de los sueños. En: *Obras completas. Tomo IV*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FREUD, S. (1992c). Tres ensayos de teoría sexual. En *Obras completas. Tomo VII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FREUD, S. (1992d). La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna. En: *Obras completas. Tomo IX*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FREUD, S. (1992e). Tótem y Tabú. En: *Obras completas. Tomo XIII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FREUD, S. (1992f). El interés por el psicoanálisis. En *Obras completas. Tomo XIII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FREUD, S. (1992g). De Guerra y Muerte. En *Obras completas. Tomo XIV*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FREUD, S. (1992h). Dos artículos de enciclopedia. En *Obras completas. Tomo XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FREUD, S. (1992i). El yo y el ello. En *Obras completas. Tomo XIX*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FREUD, S. (1992j). El porvenir de una ilusión. En: *Obras completas. Tomo XXI*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FREUD, S. (1992k). El malestar en la cultura. En *Obras completas. Tomo XXI*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GROS, F. (2007). *Michel Foucault*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GUILLAIN, A. (1990). La psicología de la educación: 1870-1913. Políticas Educativas y estrategias de intervención. En *European Journal of Psychology of Education*. Vol. 5. Núm. 1. pp. 69-79.
- GULMAN, P. (2022). La autoridad en la totalidad tecnológica: perspectivas filosófico-políticas sobre el fenómeno del companion chatbot. En *Cuadernos del Sur*. Vol. 51. pp. 99-117.

- LACAN, J. (1981). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 1: Los escritos técnicos de Freud (1953-1954)*. Buenos Aires: Paidós.
- LÓPEZ, C. (2013). La biopolítica según la óptica de Michel Foucault. Alcances, potencialidades y limitaciones de una perspectiva de análisis. En *El Banquete de los dioses*. Vol. 1. Núm. 1. pp. 111-137.
- POTTE-BONNEVILLE, M. (2007). Subjetividad. pp. 139-261. En *Michel Foucault, la inquietud de la historia*. Buenos Aires: Manantial.
- RAFFIN, M. (2021). Lecturas foucaultianas del liberalismo y el neoliberalismo: entre una arqueo-genealogía de las formas del gobierno contemporáneo y la historia de la gubernamentalidad. En *Valenciana*. Núm. 27. pp. 305-338.
- RAFFIN, M. (2018). La noción de política en la filosofía de Michel Foucault. En *Hermenéutica Intercultural, Revista de filosofía*. Núm. 29. pp. 29-59.
- RAFFIN, M. (2015). La verdad y las formas políticas: la lectura temprana de la tragedia de Edipo en Michel Foucault. En *Anacronismo e irrupción*. Vol. 5. Núm. 8. pp. 54-78.
- ROUDINESCO, E. (2023). Psychoanalysts have Contributed to their Own Downfall. pp. 300-306. En Barria-Asenjo, N. y Žižek, S. *Psychoanalysis Between Philosophy and Politics*. Look Publications, Multimedia Cultural Centre Split and the Press of the Faculty of Humanities and Social Sciences Split.
- SFERCO, S. (2020). La genealogía del sujeto de deseo occidental. pp. 51-103. En Antonelli, M. y Sferco, S. (Comps.). *Políticas del deseo, ética de los placeres. Entre el poder y la vida, la encrucijada de la sexualidad en Foucault y Deleuze*. Vicente López: Red Editorial.
- VEYNE, P. (2004). Un arqueólogo escéptico. pp. 23-88. En Eribon, D. (Dir.). *El infrecuente Michel Foucault*. Buenos Aires: Letra Viva + Edelp.

ŽIŽEK, S. (2023). From Freedom to Liberation. pp. 26-49. En Barria-Asenjo, N. y Žižek, S. *Psychoanalysis Between Philosophy and Politics*. Look Publications, Multimedia Cultural Centre Split and the Press of the Faculty of Humanities and Social Sciences Split.

Fecha de recepción: 10 de abril de 2024

Fecha de aceptación: 28 de julio de 2024

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v21i56.1129>