



UNIVERSIDAD
DE LA REPÚBLICA
URUGUAY



UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA

Ejercicio espiritual, cura y cuidado del alma.

Una lectura desde el psicoanálisis.

Trabajo Final de Grado.

Universidad de la República, Facultad de Psicología.

Tutoría: Milán, Guillermo.

Apoyo a tutoría por integración a programas: Garín, Catherine.

Albela, María Paula, 4 956 082-7

Montevideo, 2019

Índice

Introducción	2
1. Una forma de espiritualidad	3
2. Epimeleia Heautou	8
3. Un nuevo cuidado de sí	10
4. Spycanalise	14
5. La espiritualidad en las teorías psicoanalíticas	16
5.1. El alma en la teoría Freudiana.	17
5.2. Jacques Lacan y la espiritualidad.	22
6. Cura. Una última lectura	27
7. Consideraciones finales	30
Referencias Bibliográficas	32

Introducción

El presente Trabajo Final de Grado pretende presentar una discusión, no muy abordada, pero sí existente y ya iniciada sobre el lugar que ocupa la espiritualidad en el psicoanálisis. Profundizando específicamente sobre si corresponde llamar al psicoanálisis una práctica espiritual como autores como Michel Foucault y Jean Allouch plantean.

Se abordarán campos donde se pueden encontrar diferentes formas de espiritualidad como la religión y la filosofía, sus diferentes miradas, y pondré a dialogar conceptos y nociones en común para estos campos, así como también para el psicoanálisis.

Se realizará un recorrido por los autores principales psicoanalíticos, habiendo sido introducidos previamente a una mirada novedosa sobre su letra. De esta forma, se pretende un estudio crítico del estatuto epistemológico del psicoanálisis.

1. Una forma de espiritualidad

A pesar de la imposibilidad de establecer la unidad en la polifonía del discurso psicoanalítico, en tanto el psicoanálisis como Uno no existe, resulta múltiple y dividido. Intentaremos abordar por una forma de lectura posible temáticas que pueden tener una variedad de miradas diferentes, como, por ejemplo, hablar de *un* psicoanálisis que contenga las cuestiones de la espiritualidad. El lugar epistémico del psicoanálisis se ha visto en discusión repetidas veces, a partir de su ubicación en los campos disciplinares que habilitaron teorizaciones muy diferentes entre sí. Algunos autores resaltan esta característica de la disciplina: no hay “el psicoanálisis” ni “los psicoanalistas” (Fernández, 2014).

Si bien la temática que nos convoca es un psicoanálisis donde se abarquen las cuestiones espirituales, resulta necesario comenzar a desarmar la trama que une y asemeja a la espiritualidad y a la religión, ya que hablar de espiritualidad remite inmediatamente a la teología, a la filosofía o a la metafísica. Ellas las han trabajado desde sus inicios, sin embargo, no son de su exclusividad. Las nociones del alma, espíritu, espiritualidad y religión no han tenido siempre relevancia para los psicoanalistas. No obstante, algunos autores consideran que es un trabajo que debería ser abordado (Fernández, 2014). Frente a ello, se pretende una discusión y análisis genealógico que sea capaz de retomar las líneas de la *praxis filosófica* de la espiritualidad que, a pesar de sus mutaciones, son retomadas por el psicoanálisis como uno de los discursos que lo forman y lo constituyen. En *La hermenéutica del sujeto* (1981-82 [2002]) Foucault inicia el diálogo que sirve de unión entre la espiritualidad, de acuerdo a las nociones de la filosofía antigua, y el psicoanálisis, convirtiéndose así en uno de los pilares principales de este nuevo estudio. Allí define a la espiritualidad como un acceso a la transformación. Al decir de Foucault:

podríamos llamar "espiritualidad" a la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Se denominará "espiritualidad", entonces, el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que sustituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad. (Foucault, 1981-82 [2002], p.33)

Para Foucault, se plantea una ruptura que comienza desde San Agustín hasta el siglo XVII. El conflicto se habría producido entre la espiritualidad y la teología y no entre la espiritualidad y la ciencia, como se cree comúnmente. A pesar de dicha ruptura, el trabajo espiritual fue continuado por autores como Spinoza, Kant, Hegel, Heidegger, quedando así circunscripto a los estudios filosóficos. Mientras, en el ámbito de la psicología se habría abandonado la tradición de los estudios del alma, dedicados a la virtud y felicidad del hombre, para dedicarse a imitar las ciencias naturales, buscando la comprensión de los aspectos humanos que pueden ser estudiados en laboratorio. En palabras de Fromm:

Así, la psicología se convirtió en una ciencia carente de su principal sujeto, el alma; se ocupaba de mecanismos, formaciones reactivas, instintos, pero no de los problemas más específicamente humanos: el amor, la razón, la conciencia, los valores. Como la palabra alma tiene asociaciones que comprenden estas superiores facultades humanas, yo las empleo aquí(...), con preferencia a las palabras "psique" o "mente". (Fromm, 1950 [1956], p.17)

En este punto, nos remitimos a la textualidad freudiana en su lectura sobre la religión. Para el autor, el origen de la religión estará en la impotencia del hombre. La religión surgiría en una etapa primitiva del desarrollo humano, cuando el hombre, no pudiendo usar su razón para enfrentarse a fuerzas interiores y exteriores, tiene que reprimirlas o tratarlas con la ayuda de otras fuerzas afectivas. Por lo tanto, lo hace mediante "contra-afectos": fuerzas emocionales cuyas funciones son suprimir y dominar lo que el hombre es incapaz de hacer frente racionalmente. En este proceso, el hombre fecunda una "ilusión". Para Freud, existen similitudes entre la posición que sostiene el sujeto religioso así como el neurótico obsesivo, llegando a afirmar que la religión es una neurosis infantil colectiva, causada por condiciones similares a las que producen la neurosis infantil (Fromm, 1950 [1956]). Freud se empeña en mostrar que las representaciones religiosas provienen de la misma necesidad que todos los otros logros de la cultura: la de preservarse frente al poder de la naturaleza y el esfuerzo por corregir las imperfecciones de la cultura misma. A través de la humanización de la naturaleza el ser humano encuentra respuestas de alivio a conflictos infantiles, ya que estas respuestas están universalmente aceptadas (Freud, 1927-1931 [1992]). Desde aquí, el sentimiento de religiosidad será el efecto del hombre frente a sus faltas e insuficiencias:

Los críticos se empeñan en declarar «profundamente religioso» a cualquiera que confiese el sentimiento de insignificancia e impotencia del hombre frente a todo del universo, olvidando

que ese sentimiento no constituye la esencia de la religiosidad, pues esta adviene sólo en el paso siguiente, la reacción que busca un socorro frente a tal sentimiento. Quien no se decida a dar ese paso, quien se conforme, humillado, con el ínfimo papel del hombre dentro del vasto universo, es más bien irreligioso en el sentido más verdadero de la palabra.

(Freud, 1927-1931 [1992], p.32-33)

Erich Fromm se dedicará en su obra *Psicoanálisis y religión* (1950 [1956]) a plantear otra mirada con respecto a esta temática. Dicho autor plantea una necesidad universal que se da en todos los seres humanos, en todas las culturas y regiones: esta es la necesidad de religión. Ya que la devoción por Dios no es el único tipo de devoción que existe, Fromm considera que otros seres humanos sienten ese grado de devoción por el dinero o bienes materiales, y eso también constituye la religiosidad en las personas. Dicho autor entiende por religión: “cualquier sistema de pensamiento y acción compartido por un grupo, que dé al individuo una orientación y un objeto de devoción” (Fromm, 1950 [1956], p.40).

Siguiendo a este autor, la discusión dejaría de estar centrada en la dicotomía religión o no-religión sino en qué tipo de religión. Para Fromm, la pregunta que sostiene el psicoanálisis es el de si es una religión potencia el desarrollo del hombre o lo paraliza. Lo que a los psicoanalistas incumbe con la religión no es en sí las religiones y sus contenidos, sino la actitud humana que expresa una religión, y la clase de efecto que tiene sobre el hombre, ya sea buena o mala, para el desarrollo de las potencias humanas¹. Por más que la pregunta que se repite a lo largo de la historia ha sido si se cree o no en Dios, esta necesidad innata de religiosidad en las personas ha llevado a teólogos, filósofos, etc. a darle nuevo sentido a la palabra Dios, creando así nuevas concepciones de lo que Dios es. (Fromm, 1950 [1956])

Fromm (1950 [1956]) menciona la importancia que se le debe dar al “desarrollo del hombre” en el psicoanálisis. Basándose en Freud, explica que la meta del desarrollo humano es el logro de ciertos ideales: el conocimiento (razón, verdad, logos), el amor fraternal, la reducción del sufrimiento, la independencia y la responsabilidad. Estos constituirían el núcleo ético de todas las religiones en que se basan las culturas, ya sean orientales u occidentales, las enseñanzas de Confucio y Lao-tsé', Buda, los Profetas y Jesús. “Freud habla en nombre de la esencia ética de la religión, y critica los aspectos teístas y sobrenaturales de ésta, porque impiden la total realización de dichos ideales éticos.” (Fromm, 1950 [1956], p.33)

¹ Se pueden apreciar los postulados de Spinoza en relación a los modos de afección de la substancia (Spinoza, 1677/2018 p. 55-57)

Al respecto, Kristeva en su obra *Al principio era el amor: Psicoanálisis y fe* (1985 [1986]) afirma que Freud considera la religión como una ilusión —en referencia a su obra *El porvenir de una ilusión* (Freud, 1927-31 [1992]) - , pero la misma sería una ilusión gloriosa en tanto sería una construcción carente de realidad, expresa una realidad del deseo de aquellos que profesan la religión (Kristeva, 1985 [1986], p.27).

De ahí en más —y se trata de una innovación radical—, el análisis propone un modelo y una modificación, una verdad y una terapéutica del psiquismo que sigue las reglas clásicas de la epistemología científica. El tema “Psicoanálisis y fe” no exige un tratamiento más profundo de esta cuestión esencial de la científicidad psicoanalítica. Sin embargo, cabe insistir en el hecho de que para comprender mejor en qué reside la diferencia de la científicidad analítica, se debe subrayar la importancia que reviste la emergencia imaginaria de su objeto. (Kristeva, 1985 [1986], p.38)

A partir de aquí podremos decir que la religión ha sido objeto de estudio y ha convocado reiteradas preguntas dentro del psicoanálisis. Muchos autores han trabajado diversas teorías con respecto a sus inicios, su desarrollo, su influencia en las personas e incluso su relación con el psicoanálisis.

El concepto de espiritualidad sobre la cual se centra esta monografía tiene sus inicios en prácticas filosóficas griegas. Estas prácticas sufrieron el haber sido absorbidas por la religión en tanto, debieron modificarse para obedecer ciertos estándares religiosos (Foucault, 1981-82 [2002]).

El cristianismo, en tanto que monoteísmo, le habría dado un giro determinado a la espiritualidad, que habría reducido particularmente su alcance humano, demasiado humano, haciendo que el destino de cada uno se prometa para otro mundo y que la salvación sea una cuestión que escapa de cada uno, porque fundamentalmente se pone en manos de un Dios imprevisible en tanto que trascendente. (Allouch, 2007, p.81)

Encontramos que la idea de espiritualidad se relaciona con la noción de “salvación” del alma fuera de la voluntad del individuo. Foucault profundiza en esta idea; la misma fue tomada e influenciada por la religión y refiere al pasaje de la muerte a la vida ligada a la temporalidad y a la noción de eternidad (Foucault, 1981-82 [2002]). Foucault pone énfasis en que la noción de salvación preexiste al cristianismo. Este concepto, anterior a la religión monoteísta, no se encontraba aferrado a la idea de otro mundo, sino que refería principalmente a la salvación como idea de libertad, la no esclavitud, la no alteración de uno

por los hechos externos (Allouch, 2007). Resta preguntarnos ¿en qué compete esta idea de salvación del alma al psicoanálisis?.

En suma, la espiritualidad no siempre se vio ligada a la religión. A pesar de que no será esta última objeto de nuestro estudio, se nos hizo imprescindible atravesar por ella a fin de distinguirla de la espiritualidad que trasciende la visión que comúnmente las relaciona. De todas formas, como menciona Fromm (1950 [1956]), lo que Freud crítica de las religiones no es en sí la espiritualidad dentro de ellas sino sus aspectos teístas. La noción de espiritualidad que trabaja Foucault se desprende en su totalidad de estos aspectos criticados, por lo que resulta claro que la espiritualidad que remitimos a lo largo del presente trabajo, no está ligada a la religión, fuera cual fuese ésta, sino a la noción de espiritualidad de acuerdo a prácticas filosóficas antiguas.

2. Epimeleia Heautou

Michel Foucault en su obra *La hermenéutica del sujeto* (1981-82) reanuda el *epimeleia heautou* –conócete a ti mismo griego, también aparece en latín como *cura sui*. Allí el autor desafía al psicoanálisis a llamarse espiritual y abre un diálogo que será tomado sólo por los *valientes* –en palabras del autor- que se declaren *espirituales*. La propuesta foucaultiana de releer a los autores principales del psicoanálisis -Freud y Lacan- a través de la mirada espiritual, traerá consigo vastas discusiones. Para poder realizar tal estudio es necesario comprender a qué refiere el ejercicio espiritual del “cuidado de sí” que menciona Foucault.

Foucault plantea desde el inicio de su obra que el “conócete a ti mismo” va acompañado de otra cuestión que es la de “ocúpate de ti mismo” -esto determina lo que es el cuidado de sí. Frente a ello, el conocerse a uno mismo sería un paso previo que termina necesariamente en ocuparse de uno mismo. Resta preguntarnos; ¿de qué trata el conócete a ti mismo?

En primer lugar, el tema de una actitud general, una manera determinada de considerar las cosas, de estar en el mundo, realizar acciones, tener relaciones con el prójimo. La *epimeleia heautou* es una actitud: con respecto a sí mismo, con respecto a los otros, con respecto al mundo. En segundo lugar, la *epimeleia heautou* es también una manera determinada de atención, de mirada. Preocuparse por sí mismo implica convertir la mirada (...) hay que

trasladar la mirada, desde el exterior, los otros, el mundo, etcétera, hacia "uno mismo". La inquietud de sí implica cierta manera de prestar atención a lo que se piensa y lo que sucede en el pensamiento. (...) En tercer lugar, la noción de epimeleia no designa simplemente esa actitud general o forma de atención volcada hacia uno mismo. La epimeleia también designa, siempre, una serie de acciones, acciones que uno ejerce sobre sí mismo, acciones por las cuales se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica y se transforma y transfigura. (Foucault, 1981-82 [2002], p.28)

Foucault considera que el cristianismo adoptó en gran parte esta noción de cuidado y conocimiento de uno mismo. En la actualidad, estas expresiones se relacionan con una actitud egoísta, alejada de sus orígenes, donde se remontan a un riguroso sistema de valores morales. (Foucault, 1981-82 [2002])

La espiritualidad, tal como la trabaja Foucault, se encuentra ligada a la noción de *verdad*. El autor omite definir concretamente qué es la verdad, en cambio, se remite a ella en varias oportunidades, poniendo especial énfasis en cómo el sujeto puede acceder a ella:

en toda la filosofía antigua encontramos, por ejemplo, la idea de una conversión que es la única capaz de dar acceso a la verdad. Uno no puede tener acceso a ella si no cambia su modo de ser. (...) Basta con que sea lo que es para tener, en el conocimiento, un acceso a la verdad que está abierto para él por su estructura propia de sujeto. (Foucault, 1981-82 [2002], p.189-190)

El autor sostiene que la verdad no le es concedida al sujeto *per se*, sino que deberá acceder, a través de prácticas, a ella. En estas prácticas, el sujeto debe transformarse en algo diferente. Pagando, a cambio de la verdad, la propia transformación del ser del sujeto. Por lo tanto, el conocimiento en sola condición de conocimiento no permite el acceso a la verdad, ya que necesita de una transformación de sujeto para revelarse a él, no como una verdad cognoscible, sino como la propia verdad del sujeto (Foucault, 1981-82 [2002]).

Es un trabajo de sí sobre sí mismo, una elaboración de sí sobre sí mismo, una transformación progresiva de sí mismo de la que uno es responsable, en una prolongada labor que es la de la ascesis (askesis). Eros y askesis son, creo, las dos grandes formas mediante las cuales se concibieron, en la espiritualidad occidental, las modalidades que posibilitaban al sujeto transformarse para llegar a ser por fin sujeto capaz de verdad. (Foucault, 1981-82 [2002], p.34)

La verdad a la que el sujeto accede a través de estas transformaciones constituye la razón principal de la práctica del cuidado de sí. En todo aspecto, el cuidado de sí resulta en una práctica espiritual, en tanto, ese “sí mismo” que se expone, constituye al hecho de que ocuparse de uno mismo es ocuparse de su alma, en tanto; “yo soy mi alma”. (Foucault, 1981-82 [2002])

A partir de aquí, ¿a qué refiere la indiferenciación yo-alma? Para bordear esta pregunta, es necesario recurrir al concepto de alma abordado por Foucault. Según el autor, el alma es un elemento que no es el cuerpo, sino que se sirve del cuerpo en tanto sujeto de acción como un instrumento. No es el alma-substancia sino el alma-sujeto del que habla Foucault. El cuidado de uno mismo debe necesariamente consistir en el conocimiento de uno mismo por lo que, reconocerse en este “elemento divino” que es el alma traería consigo el acceso a la verdad de uno y a la verdad en general (Foucault, 1981-82 [2002]).

Profundizar en la *epimeleia heautou* posibilita considerar al psicoanálisis como una actualización de los antiguos ejercicios espirituales. A continuación, se abordarán las características que presentan en común el cuidado de sí y el psicoanálisis.

3. Un nuevo cuidado de sí

“el análisis por su parte depende bastante estrechamente de lo que dice que él es.”
(Allouch, 2009, p.9)

Partiendo de lo expuesto anteriormente por Foucault y los aportes hechos mayormente por Allouch, es importante trazar los puntos de encuentro en donde el psicoanálisis y el cuidado de sí presentan analogías. Según lo planteado, el psicoanálisis reconfigura los mismos elementos que se encuentran en el cuidado de sí -siendo estos: dinero, modo de transmisión, catarsis, flujo asociativo y otros que no se mencionan explícitamente, pero se deja saber que los hay. (Allouch, 2007). La intención a partir de este capítulo la expresa muy bien Allouch (2007) cuando dice:

Foucault puede hablar en términos generales del cuidado de sí porque se trata en verdad, exceptuando algunas variantes, de las mismas piezas dentro de las diferentes escuelas filosóficas, aunque también terapéuticas. Se mostrará así que el psicoanálisis es otra de esas partidas, otra configuración, otra puesta en juego de los mismos elementos. (Allouch, 2007. p.35)

Una de las similitudes que se pueden encontrar entre la práctica del cuidado de sí y el psicoanálisis consiste en el “*flujo asociativo*”. En esta antigua práctica filosófica de la *cura sui* ya existía la asociación libre -aunque no utiliza la misma nominación- como herramienta central. La misma no es un invento de Freud, sino que Allouch (2007) retoma la asociación libre aportando una nueva relación con el flujo asociativo. Sin embargo, al decir del autor “el objeto es el mismo, pero la relación con el objeto resulta alterada por Freud” (Allouch, 2007. p.44).

De forma similar a lo que se da con el flujo asociativo freudiano, ocurre con el ejercicio espiritual y su vinculación religiosa. Allouch (2007) afirma que “el ejercicio espiritual no es en absoluto una invención cristiana”, sino por el contrario, éste lo trasciende. Foucault (1981-82 [2002]) afirma que el ejercicio espiritual “consiste precisamente en dejar que se desenvuelva de manera espontánea el hilo y el flujo de las representaciones. Movimiento libre de la representación y trabajo sobre ese movimiento libre: eso es el ejercicio espiritual sobre la representación.” (p.283). Esta definición la opone a la de “método intelectual”, la cual consistiría en “darse una definición voluntaria y sistemática de la Ley de sucesión de las representaciones, y en no aceptarlas en la mente salvo con la condición de que tengan entre sí un lazo suficientemente fuerte, apremiante y necesario, para verse lógica” (Foucault, 1981-82 [2002] p. 283-284).

En la misma línea, Allouch (2007) enfrenta las definiciones de “ejercicio espiritual” y de “análisis” en tanto “análisis quiere decir descomposición de un conjunto en sus elementos constitutivos” (p.46). El autor considera que “tal vez el ejemplo más elocuente de un ejercicio espiritual así se encuentre en la manera en que Marco Aurelio aborda la música o la danza” (Allouch, 2007, p.46). Allouch se sirve de Foucault para esta comparación y lo retoma en la siguiente cita:

Sí observamos una danza en la continuidad de sus movimientos, si escuchamos una melodía en su unidad, seremos cautivados por la belleza de la danza o por el encanto de la melodía. Seremos menos fuertes que ella. Si queremos ser más fuertes que la melodía o la danza, (...) será descomponiéndola instante por instante, nota por nota, movimiento por movimiento (...) en ese momento, cada nota o movimiento aparecerá en su realidad. Y su realidad mostrará en verdad que no es más que una nota, que un movimiento, sin poder en sí mismos porque carecen de encanto, de seducción, de embellecimiento” (Foucault, 1981-82, p.292, en Allouch, 2007, p.46).

Allouch (2007) crea lazos entre la asociación libre psicoanalítica y la noción de ejercicio espiritual -ligada a la de análisis- planteada por Foucault. Por ello, plantea una clara intención de acercar al psicoanálisis a constituir una práctica espiritual en sí misma.

De este modo, formas de transmisión de tipo “psicoanalítico” también se pueden encontrar en la antigua filosofía. Esta transmisión rompe con la psiquiatría donde “están de un lado los locos y del otros quienes los atienden” (Allouch, 2007, p.37). En cuanto al psicoanálisis, este configura otro modo de transferencia, la cual explica:

La cuestión es saber qué estaba siendo revivido así por el psicoanálisis. ¿Qué era? Un dispositivo que funcionaba entre los epicúreos. Sólo Epicuro, como se afirmaba en su escuela, había logrado liberarse a sí mismo de la no-sabiduría, tal como igualmente se admite dentro del movimiento freudiano (lo que ratifica la segunda regla fundamental) que solamente Sigmund Freud habría logrado auto-analizarse (paso por alto aquí la broma que durante un tiempo hizo vibrar los ánimos: Wilhem Fließ psicoanalista) Todos los sucesores de Epicuro necesitaron directores, guías (hegemones). Cada cual no adquiere entonces su posición de hegemón sino porque la obtiene de alguien que la obtiene de alguien que la obtiene..., etc., que la obtiene de Epicuro. Se trata del mismo modo de transmisión del psicoanálisis. (Allouch, 2007, p.37)

Otro elemento esencial del análisis sería el “*pasar por otro*” -como es expresado por Allouch. Este elemento no es ajeno a la filosofía antigua, en tanto, Sócrates planteaba la necesidad de otro para poder adquirir las herramientas de cuidado de sí. Plantea Allouch (2007) que, en Séneca, para la salida de la *stultitia*, es decir, de la “locura”, es necesario remitirse a otro.

El tener que pasar por otro (otro extrañamente escrito unas veces como “otro”, otras veces como “Otro” en las transcripciones de los cursos de Foucault) planteaba por supuesto la cuestión, igualmente insistente en el psicoanálisis, de saber cómo salir en un momento dado de esa dependencia necesaria. (Allouch, 2007, p.40)

También en el psicoanálisis se puede encontrar, con “reservas”, la idea de la salvación -referida a la salvación anterior al cristianismo. Para él, el cambio de una posición subjetiva del sujeto a otra remite, en cierta forma, a una idea de salvación (Allouch, 2007).

Asimismo, en las prácticas de sí “uno de los temas fundamentales es que no hay que dejar que el porvenir nos preocupe” (Foucault, 1981-82 [2002], p.441). Esta forma de relacionarse con el porvenir estaría vinculada con la salvación, así como, la posibilidad de

“despojar al analizante de su preocupación por el futuro. Desear (...) no adviene sino estando sin futuro” (Allouch, 2007. p.42).

Por otra parte, Allouch (2007) encontrará en la antigua “catarsis” otro punto de encuentro entre ambas prácticas. El autor plantea que por catarsis los neoplatónicos entendían: “un determinado número de operaciones mediante las cuales el sujeto debe purificarse a sí mismo y en su propia naturaleza volverse capaz de estar en contacto con el elemento divino y reconocer el elemento divino en él” (Allouch, 2007. p.43). Esta catarsis en Platón se encontraba unida a lo político.

Y precisamente la puesta en práctica del método catártico en Freud también exige la disociación entre lo catártico y lo político. Sin esa disociación, el “campo freudiano” no podría tener lugar, en sentido propio, tener su lugar, un lugar de tal modo que allí sea posible plantear ciertas cuestiones y no otras. (Allouch, 2007, p.43)

Es necesario señalar que esta praxis del *epimeleia heautou* o el cuidado de sí estará presente, además, en el discurso marxista. Al decir de Foucault (1981-82)

tanto en el marxismo como en el psicoanálisis, el problema de lo que pasa con el ser del sujeto (lo que debe ser el ser del sujeto para tener acceso a la verdad) y la cuestión, a cambio, de lo que puede transformarse en el sujeto por el hecho de tener acceso a la verdad, pues bien, estas dos cuestiones, que son cuestiones absolutamente características de la espiritualidad, podemos encontrarlas en el corazón mismo o, en todo caso, en el principio y la culminación de uno y otro de esos saberes. (Foucault, 1981-82 [2002], p.43)

Sobre el saber psicoanalítico, Allouch (2007) concluye que “el psicoanálisis es una nueva configuración de los elementos en juego en el cuidado de sí que, por lo tanto, es una nueva forma del cuidado de sí” (p.47)

El discurso psicoanalítico, al retomar los elementos básicos de dicha práctica filosófica, se volvería a sí misma en un ejercicio espiritual, en tanto el cuidado de sí constituía la práctica esencial de la espiritualidad antigua.

Partamos del hecho de que 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)

Por su parte, Fromm (1950 [1956]) reconoce el carácter espiritual del psicoanálisis dirigiendo el fin del análisis a la búsqueda de la verdad, éste siendo también el fin de la espiritualidad antigua.

el hombre tiene que luchar para reconocer la verdad, y sólo puede ser totalmente humano en la proporción que ha logrado esto. (...) el fin de la cura del alma mediante el psicoanálisis es ayudar al paciente a recobrar la actitud que yo he descrito como religiosa. (...) En el pensamiento preanalítico, se consideraba que una persona decía la verdad si creía en lo que decía. El psicoanálisis ha demostrado que la convicción subjetiva no es un criterio suficiente de sinceridad. (...) El proceso psicoanalítico es, en sí, una búsqueda de la verdad. El objeto de esta búsqueda es la verdad acerca de los fenómenos, no fuera del hombre, sino dentro del hombre mismo. (Fromm, 1950 [1956], p.104-105)

En este sentido, el psicoanálisis en tanto práctica espiritual, devuelve la herramienta del cuidado de sí al sujeto. De esta forma, en la práctica psicoanalítica se posicionan las herramientas de salvación del ser, de la libertad del sujeto y del acceso a la verdad. A partir de esta lectura espiritual en relación al psicoanálisis es que podemos empezar a considerar si los puntos donde estas prácticas se encuentran constituyen prueba suficiente para declarar al psicoanálisis como un ejercicio espiritual o si, como lo haremos a continuación, es necesario remitirse a los orígenes teóricos psicoanalíticos para seguir profundizando en la relación psicoanálisis-espiritualidad.

4. Spycanalise

“Me interesa un psicoanálisis que se pregunta por los “dolores del alma” ¿Cómo tratar esta expresión?, ¿como una metáfora?, y si lo es ¿qué cosa traslada?”
(Fernández, 2016, p.22)

En su libro *Psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault* (2007) Allouch esboza una respuesta a Foucault en relación a las nociones de espiritualidad, cuidado de sí, así como la posible relación con el psicoanálisis. Allouch se enfoca en demostrar que el ejercicio psicoanalítico no refiere únicamente a una práctica espiritual, sino a un *movimiento espiritual*. Este libro es una exhaustiva búsqueda de los

indicios que se dan en las obras de Freud y Lacan sobre la espiritualidad, el alma y el espíritu para hacerlos dialogar con la propuesta hecha por Foucault.

Allouch (2007) refiere a la intención foucaultiana de incluir en el psicoanálisis la cuestión espiritual inspirado en la búsqueda de desprender el psicoanálisis de la función “psi” -la cual es objeto de estudio de la psiquiatría y psicología. Para ello, intenta dirigir al psicoanálisis a una terapéutica no psicológica, sino una espiritual, acorde a la espiritualidad antigua, recreando un nuevo nombre:

Hasta ahora el psicoanalista ha permanecido ciego ante lo que hacía, ante el lugar mismo que ocupaba en la cultura. El nombre oculto de su disciplina no es “psicoanálisis” sino “spycanálisis”, un nombre que suprime el psy y lo reemplaza por spy de espiritual (spirituel) (en donde mantengo la y que señala que el lugar del psicoanalista es un borde). (Allouch, 2007, p.57)

El término Spycanálisis, para Allouch, no agrega nada nuevo a las teorías psicoanalíticas ya existentes, sino que aclara nociones que podían encontrarse presentes tanto en Freud como en Lacan. El nombre de spycanálisis emerge en un terreno donde se presentan los datos necesarios para que más adelante se pudiera adoptar dicha mención. El nuevo nombre desplaza doblemente al psicoanálisis de lo que cree que es y a la espiritualidad de lo que cree que es (Allouch, 2007).

Con esta significativa propuesta Allouch (2007) considera una apertura epistemológica presente en el nombre, así como sus puntos criticables. La nueva nominación posibilita que se juzgue al spycanálisis de “espiritualista”. El autor hace énfasis en que no se confundan los términos “espiritual” y “espiritualista”. Para desmentir al spycanálisis como una secta espiritualista, Allouch (2007) toma a Descartes como claro ejemplo de un doble juego necesario, ya que Descartes fue el impulsor de muchos movimientos espirituales, pero también de un racionalismo. El autor plantea que “el spycanálisis no será una secta si y solo si juega también ese doble juego, si no olvida someter el saber que produce a una racionalidad de la cual no posee la exclusividad ni un dominio especial” (p. 62).

También exhibe la potencialidad que el término spycanálisis contiene: “nada impide considerar que el spycanálisis, en adelante pensado y puesto en práctica como lo que es, un ejercicio espiritual, a semejanza del platonismo, pueda tejer juntas la cuerda del cuidado de sí y la de la racionalidad” (Allouch, 2007, p.64).

La nueva nominación que imparte Allouch parece determinar que el psicoanálisis, desde el inicio, forma parte de un ejercicio espiritual. Cabe señalar que estudiar este saber analítico como fenómeno espiritual y considerar adoptar la nueva mención conlleva asumir los conflictos que acarrearán ampliar el campo de trabajo y el objeto de estudio del psicoanálisis.

5. La espiritualidad en las teorías psicoanalíticas

“Decididamente que sí, la espiritualidad no es exactamente lo que se cree ni está donde se cree. Tampoco el psicoanálisis.” (Allouch, 2007, p.120)

A partir de las lecturas foucaultianas, así como los intérpretes de ésta lectura, como Allouch (2007), nos invitan a retornar a la letra freudiana en tanto, en ella se encuentran, según estos autores, los indicios de la espiritualidad. Estos retornos nos permiten seguir sosteniendo la pregunta acerca de si el psicoanálisis fue constituido como una práctica espiritual.

El estudio propuesto obliga a analizar las estructuras que sostienen el discurso psicoanalítico, el cual, según Allouch (2007), “ha llegado a no saber ya en dónde está, a dónde pertenece ni tampoco qué es” (p.19). Sin embargo, este desconocimiento no será sin consecuencias, ya sea en la propia praxis psicoanalítica, así como en su posición dentro de la episteme y con respecto a cuáles son los efectos de éste en la cultura (Allouch, 2007)

Por su parte, Fernández (2016) retoma la incógnita sobre la naturaleza misma del psicoanálisis para fundamentar el exhaustivo trabajo de relacionar los ejercicios espirituales antiguos con el psicoanálisis. Nuevamente surge la pregunta por su estatuto que, apartándose del discurso psicológico, parece no ser una ciencia, una religión, un arte ni una magia, sino una “forma de saber” que no es absolutamente nueva. Para Foucault (1981-82 [2002]), diferentes elementos que se presentan en el psicoanálisis- en particular los acogidos por Lacan -le resultan retornos propios de los discursos sobre la cuestión de la espiritualidad en las escuelas filosóficas antiguas. Por lo cual, preguntas como “¿de qué manera accede el sujeto a la verdad? y ¿qué transformaciones produce en el sujeto el acceso a la verdad?” (Fernández, 2016, p.67), son retomadas por el psicoanálisis.

Para bordear nuestras preguntas sobre el lugar psicoanalítico en relación a la espiritualidad, realizaremos, en base a segmentos que consideramos relevantes, un recorrido por la letra freudiana y lacaniana, teniendo presente la noción de espiritualidad, religión, alma, espíritu, etc.

5.1. El alma en la teoría Freudiana

A lo largo de su obra, Freud nombra innumerables veces al alma y al espíritu. Es necesario ubicar los modos y los contextos en que el autor incluye estas nociones en los diferentes momentos de su obra. Para el cometido propuesto, se hará énfasis en los textos: “Tratamiento psíquico, tratamiento del alma” (Freud, 1886-1899 [1992]); “La interpretación de los sueños” (Freud, 1900 [1991]) “Conferencias de introducción al psicoanálisis Parte I Y II” (Freud, 1915-1916 [1991]); “Conferencias de introducción al psicoanálisis Parte III” (Freud, 1916-1917 [1991]). Al mismo tiempo que las lecturas de Allouch (2007) y Fernández (2016) serán balizas que guíen nuestra lectura.

La teoría freudiana del aparato psíquico se conformó con los significantes “Seele” y su adjetivo “Seelisch” los cuales se han traducido mayormente por “Psico” y “Psiqué” pero su traducción fiel refiere al alma. (Fernández, 2016). Freud ha explicitado que será esta última la que le sea más pertinente:

Psique» es una palabra griega que en alemán se traduce «Seele» {«alma»}. Según esto, «tratamiento psíquico» es lo mismo que «tratamiento del alma». Podría creerse, entonces, que por tal se entiende tratamiento de los fenómenos patológicos de la vida anímica. Pero no es este el significado de la expresión. «Tratamiento psíquico» quiere decir, más bien, tratamiento desde el alma —ya sea de perturbaciones anímicas o corporales— con recursos que de manera primaria e inmediata influyen sobre lo anímico del hombre. (Freud, 1890 [1992], p. 115)

Asimismo, el término “aparato psíquico” -psychisch en alemán- origina del término griego psiqué. El considerar la etimología de las palabras, tan relevantes en la obra de Freud, conlleva a que intérpretes de Freud, como lo es Fernández (2016), establezca una intención explícita en Freud de relacionar el psicoanálisis con la psique griega y, además, con el alma. En principio, esto resulta de suma importancia en tanto evidencia que las

terminologías utilizadas por el autor presentan una fuerte inclinación al alma y al espíritu antiguos.

Retomando los postulados de Foucault, Allouch (2007) realiza una minuciosa lectura de los textos freudianos a fin de vislumbrar postulados que provienen del discurso de la espiritualidad. Sobre la obra “Moisés y la religión monoteísta” (Freud, 1937-39 [1991]), Allouch entiende que si únicamente se tratara de una “(pre) historia” de las religiones, no se entendería cómo el psicoanálisis puede intervenir y ocupar un lugar allí” (Allouch, 2007, p.97). Por ello, plantea que la verdadera intención de Freud sería construir una historia de la espiritualidad y no una pre-historia de las religiones. Eso posiciona al psicoanálisis en la historia de la espiritualidad. Resta preguntarnos, ¿cuáles son los efectos de ubicar al psicoanálisis en la historia de la espiritualidad? ¿a qué refiere la afirmación de que Freud se propone realizar una historia sobre la espiritualidad?

Fernández (2014) plantea que existen, en Freud, posiciones opuestas: “por un lado, el psicoanálisis es una ciencia natural que estudia los procesos inconscientes y, por otra parte, dirá que su naturaleza es desconocida” (p.7). Sin embargo, retomando los aportes de Assoun (1982), Fernández (2014) explicita que el objeto de estudio del psicoanálisis es el inconsciente. Es de agregar que este objeto no podrá ser cognoscente, lo que implica que el psicoanálisis se trataría de conocer lo incognoscible. Esta afirmación constituye un silogismo paradójico en la epistemología freudiana al yuxtaponer dos premisas opuestas afirmando el saber analítico en su estatuto de científicidad, al mismo tiempo que expone un límite imposible de conocer sobre dicho saber.

Es necesario esclarecer que alma e inconsciente psicoanalítico no son sinónimos. Freud se sirve del alma, esta se posiciona en diversos contextos a lo largo de su teoría, si bien no encontramos una definición del significante “alma”, sí podemos estudiarlo en relación a diferentes conceptos que nos ayuden a entender a qué refiere el autor.

En este sentido, la primera relación referente al alma que resulta interesante de abarcar sería la de alma y cuerpo:

(...) al menos en algunos de estos enfermos, los signos patológicos no provienen sino de un influjo alterado de su vida anímica sobre su cuerpo. Por tanto, la causa inmediata de la perturbación ha de buscarse en lo anímico. En cuanto al otro problema, el de saber cuáles son las causas más remotas de esa perturbación que afecta a lo anímico, que a su vez ejerce después una influencia perturbadora sobre lo corporal, podemos despreocuparnos de

él por el momento. Pero la ciencia médica había hallado aquí el anudamiento para atender en su plena dimensión al aspecto descuidado hasta entonces; la relación recíproca entre cuerpo y alma. (Freud, 1886-89 [1992], p.118)

En *La interpretación de los sueños* (1900 [1991]) Freud hace una diferenciación continua de alma/cuerpo; aludiendo al alma mayormente como un referente de “vida psíquica” y relacionando al cuerpo con la “vida externa” de las personas. En esta, como en otras obras, el autor utiliza repetidas veces los términos “psicología del alma”, “vida del alma” y “actividad del alma”, refiriéndose así mismo, al psicoanalista como “médico del alma”.

El autor, habiendo incluido el alma en su teoría, también se hace partícipe de la correspondiente discusión sobre alma y su relación con la ciencia. Freud específicamente en sus *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (1915-1916 [1991]) se refiere a la psiquiatría como una ciencia que estudia los fenómenos en el “órgano anatómico del alma” - cabe destacar que aquí Freud se refiere al cuerpo como un órgano que es “del” alma-, el psicoanálisis, por otra parte, pretende estudiar las perturbaciones del alma.

Dentro de la medicina, es cierto que la psiquiatría se ocupa de describir las perturbaciones del alma observadas y de reunir las en ciertos cuadros clínicos, pero por momentos los propios psiquiatras dudan de que sus clasificaciones meramente descriptivas merezcan el nombre de una ciencia. Los síntomas que componen esos cuadros clínicos no han sido individualizados en su origen, ni en su mecanismo, ni en su enlace recíproco; no les corresponden alteraciones registrables en el órgano anatómico del alma, o esas alteraciones son tales que a partir de ellas no podría explicárselos. Y esas perturbaciones del alma sólo son susceptibles de influencia terapéutica cuando se las puede individualizar como efectos colaterales de una afección orgánica por lo demás. He ahí la laguna que el psicoanálisis se empeña en llenar (Freud, 1915-1916 [1991], p.18).

Siguiendo esta línea, el autor se adentra en las diferencias que el psicoanálisis presenta con respecto a la psiquiatría y a la psicología. Al mismo tiempo que afirma su relación con “otras ciencias del espíritu”:

Ahora bien, merced a nuestros paralelos con el simbolismo onírico pueden ustedes formarse una idea del carácter del psicoanálisis, que lo habilita para convertirse en objeto del interés general como ni la psicología ni la psiquiatría pudieron hacerlo. A raíz del trabajo psicoanalítico se urden lazos con muchas otras ciencias del espíritu, cuyo estudio promete

los más valiosos frutos; tanto con la mitología como con la lingüística, con el folklore, con la psicología de los pueblos y con la doctrina de las religiones. (Freud, 1915-1916 [1991], p.153)

Más adelante, Freud va a plantear que la psiquiatría científica y el conocimiento del alma resultan inseparables, aunque hasta el momento no se han encontrado, el autor considera que en un futuro están destinados a trabajar juntos.

Como saben, la anatomía es hoy para nosotros la base de una medicina científica, pero hubo un tiempo en que estaba tan prohibido disecar cadáveres humanos para averiguar la constitución interna del cuerpo como lo parece hoy ejercer el psicoanálisis para averiguar la fábrica interna de la vida del alma. Y previsiblemente, en una época no muy lejana comprenderemos que no es posible una psiquiatría profundizada en sentido científico sin un buen conocimiento de los procesos de la vida del alma que van por lo profundo, de los procesos inconscientes (Freud, 1916-1917 [1991], p.233).

Tras haber retomado postulados freudianos que nos acercan a las conceptualizaciones que nos convocan, resulta imprescindible advertir al lector sobre la semejanza de estos con otros postulados psicoanalíticos tales como “inconsciente”, “consciente”, “psiqué”, etc.

En la topología freudiana, el inconsciente ocuparía un lugar en el alma –por lo cual, no serían sinónimos ni equivalentes. Al decir de Freud, “parte un camino que infaliblemente lleva a convencerse de la existencia de lo inconsciente dentro del alma.” (Freud, 1916-1917 [1991], p.254), por lo que, algo del orden de lo inconsciente ocurre en el alma, será labor del psicoanálisis: “descubrir lo inconsciente en la vida del alma.” (Freud, 1916-1917 [1991], p.354)

Habiendo ubicado al inconsciente en el espacio del alma, Freud interviene en las posibles relaciones entre el alma y lo (el) consciente.

El problema de la naturaleza del alma requiere, sin duda, una investigación preliminar para averiguar si conciencia y alma son idénticas. Justamente esa pregunta preliminar es respondida negativamente por el sueño, que muestra que el concepto de alma es más amplio que el de conciencia, de la misma manera que la fuerza gravitatoria de una estrella se extiende más allá del alcance de su luminosidad. [...] Es una verdad en la que nunca se insistirá bastante la de que conciencia y alma no son conceptos de igual extensión (Freud, 1900 [1991], p. 600).

En un texto posterior, Freud retoma este punto y afirma:

Confías en estar enterado de todo lo importante que ocurre en tu alma porque tu conciencia te lo anuncia luego. Y cuando de algo no has tenido noticia en tu alma, supones tranquilamente que no está contenido en ella. Y aun llegas tan lejos que consideras "anímico" idéntico a "consciente", es decir, a lo que te es notorio, pese a las evidentes pruebas de que en tu vida anímica tiene que ocurrir de continuo algo más que lo que pueda devenirle notorio a tu conciencia. ¡Deja que se te instruya sobre este punto! Lo anímico en ti no coincide con lo consciente para ti; que algo ocurra en tu alma y que además te enteres de ello no son dos cosas idénticas. (Freud, 1919 [1992], p.134)

A partir de lo expuesto anteriormente, podemos leer que en algunos pasajes freudianos pareciera que el alma es algo que contiene -sostiene- tales instancias. Es mayormente a partir de estas citas que podemos deducir, en los inicios de la teoría psicoanalítica, una clara intención freudiana de incluir las cuestiones del alma y la espiritualidad en sus teorizaciones.

Los términos alma y espíritu atraviesan los diversos textos freudianos, ya sea explícitamente o no, podemos encontrarlos en continua relación con los conceptos más importantes del psicoanálisis. Fernández encuentra lazos entre alma y espíritu con los términos: pulsión, fantasía, resistencia, represión, angustia, síntoma, sueño, lapsus, acto fallido, chiste, lo cómico, histeria, neurosis obsesiva, locura, duelo, libido, transferencia, angustia, sexualidad, muerte, amor. (Fernández, 2016). A partir de aquí, continuaremos los puntos de convergencia entre los discursos psicoanálisis y espiritualidad.

5.2. Jacques Lacan y la espiritualidad.

Nunca Lacan alude a la espiritualidad en términos que la condenen, por poco que fuera. Ocasionalmente, la filosofía lo hace divertirse, puede burlarse de la religión, denunciar los efectos de la ciencia, desdeñar las pretensiones de la historia, no obstante, no hallamos en él ni el menor rasgo en contra de la espiritualidad. Lacan no evoca ni habla de la espiritualidad sino de manera laudatoria. Es... un signo. (Allouch, 2007, p.77)

Tras las huellas freudianas, nos proponemos remitirnos a la letra lacaniana a fin de continuar soportando la pregunta que nos compete, a saber, si es posible otorgarle el estatuto de ejercicio espiritual al psicoanálisis. Para ello, indagaremos la presencia de rasgos de la espiritualidad en la obra de Lacan. Serà imprescindible mantener un análisis genealógico de los posibles trazos encontrados para contextualizarlos así como, vincularlos a posibles conceptos psicoanalíticos que constituyen y conforman la obra lacaniana. Esto será clave para determinar los posibles lugares que ha de tener la espiritualidad en su teoría.

Este modo de interpretar la enseñanza lacaniana es sostenida por algunos autores que consideran que, tal como en Freud, en Lacan existe una lectura posible de las concepciones del alma y el espíritu con conceptos centrales del psicoanálisis. Al decir de Fernández:

la angustia, el ternario RSI, las instancias de las dos teorías del aparato anímico de Freud, el objeto petit a, la transferencia, la pulsión de muerte, el goce, el deseo, las formaciones del inconsciente, el saber, la verdad, la histeria, la neurosis obsesiva, la psicosis, el amor, la locura, la muerte y el duelo. Finalmente, hay un entretreído entre el alma y el espíritu con las nociones de sujeto y lenguaje en Lacan. (Fernández, 2016, p.197).

Por su parte, Allouch (2007) propone encontrar en la obra lacaniana su carácter espiritual. Llegando a sostener que, "según Lacan, la experiencia de cualquiera que vaya a dirigirse a un psicoanalista no es psíquica, sino espiritual" (Allouch, 2007. p.106) por lo que ya no sólo se dirige al análisis como un ejercicio espiritual, sino que considera la experiencia analítica del analizante como espiritual.

Sobre dos enunciados, Allouch condensa y formula su tesis en relación a la espiritualidad en Lacan;

(1) la espiritualidad no obedece solamente a la manera analítica de considerar aquello que trata, sus objetos digamos. Es ya constitutiva de dichos objetos. En tanto que tratamiento espiritual, el psicoanálisis no haría pues más que someterse al contenido espiritual de dichos objetos, regularse en base a ese contenido.(...) (2) la espiritualidad analítica se basa principalmente en la inédita versión lacaniana del significante. (Allouch, 2007, p.93-94)

A partir de aquí, el autor realiza un resumen breve sobre los gestos en los que sostiene la afirmación de la presencia de la espiritualidad en la textualidad lacaniana:

Con cierta rapidez, hemos relevado algunos rasgos de esa espiritualidad, tal como la entendía Lacan. 1) Deberá hallar sus modelos en las escuelas filosóficas antiguas. 2) No es iniciática, no es un rito sino un ejercicio. 3) Su preocupación por un acceso a la verdad no se opone a la ambición de hacerse ciencia, pero muestra una distancia con respecto a dicha ambición, de tal modo que da lugar a lo que esa ambición usualmente excluye (como es el caso del ocultismo, del lazo que se tiene con los muertos y de varios otros fenómenos). 4) Ya está explícitamente en Freud y califica desde Freud, “padre espiritual” del psicoanálisis, la posteridad freudiana. 5) Como en las escuelas filosóficas antiguas, implica una ética específica (Lacan), ética que va acompañada de una terapéutica. 6) Permite leer a ciertos autores como contribuciones para el desarrollo de la doctrina: Hegel, Heidegger, por no mencionar a Pascal, a Kierkegaard y otros más... (...) séptimo rasgo hasta ahora mencionado demasiado brevemente. Se trata del rechazo lacaniano a una distinción que pretendería ser radical entre lo espiritual y lo corporal. (Allouch, 2007, p.107-108).

Para llevar a cabo nuestro cometido, trabajaremos entorno a los seminarios “La ética del psicoanálisis”. (Lacan, 1959-1960 [2007]), “Las formaciones del inconsciente”. (Lacan, 1957-1958 [1999]), “Las psicosis”. (Lacan, 1955-1956 [2009]), “De un Otro al otro”. (Lacan, 1968-1969 [2008]).

Es en ellos que encontramos aspectos en los que Lacan define como “espirituales”. Entre ellos, en el seminario de las formaciones del inconsciente, analizará el Witz freudiano en relación al espíritu “en su sentido amplio”. Allí señala:

El Witz es lo que se ha traducido como *trait d'esprit*. También se ha dicho *mot d'esprit*, dejó de lado las razones por las que prefiero la primera traducción. Pero el Witz quiere decir también el espíritu. Este término se nos presenta pues, enseguida, con una ambigüedad extrema. Una ocurrencia es a veces objeto de cierta depreciación - es ligereza, falta de seriedad, fantasía, capricho. ¿Y el espíritu? En este caso, por el contrario, uno se detiene, va con cuidado antes de hablar de la misma forma. Conviene dejarle al espíritu todas sus ambigüedades, incluyendo el espíritu en su sentido amplio, ese espíritu que evidentemente sirve demasiado a menudo de pabellón para mercancías dudosas, el espíritu del espiritualismo. Pero no por ello carece la noción de espíritu de un centro de gravedad, que reside para nosotros en el ingenio en el sentido en que se habla de un espíritu agudo, aunque no tenga una reputación excesivamente buena. El espíritu, nosotros lo centraremos en la agudeza, es decir, lo que parece más contingente, más caduco, más asequible a la crítica. Ciertamente, es propio del genio del psicoanálisis hacer cosas así, y por eso no nos ha de sorprender que el único punto, en suma, de la obra de Freud, donde se mencione lo que otros decoran con una mayúscula, a saber, el espíritu, sea su obra sobre el Witz. No por

ello carecen de parentesco los dos polos del término, que desde siempre ha dado pie a disputas. (Lacan, 1957-59 [1999] , p.21-22)

Retomando la traducción francesa del Witz freudiano, Lacan afirma que el *trait d'esprit* transporta en sí algo del orden del espíritu. El autor juega con la ambigüedad que porta este concepto para concluir que es en la sonoridad -la musicalidad- del *trait d'esprit* donde se destaca la presencia del espíritu. La agudeza del chiste, otorgada por su "ambigüedad extrema", le permite a Lacan hacer aparecer un inconsciente donde se deje entrever el funcionamiento del significante.

Por su parte, Allouch (2007) considera que cualquiera que se interese en la espiritualidad en Lacan, debe tomar el significante como punto esencial. Al respecto, Fernández (2016) se basa en los postulados de Allouch, para afirmar que la espiritualidad presente en el chiste actúa en el significante; esto indica que la espiritualidad también actúa en el mismo. "el espíritu, en el doble sentido francés de la palabra, es precisamente "la sagacidad vacía", "el juego gratuito de la ocurrencia", "el trabajo de análisis", en suma, el espíritu obedece al significante" (Fernández, 2016, p.114)

Los autores proponen hacer aparecer en los escritos de Lacan un inconsciente sagaz y espiritual que revela sus dimensiones y estructuras en el propio acontecimiento del chiste [*mot d'esprit*] (Lacan, 1966, en Allouch, 2007, p.103-104)

En el seminario sobre la ética (1959-1960 [2007]), Lacan reinterpreta el texto freudiano "Moisés y la religión monoteísta" (1937-1939 [1991]) -determinado por Freud como "el nuevo reino de la espiritualidad" (Freud, 1938-1939 [1991], p.110)- de una forma "espiritual". Allí Lacan despliega la temática de la espiritualidad en relación a la estructura del mito:

Formalmente, hace intervenir como una sublimación el recurso estructurante a la potencia paterna. Subraya, en el mismo texto cuyo horizonte está dado por el trauma primordial del asesinato del padre, y sin preocuparse por las contradicciones, que esta sublimación surgió en una fecha histórica, sobre el telón de fondo de la aprehensión visible, sensible, de que es la madre la que engendra. Hay, nos dice, un verdadero progreso en la espiritualidad al afirmar la función del padre, a saber, de aquel del que nunca se está seguro. Este reconocimiento implica toda una elaboración mental. Introducir como primordial la función del padre representa una sublimación. Pero, se pregunta Freud, ¿cómo concebir ese salto, ese progreso, pues para introducirlo es necesario que algo ya se manifieste instituyendo desde afuera su autoridad y su realidad? El mismo subraya la impasse que constituye el hecho de

que allí haya sublimación, pero sólo podemos motivar históricamente dicha sublimación por el mito al que es equivalente. En ese momento, la función del mito se vuelve totalmente patente. A decir verdad, ese mito no es más que lo que se inscribe en la realidad espiritual más sensible de nuestro tiempo, a saber la muerte de Dios. Es en función de la muerte de Dios que el asesinato del padre, que la representa del modo más directo, es introducido por Freud como un mito moderno. (Lacan, 1959-1960 [2007], p. 175-176)

Más adelante, en el mismo seminario, Lacan va a ligar la obra freudiana mencionada con el concepto de verdad. Recordemos que en la espiritualidad foucaultiana la verdad ocupará un lugar primordial:

Todavía en 1939, cuando escribe *Moisés y el Monoteísmo*, se siente que su interrogación apasionada no disminuyó, y que siempre del mismo modo encarnizado, casi desesperado, se esfuerza por explicar cómo el hombre, en la posición misma de su ser, puede ser tan dependiente de esas cosas para las que manifiestamente no está hecho en lo más mínimo. Esto está dicho y nombrado: se trata de la verdad. (Lacan, 1955-1956 [2009], p.307)

Es posible inferir que Lacan se sirve de “la historia de la espiritualidad” propuesta por Freud para construir un entretejido entre espiritualidad, alma, hombre, ser, verdad. El gesto freudiano que relaciona la verdad y el sujeto fue captado por Foucault y retomado por Lacan. Para este último, la verdad, aunque dicha siempre a medias, soporta el texto freudiano.

Me parece que puede encontrarse en él [en la obra freudiana *Moisés y la religión monoteísta*] una vez más la confirmación de lo que intento hacer ver, a saber, que el análisis es absolutamente inseparable de una pregunta fundamental acerca del modo en que la verdad entra en la vida del hombre. La dimensión de la verdad es misteriosa, inexplicable, nada permite captar decisivamente su necesidad, pues el hombre se acomoda perfectamente a la no-verdad. Intentaré mostrar que ésta es la pregunta que hasta el final atormenta a Freud en *Moisés y el Monoteísmo*. (Lacan, 1955-1956 [2009], p.307-308)

Sobre esta lectura, Lacan vuelve sobre el lugar “sagrado” del padre -trabajado previamente por Freud- afirmando que a falta de la persuasión que pueda ser otorgada a esa función, el padre es una realidad espiritual en tanto, esta realidad es la única que le puede ser propia.

La interrogación renovada en torno a la persona de Moisés, a su miedo hipotético, no tiene otra razón de ser más que la de responder al problema de saber por qué vía la dimensión de

la verdad entra de manera viviente en la vida, en la economía del hombre. Freud responde que es por intermedio de la significación última de la idea del padre. El padre es una realidad sagrada en sí misma, más espiritual que cualquier otra, porque, en suma, nada en la realidad vivida indica, hablando estrictamente, su función, su presencia, su dominancia. ¿Cómo la verdad del padre, cómo esa verdad que Freud mismo llama espiritual, llega a ser promovida a un primer plano? (Lacan, 1955-1956 [2009], p.308)

Existe en Lacan una sutileza que sostiene en diversos textos: el carácter espiritual del Nombre-del-Padre. Asimismo, lo interpreta como una “sublimación”, así como la “abertura de una espiritualidad” y como respuesta a una “construcción espiritual cultural”. Este concepto determina la construcción del aparato psíquico que homologa al aparato del alma freudiano.

Freud no descuida el Nombre-del-Padre. Al contrario, habla muy bien de él en Moisés y el monoteísmo -de modo ciertamente contradictorio en opinión de quien no tomase a Tótem y tabú por lo que es, es decir, por un mito--, diciendo que en la historia humana el reconocimiento de la función del Padre es una sublimación esencial a la apertura de una espiritualidad que representa una novedad, un paso en la aprehensión de la realidad como tal. (Lacan, 1959-1960 [2007], p. 219)

Retomamos aquí lo abordado hace unas líneas, a saber, la ligazón que une al significante y al espíritu. Seguiremos a Lacan en este punto:

Durante largo tiempo pareció aceptarse lo que se llamaba el espíritu. Esta idea pasó un poquito, aunque nada pasa nunca tanto como se cree, desde que se revela que con el nombre de espíritu nunca se trata más que del significante mismo, lo que evidentemente pone en situación estable, ambigua, a mucho de la metafísica. (Lacan, 1968-1969 [2008], p.61)

A partir de aquí podremos decir, en la lectura de la espiritualidad en Lacan, el significante mantiene un lugar esencial. Sobre ello, la lectura del espíritu está condicionado a él, en tanto, lo que se ha conocido como espíritu no es más que el significante (Lacan, 1968-1969 [2008]). Por último, en concordancia a los postulados foucaultianos, el espíritu y con ello, desde esta lectura, el significante, mantiene relación con la verdad. En consonancia con la idea anterior, Lacan también relaciona el significante con la verdad. Lacan considera en estas líneas que lo que se ha conocido como espíritu no es más que el significante. (Lacan, 1968-1969 [2008]) Haciendo esto, el autor está declarando al significante como espiritual.

6. Cura: Una última lectura.

Me interesa más los modos de subjetivación, las estrategias de decir y callar que el psicoanálisis trabaja para llevar a cabo su política de cura, su método de tratamiento y sus técnicas terapéuticas. (Dunker, 2011, p.48)

A fin de aportar una nueva mirada a la temática que nos convoca, nos remitimos a la lectura de Dunker y su forma de pensar el psicoanálisis en referencia a la triada: clínica, psicoterapéutica y práctica de cura.

En su libro “Estrutura e constituição da clínica psicanalítica”² [Estructura y constitución de la clínica psicoanalítica] (2011) el autor postula que su trabajo reside en demostrar una tripartición de las prácticas formativas que dieron origen al psicoanálisis.

En tiempos donde el tratamiento se dirige a “la psiquis”, aspira reivindicar un lugar posible para la propuesta freudiana acerca los “tratamientos del alma”. Para ello, acompañando los postulados freudianos, ubica al psicoanálisis como una forma de psicoterapia. (Dunker, 2011)

Dunker comprende la psicoterapia con un designio más genérico que “clínico”, considerándola como un campo difuso de prácticas curativas que van del tratamiento moral al magnetismo animal, están incluidos discursos religiosos, pedagógicos y místicos. Las psicoterapias son tratamientos basados en la influencia de la relación entre psicoterapeuta y paciente.

En otro vértice de esta triada, ubica el eje clínico -el cual, será subordinado por el discurso de la medicina. Al decir de Dunker, en el eje clínico predomina “el método de observación, descripción y comparación de fenómenos” (Dunker, 2011, p.20), delegando al labor clínico la lectura de signos “que forma el campo de una semiología y organiza un diagnóstico que justifica un tratamiento” (p.21). Un ejemplo de clínico será Charcot siendo que, sus trabajos eran mayormente de investigación y no se centraban en la cura. Asimismo, el autor señala que Freud pre-psicoanalista, era un psicoterapeuta clínico (Dunker, 2011).

² Las traducciones realizadas a partir de este libro me pertenecen.

El último vértice constitutivo del surgimiento del psicoanálisis habría sido la cura. Dunker se sirve de Freud para aclarar las diferentes terminologías en torno a la idea de cura. En un apartado elegido por el autor, Freud utiliza principalmente dos términos que refieren a la noción de cura, estos son “genesung” y “heilung” y evita palabras que remiten directamente a ella como “kur” o “sorge”. Freud cambia del significante *genesung* (salud y sanación) a la expresión *heilung* que remite a la antigua tradición de salvación, de curas mágicas y de toda cura pre-moderna. Esta concepción de salvación (*heilung*) todavía constituye una noción importante para la psicoterapia. (Dunker, 2011). Sobre ello, analiza la experiencia de la cura:

Si todo gira en torno a la figura del médico vemos que esta se descompone en diferentes referencias: el arte, la formación y la ciencia médica que construye una expectativa de salud (Genesung), de la cual este médico es un representante; la fuerza de la antigua expectativa de salvación (Heilung) y la posibilidad de mantenerse en esta espera con alguna convicción, o sea de ser capaz de trabajar y de incluir su propia expectativa en el propio proceso de cura o cuidado (kur). (Dunker, 2011, p.25)

Siguiendo la letra freudiana, Dunker comienza a generar lazos entre los diversos significantes dispersos, a saber, la cura (kur), lo anímico (el alma), el tratamiento (behandlung), el método y la terapia.

Comencemos subrayando que la noción de alma (*seele*) no debe ser considerada exclusivamente como una noción mágico-religiosa especialmente si llevamos en cuenta el contexto alemán del S.XIX. La palabra *seele* es coloquial y no técnica como “psíquico” o intelectual como “mente” (Dunker, 2011, p.31).

Dunker (2011) encuentra que el término “psicoterapia” posee diversas acepciones y lugares en la teoría freudiana. Podremos decir que cada movimiento que el significante “psicoterapia” realiza, produce efectos, no solo teóricos, sino también, en la clínica. Cuando Freud habla del psicoanálisis como una psicoterapia la expresión corriente para expresar su fin es *genesung*, esto es, restablecimiento, retorno a un estado anterior, o sea, la cura como resultado. Por otro lado, cuando Freud se refiere al psicoanálisis como un método clínico de tratamiento la expresión que se encuentra es *heilung*, o sea, actividad del proceso de sanar, cura como ejercicio a través de medios adecuados. A su vez, utiliza la palabra *Kur*, que también significa cura, con la diferencia de que carece de una traducción directa a otros idiomas, por lo que falta un término que pueda designar los fines de la experiencia psicoanalítica cuando esta es ligada a “kur”. Por su parte “sorge” implica no sólo la cura

como retorno de la salud, sino la experiencia del proceso, en palabras del autor: “la cicatriz formada”. (Dunker, 2011)

El autor intenta capturar el campo de saber que Freud funda, señalando que la cura y la psicoterapia están presentes en los diversos tiempos teóricos y discursivos. Sin embargo, Dunker denuncia que en las lecturas actuales, existe un esfuerzo por expulsar esta lectura, condensándose en la nominación del psicoanálisis como “clínica psicoanalítica”. El rechazo al término cura tiene un doble sentido: por un lado, la noción es “muy clínica” en el sentido en que se asocia cura a una completa remisión de los síntomas y al retorno de la salud. Por otro lado, el término cura está peligrosamente próximo a la terapia moral, mágico religioso y en este sentido es “muy poco clínica”. Estos términos se encuentran ligados al de “poder”, tanto la cura médica como la cura mágica se relacionan con un ejercicio de poder que el psicoanálisis habría de rechazar. (Dunker, 2011)

Del mismo modo, Dunker (2011) relaciona el término “malestar” -el cual es usado por Freud con preferencia al de “sufrimiento”- con la idea de cura. Estos dos términos se asocian en la medida en que ambos remiten a nociones como angustia, desespero o desamparo. Algunos filósofos como Kierkegaard y Heidegger hablan sobre la cura y muestran una insistencia en el reconocimiento de esta dimensión de malestar como inherente a las relaciones de existencia y verdad. Dunker plantea que el psicoanálisis nace -en parte- de la cura que se remonta a las escuelas filosóficas helenísticas del s.II a.C. (Dunker, 2011)

Asimismo Dunker, pone a circular de forma diferente en esta tríada al síntoma, al sufrimiento y el malestar. Al decir de Dunker, “el síntoma exige tratamiento (*Behandlung*), el sufrimiento pide por alivio (*Genesung*) y el mal-estar demanda cuidado (*Sorge*). El síntoma puede ser curado (*Heilung*) y el sufrimiento puede ser mitigado” (Dunker, 2011, p.41).

El análisis del discurso psicoanalítico que realiza Dunker en torno a la noción de cura en la obra freudiana nos acerca nuevamente a los inicios psicoanalíticos basados en la antigua filosofía. Con ello, las líneas establecidas por Foucault que unen la cura a la salvación, el cuidado -cuidado de sí- y la verdad.

Hasta aquí este desarrollo sobre los aportes realizados por autores que, podremos decir, comparten la pregunta por el estatuto de la espiritualidad en psicoanálisis. Esta forma de encuentro produce efectos diversos entre sujeto y verdad, diferentes a aquellos que proponen la psicología, la medicina, la psiquiatría.

7. Consideraciones finales

Podremos arriesgarnos a señalar que el carácter espiritual que Foucault lee en el psicoanálisis refiere, además, a un tiempo de fuertes críticas a la psicología científicista que propone acompañar el “sueño antropológico” de hacer del hombre un objeto plausible de conocimiento. Del mismo modo, Lacan aspira hallar otro Freud que se aleje de una psicología del Yo acuciante. En el texto “Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista” (1956 [1985]), Lacan retoma este conflicto inaugurador, el conflicto de las posibles líneas en común entre el psicoanálisis y la psicología, referenciando a Freud en contra del conductismo:

Se encuentra aquí la coyuntura por la que el psicoanálisis se pliega hacia un behaviourismo, cada vez más dominante en sus tendencias actuales. El movimiento está sostenido, como se ve, por condiciones sociológicas que desbordan el conocimiento analítico como tal. Lo que no podemos dejar de decir aquí es que Freud, previendo concretamente esta colusión con el behaviourismo, la denunció por anticipado como la más contraria a su vía. Cualquiera que haya de ser para el análisis el desenlace de la singular regencia espiritual en la que parece adentrarse así, la responsabilidad de sus partidarios sigue siendo completa para con unos sujetos que toman a su cargo. Y es aquí donde sería imposible no alarmarse de ciertos ideales que parecen prevalecer en su formación: tal el que denuncia suficientemente, por haber tomado derecho de ciudadanía, el término desintelectualización (Lacan, 1956 [1985, p. 471] en Fernández, 2016, p.214)

En el mítico nacimiento del psicoanálisis, Freud se sirve del alma a fin de generar un sujeto diverso que se oponga al sujeto cartesiano sostenido por el positivismo y a la psicología científica de la época. Foucault inicia el presente diálogo a partir de la afirmación de que el psicoanálisis es un ejercicio espiritual, despertando así el interés de muchos autores. La pregunta que no podemos evitar es ¿por qué Foucault fue el primero en considerar al psicoanálisis en su estatuto espiritual?

Resulta lógico que no se haya podido abarcar en su totalidad las obras de Freud y Lacan así como tampoco profundizar en autores referentes de la espiritualidad y la filosofía. Dicho trabajo excede completamente esta monografía, por lo que las lecturas pendientes deben considerarse una motivación -si se quiere- para extender estos estudios más adelante. Así como también, en un futuro poder servirme de las preguntas que me he

realizado para poder ahondar en diferentes aspectos del psicoanálisis y de la espiritualidad así como los entramados que las unen.

También ha resultado interesante cuestionarnos en dónde se inscribe la praxis psicoanalítica y cómo esta se ve afectada por no saber en dónde se encuentra su lugar en la episteme. La propuesta con esta monografía reside en las interrogantes que surgen a partir del presente estudio, no en las respuestas que podamos llegar a obtener. Indagar en los múltiples tejidos que une el psicoanálisis con otros discursos como la filosofía, la antropología, la religión, la historia, etc. sería el punto de inicio para profundizar en la pregunta principal del trabajo: ¿Qué es el psicoanálisis?

Las nociones de verdad y sujeto acompañan esta lectura, a sabiendas que son diferentes en Foucault y en Lacan; mientras que para Foucault el sujeto es de la verdad, y puede decirlo, en Lacan, el sujeto sin esencia, se esfuma apenas se produce pudiendo decir la verdad solo a medias.

Referencias Bibliográficas

- Allouch, J. (2007) *El psicoanálisis ¿Es un ejercicio espiritual?* Respuesta a Michel Foucault. Bs. As.: El cuenco de Plata.
- Allouch, J. (2009) *Contra la eternidad. Ogawa, Mallarmé, Lacan*. Bs. As.: El cuenco de Plata
- Dunker, C. (2011) *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica. Uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento..* São Paulo: Annablume
- Fernández, A.M. (2014) Lugar de la espiritualidad en psicoanálisis. Clínica filosófica y psicoanálisis, En: *Fermentario*, No.8, vol.2. Uruguay: Instituto de Educación, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.
- Fernández, A.M (2016) *De la espiritualidad en el amor, la muerte y la locura. Efectos en la clínica psicoanalítica*. Madrid: Memoria para optar al grado de doctor. Universidad complutense de Madrid.
- Fromm,E.(1956). *Religión y espiritualidad*. Buenos Aires: Editorial Psique. (Trabajo original publicado en 1950)
- Foucault, M. (2002) *La Hermenéutica del sujeto*. Curso en el Collège de France. 1981-1982.México: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (2004) *El malestar en la cultura*. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras Completas: Sigmund Freud* (Vol. XXI p. 57-140) Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1930)
- Freud, S. (1992). *El porvenir de una ilusión*. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras Completas: Sigmund Freud* (Vol. XXI p. 57-140) Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1927 - 1931)
- Freud, S. (1991). *La interpretación de los sueños*. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras Completas: Sigmund Freud* (Vol. V p.345 - 503) Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1900 - 1901).

- Freud, S. (1992). *Tratamiento psíquico, tratamiento del alma*. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras Completas: Sigmund Freud* (Vol. I p.111 - 132) Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1886 - 1899)
- Freud, S. (1991). *Conferencias de introducción al psicoanálisis. Partes I y II*. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras Completas: Sigmund Freud* (Vol. XV) Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1915 - 1916)
- Freud, S. (1991). *Conferencias de introducción al psicoanálisis. Parte III*. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras Completas: Sigmund Freud* (Vol. XVI) Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1916 - 1917)
- Freud, S. (1991). *Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis y otras obras*. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras Completas: Sigmund Freud* (Vol. XXIII p.1 - 132) Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1937 - 1939)
- Kristeva, J. (1986) *Al comienzo era el amor. Psicoanálisis y fe*. Buenos Aires: Gedisa. (Trabajo original publicado en 1985)
- Lacan, J. (2007). *La ética del psicoanálisis. Seminario 7*. Buenos Aires: Ediciones Paidós. (Trabajo original publicado en 1959 - 1960)
- Lacan, J. (1999). *Las formaciones del inconsciente. Seminario 5*. Buenos Aires: Ediciones Paidós. (Trabajo original publicado en 1957 - 1958)
- Lacan, J. (2009). *Las psicosis. Seminario 3*. Buenos Aires: Ediciones Paidós. (Trabajo original publicado en 1955 - 1956)
- Lacan, J. (2008). *De un Otro al otro. Seminario 16*. Buenos Aires: Ediciones Paidós. (Trabajo original publicado en 1968 - 1969)
- Spinoza, B (2018). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza. (Texto original publicado en 1677)